



“МӘДЕНИ МҰРА”  
МЕМЛЕКЕТТІК БАҒДАРЛАМАСЫНЫҢ КІТАП СЕРИЯЛАРЫ  
ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНЫҢ  
ТҰҢҒЫШ ПРЕЗИДЕНТІ НҰРСҰЛТАН НАЗАРБАЕВТЫҢ  
БАСТАМАСЫ БОЙЫНША ШЫҒАРЫЛДЫ

АСТАНА  
2009

“МӘДЕНИ МҰРА”  
МЕМЛЕКЕТТІК БАҒДАРЛАМАСЫН  
ІСКЕ АСЫРУ ЖӨНІНДЕГІ  
ҚОҒАМДЫҚ КЕҢЕСТІҢ ҚҰРАМЫ

---

Әшімбаев М.С., кеңес төрағасы  
Асқаров Ә.А., жауапты хатшы  
Абдрахманов С.  
Аяған Б.Ғ.  
Әбусейітова М.Қ.  
Әжіғали С.Е.  
Әлімбаев Н.  
Әуезов М.М.  
Байпақов К.М.  
Биекенов К.Ү.  
Бұрханов К.Н.  
Досжан А.Д.  
Ертісбаев Е.Қ.  
Есім Ғ.  
Қасқабасов С.А.  
Қошанов А.  
Нысанбаев Ә.Н.  
Салғара Қ.  
Самашев З.  
Сариева Р.Х.  
Сейдімбек А.С.  
Сұлтанов Қ.С.  
Тұяқбаев Қ.Қ.  
Түймебаев Ж.Қ.  
Хұсайынов К.Ш.  
Шаймерденов Е.

---

---

---

**ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ  
ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МҰРАСЫ ЖӘНЕ  
ӘЛЕМДІК ФИЛОСОФИЯ**

**ХІХ ҒАСЫРДЫҢ СОҢЫ МЕН ХХ ҒАСЫРДАҒЫ  
БАТЫС ЖӘНЕ ҚАЗАҚСТАН КӘСІБИ  
ФИЛОСОФИЯСЫ**

---

---

---



УДК1/14  
ББК87.3  
Ж60

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ МӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ АҚПАРАТ МИНИСТРЛІГІНІҢ  
ТАПСЫРЫСЫ БОЙЫНША ШЫҒАРЫЛДЫ

Ғылыми редакторы **Қ.Әбішев**  
Құрастырушылар **Қ.Әбішев, М.Сәбит, Б.Рақымжанов**

**Ж60** XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдағы  
Батыс және Қазақстан кәсіби философиясы.  
Астана: Аударма, 2009. – 400 бет.

ISBN 9965-18-283-3

Ж  $\frac{0301030000}{00(05)09}$

УДК1/14  
ББК87.3

ISBN 9965-18-283-3

© Қ.Әбішев, 2009.  
© “Жазушы” баспасы, 2009.  
© “Аударма” баспасы, 2009.

---

**БІРІНШІ БӨЛІМ**  
**XIX ҒАСЫРДЫҢ СОҢЫ МЕН**  
**XX ҒАСЫРДАҒЫ БАТЫС ЖӘНЕ ҚАЗАҚСТАННЫҢ**  
**КӘСІБИ ФИЛОСОФИЯСЫ**

**Артур ШОПЕНГАУЭР**

**ДҮНИЕ – ЕРІК ПЕН ЕЛЕС**

**ЕЛЕС ҚАҚЫНДАҒЫ ДҮНИЕ ТУРАЛЫ**

**§8**

Күннің тікелей түскен нұрынан айдың шағылысқан сәулесіне өткендей, біз көрнекі, тікелей, өзіндік мәні бар, өз-өзіне кепілдік болатын елестен, өзінің барлық мазмұнын тек көрнекі танымнан және соған қатысты ғана алатын рефлексияға, зерденің абстрактылы, дискурсивті ұғымдарына өтеміз. Әзірге біз таза аңдауда қалып келгенімізге дейін, бәрі анық, берік және күмәнсіз. Мұнда сұрақтар да, күдіктер де, адасулар да жоқ: біз бұдан артығын тілемейміз, бұдан артығына дәрменсізбіз, аңдаумен ғана байсал табамыз, қазіргіге ризамыз. Аңдау көңіл толарлық нәрсе; сондықтан одан өзінің таза жаратылысы басталатынның және оған сенімін сақтағанның бәрі, реалдық өнер туындысы тәрізді, жалған болуы немесе қандай болмасын уақытпен жоққа шығарылуы мүмкін емес. Өйткені ол пікірді емес, заттың өзін береді. Ал абстрактылы таныммен, зердемен теорияда күмән мен адасу, ал практикада уайым мен өкініш пайда болады. Егер көрнекі елестегі көріністілік нақты болмыс кескінін бір мезетке бұзса, онда абстрактылы елесте адасу мыңдаған жылдар билеп, тұтас

халықтарға өзінің темір бұғауын салып, адамзаттың игі ниеттерін тұншықтырып, тіпті өз құлдарының, өз алданғандарының көмегімен алдауға көнбегендерді кісенмен құрсаулап тастай алады. Адасу – ол жау, барлық уақыттардың ең данышпан адамдары онымен күші тең емес күрес жүргізген және тек олардың одан күшпен тартып алғаны ғана адамзаттың игілігіне айналды. Міне, сондықтан біз оның аумағына аяқ басқан сәтте-ақ оған көңіл аударғанымыз абзал. Ақиқатты, тіпті, одан алдын ала пайда көрмеген жерден де іздеу керек деп жиі айтылғанымен, өйткені пайда оны күтпеген жерде жанамалап келуі мүмкін, – алайда, мен бұған қосуым тиіс, дәл сондай ынтамен қандай да болмасын ада-суды, тіпті одан зияндылық байқалмаған жерде ашып, жою қажет, себебі бұл зияндық ең жанамалы жолмен күтпеген жерде қашан болмасын пайда болуы мүмкін, өйткені, әрбір адасуда у бар. Егер рух пен таным адамды жердің қожасы етсе, онда зиянсыз адасулар жоқ, ал одан да бетер – абыройлы және құдыретті адасулар. Ал өз күштері мен өмірін адасудың түр-түрлерімен игілікті және соншама қиын күреске арнағандарға жұбаныш ретінде мен айтпай қоя алмайтыным, ақиқат әлі орнамағанша, адасу, түндегі үкілер мен жарғанаттар сияқты, – бірақ өзінің ойын жүргізе алады, ескі адасу өзінің көлемді орнын ұрыс-талассыз қайырып алуы үшін, танылған және толық айқындылықпен дәлелденген ақиқаттың қайтадан қудалануға ұшырауынан тезірек, үкілер мен жарғанаттар күнді шығысқа кейін қарай үркітер. Ақиқаттың күші де осында жатыр, оның жеңісі қиыншылықпен және азаппен келеді.

Осы уақытқа дейін қарастырылған елестерден басқа, өздерінің құрамы бойынша, объект тұрғысынан уақыт, кеңістік және материяға, ал субъект тұрғысынан – таза сезімдік пен пайымға саятын, олардан бөлек, бүкіл дүние жүзін мекендегендердің арасында тек қана адамда, тағы басқа бір танымдық қабілет қосылды, өте дәл және көрегендікпен рефлексия деп аталған мүлде жаңа сана туды. Өйткені, ол – шынында, көз алды танымнан әлдебір туынды, бірақ одан әбден ерекше сипат пен қасиеттерге бөленген, оның формаларын білмейтін бейнелеу; тіпті әрбір объектіге үстемдік жасайтын негіздеме заңы да, мұнда мүлде басқа түрде көрінеді. Адамға оның санасын жануарлар санасынан пәк шүбәсіз айыратын ойлану қасиетін беретін де жалғыз осы – жаңа, ең жоғарғы дәрежеге көтерілген таным, осы зерденің дерексіз ұғымындағы бүкіл интуитивтінің абстрактылы бейнесі болып табылады және соның арқасында бүкіл адамның жер бетіндегі

тіршілік жолы мақұлық ағайындарының тіршілік жолына соншама ұқсамайды. Олардан ол қуатымен де, қайғы-қасіретімен де бірдей әлдеқайда асып түскен. Олар тек қазіргіде ғана өмір сүреді, ал ол оған қоса, қатарынан болашақта да, өткенде де өмір сүреді. Олар мезет қажеттіктерін өтейді, ол жасанды шаралармен өзінің болашағы және тіпті, өмірі таусылған кездер туралы да қам жейді. Олар мезеттік әсердің толық билігінде, көз алды ынтаның ықпалында болады, оны қазіргіге тәуелсіз абстрактылы ұғымдар басқарады. Міне, сондықтан ол қоршаған жағдаяттар мен мезеттің кездейсоқ әсерлеріне қарамастан, ойлаған мақсаттарын орындайды немесе өздерінің қағидаларына сәйкес әрекет жасайды; міне сондықтан ол байыпты күйде өз өліміне жасанды дайындықтар жүргізе алады, өтірік адам танымастай болып өзгере алады және өзінің сырын көріне алып кете алады; ол, ақырында, бірнеше ынталардың арасынан нағыз таңдау жасауға өктем, өйткені соңғылар, санада қатар өмір сүре тұра, бірі екіншісін болғызбайтын ретінде тек in abstracto ғана танылады және бір бірімен өздерінің ерікке үстемдігі жөнінде бәсекелесе алады, ал соның ізінше күштірек ынта жеңіске жетіп, осы сапада өзі туралы сенімді белгімен жариялап, еріктің ойланған шешімі болады. Жануар, керісінше, өз әрекеттерінде мезеттің әсерімен анықталады, оның қалауын тек алдағы зорлап көндіру қорқынышы ғана баса алады, әзірге, сайып келіп, бұл қорқыныш дағдыға айналмағанша және жануарды енді сондай ретінде анықтамағанша: жаттықтыру (дрессировка) деген осы болады. Жануар сезінеді және андайды; адам, оның үстіне, ойлайды және біледі; екеуі де қалайды. Жануар өз сезімі мен көңіл-күйі туралы дене қозғалыстары мен үндері арқылы жеткізеді; адам басқаға өз ойларын тіл арқылы білдіреді немесе тіл арқылы өз ойларын жасырады. Тіл – оның зердесінің алғашқы шығармасы және қажетті құралы, сондықтан грекше және итальянша тіл мен зерде тек бір сөзбен ғана белгіленеді: *il discorso*. Неміс сөзі *Vernunft* (зерде) емес, сөздермен жеткізілетін ойларды саналы түрде қабылдауды білдіретін *horen* (есту) сөзінің синонимы *vernehmen* (зер салып тындау) деген сөзден туындайды. Тек тіл арқылы ғана зерде өзінің ең маңызды туындыларын: көптеген жеке адамдардың ниеттес іс-әрекетін, көп мыңдардың бір мақсатқа бейімделген қоян-қолтық еңбегін, өркениетті, мемлекет қызметін жүзеге асырады, одан кейін, ол тек тіл арқылы ғана ғылымды жандандырады, ескі тәжірибені сақтайды, жалпыны бір ұғымға біріктіреді, ақиқатқа үйретеді, адасуды өрістетеді, ойлау мен көркемөнерлік жасампаздықты, догматтар мен иланымдарды

туғызады. Жануар өлімді өлімнің өзінде ғана біледі; адам өз өліміне сағат сайын саналы түрде жақындайды және бұл кей кезде, тіпті осы мәңгі жойылу сипатын өмірдің өзінен әлі ұға қоймаған адам өмір туралы әбігерлі ой туғызады. Адам өзіне философия мен дінді жаратқаны да ең алдымен сондықтан; ал әділдік бойынша біз оның істеріндегі бәрінен жоғары бағалайтынымыз, атап айтқанда, еркін ізгілік пен игі ниеттілік қашан болса да олардың біреуінің жемісі болды ма екен, – ол белгісіз. Керісінше, екеуінің жалғыз соларға тән шүбәсіз туындысы ретінде, зерденің жемісі ретінде бұл жолда біздің алдымызда әртүрлі мектептердегі философтардың таңғаларлық, ғажайып пікірлері және әралуан діндер абыздарының оғаш, кей кезде тіпті мейірімсіз ырымдары тұрады.

Осы неше түрлі және алысқа баратын көріністердің барлығы бір ортақ принциптен, адамды жануардан айыратын және зерде, ratio деп аталған сол ерекше рух күшінен келіп шығатыны, – бұл барлық ғасырлар мен халықтардың ынтымақты пікірін құрады. Және барлық адамдар бұл қабілеттің көріністерін өте жақсы танып, зерделіні зердесізден айыра алады; олар адамның басқа қабілеттерімен және қасиеттерімен зерде қай жерде қайшылыққа келетінін, тіпті ең ақылды жануардан оның зердесі болмағандықтан нені ешқашан күтуге болмайтынын біледі. Барлық ғасырлардың философтары зерденің бұл жалпы ұғымын бүтіндей алғанда мақұлдайтынын аңғартып, оған қоса, ашу мен қызбалыққа басым болу, ой түйіндеу мен жалпы принциптерді алға жылжыту қабілеті, тіпті қандай бір тәжірибеден бұрын анықтарына дейін және т.б. сондай сияқты оның кейбір аса маңызды көріністерін басып айтады. Солай бола тұра, зерденің түп мәні жөніндегі олардың барлық түсіндірмелері тұрақсыз, бұлыңғыр, көпсөзді, бірлігі мен түйіні жоқ, біресе бір, біресе басқа көрінісін алға тартқан және сондықтан біріне бірі жиі қайшылас келген. Бұған көпшілігінің бұл жағдаятта зерде мен жан сезімнің қарама-қарсылығынан аттанатыны қосылады, ал онысы философияға мүлде жат және былықпаны тек күшейте түседі. Ерекше айта кететін жайт – осы уақытқа дейін бірде-бір философ зерденің барлық осы түрлі-түрлі көріністерін олардың барлығының ішінен оны анықтап тануға болатын, одан олар түсіндірілуіне болатын және сондықтан ол зерденің нағыз түпкі мәні болып табылатын жалғыз бір қарапайым функцияға қатаң тұжырмаған. Рас, асқан керемет Локк өзінің “Адам зердесі туралы тәжірибесінде” жануарлар мен адамдарды бөлетін айырмашылық нышаны ретінде абстрактылы жалпы ұғымдарға асқан әділдікпен көрсетеді; Лейбниц те оны өзінің

“Адам зердесі туралы жаңа тәжірибелерінде” аса ынтымақты көңілмен қайталайды. Бірақ Локк зердені шындап түсіндіруге келген кезде, оның бұл қарапайым және басты белгісінен мүлде көз жазып, ол да оның әрқилы және туынды көріністеріне тұрақсыз, екіұшты, шолақ нұсқаумен шектеледі Лейбниц те өз шығармасының тиісті жерінде жалпы дәл соны істейді, бірақ тек одан да әрі шатастыңқы және бұлыңғыр. Ал Кант зерде мәні ұғымын қандай дәрежеге дейін шатастырып бұрмалады, ол туралы мен толығынан қосымшада айтамын. Кімде-кім Канттан кейін пайда болған толып жатқан философиялық кітаптарды осыған қатысты қарап шығу еңбегін өзіне артатын болса, сол, қалайша биліктің қателіктері бүтіндей халықтармен өтелетіні тәрізді, дәл солай ұлы ақылдардың адасуы өзінің зиянды әсерін бүтін ұрпақтарға, бүтін ғасырларға жайып, өсіп дамитынын және ақырында, жан түршігерлік сандыраққа азғындайтынын түсінеді. Ал осының бәрі, Беркли айтқандай, “ойлайтын адамдардың аздығынан, бірақ барлығы пікір иесі болуды қалайтынынан” пайда болады.

Пайымның тек бір ғана функциясы – себеп пен әрекет қатынасын тікелей тану – болатыны сияқты дүниені аңдау, сонымен қатар, әрбір ақыл, әрбір зеректік пен тапқырлық, олардың қолданылуы әртүрлі болғанымен, басқа ештеңе емес, тек осы қарапайым функцияның көрінісі болып табылатыны тәрізді, – дәл солай зерденің де бір функциясы бар – ұғымды күйтастыру. Осы жалғыз функциядан адамның өмірін жануарлардың өмірінен айыратын барлық сол жоғарыда көрсетілген құбылыстар өте оңай және өзді-өзімен түсіндіріледі; ал бұл функцияның қолданылуына немесе қолданылмауына барлық жерде және әрқашан зерделі немесе зердесіз деп аталғанның бәрі тура көрсетеді.

## §9

Ұғымдар ерекше, тек адам рухына ғана тән, осы кезге дейін қарастырылған көз алды елестерден *toto genere* өзгеше сынып құрады. Сондықтан біз ешқашан олардың мәнін көрнекі түрде, мүлдем айқын танып біле алмаймыз, – олар туралы біздің біліміміз абстрактылы және дискурсивті ғана. Міне, неліктен бұл ұғымдардың тәжірибеде дәлелденуін немесе олардың, көрнекі объектілер тәрізді, көз алдына не қиял түрінде қойылуын талап ету қисынсыз болар еді, өйткені олар көрнекі елестің өзі болып табылатын реалдық сыртқы дүниені аңғартады. Оларды тек ойлауға болады, ал аңдауға емес және адамның тек солар арқылы

жасайтын ықпалдары ғана нағыз тәжірибенің еншісінде қызмет атқарады. Ондайлар – тіл, ойластырылған, жоспарланған іс-әрекет пен ғылым, ал содан соң бұлардан келіп шығатынның бәрі. Сірә, сөз, сыртқы тәжірибенің еншісі ретінде кез-келген таңбаларды асқан жылдамдықпен және өте нәзік реңкпен тарататын жетік телеграфтан басқа ештеңе де емес. Бұл таңбалар енді нені білдіреді? Олардың мағынасы қалай түсіндіріледі? Біреу сөйлеп жатқанда, біз сол сәтте-ақ оның сөзін найзағай жылдамдығымен біздің жанымыздан өте шығатын, қимылдайтын, бірігетін, басқа түрге айналатын және сөздердің сарыны мен олардың грамматикалық флексияларына сәйкес реңк қабылдайтын қиял бейнелеріне аударып жібермейміз бе? Қандай апай-топай болар еді бұндай жағдаятта біздің басымызда әлдебір сөз тыңдағанда немесе кітап оқығанда! Жоқ, ешқашан олай болмайды. Біз сөз мағынасын оның барынша дәлме-дәлдігі және кесімділігімен тікелей қабылдаймыз – әдетте қиял бейнелерінің килігуінсіз. Мұнда зерде зердеге үн қатады да оның өрісінде қалады, ал оның хабарлағаны мен қабылдағаны – абстрактылы ұғымдар, көрнекіліктен айрылған елестер; олар қайталамастан күйтасқанмен және саны жағынан шамалы болса да, бірақ реалдық дүниенің сансыз объектілерін құшағы мен өз құрамында ұстайды және солардың орынбасарлары болып табылады. Бізбен ортақ тіл құралдары мен көрнекі елестері болғанымен де, жануардың ешқашан не сөйлей, не ұға алмайтыны да тек осымен ғана түсіндіріледі; бірақ сөздер біз атап өткеннен мүлдем ерекше, зерде оның субъективті коррелаты қызметін атқаратын елестер сыныбын өздерімен белгілейтін болғандықтан ғана, – дәл сол себепті олардың жануар үшін мағынасы мен маңызы болмайды.

Сонымен, тіл, біз оны зердеге жатқызатын әрбір басқа да құбылыс сияқты және адамды жануардан айыратынның бәрі сияқты, өзіне түсініктемені тек қана осы біртұтас, қарапайым қайнар көзден табады: ұғымдардан, абстрактылы, көрнекі емес, жалпы, жеке емес, кеңістіктік-уақыттық елестерден. Тек жеке жағдаяттарда ғана біз ұғымдардан аңдауға көшіп, өзімізге қиял бейнелерін тудырамыз: олар біз үшін – ұғымдардың көрнекі уәкілі, оларға, дегенмен, ешқашан теңбе-тең емес. Олар негіздеме заңы туралы трактаттың 28-параграфында арнайы зерттелген, сондықтан мен мұнда қайталанбаймын. Қиял мен зерденің бірігуі оны мүмкін ететін Платонның идеясы, осы шығарманың үшінші кітабының негізгі тақырыбы қызметін атқарады.

Сөйтіп, ұғымдар көрнекі елестерден мүлдем өзгеше болғанымен, олар әйтсе де кейінгілермен кажетті арақатыста болады, өйткені онсыз олар ешнәрсе де болмас еді, сол себепті ол солардың барша мәні мен болмысын құрайды. Рефлексия бастапқы бейнелердің, көрнекі дүниенің лажсыз көшірмесі, қайталануы болып табылады, алайда, бұл – қайталанудың аса ерекше түрі, мүлдем әртекті материалдағысы. Міне, неліктен ұғымдарға елестер жөніндегі елестер деген атау әбден тура келеді. Негіздеме заңы мұнда да ерекше формада алға шығады және, елестердің белгілі сыныпына үстемдік еткен оның әрбір формасы қалай сол сыныптың тиісті мәнін құрап, сарқа тамамдаса (ол елес болғандықтан), сол себепті уақыт – ол, көргеніміздей, түгелдейін бір ізді тізбектестік, одан асқан ештеңе де емес, кеңістік – түгелдейін орналасу реті, одан асқан ештеңе де емес, материя – түгелдейін себептілік, одан асқан ештеңе де емес, дәл солай ұғымдардың немесе абстрактылы елестер сыныбының бүкіл мәні де оларда негіздеме заңын өрнектейтін қатынаспен ғана шектеледі. Және де ол таным негізіне қатынас болғандықтан, абстрактылы елестің барлық мәні оның тек өзінің таным негізі болып табылатын басқа елеске қатынасында ғана өріс алады. Бұл басқа елес, өз кезегінде, ұғым немесе абстрактылы елес болуы мүмкін, ал соңғысы тағы да тек тап сондай ғана дерексіз таным негізіне ие бола алады, бірақ бұлай шексіздікке дейін жалғаса бермейді: ақыр аяғында, таным негіздемелерінің қатары көрнекі танымда өзінің негізі бар ұғыммен тұйықталуы тиіс. Өйткені, бүкіл рефлексия дүниесі өзінің негізі ретінде көрнекі дүниеде тамыр жайған. Сондықтан абстрактылы елестердің басқалармен салыстырғандағы өзгешелігі сол, соңғыларда негіздеме заңы әрқашан тек қана сол сыныптағы басқа елеске қатынасын талап етеді, сол арада-ақ абстрактылы елестер жағдаятында ол ақыр аяғында басқа елеске қатынасын талап ететіні сияқты.

Ұғымдардың көрнекі танымға қатынасы, жоғарыда көрсетілгендей, тікелей емес, ал бір немесе тіпті бірнеше басқа ұғымдардың дәнекерлігімен ғана болғандарын көбінесе *abstracta* деп атайды; керісінше, негізі тікелей көрнекі дүниеде болса, оларды *concreta* деп атайды. Алайда, соңғы атау өзінің белгілеген ұғымдарына мүлде тура келмейді, өйткені олар да дегенмен әлі *abstracta*, ал ешқандай да көрнекі елестер емес. Жалпы алғанда, бұл терминдер олардың белгілейтін айырмашылығын өте бұлыңғыр түсінудің

нәтижесі болып табылады; алайда, осы жерде жасалған анықтамадан кейін оларды сақтап қалуға болады. Қатынас, рахымдылық, зерттеу, бастама және солар сияқты тағы басқа ұғымдар бірінші түрінің мысалдары, яғни ең жоғарғы мағынадағы abstracta болып табылады. Екінші түрінің мысалдары, яғни дұрыс емес аталатын concreta қызметін адам, тас, жылқы және т.с.с. ұғымдар атқарады. Егер де бұл аса бейнелі және сондықтан біршама әзілқой теңеу болмағанда, онда соңғыларын аса дәлдікпен төменгі қабат деп, ал біріншілерін – рефлексия ғимаратының жоғарғы қабаттары деп атауға болатын еді.

Ұғым өзімен көп нәрсені қамтитыны, яғни көптеген көрнекі, тіпті сол абстрактылы елестер оған таным негізі қатынасында болатыны, басқаша айтқанда, ол арқылы ойланылатыны, – бұл оның, әдетте ойлағандай, басты емес, ал туынды, екінші дәрежедегі ғана, ол әрқашан мүмкін болғанымен, шындықта тіпті әрқашан болуға тиісті емес қасиеті. Бұл қасиет ұғымның елес елесі ретінде қызмет жасауынан – яғни оның барша мәні тек оның басқа елеске қатынасында ғана өріс алатындығынан туындайды. Бірақ ұғым – бұл елестің өзі емес және соңғысы тіпті көбінесе мүлде басқа елестер сыныбына, атап айтқанда көрнекі елестерге жататын болғандықтан, ол уақыттық, кеңістіктік және басқа анықтамаларға және ұғымда мүлдем ойланылмайтын жалпы тағы көптеген қатынастарға ие бола алады; міне, неліктен көптеген жеңіл-желпі айрылатын елестер бір ғана ұғымда ойланылуы мүмкін, яғни соның аясына келтірілуі мүмкін. Алайда, бұл көп нәрсеге қолданымдылық ұғымның негізгі емес, кездейсоқ қасиеті болып табылады. Сондықтан олар арқылы тек жалғыз ғана реалдық объект ойланылатын, бірақ әйтсе де абстрактылы және жалпыға бірдей сипаты бар, ал тіпті жеке және көрнекі елестер емес ұғымдар болуы да мүмкін: осындай болған, мысалы, әлдекімнің белгілі бір қала туралы түсінігі, оған, бірақ, географиядан ғана таныс; тап осы жағдаятта тек қана жалғыз осы қала ойланылғанымен, алайда бұл ұғым құрамдық айырмашылықтары жеткілікті бірнеше қалаларға тура келуі ықтимал. Олай болса, ұғымның жалпылыққа ие болуы оның көптеген объектілерден абстракцияланғандығынан емес, ал керісінше, әртүрлі заттардың бір ұғымда ойланыла алуы оған зерденің абстрактылы елесі ретінде жалпылық, яғни жекелік анықтаманың жоқтығы тән болғандықтан.

Қандай да бір ұғымның, көрнекі емес, абстрактылы, ал сондықтан толық емес анықталған елес бола тұра, көлем аталатынға немесе өріске, ие болатыны, – тіпті егер оған сәйкес

келетін жалғыз ғана реалдық объект болған жағдаятта да айтылғаннан анық. Оның үстіне, міне, біз әрқашан әрбір ұғымның өрісі басқаларының өрістерімен әлдебір ортақ мазмұны болатынын табамыз; басқаша айтқанда, ол ұғымда кейбір жағынан сол басқаларындағы да бары ойланылады, ал оларда тағы да кейбір жағынан ондағы да бары ойланылады; бұл тек осылай, егер олар шынында да әртүрлі ұғымдар болса, онда әрқайсысының немесе, ең әрі кеткенде, екеуінің бірінің құрамында екіншісінде дәл сондай бірдеңесі жоқ болғанына қарамастан: әрбір субъект өзінің предикатына осындай қатынаста болады. Бұл қатынасты танып білу – пікір айту болып табылады. Аталған өрістерді кеңістік өрнектерімен бейнелеу өте сәтті ой болған. Алғашқы рет ол Готфрид Плукеге келген болса керек, бұл үшін ол квадраттарды қолданған; Ламберц рас, кейінірек, әлі жай ғана сызықтарды қолданған, оларды бірінің астына бірін жүргізе отырып; Эйлер алғаш шеңберлерді сәтті қолданды. Ұғымдардың қатынастары мен кеңістік өрнектерінің қатынастары арасындағы бұл соншама дәл ұқсастық, ақырғы есепте неменеденегізделетінін мен айта алмаймын. Қандай жағдаятта болса да, ұғымдардың барлық қатынастары, тіпті олардың мүмкіндігінде болсын, яғни a priori, осындай өрнектермен, атап айтқанда келесі түрде көрсетілуіне болатындығы логика үшін өте қолайлы,

1) Екі ұғымның өрістері бүтіндей бір-біріне беттеседі: мысалы, қажеттілік ұғымы мен берілген негізден салдар ұғымы; дәл сондай Ruminantia Vuminantia және Bisulca ұғымдары (тепкіш және қостұяқты жануарлар); одан кейін, омыртқалы және қызыл қанды жануарлар (алайда, бұл жерде шығыршықты құрттар жөнінде кейбір келіспеушілік білдіруге болар еді); бұның бәрі маңызы бірдей ұғымдар. Оларды бірінші ұғымды да, екіншісін де білдіретін бір шеңбер бейнелейді.

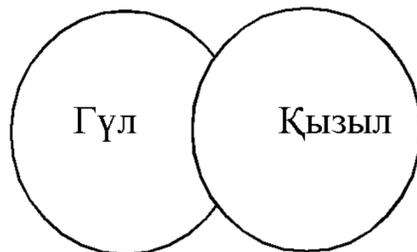
2) Бір ұғымның өрісі басқасының өрісін толығынан қамтиды:



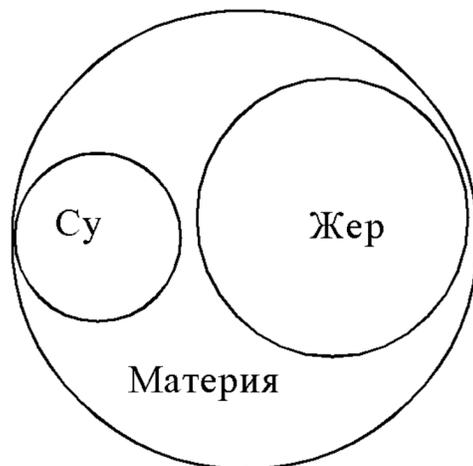
3) Бір өріс екі немесе бірнеше біріне-бірі сыйыспайтын және дәл сол мезгілде сол өрісті толтыратын басқалардан құралады:



4) Екі өрістің әрбіреуі өзінде екіншісінің бөлігін қамтиды:



5) Екі өріс үшіншісімен қамтылады, бірақ оны толтырмайды:



Соңғы жағдай өрістерінің өзара тікелей ортақтығы жоқ барша ұғымдарға қатысты, өйткені, өзімен екеуін де қамтитын әрқашан үшінші ұғым болады, (жиі өте кең болғанымен де).

Бұл жағдаяттарға ұғымдардың барлық тіркестері келтірілуіне болады, ал соңғылардан пайымдаулар мен олардың конверсиясы, контрапозициясы, айналымы, дизъюнкциясы (кейінгісі үшінші өрнек бойынша) туралы барша ілім шығарылуына болады. Осы жерден-ақ пайымның Кант құрған жалған категорияларына негіз

болған пайымдаулардың қасиеттері де шығарылуы мүмкін, алайда, гипотетикалық форманы есептемегенде, өйткені ол енді қарапайым ұғымдардың емес, ал пайымдаулардың тіркесі болып табылады; сонан соң, модальдықты есептемегенде, ол туралы, категориялардың негізіне салынған пайымдаулардың барлық қасиеттері туралы да сияқты, түгелімен қосымшада айтылады. Көрсетілген ұғымдардың ықтимал тіркестері туралы тағы тек оларды бір-бірімен де түрліше тіркестіруге болатынын ғана ескерте кету қажет, мысалы, төртінші өрнекті екіншісімен. Егер өріс, толығымен немесе кей бір жағынан өзінде басқасын қамтып, өз кезегінде өзі түгелдейін үшіншісінде қамтылған болса, тек сол жағдаятта ғана, олардың бәрі бірге бірінші өрнек бойынша пайымдау болып табылады, яғни толығымен немесе кейбір жағынан басқасының құрамына кіретін ұғым дәл солай үшіншісінің де ішінде болатындығын, ал кейінгісі, өз кезегінде, өзімен сол басқаны қамтитынын танытатын пайымдаулардың тіркесі; не енді оның қарама-қарсысы, теріске шығару: оның графикалық бейнесі, әлбетте, тек екі біріктірілген өрістің әлдебір үшіншіде жатпайтындығында ғана бола алады. Егер көптеген өрістер бірін-бірі қамтыса, онда ой қорытындыларының ұзын тізбектері пайда болады.

Әлдеқашан бірнеше оқулықтарда әжептәуір жақсы баяндалған бұл ұғымдар схематизмін пайымдаулар туралы ілімнің, бүкіл силлогистиканың да сияқты, негізіне салуға болады және бұнымен оларды оқыту өте жеңілдетілетін және оңайлатылатын еді, өйткені аталған схематизмнен олардың барлық ережелерін олардың қайнар көзінен оңай табуға, шығаруға және түсіндіруге болады. Алайда олармен ақыл-еске аса салмақ салудың қажеті жоқ, өйткені логика ешқашан практикалық пайдаға ие бола алмайды, ал философия үшін тек теоретикалық мүдде ғана болып табылады. Өйткені, логика зерделі ойға жатады деп айтуға болғанымен де, генерал-бас музыкаға сияқты немесе азырақ дәлдікпен айтқанда, этика – ізгілікке сияқты немесе эстетика – өнерге сияқты, алайда, эстетиканың арқасында ешкім суретші бола қалмағанын және ешкімнің мінезі этиканы оқығаннан мейірбанды бола қоймағанын, дұрыс және әдемі композициялар Рамодан көп бұрын жасалғанын және үйлесімсіздікті байқау үшін генерал-басты білудің тіпті қажеті жоқ екенін де ескеру керек; дәл сол сияқты өзінді жалған тұжырымдармен алдауға барғызбас үшін логиканы білу қажет емес. Алайда, егер тек бағалау үшін болмаса да, қандай жағдаятта да музыкалық композицияны орындау үшін генерал-бастың өте

пайдалы екенін мойындау керек; анағұрлым азырақ дәрежеде болғанымен де, бірақ орындау үшін бірсыпыра пайда, рас, көбінесе теріс, эстетика да, тіпті этика да әкелуі мүмкін, сондықтан олардың да практикалық құндылығын мүлде мойындамасқа болмайды; ал логиканың арашасына тіпті бұны да айтуға болмайды. Ол әркімнің *in concreto* білетінін жай ғана *in abstracto* білу болып табылады. Сонымен қатар, жалған ойды қайтару үшін қалай оның қажеті жоқ болғаны тәрізді, солай оның ережелерін дұрыс пікір күйтастыру үшін көмекке шақырмайды және тіпті ғалым логиктің өзі шынымен ойланған кезде оны мүлде тыс қалдырады. Бұл келесімен түсіндіріледі. Пәндердің белгілі тегіне қолданылуында әрбір ғылым жалпы, олай болса, – абстрактылы ақиқаттар, заңдар және ережелер жүйесінен құралады. Соған орай, алдыңғыларға қатысты қандай да болмасын жеке жағдаят әрбір ретте барлық жағдаяттар үшін күші бар осы жалпы біліммен анықталады, өйткені жалпы принципті қолдану әрбір жеке жағдаятты жаңадан зерттеуден гөрі шексіз оңайырақ: бір рет тауып алынған жалпы, абстрактылы таным біз үшін жекеліктерді эмпирикалық зерттеуден гөрі әлдеқайда жақынырақ және қолайлырақ қой. Ал логикамен іс мүлде қарама-қарсы жағдаятта. Ол ережелер формасында аян болған, қандай да болмасын мазмұннан абстракттану арқылы зерденің өзі өзін байқауымен ұғынылған зерденің іс-әрекет тәсілі туралы жалпы білім болып табылады. Зерде үшін бұл тәсіл қажетті де мәнді және өз еркіне қойылған зерде ешқандай жағдаятта одан таймайды. Сондықтан әрбір бөлек жағдаятта оның әрекеті туралы сол әрекеттің өзінен абстракттанған білімді оған бөтен, сырттан міндеттелген заң формасында нұсқағаннан гөрі, оған өзінің жеке табиғатына сәйкес әрекет істеуге еркіндік беру оңайырақ және дұрысырақ. Ол – оңайырақ, өйткені барлық басқа ғылымдарда жеке жағдаятты оның оқшаулығында зерттегеннен гөрі абстрактыланған жалпы ереже бізге жақынырақ болғанымен, бірақ зерденің әрекетінде, керісінше, оның практикасы, әрбір берілген жағдаятта қажет, одан абстрактыланған жалпы ережеден гөрі әруақытта бізге жақынырақ: бізде ойлап тұрғанның өзі де дәл сол зерде ғой. Ол – дұрысырақ, өйткені, өзінің мәніне, өзінің табиғатына қайшылас зерденің әрекеті орындалуынан бұрын, тезірек абстрактылы білімде немесе оның қолдануында адасушылық пайда болуы мүмкін. Басқа ғылымдарда жеке жағдаяттардың ақиқаттығы практикада тексеріліп жатқан кезде, логикада болса, керісінше, ереже жеке жағдаятта тексерілуі тиіс болатын сол керемет факт

осымен түсіндіріледі де; ең өнерпаз логик те, жеке жағдаятта ол ереже талап еткеннен басқа қорытынды жасағанын байқап, өзінің шын қорытындысынан гөрі, әрқашан тезірек ережеден қателіктер іздейтін болады. Сонымен, логикадан практикалық қолданым жасауды тілеу әрбір жеке жағдаятта бізге тікелей және әбден анық белгіліні орасан зор күпшен жалпы ережелерден шығаруды тілеумен тең. Қалай егер біз қозғалуымыз үшін – механикадан, ал ас қорыту үшін физиологиядан кеңес сұрасақ, бұл дәл соның өзі; ал логиканы практикалық мақсаттар үшін оқыған, құндызды өзіне үй салуға үйретуге тырысқан адамға ұқсайды.

Сөйтіп, логика практикалық тұрғыдан пайдасыз болғанымен де, соған қарамастан ол сақталуы тиіс, себебі зерденің ұйымдастырылуы мен әрекеті туралы арнайы білім ретінде философиялық маңызы бар. Оқшау, дербес, кемеліне жеткен, күйтасқан және мүлдем анық пән ретінде ол басқаларының барлығынан бөлек және тәуелсіз, ғылыми ұғындырылуға және дәл солай университеттерде оқытуға лайықты; бірақ өзінің нағыз мағынасын ол тек жалпы философиямен байланысты танымды, атап айтқанда, зерделі немесе абстрактылы, танымды зерттегенде табады. Соған орай оның оқытылуы, бір жағынан, дәл соншама ашық ғылым формасын қабылдауға тиісті болмағаны қажет, ал екіншіден – өзінің құрамына пайымдаулардың дұрыс айналымы үшін, ой тұжырымдары үшін және т.б. ылғи тек жалаң нормаларды ғана кіргізуге тиісті болмағаны қажет; зерде мен ұғымның мәнімен танысуға және негіздеме заңын мұқият талдауға оның көбірек ұмтылғаны қажет, өйткені логика кейінгінің тек парафразасы ғана болып табылады – және тағы тек сол жағдаят үшін, қай кезде пікірлерге ақиқаттылық жолдайтын негіз эмпирикалық немесе метафизикалық емес, ал логикалық немесе металоликалық мазмұнда сипатталса. Таным негізі заңымен қатар, сондықтан, қалған үш негізгі ойлау заңын да немесе онымен соншалықты жақын туыстықта тұрған металоликалық ақиқаттық пайымдауларды да келтіру қажет, ал сонан соң бұдан аз-аздап бүкіл зерде техникасы өсіп шығады. Нағыз ойлаудың, яғни пайымдау мен ой тұжырымдаудың мәнін, ұғымдар өрістерін, жоғарыда көрсетілгендей, кеңістіктік схемаға сәйкес үйлестіру арқылы баяндау қажет және барлық пайымдау мен ой тұжырымдау ережелерін құрастыру тәсілімен осы схемадан шығару керек. Логикадан жасауға болатын жалғыз практикалық қолданыс – ғылыми сайыс кезінде өзіңнің қарсыласыңды қаншалықты оның шынымен қате пайымдауы үшін болмаса да, соншалықты оның қасақана жалған

қорытындылары үшін, оларды техникалық атаулармен атап әшкерелеу. Логиканың практикалық жағын бұлай төмендету және оның бүкіл философиямен кейінгісінің жеке тарауы ретінде байланысына нұсқау онымен таныстықты қазіргісінен гөрі еш сирегірек қылмас еді; өйткені біздің күндерде ең маңыздыдан бейхабар қалғысы келмейтін және надан да икемсіз топқа жатқызылуын қаламайтын әркім спекулятивті философияны оқып білуі тиіс, – ал оның себебі біздің ХІХ ғасырдың философиялық ғасыр болғандығында. Бұнымен біздің айтайын дегеніміз мұнша біздің ғасырдың философияға ие болғандығы немесе онда философияның үстем рөл атқаратындығы емес, қанша оның философия үшін пісіп жетілгендігі, ал сондықтан оған аса мұқтаж болғандығы: бұл білімділіктің жоғары дамуының белгісі және тіпті ғасырлар мәдениетіндегі берік қазық.

Логиканың практикалық пайдасы қаншалықты аз болғанымен де соған қарамастан, оның практикалық мақсаттар үшін ойлап шығарылғанын жоққа шығаруға болмайды. Оның пайда болуын мен өзіме келесі түрде түсіндіремін. Элеатар, мегарлықтар мен софистер арасындағы дау-дамайға құмарлық өзінің дамуында біртіндеп дерт сипатына жетейін деп қалған кезде, әрбір дерлік таласқа ілескен шимай-шатақ көп кешікпей оларды әдістемелік амалдың қажеттігін сезінуге мәжбүр етті, ал оған үйрену үшін, ғылыми диалектиканы табу керек болды. Ең алдымен байқалғаны, дауласқан екі жаққа да, даулы пікірлерді ғылыми сайыстарда соған тұжыруға болатын қандай да бір қағидада әрқашан өзара келісуге тура келетіндігі еді. Әдістемелік амал, осы көпшілік мойындаған қағидалар сондай ретінде формальды түрде айтылып, зерттеудің алдына қойылуынан басталған. Алайда, әуелі бұл қағидалар пікірталастың тек материалдық жағына ғана қатысты болған. Кешікпей, көпшілік мойындаған ақиқатқа жету және одан өз тұжырымдарын шығару жолдары мен тәсілдеріне қатысты да белгілі формалар мен заңдар орындалатыны, ал олар жөнінде, алдын ала келісімсіз болғанымен де, ешқашан алауыздық тумайтыны байқалған; осыдан бұлар зерденің өзіне тән, оның негізіне қаланған ерекшелігі, зерттеудің формальды мезеті болып табылуы тиіс деген тұжырым жасалды. Және бұл мезет күмән мен алауыздық туғызбағанымен, әлдебір тақуа-жүйелі басқа мынадай ой келуі керек болған: егер қандай болмасын пікірталастың осы формальды жағын да, зерденің өзінің осы әрдайым заңды іс-әрекетін де абстрактылы қағидалармен мазмұндаса және зерттеудің материалдық жағының көпшілік мойындаған принцип-

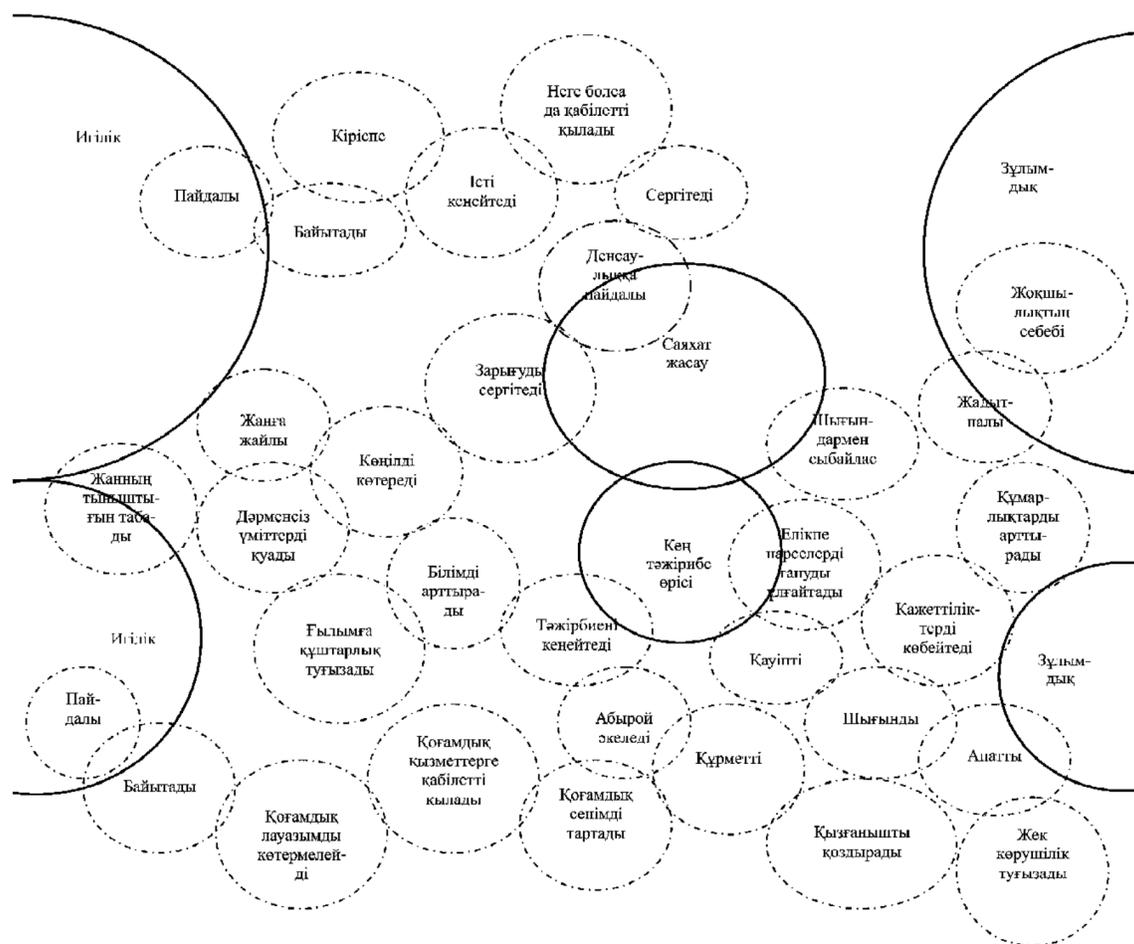
тері сияқты, жарыссөздің оған әруақытта сүйенуге және сілтеуге болатын мызғымас ережесі ретінде оларды пікірталастың басына қойса, өте тамаша болатын еді және әдістемелік диалектиканың толық жүзеге асырылуы болып табылатын еді. Оған бұрын қалай үнсіз келісім бойынша ергендерін немесе ойсыз сезім арқылы нені орындағандарын саналы түрде заң ретінде жариялап, формальды түрде көрсетуге бұл ұмтылысында философтар қайшылық заңы, негіздеменің жеткіліктілігі, үшіншінің аластатылуы, *dictum de omni et nullo* (бәрі де туралы айтып, бірін де айтпау) сияқты негізгі логикалық заңдар үшін біртіндеп азды-көпті жетік ой нақыштарын тапқан; сонан соң силлогистиканың арнайы ережелері үшін, мысалы, мыналар сияқты: *ex meris particula ribus aut negativis nihil sequitur a rationato ad rationem non valet consequentia* [тек жекелеген немесе теріс алғышарттардан ешқандай салдар келіп шықпайды, салдардан себепке қарай қорытынды жасауға болмайды] және т.б. Алайда бұл жолда алға қарай даму баяу жылжыған, зор күштер жұмсап, және Аристотельге дейін бұның бәрі өте жетілмеген күйде күй отырған, оны біз Платонның кейбір диалогтарында логикалық ақиқаттарды жарыққа шығарғандағы шорқақтық пен шұбалаңқылықтан біршама көріп те тұрмыз, ал Секст Эмпириктің ең оңай және қарапайым логикалық заңдар жайлы мегарлықтардың ерегісулері мен оларды анықтауға жұмсалған күштер туралы мағлұматтарынан осыны көреміз. (Sext. Emp. Math. L.8.p. 112 seqq.). Ал Аристотель болса, бұрынғы жасалғанды жинақтап, тәртіпке келтіріп, салыстыра тексеріп, барлығын теңеусіз жоғары кәметтік күйге жеткізді. Грек мәдениетінің ағымы, сөйтіп, қалай Аристотельдің жұмысын дайындап, дүниеге келтіргенін бақылап отырып, үнділіктерден дайын логиканы Каллисфен тауып, оны өзінің немере ағасы Аристотельге салып жіберген-мыс деген парсы жазушыларының мағлұматтарына (оны бізге оларға деген ықыласы зор Джонс [Jones] айтып жеткізген) сенуге оншалық бейімділік сезінбейсің (Asiatic researches, т.4, 163 б.)

Қапалы орта ғасырларда айтыс-тартысты көксеген және қандай болмасын реалдық білімдердің жетіспеушілігінен тек формулалармен және сөздермен ғана азықтанған схоластиктер рухы аристотельдік логиканы қуанышпен қарсы алуы керек болғанын, оның тіпті өзінің арабша бұрмалануында да құмарлықпен қағып алынып, тез арада қандай да болмасын білімнің түп қазығы дәрежесіне шығарылғанын оңай түсінуге болады. Сол кездерден бері логика өзінің құрметті орнын жоғалтқан, алайда әлі де ол дербес, практикалық және аса қажетті ғылым атағына ие; өзінің

қағидалық негізін, турасын айтқанда, логикадан алған канттық философияның оған деген назары біздің күндерімізде тіпті қайта өршіді және бұл қатынаста, яғни зерде мәнін танып білу құралы ретінде, логика оған, әрине, тұрарлық.

Мүлтіксіз дұрыс ой тұжырымдары ұғымдар өрістерін тиянақты түрде бақылау жолымен жасалады және тек қана егер де бір өріс толығынан екіншінің ішінде, ал бұл екіншісі – үшіншіде болса, сол жағдаятта ғана бірінші де толығынан үшіншінің құрамына кіретін болып мойындалады; бұған қарама-қарсы сендіру өнері (шешендік) ұғымдар өрістерін үстіртін бақылауға және көздеген мақсаттарына сәйкес оларды біржақты анықтауға ғана негізделген. Ол көбінесе былай жасалады: егер қарастырылып тұрған ұғымның өрісі кейбір үлесімен ғана біреуінің құрамына кіріп, ал енді бір үлесімен мүлде басқасына тән болса, онда оны бүтіндей біріншіге немесе бүтіндей екіншіге жатқызып айтады, – шешеннің қойған мақсатына қарай. Мысалы, құмарлық туралы айтқанда, оны өз ықтиярыңмен – ұлы күш, дүниедегі ең құдіретті қозғаушы себеп ұғымына немесе – жөнсіздік ұғымына, ал соңғысын әлсіздік, дәрменсіздік ұғымына жатқызуға болады. Тап сондай амалды әрбір қарастырылмақшы ұғымға қолдана отырып, әрдайым ұстануға болады. Кез келген ұғым өрісіне әрқашан дерлік көптеген басқа өрістер кіреді, ал соның әрқайсысы, бірінші ұғым аймағының әлдебір үлесін қамти келе, өзі тағы одан ары жайылып жатады; шешен болса, бұл соңғы ұғымдар өрістерінің қайсысына бірінші ұғымды теңдестіремін десе, өзгелерін елеусіз қалдырып, не оларды тасалап тек жалғыз соны ғана мазмұндайды. Осы айлаға, тегінде, шешендіктің барлық амалдары, барлық нәзік келген софизмдер негізделген, өйткені *mentiens* [өтірікші], *velatus* [бүркелген], *cornutus* [мүйізді] және т.б. сияқты логикалық софизмдер, сірә, барынша қолдану үшін тым дөрекі. Бүкіл софистика мен шешендіктің мәнін солардың мүмкіндігінің осы соңғы негізіне теңдестіріп, оны ұғымдардың ерекше қасиетінде, яғни зерденің танымдық тәсілдерінде кімде-кімнің осы кезге дейін көрсеткені маған белгісіз болғандықтан, ал менің баяндауым осы сұрақтың алдына мені енді әкеліп те қойған соң, өздігінше ол қаншама түсінікті болмасын, мен оны тағы қосымша кестедегі сұлба арқылы анықтауды өзіме дұрыс деп таптым: қалай ұғымдардың өрістері бірін-бірі алуан түрлі қамтып, бір ұғымнан екіншіге еркінше өте беруге сондықтан жол беретіндері одан көрініп тұр. Кестеге бола бұл ықшам және жанама зерттеуге оның өзгешелігіне лайығынан артық маңыз берілуін мен тек қаламас едім. Түсіндірме мысал ретінде мен саяхат ұғымын таңдадым.

Оның өрісі басқа төртеуінің аумағын қамтиды және шешен олардың әрқайсысына еркінше өте алады; бұл өрістер өз кезегінде басқаларын қамтиды, – кей кезде тіпті қатарынан екеуін немесе одан көбін; шешен олардың ішінен өз жолын таңдайды, әрдайым оны жалғыз сияқты көрсетіп, ал сонан соң, өзінің мақсатына қарай, ақыр аяғында ізгілікке немесе зұлымдыққа жетеді. Тек өрістерден өткенде әрқашан ортасынан (берілген негізгі ұғымнан) шетіне қарай жүру керек, ал керісінше емес. Мұндай софистиканың сырты не жатық сөз, не қатаң силлогистикалық форма болуы мүмкін – тыңдаушының осал жерінің қайда болуына қарай. Шындығына келсек, ғылыми, әсіресе, философиялық дәлелдеулердің басым бөлігінің артық құрылғандығы шамалы: әйтпесе соншама көп дүние және әртүрлі уақыттарда тек қателесіп қана ақиқат ретінде қабылданып қоймай (өйткені қателіктің өзді-өзілік басқа көзі бар), мүлтіксіз дәйектелу мен дәлелденуден өтіп, ал кейін келе мүлде жалған шыққаны қалай мүмкін болар еді? Мысалы, лейбництік-вольфтік философия, птоломейлік астрономия, Сталь химиясы, түстер туралы ньютондық ілім және т.б осындайға жатады.



## §10

Дәйектілікке қалай жетуге болады, қалай пікірлерді негіздеу керек, тіл және саналы жүріс-тұрыспен қатар, зердемен келген ұлы артықшылықтардың ішінде біз үшіншісі деп санайтын білім мен ғылымның мәні неде деген сұраққа бұл бізді барынша жақындатуда.

Зердеге әйел табиғаты тән: ол тек қабылдап алып қана туа алады. Өздігінше оның өз операцияларының мазмұнсыз формаларынан басқа ешнәрсесі жоқ. Металогикалық ақиқаттығы бар деп мен есептейтін төрт заңнан, яғни тепе-теңдік, қарама-қайшылық, үшіншінің аласталуы және таным негіздемесінің жеткілік заңдарынан басқа, мүлде таза зерде танымы тіпті де болмайды. Өйткені тіпті қалғанының өзі де логикада енді таза зерде танымы емес, себебі ұғымдар өрістерінің қатынастары мен комбинацияларын алдын ала тұспалдайды; ұғымдар ғой жалпы тек алдында өткен көрнекі елестердің ізімен ғана пайда болады, кейінгілерге қатынасы олардың бүкіл мәнін құрайды және, солай болғасын, сол кейінгілермен олар енді алдын ала жорытылады да. Алайда, бұл жорамал ұғымдардың белгілі бір мазмұнына емес, ал тек олардың жалпы болмысына ғана жайылатын болғандықтан, логика, тұтас алғанда, дегенмен таза зерде ғылымы болып санала алады. Қалған ғылымдардың барлығында зерде өзінің мазмұнын көрнекі елестерден алады: математикада – кеңістік пен уақыттың қандай да болсын тәжірибеге дейінгі көзге мәлім қарым-қатынасынан; таза жаратылыстануда, яғни қандай да болсын тәжірибеге дейін біздің табиғат ағымы туралы білетінімізде, ғылымның мазмұны таза пайымнан, яғни себептілік заңын және оның кеңістік пен уақыттың таза аңдауларымен байланысын априорлық түрде танып білуден туындайды. Барлық басқа ғылымдарда қазір ғана аталған пәндерден алынып пайдаланбағанның бәрі тәжірибеге жатады. Жалпы алғанда, білу дегеніміздің мәнісі – өз рухыңның билігінде еркінше қайта жаңғыртып тұру үшін, өзінен басқа нәрседе жеткілікті негізін табатын, яғни ақиқатты, пайымдаулардың болуында. Сөйтіп, тек абстрактылы таным ғана білім болып табылады; сондықтан ол зердемен уәждеделген және біз жануарлар туралы да, қатаң айтқанда, олар бірнәрсе біледі деп тұжырымдай алмаймыз, оларда көрнекі таным, ол туралы естелік және сондықтан қиял елесі бар болғанымен де, – соңғысы олардың түстерімен де дәлелденеді. Сананы біз оларда бар деп есептейміз және оның ұғымы,

олай болса (сөздің өзі білімнен туындағанымен де), жалпы елес ұғымына тура келеді, шыққан тегі қандай болмасын. Міне, неліктен өсімдіктерді біз өмір иесі деп есептейміз, бірақ сананың емес.

Сонымен, білім – абстрактылы сана, бұл – өзге жолмен танылғанның зерде ұғымдарында бекітілуі.

## §11

Бұл қатынаста білімнің шынайы қарама-қарсысы сезім болып табылады, сондықтан да біз оны мұнда қарастыруға тиістіміз де. Сезім деген сөзбен белгіленетін ұғым әрқашан тек қана теріс мазмұнға ие болады, ал атап айтқанда: ұғым емес, зерденің абстрактылы танымы емес әйтеуір санада берілген әлдене. Кейін не болса да, ол әрқашан өзінің өлшеусіз кең өрісімен ең әртекті заттарды қамтитын сезім ұғымына жатады және де ол заттардың тек қана осы теріс қатынаста, олардың абстрактылы ұғымдар еместігінен бірыңғай шығатынын білмегенімізге дейін, біз олардың қалай өзара тоғысатынын түсінбейміз. Өйткені аталған ұғымның аясында ең әрқилы, тіпті қарсылас элементтер бейбіт орналасады, мысалы, діни сезім, құштарлық, моральдық сезім, тән сезімдері – тітіркену, ауырғанды сезіну, түстерді, үндерді, олардың үйлесімділігі мен үйлесімсіздігін сезіну; одан кейін, жек көрушілік, жиіркеніш, масаттанушылық, ар-намыс, ұят, әділдік пен әділсіздік сезімі, ақиқат сезімі, күш, әлсіздік, денсаулық, достық, махаббат сияқты эстетикалық сезім және т.б. Олардың арасында ортақ тіпті ештеңе де жоқ, тек сол бір теріс, олар зерденің абстрактылы танымы емес деген ерекшеліктен басқа. Ал одан да таңқаларлығы, сезім ұғымына, тіпті, кеңістік қатынастарының көрнекі, априорлы танымы мен кез-келген таза пайымдық таным да сайылатындығы және жалпы, басында біз интуитивті ғана қабылдайтын, бірақ әлі абстрактылы ұғымдарға жатқызылмаған, әрбір таным туралы, әрбір ақиқат туралы, біз оларды сеземіз деп айтылатындығы. Түсінік беру үшін мен ең жаңа кітаптардан бірнеше мысалдар келтіремін, өйткені олар менің анықтамамды тамаша растайды. Евклидтің бір немісше аудармасының алғы сөзінде мен мынаны оқығаным есімде: геометрияны үйрене бастағандарға, дәлелдеулерге кіріспей тұрып, барлық фигураларды сыздыру керек, өйткені бұндай жағдаятта, дәлелдеу оларды толық танымға алып келуінен бұрын, олар геометриялық ақиқатты алдын ала сезінетін болады

деп. Дәл солай Ф.Шлейермахердің “Мінез-құлықтар туралы ілімнің сынында” логикалық және математикалық сезім туралы (339 б.), екі формуланың теңдігі мен айырмашылығын сезу туралы (342б.) айтылады. Одан кейін, Теннеманның “Философия тарихындағы: “Жалған тұжырымдардың дұрыс еместігі сезіліп, бірақ қатені табу мүмкін болмады” дегенді оқимыз.

Әзір бізде сезім ұтымына дұрыс көзқарас күйтаспайынша және әзір біз сол теріс, ол үшін жалғыз ғана мәнді де, белгісін байқамайынша, – сол кезге дейін бұл ұғым, өз өрісінің шамадан тыс кеңдігі мен өзінің тек қана теріс, мүлде бір жақты және тым мардымсыз мазмұнының нәтижесінде, әрдайым ұғыныспаушылықтар мен айтыс-таластарға сылтау беріп тұратын болады. Бізде мағынасы сондай-ақ дерлік тағы түйсік (Empfindung) деген сөз бар болғандықтан, оны физикалық сезімдерді білдірудің өзге түрі ретінде пайдалану ыңғайлы болды. Басқаларының бәрімен салыстырғанда пропорционалды емес бұл сезім ұғымының пайда болуын қозғасақ, онда ол күмәнсіз келесідей. Барлық ұғымдар (ал тек ұғымдар ғана сөздермен айтылады да) тек зерде үшін ғана өмір сүреді, содан туындайды. Олай болса, олар бізді бірден әубастан-ақ сыңаржақты көзқарасқа қояды. Бұл көзқарас тұрғысынан ең жақындағы анық болып көрініп, жағымды мазмұндалады, алысырақтағысы болса, тұтасып, көп кешікпей бақылаушының көзінде теріс сипатқа бөленеді. Мысалы, әрбір ұлт басқалардың бәрін бөтен жердікі деп есептейді, грек қалғандардың бәрін жабайы (варвар) деп атайды, ағылшын үшін Англия емес пен ағылшындық еместің бәрі – *contintnt* және *continental*; құдайға сенуші басқалардың бәрін шерік қатушы (еретик) немесе пұтқа табынушы (язычник) деп атайды; ақсүйек үшін басқалардың бәрі – *roturies* – түрлі шендегі адамдар, студент үшін басқалардың бәрі – филистерлер және т.с.с. Дәл осы сыңаржақтылық үшін, айтуға болады – дәл осы тәкаппарлықтың тұрпайы надандығы үшін, қандайлық бұл оғаш естілсе де, зерденің өзі де айыпты, себебі ол бір ғана сезім ұғымына сананың кез келген модификациясын енгізеді, егер ол тек қана оның өзінің тікелей елестету тәсіліне жатпаса, – басқаша айтқанда, абстрактылы ұғым болмаса. Бұл күнәні зерде, өзін терең тану жолымен өзі әрекет салтын өзіне анықтап алмайынша, осы кезге дейін өз алабындағы жаңылыстар мен адасушылықтар бағасымен өтеуге тиісті болған, өйткені сезімнің тіпті ерекше қабілеті ойлап табылып, оның теориялары құрылды емес пе.

**А.Шопенгауэр.** *Собр. Соч. Т.1. Москва, 1992. С. 54-108*

---

Фридрих НИЦШЕ

ІЗГІЛІК ПЕН ЗҰЛЫМДЫҚТЫҢ АР ЖАҒЫНДА

208

Егер қазіргі кезде әлдебір философ өзінің скептик емес екенін білдірмек болса – менің үміт артатынымдай, бұл объективтік ақылдың әлгінде ғана келтірілген кескіндемесінен түсінікті емес пе?– Онда бұл ешкімге де ұнамайды; оған жұрт әлдебір үреймен қарайлайтын болады, адамдардың көп нәрсені сұрағысы, сұрай бергісі келеді... Сөйтіп қазіргі кезде қаптап кеткен қорқақтыңдағыштар осы кезден бастап қауіптіге саналады. Оның скептицизмнен бас тартқан кезінде оларға алыстан дәл әлдебір зұлым, зор қауіп төндіретін шу естіліп жатқандай, әлдеқайда жаңа жарылғыш затты, әлдеқандай рухани динамитті, мүмкін, жаңа ашылған орыс нигилинін, сынақтан өткізіп жатқандай, жоқ деп айтып қана қоймайтын жоқты қалайтын, сонымен қатар– ойлаудың өзі қорқынышты!– Жоқты қалайтын, *bonae voluntatis*<sup>1</sup> пессимизмі елестейді. Бұл тектес “ізгі ерікке” – өмірді ақиқат, шынайы терістеуге деген ерікке – қарсы, мойындалғанындай, қазіргі кезде скепсистен артық, жұмсақ, ұнамды, бесікше тербелетін макскепсистен артық ұйықтатқыш және тынышталдырғыш құрал жоқ; сөйтіп қазіргі дәрігерлер Гамлеттің өзін ақылға және оның жер астындағы құтырғандығына қарсы дәрі есебінде ұсынады. “Барлық құлақтар қорқынышты шуға толы емес пе еді?– дейді тыныштықты сүйеуші және полиция күзетшісі деуге боларлықтай ретіндегі скептик.– Бұл жерастылық Жоқ кісі шошырлық жаман! Үндеріңді шығармандар сендер, пессимистік көртышқандар!” Скептик – бұл нәзік жанды, тым оңай қорқады; оның ар-ұятының тәрбиелілігі соншама, ол кез келген Жоқтан әрі тіпті кез келген шешімді қатты айтылған Иә-ден де селк ете түседі, сол кезде ол әлдене шағып алғандай селк етеді. Иә! және Жоқ!– оның адамгершілігіне бұл қайшы келеді; ол бұған керіні жақсы көреді,

– мысалы, Монтеньмен бірге: “Мен нені білемін?” деп айтып, өз мейірбандылығын игілікті ұстамдылығымен рақатқа кенелдіргенді немесе Сократпен бірге: “мен ештеңені де білмейтінімді білемін”, – деп. Немесе: “Мұнда мен өзіме сенбеймін, мұнда менің алдымда ашық тұрған есік жоқ”, – деп. Немесе: “Ол ашық-ақ болды делік, несіне сол сәтте-ақ кіріп бару?”. Немесе: “Барлық шала піскен гипотезалар неменеге жарайды? Ешқандай да гипотезаны құрмаудың жақсы талғам болып шығуы өте ықтимал. Әлдебір қисықты тура дәл қазір түзетуге сіз тиістісіз бе? Кез келген тесікті әлдебір жүн-жұрқамен жамау тура ғана міндет пе? Ал бұған уақыт болмай ма? Ал уақыттың да уақыты болмай ма? Аһ сендер, тентектер, сендер мүлдем тоса алмаймысыңдар? Белгісіздің де өз кереметі болады, Сфинкс те сол бір уақытта Цирцея, Цирцея да философ болған”. – Осылай скептик өзін жұбатады; шынымен де, ол әлдебір уатуды керек етеді. Скепсис дегеніміз кәдуілгі тілде жүйкенің әлсіздігі және аурушандық деп аталатын көптүрлі болып келетін белгілі физиологиялық қасиеттің ең бір руханилық көрінісі; ол ұзақ уақыт бір-бірінен аласталған нәсілдер мен сословиелер бел шешіп және кенет бір-бірімен отасқанда әркез пайда болады. Өз қанында әртүрлі өлшемдер мен құндылықтарды мұралағандайын болған жаңа ұрпақ өзінде тынышсыздықты, мазасыздықты, күмәнді, талаптануды тұтады; ең жақсы күштер онда тежеуіш ретінде әсер етеді, тіпті ізгіліктер де өзара бір-біріне өсіп-өнуге жол бермейді, жаны мен тәнінде тепе-теңдік, салмақтылық, перпендикулярлы орнықтылық жетіспейді. Бірақ бұл аралас қандыларда бәрінен де қатты ауыратыны және теріс айналатыны, бұл енді ерік; олар енді шешімдерінде тәуелсіздіктен жұрдай болады, қалауларында қуанышты ерлік сезімінен айрылады, олар тіпті өз арман-тілектерінде “ерік еркіндігіне” күмәнданатын болады. Сословиелердің, демек, нәсілдердің еш мәнсіз түбегейлі араласуының кенет тәжірибелерінің аренасы болып табылатын біздің қазіргі Еуропа, сондықтан барлық биіктіктері мен тереңдіктерінде скепсиске толы, бірде-бір бұтақтан екіншісіне шыдамсыздықпен әрі парықсыздықпен секеңдейтін орнықсыз скепсиске, бірде сұрақ белгілеріндей бұралаңдаған, қара бұлттай түнерген скепсиске толы, – сөйтіп оны көбіне өз еркі өлгенше жалықтырады! Еріктің дәрменсіздігі: қайда ғана кездестірмейсің енді бұл мүгедекті! Әрі көбіне тағы қандайлық әшекейленген түрінде! Қалайша әдемі киінген қалпында! Бұл ауру үшін өтірік пен жарқырауықтан тоқылған керемет сәнді киімдер бар; қазіргі кездері, мысалы, “объективтілік”, “ғылымилық”, “I art pour I art”<sup>2</sup>, “еріксіз таза танымалау”

деген атпен көрмеге қойғандай қылып жарияланып жатқанның көбірек белігі әшекейленген скепсис және еріктің дәрменсіздігі ғана, – еуропалық аурудың бұл диагнозына мен кепіл бола аламын. – Ерік ауруының Еуропада таралуы бірқалыпты емес: мәдениет әлдеқашан тамырланған жерлерде ол бәрінен де күштірек әрі түрлі-түсті болып көрініс табады және батыстық білім киімін үстіне қалай болса солай ілген “варвардың” тағы – немесе қайтадан – өз құқығын айқара жариялағаны сайын ол да жоқ болады. Сондықтан қазіргі кездегі Францияда, көзге ұрып тұрғандай, ерік бәрінен де қауқарсыз; сөйтіп өзінің тіпті ең тағдырлы ақыл-парасаттық ағымдарын жағымды әрі еліктіргіш әлденеге айналдырудың әрқашан шебері болатын Франция, қазіргі кезде өзінің Еуропадағы мәдени басымдылығын скепсистің барлық қадір-қасиетінің нағыз мектебі мен көрмесі ретінде жайып салуда. Әлденені қалау, тап барлық еркінмен қалау қабілеті Германияда енді сәл болсын күштірек және солтүстік Германияда орталық Германияға қарағанда күштірек, ол Англияда, Испанияда және Корсикада әлдеқайда күштірек, алдыңғыларында флегматикалық мінезге байланысты болса, соңғысында бас сүйектерінің қаттылығына орай, – нені қалағысы келетінін білуі үшін әлі тым жас Италияны айтпай-ақ қойғанның өзінде, себебі ол алдыменен әлі өзінің қалауға дәрменділігін дәлелдеуі тиіс; бірақ бұл қабілет Еуропаның Азияға түрленуі бас алатын зор ортааралық мемлекет болып табылатын Ресейде ұлы да таңғаларлық күшке иеленеді. Онда ерік күші баяғыдан бері жиналып әрі жинақталып келеді, онда ерік, – және терістеу еркі ме әлде құптау еркі ме белгісіз, – қазіргі физиктердің қолданатын сүйікті сөзімен айтсақ, босануын ашына тосуда. Еуропаның өз үлкен қауіпінен босануы үшін тек үнділік соғыстар мен Азиядағы шиеленісулер ғана керек емес, жоқ бұл үшін ішкі төңкерістер, мемлекеттің ұсақ бөліктерге ыдырауы және ең алдымен парламенттік топастықтың кіргізілуі, бұған әркімнің таңғы тамақ кезінде өз газетін оқуы міндетін қоса алғанда қажет. Менің былай айтуым осылай болуын тілегендіктен емес: мен үшін жүрегіме жағымдысы қарама-қарсысы болар еді, – менің бұл арадағы топшылағым келгені, Ресейдің күшін, Еуропаның дәл сондай дәрежеде алып күшке айналуға шешілуін мәжбүрлей алатындай болып күшеюі, яғни Еуропа оны билеп-төстеуші жаңа кастаның арқасында бірегей ерікке иеленуі тиіс, ал бұл өзіндік еріктің ұзақ та күшті болуы, оған мыңдаған жылдардың алдын алатындай мақсаттарды тағайындауға жол ашуында жатыр, – сөйтіп ақырында оның кішігірім мемлекеттерінің ұзын-сонар

комедиясының және сонымен бірге оның династиялық әрі демократиялық көп еріктілігінің, аяқталуы үшін. Ұсақ саясаттың уақыты өтті; келер жүзжылдық өзімен бірге бүкіл жер шарына билік жүргізу үшін күресті ілестіріп келеді, – ұлы саясатқа деген итермелеу.

209

Біздер, еуропалықтар, аяқ басқан жаңа жаугер ғасырдың скепсистің басқа да күштірек түрінің дамуына қаншалықты қолайлы жағдай жасайтынын, мұны мен әзірше неміс тарихын сүйшілер, әрине, түсінетін аңызда ғана білдіріп көрейін. Сұлу бойшаң гренадерлерді ұнатушы, оспадар энтузиаст, Пруссияның королі болған кезінде милитаристік әрі скептикалық данышпандықтың рухына жол ашқан, – ал сонысымен, мәнісінде, немістің дәл қазір жеңісті түрде дүркіреп өсіп келе жатқан типіне бастау салған, – Ұлы Фридрихтің осы күмәнді де ақылынан адасқандау әкесінің өзі де бір данышпанның бақытты тырнақ-тарына және ұстаған жерінен айрылмастай күшіне ие болған екен: ол сол кездері Германияда ненің жетіспейтінін және білімнің жетіспеуі мен дұрыс мінез-құлық жағындағы кемшіліктерге қарағанда қандай кемшіліктің жүз есе қорқынышты әрі маңыздырақ екенін білді, – оның жас Фридрихке деген жеккөрушілігі терең инстинктік негізі бар сезіктенуден туған болатын. Ер кісілер жетіспейтін және де ол өзінің зор өкінішіне орай, өз ұлының жеткілікті дәрежеде ер кісі екенін күдіктенетін еді. Ол мұнысында алданып қалды – бірақ оның орнында кім алданбас еді? Ол өз ұлының атеизмнің әсеріне, *esprit*-тің және тапқыр француздардың тәтті де көңілді өмірге салынушылығының әсеріне берілгенін көрді, – ол мұның арғы жағынан ұлы қанішерді, скепсистің өрмекшісін көрді, ол ізгілікке де, зұлымдыққа да қайсарлығы жетімсіз, жүректің емі жоқ нашарсоқтығынан, енді бұйрығы жүрмейтін және бұйыра да алмайтын, сағы сынған еріктен күдіктенді. Алайда, оның ұлында скепсистің қауіптірек те әрі қасаң да жаңа түрі – әкесінің жеккөрушілігінің және жалғыздыққа ұрынған еріктің мұзды меланхолиясының қандай дәрежеде бұған оң септігін тигізгенін кім біледі? – Германияда ұлы Фридрихтің бейнесінде алғаш пайда болған, әскери және жаугершілік данышпандыққа жақын туыс, батыл ержүректіктің скепсисі дамуда еді. Бұл скепсис жек көреді әрі өзіне жақын тартады, ол бұзады әрі иеленеді; ол сенбейді, бірақ сонымен де саспайды; ол ақылға қауіпті еркіндік береді, бірақ

жүректі қатаң ұстайды; бұл скепсистің немістік формасы, ал ол рухтың жоғары салаларына жалғастырылған және енген фридрицианизм түрінде Еуропаны ұзақ уақыт неміс рухының әсеріне және оның сын мен тарихына сенімсіздігіне бағынышты қылды. Ұлы неміс философтары мен тарих сыншылар (ал олар, оларға деген дұрыс көзқарас тұрғысынан алғанда, өш алып тастаусыз түгелімен қирату мен жіктеу ісінде де әртістер болатын) арқасында, музыка мен философиядағы барлық романтикаға қарамастан, бірте-бірте ержүрек скепсике деген құштарлығы көзге ұрып тұратын алмандық рух туралы жаңа ұғым берік орнықты: мысалы, кезқарастың мойымайтындығы түрінде, жіктеуші қолдың батылдығы мен қатандығы түрінде, жаңалықтар ашу үшін қауіпті іс-шараларға деген, жазық та қауіпті аспаналар астымен Солтүстік полюске қарайғы батыл экспедицияларға деген қажымас ерік түрінде. Сөйтіп, ықтимал, кісіліктің жылымшы әрі жеңілтек жақтаушыларының тап осы рухтан бас сауғалауының салиқалы себептерінің болуы; Мишленің оны *cet esprit fataliste ironique, mephistophelique*<sup>3</sup> деп атайтыны тегін емес. Егер де әлдекім Еуропаны “догматикалық қалғуынан” оятқан алмандық рухтан бұл қорқыныштың қаншалықты үлкен екенін сезінгісі келетін болса, онда ол бұл рух туралы жаңасының ығыстыруына тура келген бұрынғы ұғымды еске алсын, – ол ер адамға ұқсайтын бір әйелдің өзінің тәкаппарлығымен ізгі жүректі, тыныш, еркі нашар және ақынжанды пасықтар ретіндегі немістерге Еуропаның жан ашуына шақырғаны туралы уақыты көп оза қоймаған фактіні еске алсын. Ақырында Гётені көргендегі Наполеонның таңырқағанын дұрыстап түсініп алу керек. Бұл таңырқау “алмандық рух” деп тұтас жүзжылдықтар бойы ненің топшыланып келгенін бірден айшықтайды. “*Voil oun homme!*” – бұл мынаны білдіретін: “Міне, сенің ерің! Ал мен тек немісті ғана кездестіремін деп күткен едім!”.

210

Сонымен, егер біз болашақтың философтарының бейнесіндегі әлдебір сызат сөздің жаңа ғана көрсетілген мағынасында оларды скептиктер болуы тиіс емес пе екенін дәл шешуге мүмкіндік береді деп жорамалдайтын болсақ, онда мұнымен, алайда, олардың өзі емес, – олардағы әлдене ғана анықталатын болады. Оларды бірдей құқықпен сыншылар деп атауға болады және сірә, олар эксперименттердің жақтастары болуы да мүмкін. Оларға

беріп үлгірген атаумен мен тәжірибе және тәжірибенің беретін қанағаттану сезімін ерекше баса көрсеттім. Бұл олардың жан-тәнімен сыншы ретінде сөздің жаңа, бәлкім кеңірек, бәлкім қауіптірек, мағынасындағы эксперименттерді қолдануды сүйетіні себепті болып отырған жоқ па екен? Олар танымға деген өз құмарлықтарында батыл да азапты тәжірибелері арқасында, демократиялық ғасырдың жұмсақ та нәзік талғамы рұқсат ете алатынынан асып түсуге тиіс емес пе?– Қалай дегенмен де: бұл келешек философтардың ең кемінде сыншыны скептиктен айырып тұратын байыпты әрі қандай да бір күмәнді сапаларсыз,– менің айтып отырғандарымды бағалаудың дұрыстығы, әдістің бірлігін саналы қадағалау, әсірелік ержүректілік, дербестік және өзі үшін жауап беруге деген қабілеттілік,– өмір сүрулеріне құқықтары болатын болады; иә, олар өздерінің терістеу мен бөлектеуден және белгілі дәрежедегі ой елегінен өткерілген, жүрегің қан жұтқанда да пышақты дұрыс та епті жұмсай алатын қатыгездіктен алатын қанағаттану сезімін мойындайды. Олар ізгі адамдардың калағанынан гөрі қаталдау болады (және, мүмкін, әрқашан өздеріне қатынасында ғана емес), олар “ақиқатқа”, “оларға ризалық берсін” деп немесе оларды “көтермелесін” және “рухтандырсын” деп, жалынып-жалбарынбайды: тегінде тап ақиқаттың сезімге мұндай жағымдылықтарды әкелетініне олардың сенімі соншама зор емес болар. Олар, бұл қатаң ақыл иелері, егер әлдекім оларға: “бұл ой мені көтермелейді: ол қалайша ақиқатты болмайды екен?. Немесе “бұл шығарма мені таңдандырады: ол қалайша тамаша болмайды?” Немесе “бұл суретші менің рухымды көтермелейді: ол қалайша ғана ұлы болмас екен?”– деп айтар болса, күлер еді,– және, бәлкім, осы дәрежедегі арманның, идеалистіктің, әйелділінің, гермафродиттінің бәрі тек күлкі ғана емес, ал нағыз жиіркеніш туғызар еді оларда. Олардың жүректерінің құпия сырларына бойлай алған адамның, онда “христиандық сезімдерді” “антиктік талғаммен”, ал одан да әрі “қазіргі парламентаризммен”, келістіру ниетін таба қоюы неғайбыл. Болашақтың бұл философтары өздерінен тек сыни тәртіпті және рухани саланың тазалығы мен қатандығына апаратынның бәріне үйренуді ғана талап етіп қоймайды: олардың тіпті бұл қасиеттерді, оларға тән әшекейлер есебінде, көрмеге қойғандай қылып көрсетуге де құқығы болған болар еді,– сонда да олар әлі сыншылар деп аталудан бас тартар еді. Егер қазіргі кезде жиі кездесетіндей: “Философияның өзі сын және сыни ғылым – одан артық ештеңе де емес!” деп, айтылса, олар үшін бұл философияны әжептәуір кемсіту болар еді.

Философияны бұлайша бағалау Франция мен Алманияның барлық позитивистерінің қолдауын тапсадағы (бұл бағалау, тіпті Канттың да жүрегі мен талғамынан орын алған болар еді, оның басты шығармаларының атауларын еске алсаңыз болғаны), біздің жаңа философтар бұған қарамастан, былай дер еді: Сыншылар философтың құралдары ғана және тап сондықтан, құралдар есебінде, олардың өздері әлі философ болудан тым алыс! Кенигсбергтен шыққан ұлы қытайшы да ұлы сыншы ғана болған.

211

Мен философия жұмыскерлері мен жалпы ғылым адамдарын философтармен шатастыруды ақыры тоқтату керек деп баса айтамын,— тап осында “әркімге өзінікі” қатаң түрде айқындалуы үшін және біріншілерінің үлесіне тым көп, ал соңғыларының үлесіне тым аз тимеуі үшін. Ақиқат философты тәрбиелеу үшін, мүмкін, оның өзі де оның қызметкерлері, философияның ғылыми жұмыскерлері қалатын және қалуға тиіс сатылардың бәрінде бір кездері тұруы қажет шығар. Адами құндылықтардың және құндылықтарды әртекті сезінулердің бүкіл шеңберін өту үшін, жоғарыдан кез келген алысқа, тереңнен кез келген биікке, бұрыштан кез келген алқапқа әртүрлі көздермен және әртүрлі ар-ұятпен қарау мүмкіндігіне ие болу үшін, мүмкін, оның өзі де сыншы әрі скептик, әрі догматик, әрі тарихшы және оның үстіне, ақын әрі жинаушы, әрі саяхатшы, әрі жұмбақтарды шешуші, әрі моралист, әрі сәуегей, әрі “еркін ойлаушы”, әрі түгел дерлік бәрі де болуы тиіс шығар.

Бірақ мұның бәрі оның міндетінің тек алғышарттары ғана; міндеттің өзіне келетін болсақ, ол әлдене басқаны талап етеді,— міндет одан құндылықтарды жасауды талап етеді. Жоғарыда ескертілген философиялық жұмыскерлерге, Кант пен Гегельдің ізгі бастамасы бойынша бағалаулардың, яғни қазіргі кезде биікке ие және әлдебір уақыттан бері “ақиқаттар” деп аталатын құндылықтардың бұрындары айқындалуының, құндылықтардың, бағалаулардың жасалуының,— мұның қай салада, логикалық па, әлде саяси (моральдық) ма, әлде көркемдік болатынның бәрі бір,— өмірде бар зор құрамын берік айқындап, формулаларға сыйдыру керек. Бұл зерттеушілердің міндетіне болғандардың және бағаланғандардың бәрін анық ету, талқылауға қол жететіндей ету, түсінуге, қолдануға ыңғайлы ету, ұзын-сонарлардың бәрін, тіпті

“уақыттың” өзін, қысқарту, және барлық болып өткенді меңдеу жатады: бұл зор әрі жоғары дәрежелі таңғаларлық міндет және де бұған қызмет ету кез келген нәзік тәкаппарлықты, кез келген қажырлы ерікті қанағаттандыра алады. Нағыз философтар, бұл бұйрық берушілер мен заң шығарушылар, олар: “солай болуы тиіс!” дейді, олар адамның “қайдасы?” мен “не үшінін?” анықтайды және сонымен барлық философиялық жұмыскерлердің, өткеннің жеңімпаздарының бәрінің дайындық жұмысына бас-көз болады, – олар шығармашылық қолын болашаққа созады, сөйтіп бардың және болғанның бәрі де мұндайда олар үшін керек-жараққа, құралға, балғаға айналады. Олардың “танымалауы” бұл жасам-паздық, олардың жасампаздығы бұл заң шығарушылық, олардың ақиқатқа деген еркі бұл билікке деген ерік. – Қазіргі кезде мұндай философтар бар ма екен? Мұндай философтар болып па екен? Мұндай философтар болуға тиіс пе екен?...

212

Маған әрі барған сайын ертеңгі және одан арғы күннің қажетті адамы ретіндегі философ барлық уақыттарда да өзінің “бүгінімен” ымыраға келе алмаған болып және ымыраға келе алмауы тиіс болып көрінеді де тұрады. Бүгінгі идеал әрқашан оның жауы болған. Бұған дейін философтар деп аталатын және өздерін даналықтың әуесқойларынан гөрі тезірегінде жағымсыз ақылынан адасқандар және қауіпті сұрақ белгілері ретінде сезініп келген адамзаттың бұл әйгілі бастамалары өз міндетін, өзінің қасаң, алдын ала пиғылына кірмеген, мойымас міндетін, ал түптің-түбінде оның ұлылығын да, өз уақытының зұлым ар-ұяты болуда деп тапқан. Вивисекторларға ұқсап, өздеріне замандас ізгіліктердің кеудесіне пышақ тақап, олар өздерінің құпия сырларын жайып салған: адамның жаңа ұлылығын, оны ұлықтаудың әлі танымал емес жолын білуге деген ықылас. Әр кезде олар қазіргі адамгершіліктің ең құрметті типінің ар жағында қаншама қулық-сұмдықтың, жалқаулықтың, сабырсыздықтың және арсыздықтың, қаншама жалғандықтың жасырынып жатқанын, қаншама ізгіліктердің өз ғасырын тәмамдағанын ашатын; әр кез олар: “қазіргі кезде сендер өздеріңді үйдегідей сезіне алмайтын жаққа баруға тиіспіз біз”, – дейтін. Әркім де әлдебір бұрышқа, әлдебір “мамандыққа” қуып тыға алатын “қазіргі идеялар” дүниесін еске ала отырып, философ, егер де қазір философтар бола алатын болса, адамның ұлылығын,

“ұлылық” ұғымын тап оның кеңдігіне және жан-жақтылығына, оның көптүрліліктегі тұтастығына қатынастыруға мәжбүр болған болар еді: ол тіпті адамның құндылығы мен дәрежесін оның нені өзіне жүктеп, алып жүре алатынының саны мен әртүрлілігінің қаншалықты зор екеніне орай, оның жауапкершілігінің қаншама алысқа бара алатынын, – анықтар еді. Қазіргі талғам мен ізгілік ерікті әлсіретеді әрі сұйылтады; еріктің әлсіздігіндей ештеңе де уақытқа соншалықты дәрежеде сәйкес келмейді. Демек, философтың идеалында “ұлылық” ұғымының құрамына тап осы ерік күші, сұстылық және ұзақ уақытқа созылатын байламдылыққа деген қабілет кіруі тиіс; дәл сол негіздемеде, кері ілім және жасқаншақ, жан қиярлық, именшек, пайдакүнемсіз кісіліктің идеалы ретінде характері бойынша қарама-қарсы ғасырға, он алтыншы жүзжылдыққа ұқсап, еріктің шығыршық атқан энергиясынан, эгоизмнің қату ағыны мен долы толқындарынан қасірет шеккен ғасырға көз тасталатын. Сократтың көздерінде басбасына инстинкттің шаршауы жұққан адамдардың арасында, консервативті кәрі афиняндар арасында, ал олар өз сезімдеріне, – олардың айтуынша, “бақытқа бола”, іс жүзінде рақатқа бату үшін, – ерік берген және олар бұрынғы тап-тамаша сөздерді, өмір оларға бұған баяғыда-ақ құқық бермесе де, әлі де болса тастамаған, – сол кездерде жанның ұлылығы үшін, мүмкін, ирония яғни өз денесіне де “әйгілілердің” жүрегі мен денесіне аямай қадалатын, – “менің алдымда қылымсымаңдаршы! Мұнда – біз теңбіз! – деп анық-ақ айтатын көздің қарашығындай қадалатын, – кәрі дәрігер әрі плебейдің сократтық зұлым сенімділігі керек болған болар.

Керісінше, қазіргі Еуропада жалғыз табынды жануар ғана құрметке бөленетін және қошеметтерді тарататын, “құқықтар теңдігі” оп-оңай құқықсыздықтағы теңдікпен яғни сиректік, өкімдік, артықшылықтар дегеннің бәріне, жоғары адамға, жоғары жанға, жоғары міндеттемеге, жоғары жауапкершілікке, күш пен өкімдіктің шығармашылықтық молшылығына деген жалпы дұшпандық қатынаспен алмаса қалатын қазіргі кезде, – “ұлылық” ұғымының құрамына осы қазіргі кезде әйгілілікке, өзі үшін өмір сүруді тілеу, былайғылардан айрықша болу қабілеті, дербестік, өз қорқынышы мен тәуекелге бел байлап өмір сүру қажеттілігі кіреді; сөйтіп философ, егер “кімде-кім ең жалғыз, ең жасырын, басқалардың бәріне де ең ұқсамайтын бола алса, сол ең ұлы болмақ, – ізгілік пен зұлымдықтың ар жағында тұрған, өз ізгіліктерінің қожайыны, еріктің зор қорына ие адам; ұлылық деп

не аталуы тиіс: бірегейлігің қандайлық болса, сондай жан-жақтылықпен, толықтығың қандай болса, сондай кеңдігіңмен айырықшалану қабілеті деген ережені ұстанса, ол өзіндік идеалынан әлденені білдіртіп алады. Бірақ тағы да сұрайын: ұлылық қазіргі кезде мүмкін бе?

213

Философтың не екенін түсінуге үйренудің қиындығы, бұған үйретуге болмайтындығында: мұны тәжірибеден “білу” керек – немес мұны білмеуге деген тәкаппарлық керек. Алайда, біздің күндерімізде бәрі де ешқандай тәжірибеде кездестіре алмайтын заттар туралы айтып бағады, ал бұл басты түрде және ең жаман түрде философтарға және философияның жай-күйлеріне әсерін тигізеді: оларды білетіндердің, оларды білуге құқығы барлардың саны өте аз, ал олар туралы көпшілікке таралған пікірлердің барлығы да жалған. Ал, мысалы, presto құйқылжыған батыл да дүлей данышпандық пен бірде жалған қадам баспайтын диалектикалық қаталдық пен қажеттіліктің шынайы философиялық бірлігі ойшылдар мен ғалымдарға олардың көбісінің өзіндік тәжірибесі бойынша белгісіз, сондықтан да егер әлдекім олармен бұл туралы сөйлесе қалатын болса, ол ықтимал емес болып көрінеді. Олар өздеріне кез-келген қажеттілікті мұқтаждық түрінде, азапты бағыну мен мәжбүрлеу түрінде елестетеді, ойлаудың өзінде олар баяу, шаршатқыш әлдене, ауыр еңбекке татырлық және көбіне “ізгілікті адамдардың тер төгуіне лайықты” еңбек деп есептейді, – ал мүлде жеңіл, құдай және биге, әдемі қимылға жақын туыс әлдене деп емес! “Ойлау” және іске “байыпты қатынасу”, “еңбектеніп барын түсіну” – бұл заттар олар үшін жалпы байланысқа ие: тек осы түрінде ғана олар бұл құбылысты “бастан кешірген”. – Суретшілерде бұл жағдайда нәзігірек сезім орын тебеді: олар енді ештеңені де “бас-көзсіз” жасамай, ал бәрін де қажеттілік бойынша жасайтын болған кезде, олардың еркіндікті, нәзіктікті, толыққанды билікті, шығармашылық композицияны тәртіпті бейнелеуге енуді сезінуі өз шыңына жететіні, – бір сөзбен айтқанда, сол кезде оларда қажеттілік пен “ерік бостандығы” бір нәрсені құрайды. Ақырында, мәселелер градациясы оларға сәйкес келетін жай-күйлердің гардациясы өмір сүреді; өз рухани күштерінің қуаты мен ұлылығы бойынша оларды шешуге арнайыланған болмастан, оларға жақындауға батылы барғандардың қай-қайсысын да жоғарғы мәселелер еш қайырым-сыз

34

итеріп тастайды. Қазіргі кезде мұның жиі орын алатынындай, епті білгіштердің немесе епсіз айбынды механиктер мен эмпириктердің оларға өз плебейлік намысқа тырысқандығымен жақындауынан, сөйтіп бұл “қасиеттілердің қасиеттісіне” бұзып-жармақ болып екпіндеуінен қандай пайда! Мұндай кілемдерді дөрекі аяқтардың басып жүруі ешқашан болмақ емес: бұл заттардың бастапқы заңында-ақ әлден жазылып қойылған; бұл маза берместер үшін есіктер тас жабық қала бермек, олар тіпті бастарымен есікті соққылап, бастарын быт-шыт қылып езіп-жарып алатын болса да! Кез келген жоғары қауымға кіру үшін сондай болып туылуың керек; анығырақ айтқанда, сол үшін әке-шешеден жасалу керек. Философияға деген құқыққа, – егер бұл сөзді кең мағынада алатын болсаң, – тек өз шығу тегінің арқасында ғана иелене аласың: ата-бабаң, “қан” дегендер мұнда да шешуші мәнге ие. Философтың пайда болуы үшін көптеген ұрпақтар алдын ала жұмыс істеуі тиіс: оның ізгіліктерінің әрбірі қабыл алынуы, тәрбиеленуі, тектен-текке ауысуы және оған әрқайсысы өз бетімен қонуы тиіс, – және бұған тек оның ойларының батыл, жеңіл әрі жатық ағымы ғана жатпайды, бірақ ең алдымен зор жауапкершілікке деген дайындық, көз тастаудың патшалық ұлылығы, өзінің жұртшылықтан, оның міндеттемелері мен ізгіліктерінен алшақтығын сезіну, жұрттың түсінбейтінін әрі жала жабатынын – ол құдай болсын, ол сайтан болсын, – қайырымдылықпен сақтау және қорғау, ұлы әділдікке деген бейімділік және әдет, әмір ету өнері, еріккендігі, салатын сирек таңырқайтын, көз қырын аспанға сирек салатын, байыпты көз...

**Ф.Ницше.** *По ту сторону добра и зла. Москва. Харьков, 2005.*

---

**Фридрих НИЦШЕ**

**БИЛІККЕ ЫРЫҚ**

**БАРЛЫҚ ҚҰНДЫЛЫҚТАРДЫ ҚАЙТА БАҒАЛАУ**

**ТӘЖІРИБЕСІ**

**I. Нигилизм<sup>1</sup>. Нигилизм осы уақытқа дейін болып келген  
болмыстың құндылығын түсіндірудің салдары ретінде**

1

Нигилизмнің мәнісі не? Ең биік құндылықтардың бағасының жоғалуын көрсету. Мақсаттың жоқтығы. “Не үшін” деген сауалға жауаптың жоқтығы.

Шегіне жеткен нигилизм – мойындалып жүрген ең биік құндылықтарға қатынасында әлемнің абсолюттік мәнсіздігіне көз жеткізуде; оған қандай да болмасын о дүниелікті немесе өзі өзіңде бар нәрсені құдіреттің көрінісі, моральдылықтың іске асқан түрі деп мойындауға ешқандай құқығымыздың жоқ екендігін санамызға түйю қосылады. Бұндай сана қайта оралған “шыншылдықтың” салдары, олай болса, оның өзі – моральға сенудің жемісі.

3

Христиандық моральдық жорамалдың қандай артықшылықтары бар еді?

1) Қалыптасу мен жоғалудың ағымындағы болымсыздығына әрі кездейсоқтығына қарамастан, ол адамды абсолюттік құндылық ретінде бағалады;

2) Зұлымдық пен азапқа толы болса да, ол әлемге жетілгендік сипат беріп, құдайдың ақтаушысы қызметін атқарды, нәтижесінде зұлымдық соншалықты мәнді болып шықты;

3) Оның түсінуінде адамда абсолюттік құндылықтарды білу бар, сондықтан да ең маңызды нәрселер үшін адекваттық<sup>1</sup> таным берді;

4) Ол адамды адамға деген жиіреніштен, өмірге наразылықтан, танымдағы шарасыздық сезімінен қорғады, ол адамға өзін сақтаудың құралы болды...

Антиномия<sup>2</sup> мынада: біз моральға сенгендіктен болмысты жазғырамыз.

Адамдардың, әсіресе аса ауыр әрі өте қымбатқа түсетін шақтарында өз өмірін жұмсайтын ең биік құндылықтар, әлеуметтік құндылықтар – олардың мәнін арттыру үшін құдайдың өмірі деп қаралып – адамдардан жоғарғы “реалдылық”, “шын” дүние, ақырғы үміт және келешек дүние деп орнықтырылды. Сол құндылықтардың шыққан көзінің тұнық еместігі анықталып жатқанда енді әлемнің өзі бізге ешбір бағасы жоқ “мәнсіз” болып көрінеді... Бірақ, бұл тек өткінші қалып.

## II. Космологиялық құндылықтардың құлдырауы

### А

Белгілі бір психологиялық қалып ретінде, нигилизм, біріншіден, барлық болып жатқан нәрселерден “мағына” іздеп, бірақ ешбір таба алмай, жігер мұқалғаннан кейін пайда болады. Ондайда нигилизм тым ұзақ уақытта күштердің босқа жұмсалғандығының санасы, шарасыздықтың азабы, ешнәрсеге сенімсіздік, бір нәрседен тірек тауып, рухыңа тыныс беруге мүмкіндіктің жоқтығы – өзінді-өзің ұзақ уақыт алдарқатқандай ұялу сезімі... Іздейтін мағына мынадай нәрселер болуы мүмкін: белгілі бір аса биік адамгершіліктің шартын “іске асыру”, адамгершілік жайлаған әлем немесе тірі жандардың арақатынастарындағы сүйіспеншілік пен үйлесімдік немесе жаппай бақыттылыққа жақындау немесе тіпті, жаппай “ештеңелікке” қарай ұмтылу – мақсаттың өзі белгілі бір мағына (мән) болып тұрады. Осы сияқты түсініктердің бәріне тән нәрсе – белгілі бір ұмтылатын мақсатқа үдерістің нәтижесінде қол жеткізу керек; ақырында ешнәрсеге қол жетпейтіндігі туралы сана пайда болады, олай болса, нигилизмнің туу себебі мақсатты қалыптасудың елесінен түңілушілік: белгілі бір мақсаттан түңілушілік немесе, тіпті қандай да болмасын мақсаттылықтың татымсыздығы жөнінде саналау, өйткені осыған дейінгі бүкіл “дамуды” қамтитын мақсаттардың мәнділігі пәс болып шықты (адам бұдан былай қалыптасудың қызметшісі де, ұйытқысы да емес).

## Б

Екіншіден, психологиялық көңіл күй ретінде нигилизм барлық болып жатқан нәрселердің астарында белгілі бір бірлік, жүйе, ұйымдастық бар деп сенгенде; соның арқасында бір нәрсенің алдында бас иіп, таңданып, шаттануға бейім жан билік пен басқарудың бір жоғарғы формасына еліккенде (егер бұл логиктің жаны болса, оның елтуі үшін абсолюттік жүйелілік пен реалдық диалектиканың өзі де оны барлық нәрселермен үйлестіруіне жеткілікті...). Белгілі бір бірлік, “монизмнің” бір формасы: осындай нанымның салдары ретінде – құдайдың *modus*-ы тәрізді өзінен шексіз жоғары бір тұтастық пен тығыз байланысын әрі одан терең тәуелділігін сезінетін адам... “Тұтастықтың игілігі жекелікті құрбан етуді талап етеді” және осылардан бәрінен кейін кенеттен – ондай “тұтастық” жоқ! Шын мәнінде адам, егер ол арқылы шексіз құнды тұтастық әрекет етпесе, өз құндылығына сенімін жоғалтады: басқаша айтқанда, ондай тұтастықты ол өзінің құндылығына сенуге мүмкіндік алу үшін өзі жасайды. Психологиялық қалып ретінде нигилизмнің үшінші және соңғы формасы бар. Егер барлық қалыптасудың иірімінде адам сүңгіп жоғалып кететіндей ешқандай ұлы бірлік және қалыптасу арқылы ештеңеге де қол жетпейді дейтін екі тұжырымға иланса, онда одан шығатын бір-ақ жол: ол осы қалыптасу әлемін түгелдей сағым тәрізді баянсыз, жалған дүние ретінде тәрк етіп, шын деп басқа бір дүниені, біздің дүниенің ар жағындағы дүниені ойлап табу ғана қалды. Бірақ, осы жаңа дүниені адам өз психологиялық қажеттілігінен өзі ойлап шығарғанын әрі олай етуге ешқандай құқығының жоқ екендігін түсінгеннен кейін нигилизмнің ең соңғы формасы – ешбір метафизикалық дүниеге сенбеушілік, өзіне ешқандай шын дүниеге сенуге тыйым салушылық пайда болады. Осы көзқарастан енді қалыптасудың реальдылығы жалғыз бар реальдылық деп танылады және дүниенің қандай да болмасын құпия астарлылығына сілтейтін әрі жалған құдайларға жетелейтін жандардың бәріне де тыйым салынады, екінші жағынан, енді осы теріске шығарылғысы келмейтін дүниенің өзі де соншалықты төзгісіз нәрсеге айналады.

Сонымен не болды? Қандай да болмасын құндылықтың жоқ екендігі туралы сана болмыстың жалпы сипаты “мақсат” ұғымымен де, “бірлік” ұғымымен де, “ақиқат” ұғымымен де түсіндіру мүмкін еместігі айқын болған шақта ғана орнығады. Ол жолда ешбір нәтижеге қол жетпейді, ешнәрсеге ие бола алмаймыз; көптеген

болып жатқан нәрселерге бәріне ортақ бірлік жетіспейді: болмыстың сипаты “ақиқат” емес, жалған... ақырында ақиқат дүниені бар деп илануға ешбір негіз жоқ... Қысқаша айтқанда: “мақсат”, “бірлік” (барабарлық), “болмыс” сияқты дүниеге құндылық сипат беретін категорияларымыз қайтадан сол дүниеден шығарылып тасталады, осыдан келіп дүниенің ешбір бағасы болмай қалады.

Айталық, дүниені осы үш категориямен түсіндірудің қаншалықты дәрежеде теріс екенін біз санамызда анықтадық және одан кейін сол дүниенің бағасы біз үшін кеми берді дейік; онда біз осы үш категорияға деген сенімнің бізде пайда болуының бастау көзі қайда деп өзімізден сұрауымыз қажет, сөйтіп оларды да сенімнен ажыратуымызға болмас па екен, оны сынап көрген жөн. Осы үш категорияның да бағасын түсіре алсақ, онда олардың тұтастыққа қолдануға жарамсыздығы тұтастықтың бағасын жоюға негіз бола алмайды. Мұның нәтижесі: зерденің категорияларына сенім нигилизмнің себебі; біз бастан-аяқ ойдан шығарылған дүниеге жататын категориялармен дүниенің құндылығын өлшедік.

Ақырғы нәтиже: дүниені бағалы ету үшін оған таңған, одан соң олардың жарамсыздығынан дүниеден ажыратып, дүниенің өзін пәс еткен құндылықтарымыздың бәрі де – психологиялық – мағынада алғанда адамдардың дүниеге үстемдік идеясын қолдау және күшейту мақсатындағы утилитарлық бағыттың нәтижесі. Бірақ заттардың табиғатына жалған түрде таңылған. Бұл да сол баяғы адамдардың өздерін барлық заттардың мәні әрі өлшемі деп сезінетін әсіре аңғалдығы.

### 13

Құндылықтар және олардың өзгеруі сондай құндылықтарды енгізетін әрі орнықтыратын тұлғаның қуатының артуына байланысты.

Сенбеушіліктің және рух еркіндігінің деңгейі сондай қуаттың артуының өлшемі ретінде.

“Нигилизм” ақылдың ең жоғары қуаттылығының, өмірдің аста-төктігінің кейде бұзатын, кейде мысқылшыл мұраты ретінде.

### 14

Наным дегеніміз не? Ол қалай пайда болады? Қандай да болмасын наным – бір нәрсені ақиқат деп тану.

Қандай да болмасын наным, қандай да болмасын нәрсені ақиқат деп тану міндетті түрде жалған, өйткені ешқандай ақиқат

дүние деген жоқ деу нигилизмнің шектен шыққан формасы болар еді. Олай болса, бұл шығар көзі тек өзімізде болатын (өйткені бізге үнемі шектелген, қарапайымдалған дүние қажет) сағымдалған көкжиек. Өйткені біз өзімізді жойып алмайтындай дәрежеде осындай сағымдылықты және жалғандықтың қажеттілігін қаншалықты мойындай алатынымыз біздің қуатымыздың өлшемі. Мұндай ақиқат дүниені, болмысты мойындамайтын нигилизм жаратушының ой келбеті болар еді.

15

Қазіргі дәуірдің ең жалпы белгісі: адамның өз қасиетінің оның өз көзінде жоғалуы. Ұзақ уақыт ол болмыстың ұйтқысы әрі оның трагедиялық қаһарманы; ал кейін ол болмыстың ең шешуші және құнды жағымен өзінің туыстастығын орнатумен айланысты; моральдық құндылықтар ең түбегейлі құндылықтар деп сену арқылы адамның қасиетін сақтауға мүдделі болған метафизиктердің бәрі де осылай етті. Құдаймен ажырасқандардың моральға деген сенімі соншалықты берік болып келеді.

16

Қандай да болмасын тек қана моральдық құндылықтар жүйесі (мысалы, буддалық) нигилизмге алып келеді: Еуропаға осы қауіп төніп тұр). Діни негізсіз-ақ морализммен шектелмекші, бірақ бұл нигилизмге бұлтартпай апаратын жол. Дінде адамға өз құндылығын жасаушы өзі деп қараудың мұқтажы жоқ.

17

Нигилизмдегі “не үшін?” деген сауал біз үйреншікті болып кеткен түпкі мақсатымыздың бізге тәуелсіз сырттай беріліп, адамдардан жоғарғы бір асқақ беделдің талабы түрінде орнатылғандай көрінуінен шығады. Осы беделге сенуден қалғаннан кейін де біз бұрынғы әдет бойынша бізге міндеттер мен мақсаттарды ешбір шартсыз, бұлтартпайтын түрде айтатын және жүктейтін басқа бір беделдерді іздейміз. Ардың беделі қазір алға шықты (мораль құдай туралы ілімнен босанған сайын оның талабы да күшейе түседі), ол жеке тұлғаның беделін жоғалтудың өтеуі ретінде немесе зерденің беделі немесе қоғамдық инстинкт (табын), немесе ақырында ішкі имманенттік рухты “тарих” – біздің соның ағымына өзімізді еркін жібере салуымызға болатын өз мақсаты өзіндегі тарих. Біз

40

ырықтану қажеттілігімен, мақсаттың ырықтануынан, өзімізге өзіміз мақсат қоюдың тәуекелінен қашқымыз келеді, жауапкершіліктің ауыртпалығынан тайқығымыз келеді (біз фатализмді қалар едік). Ақырында бақыт, тартюфтік екіжүзділікпен көпшіліктің бақыты алға шығады. Біз өзімізге былай дейміз:

- 1) нақты бір мақсаттың қажеті жоқ;
- 2) оны алдын ала болжау мүмкін емес.

Аса қуатты ең биік ырық қажет болып отырған тап осы бүгінгі шақта ол, әсіресе, бәсең, әсіресе ынжық. Ырықтың тұтастықты ұйыстыра алатын қабілетіне абсолюттік сенімсіздік.

## 21

Нигилизм. Оның екі түрлі мәні болуы мүмкін:

А. Рухтың ең жоғарғы қуаттылығының белгісі ретінде: белсенді нигилизм.

Б. Рухтың қуатының әлсіреуі мен құлдырауы ретінде: енжар нигилизм.

2. Нигилизмнің тағы бір себептері.

## 26

Нигилизмнің себептері:

1. Адамның ең артық туған түрі, яғни адамзатта адамға деген сенімді сөндірмей отыратын таусылмас жемістілік пен қажыр жоқ. (Осы ғасырдағы ең биік үміттеріміз үшін біз, мысалы, Наполеонға қарыздар екенімізді еске алайықшы).

2. Төменгі түр (“табын”, “тобыр”, “қоғам”) ынсаптылықтан айрылып өзінің мұқтаждықтарын шексіз асыруда космостық әрі метафизикалық құндылықтар дәрежесіне дейін жеткізуде. Онымен бүкіл өмірдің өзі дәрежеленеді: үстемдікке қолы жеткен тобыр барлық өзгешелерді қудалайды, ал ондайлар өз күшіне сенуден қалып, нигилистерге айналады.

Жоғары типтерді ойлап табудың барлық әрекеттері сәтсіздікке ұшырады (“романтика”, суретші, философ; Карлейль-дің оларға биік моральдық мән беру әрекетіне қарсы).

Жоғарғы типтерге қарсы күрестердің нәтижесі.

Барлық жоғарғы типтердің құлдырауы және сенімсіздігі. Генийге қарсы күрес (“халықтық поэзия”). Жанның дархандығын бейшаралар мен мүсәпірлерге мейірбандықтан көру.

Істің мәнін басқа түрде баяндаушы ғана емес, оны түсіндіруші философ жоқ.

Өзін өзі кәйф ету жолдары. Жүрегінің түкпірінде тығырықтан шығудың амалын білмеу ме? Жан кеңістігінің бостығы. Сондай қалыпты жеңуді мастықтан іздеу; кәйфтік музыка түрінде, тектіліктің мерт болуындағы қаталдықпен масығу, жеке тұлғалар мен дәуірлерге көзсіз арманшылдықпен елігіп, елту (өшпенділік ретінде де). Ешбір ойсыз, ғылымның соқыр құралындай болып жұмыс істеуге т.т. әрекеттену; бір болмашы нәрселерден, оның ішінде танымдық істе де өзіне рақат таба білу (өзіне деген бір жалған ынсаппен өзінің өрісіне шек қою); шабыттылық дәрежесіне дейін жететін өзі туралы қандай да болмасын қорытындылардан тайқу; мистика, түпсіз жадағайлықтан рақат тауып, соның тұңғыығына бату; көркемөнер тек өзі үшін, (“de fait”), “таза жаным” өзіне деген жиіркенішке қарсы қолданатын нашақорлық түрінде; болмашы бір жұмыс, бір кішкентай жалған фанатизм; барлығы да тек құралдар, жалпы тойымсыздықтан туатын дерт барлық нәрседе азғындау шын рақатты жояды.

1. Бірықтың әлсіреуі нәтиже ретінде.
2. Қарсы жақтардың бетпе-беттігінде сезілетін өзінің болмашы бір қабілеттерімен тым асқақ немесе төменшік сана.

Арудың теориясы. Азғындық, жан дертіне ұшырағандар (әртістермен салыстырыңыз...), қылмыскерлер, анархистер – бұлардың бәрі езгідегі таптар емес, осы көзге дейін өмір кешіп отырған қоғамның нәжістері...

Біздің барлық сословиелер мен қалыптарымыз осындай элементтермен сіңісіп кеткендігін көре отырып, біз қазіргі қоғам “қоғам” немесе бір бүтін тірі “тән” емес, сілікпелердің (чандалы) құрамасы, өзіне зиянды элементтерді өзінен сығып шығару қуатынан айрылған қоғам екенін түсіндік. Ұзақ ғасырлар бойы бірге тіршілік етуден осындай дерттілік тым тереңдеп барады:

Қазіргі қайырымдылық	}	сондай дерттің формалары
Қазіргі руханияттық		
біздің ғылым		

Азғынданудың қалпы. Азғынданулықтың барлық формаларының өзара сабақтас екендігін түсінуде христиандық азғындаушылықты ұмытпау (Паскаль тип ретінде); сол сияқты

социалистік – коммунистік азғындаушылықты да (бұл – христиандықтың салдары); жаратылыстанушылықтық көзқарастан социалистердің қоғамның жоғарғы концепциясына сай қоғамдар иерархиясында (сатысында) төменгі болып көрінеді. “О дүниелік” азғындау-шылық, осы бар дүниеден, қалыптасу дүниесінен басқа бір дүние бардай-ақ.

Мұнда ешқандай ымырашылдық болуы тиіс емес: мұнда тек адалау, құрту, соғыс ашу, барлық нәрселерден бағалаудың христиандық-нигилистік ауқымын аршып алып, оны қандай да болмасын бетпердесінің астынан тауып, күрес жүргізу; мысалы, қазіргі пессимизмнен (христиандық құндылықтар мұратының барлық формаларын) бүркемеліліктен жарыққа шығару. Екіншісі бірі ғана ақиқат; бұл жерде ақиқат болу деген “адам” типінің өрлеуіне қолдау көрсету.

Дін қызметшілері (священники), жанның бақташылары өмір сүрудің жарамсыз формалары. Тәрбие берудің барлығы осы кезге дейін дәрменсіз, тұрақсыз, қажетті тіректері мен салмағы жоқ, құндылықтар қайшылығының табы түскен.

51

Табиғат есі кемістерге (дегенератам) ешбір мейірімсіз, ол үшін оны адамгершіліксіз деу орынсыз: керісінше, адамзаттағы физиологиялық және моральдық азғындық табиғатқа қайшы келетін моральдық дерттің нәтижесі. Адамдардың көпшілігінде болатын, әсіресе, сезімталдық бейтабиғилық, дерт.

Адамзаттың физиологиялық және моральдық азушылығы неге тәуелді? Белгілі бір мүшесі жоғалса, тән өледі. Альтруизмге құқықтық физиологиядан деуге болмайды, тап сол сияқты көмек беруге, тағдырлардың бірдей болуына деген құқық та: бұлардың бәрі есі кемістер мен бейшараларға берілетін сыйлық. Жаратушылықсыз, жеміссіз, бұзатын әрі өзінен кейін өздерінен де бетер азған тұқым қалдыратын элементтері бар қоғамда мейірбандыққа орын жоқ...

53

Тұтас мыңжылдықтар бойындағы адасу мен шатасулардан кейін қайтадан кейбір “иә” және кейбір “жоқтарға” апаратын жолды табудың сәті түсті. Мен әлсірету мен аруға жетелейтіннің бәріне “жоқ” деуге үйретемін... Мен күшейтетіндердің, күш жинаттыратынның, күшті сезінуді ақтайтынның бәрін “иә” деуге үйретемін.

43

Осы уақытқа дейін оларға ешкім үйреткен емес: қайырымдылыққа, өзінің өздігінен бас тартуға, жанашырлыққа, тіпті, тіршіліктен бас тартуға дейін үйретті. Бұлар арығандардың құндылықтары. Арығандықтың физиологиясы туралы ұзақ ойлану мені арығандардың пікірлерінің негізгі құндылықтардың мәніне қаншалықты енгендігі туралы мәселеге әкеліп тіреді.

Сол жолдан қол жеткен нәтижелер, тіпті, менің өзім үшін соншалықты күтпеген нәрселер болып шықты: адамзатқа, ең болмаса, жүгенделген адамзатқа үстем болып отырған құндылықтар осы арығандардың ғана керетін бағалы нәрселері екен...

Кезінде Шопенгауэрдің де ең биік, бірден-бір, негізгі деп уағыздаған ізгілігін, тап соны (бұл мейірбандық) мен қандай да болмасын азғындықтан да гөрі қауіпті деп таптым...

Қайырымдылық (добродетель) дегеніміз біздің ең мағынасыз нәрсеміз...

59

Орта және төменгі қалыптар мен сословиелердің (соның ішінде рух пен тәннің) бірте-бірте алға шығуы – Француз революциясымен жылдамдатылған болса да, олар онсыз да өзіне жол ашқан болар еді, – ол осы табынның бақташылардан және жетекшілерден артықшылығына алып келді...

61

...Альтруизм<sup>4</sup> эгоизмнің<sup>5</sup> жалғандыққа барынша бөккен формасы...

89

Прогресс. Қателікке ұрынбау керек! Уақыт зымырауда, ал бізге сол уақыттағы нәрселердің бәрі де сонымен бірге зымырап, ілгерілеуде, даму дегеніміз – ол өрлеу жолымен даму деп сенгіміз келеді. Ең қатаң пайымдаушылардың өзін еліктіретін көрініс осы. Бірақ, XIX ғасыр XVI ғасырмен салыстырғанда ілгерілеу емес; 1888 жылғы немістік рух 1788 жылғы немістік рухқа қарағанда бір қадам кері шегіну. “Адамзат” ілгері жылжуда емес, тіпті оның өзі де жоқ. Болып жатқандардың ең жалпы қырына қарағанда әртүрлі уақыттар мен дәуірлерде ғана үшырайтын кейбір нәрселер сәтті шығып жатса да, адам айтқысыз көп нәрселер сәтсіз, оларда ешбір тәртіп, логика, байланыс иә міндеттілік жоқ.

44

Христиандықтың пайда болуынан декаденттік (кұлдыраулық) қозғалысты қалай көрмеуге болады? Немістік реформациядан христиандық тағылықтың күшейген түрде екінші рет көрінуін қалай көрмейміз?.. Қоғамның ең ұлы ұйымдасуына тартатын инстинкті революция күйреткен жоқ па?.. Жануарларға қарағанда адам бір қадам алға басу емес; Мәдениетті нәзік адам араб пен корсикалықтың қасында бұзылған түсік, ал қытайлық еуропалыққа қарағанда тұрақты, сәтті шыққан тип.

### **В) Қуаттың артуының емеуріндері**

119

XIX ғасырдағы адамның табиғатқа жақындауы (XVIII ғасыр жасанды сәндіктің, нәзіктің және *sentiments genereux*, сезімталдықтың) заманы. “Табиғатқа қайта оралу” емес, өйткені адамзат еш уақытта табиғи болып көрген емес. Табиғи және жасанды құндылықтардың схоластикасы – осы ереже, осы бастама; табиғатқа адам ұзақ тартыстан кейін келеді, оған тіпті ешқашан қайта оралмайды... Табиғат мұнда жаратылыстың өзі сияқты ешбір моральсыз болуға бел байлау дегенді білдіреді... Әр нәрселерде табиғилыққа ойыстадық. Біздің күшіміз артты, біз тағы да XVII ғасырға жақындадық, дәлірек айтсақ, сол ғасырдың соңында орныққан мінез-құлықтағы үйірліктерге оралдық.

120

Мәдениет өркениетке *contra*. Мәдениет пен өркениеттің ең көтерілген шыңдары сәйкес емес: Мәдениет пен өркениеттің өзара терең антагонизмі туралы мәселеде алданбайық. Мәдениеттің ең ұлы кезеңдері моральдық тұрғыдан азудың дәуірлері еді; екінші жағынан, жыртқыш адамды мақсатты әрі зорлықпен ауыздықтаудың дәуірлері (өркениет) ең рухани, ең батыл адамдарға деген төзбестіктің де кезеңдері еді. Өркениет мәдениеттен басқа бір нәрсені, мүмкін, тіпті бір қарама-қарсы нәрсені қалайды...

122

Ешбір шешілмеген және қайта қойып отырған мәселелер: өркениет мәселесі, 1760 жылдағы Руссо мен Вольтердің арасындағы тартыс. Адам тереңдеу, сене салмайтын, “амораль-

шыл”, күштілеу, өзіне сенімділеу әрі соған сай “табиғилау” да болып келеді. Бұл прогресс. Сонымен қатар, белгілі бір еңбек бөліске байланысты ызалы топтар ымырашыл, мойындатылған топтардан бөлінген, сондықтан жалпы факт көзге көріне де бермейді. Күштің ішкі табиғатынан, өзіне өзінің билігінен, күштің тартымдылығынан осы күштірек топтар өзінің ашу-ызалығынан басқаларды бір артықшылықтарды көруге мәжбүр ету шеберлігіне қол жеткізеді. Әрбір “прогресс” күші артқандарды “игілік” деп түсіндірумен қатар жүреді.

### 123

Адамдарға олардың табиғи инстинкттерінің “қажырын” қайтару қажет. Олардың “өздерін тым төмен бағалауына” тосқауыл жасау (жеке адамның өзін адам ретінде бағасыз етуін емес, адамды табиғат ретінде)...

Заттарды қарама-қарсылықтардан ада ету, өйткені оларды біз өзіміз енгізгенбіз.

Өмірден қоғамдастықтың идиосинкразиясын<sup>4</sup> аластау (кінә, жазалау, әділеттік, адалдық, еркіндік, сүйіспеншілік)...

### 124

Социализм ебелектер мен мақаулардың, ойсыз таяздардың, көрсеқызарлардың, төрттен үші актерлердің ақырына жете ойластырылған тираниясы, ол шындығында “осы заманғы идеялардың”, оның астарындағы анархизмнің шегіне жеткен тұжырымы, бірақ демократиялық мамыражайлықтың шуақ атмосферасында нағыз қорытындыларға келуге, тіпті бір нәрсенің ақырына дейін жетуге деген жігер әлсірейді. Адамдар тек ағымдардың ығына қарай малтиды, бірақ ешбір тұжырым жасамайды. Сондықтан социализм бір қышқылдау әрі үмітсіз нәрсе сияқты; қазіргі социалистердің ұлы да түнерген жүзі мен үміттері, тілектеріне сай тек қойларға ғана жарасты бақытының арасындағы қарама-қайшылықты аңдаудың өзі бір қызық нәрсе. Олардың стилінің өзі бейшаралық пен езілген сезімдердің куәсі. Бірақ, солай бола тұра олар Еуропаның көп жерлерінде күш қолдану мен шабуылдарға шыға алады; келе жатқан ғасырды біраз жерлерде қатты “шаншуларды” бастан кешіру күтіп тұр және

болатын нәрселерге қарағанда өзінің жақтастары мен табына-  
тындары, тіпті, Германиядан да табылып жүрген Париж  
коммунасы жай уақытша “асқыну” ғана болып қалады. Сонда да  
меншіктілер қауымы қашанда жеткілікті болып қалады. Сонда да  
болса меншіктілер қауымы қашанда жеткілікті болып қала  
беретіндіктен, олар социализмнің бір науқастың уақытша  
асқынғанындай дәрежеден артық нәрсеге айналуына тосқауыл  
бола алады; ал бұл меншіктілер бәрі бір кісідей “бірдеңе болу үшін  
бір нәрсе” болуы керек деген нанымды ұстанады. Ал бұл байырғы  
инстинкттердің ішіндегі ең өміршеңі; мен оған былай деп қосар  
едім: “бір қалпыңнан артық бірдеңе болу үшін барыңнан да артық  
нәрселерді иемденуге ұмтылу керек”. Барлық тіршілік етіп  
отырғандарға өмірдің өзі осыны дамудың ұстанымы уағыздап  
келеді. Иемдену және иемденуді арттыру, өсу, бір сөзбен айтқанда  
– өмірдің өзі осы. Социализм қағидасында “Өмірді теріске шығаруға  
деген ырық” нашар бүркемеленген: мұндай қағиданы тек өмірде  
жеңіліске ұшыраған адамдар мен нәсілдер ғана ойлап таба алады...

### 3. Табын

274

Моральда кімнің билікке деген ыркы көрінген? Еуропаның  
Сократтан бергі тарихына ортақ тән нәрсе моральдің құнды-  
лықтарының басқа барлық құндылықтарға үстем етуге әрекеті...

Жауап. Оның артында үш түрлі күш жасырынған: 1) күштілер  
мен тәуелсіздерге қарсы табынның инстинкті; 2) бақыттыларға  
қарсы жапа шегушілер мен сәтсіздікке ұшырағандардың  
инстинкті; 3) орта деңгейліктің үздіктілікке қарсы инстинкті...  
(Моральдің өмірдің негізгі инстинкттеріне қарсы күрес тарихы  
жер бетіндегі болған ең зор адамгершіліксіздік болып шықты...)...

275

Егер құдайға сенім жоғалса, онда кім сөйлейді деген сауалға  
менің жауабым: табынның инстинкті сөйлейді. Ол үстемдік еткісі  
келеді.

276

Қандай да болмасын еуропалық моральдің негізінде жатқан  
нәрсе – табынның пайдасы...

#### 4. Билікке деген ырық пен құндылықтар теориясы

688

... Егер жеке бастың “бақыты” (барлық тіршілік етушілер тек соған ұмтылады деп есептелінеді) дегеннің орнына біз “билік” дегенді қойсақ, істің жайы әлдеқайда айқындала түседі: “барлық тіршілік етушілер тек билікке, артық билікке ұмтылады”, рақаттанушылық – ол тек билікке қол жеткендіктің белгісі, сыртқы емеуріні, саналы түрде айырмашылықтың деңгейін сезіну (тіршілік етуші рақатқа ұмтылмайды: керісінше, рақаттылық ұмтылған нәрсесіне қол жеткізгендікпен қабаттасып жүреді, ол қозғаушы күш емес); барлық нәрсенің қозғаушы күші – билікке деген ырық, одан басқа ешқандай физикалық динамикалық немесе психикалық күш жоқ.

Біздің ғылымымызда себеп пен салдар ұғымдары теңгермелік қатынасқа келіп тірелетіндіктен, бәрі де екі жағындағы күштердің мөлшерінің өзгермейтіндігіне келіп саяды, қозғаушы күш жоқ: біз тек салдарларды қарастырамыз, күштің мазмұнына қатынасында оларды тең деп қараймыз...

Барлық тірі тіршілікте айдан анық бір нәрсені көрсетуге болар еді, атап айтқанда, тіршілік өзін сақтауға емес, өзін арттыруға ұмтылады.

688

Билікке деген ырық және каузализм. “Себеп” ұғымын психологиялық тұрғыдан қарағанда, ол біздің үстемдік сезіміміз, ол біздің ырқымызбен жапсарласып, еріп жүретін нәрсе, ал біздің “салдар” деген ұғымымыз осы билік сезімімізді тап биліктің өзі деп қабылдайтын адасушылық... Ол бізді үнемі билікке қарай итермелейтін күш...

693

Егер болмыстың ең тереңдегі мәні билікке деген ырық болатын болса, егер рақаттанушылық сол биліктің артуымен бірге жүретін болса, ал көңілдің қаяушылығы қарсыласудың мүмкін еместігімен, жеңіп шығу мүмкін еместігінің нәтижесі болып жүрсе, онда осы қарама-қарсы сезімдерді түбегейлі фактілер деп қарай аламыз ба? Осы екі ең қарама-қарсы шет жақтарсыз, “иә” немесе “жоқсыз” ырық болуы мүмкін бе? Бірақ кім рақаттанады? Кім билікті тілейді? Мағынасыз сауал! Кез келген тіршілік етуші өзі билікке

деген ырық, олай болса, сол рақаттану немесе жабырқау сезімдерінің өзі болса да! Сонда да болса, ол қарама-қарсылықтарды, яғни, салыстырмалы мағынада, өз шеңберін кеңейтуге ұмтылатын басқа бірліктерден қарсыластықты тілейді.

703

...Арығандардың жалғыз рақаты – ұйықтау; қалғандарынікі – тек қана жеңіс.

Психологтардың ең терең шатасқан жері осы рақаттанудың екі түрін араластырып жіберіп, ажырата білмеу: ұйықтаудың рақаты және жеңістің рақаты. Арығандар тыныштықты, бейбітшілікті қалайды – бұл нигилистік діндер мен философиялардың бақыты; байлар мен тірілер жеңісті, жеңілген қарсыластарды, билік сезімі үшін жаңа дүниелерді жаулап алуды қалайды. Осы мұқтаждықты организмнің барлық өміршең функциялары және организм тұтасымен қалайды...

704

Табиғат күштерінің қожасы болған адам, өз тағылығының әрі жүгенсіздігінің қожасы бола білген адам (тілектер бағыттауға көнген, пайдалы болуға ұмсынған), адамдарға дейінгілермен салыстырғандағы адам, ол – биліктің орасан зор түрі, бірақ “бақытқа” қосымша емес!..

706

“Өмірдің” құндылығы. Өмір тек бір түр ғана; тек өмірді ғана емес, тіршілік етудің барлығын ақтау қажет, ақтайтын принцип – өмірді түсіндіретін принцип.

Өмір басқа бірдеңе үшін тек құрал ғана: ол биліктің өсу формаларының көрінісі.

707

Негізгі қателік – біз саналылықты өмірдің жалпы жүйесінде құрал және жекелік мәнді нәрсе деп түсінудің орнына оны ауқымдылық, өмірдің ең жоғарғы құндылығы деп қабылдадық: бұл жоғалуға *a parte ad totum* апаратын бағыт.

713

Құндылық дегеніміз адамның қолы жете алатын ең жоғарғы, ең артық билік, адамзаттың емес, адамның! Адамзат, сөзсіз, мақсат

болудан гөрі құрал. Әңгіме тип жөнінде: адамзат тек тәжірибеге керек материал, сәтсіз шыққан жарамсыздықтың орасан молдығы, қиратындылардың үйіндісі.

715

Құндылықтың тұрғысынан бола алатын көзқарас – қалыптасу үдерісінің ішінде біршама күрделі құрамалардың сақталуының, көтерілуінің шартты жағдайларының тұрғысынан бола алатын көзқарас.

**Ф. Ницше.** *Воля к власти. Посмертные афоризмы.* Минск: “Попурри”, 1999. С. 50-70.

---

Анри БЕРГСОН

## ШЫҒАРМАШЫЛЫҚ ЭВОЛЮЦИЯ

### Кіріспе

Тіршілік дамуының тарихы осы кезге дейін қаншама фрагментарлы болғанымен, бізге үздіксіз даму үрдісінде омыртқалылар қатары арқылы адамға қарай өрлейтін сызық бойында интеллектің қалайша пайда болғанын түсінуге жол ашады. Ол бізге түсіну қабілетінің әрекетке деген қабілетті толықтыратынын көрсетеді, ал түсіну қабілеті болса, ол тіршілік иелері санасының тіршілік сүрудің берілген жағдайларына барған сайын дәл, барған сайын икемді және күрделілене түсетін бейімделуі болып табылады. Осыменен біздің интеллектіміздің сөздің тар мағынасындағы анықтамасы анықталады: ол біздің денеміздің қоршаған ортаға толығымен кірігуін қамтамасыз етеді, бір-біріне сыртқары заттардың қатынастары туралы елестер туғызады, – бір сөзбен, ол материяны ой елегінен өткізеді. Бұл жұмыстың қорытындыларының бірі, шыныменен, осындай болмақ. Адам интеллектісі қозғалмайтын нәрселермен, мәселен, қатты денелермен, – ал бұларда біздің әрекеттеріміз өзіне сүйеніш нүктесін, ал біздің еңбегіміз өз құралдарын табатыны белгілі, – істес болғанынша өзін емін-еркін сезінетінін, ал біздің ұғымдарымыздың солардың үлгісімен қалыптасқандығын және біздің логикамыздың, көбіне, қатты денелер логикасы екенін біздер көретін боламыз. Соның арқасында біздің интеллектіміз геометрия саласында жарқыраған жеңістерге қол жеткізеді, ал мұнда, геометрияда, логикалық ойдың инертті материямен туыстығы байқалады және интеллект тәжірибемен сәл ғана жұғыса сала, тәжірибе оған ілесіп, оның расталуы ретінде бұлжымастай қызмет етеді деген сеніммен бір

жаңалықтан екінші жаңалыққа жетуі үшін тек өзінің табиғи желісіне басып отырса болғаны.

Бұдан таза логикалық формадағы біздің ойымыздың тіршіліктің ақиқат табиғатын, эволюциялық қозғалыстың терең мәнісін өзіне елестете алмайтыны да анықталады. Белгілі бір жағдайда белгілі заттарға әрекет ету үшін тіршіліктің өзі туғызған біздің ойымыз, оның бір эманациясы, бір жағы ғана бола тұрып, бүкіл тіршілікті қамти ала ма? Эволюциялық қозғалысқа ілесе келген ол, осы қозғалыстың өзіне қолданыла ала ма? Бұл бөлік тұтасқа тең, салдары өзінің себебін өзінде тұта алады немесе жағаға лақтырылған тас оны алып келген толқынның формасын қайталайды деген ұйғарымға тең болар еді. Іс жүзінде біздің ойымыздың бірде-бір категориясы – бірлік, көптілік, механикалық себептілік, зерделі мақсаттылық – тіршілік құбылыстарына дәлме-дәл қолданыла алмайтынын сеземіз: даралылықтың қайда басталып, қайда тынатынын, тіршілік иесі бірлік пе әлде көптілік пе екенін, клеткалар қосылып организм құратынын не организмнің клеткаларға ажыратылатынын кім айта алады? Тіріні біз бекерден-бекер белгілі бір шеңберге тыққыштаймыз. Барлық мұндай шеңберлер быт-шыты шығып үзіледі: олар тым тар, ең бастысы, біздің оларда орналастырмақ болып талпынған нәрсеміз үшін олардың кірісі тым қатты. Инертті заттармен істес болғанда соншама сенімді біздің ой-пікіріміз, бұл жаңа салада өзін еркін емес сезінеді. Таза ой-пікірмен қол жеткен тым болмаса бір биологиялық жаңалықты атау өте қиын. Және де көбінесе белгілі нәтижеге қол жеткізу үшін тіршіліктің қандай тәсілдерге жүгінгенін тәжірибе бізге көрсеткенде, біз дәл осының ешқашан біздің басымызға да келмейтіндігін көреміз.

Дегенмен де эволюциялық философия ұйымдастырылмаған материя саласында табысты қолданылып келген түсіндіру тәсілдерін тіршілік құбылыстарына еш именбестен таратады. Алғашында ол бізге интеллектіні эволюцияның локалдық көрінісі ретінде, әлдебір – мүмкін кездейсоқ болар – тіршілік иелерінің олардың әрекетіне бола ашылған тар жолдағы қозғалысына жарық түсіретін жарқыл ретінде елестеткен еді. Енді кенеттен, бізге бұрын хабарлағанын ұмытып, жер астындағы тереңде жыпылықтаған бұл әлжуаз жарық көзін, ол бүкіл дүниені жарықтандыратын Күнге айналдырады. Ол бір ғана тұғырнамалық ойлаудың көмегімен барлығын да, тіпті тіршілікті де, идеалды түрде бейнелеп беруге батыл кіріседі.

Рас, оның жол бойы соншама ауыр кедергілерге ұшырасып, өз логикасының көмегімен қолы жеткен қорытындыларында соншалықты оғаш қайшылықтарды байқақтап, өте тез арада өзінің алғашқы кеудемсоқтықтарынан райы қайтуына тура келеді. Ол енді реалдылықты емес, қайта реалдылыққа еліктеуді ғана немесе, дәлірегінде, оның символикалық бейнесін ғана жасаймын деп мәлімдейді: заттардың мәні бізден тайқып кетеді және әрқашан тайқып кете беретін болады; біз қатынастар арасында сайрандаймыз, абсолюттілікке біздің қолымыз жетпейді, біз танылмайтынның алдында тоқтауға тиіспіз. Бірақ шындығында, бұл адам интеллектісінің артық дандайсуынан кейін асқан түрдегі өзін-өзі таптауы болып табылады. Егер тіршілік иесі интеллектісінің формасы біртіндеп-біртіндеп белгілі бір денелер мен оларды қоршаған материалдық орта арасындағы өзара әсерлер мен кері әсерлердің үлгісі бойынша құйылған болса, онда ол не себепті осы денелерді құрайтынның мәнінің өзі туралы әлде бірдеңені айта алмайды? Әрекет бейреалдықта іске аса алмайды. Ақылгөйліктер не тәтті армандар үшін жаралған рух туралы, ол реалдылықтан тыс қалады, оны бұзады және өзгертеді, – тіпті, мүмкін, біздің адамдар мен жануарлар өз қиялымызбен көшпелі бұлттан бөліп алып жасайтынымыз сияқты, оны жасайды деп те айтуға болар еді. Бірақ жасалуға тиісті әрекетке және одан кейін іле орын алатын кері әрекетке ұмтылатын интеллект, өз объектісін минут сайын ол туралы өзгермелі әсер алу үшін тіміскілейтін интеллект, – әлдебір абсолютті бірдеңемен жанасады. Егер де философия біздің ақылмандығымыздың қандай қайшылықтарға ұшырайтынын, қандай тұйықтарға тірелетінін көрсетпегенде, біздің танымымыздың осы абсолюттік құндылығына күмәндану біздің ойымызға қашан да болмасын келер ме еді? Бірақ бұл қиыншылықтар мен қайшылықтар біздің ойымыздың әдеттегі формаларын практикалық іс-әрекетіміз қолданыла алмайтын және олар үшін біздің қойған шеңберлеріміз жарамайтын нәрселерге қолданынымыздан туындайды. Инертті материяның белгілі бір жағына жанасатын интеллектуалдық таным, керісінше, бізге оның дұрыстығын беруге тиіс, өйткені оның өзі де осы ерекше нәрсе қалпында құйылған-ды. Оның қарама-қарсы болуы өзді-өзі бола тұрып, бізге тіршілікті, яғни дақты дүниеге келтірген құюшының өзін елестетпек болғанда орын алады.

Осыған бола тіршілік табиғатына тереңдеп бойлай түсуден бас тартуға тиістіміз бе? Біздің пайымымыз әрқашан беруге даяр тұратын механикалық елесті, қажетті түрде жасанды да символика-

калық елесті, – өйткені ол тіршіліктің тұтас белсенділігін белгілі бір адам іс-әрекетінің формасына апарып телиді, бұл іс-әрекеттің тіршіліктің бөлікті де локалды көмкерісі ғана, тіршілік жұмысының салдары, оның тұлбасы ғана іспеттес екені белгілі, – ұстануымыз керек пе?

Егер тіршіліктің барлық психикалық мүмкіндіктері таза пайымдарды ғана тудыруға бағытталған болса, яғни егер тіршілік таза геометрлерді ғана дайындайтын болса, бұл қажетті болар еді. Бірақ адамға әкелетін эволюциялық сызық жалғыз емес. Басқа – жан-жаққа айрылысатын – жолдарда сананың басқа формалары дамыды; ал бұлар адам интеллекті жасағандай сыртқы мәжбүрлеулерден босана да, өзді-өзін жеңе де алмады, бірақ олар дегенмен де эволюциялық қозғалыста мәнді және оған имманентті деген әлденені білдіреді. Сананың осы формаларын бір-бірімен жақындастырып, одан кейін оларды интеллектпен қосылысуға мәжбүрлей отырып, тіршілікке коэкстенсивті сананы ала алмаймыз ба екен? Және де мұндай сана оның ту сыртынан сезілетін тіршіліктің тегеурініне кенеттен бұрылып, оның тұтас, дегенмен, әрине, оңай сырғып кететін көрінісіне қол жеткізуге қабілетті болуға тиіс.

Бұл жолмен де біз интеллекттің аясынан асып шыға алмаймыз, өйткені сананың басқа формаларын да тек біздің интеллектіміздің көмегімен, тек біздің интеллектіміздің призмасы арқылы ғана қарастырамыз деп айтулары мүмкін. Егер де біз таза интеллекттер болсақ, егер де біздің тұғырнамалық логикалық ойдың айналасында күңгірт тұмандылық қалып қоймаса, – ал бұл соңғысы оған зиянды түрде біз интеллект деп атайтын жарқыраған ядро түзілген сол бір субстанциядан жасалады, – бұл сөздерде де қисын болар еді. Мұнда пайымды толықтыратын, өзді-өзімізде тұйықталып қалғанымызда олардың бар екендігін күңгірт қана сезінетін белгілі бір күштер орын алады; бірақ олар өздерін, айталық, табиғат эволюциясындағы жұмысында көргенде жарықталынады және көрнектілінеді. Сонда олар қарқындылық болу және тіршілікпен бір бағытта кеңейе беру үшін қандай күш жұмсауға тура келетінін білетін болады.

Бұл таным теориясы мен тіршілік теориясы бізге бір-бірінен айрылмастай болып елестейтінін білдіреді. Танымды зерттеумен қатарласа жүрмейтін тіршілік теориясы оның қарамағына зерде салып беретін ұғымдарды өзгеріссіз қабылдауға міндетті: ерікті ме әлде еріксіз бе ол фактілерді өзі біржола дайын ретінде қарастыратын бұрыннан қалған шеңберлерге жасыруға тиіс

болады. Ол, міне осылай, оң ғылымға қолайлы, ал мүмкін, тіпті қажетті дерлік символизмге қол жеткізеді, бірақ онда өз пәнін (предметін) тікелей байқастау жоқ болады. Екінші жағынан, интеллектіні тіршілік эволюциясының жалпы үрдісіне араластырмайтын таным теориясы, бізге таным шеңберлерінің қалай құралғанын да, қалайша біз оларды кеңейте немесе аттап кете алатынымызды да көрсетпейді. Осы екі зерттеулер – таным теориясы мен тіршілік теориясы – өз күштерін біріктірулері, сөйтіп дөңгелене қозғалыста бір-бірін шексіз итермелеулері керек.

Екеулеп, дұрысырақ, тәжірибеге жақынырақ әдістің көмегімен, олар философия қойған ұлы мәселелерді шеше алатын болады. Өз міндеттерін табысты түрде орындаған соң, олар бізге интеллектінің пайда болуын, ал сонысыменен біздің интеллект жалпы ауқымында алғанда суреттемелейтін материяның генезисін де көрсеткен болар еді. Олар табиғат пен рухтың түп тамырларына дейін қазбалаған болар еді. Дамудың белгілі бір сатысында тұрған тікелей бар реалдылықты дәл солай дамудан өткен бөліктерге бөлуден, сонан соң оны осы бөліктерден қайта тұрғызудан, сөйтіп түсіндіруді талап ететіннің бәрін алдын ала қабылдаудан тұратын Спенсердің жалған эволюционизмін, – бұл эволюционизмді олар реалдылықты оның тууы мен өсуінде байқастайтын ақиқат эволюционизммен алмастырар еді.

Бірақ тегі мұндайлық философия бір күнде пайда бола алмайды. Әрқайсысы әлдебір данышпанның туындысы болатын және біз қабылдайтын не қабылдамайтын тұтас әлдене болып көрінетін сөздің шын мағынасындағы жүйелерден езгеше, бұл философияның көптеген ойшылдардың, ал сондай-ақ бірін-бірі толықтыратын, жөндейтін, қолдайтын көптеген байқаушылардың да, ұжымдық және жүйелі түрдегі күш жұмсауымен ғана жасалуы мүмкін. Міне, сондықтан ұсынылып отырған тәжірибе ұлы мәселелерді бірден шешу мақсатын көздемейді. Оның міндеті – тек қана әдісті анықтау және кейбір мәнді тармақтарында оны қолданудың мүмкіндігін көрсету.

Оның жоспары пәннің өзімен айқындалған. Бірінші тарауда эволюциялық үдеріске біздің зердемізде бар екі дайын форманы, дайын киімді: механизм мен мақсаттылықты<sup>1</sup> өлшеп көреміз; біз олардың екеуінің де дәл келмейтінін, бірақ олардың біреуінің қайта пішіліп, қайта тігілуі мүмкін екендігін, сөйтіп жаңартылған түрінде екіншісіне қарағанда, жақсырақ орналасатынын көрсетеміз. Зерденің көзқарасын көктеп өту үшін, біз екінші тарауда тіршілік өткерген негізгі эволюциялық сызықтарды, адами интеллектіге

әкелген жолмен қатар, жаңғыртып өтуге тырысамыз. Интеллект, міне, оны тудыратын себебіне қарай жылжиды, ал оны бұл себепті, оның өзінде танып-білу және оның өзіндік қозғалысында бақылау керек. Осы текті қарастыруды – мүлде толық емес – біз үшінші тарауда қолға аламыз. Төртінші және соңғы бөлімде біздің зерденің өзі белгілі тәртіпке бағына отырып, оның шектерінен асып түсетін философияны қалайша дайындай алатынын көрсеткіміз келеді. Бұл үшін бізге жүйелердің тарихына көз жүгіртуге, ал сонымен бірге жалпы реалдылық туралы дерексіз түрде пайымдай бастағанда адам зердесі ілігетін екі иллюзияны талдауға тура келді.

## БІРІНШІ ТАРАУ

### **Тіршілік дамуы туралы – механизм және мақсаттылық**

Тіршілік сүретіннің бәрінен де бізге ең анық және жақсырақ белгілісі, шартсыз түрде, біздің өзіміздің тіршілік сүруіміз болып табылады, өйткені басқа нәрселер туралы біздің ұғымдарымызды сыртқы және үстірт деп санауға болады, ал өзді-өзімізді біз іштей және терең танып-білеміз. Міне, біз осылай нені танимыз? Бұл ерекше жағдаяттағы “тіршілік сүру” сөзінің дәл мағынасы қандай? Алдыңғы жұмыстың қорытындыларын қысқаша еске салайық.

Ең алдымен бір күйден екінші күйге өтетінімізді сезінемін. Маған суық немесе ыстық, көңілдімін немесе қайғылымын, мен өзімді қоршағанға қараймын немесе басқа әлдене туралы ойлаймын. Түйсіктер, сезімдер, тілектер, елестер – міне, біздің өмір сүруіміздің бөліктерін құрайтын және оның кезекпен-кезек бояуын қандыратын модификациялар. Сонымен, мен үнемі өзгеремін. Бірақ бұл әлі бәрі емес. Болып жатқан өзгеріс алғаш көрінгенінен әлдеқайда тереңірек.

Шынында да, өз күйлерімнің әрқайсысы туралы мен тұтас-тайын әлденедей айтамын. Мен өзгеремін деймін, бірақ бұл өзгеріс, менің байқауымша, бір күйден одан кейін келетін күйге өту болып табылады; жеке алғандағы сол бір күй ол тіршілік ететін уақыт бойында маған өзгермейтін болып елестейді. Ал соның арасында көңілдің сәл ғана күштірек қойылуы минут сайын өзгермейтін аффектінің де, елестің де, тілектің де жоқ екенін маған ашылған бо-лар еді; егер де жанның күйі өзгеруін тоқтатса, онда ұзақтылық өз ағымын қоя қояр еді. Ішкі күйлердің арасынан ең берігін –

сыртқы қозғалмайтын нәрсенің көру арқылы қабылдануын алайық. Нәрсе сол өзі болып қала берсін, ал мен оған бір ғана жағынан, белгілі бір бұрышпен, сол бір ғана күнде қараймын делік: бәрібір менің қазір көретінім менің әлгінде ғана көргенімнен өзгеше болып шығады, тым болмағанда оның бір мезетке жасының ұлғайғаны бойынша-ақ. Бұл арада менің жадым қатынасып, өткеннен қазіргіге қарай бірдеңені еске түсіреді. Менің жанымның күйі уақыт жолымен қозғала отырып, тұрақты түрде өзі қалап алатын ұзақтылықпен толықсиды: ол өзді-өзінен қарлы боран соққандай болады. Бұдан да үлкендеу негіздемемен мұны тереңірек ішкі күйлер туралы, қарапайым көру қабылдауы жағдайындағыдай орнықты сыртқы нәрсеге қатынасы жоқ түйсіктер, аффектілер, тілектер туралы да айтуға болады.

Бірақ бізге бұл үздіксіз өзгеріске көңіл бөлмеу ыңғайлырақ, біз оны ол соншалықты үлкейіп, денені жаңа бір жағдайға келтіріп, көңілді жаңа жолға бағыттағанда ғана байқайтын боламыз. Дәл осы сәтте біз күйдің өзгергенін, өзгеріс үздіксіз жүріп жатқанын және күйдің өзі өзгеріс болып табылатынын байқастаймыз.

Бұл бір күйден екіншісіне өту мен сол бірден-бір күйде болудың арасында мәнді айырмашылықтың жоқтығын білдіреді. Егер де “сол қалпында қалатын” күй былайғы көрінгеніне қарағанда, өзгермелі болса, онда, керісінше, бір күйден екінші күйге өту біздің жорамалдауымыздан артығырақ бірден-бір ғана ұзайтын күйге көбірек ұқсайтын болады: бірі екіншісімен тоқтамастан алмасады. Бірақ біз әрбір психологиялық күйдің тоқтаусыз өзгерісіне көзімізді жабатын болғандықтан, дәл сондықтан, – бұл өзгеріс тым ұлғайып, біздің көңілімізді өзіне бұрғызғанда, – біз оны бұрынғымен қатар пайда болған жаңа күй деп атауға міндеттіміз. Бұл жаңа күйді біз дәл солай өзгермейтін санаймыз және т.с. шексізге дейін. Психологиялық тіршіліктің үздіктілігі туралы емес, демек, біздің көңіліміздің бұл тіршілікті жекелеген әрекеттер қатарында тіркеленетініне байланысты: жайдақ дөңес жерде біздің көңілдің әрекеттерін құрайтын сынық сызыққа елігіп, біз баспалдақтың сатыларын көреміз. Рас, біздің психологиялық тіршілігіміз көріп-біле алмайтынға толы. Олардың алдындағыдан бөлініп алынғандай және олардан кейінгі болатынмен байланыспаған болып көрінетін мыңдаған кездейсоқ құбылыстар қалықтап шығады. Бірақ олардың бетке шығуының үздіктілігі үздіксіз салалайтын аралығын анықтайтын үздіксіз бір фон жүзінде белгілі болады; бұл – симфонияда анда-санда ғана дауысы шығатын литаврдың соққылары. Біздің “көңіліміз”, олар оны көбірек

мазасыздандырғандықтан, соларға бөлінеді, ал олардың әрқайсысы біздің бүкіл психологиялық тіршілік етуіміздің ағылып жатқан массасымен әкелінді. Олардың әрқайсысы – біздің сезінетініміздің, ойлайтынымыздың, тілейтініміздің бәрін қамтитын қозғалмалы сферада ең жарығы мол нүкте ғана, – бір сөзбен айтқанда, қазіргі мезетте біз не болсақ, соның бәрі болып табылады. Тұтас алғандағы осы сфера шындығында біздің күйімізді құрайды. Мұндай анықтама берілетін күйлер туралы олар жекелеген элементтер болып табылады деп айтуға болмайды: олар біреулері екіншілерінде шексіз тоғысуында жалғасып жатады.

Бірақ біздің көңіліміз оларды жасанды түрде бөліп және айырып алғандықтан, ол енді оларды сол жасанды байланыспен қосуға міндетті. Ол, сонымен, аморфты, индифферентті, өзгермейтін менді ойлап табады да, тәуелсіз мәндер дәрежесіне көтерілген психологиялық күйлер соған төңкеріледі немесе соның жүзімен сырғақтайды. Қозғалмалы, бір-біріне айналып жататын реңктердің орнына көңілдегі түрлі-түсті інжу-маржандар сияқты қатар түзетін бір-бірінен әсіре бөлек және қанық деп айтуға болатындай түстерді байқайды: онда оған бұл інжу-маржандарды біріктіре алатындай берік жіптің бар болуын болжалдауға тура келеді. Бірақ егер бұл түссіз субстрат толассыз оған жұғысқанға боялатын болса, онда өзінің бейанық-тылығында ол біз үшін жоқтың қасы десе де болады: біз тек боялғанды, яғни психологиялық күйлерді ғана қабылдаймыз ғой. Шындығын айтсақ, бұл “субстрат” реалдылыққа жатпайды, бұл – біздің санамызға үздіксіздік орын теуіп жатқан жерде көңілге әртүрлі күйлердің қатарын түзуге жол ашатын операцияның жасандылығын тұрақты түрде еске салуға қызмет ететін жай белгі. Егер де біздің тіршілігіміз бейқұмар “мен” синтездеуге тиіс жекелеген күйлерден тұратын болса, онда біз үшін ұзақтық тіршілік сүрмеген болар еді. Өйткені өзгермейтін “мен” – уақытта ұзамайды; келесі күй ауыстырғанша өзіне-өзі тепетең болып қала беретін психологиялық күй де – дәл солай ұзамайды. Онда бұл күйлерді оларды демеп тұратын “менде” қаншама қатарластырмақ болғанымызбен, ешқашан өзгермейтінге тізілген бұл өзгермейтін денелер ағымды ұзақтылықты құрмайды.

Бұл жолмен біз ішкі тіршіліктің жасанды еліктеушісін, одан реалдық уақыт сылынып тасталғандықтан, логика мен тілдің талаптарын жақсырақ қанағаттандыратын статикалық эквивалентті аламыз. Ал сол арада, егер біз оны көмкеріп жатқан рәміздердің

астында өтіп жатқан психологиялық тіршілікке ден қойсақ, онда көп қиналмай-ақ оның тіні уақыт екенін байқар едік.

Сонымен бірге, бұдан мықтырақ, бұдан субстанциалдырақ тін болмайды. Бізге тән ұзақтылық бірінен соң бірі орын басып жатқан мезеттер емес қой: онда тұрақты түрде тек қазіргі ғана тіршілік сүрген болар еді, өткеннің қазіргідегі жалғасы да, эволюция да, нақтылы ұзақтылықта болмас еді. Ұзақтылық – бұл өзіне болашақты сіңіретін және алға басқан сайын дүмпи түсетін өткеннің үздіксіз дамуы. Бірақ егер өткен үзілместен өсетін болса, онда ол шексіз сақталады да. Адам жады, біздің керсетуге тырысқанымыздай<sup>2</sup>, еске түсірулердің тізбесін жасау немесе оларды полкаларға бөліп жинақтылау қабілеті емес. Мұнда тізбе де, полкалар да жоқ; мұнда тіпті сөздің өз мағынасында алғандағы, қабілет те болмайды, өйткені қабілет, оның тілеуіне не қолынан келуі-келмеуіне орай, үздікті түрде әрекет жасайды, ал өткен өткеннің үстіне үзіліссіз қосыла береді. Шындығында өткен өздігінен, автоматты түрде сақталады. Шүбәсіз, кез келген сәтте ол түгелімен бізге ере жүреді: біздің жас кезімізден бері сезгендеріміздің, ойланғандарымыздың, тілегендеріміздің бәрі осында – бәрі де оған қосылуға даяр тұрған қазіргіге ұмтылады, бәрі де оны сырғытып тастауға ұмтылатын сананың есігіне жармасады. Ми механизмі өткеннің бүкіл дерлік жиынтығын бейсаналыққа ығыстыру және берілген ахуалды сәулелендіретінді ғана санаға кіргізу, дайындалып жатқан іс-әрекетке көмектесу – бір сөзбен айтқанда, пайдалы еңбекке жеткізу – үшін жасалған. Сәнділікке ғана жарасты деуге болатын басқа естеліктерге жартылай ашық есіктен ұрланып қана бас сұғуға болады. Бейсаналықтың жолдаушылары, өзіміз де білмей, соңымыздан етіп келе жатқанымыз туралы бізді хабардар етеді. Бірақ біз, бұл туралы, тіпті, анық елесіміз болмасадағы, бәрібір біздің өткеніміз бізден қалыптаспайтыны күңгірт болатынын сезінеміз. Шынында да, біз қандаймыз, біздің мінез-құлқымыз қандай, егер ол туғаннан, тіпті туғанға дейін, өйткені біз өзімізбен бірге туа біткен қабілеттерді ала келеміз ғой, бастан кешкен тарихтың экстракты болмаса. Әрине, ойлау үшін өткеніміздің бөлшегі ғана керек, бірақ бізді тілеуге, ұмтылуға, әрекеттенуге бүкіл өткеніміз мәжбүрлейді, соның ішінде біздің жанымыздың туа біткен қасиеттері де. Сонымен, біздің өткеніміз, оның азғантай бөлшегі ғана елеске айналғаныменен, – тенденция ретінде, – түгел барлығымен бізге өзі туралы білдіреді.

Өткеннің осы сақталуынан санаға бірден-бір күй арқылы екі рет өтудің мүмкін еместігі шығады. Жағдаяттар бұрынғы болғанымен, бірақ олар енді сол бұрынғы тұлғаға әсер етпейді, өйткені олар оны тарихының жаңа бір сәтінде кезіктіреді. Әрбір мезетте жинақталған тәжірибеден құрылатын біздің тұлғамыз тұрақты түрде өзгеріп отырады. Өзгере отырып ол қандай да болмасын күйге қашан да болмасын тереңінде қайталануына мүмкіндік бермейді, тіпті егер ол бетінде өзді-өзіне тепе-тең болсадағы. Міне, не себептен біздің ұзақтығымызға қайта оралмастық тән. Біз оның бір бөлшегін де қайтадан басымыздан кешіре алмас едік, өйткені ол үшін ең алдымен соңынан не болғанының бәрі туралы естелікті өшіру керек болар еді. Ең асқанда, бұл естелікті біздің интеллектімізден сызып тастауға болар еді, бірақ біздің еркімізден емес.

Сонымен, біздің тұлғамыз көтеріледі, өседі, тұрақты түрде пісе түседі. Әрбір сәт сайын бұрынғы болғанына әлдебір жаңаны қосып отырады. Одан әрі, мұнысы тек жаңа ғана емес, бірақ алдын ала ешкім көріп-білмеген де. Әрине, менің қазіргі күйім оған дейін менде болғанмен және маған әсер еткенмен түсіндіріле алады. Оны талдай келе, мен онда басқа элементтерді таба алмаймын. Бірақ тіпті адамнан да жоғары интеллект бұл абстрактылық элементтерге олардың нақтылы ұйымдасуын беретін қарапайым бөлінбейтін форманы алдын ала көріп-біле алмас еді. Алдын ала көріп-біле алу – өткенде қабылдағанды болашаққа жобалау деген немесе қабылданылған элементтердің кейініректегі жаңа қосылысын, басқа тәртібін елестету ғой. Элементтерге ажыратылмайтын және ешқашан қабылданбаған нәрсені қажетті түрде алдын ала көріп-білуге болмайды. Ал ширатылып бара жатқан тарихтың бір сәті есебінде қарастырылатын біздің күйлеріміздің әрбірі сондай болып табылады: ол қарапайым және бұрындары қабылдануы мүмкін болмаған, өйткені өзінің бөлінбестігінде бұрын қабылданғанды да және қазіргінің қосатынын да біріктіреді. Бұл – сонылығы артық болмаса кем емес тарихтың соны сәті.

Міне, дайын портрет. Ол өз түсіндірмесін модельде, суретшінің мінез-құлқында, палитраға жағылған бояуларда табады. Бірақ, түсіндірме беретіннің бәрін білгенімен ешкім, тіпті, суретшінің өзі де бұл портреттің не болып шығатынын дәл болжап айта алмас еді, өйткені мұны болжау – оны жасалғанынан бұрын жасау болып шығар еді: жөнсіз, өзін-өзі талқандайтын гипотеза. Біз құрылысшылары болып табылатын тіршілігіміздің сәттерімен де дәл солай. Олардың әрқайсысы да шығармашылық актінің бір тегі болады.

Суретшінің талантының дамитыны немесе деформацияланатыны, тіпті болмағанды оның тудыратын шығармаларының өзінің әсерінен өзгертіні сияқты, біздің әрбір күйіміз де бізден басталып, сол уақытта-ақ біздің тұлғамызды өзгертеді, өйткені тың, біздің жаңа ғана қабылдаған формамыз болып табылады. Біздің істейтініміз біздің мән-мәнісімізге тәуелді деп айтуға толық негіздеме бар бірақ белгілі мағынасында, біздің мән-мәнісіміз сол біздің істейтініміз және де біз өзімізді үздіксіз жасап, жаңартып отырамыз деп қосуға болады. Бұл өзді-өзін жасау, қоса айтқанда, неғұрлым не істейтініміз туралы жақсырақ ойлана алатын болсақ, соғұрлым толығырақ іске асады. Мұнда зерденің әрекеті геометриядағыдай емес; геометрияда мендігі жоқ алғышарттар бірден мәңгілікке беріледі де, олардан өзді-өзінен дерлік мендігі жоқ қорытынды туындап жатады. Мұнда, керісінше, бірден-бір себептер әртүрлі адамдарды немесе бірден-бір адамды әртүрлі сәттерде зерделілігі бірдей дегенмен де мүлде басқа қаракеттерге түрткілеуі мүмкін. Мәнісінде, бұл толығымен дерлік бірдей себептер емес, өйткені олар бірден-бір тұлғаға және бірден-бір сәтке жатпайды. Міне, сондықтан бұл себептерге, геометриядағы сияқты, in abstracto, сырттан әрекет жасауға да, басқалар үшін тіршілік олардың алдына қойып отырған мәселелерін шешуге де болмайды. Әркім оларды өзінше, өз ішінде шешеді. Бірақ бұл сұраққа біз тереңдей алмаймыз. Біз тек “тіршілік ет” деген сөзге біздің санамыздың беретін дәл мағынасының қандай екенін ғана іздейміз де, саналы тіршілік иесі үшін бұл дегеніміз өзгеру екенін табамыз; өзгеру – пісіп жетілу деген сөз, ал пісіп жетілу – бұл өзді-өзін шексіз жасаулау. Дәл осыны жалпы тіршілік сүру туралы айтуға бола ма?

Кез келген материалдық нәрсе жаңа ғана көрсетілген қасиеттерге кері қасиеттерді білдіреді. Ол өзі не болса, сол болып қалады, не сыртқы күш әсерінен өзгертін болса, онда біз бұл өзгерісті мұнда өзгермейтін бөліктердің орын ауыстыруы ретінде елестетеміз. Егер де бұларда да өзгеріс көрініс тапса, біз оларды да бөліктеп жіберер едік. Міне, осылай біз бөліктері дайын күйінде берілетін молекулаларға дейін, молекулаларды құрайтын атомдарға дейін, атомдарды жасақтайтын кішігірім бөлшектерге дейін, қойнауында қарапайым айналдыру жолымен мұндай бөлшек пайда бола алатындай “салмақсызға” дейін төмен түсеміз. Бір сөзбен, біз бөлуде немесе талдауда, қаншалықты керек делінсе, соншалықты тереңдеп барамыз. Бірақ біздің алдымызда әрқашанда өзгермейтін ғана болады.

Әрі қарай талдайық. Біз құрамы күрделі нәрсенің өзгеруі оның бөліктерінің орын ауыстыруы болып табылады дейміз. Бірақ егер бір бөлік өз орнын тастап кетсе, онда оған оны қайта басуына ештеңе де бөгет жасамайды. Яғни, әлдебір күйден өткен элементтер тобы, әрқашан оған қайтып орала алады екен, – егер де өзінен-өзі болмаса, онда бәрін өз орын-орынына қоятын небір сыртқы себептің әсерінен. Бұл элементтер тобының белгілі күйі неше рет болса да қайталануы мүмкін, демек, топ қартаймайды деген сөз. Оның тарихы жоқ.

Сонымен, мұнда ештеңе де жасалмайды, – форма да, материя да. Топтың не болатыны оның қазір не болып табылатынында қамтылған, егер тек оның не екендігіне Әлемнің ол байланысты-ау деген барлық нүктелерін енгізетін болса ғана. Адамнан жоғары интеллект уақыттың кез келген сәті үшін жүйенің кез келген нүктесінің кеңістікте қалай орналасқанын есептеп берген болар еді. Ал тұтастың формасы оның бөліктерінің орналасуы ғана болғандықтан, жүйенің болашақ формалары теориялық тұрғыдан оның қазіргі жайғасуынан-ақ көрінуі мүмкін.

Нәрселерге деген біздің барлық сеніміміз, ғылым бөліп алып қарастыратын жүйелермен жасалатын біздің барлық операцияларымыз уақыттың оларға әмірі жүрмейді деген идеяға негізделген. Ал қазір ғылымның материалдық нәрсеге немесе бөлектенген жүйеге тағатын абстрактылық уақыты  $t$  тек біруақыттылықтардың немесе жалпырақ алғандағы тұрғыда, сәйкестіктердің, белгілі бір санынан ғана тұрады және бұл сәйкестіктердің арасын бөлетін интервалдардың табиғаты қандай да болмасын бұл сан сол қалпында қалады деген ескертпемен шектелік. Әңгіме ұйымдаспаған материя туралы болғанда бұл интервалдар туралы сұрақ тумайды, егер де оларға әлдекім тоқталатын болса, онда олардағы жаңа сәйкестіктерді санау үшін ғана тоқталады, ал бұл сәйкестіктер арасында тағы не болса сол орын алуы мүмкін. Ісі тек жеке нәрселермен ғана болатын қисынды ой, тек бөлектенген жүйелерді ғана қарастыратын ғылым да – интервалдардың ішінде емес, олардың шекараларында орналасады. Міне, қай себепті уақыт ағымы шексіз лездікке ие болды, материалдық нәрселердің немесе бөлектенген жүйелердің барлық өткені, қазіргісі және болашағы кеңістікте бірден түзіле қалды деп жорамалдауға болады: мұндай жорамалдың нәтижесінде ғалымдардың формулаларында да, тіпті кәдуілгі тілімізде де ештеңені өзгертудің керегі жоқ болар еді. Әрқашанда  $t$  саны сол бір мәнді белгілеген болар еді. Ол нәрселер мен жүйелердің күйлері мен енді “уақыт ағымын”

көрсететін толығымен берілген сызықтың нүктелері арасындағы сәйкестіктердің сол бір санын қамтып жатқан болар еді.

Ал енді реттілік – дау тудырмайтын факт, тіпті, материалдық дүниеде де. Жекеленген жүйелер жөнінде ой қозғай отырып, олардың әрқайсысының өткен, қазіргі және болашақ тарихы желпуіш сияқты бірден түзіле алады деп, біз қаншама да жорамалдай аламыз: бірақ бұл тарих дегенмен де, оның ұзақтылығы біздікіне ұқсайтындай сыңаймен, біртіндеп түзілетін болады. Егер мен өзіме бір стақан тәттіленген суды дайындағым келсе, онда мен не істесем де, қанттың ерігенін тосуыма тура келеді. Осы кішігірім фактіден көп нәрсені үйренуге болады. Өйткені менің тосуға жұмсайтын уақытым, материалдық дүниенің бүкіл тарихына, егер де ол кенеттен кеңістікте түзіле қалатындай бола қалса, қолданыла алатын сол бір математикалық уақыт емес. Ол менің шыдамсыздығыммен, яғни қалай болса солай созуға немесе қысқартуға келмейтін менің ұзақтылығымның белгілі бір бөлігімен сәйкес келеді. Бұл енді ойдың аймағы емес, күйзелістің аймағы. Бұл енді қатынас емес; бұл абсолюттіге жатады. Бұл стақан су, қант және қанттың суда еру үдерісі тек абстракциялар ғана екенінен және менің сезімдерім мен менің зердемнің күшімен жасалынған бұл абстракциялардың арғы жағындағы Тұтастық менің санамның даму тәсілімен дамитын болар дегеннен басқа нені білдіре алады.

Әрине, ғылымның әлдебір жүйені бөлектеу және даралау жолында қолданатын операциясы мүлдем жасанды болмайды. Егер мұнда объективтік негіздеме болмаса, онда мұның бір жағдайларда әбден орынды екендігін, ал басқа жолдары мүмкін еместігін түсіндіре алмас едік. Материяға геометриялық тұрғыда қарастыруға келетін бөлектенген жүйелерді туғызуға деген тенденцияның тән екендігін біз көре аламыз. Материяға анықтама берерде бұл тенденция бізге көмектеседі әлі. Бірақ бұл – тенденциядан әрі ештеңе емес. Материя шегіне дейін жетпейтіндіктен, бөлектену де ешқашан толық болмайды. Егер де ғылым шегіне дейін жетіп, әлденені толығыменен бөлектейтін болса, онда ол мұны зерттеудің қолайлылығына бола жасайды. Кез келген бөлектенген жүйенің белгілі бір сыртқы әсерлерге бағынышты болып қалатынын ол сезінеді. Бірақ оларды – олар тым әлсіз болғандықтан, ескермей-ақ кетуге болатындықтан ба әлде оларға кейінірек көңіл бөлермін дегендіктен бе – ол тысқары қалдыратын

болады. Дегенмен де дәл осы әсерлер бір жүйені кеңірек деген екіншісімен, ал мұны – бұл екеуін де қамтитын үшіншісімен және тағысын солай ең бөлектенген және ең тәуелсіз жүйеге, яғни бүкіл күн жүйесіне дейін байланыстыратын жіптер болып табылады. Бірақ мұнда да бөлектенгендік абсолютті емес. Біздің Күніміз ең алыстағы деген планеталардың шегінен асыра жарық пен жылуды сәулелендіреді. Екінші жағынан, Күн оның ілестіре жүретін планеталарымен және олардың серіктестерімен бірге белгілі бір бағытта қозғалады. Әрине, оны қалған Әлеммен байланыстыратын жіп өте жіңішке. Сөйтсе де, алайда, біз тіршілік сүретін дүниенің ең кіші бөлшектеріне де дәл осы жіп бойынша тұтас алғандағы Әлемге тән ұзақтылық берілетін болады.

Әлем ұзайды. Уақыт табиғатын неғұрлым тереңірек білген сайын, ұзақтылық дегеніміздің формаларды жасау, ойлап табу, абсолютті жаңаны толассыз жасақтау екенін анығырақ ұғынатын боламыз. Ғылымның шектеген жүйелері қалған Әлеммен бөлінбестей байланысып жатқандықтан ғана ұзайды. Расында, Әлемнің өзінде, кейінірек көретініміздей, екі қарама-қарсы қозғалысты – “құлдырау” мен “өрлеуді” – айыру керек. Біріншісі тек дайын тұрған тізбені жайып салатын болады. Мұның, принципті тұрғыдан алғанда, сығылған серіппенің серпілуіне ұқсас әп-сәтте өте шығуы мүмкін. Бірақ пісіп-жетілу мен шығарма-шылықтың ішкі жұмысына сай келетін екіншісінің ұзайтыны оның мәнінің осында екендігінен туындайды, сөйтіп бұл одан бөлінбейтін біріншісіне өз ырғағын орнықтырады.

Сонымен, ғылымның бөлектейтін жүйелеріне, егер оларды қайтадан тұтастыққа енгізетін болсақ, ал олар сонда енгізілуге тиісті де, ұзақтылықты, ал демек, біздің тіршілік сүруіміздің формасына ұқсас форманы жұғыстыруымызға ештеңе де бөгет бола алмайды. Дәл осыны, а fortiori, біздің қабылдауымыз даралайтын нәрселер туралы да айтуға болады. Әлдебір нәрсенің біз оған беретін және оларға даралық дарытатын айқын белгілері кеңістіктің берілген нүктесіне біз көрсете алатындай белгілі бір текті әсерді ғана қоршалайды: заттардың беттері мен қырларын байқастағанда біздің көзімізде, дәл айнадайын, бейнеленетін мүмкін болар іс-әрекеттеріміздің жоспары бұл. Бұл әсерді, ал демек, реалдылықтың шөлкем-шалыстарында оның қабылдаудың көмегімен салған кең жолдарын алып тастадық делік, – онда нәрсенің даралығы реалдылықтың өзі болып табылатын жалпы өзара әсермен жұтылып тынады.

Біз бейберекет алынған материалдық нәрселерді қарастырдық. Бірақ ерекше текті нәрселер болмас па екен? Біз ұйымдас-тырылмаған денелер табиғат тінінен қабылдау қайшысымен қиылып алынатынын айттық; оның қайшысы әрекеттің мүмкін болар алымын анықтайтын сызықтар пунктиріне ілесе қимылдайды делік. Бірақ бұл әрекетті жасайтын дене, реалдық әрекет жасамас бұрын материяға мүмкін болар әсерлердің белгілер әлден жобалайтын дене, реалдылық ағымын белгілі бір формаларға сыйғыздыру және сонымен, басқа денелер жасау үшін өз сезім мүшелерін соған бағыттауы жеткілікті болатын дене,— бір сөзбен, тірі дене – басқа денелерге ол ұқсай ма?

Әрине, онда да дәл солай басқа созылмалықпен байланысқан, тұтаспен ынтымақтас, материяның кез келген бөлігін басқаратын сол бір физикалық және химиялық заңдарға бағынатын созылмалылықтың бөлігі бар. Бірақ егер материяның бөлектенген денелерге бөлінуі біздің қабылдауларымызға, ал материалдық нүктелердің тұйықталған жүйелерінің ұйымдасуы біздің ғылымға тәуелді болса, онда тірі дененің бөлектенуі мен тұйықталуы табиғаттың өзімен анықталған. Ол бір-бірімен толықтыратын әртекті бөліктерден тұрады. Ол бір-бірімен байланысқан әртүрлі функцияларды атқарады. Бұл – индивидум және де басқа ешқандай да нәрсе туралы, тіпті кристалл туралы да, мұны айтуға болмайды, өйткені кристалда бөліктерінің әртектілігі де, функцияларының айырмашылығы да жоқ. Әрине, тіпті, ұйымдасқан дүниеде де ненің индивидуизм екенін, ненің еместігін анықтау оңай емес. Қиыншылықтар жануарлар дүниесіне қатынасқанда-ақ әжептәуір мәнді болады; егер өсімдіктер дүниесіне қарайлайтын болсақ, олар шешілмейтіндейін түрге енеді: Даралық дәрежелердің шексіз санына жол ашатынын және ешқайда, тіпті, адамда ол түгелімен іске аспайтынын біз көре аламыз. Бірақ бұл ондағы тіршіліктің айшықты қасиетін мойындамауға негіздемелер бере алмайды. Геометрдің әдіс-айлаларына басатын биолог даралыққа дәл де жалпы анықтама беруге келгендегі біздің қабілетсіздігімізді тым оп-оңай жеңіп шыққан болар еді. Дәл анықтаманы тек тәмамдалған реалдылыққа ғана беруге болады, ал тіршілік қасиеттері ешқашанда толығымен іске асырылған болмайды; олар – іске асу жолында ғана: бұл дегеніңіз күйлерден гөрі ұмтылыстарға көбірек жатады. Бірақ ұмтылыс ешқандай да басқа бір ұмтылыспен араласпағанда ғана өзінің неге бағытталғанының бәріне қол жеткізе алады. Біздің көрсететеніміздей, қарама-қарсы

ұмтылыстардың өзара қым-қуыт өрілімі орын алатын тіршілік саласында бұл қалайша мүмкін болар екен? Жекелей алғанда, даралылыққа келетін болсақ, егер даралылыққа деген ұмтылыс бүкіл ұйымдасқан дүниеге тән болса, онда бұл барлық жерде де қайта өндірілуге деген ұмтылыспен қақтығысады деп айтуға болады. Тәмамдалған даралылық жағдайында ағзадан бөленген бірде-бір бөлшек өзді-өзі болып тіршілік сүре алмас еді. Бірақ онда көбею мүмкін болмай қалар еді. Көбею дегеніміз, шынында да, ескіден бөлінген бөліктен жаңа ағзаның туындауы емей немене? Сонымен, даралылықтану тиісті өз жауына жол береді. Оның уақытта жалғасуға деген мұқтаждығы оны кеңістікте шектелуге мәжбүр етеді. Биолог әрбір жағдайда екі ұмтылысты да есепке алуға міндетті. Ал сондықтан одан даралылыққа мәңгілікке жарайтындай тұйықталған, автоматты түрде қолдануға болатын анықтаманы бер деп талап ету пайдасыз.

Бірақ тіршілік құбылыстары туралы да тым жиі ұйымдаспаған материяның қасиеттері туралы пайымдалғандай пайымдалады. Мұндай қателесу даралылық туралы дауласулардағыдай басқа еш жерде де ап-айқын орын алмайды. Бізге әр бөлігі өз басын регенерациялайтын және өз бетінше дара болып тіршілік ететін *Lumbriculus* құртын немесе гидраны, бөліктері жаңа гидраларды туғызатын, немесе әр кесегінен толық балапаншықтар дамып шығатын теңіз кірпісінің жұмыртқасын керсетіп: жұмыртқаның, гидраның, құрттың даралылығы қайда?– деп сұрайды бізден. Бірақ қазір бірнеше даралылықтың болуынан бұрындары бір даралылық болуы мүмкін емес деген қорытынды шықпайды. Әлдебір шкафтан шығып жатқан бірнеше жәшікті көргенімде, бұл шкаф біртұтас кесектен жасалған деп айтуға менің құқығым жоқ екенін мен мойындаймын. Бірақ әңгіме бұл шкафтың қазіргісі оның өткеніне қарағанда көбіректі өзіне дарыта алмайтынында, ал егер енді ол бірнеше әртекті кесектерден тұратын болса, онда ол өзінің дайын болған кезінен-ақ сондай болғаны. Жалпы айтқанда, әрекет жасау үшін біз оларға мұқтаж болатын және соларға қарап ойлау тәсілімізді қалыптастырған ұйымдаспаған денелер мынандай қарапайым заңға бағынады: “Қазіргі бұрынғыдай болғаннан артық ештеңені өзінде тұтпайды және әрекетте көрінетіннің бәрі де себепте алдын-ала болған”. Бірақ ұйымдасқан дененің айшықты белгісі өсу мен толассыз өзгеріс болып табылады делік,– мұны, шынтуайтында, ең бір жеңіл-желпі бақылаудан-ақ көруімізге болады, – басында біреу болып, ал кейін бірнешеу болатын болса, мұнда таңғаларлық ештеңе жоқ деуге болады. Бір клеткалы

ағзаның кебеюі тірі жан иесінің әрқайсысы тұтастайын индивидуум құрайтын екі жартыға бөлінуі болып табылады. Рас, күрделірек жануарларда тұтастың қайта өндірілу қабілеті жыныстық деп аталатын және тәуелсіз деуге болатын клеткаларда оқшауланған. Бірақ бұл қабілеттің әлдебір жұрнағы, регенерациялану фактілері көрсеткеніндей, ағзаның қалған бөлігінде ыдырап орналасуы мүмкін, сөйтіп ерекше жағдайларда ол жасырын күйінде бүкіл ағзада түгелдейін орын тебеді де, мүмкін болса көрініс береді деп болжалдауға болады. Менің даралылық туралы айтуға қақымның бар болуы тек қана ағза тіршілікте қабілетті фрагменттерге бөлінбейтін кезінде ғана емес. Бұл ағзаның бөлінер алдында бөлшектердің белгілі бір жүйеліленуі болғаны және бөлініп шыққан бөліктерде сол бір жүйеліленуге деген ұмтылыстың болуы жеткілікті. Ұйымдасқан дүниеде дәл осы байқалады да.

Сонымен, мынандай қорытынды жасауға болады: даралылық ешқашанда тәмамдалған болмайды және индивидтің не екенін, ненің индивид емес екенін айту қиынға соғады, ал кейде мүмкін де емес; бірақ тіршілік даралылыққа жолдар іздестіріп, табиғи түрде бөлектенген, табиғи түрде тұйықталған жүйелерді жасап шығаруға ұмтылады.

Осынысымен тірі жан иесі біздің қабылдауымыз бен ғылымымыз жасанды жолмен бөлектейтін мен ерекшелейтінінің бәрінен айрықшаланады. Міне, сондықтан оны нәрсемен салыстыру жөнсіз болған болар еді. Егер де біздің оны ұйымдастырылмаған дүниенің әлденесімен салыстырғымыз келсе, онда турасында әлдеқандай белгілі бір материалдық нәрсемен емес, қайта тұтас материалдық Әлеммен қатар жүргізуге болар еді. Рас, бұл салыстыру соншалықты пайда әкеле қоймас, өйткені тірі жан иесі бақылау объектісі бола алады, ал тұтас алғандағы Әлемге келетін болсақ, ол ой жүзінде құрылып және қайта құрылып отырады. Бірақ бәрібір бұл жағдайда да көңіл ұйымдасудың мәнді деген қасиеттеріне бағытталған болар еді. Тірі ағза – тұтастығында алынғандағы Әлем ретінде де, жеке алынғандағы әрбір саналы жан иесі ретінде де ұзайтын әлдене болып табылады. Оның өткені толығымен қазіргіге жалғасын табады, онда орын теуіп, әрекет жасайды. Ағзаның белгілі бір фазалардан өтетінін, оның жас шамасының өзгеретінін, – бір сөзбен, оның тарихы барлығын басқаша түсінуге болар ма еді? Егер мен, мысалға өз денемді қарастыратын болсам, онда оның, менің санама ұқсап, біртіндеп, балалық шақтан кәрілікке қарай, кемелденетінін көрер едім; менің

өзім сияқты, ол да қартаяды. Кемелділік пен кәрілік турасын айтқанда, менің денемнің қасиеттері ғана болып табылады және тек метафора тұрғысында ғана саналы тұлғаның сәйкесті өзгерістеріне мен сол атауды беремін. Егер мен енді тірі жан иелерінің сатысымен төмен түсетін болсам, егер мен бір ең көбірек дифференциацияланғанынан бір ең азырақ дифференциацияланғанына, адамның көп клеткалы ағзасынан бір клеткалы инфузорияға өтетін болсам, мен осы қарапайым клеткада да сол қартаю үрдісіне тап болар едім. Бөлінулердің белгілі бір санынан кейін инфузория өз күштерін сарқиды, ал олардың қайта жаңғыруы үшін қосылу қажет. Ортаны өзгерте отырып, бұл сәтті біз алыстата алғанымызбен де, бәрібір оны шексізге дейін алыстата беруге болмайды<sup>3</sup>.

Рас, ағза мүлде ерекшеленетін бұл екі шеткері жағдайлар аралығында даралылығы көзге аз ұрынатын көптеген басқа жағдайлар кездеседі, бұларда қартаю байқалғанымен, бірақ ненің ғана қартайатынын дәл анықтау қиынған соғар еді. Қайталап айтамын, еш өзгеріссіз, автоматты түрде кез келген тірі жан иесіне қолданылатын әмбебап биологиялық заң жоқ. Тек тіршіліктің жалпы түрлерге беретін бағыттары ғана бар. Әрбір жеке түр өз ұйымдасуының іске асу актісімен-ақ өз тәуелсіздігін баянды қылады, өз қыңырлығына басады, азды-көпті бір жағына қисаяды кейде тіпті кері де қайтады, сөйтіп бастапқы бағытқа арқасын бергендей болады. Ағаштың қартаймайтындығын көрсету қиынға соқпас еді, өйткені оның ұшындағы бұтақтары қашанда біркелкі жас болады, қашанда тармақталып, жаңа бұтақтар туғызуға қабілетті болады. Бірақ мұндайсынды ағзада да, – ол индивидтен гөрі қоғамға көбірек ұқсайды, – қартайатын бірдеңе бар; жапырақтар қартаяды, стволының іші қартаяды; жеке-жеке алғандағы әрбір клеточкасы да белгілі бір тұрғыда эволюцияланады. Әлдене тіршілік сүретіннің бәрінде де уақыт өз дағын қалдыратын ашық тізілім (реестр) әрқашанда табылады.

Бұл тек метафора ғана деп бізге айтулары мүмкін. Шынында да, уақытқа қарымдылық пен шынайы реалдылық тиістіретін кез келген сөз байламын метафоралық деп есептеу механицизмге тән қасиет. Біздің саналы тіршілік сүруіміздің негізінің өзі жадымыз екенін, яғни өткеннің қазіргідегі жалғасы немесе өзгеше айтқанда, қарымды және кері оралмас ұзақтылық екендігін, тікелей бақылау бізге көрсетсін-ақ делік. Қисынды ой мен ғылым бөлектейтін айқын сызбаланған нәрселер мен жүйелерден неғұрлым бас тартқан сайын, соғұрлым біздің реалдылыққа жақындай түсетінімізді

пайымдау бізге дәлелдесін-ақ делік; ал реалдылық, оған өткеннің жинастырушысы болып табылатын адам жады кейін қайтуды мүмкін емес қылып тастағандай, бүкіл өзінің ішкі тұтастығында ғана өзгере алады. Ақылдың механикалық инстинкті пайымдаудан да, тікелей бақылаудан да күшті. Біздің әрқайсымызда сұраусыз-ақ тіршілік ететін метафизикте, – ал оның бізде бар екендігі, кейін көретініміздей, адамның тірі жан иелерінің арасындағы орнымен түсіндіріледі, – өзінің белгілі бір талаптары, дайын түсіндірулері, мұқалмас қағидалары бар. Олардың бәрі нақтылы ұзақтылықты терістеуге келіп саяды. Өзгерістің бөліктер орналасуы және орын ауыстыруымен шектеулі болуы, уақыттың кері оралмастығының біздің білместігімізден туындайтын көзге көрінушілік болуы, ал кері қайтудың мүмкін еместігі – адамның заттарды өз орындарына қоюға деген қабілетсіздігінің сырт көрінісі ғана болуы керек. Сонда қартаю дегеніміз белгілі заттардың жүйелі түрде қосылуына немесе біртіндеп ғайып болуына айналады. Онда уақыттың тірі жан иесі үшін реалдылығы құм сағат үшінгі реалдылығымен барабар болады, ал құм сағатта оның жоғарғы резервуарының ақтарылуы төменгісінің толуымен қатар жүретіні және аппаратты төңкеріп, бәрін қайта орын-орынына қоюға болатыны белгілі.

Рас, туу күні мен өлу күні аралығында ненің қосылып және ненің жоғалатыны туралы сұрақта келісім жоқ. Кейбіреулер клетка тууынан тура оның елуіне дейін протоплазма көлемінің үздіксіз ұлғаюы орын алады деп мойындайды<sup>4</sup>. Азаюды ағзаның жаңаруы орын алатын “ішкі ортадағы” қоректі заттардың мөлшерімен, көбеюді ағзада жинала келе, түптің түбінде “қабыршақ құрайтын”<sup>5</sup> сыртқа шығарылмаған тұнбалардың мөлшерімен байланыстыратын теория шындыққа жақынырақ және негізділірек болып табылады. Дегенмен де, әйгілі микробиологпен бірге фагоцитозды ескермейтін қартаюдың кез келген түсіндіруін<sup>6</sup> жеткіліксіз деп мойындау керек пе? Біз бұл сұрақты шешуді мақсат тұтпаймыз. Бірақ екі теория белгілі тектегі материяның тұрақты жинақталуын немесе тұрақты ғайып болуын мойындауға келісе отырып, сол арада ненің қосылып, ненің жоғалатынын анықтауға келгенде келісімге келе алмаған кезінде, олардың ұсыныс шеңберін а priori жүргізгені айқын болып шығады. Бұл біздің арғы зерттеуіміз барысында бұдан да әрі айқындала түседі: уақыт туралы ойлағанда, құм сағат бейнесінен арылу оңай емес.

Қартаюдың себебі тереңірек болуға тиіс. Ұрықтың дамуы мен толық ағза дамуы арасында үздіксіз сабақтастық бар екенін біз

мойындаймыз. Тірі жан иесінің өсіп, дамып және қартаюуына қозғаушы болатын импульс оны эмбрионалдық тіршіліктің фазаларынан өтуге мәжбүр етті. Ұрықтың дамуы – бұл форманың тұрақты өзгеруі. Оның барлық жүйелі желісін тізбектеп шығам деген адам, мәселе үздіксіздік туралы болғанда орын алатынындай, шексіздікте адасып кетер еді. Тіршілік дегеніміз тууға дейін басталған осы эволюцияның жалғасуы болып табылады. Дәлелі қартайып келе жатқан ағзамен әлде дамып бара жатқан ұрықпен болып отырғанын айырып айтудың мүмкін болмайтынында: мысалға, мұндай жағдаят жәндіктердің немесе шаянтектілердің личинкаларында орын тебеді. Екінші жағынан, біздің ағзамыздың тіршілігіндегі жыныстық кемелділік немесе климакс сияқты индивидтің толығынан қайта тууына апаратын сыни кезеңдерді личинканың немесе ұрықтың тіршілігі бойында орын алатын өзгерістерге теңестіру әбден мүмкін; алайда олар қартаю үрдісінің айрылмастай сәтін құрайды. Олар белгілі бір жас шамасында өтетінімен және тым ұзаққа созылмайтынымен, тек, жиырма жасқа келгендердің әскери қызметке шақыруға тап болатыны сияқты, уақыты келді деген себептен ешкім де оларды *ex abrupto* сыртқары, деп ешкім де ұйғара алмайды. Жыныстық кемелділік сияқты өзгерістің туғанның өзінен тіпті туғанға дейін басталып, минут сайын дайындалатыны анық, сөйтіп тірі жан иесінің осы дағдарысқа дейінгі қартаюуы да, тым болмағанда бір үлесінде, осындай біртіндеген дайындықтан тұрады. Қысқаша айтқанда, қартаюудағы форманың дәл осы байқалмас, шексіз өзгерісі тіршіліктің тап өзі болып табылады. Күмәнсіз, онда сонымен бірге органикалық күйреу құбылыстары да қатарласа жүреді. Қартаюудың механикалық түсіндірмесі соларды көңілге түйеді. Ол склероз құбылыстарын, тұнбалардың біртіндеп қордалануын, клеткалық протоплазманың ескін гипертрофиясын байқайды. Бірақ бұл сыртқы салдарлардың ар жағында жасырын ішкі себеп жатыр. Тірі жан иесінің эволюциясы, ұрықтың да эволюциясы сияқты, ұзақтылықтың үздіксіз жазылуын, өткеннің қазіргіге енуін және ең кемінде, органикалық жадтың ықтималдылығын қосып алады.

Ұйымдаспаған дененің бұл күйі тек қана алдыңғы сәтте не болғанына тәуелді. Ғылым бөлектеген әлдебір жүйенің матриалдық нүктелерінің орналасуы тікелей алдыңғы өткен сәттегі сол нүктелердің орналасуымен анықталады. Басқаша айтқанда, ұйымдаспаған материяны басқаратын заңдар принципті түрде дифференциалдық теңдеулермен, ал оларда уақыт (математиктің

оған беретін мағынасында алғанда) тәуелсіз айнымалы шаманың рөлін атқарады. Тіршілік заңдары осындай ма? Тірі дене өзінің толық түсіндірмесін тікелей алдыңғы өткен күйден таба ала ма? Иә, егер a priori тірі ағзаны табиғаттың басқа денелеріне ұқсастыруға және қажет болғанда, химиялық, физикалық және астрономиялық операциялар жасайтын жасанды жүйелермен теңестіруге шарттасатын болса. Бірақ астрономияда, физикада және химияда бұл қағида әбден бір анық мағынаға ие: ол қазіргінің ғылымға маңызды деген белгілі бір жақтарын жуырда ғана өткеннің функциясы ретінде есептеуге келетінін білдіреді. Тіршілік саласында бұған ұқсас ештеңе де орын алмайды. Мұнда есептеуге органикалық қираудың белгілі құбылыстары ғана жатады. Бірақ біз өзімізге сөздің өз мағынасындағы тіршілікті құрайтын органикалық шығармашылықты, эволюциялық құбылыстарды қалай ғана математикалық операцияларға жатқызуға болатынын тіпті елестете де алмаймыз. Бұл беймүмкіндік біздің жаңсақтығымызға ғана байланысты деп айтулары ғажап емес. Бірақ ол тірі дененің берілген сәті тікелей алдыңғы өткенмен шарттаспайтындығының, бұған ағзаның бүкіл өткенін, оның тұқым қуалаушылығын, бір сөзбен, бүкіл оның өте ұзақ тарихын қосу керектігінің көрсеткіші де бола алады. Шындығында, осы екі гипотезаның екіншісі биологиялық ғылымдардың қазіргі күйін және тіпті олардың бағытын да білдіреді. Адамнан да зор ақылы бар әлдебір есептеуіш тірі ағзаны, күн жүйесін жасағандайын, математикалық зерттеуге сала алады деген идеяның түбірі белгілі текті метафизикада жатыр; ал бұл соңғысы Галилейдің физикалық жаңалықтарынан бері айқындырақ қана формаға енгені болмаса, ол әрқашан, біздің кейінірек көрсететеніміздей, адам ақылының табиғи метафизикасы болған. Оның көпе-көрнеу анықтығы, біздің оны дұрыс деп санауға деген ыстық ықыласымыз, соншама жарқын ақыл иелерінің оны дәлелсіз қабылдауға даярлығы, – бір сөзбен, біздің ойымыз үшінгі оның барлық желікпелері бізді оған сақтықпен қарауға мәжбүр етуге тиіс еді. Оның бізге деген тартымдылығы оның әлдебір туа біткен бейімділікті қанағаттандыратынын жеткілікті түрде дәлелдейді. Бірақ, кейінірек анықталатынындай, тіршілік өз эволюциясының барысында туғызуға тиісті болған, қазір енді туа біткенге айналған интеллектуалдық тенденциялардың мүлде бізге тіршілікті түсіндіріп беру үшін жасалмағаны қақ.

Бұл интеллектуалдық тенденциялар жасанды жүйені табиғидан, өліні тіріден айырмақ болғанымызда бізге ұшырасатын кедергілер

болып табылады. Олардың кесірінен ұйымдасқан нәрсе ұзайды деп те және ұйымдаспаған нәрсе ұзамайды деп те ойлау бірдей қиынға соғады. Қалай, деулері мүмкін бізге, жасанды жүйенің күйі тек қана оның алдыңғы сәттегі күйіне тәуелді деп ұйғарғанда, сіздер соныменен уақытқа жүгінбейсіздер ме, бұл жүйені ұзақтылыққа енгізбейсіздер ме? Және, екінші жағынан, тірі жан иесінің берілген сәтімен тығыз байланысты деп сіздер ұйғаратын осы өткені органикалық жақта түгелімен тікелей алдыңғы сәтке сығылыстырылмай ма, сөйтіп бұл қазіргі сәттің жалғыз-ақ себебі болатындайын? – Бұлай деу – реалдық жүйе дамиды нақтылы уақыт пен жасанды жүйелер туралы біздің пайымдауларымызға енетін абстрактылы уақыт аралығындағы негізгі айырмашылықты түсінбеу болып табылады. Жасанды жүйенің күйі оның тікелей алдыңғы сәтте не болғанына тәуелді дегенде, біз нені есте ұстаймыз? Басқа математикалық нүктемен жанамаласатын математикалық нүктенің болмайтыны сияқты, берілген сәтке тікелей алдыңғы болатын сәт жоқ және болуы мүмкін емес.

“Тікелей алдыңғы” сәт шындығында берілген сәтпен  $dt$  интервалы арқылы байланысатын сәт болып табылады. Сонымен, біздің айтпағымыз: жүйенің қазіргі күйі  $\frac{dv}{dt}$  сияқты, яғни, мәнісінде, қазіргі сәттің жылдамдығы мен қазіргі сәттің үдеуі болатын, дифференциалдық коэффициенттер кіретін теңдеулермен анықталады. Демек, әңгіме тек қазіргі туралы ғана, рас, оның тенденциясымен алынғандағы қазіргі туралы ғана болып отыр. Іс жүзінде ғылымның айналысатын жүйелері әманда қасқағымдық, тұрақты түрде қайта жаңғыратын қазіргіде тіршілік сүреді, бірақ өйткені қазіргіден бөлектенбейтін реалды нақтылы ұзақтылықта емес. Әлдебір жүйенің белгілі  $t$  уақыт кезеңінің соңындағы болашақ күйін математик есептеген кезде, оған берілген сәттен бастап материалдық Әлем жоқ болып кетіп, кенет қайта пайда болады деп жорамалдауына ештеңе де бөгет жасамайды. Ол  $t$  уақыт кезеңінің тек соңғы сәтін ғана ескереді, ал бұл сөздің толық мағынасында бір сәттілік суреті болатын әлдене дегенді білдіреді. Интервалда не болатыны, яғни реалдық уақыт, еске алынбайды және есепке кірмейді. Егер математик осы интервалмен жұмыс істеймін деп айтатын болса, онда оның ылғи да белгілі бір нүктеге сырғығаны және белгілі бір сәтте, яғни  $t$  уақыттың шекті сәтінде, ал сонда  $t$ -ға дейінгі интервал туралы сөз бұдан былай болмақ емес. Егер ол интервалды  $dt$  дифференциалға сәйкестендіріп шексіз кіші бөліктерге бөлетін болса, онда ол сонысымен үдеулер мен жылдамдықтарды, яғни тенденция-

ларды белгілейтін және жүйенің берілген сәттегі күйлерін есептеуге жол ашатын сандарды қарастыратынын жайымен ғана көрсетеді; бірақ әңгіме әрқашан берілген сәт туралы, яғни қатып-семіп, тоқтап қалған сәт туралы, ал ағып жатқан уақыт туралы емес. Қысқаша айтқанда, математиктің ісіне ілігетін дүние әрбір мезет сайын өлетін және қайта түлейтін дүние, Декарттың толассыз жасампаздық туралы айтқанында ойластырған дүниесі болып табылады. Бірақ мұндайлық уақытта эволюцияны, яғни тіршілікті сипаттайтын нәрсені қалай ғана өзімізге елестету мүмкін? Эволюция – алғышарт есебінде өткеннің қазіргіде реалдық жалғасуын, байлаушы жіп болатын ұзақтылықты қалайды. Басқаша айтқанда, тірі жан иесін немесе табиғи жүйені тану ұзақтылық интервалының өзіне бағытталған таным болып табылады, ал жасанды немесе математикалық жүйені тану тек оның шекті сәтіне ғана бағытталған болады.

Үздіксіз өзгермелілік, қазіргіде өткенді сақтау, ақиқат созылмалылық, – міне, байқасақ, тірі жан иесінің сананың қасиеттерімен ортақ қасиеттері осындай. Әрі қарай барыңқырап, тіршілік дегеніміз саналы іс-әрекетке ұқсап, өнертапқыштық пен де шығармашылық болып табылады деп айтуға болмайды ма екен?

**А.Бергсон.** *Творческая эволюция.* Москва: “Канон-Пресс” и “Кучково поле” 1998. С.33-119

---

Вильгельм ДИЛЬТЕЙ

## ӨМІР КАТЕГОРИЯЛАРЫ<sup>1</sup>

### Өмір

Адамдық дүниеге көз салайықшы. Онда біз ақындарды кездестіреміз. Олардың жырының нысаны – адамдық дүние. Дүниеде болып жататын оқиғалар ақындардың ой елегінен өтіп бейнеленеді. Белгілі бір оқиғаларды ақын адамдық дүниенің өзіне тән кейбір нышандары арқылы мәнді етеді. Сонымен, меніңше, ол дүниеден биігірек, біздің жанымызды сол өмірдің өзіндей жаңғыртатын, оны кеңейте де, биіктете де алатын жаңа бір реалды дүние түзейтін ақынның жұмбағын біз адамдық дүниенің, оның ең өзіндік белгілерінің поэзиямен қалай тамырлас екендігін ашқанда ғана түсіне аламыз. Поэзия тарихын тарихи ғылымға айналдыра алғанда ғана теория пайда бола алады ғой. Өмір өтетін сыртқы жағдайлары қай жерде және қай мезгілде екендігіне тәуелсіз таныла алатын жеке тұлғалардың өзара ықпалы. Мен “рух туралы ғылымдардағы өмір” деген сөзді тек адамдық дүниеге ғана қатысты қолданамын; сол арқылы бұл сөздің қолдану аясы анықталды, яғни оны теріс түсіндірудің жолы кесілді. Өмір дегеніміз тірі жандардың өзара ықпалы. Біздің түсінуіміз бойынша өтуінің басталуы мен аяқталуы бар жанды тәни процесстер тәни қозғалыстардың автономдық (Selbigkeit) дербестігіне сай сырттай бақылаушы үшін өзіне-өзі пара-пар ғой; сонымен қатар осы жанды тәни үрдіске оның әрбір элементіне басқа элементтерімен үздіксіздікті, өзара байланысты және оның өзі өзіне пара-парлықты белгілі бір типтік түрде сезініп толғанудың арқасында саналы байланыс болатындықтан, бір ғажайып сипаттары айқындалады. Рух туралы ғылымдардағы

“өзара ықпал” деген сөз ойдың табиғаттағы себептіліктің бір қыры ретінде керетін қатынасты білдірмейді, табиғаттағы танымның табатын себептілігінде қашанда *causa aequat effectum*<sup>2</sup> бар. Керісінше, бұл сөздің өзі толғанысты білдіреді; ал бұл соңғы өз кезегінде ұмтылыс пен қарсылықтық қатынасты, қысымды, талапты, басқалар үшін қуанышты игеріп қабылдаудың көріністері болып тұрады. Ұмтылыс мұнда түсініктемелік психологиядағыдай себептіліктің өзіндік ішкі қуатын белгілемейді; оның мәнісі мазмұнды сезімдік толғану (переживание), ол мазмұн тірі мақұлықтарда қалай да болмасын орныққан және сыртқы бір нәтижеге бағытталған әрекеттерді іске асыруға деген талпынысты бастан кешіруді мүмкін етеді. Әртүрлі кісілердің арасындағы өзара ықпалда көрініс табатын толғаныстар осылай туындайды.

Сонымен, өмір – тірі тәндерге де қатысты себептілік заңына бағынатын табиғат объектілерінің өзара белгілі бір байланыстары жағдайында өтіп жататын олардың өзара байланыстарындағы іштей өзара ықпалдасу. Өмір қашанда және барлық жерде кеңістік пен уақытта айқындалған тірі жандардың өздеріне сай процесстердің кеңістік пен уақытта ұйымдасып оқшауланады. Егер адамдық дүниеде кеңістікпен уақытта айқындалған оқиғаны мүмкін ететінді әуелде бүтіндіктің өзіне өзі пара-парлығын сақтайтын қалпындағы қасиеттерінен бастау алып кеңістік пен уақытта ажырайтын қасиеттеріне абстракциялау жолымен емес, аңдау түрінде тоқталғанда ғана өмір туралы ұғым туады, ал тек сол ғана барлық құрамды формалардың, жүйелердің, біздің толғануларымыздың, ұғынуларымыздың, көрінулеріміздің және салыстырмалы қарастыруларымыздың негізін құрайды.

Осындай өмірде бізді тірі немесе организмдік жәндіктер дейтіндерімізде ешбір кездеспейтін оның бүкіл жалпы бір қасиеті таңдандырады.

### Толғаныс

Уақытпен өмір барынша тығыз байланысты. Оның тұтастығы да, оған тән ыдырау үрдістері де және әр сәттегі өзара байланыс пен бірлігі (өздігі),– бәрі де уақытпен анықталады.

Өмір уақытта элементтерінің бүтіндікке қатынасы түрінде, яғни белгілі бір өзара байланыс ретінде іске асады.

Түсінуде бірге толғану да осы сипатта берілген.

Өмір мен бірге толғану элементтерінің бүтінге ерекше қатынасы тән. Бүтін үшін элементтер маңызды. Бұл қатынас

әсіресе еске түсіруде анық көрінеді. Кез келген өмірлік қатынаста – мейлі ол өз өміріміздің бүтіндігінің өзінің өзіне қатынасы болсын немесе басқа бір бүтіндікке қатынасы болсын, – элементтердің бүтіндік үшін маңызды екендігі үнемі айқын көрінеді. Мен ландшафтқа қарап, оны танимын. Ең алдымен бұл қатынастың өмірлік емес тек ақылдық (интеллектуалдық) деген жорамалдан бас тарту қажет. Сондықтан, белгілі бір сәтті толғануды ландшафттың өмірлік қатынастағы “бейнесі” деп қабылдауға болмайды. Оны мен әсер деп есептеймін. Шын мағынасында маған тек әсерлер берілген. Әсерлерден ажыраған мендік (Selbst) жоқ және меннен басқа оның шығар көзі де жоқ. Әсерлердің шығар көзін мен құрамын.

### Ескертпе

Әйтсе де маңыздылық танушы субъектінің бүтіндігімен байланысты екендігін нықтап айту қажет. Егер осы тіркесті ойдың нысаны да, дәлірек айтсақ, нысандық ойлаудағы элементтердің қатынасы да кіретін, мақсаттың өзін түзуде тап осылай ашылатын бөліктердің бүтінге кез келген қатынасына сай дәрежеде қорытындылай алсақ, онда ол маңыз бүтіндікке жататындықты білдіреді, ал бүтіндіктің өзінде ол қалай органикалық немесе психикалық реалдылыққа айналады деген сияқты жұмбақтары жойылады.

### II

Психологиялық тұрғыдан қарағанда қазіргі дейтініміз – ұзақтығы бірлікте қабылданған уақыттың ағымы. Қазіргінің сипатын түйсінуде біз сол сәтте үздіксіздігінен оның біз байқай алмайтын қасиетін де түсінеміз. Бұл біз толғаныста бастан кешетін бір сәт. Оның үстіне біз толғануда уақыттың ерекшелігіне байланысты өзгешелігі бола тұрғанына қарамастан, еске алудағы құрылым жағынан байланысқан нәрселерді де ұстай аламыз.

Толғанудың принципі: біз үшін өмір сүріп отырған нәрселердің бәрі де бүтін сол қалпымен қазіргілікте берілген. Тіпті, өткендегі бір нәрселерді жан күйімізде толғансақ та, ол қазіргідегі жан толғанысы. Сананың принципіне қатынас: жан күйімізде толғану ең жалпы әрі толық принцип. Өйткені ол өмір шындығында жоқты да қамтиды ғой.

Келесі бір нышан: толғану – ол сапалық болмыс-реалдылық, ол игерудің көмегімен анықтала алмайды, ол біз иемденетін күңгірт

тұңғықтарға дейін жетеді, (бірақ осы иемденеміз дейтініміз дұрыс па?). Сыртқы болмысты немесе сыртқы дүниені жан дүниемде толғану мен түсінбеген нәрселерді де қамтиды. (Менің толғануым байқаусыз нәрселерді де қамтиды және мен оны анықтай аламын деймін).

Факт: менің аңдауым (кең мағынадағы) қамтитын нәрселердің ішінен белгілі бір бөлігі маңыздылық тұрғысынан бөлініп, назардың негізгі нысанына айналдырылып, апперцепцияланады<sup>3</sup> да, апперцепцияланбаған рухани үрдістерден ажыратылады. Біздің Мен деп жүретініміз осы, ол екі түрлі қатынаста: Мен бармын және Мен иеленемін.

Келесі бір дәлелдеме: толғану бір сәттің аясында реалдылық ретінде өмірдің құрамды бөліктерінің өзара байланысын ұстайды; қазіргіден шығатын кеңістік уақыттың аяқталғандығы т.б.; ал онда – оған іштей тән мақсат түзеушілік әрекет етіп жататын құрылымдық өзарабайланыс.

Егер біз бұрынғы бір толғануларымызды еске түсірсек, ондағы қазіргіге ықпал етудің жолы (динамикасы жағынан) өтіп кеткен толғанулардан тіпті толығынан өзгеше. Біріншісінде сезім толық өздігінде қайта пайда болады, екіншісінде – сезімдер туралы елес т.т. және осы сәттен бастап тек сезімдер туралы елестің сезімдері пайда болады.

Толғану мен толғану әрекеті бір-бірімен ажырамас нәрселер: олар бір нәрсенің екі түрлі болу тәсілі.

Апперцепцияда берілетін пікірді толғанудан ажырату қажет: өліп бара жатқан кісіні көргенде немесе біреудің өлгендігі туралы хабарды естігенде мен қайғы сезімін бастан өткеремін. Онда мұндай шындықты айтудың екі түрлі бағыты бар.

### **Түсінудегі ұзақтықты қамту**

Өз жанындағы толғанысқа бағышталған интроспекцияда психикалық процесстердің қозғалу үдерісін түсіну мүмкін емес; өйткені қандай да болмасын үрдісті ұстау қозғалысты тоқтатады және сол ұсталған нәрсеге бір ұзақтық сипат береді. Бірақ мұнда да толғанудың, көрінудің және түсінудің қатынасы шешімді мүмкін етеді. Біз әрекеттердің көрінісін түйсінеміз және осы көрінісіне сай толғаныстық күй кешеміз.

Уақыттың алға қарай қозғалысы өткенді артта қалдырып, алыстата береді, оның қозғалысы тек келешекке бағытталған. Мәселенің қиындығы мынада: психикалық үрдістер белгілі бір

нәрсенің өту үдерісі ме, жоқ әлде олар іс-әрекет пе? Ал түсінілген нәрсе де сол үрдістердің бағытталғандығының көріну жолын таба алсақ, тек сонда ғана мәселе шешуін табады. Бірақ бұл үшін уақыттың жай ағымы мен өткенді психикалық тізбектеу жеткіліксіз. Ол үшін мен уақытта өз ағымымен жүретін және сырттай бір нәрсемен бұзылмайтын көрінудің жолын табуым керек. Аспаптық саз (музыка) мысалы осындай. Ол қалай жазылса да, тек үрдісте туады; сол үрдісте оны жаратушы бір шығарманың екіншісімен өзара уақыттағы байланысын қадағалайды. Мұнда үрдістің бағыттылығы, іске асыруға бағытталған әрекет, әрекеттің ілгерілеуі, өткенмен сабақтастық, әртүрлі мүмкіндіктерді өзінде сақтау, экспликация<sup>4</sup>, ал бұл соңғы әрі жасампаздық.

### Маңыз

Өмірдің уақытқа тәуелді жаңа нышаны енді көзге анық көрінеді, ал ол жаңа болғандықтан да өмірдің шегінен шығып кетеді. Өзінің өзгешелігінде өмір табиғатты тануға тіпті жат категориялармен танылады. Және де мұндағы ең шешуші жақ – олар өмірге сырттай таңылатын, аргіогі қолданылатын формалар емес, тамылары өмірдің өзінен туындайтын категориялар екендігі. Бұларда абстрактылық көрініс табатын қатынас – өмірді түсінудің бірден бір ұмтылатын нысанасы бола алатын қатынас. Өмірдің өзі бүтіндік пен оның элементтерінің белгілі бір арақатынасы ғой. Ал егер осы арақатынасты абстрактылы дәрежеде категориялармен бөліп алсақ, онда осылай әрекет жасаудың тәсілінің өзі категориялардың сандық шекарасының жіктелмегендігін, ал олардың қатынастарының логикалық формаға ие бола алмайтындығын көреміз. Маңыздылық, құлдылық, мақсат, даму, мұрат (идеал) – осындай категориялар. Бұл өмір үрдістері тек “Маңыз” категориясының көмегімен түсініледі, атап айтқанда, мысалы, адамзат өміріндегі оның кез келген сатысы оның басқа барлық сатыларымен тәуелді байланысын білгенде ғана түсінікті болатыны сияқты өмірдің әр бөлігінің тұтас өмір үшін маңызын түсінгенде ғана жалпы өмір процесстерінің ара байланыстары түсініле алады. Маңыз – өмірді түсінудегі бәрін қамтитын ең жалпы катеория.

Өзгермелілік табиғатты танудағы біз құратын объектілерге де, өз айқындықтарында өзін саналайтын өмірге де тән. Тек өз мүмкіндіктерін орындайтын өмірде ғана қазіргі өткенді еске түсіру елестерінде және келешекті өз қиялдарында өз мүмкіндіктеріндегі

белсенділігінде өз мақсаттарын қамтиды. Сонымен қазіргі өткенмен толыққан және келешекті өзінде ұстайды. “Даму” категориясының рух туралы ғылымдардағы барлық мағынасы осында. Бұл ұғым мақсаттарын іске асыратын жеке адамның, ұлттың, адамзаттың өміріне сырттай қолдануға болады дегенді білдірмейді. Зерттеліп отырған нысанның табиғатына мұндай қолданыс тура келмейді, оны түбірінен теріске шығару қажет. Ұғым [даму] өмірдің өзіне тән қатынасты сипаттайды. Онымен бірге форматүзу (формообразование) ұғымы да берілген. Форматүзу өмірге тұтасымен тән қасиет. Егер біз өмірге үңіліңкірей қарасақ, тіпті ең төменгі жандарда да өзінше форматүзу бар екендігін көреміз. Тарихтағы ең көрнекті адамдардың тағдырында форматүзу неғұрлым айқын; ал форматүзуі болмайтын ең қарапайым жанның болуы мүмкін емес. Жанның аясында және соның арқасында пайда болған құрылым, оның ішкі байланысы барлық өзгерістер мен өткінші жағдайларда үнемі тұрақты, тек осындай қалыпта өмірдің жоғарыда айтылған қатынастарға сәйкес уақыт үдерісінде өтуі форматүзу болып есептелінеді. Сондықтанда да болса осы форматүзу туралы ұғымымыз өмірді “маңыз” категориясына сүйене отырып танығанымызда пайда болады.

“Маңыз” категориясы өмірдің элементтерінің оның түпкі мәніне негізделген бүтіндікке қатынасын көрсетеді. Біз осы өзара байланысқа еске түсіруде болатын өмірдің бұрынғы ағысына шолу жасаудың арқасында ғана иеміз. Онда маңыз өмірді түсінудің формасы ретінде маңыздылық болып қалыптасады. Біз бұрынғының бір сәтінің маңызын түсінеміз. Ол маңызды, өйткені онда әрекет немесе нәтиже арқылы келешекпен байланыс іске асады. Ол маңызды, өйткені онда өмірдің келешектегі бейнесінің немесе сол өмір бейнесін іске асырудың жоспарлары берілген. Немесе ол бүкіл жалпы өмір үшін маңызды, өйткені индивид ол өмірге араласып, оның өзіндік мәнділігі бүкіл адамзаттың қалыптасуына шешуші ықпал етеді. Осындай және де басқа жағдайларда жеке бір сәт өзінің жалпы бүтіндікпен байланысы арқылы, өткен мен келешекті сабақтастыру арқылы, жеке адамның болмысы мен бүкіл адамзат болмысын ұштастыру арқылы маңызға ие болады. Осы өмірдің ауқымындағы элементтер мен бүтіндікті қабыстырудың өзгешелігі неде?

Бұл қатынастың бір өзгешелігі – ол ешқашанда түгел іске аса алмайды. Бір жағынан бүтіндікті түгел шолу үшін әр өмірдің аяқталу кезеңін күтсе, яғни, оның барлық элементтерінің өзара

тәуелділіктерін қамтуға ұмтылса болар еді. Бүкіл маңызын анықтауға қажет материалға ие болу үшін тарихтың да аяқталуын күтсе болар еді. Екінші жағынан, бүтіндік біз үшін тек жеке элементтерден ғана құралады. Түсіну болса, қарастырудың осы екі жолының ортасында қалықтайды. Өмірдің маңызын біздің түсінуіміз үнемі осы екі тәсілдің арасында ауытқуда болады. Кез келген өмірлік жоспар – ол өмірдің маңызын түсінудің көрінісі. Мақсат ретінде біздің келешекке бағыштап ұмсынуымыз өткеннің маңызын түсінуді анықтайды. Сөздердің біздің оларға беретін мағынасы, сөйлемдердің белгілі бір мәнісі болатыны сияқты өмір элементтерінің өзара байланыстарынан олардың біршама анық, біршама күңгірт маңызын да құруымызға болады.

Маңыз – өмір элементтерінің оның аясындағы бүтіндікпен арақатынастарының белгілі бір түрі. Бұл маңызды біз сөздердің мағынасын сөйлемде ғана түсінетініміз сияқты еске түсіру мен келешектің мүмкіндіктері арқылы түсінеміз. Маңыздың өзара қатынасының мәні уақытта өмір құрылымының негізінде белгілі бір ортаға тән жағдайда өтетін өмір процестеріне сай қатынас.

Өмірді түсінуге мүмкіндік беретін әрі соның арқасында өмірдің бір өзгеше ағымында жеке бөліктерді тұтас бірлікке келтіруге жол ашатын осындай өзара байланысты тудыратын не нәрсе? Жеке сәттерін ортақ маңызбен біріктіретін тұтастық, ол – толғану. Біреудің өмірінің ең маңызды кезеңдерін іріктегенде жазушы осылай істейді. Тарихшы біреуді көрнекті, ал оның өмірлік тағдырын маңызды деп атайды, белгілі шығармалардың немесе адамның өзінің адамзат тағдырына белгілі бір ықпалына қарай ол олардың маңызын таниды. Оның өмірінің жеке бір сәттері оның бүкіл өмірі үшін маңызды: қысқаша айтқанда “маңыз” категориясы түсінумен тікелей байланысты. Біз осыны ашуымыз керек.

Өмірдің кез келген көрінісінің маңыздылығы бар, өйткені ол белгі сияқты өмірге қатысты бір нәрсені көрсетеді, көрініс ретінде басқа бірдеңеге сілтеп тұрады. Ал өмір өзі өздігінде басқа ештеңені көрсетпейді. Өзіне сырт нәрсеге сілтейтіндей онда жіктеліп, оқшаулану жоқ.

Ұғымдардың көмегімен біз өмірдегі белгілі бір нәрселерді бөліп алып отырғандықтан, оларды өмірдің қайталанбас өзгешелігін баяндау үшін пайдаланамыз. Сол арқылы бүкіл жалпы ұғымдар өмірді түсінуге қызмет етеді. Сонымен мұнда алғышартты негіз бен оған қосылатынға қарай қозғалысының еркін қатынасы бар: жаңа нәрсе формальдық түрде алғышарттан шыға салмайды. Керісінше, түсіну түсінілген бір белгіден содан шыға алатын

нәрсеге қарай жүреді. Ішкі қатынас болғанды қайталаумен соны толғану мүмкіндігінде берілген. Түсіну сөздер мен олардың мәніс аясымен, белгілердің мәнін жай іздеумен шектелмей, өмір көріністерінің тереңірек мәнін қарастыратындықтан, оның бүкілжалпы тәсілі осындай. Осындай тәсілді тұңғыш Фихте сезген. Өмір бір реалдық нәрселерді көрсететін әуенге ұқсайды. Әуен өмірдің өзіне тән нәрсе.

1. Белгілі бір сөйлемді түсіну маңызын ашудың ең қарапайым түрі. Ондағы әрбір сөздің мағынасы бар, ал олардың бірлігінен сөйлемнің мәні туады. Сонымен әрекеттің амалы мынандай: жеке сөздердің мағынасынан сөйлемді түсіну пайда болады, атап айтқанда, бүтін мен сәттердің арақатынасы бар, соның нәтижесінде бүкіл сөйлем мен жеке сөздердің мүмкіндіктерінен мәнің айқынсыздығы шығып отырды.

2. Тап осындай қатынас элементтер мен өмірдің бүтін үдерісі арасында да бар әрі мұнда да бүтінді өмірдің мәнін түсіну [жеке элементтердің] маңызынан туындайды.

3. Осындай маңыз бен мәнің (смысл) қатынасы, ендеше, өмір үдерісіне де бар: оны құрайтын жеке оқиғалар сезімдік дүниеде сөйлемдегі сөздер сияқты басқа бір нәрсеге қатыстылықты көрсетіп тұрады. Соның арқасында әрбір жеке толғанудың мәнісі бүтіндіктің мәнінде тоғысады. Сөздерді түсіну үшін олардың сөйлемге бірігетіні сияқты толғанулардың арақатынастарынан өмір үдерісінің мағынасы ашылады. Тарихта да осы тәрізді.

4. Сонымен маңыз ұғымы ең алдымен тек қана түсіну өрісінде пайдаланылады. Ол өзінде сыртқы сезілетін нәрсенің өзі көрінісі болып тұрған ішкі нәрсеге қатынасын қамтиды. Бірақ бұл арақатынас грамматикалық қатынастан түбегейлі түрде езгеше. Өмір элементтеріндегі ішкінің көрінуі сөздік белгілерде көрінуден тіпті өзге нәрсе.

5. Олай болса, “маңыз”, “түсіну”, “өмірдің мәні” немесе “тарихтың мәні” деген сөздер бізге тұспалдау, ішкі өзара байланыстың түсінудегі көрінуі деген мағынаны ғана білдірмейтіндігі анық.

6. Біздің іздейтініміз өмірдің өзіне тән өзара байланыстың жолы және біз оны өмірдегі жеке оқиғалардан шыға отырып іздейміз. Осы өзара байланысқа пайдалы нәрселердің бәрі де өмірдің маңызын куәландырып тұратын болуы керек; одан басқа өмірдің маңызы да жеке оқиғалардың жай ара байланыстарынан туа алмайды. Жаратылыстану ұғымдарындағы көрінетін физикалық

дүниеде үстемдік ететін себептіліктің бүкілжалпы схематизмі және соған сай өзгеше әдіснамасы, яғни оны түсіну әдістері болатыны сияқты мұнда да бізге өмірдің категориялары, олардың бір-бірімен сәйкестігі, олардың схематизмі мен оны түсінудің әдістері ашылады. Бірақ, егер біз жаратылыстануда логикалық табиғаты соншалықты анық та мөлдір өзара байланысты көрсек, онда гуманитарлық ғылымдарда біз өмірдің өз арақатынастарын түсінуіміз қажет болады, ал оны толығымен тану мүмкін емес.

Біз өмірді оған үнемі тек жақындау арқылы танимыз; басқаша айтқанда өмірді түсінудің табиғатында және өмірдің өз табиғатында оның әртүрлі көзқарастар тұрғысынан уақыт ағымында танылғандықтан, сан алуан жақтарынан көрінетіндігі бар. Еске түсіруде (бір нәрселерді еске түсіргенде) маңыз категориясы да тұңғыш пайда болды. Әрбір қазіргі реалдылыққа толы. Оған біз негативтікте, позитивтік те құндылықты таңамыз. Келешекке ұмтылғанымызда мақсат, мұрат, өмірдің қалыптасуы категория-лары пайда болады. Өмірдің құпиясы – барлық жеке мақсаттарды өзіне бағындыратын ең биік мақсат іске асады; онда ең биік игілік іске асады және ол мұраттармен анықталуы тиіс. Онда қалыптасу іске асады. Осы категориялардың әрқайсысы өз тұрғысынан өмірдің тұтастығын қамтиды: сол арқылы ол өзінің көмегімен өмірді түсінудің категориясына айналады. Ол категориялардың еш қайсысы басқасына бағынбайды ғой, өйткені әрқайсысы белгілі бір көзқарас тұрғысынан өмірді түсінуге мүмкіндік береді. Сондықтан да олар бір-біріне салыстыруға келмейді. Сонда да болса бұл жерде бір айырмашылықты атап көрсету қажет. Бастан кешіп отырған қазіргіні толғанудың өзгеше құндылықтары бір-бірінен оқшау. Оларды тек салыстыруға болады. Осындай құндылықтар тұрғысынан өмір сүрудің жағымды да, жағымсыз да құндылықтарының, ерекше құндылықтардың шексіз тоғысуы болып көрінеді. Бұл – үйлесімдіктер мен сәйкессіздіктердің (гармонии и диссонансов) тәртіпсіз қосындысы, бірақ сәйкессіздіктер үйлесімдіктерде жоғалмаған. Өтіп кеткен және кейінгі дыбыстарға музыкалық қатыссыз қазіргіде бірде-бір дыбыс жоқ. Өзіндік құндылықтар мен туынды құндылықтардың арақатынасының механистік себептілік сипаты өмірдің түпкі тұңғыықтарын түсінуге мүмкіндік бермейді.

Өмірді келешектің тұрғысынан түсінуге мүмкіндік беретін категориялар “құндылық” категориясының негізінде туындайды; олар алға қарай бағытталған мүмкіндерде өрістейді.

Тек өмірлік үдерістердің маңызы өмірдің тұтастығының мәні және түсінуімен үйлескенде ғана өмірдің өзіндегі өзара байланыс өзіне сай түрде іске асады. Тек осы деңгейде ғана категориялардың селқос қатарлығы мен жай өзара бағыныштылығы жойылады. Сол арқылы құндылық пен мақсаттың өмірді түсінудің әртүрлі жақтары ретіндегі арақатынастары осы өмірді бүтіндік байланысында түсіне алады.

### **Маңыз және құрылым (структура)**

1. Толғанудың өзара байланысының нақты шындығы “маңыз” категориясында. Бұл – толғанудың және еске түсірудегі қосалқы толғанудың (бұрын толғанғанды қазіргі толғанудың аясында қайта толғану – Қ.Ә.) ағымдарын түгел қамтитын бірлік, атап айтқанда оның маңызы толғанудан сырт жатқан нүктеде емес, олардың өзара байланысын құратын нәрсе ретінде осы толғанулардың өзінде.

Сонымен, бұл өзара байланыс толғанылатынның табиғатына тән сәйкестіктің тәсілі немесе категория.

Өмірдің маңызының неде екендігі, индивид, яғни мен немесе басқа біреу немесе ұлт түгелімен нені толғанды, ол осындай маңыздың болуымен бастан-аяқ анықталмайды. Маңыздың бар екендігін толғануға қатысты еске түсіруші біледі. Өмірдің ең соңғы сәтінде ғана оның маңызын түсінуге болады, ендеше маңыздың өзі өмірдің соңында, оның ақырғы қас қағуында немесе өмірді толғанушыға ашылуы мүмкін. Мысалы, Лютердің өмірінің маңызы барлық нақты оқиғалардың арақатынасы ретінде тек жаңа діншілдікті табу мен соны іске асырудан ашылды. Өз тарапында діншілдік – нақтылықтың оған дейінгі және кейінгі универсалдық арақатынастың белгілі сатысын құрайды. Мұнда маңыз тарихи тұрғыдан қаралып тұр. Сонымен қатар бұл маңызды өмірдің позитивтік (жағымды) құндылықтарынан да табуға болады. Мұндайда олар субъективтік сезіммен ұштасады.

2. Тап осында ғана маңыздың белгілі бір өмірдегі құндылықтармен де, олардың өзара байланыстарымен де бірдей еместігі анықталады.

3. Өмірдің ажырамас өзара байланысын сипаттайтын категория – маңыз болса, құрылым категориясы тірінің айналымына талдау жасағанда тұңғыш пайда болады. Осы мағынада талдау (анализ) сондай айналымда үнемі сақталатынды іздейді. Сол үдерісте сақталатыннан басқа ол ешнәрсе таппайды. Сақталатын нәрсе –

ол бір оқшауланған нәрсе, ал оның үнемі сақталып отыратын өмірлік өзара байланыстарымен сана ұдайы ұштасқанда ғана ол туралы ұғым маңызға ие болады. Осындай мүшелеу қаншалықты алысқа кете алады? Жаратылыстану психологиясының соңынан Брентаноның атомистік психологиясы пайда болды, ал бұл психологиядағы схоластика еді. Психологиядағы осы мектепте өмірді түсіндіру үшін мінез-құлықтық әрекеттердің жолдары, пән мазмұн сияқты абстрактылық мәндер жасалды ғой. Осы жол шектен шыққан түрін Гуссерльде тапты.

Осындай тұрғыға қарама-қарсы – өмір бір бүтіндік. Құрылым: сыртқы дүниемен сәйкестіліктігіне тәуелді тұтас өмірдің өзара байланысы. Өмірдің қалыпты бір жолы (образ жизни) осы тектес бір қатынас. Сезім немесе ерік – өмірдің бір элементін қалай жаратуды көрсетуге бағытталған ұғымдар.

### **Маңыз, мағыналылық, құндылық**

1. Өмірдің объективтену формаларының бәрін де қамтитын өмірмен өзін түсіндіруде сабақтастырылатын объективтік дүниенің әрбір бөлшегі өз көрінулерінде элементтері бар бір бүтін нәрсе және әрі өзі бір бүтіннің элементі, өйткені өзі де элементтерге жіктелген және тағы бір одан гөрі кең ауқымды ара байланысқа кірген шындықпен байланысқан. Яғни, шындықтың әрбір бөлшегінің екі ұдайлық маңызы бар, өйткені ол өзі кең ауқымды бүтіннің мүшесі. Әрбір толғанудағы және толғанылған нәрсеге өмірдің дарытатын өзгешелік белгісі осы. Өзінде жеке өмірлік қатынас ретінде көрінгеннің бәріне де толғануда белгілі бір ұстаным немесе тұрғы бар ғой; экономикалық болмысқа, достыққа, көрінбейтін дүниеге. Осы ұстанымға, осы ішкі тұрғыға тәуелді әрекеттің де арабайланысы бар. Өмірде қарама-қарсы тұрғыдағы адаммен де ара қатынасқа келуге тура келеді, онымен қатынастар жолын табу керек болады: осындайларға араздық өмірлік байланыстарды ұзу, оқшаулану, ғашықтық, өзі-өзімен тұйығу, бір нәрсеге зарығу, өзін қарсы қою, бір нәрсені мұқтаж ету, бір нәрсені ережелілеу, бір нәрсені сыйлау, форма, форма-сыздық, өмір мен объективтіктің ара қайшылығы, объективтік дүниедегі өмірдің дәрменсіздігі, ырық, өмір тағы да қанағаттанушылық туғызуы үшін объективтендірудің қалыптасқан амалдарын жеңудің мүмкін еместігі, мұрат, жады, алшақтану, бірігу.

Өмірдің арабайланыстарының түйінінде өткіншіліктің зары, оны жеңуге ұмтылушылық, іске асыру мен объективтендіруге күш салу, нақты бір шектерді теріске шығару және оларды жеңу, алшақтану және бірігу бар.

Бақытсыздық, жарлылық, өмірдің кереметтігі, еркіндік, өмір жолдары, өзара байланыс, даму, ішкі логика, ішкі диалектика өмірдің өз предикаттары (ажырамас қасиеттері).

Осы дүние жағына, о дүние жағына, трансценденттікке, имманенттікке<sup>5</sup> ұмсынған ұстанымдардың қарама-қарсылығы олардың бітісуі.

2. Осылай пайда болған қатынастарда өмірдің жеке элементтерінің маңыздылығы нық белгіленген. Маңыздылық әрекеттің арабайланыс негізінде пайда болған элементтердің бүтіндік үшін маңызының айқындылығы. Өмірдің қалыпты сипатында ол әрекеттің арақатынасында бүтіннің органдарының бүтіннің өзіне қатынасы түрінде көрінген, одан кейін әрекетті толғануға айналып, органдарды әрекетке тәуелсіз тәртіпке айналдырады. Өмірде пайда болғандардың барлығын да әрекет құрайды ғой. Танушы үшін онда тек ықпал етуші ғана бар. Мендіктің (Selbst) әрекеті белгісіз ғой. Әйтсе де өмірді құрайтын әрекеттің жолынан гөрі тұрғы мен ұстаным әлдеқайда тереңірек. Жоғарыда өрбітілген ұғымдардың барлығы да өмірдің өзіндегі өз ұғымдары. Әрбір тірі жанның өмірінің кезекті сатысында бұл ұғымдар жаңа арабайланысқа ие болады. Өмірге тән нәрселердің бәріне олар жаңа бір өң береді. Кеңдік, алыстық, биіктік, төмендік сияқты кеңістік қатынастар қалыпты өмір сипатына сай жаңа мазмұн алады. Бұл уақытқа да қатысты.

3. Осындай қатынастарға (кеңістік және уақыттық) сай антропологиялық рефлексияда, көркемөнерде, тарихта және философияда өмірдегі бар нәрсенің сананың деңгейіне дейін көтерілетін арабайланысы пайда болады.

Оның түпкі бастамасы – антропологиялық рефлексия. Оның ашатын арабайланысын тарығу сияқты әрекеттік арабайланыстарға негізделеді; ол ондайлардың типологиясын ұсынады және өмірдің тұтастығындағы арабайланыстардың маңыздылығын нық айқындайды.

Өз өміріңе көзқарас басқалардың өмірін қарастырумен, ал өзіңнің өздігіңді толғану және түсіну басқа адамдарды және адамзаттың өмірін түсінуге де тәуелді болғандықтан, өмірдің құндылығы, мәні және мақсаты туралы ұғымдар, жаңа көрінетін қорытындылар пайда болады. Олар өмірмен оны көркемөнерде

және бүкіләлемдік тарихта суреттелудің арасындағы бір қабатты құрайды. Шексіз дерлік қамтушылық қабілеті бар әдебиет осындай. Тап осы жерде тарихи категориялардың әдебиеттегі түсінуді қалай дәнекерлейтіндігі туралы сауал туындайды.

Егер қазір болып отырғандай адамды зерттеу ғылыми психологиямен ғана шектелсе, онда мұндай шектелу адамды реалдық тарихи зерттеу үдерісіне сәйкес емес. Адамды зерттеудің тұрғылары әртүрлі бағыттарда ізделді. Бірақ, бұл саладағы ең терең қайшылық – менің бір кезде мазмұнды психология, ал дәлірек айтқанда нақты психология, антропология мен шын атауына сәйкес келетін психология ғылымының арасындағы қайшылық болып отыр. Өмірдің маңызы, оның құндылықтары жөніндегі мәселелер осы антропологияға жақын, өйткені оның өзі нақты өмірге жақын. Белгілі бір типтің шеңберіндегі оның әр сатыларында өмірдің маңыздылығы қалай іске асатынына сәйкес өмір үдерісінде типтер мен сатылардың арасындағы айырмашылықты табу әрекеттері тап осындай.

Жаңа платондық тип, орта ғасырлық мистикалық тип – Спинозаның сатылары. Осы схемаларда өмірдің маңызы іске асады.

Поэзияның негізі – өмір әрекеттерінің комплексі, оқиға. Кез келген поэзия белгілі бір түрде толғанылатын немесе түсінілетін оқиғамен байланысты. Оқиғаны суреттей отырып фантазияның өзгешелігі болатын еркін қиялдың көмегімен поэзия оның жеке жақтарына маңыздылық береді. Қалыпты өмір жолы туралы айтылғанның бәрін поэзия да құрайды әрі ол өмірге осындай қатынасқа неғұрлым қуатты өң береді. Қалыпты өмір жолына қатысты нәрселердің бәрі сол арқылы оған тән өңге ие болады: алысырақ, биігірек, тереңірек. Өткен мен қазіргі шындықтың жай ғана айқындықтары емес, ақын өз толғануларында өмірге сол қатынасты қайта түзейді, ал ол интеллектілік дамудың барысында және практикалық мүдделердің ықпалымен екінші қатарға ығысады.

4. Маңыздың элементтерінің айқындықтарына сай маңызға ие болған фактылар құрайтын осындай бүтіндік – бұл жай интеллектілік қатынас емес, зерденің немесе ойдың белгілі бір оқиғаның элементтеріне енгізгені емес, өмірлік қатынас. Маңыздылық өмірдің өзінен өніп шығады. Егер өмірдің мәні ретінде бүтіндік сияқты элементтердің маңызынан туатын арабайланысты атаса, онда поэзия шығармасы мәнін маңыздың байланыстарын еркін жарату жолымен көрсетеді. Оқиға өмірдің символына

(рәмізіне) айналады. Бәрі де антропологиялық рефлексиядан соң – ағартушылық, өмірдің өзінің экспликациясы (сыртқылық түрге ауысуы – Қ.Ә), яғни, олай болса, поэзия. Бақылау мен пайымның жете алмайтын өмір тұңғыықтары жарық дүниеге шығарылады. Ақындағы шабыттылық осылай пайда болады.

Поэзияның шекарасы өмірді түсінудің әдістемесінің онда жоқ екендігінде. Онда өмір құбылыстары өзара байланысқа келтіріліп тәртіптелмеген. Поэзияның қуатының өзі оқиғаның өмірге тікелей қатынасты екендігінде, сондықтан да поэзия өмірдің тікелей көрінісі; сонымен бірге поэзия [өмірлік] маңыздылыққа көзге көрінетіндей оқиғалық түр беретін еркін шығармашылық.

Өмір уақытты объективтендіру ретінде, өмір уақыт пен әрекеттің қатынастарына сай ұйымдастыру түрінде түсінілгенде біз оны тарих дейміз. Ол ешқауытта аяқтала алмайтын бүтіндік. Жәдігерлерде бар нәрселердің негізінде тарихшы әрекеттердің арабайланыстарын, оқиғалардың барысын айқындайды. Оның міндеті оқиғалардың барысын саналы түрде түсінуге әкелу.

Сонымен, элементтің маңызы мұнда оның бүтіндікке қатынасымен анықталады, бірақ бүтіндік мұнда өмірдің объективтенгендігі деп қаралады, яғни сол қатынас арқылы түсініледі.

### **Құндылықтар**

Құндылықтар әлемінің үнемі кең өріс алып отыратыны – рухани өміріміздің айнымас фактісі. Бұл факт тірі жандардың нәрселердің сипатын құндылық ретінде көрсететін қатынасын бейнелейді. Ендеше, құндылық о бастан нысандар туралы ойлауға қызмет ететін жолда түзелетін ұғымдар сияқты өнім емес. Егер құндылық бір жағынан әрекеттің жолын айғақтаса, ал екінші жағынан нысандық қатынастарға енген болса ғана сондай өнім бола алады. Құндылықтарды бағалау жөнінде де жағдай осындай. Әрекеттің жолы ретінде бағалау нысанды тану қызметіне тәуелсіз. “Құндылық сезім” деген сөз тіркесі де осы мағынада қайта ойластырылуы керек. Құндылық – айтылған әрекет тәсілінің абстрактылы көрінісі. Құндылықтар көбінесе психологиялық жолмен шығарылады. Бұл психологиядағы үстем болып отырған дедуктивтік тәсілге тура келеді. Бірақ бұл тәсілдің мәні күмәнді, өйткені ол нені құндылық деп есептеу керек деген және құндылықтар арасындағы оларды бір-бірінен шығару қатынасының қалай орныққаны туралы бастапқы психологиялық көзқарас тұрғысына тәуелді. Оларды трансцендентальдық жолмен

шығару да соншалықты қате, өйткені ол шартсыз құндылықтарды салыстырмалы құндылықтарға қарама-қарсы қояды. Мұндағы әдіс тіпті басқа болуы тиіс. Кез келген құндылыққа емеуріні бар тіркесті алып, содан барлық құндылықтарды айқындау қажет. Тек содан кейін ғана болып отырған әрекет жолы туралы мәселе қоюға болады.

Өмірдің өзі бір-бірін ауыстырып жататын жағымды және жағымсыз әрекеттер түрінде, ұмтылыстарда, рақаттануда, кұптауда, қанағаттандыруда (мұқтаждықтарды) көрініс табады. Ұзақ уақытқа жасалған бұйымдар еске түсірулердегі туған сезімдердің мағынасының куәсіне айналып, әртүрлі мүмкін жан толғаныстарын паш етіп тұрады. Ойлау өзінде жанды осындай нысандармен қатыстырады; аңдау (созерцание) мен құндылық ұғымы осылай пайда болады. Аффектіленген (сезімдер билеген) субъектімен ерекше байланыс болғандықтан, әрі ол байланыс заттардың өзіндік қасиеттерінен аулақ болғандықтан, құндылық заттардың қасиетінен өзгеше әрқашан өмірде басқа бір орынға ие. Өмірдің дамуымен қатар жанды сезімге бөлеуді мүмкін ететін нысандар саналуан бола береді. Тікелей зәруліктің аффектілерін (құмарлықтарын – Қ.Ә.) еске түсірулер ығыстыра береді. Туындап және өшіп жататын аффектілерден құндылық бірте-бірте тәуелсіз бола бастайды. Бар нысандармен қоса бұл ұғым өткенде болған бір ғана мүмкіндіктер қосындысын өзіне кіргізе алады. Мақсатқа сәйкес ырықтың құндылықтарды бағалайтын практикалық қатынастарынан әуелі құндылықтарды бір-бірімен салыстыру пайда болады, ал оның барысында игілік немесе мақсат бола алатын құндылық келешекпен ұштасады. Мұнда – енді құндылық ұғыммен теңдес деңгейдегі жаңа бір дербестікке ие болады: ырықпен ұштастырылғандықтан, босанған кезде де құндылық өзінің осы дербестігінде өмір сүре бере алады. Құндылық ұғымының бірте-бірте дамуына толғанудың ықпалы осындай. Сөз осы ықпалдың бір тарихи сатыға ұласқандығы жөнінде емес, оны талдау (анализ) жолымен бөліп алып қарау туралы болып отырғанын тағы да ескертіп отармыз.

Меннің өзінің өзіне бойлауы, өзін өзі ойластыруынан кейін оның өзін нысанға айналдыру мүмкіндігі туады және оны мүмкіндіктердің иесі ретінде пайдаланып, басқаларға ләззаттанудың нысаны түрінде көрсетуге болады. Осындай тепе-теңдікте ол пайдалы болу мүмкіндіктерге толы басқа да нәрселер сияқты болып шығады, бұл оның өмір сүретіндігін, әрекет ететіндігін айтпағанның өзінде де солай. Дегенмен, тіпті саналуан түрде өзін-өзі сезінетін мән өзіне-өзі нысан болған жерде де, өзін өзіне нысан еткен жердің

өзінде де тұлғаның өзі өздігінен бағалылығы туралы ерекше түсінік пайда болады, өйткені өзінің тудырған нәрселерінің бәрін де қамтитын әрі сол әрекетпен ләззат табатын өздіктің сезімі әрекет ете бастайды. Өзінің өздігінде бағалы екендігін таныған тұлға өзінің өздігінен ләззат алуды білмейтін басқа дүниенің бәрінен оқшауланады. Қайта өрлеу дәуірінде ұсынылған монада ұғымының мәнісі осында, онда зат, ләззат, құндылық, жетілген – бәрі де бірлікте. Неміс философиясына Лейбниц осы ұғымды енгізді, оны ол өзін кернеген күшті сезіммен қуаттандырды.

Құндылық ұғымының басқаша даму жолын түсіну іске асырады. Мұнда шын өмірдің өзіне тән күш – индивидтің бізге әсер ететін ықпалының күші түпкі нәрсе. Түсіндірудің өзі біздің басқа кісіні түсінуімізге сәйкес түзілетіні сияқты мұнда құндылықты аңдау мен оның ұғымының одан әрі жанның аффектілерінен ажырауы да тап солай етеді. Олар мұнда тек қайта жаңғырып қана емес, басқа субъектімен қатынастылықта ғой. Бұдан шығатыны – мұнда аффектілердің қозу мүмкіндігі мен осы мүмкіндікке ие субъектінің өзін-өзі түсінуінің арақатынасы әлдеқайда анық түсініледі. Тұлғаның өзі өздігіндегі бағалылығы оның сыртқы нысандылығында, бүкіл әлеммен барлық қатынастылығындағы байсалды объективтілігінде толық көрінеді. Мұнда тарихи алшақтылықпен ғана тұңғыш жеңілетін бір шек әлі де сақталады. Мұндай түсінуде сыртқы күштің әсерімен өзімен салыстыру, өзіне сүйсіну, көре алмаушылық, қызғаныш, тарығу аралас; ал өткенді бағалауға қажетті алыстық әлі жоқ.

Құндылық – ұғымның көмегімен іске асқан нысандық сипаттама. Өмір онда сөнген. Бірақ, өмірмен тамырластығын құндылық жоғалтпаған.

Құндылықтық ұғымы қалыптасқаннан кейін ол өмірге қатынасының арқасында өмірдегі бөлектенген, күңгірт те әрі ағымды нәрсені ұстай алғандықтан, белгілі бір күшке айналады. Құндылықтар тарихта ашылатындықтан, ал құндылықтың түйсінулері (интуиции) құжаттарда көрініс табатындықтан олардың өмірге қатынасы толғанушылық арқылы ондағы бар нәрселермен қайта жаңғыртылады.

### **Бүтін және оның элементтері**

Уақыт ағымында өтіп жататын және кеңістіктегі қатар өмір кешуде ажырасатын бүтіндіктің бөліктерге қатынасына сай өмір категорияларға жіктеледі. Тарих та өмірдің уақыт ағымында немесе бір уақытта іске асуы болғандықтан категориялық тұрғыдан

қаралып, одан әрі элементтердің бүтінге қатынасына қарай жіктеле алады. Тарихты да тыныштықта тұрған және субъектілермен сырттай танылатын заттарға ұқсатуға болмайды; мұндай заттар тек тұлғаға, өмірге қатыстылығында ғана бір бүтіндікті құрай алады, өйткені олар өмір үдерісіне тартылған, онсыз олар пайда бола алмайды: оларды бір-біріне қатынас байланыстырмайды. Тарихта бәрі де мүлдем басқа! Жаратылыстану көзқарас тұрғысынан әрбір форманы жаратушылық денелердің селқос қозғалысы ғана, ал қозғалыс пен денелер, олардың заңдас қатынастары уақытқа бағынбайды. Керісінше, өмірдің барлық формалары элементтің бүтіндікке белгілі бір қатынасына ие, сондықтан да оның форма жаратулары ешқашанда селқос емес, өйткені олар т.т.

Осы тиістілік (бүтінге) әртүрлі өмірлік қатынастарда ашылып жатады және әрқайсысында әртүрлі.

**Вильгельм Дильтей.** *Категория жизни // Вопросы философии. 1995. №10 С.129-143.*

---

Вильгельм ВИНДЕЛЬБАНД

## КАНТТАН НИЦШЕГЕ ДЕЙІН

### ЛОГИКАЛЫҚ ИДЕАЛИЗМ

#### (ГЕГЕЛЬ)

Шлейермахердің ілімі белгілі бір мағынада Шеллингтің парларлық жүйесінен шыға отырып, Кантқа қайта оралудың әрекеті еді. Абсолюттік идеализм сияқты ол ілім құбылыстарының тарихи және табиғи тараптарын құдайдың алғашқы бейнесінің өзіне екі түрлі объективтік түр беруі деп қарайды. Бірақ бұл алғашқы бейне таныла алмайды. Ол бейне тек діни сезімде ғана пайда болады. Сондықтан да бұл ілім Абсолюттің неліктен басқа түрлерде емес тап осындай құбылыстарда көрінетіндігіне ешбір түсініктеме бермейді. Шлейермахердің шешпек түгіл өз мәнінде қоя да алмаған бұл мәселенің шын шешімін біз тіпті Шеллингтің парларлық жүйесінен де таппаймыз ғой. Мұнда, бірақ, осындай жіктелудің бар екендігі айтылады, сонда да болса оны белгілі бір түсіну жоқ. Бұл Абсолютті құбылыстар жиынтығының ешбір сапалық айқындығы жоқ селқос бірлігі деп түсінудің табиғи салдары болатын. Әйтсе де не екендігі айқын емес негізден жеке құбылыстардың айқындығы қалай туатындығы Спинозаның субстанциясы мен оның жалпы атрибуттарының қалай жеке модустарға айналатындығы сияқты түсініксіз болып қала берді.

Барлық өзгешіліктер жоғалып кететін “Абсолюттің түнегінен” шындықтың күндізгі жарығында ашылатын бейнелердің қатаң айқындығын шығаруға болмайтын еді. Сонымен идеалистік бағытта ең ақырғы әрі ең биік міндет туды: шындықтың басқаша емес, тап осындай түрінде тууы үшін Абсолютті де соған сай түрде

өрбіту қажет. Трансцендентальдық логика зердені эмпирикалық өмірдің ең елеулі айқындықтарын содан шығаруға болатындай етіп түсініп, анықтама беруі тиіс еді. Ал бұл міндет Абсолют ұғымын оның құбылыстар ерекшеліктерінің немқұрайды тепе-теңдігі түріндегі қалпынан ішкі мәнінен дамудың барлық формаларын шығаруға болатын айқын сапалық ретінде қалыптастырғанда ғана шешіле алар еді. Тіпті, ол қол жетпес нәрсе деп танылған күнде де адамдық ғылымның ең биік мұраты деп мойындалуға тиіс осы міндетті шешуді алдына мақсат етіп қойған Гегель болды. Оны шешудің шартын Абсолютті өзі өздігінен дамитын рух деп тануда деп біледі ол. Оның: “субстанцияны субъект деңгейіне дейін көтеру керек” деген белгілі сөзінің шын мағынасы осыған саяды. Ал бұл ұмтылыс философияны Шлейермахерден басқаша жолмен Шеллингтен Кантқа, тіпті одан да әрі қарай бұрады. Қандай да болмасын философияның тууы рухтың құрылымына тәуелді дейтін тұжырым неміс философиясының дамуының негізгі тақырыбы болды. Канттың сыни тәсілінің шығу көзі адам рухының құрылымы болғандықтан, ол ойлаудың формаларын қарастырумен шектелді және осы мағынада құбылыстар дүниесі заттардың шын мәнінен өзгеше деп есептеді. Бірақ сол Канттың өзі теориялық философияда “жалпы сана” ұғымын кіргізді де, оның үстіне “Практикалық зердеге сынында” барлық зерделі жандарға тән жалпы заң ретінде оны барлығының негізі ретінде қарауға мәжбүр болды. Өзінің түпкі негізіне осындай зақ әсер еткен алғашқы субъективизм одан арғы дамуында бірте-бірте жоғала берді, сөйтіп тепе-теңдік жүйесі теориялық зердені тағы да әлемнің заңы деп қарай бастады. Байырғы рационализмнің ойлау мен болмыстың пара-парлығы туралы Канттың шүбәлі нәрсе деп алып тастаған аңғырт алғышартын енді жаңа рационализм саналы және айқын түрде түпкі ұстанымы етті. Бұл ұстанымды Гегель сыншылдыққа қарсы түрде “ақиқаттың айбындығы”, “рухтың қуатына деген сенім” деп жариялады, ол бұларды кез келген философияның басты шарты деп білді. Бұл көзқарастың тұрғысынан Канттың танымды сынауы өз объектісін жоғалтты. Бұл көзқарас үшін құрылымы әлемді философиялық тануды анықтауға тиіс рух енді адамның рухы емес, абсолюттік рух және оның құрылымы ойлаудың формасына ғана емес, мазмұнына да қатысты. Таным енді субъективтік құбылыстармен ғана шектелмей, абсолюттік рухтың дамуының объективтік формаларын да қамтиды. Пара-парлықтың көзқарасы бойынша рухтың құрылымы сонымен бірге реалдық дүниенің де құрылымы:

философия енді Канттық интуициялық зердені де игеріп алғысы келеді. Осының арқасында метафизикалық көзқарас үшін әлемнің өзі абсолюттік рухтың даму тарихы, ал әлемді философиялық таным тәсіліне қатысты рухтың өзі өзінен қажетті дамуының диалектикалық дедукциясы болып шығады. Канттың трансцендентальдық логикасы пара-парлық қағидасымен бірігіп алып, категориялар жүйесін шындықтың абсолюттік жүйесі ретінде қарайтын негізгі философиялық ғылымға айналады. Шлейермахерге абсолюттік білімнің мұраты болып көрінген логика мен метафизиканың бірігуі Гегельдің логикасында шешілген жұмбақ түрінде көрінді. Осыған ұқсас идеяларды басқа да ойшылдардан да ұшыратуға болады. Мысалы, Бардили (1761-1808) өзінің “Логика бастауларының очеркі”, “Қарапайым философияның ілімі” деген еңбектерінде осы көзқарасқа жақын тұрғыдан Канттың ілімін теріске шығарған, ал оның Рейнгольдке жазған хаттарында бұл ой одан да кеңірек өріс тапқан<sup>121</sup>. Бардилидің пікірі бойынша, Канттың сыншылдығы талап ететін ойлау мен болмысты ажырату оның негізгі адасушылығы және ол қандай да болмасын ғылыми танымды мүмкін етпейді. Егер ойлау тек өзімен өзі айналысатын болса, тек өз формаларын өзінен өрнектей беретін болса, онда ол таным емес, бұлдыр елес, ол өрмекшінің торынан да бетер осал, себебі еш нәрсеге беки алмайды. Осы жерде Бардили мен Рейнгольд Яковидің сыншылдық нигилизмге алып келеді дегенімен келіседі. Елес қызметін ойлаудан мұқият түрде ажырату қажет (бұл ілім “қарапайым философиямен” осылай ұштасады): ойлау – қажетті, яғни реалдылықпен пара-пар елес. Ойластырылатын нәрсе қажетті түрде өмір сүреді, ал тек болмыс қана қажетті түрде ойластырылады. Сондықтан да Бардили өз жүйесін рационалдық реализм деп атаған. Мұнда ойлау туралы ілім – болмыс туралы ілім, ал логика метафизика немесе онтология болып шығады. Осы мағынада Бардилидің өзі оны диалектика деп атайды. Бірақ бұдан керісінше тұжырым да шығады: қандай да болмасын болмыс, ол – әрі ойлау, өйткені біздің танымымыз реалдық заттардың мәнін құрайтын ұғымдарды қайта түзейді ғой. Қандай да болмасын алғашқы болмыс, ол – ой немесе реалды идея және біз оны өзімізде субъективтік түрде қайталау жолымен ғана танимыз. Мұндай негізде метафизиканы құру тек болмыстағы айырмашылықтардың бәрінің де себебі ойлаудың әртүрлі пәрменділігі дейтін принциптің көмегімен ғана бола алады. Бұл принципті Бардили Лейбництің монадологиясына кері қайтарады, сол арқылы ойлаудың айқындылығының деңгейлерін болмыстың

өрлеу сатылары формаларының өлшемі ретінде қарастырады. Бұл ілім сонымен бірге Шеллингтің натурфилософиясына да ұқсайды және одан негізінде Платон мен Аристотельден жоғарғы қуаттың ішінде төменгі қуат та болуы тиіс дейтін ойды алған. Болмыс материяда тек селқос жайбарақаттылықта, өсімдікте ол елестететін, ал жануарларда санаға дейін жетіп, ақырында адамда өзін-өзі тануға көтеріледі.

Тегі даниялық Эрих фон Бергер де (1772-1833) Бардили сияқты Гегельдің көлеңкесінде қалды. Ол Кильде профессор болған. “Әлемнің үйлесімдігін философиялық баяндау” деген еңбегінде ол ғылым қақындағы ілімді (Фихте – Қ.Ә.) пара-парлық жүйемен біріктіруге әрекет жасайды, ал бұдан Гегельдің “Рух феноменологиясының” әсерін көруге болатын болар. Қалай болса да “Ғылымның бүкілжалпы сипаттамалары” деген төрт томдығы оны Гегельдің біршама ғана дербес шәкірті емес екендігін көрсетеді. Пара-парлық ұстанымын ол шындықтың өзінде реалды ойлау бар болғанда ғана оны тануға болады деген мағынада түсінеді. Шындықтың өзінің зерделігі оны зерделі танудың алғышарты. Тек өзі зерде болатын дүниені ғана зерде тани алады, танушы мен танылатын, субъективтік және объективтік зерделер түпкі тегі әрі тамырлары бір болғанда ғана таныла алады. Табиғат өзі қаншалықты реалдық ойлау болса, соншалықты ғана ол таныла алады. Бұл принципті Шеллинг іске асырған еді. Сондықтан да натурфилософияның алдында зерденің өзін-өзі тануы ретінде ғылым туралы ілім немесе логика тұруы тиіс. Осыдан келіп Бергер философияны үш бөлімге бөлді. Рух өзін логикада, өзін-өзіне сырт әрі жат реалдылық ретінде физикада, ал сол өзіне “жатқа” өзінің үстемдігін этикада таниды. Абсолют – “басқалықтардың” бәрінде де көрінетін, өзін-өзі сонда іске асыратын және танитын идея. Осы ойды толығымен және жүйелі түрде дамыту Гегельдің бүкіл өмірінің еңбегі болды.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель Штутгардта 1770 туған жылы. 1788-1793 жылдары ол Гельдерлин және Шеллингпен бірге Тюбингенде теологиялық институтта оқыды. Онда ол классикалық және қазіргі заманның бай білім қорымен танысты. Гуманизмнің үйлесімді дамыған үлгісі ретінде эллинизм оның екі ұлы достарының да рухани отанына айналды. Ол дүние оған Шиллер суреттеген жетілген дүниедей көрінуші еді. Элладаның ақындары мен философтары өмір бойы оның ең жақын достары болып қалды, ал грек мемлекетін қоғамның эстетикалық әрі адамгершілік үйлесімдігінің мұраты леп танып, құрмет тұтты. Француз

революциясы мен Канттың философиясын ол айрықша шабытпен қабылдап, біріншісінің өмір бойы жақтасы болып өтті де, екіншісін өз философиясының алғышарты етті. Бірнеше жыл Бернде үй мұғалімі болып тұрғанда ол бос уақытын бір жағынан тарихпен тереңірек танысуға, ал екінші жағынан Фихте мен Шиллердің философиясының өрбітілуін қадағалап отыруға жұмсады. Осы кезеңнен Иисустың өмірі туралы діни дамуды түсінуде оның Лессингтің тұрғысында болғандығын көрсететін қолжазбасы сақталған. Майндағы Франкфуртқа ауысқаннан кейін де оның жағдайы өзгерген жоқ, бұл кезеңде ол діни және саясат мәселелерімен шұғылдануын тоқтатпаса да, күші мен назарын, әсіресе, өзінің келешек философиялық жүйесінің негізгі ерекшеліктерін баяндайтын очерк жазуға бөлген. Осы көлемді қолжазбасының кейбір тұстарымен ол Гельдерлинді таныстырып, талқылаған. Бұл очерк негізгі қолданған тәсілі жағынан да, мазмұны жағынан да оның келешек философиялық ілімінің негізгі белгілерін өзінде тұтып, мұның пара-парлық жүйесіне тәуелсіздігін, түпкі мәселесі Кант пен Фихтенің философиясынан туындайтындығын көрсетеді. Тумысынан салқынқанды, жайбаракат мінезді Гегель даналықтың асқақтығымен ауырған жоқ. Өзіне қатаң талап қоя білген ол өз ойларын кабинеттік тыныш жағдайда шегіне жеткізе ойластырып, жетіліп толысқан кезде ғана жарық дүниеге шығарып отырған. Шеллингтің шығармаларындағы Платонның сұхбаттарындағы сияқты біз үнемі дамып, жол үстіндегі ойшылдарды көретін болсақ, Гегельдің жүйесі оның ең бірінші үлкен шығармасында-ақ барлық қаруын асынып, Зевстің басынан шыққан Минервадай шықты, ал сондықтан да Аристотельдің шығармаларындағы сияқты Гегельдің барлық шығармалырының басынан аяғына дейін өзімен өзі келісімді ойшылды көреміз. Бірақ бұл томаға тұйық жүйе өзіне бүкіл дәуірдің рухани өмірінің барлық сан алуан жақтарын сіңіре алған ойшылдың аса терең, жан-жақты әрі табанды іс-әрекетінің жемісі еді. Гегельдің ойында өшіп бара жатқан ағартушылықтың да, жаңа туып келе жатқан романтизмнің де принциптері тоғысып жататын. Бұл күндері ғана Берлин кітапханасында сақталып қалған қолжазбаларға сүйене отырып Вильгельм Дильтейге осы аса қызық үдерістің сырын тамаша ашып берудің сәті түсті.

Дайындалу, идеялық материалды жинап және қорыту кезеңінен кейін 1801 жылы Гегельдің өмірінде екінші саты – академиялық қызмет сатысы басталды. Әкесі дүние салғаннан кейін дербес болған ол Шеллингтің үнемі айтып жүрген ұсынысымен Йенаға

ауысып, жас шағындағы досы екеуі “Сыни философиялық журнал” шығара бастады. Шеллинг екеуі ол кезде философиялық ойларымыз бірдей деп (дербес ойшылдар болса да) есептегендері сонша, философиялық мақалалар жөнінде, әсіресе, “Натурфилософияның жалпы философияға қатынасы жөнінде” деген мақалаға байланысты ол екеуінің қайсысы мұның авторы екендігі жөнінде талас туған. Кейін басқа бір мақалалардың негізінде оны достардың бірге жазғандығы анықталды. Бірақ одан басқа “сенім және білім жөнінде” және “Фихте мен Шеллингтің философиялық жүйелерінің айырмашылығы” туралы деген ой түзулері де пара-парлық жүйесінің рухында жазылған. Шынында ол кезде Шеллингтің де Гегель салған жолмен кетуі мүмкін еді және бұрын да айтылғанындай оның “Бруно” және “Университеттің білім беру жолы жөніндегі лекциялары” көрсететініндей онда идеалдық фактордың басым екендігі анық, ал бұл Гегельдің философиялық ойларының негізгі бағытына сәйкес (Абсолют, ол – рух). Тек Вюрцбургте басқа ықпалға түскен Шеллинг теософияға қарай бет бұрғанда достардың арасында кеңістікте ғана емес, рухани ажырасу басталды және оларда көңілге қаяу түсірген аса қызбалықпен (әсіресе, Шеллинг тарапынан) өзара бәсеке туды. Пара-парлық жүйемен идеялық байланысын үзетінін Гегель өзінің “Рух феноменологиясында” – ең алғашқы және белгілі бір мағынада ең асқақ шығармасында – жария еткен болатын. Осы еңбегін бітірген сәтте-ақ француз-пруссиялық соғыс басталып, Йенадағы ақыл-ой тартыстарын біраз уақытқа тоқтатып тастады. 1805 жылы алған экстраординарлық профессорлық орнынан айрылған Гегель кейінгі жылдары Бамбергтегі бір шағын газеттің редакторы болып күнкөрістік табыс тауып жүрді. Нитгаммердің көмегімен ол Нюрнбергтегі Эгидий гимназиясына директор болып орналасады. Ұстаздық кезеңінен есте қалатын еңбегі – “Философиялық пропедевтика”. Оны ол гимназияның жоғарғы сынып-тарына арнаған екен. Осы жылдары ол өзінің негізгі еңбегі үш томдық “Логика ғылымын” баспадан шығарады. Соғыс аяқталғаннан кейін ол үш бірдей – Берлин, Эрланген, Гейдельберг – университеттерінен жұмысқа шақырылады. Даубтың кеңесі бойынша ол соңғысын қалаған. Бірақ 1818 жылы-ақ Берлин университетіне ауысады. Осы кезден бастап 1831 жылы қайтыс болғанға дейін Берлиндегі каферданы меңгерді. Бұл жылдар оның ең табысты да, даңқты да жылдары болды. Жылдар өткен сайын оның шәкірттері мен жақтастары көбейіп қана қоймай, мемлекеттің ең

жоғарғы алпауыттары мен қоғамның бетке ұстарларының оның дәрістеріне топырлап келіп жатқандығы, оның үстіне министр Альтенштейн арқылы оның өкіметке ықпалды болғандағы тіпті оның ілімі “Пруссияның мемлекеттік философиясы” деп есептелді, ал басқа университеттердегі кафедраларды оның шәкірттері басқарып жүрді. 1827 жылдан бастап Берлинде “Ғылыми сынның жылнамасы” аталған баспа органы бар философиялық мектептің басында бола отырып, ол кезінде Кант та көтеріле алмаған Германияның ақыл-ой өміріндегі аса қуатты күшке айналды, ал ілімнің энциклопедиялық сипаты бұл қозғалысқа басқа ғылымдарды да тартты. Германия үшін бір ғасыр бұрын Вольф қандай болса, Гегель де енді сондай болды, атап айтқанда, ол ұлтты рационалистік ақылдық жаттығудан өткізді; сондай жолмен Вольф те оны ғасыр бұрын ұлы даму дәуіріне дайындаған болатын. Егер Вольфтің логикалық универсалдығы идеализмде Канттан бастап көрінген ойлау мазмұнының аса қуатты дамуының түрткісі болған болса, Гегельдің логикалық универсалдығы оны аяқтаған ойластырудың қорытындысы болды деуге болар. Гегельдің оған ұқсастығы да, одан артықшылығы да осында. Неміс рухының ғасыр бойындағы дамуы қаншалықты ілгері кеткендігін анықтау үшін екеуінің де жүйелерін салыстырып көрген дұрыс.

Гегель өзі тең үш бөлімнен тұратын “Философия ғылымдарының энциклопедиясын” және “Табиғи құқық пен мемлекет туралы ғылымның негізі, Құқық философиясының негіздері” деген шығармаларын бастырып шығарды. Бірақ бір топ шәкірттері қосылып бастырған шығармалар жинағына олардан басқа философия тарихынан, эстетикадан, дін философиясы мен философия тарихынан оның өз қолжазбалары мен тыңдаушылардың жазбалары негізінде дайындалған дәрістері де кірді. Олардағы Гегельді баяндауды сәтті деп айтуға болмайды. Өте сирек тұстарда ғана оның ойлары әрі керемет, асқақ түрде баяндалған. Көпшілігінде – бұл, әсіресе, дәрістерге қатысты – баяндаулар ойлаудың өзімен-өзі тартысы болып шыққан, ал бұл терминдік қиындықтарға душар етеді. Ең шағын бөліктеріне дейін бәрін қамтитын формальдылық түсінуді қиындатады, сондықтан да осы күнге дейін оның жансыз сыртқы қабатынан бүтіндіктің өміршендікке толы, сарқылмас өнімді дәніне өте алуға тек азғана топтардың ғана мүмкіндігі бар.

Егер идеалистік ұлы жүйелерді әлем туралы бір метафизикалық дастандар деп қараса, олардың өзін жаратушылардың мінез

ерекшеліктеріне соншалықты тәуелді екенін көреміз, сондықтан да оларды поэзияның әртүрлеріне жатқызуға болады. Фихтенің үнемі іс-әрекетке жетелейтін қуатты тұлғасы ғылым туралы ілімнің құрылуының драмалық жолын анықтады. Шеллингтің барлығын да қамтуға ұмсынатын көзқарасы әлемнің дамуын бір эпикалық сипатта бейнелейді. Шлейермахердің нәзік діншілдігі оның сезім туралы ілімінде керемет лирикалық толғаныс тапқан. Гегельдің жүйесі – өсиеттің ұлы жыры. Оның негізгі сипаты – дидактика, жаратушысының насихатшылдығына сай өзінен бұрынғы жүйелермен салыстырғанда бұл жүйе сезімшілдіктен ада прозаға жақын. Шынында, “Рух феноменологиясынан” басталған Гегельдің пара-парлық жүйесімен ат құйрығын кесісуінің мәнісі – ол өзін “Данагөйлік философияшылдықтың” жауымын деп жариялауында еді. Абсолюттің мәнін тікелей түйсінуге құлаш ұратын түйсіктің орнына ол енді ұғымның қатаң әрекетін қойды. Ойлау мен болмыстың бірлігі туралы принципте барлық нәрселердің түпкі мәні зерде дейтін алғышарт бар. Өмір сүретін нәрселердің бәрі де зерделі, тек зерделі нәрселер ғана өмір сүреді. Сондықтан да зерделі сана барлық нәрселердің ең түпкі сырларына бойлай алуы және олардан қажетті зердені жарыққа шығара алуы тиіс. Осы кезге дейін даналық концепциясының, тұжырымдар мен ұқсатулардың негізінде табылғандардың бәрі де зерделі ойлаудың қажетті өнімі болып шығуы тиіс. Пара-парлық жүйесі жаңа рационализмге айналуы керек. Поэзиялық философиялаудан Гегель қайтадан ғылымилық философияға оралды. Сондықтан да оның жүйесі “Романтизмді рационализмдендіру” деп аталды.

Бірақ Гегельдің рационализмге айналдырғысы келген романтизмнің мазмұны ақылдық айрықша әлуетті күш еді, жаңа рационализм оған бағынуға тиіс болды. Сондықтан, Гегельдің құрған ұғымдар ғылымында қиял мен пайымның керемет ағымдарын көреміз. Гегель жүйесіндегі философиялық қиялдану мен аналогия ұғымдарға тән қажеттіліктің тонын киіп көрінетіндіктен де ол ерекше қатерлі. Сондықтан да оның ілімінің рационалистік сипаты Кантқа дейінгі догматикалық рационализмнен тіпті басқаша. Логиканың ережелеріне соншалықты басыбайлы жүгініп, сонысынан да жаңа ешнәрсе аша алмайтын пайымдық философияның дәрменсіз рефлексиясына Гегель де менсінбей қараған. “Рационалдық” ойлаудан Гегель танымның жаңа формасын – өзі “зерде” деп атаған ұғымдар арқылы тануды игеруді күтеді. Сыншылдық көрсетіп берген тек өзінің тану – мүмкін-

діктерінің шекті екендігін мойындайтын, сондықтан да шын бағалы танымнан бас тартатын пайымдық танымнан диалектикалық әдіс әлдеқайда жоғары тұр.

Бұл әдістің Гегельде соншалықты универсалдық түрде құлаш ұруы және оның кәдуілгі формальдық логикаға қарама-қарсы қойылуы Гегельдің ойлауының фиктелік ғылым-ілімінен шыққандығының айқын көрінісі. Ғылым-ілімінің өзінің ең алғашқы тұжырымдарын формальдық логика принциптерінің мәселелерінен өрбітетін жерлері ең қиын тұстары. Ғылым-ілімін құру формальдық логиканың басында тұрған басты принципке – қайшылық заңына – бағына алмайтындығы туралы ой осы тұстың өзінде-ақ көрінеді. Керісінше, ғылым-ілімі өзін-өзі тану санасының даму тарихын “мендегі” қайшылықтың реалды, шын бар екендігі қақындағы принципке негіздеді. Фихтенің жақтастары бұл көзқарасты өзі-өзінде қайшылықты “меннің” туындылары деп қаралған заттардың бәріне де қатысты деп есептеді. Қарама-қарсы полюстер туралы қағидасында натурфилософия (Шеллингтің – Қ.Ә.) бұл тұжырымды толық қабылдады. “Университеттік білім беру жолы” туралы лекциясында Шеллинг Джордано Бруноның “coincidentia oppositorum”-ына<sup>1</sup> тікелей сілтеме жасайды. Ал романтиктер, Новалис және Фридрих Шлегель, “қайшылық заңының өмірі бітті, өмірде бәрі де қайшылыққа құрылған, сондықтан да оны формальдық логиканың бұл заңы бойынша түсінуге болмайды” деген қорытындыға тез арада-ақ келді. Көріп жүрген фактілердегі өзгерістердің қарама-қарсы жақта әрекет ететін күштердің өзара ықпалдарынан туатындығына бұл тұжырымдар сәйкес келеді, оның үстіне ол қарама-қарсы күштер екеуі де жалпы жарамды нәрселер. Бірақ романтиктер өмірдегі реалдық қайшылықты логикалық “қайшылықпен” шатастырды, ал мұндай шатастыруды Канттың өзі-ақ “Философияға теріс шамалар ұғымын кіргізу тәжірибесі” деген шығармасында көрегендікпен алдын-ала болжап әшкерелеген еді ғой. Солай болса да мұндай шатастыру одан әрі кең тарала берді, ақырында Гегельдің жүйесінде “терістеу” енді дамудың метафизикалық күші ретінде қаралды. Егер қарама-қарсылық бар факт түрінде қабылданбай, тек оның қажеттілігі ойлауда ғана танылатын болса, онда терістеудің логикалық формасы алғашқы алғышарттан реалды қайшылық ретінде өрбігенде ғана мүмкін болады. Бұл принципті 1804-1806 жылдар Кельнде оқыған және 1836-1837 жылдары баспадан Виндишман шығарған дәрістерінде Фридрих Шлегель ұсынған болатын. Бұл кезде ол да данагөйлік

философшылдықтан бас тартып, бір шеткі тұрғыдан екіншісіне ауысқан кездегі қашанғы әдетінше философиядан енді айрықша қатаң әдісті талап еткен. Ғылым іліммен келісе отырып, ол бұл әдіс қайшылық арқылы жоғарғы бірлікке жете алатын үштік формасында көрінуі тиіс, дейді. Осы соңғы ілімінде Шлегель Бардили мен Бергер сияқты осындай қайшылық арқылы ақиқатқа көтерілетін ойлауды құдай ойлау деп атап, оны әрі реалдық деп есептеді. Оның адам ойлауындағы көрінуін “еске түсіру” деп білді. Сондықтан онда да қайшылық әдісі логикаға да, метафизикаға да қатысты. Осы әдістің негізін құраған және кейінгі “Өмір философиясы” және “Тарих философиясы” деген еңбектерінде дамытылған оның ойлары шын мағынасында мистикалық-діни сипатта еді. Шлегель шексіздіктің диалектикалық қажеттіліктің нәтижесінде қалай шектілікке айналатынын, ал ол шектілік күнәкар адамда қалай шексіздікті толығымен теріске шығару болатынын және қалай бүкіл тарихи үдерісте шектілік шексіздікке қайта оралып, ақырында сонда жоғалатынын дәлелдеуге тырысты. Ойлаудың осы барысы біршама Шлейермахердің спинозизмін, біршама Шеллингтің соңғы көзқарастарын еске түсіреді. Теориялық жағынан Шлегельде бұл жеке адамның игілікті құдіреттің заңына бағынуы оның ең жоғарғы әрі ақырғы міндеті екендігі жөніндегі ойға жетелейді.

Осындай ұмтылыстардың бәрінің аяқталу нәтижесі Гегельдің диалектикалық әдісі. Шлегельдің “үштіктің бірлігі” деп атаған сұлбасы мұнда тек қана ұйғарым, терістеу және қайшылықты шешудің – үштілігі ретінде көрінеді. Бірақ бұл шешімді (снятие) ғана ақиқат, ол өзінен бұрынғы тезис пен антитезисті алаңсыз жоққа шығарады дегенді білдіреді деп ойлауға болмайды. Керісінше, осы үш кезең де ақиқат дамуының қажетті де реалды формалары. Қайшылықтар шындықтың ішкі мәні, бірақ шындық және де олардың үйлесуін де өзінде ұстайды. Әрбір ұғым метафизикалық қажеттілікпен өзінің қарама-қарсысына өтеді, бірақ қайшылықтардың синтезінен олардың бірігуінің жоғарғы ұғымы қалыптасады, ал бұл өз тарапында тағы да сол жолдардан өтеді. Бұл ең жоғарғы әрі ақырғы синтез іске асқанға дейін жалғаса береді. Бірақ, бұл тек философиялық ойлау үдерісі ғана емес. Рух пен ұғым заттардың ішкі мәнін құрайтын болғандықтан, ол әрі реалдық даму, оның мәнісі – рух өзінен әлемді тудырады және сол арқылы өзіне-өзі қайта оралады. Ұғымдардың дамуы, олай болса, бір уақытта әрі логика, әрі метафизика. Осы ішкі диалектикада рухтың туғызатын қажетті формалары шындықтың

категориялары болып табылады. Осы үдерістегі оның өтетін сатылары Гегель үшін субъективтік емес, объективтік маңызға ие. Заттардың өтетін диалектикалық өрлеу сатылары абсолюттік рухтың өзін-өзі айқындауы, ал оның мәні ол өзінен-өзі екіге айрылады және осындай айрылудан өзіне қайтып оралады.

Гегельдің жүйесіндегі осы негізгі ойдың терминдері басқа болғанымен фиктелік идеализм арқылы аристотельдік метафизиканы өз бойына сіңіру екендігі анық. Гегельдің ілімін Лейбництен де гөрі әлдеқайда терең мағынада Аристотельдің даму туралы ұғымы анықтайды. Құдіреттік рух өз категорияларында барлық заттардың идеалдық мүмкіндігін өзінде тұтады, сөйтіп ал бүкіл әлемдік үдерістегі табиғат пен рухтың барлық құрамаларында осы мүмкіндіктің іске асуында жатыр. Және тек осының арқасында ғана идеяның өзі жетілген шындыққа (энтелехия) айналады. Бірақ осы іске асудың өзі құдіретті рухтың бастапқы әрі хас мәнінен басқа ешнәрсе де емес.

Гегельдің негізгі үш мүшелік жүйесінің орныққан басты тұрғысы осы. “Өзі өзіндегі” абсолюттік рухты (немесе “өзі өзіндегі идеяны”) тану және ондағы диалектикалық дамудың қажеттілігі – логиканың нысаны, ал оның жүйесінде қалған екі бөлігінің қарастыратын формалары өз өздігінен-ақ орындарын табады. Өзінің “өзге болмысындағы” рух, сыртқы нәрсе ретінде берілген рух, ол – табиғат. Ақырында, натурфилософиямен қатар, үшінші бөлігі ретінде рух философиясы тұрады, ол оның өзі-өзіне жаңа деңгейде оралған, қайта тапқан формалары қақындағы ілімі, яғни “өзі-өзііндегі” және “өзі-өзі үшін” рух түрінде ол өз дамуын аяқтайды. Осы бөліктердің әрқайсысы тағы да диалектиканың триадалық принципі бойынша бөлінеді және бұл сұлбаны Гегель ең ұсақ тетіктеріне дейін асқан шеберлікпен іске асырған. Асқан шеберлікпен де әрі асқан жасандылықпен де логикалық түзілістерді ол көбіне схоластикалық сұлбаның үлгісі етіп, кейде бір ғана номенклатурамен аяқтай алады, ал бұл ең соңғы неоплатоник Проклдің антиктік ойларын триадалық әдіспен маржандай тізгенін еске түсіреді. Диалектикалық әдіс танымдық материалды белгілі бір зорлықпен жүйелейді, кейде ол танымдық мазмұнның біразын жоғалтудың нәтижесінде, онда да болса Гегельдің керемет шеберлігінің арқасында ғана, іске асады. Логиканың заңын әрі әлемнің заңы деп қарайтын алғышартынан шыға отырып және әлемдік тұтастықтың логикалық жіктелуін түсінуге адам рухының қажыры да, қуаты да жетеді дегеннен шыға отырып, Гегель өз ойларын ұштастыруда адамдар білімін, олар

тіпті оның – сұлбасына үйлеспейтін жағдайларда да, үнемі кіргізіп отыруға итермеледі. Сондықтан да Гегельдің бүкіл жүйесі қолдан жасалғандай түрде. Эмпирикалық білімдерге деген онда ешбір құрмет болған жоқ, оларды қосып жіберіп, кейін сол үдерістің өзінен қайта туғызып, рухтың өзі өздігінен туғызған өнімі етіп көрсету онда жиі кездеседі. Осы жолмен жеке ғылымдардың өздеріне тән жолдарымен тапқан білімдердің бәрін де диалектикалық әдіс қайтадан өзінде туғызатын, соның нәтижесінде басқа ғылымдарда, барлығының басы артық, қажетсіз, тек философияның аясында сіңіріліп жоғалып кететін қауіп туғандайын көрініс пайда болады. Ал шындығында істің жайы тіпті басқаша еді. Ешбір нақты білімдердің мазмұнын диалектикалық әдіс тудырған жоқ және ол еш нәрсе де тудыра алмас еді. Оның жемісті жол болып көрінуі эмпирикалық біліммен құпия одақтастығына негізделген. Сондықтан да кейінірек оның кейбір жақын, ал кейде тіпті оған алыс шәкірттері (мысалы, Вейсе) Гегельдің заттардың ішкі құпиясына терең ене алатын бұл ілімінің нақты реалдық мазмұнын баяндағанда, оның өз мағынасынан еш нәрсе жоғалтпайтындығы, тіпті одан оның ұта түсетіндігі айқын болып шықты. Бұл көп адамдарды таңғалдырды. Олай болса, гегельдік әдістің шын мәні барлық ғылымдардың өздеріне тән әдістері арқылы тапқан білімдерінің негізінде оларды түпкі логикалық байланыстарында түсіну, яғни оны түпкі әлемдік себебінде көру, логикалық осындай сұлбасының көмегімен бұл әлемдік түпкі себеп неліктен басқа ғылымдардың тапқан және шын деп қабылдаған формаларын өз дамуында туғызатынын түсіндіру болатын. Диалектикалық әдіс қандай да болмасын адамдық танымның абсолюттік мұратына ұмтылады: ол эмпирикалық танымымызда дүние қандай болып көрінсе, оның тап сондай болуы тиіс екендігін түсінудің әрекеті. Ол бұл есепті дүниені құдай рухтың қажетті дамуы деп түсіну арқылы шешуге және де сол дамудың шеңберінде әлем тіршілігінің жеке формаларының лайықты орны мен құндылығын көрсетуге үміттенді. Сондықтан да мұнда, егер дүниені құдай рухтың туындысы деп қарасақ, онда философия мен дінді бір нәрсе деп есептейтін қағида тек айтылып қана қоймай, түсінілуі әрі дәлелденуі керек екендігі туралы сөз болып отыр.

Гегельдің бұл әрекеті, әрине, сәтсіз болды және бұл мұрат Кант пен Фихтенің мазмұнының өзінде оған қол жетпейтіндігі бар деп көрсеткен мұраттарының санатына жататын болу керек. Сонда да болса, осы есепті шешу үшін соншалықты бай әрі қуатты парасатымен жұмыс істеп, өмірін сарп еткен Гегельді қазіргі

әдетке айналып кеткен келемеж етушілік тым таяз да парықсыз ойдың ісі. Мұндай есепті шешуге кең байтақ ғалым, адамдық білім қорын түгелімен тікелей өз жанында қорыта алған адам ғана кірісе алар еді ғой. Білімнің барлық салаларында диалектикалық әдісті сол жолдан ешбір айнымай өткізу үшін Гегельде шыныменен бар болған өмірде сирек кездесетін байтақ білімдарлық қажет еді. Ол жаратылыстану ғылымдарына қатысты да көрінді. Бірақ, айрықша жоғары дәрежеде танымның осы ауқымдылығы тарихи пәндерде ашылды және бұл салаларда оның ерекшелігі тек білімдарлығының сантараптылығы жағынан ғана емес, адамдар өмірінің түрлі жақтарындағы тарихи құбылыстардың ішкі мәніне терең бойлай білуінде еді. Тарихи фактілердің ең маңызды белгілерін ол нағыз даналықтың түйсігімен біле білді, ал оның тарихи үдерістер барысы туралы түзімдері тарихи хронологияға тура келе бермесе де, жеке құбылыстардың маңызын жетік түсінуімен ерекшеленетін әрі соның арқасында жемісті болып шықты. Білімдер дүниесінің осынша кең ауқымды материалына гегельдік рух шын мағынасында өз билігін еркін жүргізе алды. Осындай деректерді ол ешбір қайталанбайтын еркіндікпен өзінің оларды жүйелеп жіктеуіне бағындырып, эмпирикалық мәнін өзінің құрып отырған бүтіндігіндегі орнын көрсету арқылы түсіндіре алды. Ондағы аса таңғаларлық нәрсе – оның өз білімдеріндегі диалектикалық әдістің еркін патшалығы және өз заманындағы ақыл-ой байлығының бәрін бір тұтастықта қорытуға қол жеткізген теңдесі жоқ жүйелілеу өнері. Білімдері универсалдық өңде болған өз замандастарына және барлық, әсіресе тарихи ғылымдарға өткен оның тұлғасының ықпалы мен әсерінің сыры оның шығармашылығының көп тұстарының жаңашылдығынан гөрі осы ерекшелігінде болуы тиіс. Онда жеке адамның ерекшелігін бүтіндіктен түсінуге және оның бағасын да бүтіндіктің тұрғысынан беруді қалайтын нағыз философиялық рух үстем. Көркемсөзде Гегелдің поэзиясы қандай болса, ғылым саласында Гегельдің жүйесі универсалдық білімдарлықтың сондай жетілген туындысы болып есептеледі. Идеалистік философияның дамуындағы Гегельдің жағдайы да осындай. Бұл философияда Канттан бастап пайда болған елеулі нәрселердің бәрін оның ілімі бір ұлы жүйеге біріктіріп, оған аяқталған түр берді. Өз философиясының әртүрлі бөліктерінде Гегель не нәрсеге үйретсе де, олар идеалистік бағыттың әртүрлі теорияларымен байланысты. Оның жеке өзіне тиісті нәрсе – олардың барлығын бүтіндіктің жалпы жоспарымен тікелей байланысқа келтіру және оларды бір ғана тәсілдің жолымен

шығару. Гегель бүкіл философия бұрын-соңды білмеген ұлы жүйелеуші. Неміс идеализмінің негізгі ілімдерінің бәрі оның жүйесінде біршама тұйықталған жүйеге бірігіп, өзінің құрылымының симметриялық үйлесімдігі мен танымының мазмұнындағы әдістемелік заңның үстемдігі жағынан идеализмнің дамуында үстемдік алған эстетикалық талаптың ең жетілген түрде іске асуы болды.

Жүйенің басында Гегель оны түсінуге оқырманды дайындайтын әрі қажетті сілтемелер беретін кіріспе жазды. Диалектикалық әдіс данышпан интеллектілік интуициясын қажет етпейді. Ол тек әрбір адамға түсінікті танымның ғылыми формасы болғысы келеді. Бірақ, бұл әдіс күнделікті қарапайым ойлаудың шеңберінен тыс дамиды, сондықтан да ол соңғыдан шыға отырып дамытылуы керек. Адамдық ойлау өзінің алғашқы табиғи қалпында философиялық көзқарасты ұстанбайды. Оған ол тек тарихи дамуда ғана ие болды және де оны сондай ойлауға әрбір сәтте құлшындырып отыру қажет. Кәдімгі қарапайым санадан философиялық көзқарас дамып, еніп шығуы үшін қарапайым санаға тән қайшылықтарды ашу шарт әрі солай ашқаннан кейін сонда қалатын жалғыз нәрсе ретінде сол философиялық көзқарасты шығару керек. Философияда осылай рухқа оның өзіндегі қайшылықтарды көрсете отырып, оны өзінің кәдімгілік қалпынан бас тартқызып, сатыдан-сатыға жетелей отырып ақырында философиялық көзқарасқа әкелуге дайындайтын ғылым бар. Ондай білімнің басынан өткізетін құбылыстарынан философия деңгейіне көтерілуге болатын формалары туралы ілім, оны рух феноменологиясы дейді. Осындай ілімге арналған Гегельдің шығармасы, әрине, жалпы қарапайым санадан философиялық ойлауға көшуді басқару міндетіне сәйкес келе алмайды. Оның “Рух феноменологиясы” оқырманды философиялық ойлауға деген ықылас пен қабілетті керек етуді былай қойғанда, бұл шығарма философияда бұрын-соңды пайда болған шығармалардың ішіндегі меңгеріп алу үшін ең қиыны. Гегель философиясының кіріспесін түсінуге деген ойлаудың зорығуымен салыстырғанда Платонның сұхбаттары мен “Таза зердеге сынды” оқу әлдеқайда жеңіл нәрседей көрінеді. Оның себебі бұл кітаптың автордың басқа шығармаларымен қатар оның формасының күрделілігінде ғана емес, философиялық әдебиетте болмаған, басқаға ешбір ұқсастығы жоқ өзгеше мазмұнында. Қарапайым санадан философиялық көзқарасқа өту әуелде өз-өзіндегі өз

мүддесінің итеруімен ойлау философиялық деңгейде тыным тапқанға дейінгі сатыдан-сатыға көтерілудің гносеологиялық қажеттілігі деп түсініледі. Бірақ, бұл үдеріс, Гегельдің түсінуі бойынша, әрбір жеке адам ойлауының, мейлі ол әлемдік рухтың жетілмеген бір көрінісі түрінде болса да, психологиялық қажеттілікпен өтетін жолы. Және іс мұнымен де бітпейді. Шеллинг сияқты Гегель де рухани дүниеде де қазіргі биологиялық ғылымдарда негізгі биогенетикалық заң деп аталатын принцип әрекет етеді, атап айтқанда: индивидум мен жалпы тектің дамуларының арасында ұқсастық (аналогия) бар деп есептейді. Осыған сәйкес “Рух феноменологиясының” суреттейтін үдерісі адам тегінің ғылыми қозғалысында да, яғни философия мен басқа да ғылымдардың тарихында қайталануы тиіс. Ақырында, жалпы рухани өмір бір болғандықтан, мұндай дамуда жалпы мәдени қозғалыстың да идеалдық бейнесі бар: соныменен, оның фазаларында бұл үдерістің де сатыларын білетін боламыз. Әрине, “Рух феноменологиясында” бұл даму әлі толық параллелизм тұрғысынан қаралмайды, бірақ дегенменен де мынадай мағынада түсініледі: мұнда диалектикалық және психологиялық тұрғыдан өтеулер мен байланыстар тарихтың кейбір жалпы құбылыстары мен олардың өзара қатынастарында өз бейнеленуі мен безендірілуін тауып жатады. Сөйтіп логикалық формалар бүкіләлемдік бейнелерге дейін кеңейтіледі. Сан алуан формалардың барлығында да бір негізгі үдеріс іске асуы арқылы олар бірін-бірі айқындап әрі түсіне алатындықтан мұндай көп қырлы аналогия аса биік дәрежеде жемісті болып шықты. Осы ілімнің алғышарты болып табылатын әртүрлі салалардың ұқсас түрде дамулары бір-бірімен шатастырылмаса немесе олардың бір-бірімен астасулары мұқият та әрі дәлдікпен қадағаланған болса, мұндай аналогиядан ешбір зиян болмас еді. Бірақ, тап осы жоқ. Гегель, керісінше, осыны анық көрсетпей-ақ бір саладан екіншісіне емін-еркін өте береді. Оқушыны ол байқаусыз әрі тікелей гносеология саласынан біресе психология, біресе философиялық-тарихи, біресе мәдени-тарихи салаларға ауыстыра береді. Көзқарастардың тұрғысының осындай ауысуына оқушының назарын аударуға көңіл бөлінбейді де, тіпті ондай ауысуларды әдейі байқаусыз етуге тырысады.

Сонымен “Рух феноменологиясы” әр түрлі түсті жіптерден тоқылған, әртүрлі түстерде құбылып тұратын мата сияқты әсер қалдырады, сол арқылы әуелде алаңсыз шатастырылған нәрседей көрінеді. Бұл кітапты оқуға кіріскен адам әуелде тұманда адасып

жүргендей болады, себебі зерттеудің қай саласында жүргенін ешқашан білмейді, айқын түсіндім деп ойлаған әрбір бейне бірден басқа бірдеңеге айналып, бір күнгірт нәрсеге ұласып, не нәрсеге табан тіреуін білмей қалады. Бұл кітапта ақыл мен білімнің сарқылмас көзі бар. Тарихи құбылыстардың қайталанбас өзгешеліктерін де қамти алатын тарихи көзқарастың барлық тереңдігін Гегель осында ашты. Бірақ осы терең даналық көбінесе аса бір ишаратпен, нәзік сілтемелермен бүркемеленгендігі сондай, оларды түсіну үшін айрықша жаттыққан ақыл мен үлкен білім қоры қажет. Бұл еңбектің бай мазмұнын қабылдауға қабілетті ұрпақ өмірден өтіп барады, ал енді оны бастан аяғына дейін оқып шыққандар саусақпен санарлықтай ғана. Сондықтан да, әсіресе, Куно Фишердің өзіне тән айқындықпен “Рух феноменологиясына” жасаған тамаша сәтті талдауындағы бүтіндіктің даму үрдісін, жеке байланыстары мен жеке бейнелерін Гегельдің іліміне жасаған баяндауында көрсете алғанын ерекше алғыспен қарсы алған жөн. Қазіргі оқушыны енді осы мұқият баяндауға қарай жол сілтеуіміз керек.

“Рух феноменологиясы” мынандай идеяны басшылыққа алып құрылған: рефлексияның көрсетуінше сана әрбір жаңа сатыға көтерілгенде шын өмірде өз ойындағыдан, тіпті, басқа бір нәрсе болып шығады, сондықтан да әрқашан жаңа сатыда одан бұрынғы сатылардың шын мағынасын түсіну бар. Бұл үдеріс сана философияда өз мазмұнымен өзі толық пара-парлыққа келгендігін ашқанда ғана аяқталады. Бұл дамуда Гегель үш негізгі сатыны ерекше ажыратады. Әуелде заттар дүниесінен ажырамаған анайы сана сезімдік түйсіктің айқындығынан және қабылдау мен заттарды пайымдық түсіну арқылы даралық өзіндік санаға дейін жетеді. Ал бұл соңғы өзін сыртқы дүниеге қарсы қойып әуелде бір бұзушы күштей, сонан соң реттеуші және жаратушы “мен” ретінде әрекет етеді. Өзінің өздігіне бекініп алып, сыртқы жат дүниеден өзінің еркіндігіне ойысып, ақырында өзі өзінен түңіліп, тарихи бір беделге бағынуға кенеледі. Сонымен ол ортақтық санаға негізделген зердені дамытуға мүмкіндік алады. Бұл жоғарғы сатыны Гегель тағы да үш формада дамытады. Біріншісі – зерделі өзіндік сана, ол бақылаушы зерде сапасында объективтік дүниенің заңдарын іздейді, алайда, оларды анықтағаннан кейін барлық жерде тағы да тек өзінің формаларын табатындығына көзі жетіп, практикалық “менге” айналады. Ал бұл соңғы заттардан ләззат алудан бастайды. Олардың тағдырынан ол бәрінен мардымсыз өткіншілікті көріп, олардан адамгершілік түрінде жоғары

көтеріледі де, одан мұнда да әлемдік ағымда жоғарғы зерденің үстем екендігіне көзі жетіп, объективтік күшке бағынуға мойынсұнады. Осылай зерделі өзіндік сана адамгершілік рухына айналады. Мұның таза формасы – индивидуумның мемлекеттік одақта жоғалатын көне грек қоғамы. Бірақ мұнда да индивидуум мен тектің арасындағы араздық ашылады. Ортақтық немесе жалпылық шексіздік өзін-өзі тану ретінде универсалдық құқық түрінде салтанат құрады, индивидуум тағы да жалпылыққа қарсы бас көтереді – білім мен нанымның өзара тартысы сананы бұзып, ағартушылық түрінде моральдық дүниетаным кәдімгі пайдагерлік пен адамгершіліктік даналықтың қайшылықты диалектикасын дамытып, өзін дінде аяқтағанға дейін ағартушылық түрінде абсолюттік террорға дейін жетеді. Феноменология зерденің бұл үшінші формасын – дінді – тағы да үш сатылық (табиғи, көркемдік және құдайлықты ашу діндері) даму түрінде қарастырады, сөйтіп ақырында діни көзқарастың сатысында тек көрсетіліп қана қойылатын шекті нәрселердің барлығының шексіз рухпен бірлігі енді қажеттілік мағынасында түсінілуі тиіс екендігі ашылады, ал бұл енді философияның міндеті, оның көркемдік композициясына қатынасында үшін “Рух феноменологиясы” тек увертюра ғана болып табылады.

Өзінің дамуында адамдық рухтың туғызған нәрселерінің терең сырлары, оның іс-әрекетінің іске асқан формалары арқылы түсінілуі тиіс. Оның туындыларының бәрін әлемдік рухтың дамуының қажетті формалары ретінде ол әлемдік таным жүйесіне біріктіруі қажет. Эстетикалық ұғымдарды философиялық-тарихи түзімдерден шығарған Шиллер сияқты Гегель де адамдық рухтың тарихи дамуының сабақтастығынан одан әлдеқайда ауқымды мағынада бүкіл философияны өрбіткісі келді. Адамның өзіндік санасы – өзіне қайтып оралған әлемдік рух; адам танымының дамуы – ол әлемдік рухтың өзін-өзі саналы түрде түсінуі... Гегельдің философиясы өзін бүкіл адамзаттың тектік зердесінің мәдени дамуының өзіндік санасы деп қарастырады, ал оны әлем түрінде дамудағы абсолюттік рухтың өзіндік санасы деп түсінеді...

Гегельдің логикасы жоғарыда айтылған “субстанцияның субъектіге дейін көтерілуін” абсолюттік “болмыстан” басталып, “идеямен” аяқталуымен, сөйтіп бүкіл ұғымдар жүйесін диалектикалық ілгерілеу жолымен дамыту арқылы іске асырады. Бірақ категориялар мұнда Канттағы сияқты пайым қызметінің дәнекерлеуші формалары емес, әлемдік өмірде идеяның өзінің өзінен дамуының объективтік бейнелері болып табылады...

## **Иррационализм (Якоби, Шеллинг, Шопенгауэр, Фейербах)<sup>2</sup>**

Гегельдік панлогизм толық дәрежесінде неміс философиясының диалектикалық дамуының жалпы өзгешелігін қатаң түрде көрсетеді. Әр қадам сайын ол әлемді таза рационалдық танудың міндеттерін көздеді: онда үнемі шындықтың бүтіндей қалдықсыз зерде ұғымдарын ажыратылуы туралы сөз болды. Гегельдің жүйесі өзінің терең негізгі наным ретінде анық және қатаң түрде тек бір өзі ғана философияның алдында мынадай міндетті қоюға құқық беретін: “Барлық тіршілік ететін нәрсе, зерденің тұжырымын жариялайды. Егер ғалам қалдықсыз рационалды танымда жүзеге асырылуы керек болса, онда бұл енді а priori, кез келген реалдылықтың өзі бір рационалдық болып табылатынын көрсетеді, Бардили айтқандай, кез келген зат оның ұғымынан өзгеше ештеңе емес немесе Гегельдің тілімен айтсақ, заттардың мәні рух болады. Әлем тек өзінің негізіне дейін зерделі болған кезде ғана өлшене және зерделі танымды жеңе алады. Бұл тұжырымнан Канттың трансцендентальдық логикасы дамыды және дәл осыған байланысты ол адамның елестететін әлемінің суреті зердемен қамтамасыз етілген және реалдылыққа қатынасы туралы біз ешнәрсені біле алмайтын құбылыс қана деген ұйғарымға келеді. Өзіндік зат ұғымының күйреуіне байланысты бұл сыншыл шектеулік алынып қалды, философия ескі рационалистік көзқарастарға қайта оралды. Бұл процесс Гегельге дейін одан сайын кеңіді және бұл жолмен канттық идеализмнен тағы да абсолютті шектеусіз рационализм шықты.

Бірақ шындықтың “зердеге” қалдықсыз толық айналуы бұл тек көзбояушылық. Шындығында кез келген рационалистік жүйенің соңында танымнан сусып кететін, ұғымдарға таралып кетуі мүмкін емес болып көрінетін және зерделі санамен салыстыруға келмейтін бір нәрсе қалады. Біздің санамыздың мазмұнын кез келген рационалды түрде мәнін түсінуде онда оған бөтен ретінде кедергі келтіретін қалдық қалыптасады және ол зерденің өзінен шығаруға көнбейді. Заттардың негізінде танып-білуге болмайтын – құпия “бір нәрсе” жатыр. Ол біздің алдымызда тұрады, дәл соны біз қанша тырыссақ та, бәрібір ешқашан танып-біле алмаймыз. “Шығарылғанның” түбінде шығарылмайтын жатыр, ол туралы біз оның тіршілік ететінінен басқа ешнәрсе білмейміз.

Сонымен әрбір рационалистік жүйе, оның алдында таным бас иетін, тек қана зердеге негізделген, әлдебір қалдықты табады.

Осылардың арасынан тек қана бір жүйе ашық түрде бұл фактіні мойындайды – ол Канттың практикалық рационализмі. Ол априорлық танымды зерденің формаларымен шектеді, ал тәжірибенің әртүрлі мазмұнын жай ғана “берілген” деп қарастырды. Міне, Маймонда анық көрсетілген – өзіндік зат ілімнің терең мағынасы осында. Рационализм шекті ұғымды қажет етеді, оның көмегімен ол “бұл жерде біздің алдымызда небір ақыл жетпес, шындық, бірақ танып-білуге болмайтын факт тұр”, айтар еді деп тарихи жағынан алсақ, мүмкін, бұл Лейбництің метафизикасының ең бір асыл тереңдіктерін және “Тұжырым қабілеттілігіне сынында” табиғат спецификасы ұғымы туралы сұрақтан табылатын Кантпен терең туысқандығын бәрінен де артығырақ ашып берер еді. “Мәңгілік ақиқаттармен” бірге Лейбниц күші арқылы барлық сансыз мүмкіндіктерден өзінде болып жатқандармен шындығында дәл осы әлем жасалған ақылға сыймас құдайлық таңдау фактісін қабылдаған Демек, Лейбниц үшін шындығында логикалық санамен салыстырғысыз “*erite de fait*”<sup>2</sup> бар. Сондықтан, құдайлық ырық лейбництік рационализмнің шекті ұғымы қызметін атқарады. Осыған өте ұқсас нәрсені, бірақ тіпті басқа ойлар шырмауында болса да, біз Фихтеден табамыз: рационалдық сана жетпейтін барлық шындықтың негізін бұл жерде себепсіз, сондықтан да ақыл жетпейтін абсолютті “меннің” “іс-әрекеттің фактісін” құрайды. Фихте, өзіндік зат ұғымын лақтырып тастап, қалдықсыз бүкіл әлемді “мен” арқылы және оның қажетті мақсат актісі арқылы түсінуге тырысып, сонда да болса, әрекетін дедукцияға сүйеніп, қорытынды жасауға болатын, бірақ мазмұнын шығара алмаған, шекті ұғымды түйсіктен тапты. Осы көзқарас, мүмкін, оның философиялық дамуының жаңа кезеңі болған шығар. Сонымен қатар, дәл осы жерде кейінірек ол, канттық сөздің мағынасындағы интеллектуалды түйсік ұғымына көңіл аударған Шеллингтен бөлініп кетті.

Бұл ұғымның мистикалық және эстетикалық элементтері оның кейінгі дамуында біршама анық болып шықты. Кейінірек Гегель, оның жүйесінің айрықша белгілерін құрайтын идеялардың романтикалық әлемін “рационалдауы” қорытылған интеллектуалды түйсіктің шекті ұғымын алып тастауға ұмтылды. Өйткені, идеяның табиғи шындыққа “айналуының” диалектикалық дамуына көше отырып, ол табиғатта идеалдыға жат бір нәрсе (нечто), “терістеу”, идеалды кезеңнің жоқтығын ғана білдірмейтін, керісінше, оған қарама-қарсы тұрған реалдылықтың күшін кездестірді. Оны рационалды түрде түсінуге шамасы келмей, ол

табиғаттың “кездейсоқтығы” деген атпен оны факт ретінде мойындауы керек болды. Осындай жолмен басқа формада жарыққа тағы да осы шындықтың иррационалды қалдығы Протей келді – ”кездейсоқтық” логикалық идеализмнің шекті ұғымын құрады.

Рационалистік жүйелердің бұл шеткері ұғымдары Канттан Гегельге дейінгі рационалистік идеализмнің дамуына көлеңке сияқты ілескен жоғары дәрежелі кереметтей әрі қызықты философиялық ілімдердің тұтас қатарының бастаушы ноқатына айналды. Сондықтанда оларды ең алдымен қарастыруымыз керек бұл арада. Заттар мәнін соңғы негіздемесіне дейін танып-білуге рационализмнің қабілетсіздігін сыни ойластыру ең алдымен рационалды білімге қайнар көзі әлдебір деректерде жатқан иррационалды білімді қарсы қоя бастауға жетелейді. Ал содан соң иррационалды білімнің бұл объектісін “зерделілік” саласынан аластатуға, сөйтіп оған немесе зерделіліден-жоғарылық немесе зерделілі-еместік сипатын тануға деген маңыздырақ метафизикалық талаптанулар бірінен кейін бірі орын тебеді. Рационализмнің шеткері ұғымдары үстінен рефлексия жасау арқылы пайда болған, сөйтіп олардың шығу тегінің осы ішкі туыстығы негізінде мұнда иррационализм деген жалпы атаумен біріктіріліп отырған философия жүйелері, табиғи, тым әртүрлі және бір-бірімен тізбекті даму барысында байланысты емес. Анығында, олардың әрқайсысы – идеализмнің басты діңгегінде оның келеңкелі жағында дамудың белгілі бір фазасы кезінде бір бүйірінен өрбіп келе жатқан өскін ретіндегі әлдене. Сондықтан иррационализмнің бұл жүйелерінің пайдаланатын ұғымдары өз мәнінде сыни және полемикалық қатынас арқасында өздері дамып шығатын сол рационалистік жүйенің ұғымдары болып табылады. Міне, сол себепті бұл жүйелерді асқан сыни дарынды адамдар жасаған. Бұл адамдардың рационалистік жүйелермен оларға тәуелділігінен гөрі өз келіспеушілігін әлдеқайда шымыр сезінуі мен білдіруі де осыменен түсіндіріледі, сөйтіп тек тарихи зерттеу ғана жалпы дамудағы олардың ақиқат орнын анықтап берді, ал олардың өздері бұл жөнінде көбіне адасумен болған еді. Рационалистік жүйелерге деген мұндай көп түрлі шатасқан қатынаспен бірге барлық иррационалистерге, ақырында, ортақ болатыны мынада: олар ұғымдарды дамытудың мектептік формасын лақтырып тастап, еркін және көпшілікке түсінікті баяндау тәсіліне көшті, сөйтіп олар, осының арқасында жалпы оқу-білімге рационалистік мектептің қатаң тұжырымдауларына қарағанда – жақсы және жақсылығы азырақ мағынасында – тікелейлеу әсер көрсете алды...<sup>3</sup>

Осы баяндауға Артур Шопенгауэрдің ілімімен (біздің уақытымыздың жемісі болғандықтан, ол ереже есебінде, замандастарға белгілі келеді) бұрыннан таныс бола отырып, оның жүйесінің жарқыраған мозаикасын құраған тастардың (ал бұл мозаика сол тастардың таңғаларлық қиыстырылуы болып табылады) қалайша біртіндеп бірінен соң бірі пайда болғанын байқай алады. Мүмкін, Шопенгауэр сияқты, бірде-бір ұлы философ ой тарихындағы өз орны жөнінде мұндай адасуда болған жоқ шығар, олардың бірде-біреуі өз көзқарасының ақиқат басқы нокатын өз баяндауымен соншама күшті түрде жасырған жоқ шығар. Оның еңбектерін оқыған тарихи танымы таяз адам оның бірден-бір ізашары Кант болған екен деп және Шопенгауэр содан бастап, Фихте мен Шеллингтің есімдерімен белгіленетін ағымдармен ортақ ештеңесі жоқ мүлде қарама-қарсы бағытта әрі асқан екен деп оп-оңай ойлап қалуы мүмкін. Ал шындығында Шопенгауэр, өз тұлғасының ішкі қайшылықтарына орай, бұл жалпы дамудың негізгі ойын, рас, жоғары дәрежедегі соны түрде – тек қана түрлендіре алды, сөйтіп Канттың басқа ізбасарларының алдындағы оның зор басымдылығы басты түрде оның кереметтей жазушы болғанында еді. Барлық халықтар философиялық әдебиетінің бірде-бір ойшылы философиялық ойды Шопенгауэр сияқты сондайлық тиянақты, сондайлық нақтылы сұлу түрде тұжырымдай алмайтын. Оның өзі туындатпаған, бірақ мектеп тілінен аударылған тың көптеген принциптерді шыныменен жарқын да айқын түрде баяндап бере алатын және неміс идеализмінің жалпы дүниетанымын соншама дәл өрнектей алатын дарыны болғаны соншалық, бұл Шопенгауэрдің шығармалары кең көпшіліктің арасында тарай бастағанға өз әсерін көрсетпей қоймайтын еді. Екінші жағынан, бұл әсер оның өзіндік жеке-даралығы арқасында, – ал мұның көзге ұрып тұрған сызаттары, оның ілімінің логикалық зерттеулерінің ұзына бойында стихиялы күшпен сезіліп, тура ғана оқырманның өзіне арналғандай болып көрінетін, – тағы күшейе түсетін.

Шопенгауэр данцингтік<sup>4</sup> коммерсанттың ұлы болатын. Ол 1788 жылы туған. Ұзаққа созылған саяхаттардан кейін ол, әкесінің айтуымен, сауда ісімен айналысуға мәжбүр болыпты. Кейінірек өз дербестігіне қолы жеткенде белгілі романист-жазушы, Веймарда қоныстанғанда, ол өзінің ғылыми білімін толықтырумен айналысыпты. 1809 жылы Шопенгауэр Геттинген университетіне түсіпті, одан соң Берлинде Фихтенің дәрістерін тыңдапты. Кейірінек Йена мен Веймарға қайта оралғанда, ол Гетемен жақын

достық қарым-қатынаста болған екен. 1814 пен 1818 жылдар кезеңінде ол Дрезденде, өзінің басты туындысын жазумен өткізеді де, одан соң Италияға саяхаттайды, сөйтіп 1820 жылы Берлин университетінде приват-доцент лауазымында дәріс оқу құқығына ие болады. Кафедрадағы жұмысының табыссыз болуы (бұл үш жылдан кейін де, үш жыл бойғы саяхаттан кейін, қайтадан академиялық қызметімен айналыспақ болған кезде, қайталанған еді) оның академиялық қызметтен бас тартуына әкеледі, сөйтіп 1831 жылдан ол Майндағы Франкфуртке алшақтап, сонда 1860 жылы қайтыс болғанға дейін жападан-жалғыздықта, аңғалсымақ өмір кешіпті.

Оның басты туындысының тақырыбының өзі-ақ – “Дүние ерік және түсінік қақында”<sup>5</sup> – жазушының жоғарыда айтылған философиялық ойды көпшілікке түсінікті формаға, құл алатын бақытты қабілетіне мезгейді. Өзіндік заттың құбылысқа кантша қарсы қойылуы, біздің тәжірибеміз бен пайымдық танымымыздың дүниесі тек түсініктің дүниесі ғана дейтін феноменалистік ілім, метафизикалық кезқарасты теориялық зердеден практикалық зердеге ауыстыру, заттардың ақиқат мәні ерікте дейтін тезис Кант, Фихте және Шеллинг ілімдерінің осы негізгі қағидаларының бәрі осы тақырыпта өз өрнегін тауып тұр. Құбылыстар дүниесі түсінікте ғана берілетін дүние. Сондықтан Шопенгауэр үшін ол дүниеде елестің ізі бар. Дүние – бұл бізден ақиқат мәнді жасыратын жамылғы, егер біз оны сол мән деп қабылдайтын болсақ, онда ол бізді адасуға жетелейді. Шопенгауэр бұл ойларды, жекелеп алғанда, себептілік ұғымына қатынасында дамытады, ал бұл ұғымға оның “Негіздеменің жеткіліктілігі заңының төрт түрлі түбірі туралы” атты өте қызықты докторлық диссертациясы арналған болатын<sup>6</sup>. Бұл туындының басты артықшылығы – мұнда, бір жағынан, себептің әсерге метафизикалық қатынасы мен, екінші жағынан, негіздеменің салдарға логикалық қатынасы арасындағы айырмашылық дәл ажыратылған. Шопенгауэр негіздеменің жеткіліктілігі заңының тағы екі “түбірін” – математикалық қатынастар мен “ниеттемені” – ұсынсадағы, бірақ кейіннен ол соңғысын (“ниеттемені”) себептілік принципін бағындырды, ал біріншісін (математикалық қатынастардың негіздемесін) танымның негіздемесі принципін әкеліп тірейді. Метафизикалық мәніндегі себептілікті Шопенгауэр категориялардың канттық жүйесінде бар ақиқаттылықтың жалғыз өзі деп санады. Шопенгауэр оны пайымның негізгі қызметі деп анықтайды: оның сезімдік түйсігінің таза формаларымен, кеңістік пен уақытпен, қосылуы алғаш рет объективтік дүниені тудырады (мұндай келісті біз Фихтенің теориялық ғылым-ілімінде кездестірген болатынбыз). Физиология-

лық зерттеулерді қолдана отырып, Шопенгауэр себептіліктің қолдауынсыз бірде-бір сезімдік қабылдау орын ала алмайды, тек сол арқылы ғана түйсік сыртқы нәрсенің бейнесінде жобаланады деген ойды өткізеді. Оның басты түрде оптика саласында жасақталған сезімдік қабылдаудың интеллектуалдалануы деп аталатын бұл теориясы, кейінірек, оны Гельмгольцтің қабылдауының салдарынан, физиологияға әжептәуір әсерін тигізді.

Пайым қызметінің жалғыз негізгі формасы ретіндегі себептілік Шопенгауэр үшін сонымен бірге танымның да жалғыз басқарушы жібі болып табылады. Бірақ оның салдарынан таным құбылыстармен ғана шектеледі, ол тек үздіксіз бір шарттыланғаннан екінші шарттыланғанға ғана өте алады және де бұл қозғалысында өз алдында да, артында да соңын көрмейді. Дәлірек айтқанда, таным өзі бұрын ешқандай да басқа себеппен шартталмаған бірінші себеп ұғымын ұсына алмайды. Себептілік қайда қаласаң, сонда тоқтауға бұйыра алатын фиакр емес, ол сиқырлы өнердің гетелік оқушысының қолындағы аппарат сияқты, бір рет іске қосылғаннан кейін енді тоқтатыла алмайды. Якоби үшін де, дәл солай Шопенгауэр үшін де кез келген таным басы да, аяғы да жоқ құбылыстар арасындағы себептілік-қажеттілік қатынастардың шынжыры ғана. Бірақ адам рухы сонымен бірге тәжірибе тұтастығын, оның ішкі байланысынан байқастауға деген, құбылыстарды олардың жалпылығында көріп, олардың алмасуында көрініс табатын бірлігін ұғынуға деген мұқтаждықты сезінеді. Шопенгауэр метафизикалық мұқтаждықты әйтеуір тап осылай анықтайтын болғандықтан, ол соныменен ешбір дәлелсіз оны құбылыстардың негізінде дүниенің абсолюттік бірлігі жатыр деп топшылайтын пантеистік алғышартпен теңдестіреді. Кеңістік пен уақыт “*principium individuationis*”<sup>7</sup>, көптіліктілік және өзгермелілік принципін құрайды. Бірақ ол тек құбылыстар үшін ғана, түсінік ретіндегі дүние үшін ғана мәнді болады. Ал өзіндік зат құбылыстардың ар жағында жасырын қалатын абсолюттік бірлік болып табылады. Ол тұрақты қалыптасу қалпында болатын өткінші сезімдік дүниеге қарсы тұратын, мәңгі өзгермейтін идеяға ұқсас. Тіпті, егер бұл туралы Шопенгауэрдің өзі өтініш жасамаған күннің өзінде де, бұл сенімнің оған дегенменен де Платонның ілімімен танысуына ешқандай да күдік болмас еді; ал Платонды зерделеумен айналысуға оған күшті кеңес берген оның Геттингендегі мұғалімі Энезидем – Шульце болатын.

Дүниенің абсолюттік бірлігі себептік танымның пәні бола алмайды. Оны ғылыми әдіс көмегімен танып-білуге болмайды. Сөйтіп егер философияның міндеті метафизикалық мұқтаждықты

қанағаттандыруға саятын болса, онда бұл міндет ерекшеленген ғылыми жұмыстың көмегімен емес, ал дұрысында философ соның көмегімен тәжірибе байланыстарын “түсіндірмелейтін” дана интуиция жолымен шешілуі тиіс. Бұл көзқарас неміс философиясының барлық басқа бағыттарына қатынасындағы Шопенгауэрдің орнын анықтайды. Ең алдымен, ол философияны ерекше әдіспен, ұғымдар туралы априорлы ғылым есебінде, жасақтауға деген ұмтылысқа қайшы келеді. Әлдебір ойшылдың өз іліміне әдістің көмегімен келетінін Шопенгауэр тікелей жоққа шығарады. Анығында оның ойынша, дербес ойшылдың данышпан туындысынан оның шәкірттері мен ізбасарлары қинала-қинала әрі бейшебер түрде әдісті бөліп шығарады, ал бұл ұлы суретшінің шығармаларында эстетиктің өнер ережелерін табатынына ұқсайды. Осыдан Шопенгауэрдің философиялық және эстетикалық шығармашылық арасында дәл романтиктердің жүргізген параллеліне келгені өзінен-өзі орын алады, сөйтіп оның көркем-аңғармалық философияға деген ұмтылысы поэзия мен философияның өзара қосылуы уақытының дағын өзінде арқалайды. Сондықтан оған бұл қосылудың түбіне жетуді қалаған (шын мәнінде тек қалап қана қойғандай болып шықты), сөйтіп философияны қайтадан ұғымдардан бастау алатын таза ғылымға айналдыруға ұмтылған, Гегельден асқан ешкім де жағымсыз болған емес. Екінші жағынан, Шопенгауэр өз ілімінің тәжірибемен тығыз жанасып жатқанын байқайды. Оның философиясы тек тәжірибені түсіндіруге ғана ұмтылады. Бірақ бұл барлық құбылыстардың құпия туыстығы мен жасырын мәнін тек тікелей түйсікте ашу арқылы ғана мүмкін. Метафизикалық таным кеңістікпен, уақытпен және себептілікпен шектелген ойлау арқасында емес, бірақ заттардың мәніне тікелей көз жеткізу жолымен ғана мүмкін. Шопенгауэр канттық таным теориясының шегінен шығып кетпейтіндей түрде метафизикалық қажетті қанағаттандырмақ болып, адамда бұл терминнен қашқақтағанымен, интеллектуалдық интуицияға деген қабілет бар деп қосады, сондықтан да оған бұл жағдаятта өзі еліктейтін Фихте мен Шеллингке соншама шүйлікпесе де болар еді. “Тәжірибенің тұтасына” деген бұл данышпан көзқарасқа, ғылыми танымның жұмысымен қол жеткізе алмайтын, бірақ артық жаралған рухтың дарыны ғана болып табылатын көзқарасқа ие болғанын ол өте мақтан тұтатын. Сөйтіп ол өзі шыныменен заттарды интуитивті түрде тікелей танып-білудің данышпандығына, ал дәл солай бұл танымды көркем жеткізе алуға деген бақытты қабілетке де ие болған еді.

**В. Виндельбанд.** *История новой философии. Т.2. От Канта до Ницше* М., 2000 С 58-60,65-66,321-341

---

Бертран РАССЕЛ'

**АДАМ ТАНЫМЫ: ОНЫҢ ӨРІСІ ЖӘНЕ  
ШЕКАРАЛАРЫ**

**Кіріспе**

Осы еңбектің басты мақсаты даралық тәжірибе мен ғылыми білімнің жалпы құрамы арасындағы қатынасты зерттеу. Әншейінде ғылыми білімнің оның кең аумағында қабылданған болуы – өзінен-өзі ақылға қонымды деп саналады. Бұған деген сенімсіздік – скептицизм қисындық тұрғыдан қапысыз болғанымен, психикалық тұрғыдан мүмкін емес, осындай скептицизмге талпынатын кез келген философияда әрқашан жалғандық жатыр. Егер сенімсіздік – скептицизм өзін теориялық түрде қорғағысы келетін болса, одан да әрмен, тәжірибеде алынғаннан жасалатын барлық қорытындыларды жоққа шығаруы тиіс. Мысалы тәжірибеде берілмеген физикалық құбылыстарды терістеу сияқты, скептицизм немесе менің болашағымдағы, не менің есімде қалмаған өткенімдегі ғана оқиғаларға жол беретін солипсизм логикалық түрде ақтала алмайды, өйткені ол өзі қабыл алмайтын наным-сенімдерге апаратын қорыту қағидаларына жол беруі тиіс.

Кант заманынан немесе дұрысырақ айтқанда – Беркли заманынан бері философтар арасында адам танымының табиғатын зерттеуден алынған ой-пікірлер оған заңсыз түрде әсер ететін дүниенің суреттемелеріне жол беруге деген қате түсінік орын алып келді. Ғылыми қисынды ойға (мен соны қабылдаймын) әлемнің тек шексіз кіші бөлігі ғана танылғаны, өне бойында таным мүлде болмаған сансыз көп ғасырлардың өткені және мүмкін өне бойында таным болмайтын сансыз көп ғасырлардың қайта орнығуы анық.

Космикалық және себептілік көзқарастар бойынша таным әлемнің мәнсіз бір сызаты болып табылады; оның бар екенін еске салуды ұмытқан ғылым бейтарап тұрғыдан алғанда өте тривиалды жетімсіздікке ұрынар еді. Дүниені суреттемелеуде субъективтілік кемшілікке жатады. Кант өзі туралы “коперниктік төңкеріс” жасадым дейтін, бірақ егер “птоломейлік контрреволюция” туралы айтқанында оның ойы дәлірек шығар еді, өйткені ол адамды қайтадан орталыққа қойды, ал Коперник оны тақтан түсірген болатын.

Бірақ “біз өмір сүретін дүниенің қандайлығын” сұрамай, “дүниені тануға біздің қалай келетініміз” туралы сұрағанымызда, субъективтілік әбден заңды болып шыға келеді. Әрбір адамның білімі негізінен оның даралық тәжірибесіне тәуелді. Ол өзі көрген мен естігенді, өзі оқыған мен оған хабарлағанды және осыларға сүйеніп өзі қорыта біледі. Мәселе ұжымдық туралы емес, атап айтқанда даралық тәжірибе туралы болып отыр, өйткені менің мәліметтерімнен қандай да болмасын сөз жүзіндегі дәлелді қабылдауға көшу үшін қорыту шарты қойылады. Мысалы, мен Семей сияқты тұрғылықты мекен бар деп мен сенсем, онда менің бұған сенетін себебім менің әлдебір негіздеме бар болғаны; сөйтіп, егер мен қорытудың белгілі бір түпкілікті қағидаларын қабылдап алмасам, онда бұл орынның шыныменен бар болуынсыз-ақ мұның бәрін менің басымнан кешуім мүмкін еді деп жорамалдауға тиіс болар едім.

Дүниені бейнелеуде субъективтіліктен тайқып кетуге бейімдік (мен бұған қосыламын) – маған ең кемінде солай болып көрінетініндей – таным теориясына қатынасында қазіргі философтардың кейбірін жалған жолға жетелейді. Бұл мәселелерге деген құлқын жоғалтып алып, олар бұл мәселелердің өзінің бар екендігін теріске шығаруға тырысқан еді. Протагор заманынан бері белгілі тәжірибе атаулының тұлғалық және бөлікті деген тезис белгілі. Бұл тезис терістеліп келді, себебі, Протагордың өзі де солай есептегеніндей, егер оны қабылдаса, онда ол қажетті түрде бүкіл таным да бөліктік және даралықты деген қорытындыға апарады деп есептелген. Маған келетін болсақ, онда мен тезисті қабылдаймын, бірақ қорытындыны терістеймін; неліктен олай екенін келесі беттерде көрсетуге тырысамын. Өз өмірімдегі кейбір оқиғалар нәтижесінде өзім көріп-білмеген оқиғалар – басқа адамдардың ойлары мен сезімдері, мені қоршаған физикалық объектілер, жердің тарихи және геологиялық өткені және астрономия зерттейтін әлемнің алыс салалары жайында менің

әлдебір наным-сенімдерім бар. Маған келетін болсақ, онда мен бұл наным-сенімдерді, егер майда-шүйде қателерді есептемесек, шындық есебінде қабылдаймын. Осының бәрін қабылдай отырып, мен бір оқиғалар мен құбылыстардан басқаларына – нақтырақ айтқанда, қорытусыз-ақ мен білетін оқиғалар мен құбылыстардан менің мұндай білімім жоқ басқаларына – қарай қорытудың дұрыс үдерістері бар деген көзқарасқа келуге мәжбүрмін. Бұл үдерістерді ашу ғылыми және кәдуілгі ойлау процессін талдау ісіне жатады, өйткені мұндай процесс әншейінде ғылыми тұрғыдан дұрыс деп есептеледі. Құбылыстардың бір тобынан басқа құбылыстарға қарай қорытуды, тек егер дүниенің логикалық түрде қажетті емес белгілі бір сызаттары бар болса ғана, ақтап шығуға болады. Дедуктивтік логиканың көрсете алатынындай, оқиғалардың кез келген жиынтығы біртұтас әлем бола алады; егер бұл жағдайда мен оқиғалар туралы әлдеқандай қорытындылар жасайтын болсам, онда дедуктивтік логикадан тысқары жатқан қорыту принциптерін қабылдауға тиіспін. Құбылыстан құбылысқа қарай кез келген қорыту әртүрлі құбылыстар арасындағы әлдебір өзара байланыстың болуын топшылайды. Мұндай өзара байланыс дәстүр бойынша себептілік немесе табиғи заң принципінде ұйғарылады. Бұл принцип, біздің көзіміз жететініндей, қарапайым тізбелеу арқылы индукциялануда, қандай да шектеулі мағынаны біз оған тақпасақ та оны, жорамалдауға болады. Бірақ өзара байланыстың нақтыланылуы тиіс түрін тұжырымдаудың дәстүрлі тәсілдері көбіне шикілеу болып келеді – бірі тым қатал, әрі қатқылдау болса, басқаларына осы жетіспейді. Ғылыми қорытуларды ақтау үшін қажетті принциптерді тағайындау осы еңбектің басты мақсаттарының бірі болып табылады.

Ғылымның негізгі қорытындылары қисын (логика) мен математика қорытындыларына қарама-қарсы тек ықтималды ғана болады деп айту жалпы фраза ғана болар еді; бұл ақиқат алғышарттар мен қорытуды дұрыс құрғанның өзінде де қорытынды тек ықтималды ақиқат қана дегенді білдірер еді. Сондықтан “ықтималды” дегеніміз не екенін зерттеу қажет. Кейінірек бұл сөздің екі әртүрлі ұғымдарды белгілейтіні анықталады. Бір жағынан, математикалық ықтималдық бар; егер класстың  $p$  мүшесі болса, ал олардың  $t$  мүшесі белгілі бір сипаттамаға ие болса, онда класстың тұспалдап алынған мүшесінің осы сипаттамаға ие болуының ықтималдығы  $t/p$  болып анықталады. Екінші жағынан, мен “шындыққа” ұқсастықтың дәрежесі деп атайтын кеңірек әрі көмескілеу анықталған ұғым бар; ол

ақиқаттылығы артық па әлде кем дәрежеде айқындалмаған пікірге рационалды түрде қабыстыруға болатын шындыққа ұқсастықтың мөлшерін береді. Ықтималдықтың осы екі түрінің де ғылыми қорытудың принциптерін тағайындауға қатынасы бар.

Біздің осы зерттеуіміздің барысы негізінен ғылым дүниесі туралы.

Ғылым дүниесі – ғылыми зерттеу ықтималдық әлемінің басты сызаттарын бейнелейді. Егер біздің тәжірибелік берілгендеріміз бен біздің қорыту принциптеріміз ғылыми практиканы ақтай алатын болса, қорыту жетуге қабілетті болуға тиіс мақсатты айқындайтын бөлім ретінде қарастырыла алады.

## **ҒЫЛЫМ ДҮНИЕСІ**

### **Дарауи және қоғамы таным**

Ғылыми таным абсолютті тұлғасыз (безличное) болуға ұмтылып, адамзаттың ұжымды зердесі ашқанды бекітуге тырысады. Бұл тарауда осы мақсатқа жетуде ол қаншалықты табысты бола алатынын және де мұндағы табыстың мүмкін болар өлшеміне жету үшін дарауи танымның қандай элементтерін құрбандыққа шалуға болатынын қарастырамыз. Ұжым дара кісіге (индивидумге) қарағанда көп те әрі аз да біледі: ұжым есебінде ол энциклопедияның бүкіл мазмұнын және ғылыми мекемелер еңбектеріндегі барлық жаңалықтарды біледі, бірақ ол жеке-дара өмірге ерекше бояу беретін және өзіндік тінін анықтайтын, жүрекке жақын және ашыналық болатын нәрселерді білмейді. Адам: “Бухенвальдті көргендегі зәре-құтымның қашқанын мен ешқашан сөзбен жеткізе алмаймын” немесе “ Ұзақ жылдар бойы түрмеде отырғаннан кейін теңізді қайтадан көргендегі менің қуанышымды ешқандай сөз дәл жеткізе алмайды” дегенде, ол сөздің ең қатаң да дәл мағынасында ақиқат әлденені айтады: ол өз тәжірибесі арқасында тәжірибесі басқадай болғандарға беймәлім және сөз арқылы толығынан жеткізуге болмайтындай танымға ие. Егер ол сөздің асқан зергері болса, онда ол сезімтал оқырманның санасын өзінің санасынан аумайтындай қалыпқа жеткізер еді, ал бірақ ол ғылыми әдістерді қолданбақ болса, онда оның тәжірибе ағымының құрдымға кетері сөзсіз.

Ғылыми білімді жеткізудің біз үшін жалғыз-ақ құралы болып табылатын тіл өз мәні, шығу тегі және басты функциялары бойынша әлеуметтік болып табылады. Әрине, егер математик дәптерімен және қарындашымен адам тұрмайтын аралда тап болса, ол өз жалғыздығын математика тілінің көмегімен есептеулер жүргізу арқылы сейілтуі ықтимал; сол сияқты адам өзінен басқа жұрттың бәрінен жасырып күнделік жазуы мүмкін екені шын. Күнделікті өмірде біздің көбіміз жападан-жалғыз отырып ойланғанда қолданатын сөздерді қолданамыз. Дегенмен, тілдің басты мақсаты қарым-қатынас болып табылады, осы мақсатқа қызмет ету үшін ол сөйлеушінің өзі ойлап тапқан жеке-дара диалекті емес, халықтық болуы тиіс. Бұдан дара адамның тәжірибесіндегі ең өзіндік (наиболее личное) дегенінің бұл тәжірибені тіл арқылы жеткізу барысында буша ұшып кетуге ұмтылатыны байқалады. Содан өзге, тілдің қоғамылығының өзі көбіне-көп (в значительной степени) адасуға жатады. Сөздердің берілген түрін, пішінін әншейінде білікті тындаушылар хабарлайды, ол не бәріне де ақиқат, не бәріне де жалған, бірақ соған қарамастан, ол нәрсе олардың бәрі үшін бір ғана мағынаға ие болмайтындай қылып түсіндіріледі. Әлдебір ұйғарымның ақиқаттылығына не жалғандығына әсер етпейтін айырмашылықтардың әншейінде практикалық маңызы жоқтың қасы және сондықтан олар ескерілмейді, ал бұл өз ретінде мынадай нәтижеге апарады: біз бәріміз де біздің әрқайсымыздың өзіндік дүниеміз, шындығында дәл солай бола қоймағанымен, қоғамдық дүниеге әлдеқайда артық ұқсайды деп сенеміз.

Бұл тілді оқытуды талдағанда оңай дәлелденеді. Сөздің нені белгілейтінін білудің екі тәсілі бар: біреуі – сөздің мәнін басқа сөздердің көмегімен анықтау жолымен, бұл вербальдық анықтама деп аталады; екіншісі – сөздің ол белгілейтін объектісі бар кезінде жиі естілуі, бұл көрнекі анықтама деп аталады. Басында көрнекі анықтаманың бірден-бір мүмкін болатыны анық, өйткені вербальдық анықтама анықтаушы бөлікте қолданылатын сөздердің мәнін білуді қажет етеді. Ауызша анықтаманың көмегімен сіз бесбұрыш бес жақты жазық пішін екенін біле аласыз, бірақ кішкене бала “жаңбыр”, “күн”, “түскі тамақ” немесе “кереует” сияқты күнделікті сөздердің мәнін бұл тәсілмен білмейді. Мұндай сөздерге бала тиісті объектіні көріп тұрғанда керекті сөзді ерекше баса айтып отырып үйретеді. Осының салдарынан бала сөзбен байланыстыратын мән оның өзіндік тәжірибесінің жемісі болып табылады әрі жағдаяттарға және оның

қабылдаушылық қабілетіне орай айырмашылықтарға ие болады. “Жаңбыр” деген сөзбен ұсақ сіркіреген жаңбырды жиі көретін бала, тек тропикалық төкпе жаңбырды көрген балаға қарағанда, басқа идеяны елестетеді. “Кереует” деген сөзді көзі жақыннан көретін бала мен кәдімгідей көретін бала әртүрлі бейнелерді байланыстырады.

Рас, білім алу – және де табыссыз емес – тілдің тұлғасыздануына әкеледі. “Жаңбыр” енді өзіндік тәжірибенің құбылысы болып түсініктенбейді, ал “жерге бұлттардан жауатын судың тамшылары” болып түсініктелінеді және “су” енді біздің үсті-басымызды сулайтын әлдене емес, ал  $H_2O$ . Сутегі мен оттегіне келетін болсақ, олардың жатқа білуге тиісті вербальдық анықтамалары бар және сіз оларды түсінесіз бе әлде түсінбейсіз бе, оның мәнісі жоқ. Сонымен, сіздің білім алу үрдісіңізде сөздер дүниесі сезімдер дүниесінен барған сайын алшақтай береді; сіз сөздерді дұрыс қолдану өнеріне скрипкада ойнау өнеріне ие болғандай ие боласыз. Түптің түбінде сіз сөздерді түрліше қолданудың асқан шебері болып алатыныңыз соншалық сізге сөздердің мәні бар екенін есіңізде сақтаудың енді керегі жоқ та болар. Енді сіз әбден қоғами адам болып қалдыңыз және сіздің ең бір қимас ойларыңыздың өзі энциклопедия үшін әбден жарап қалады. Енді бірақ сіз ақын боламын деп үміттеніп алмайсыз және егер ғашықтың рөлін ойнамақ болып талпынсаңыз, тұлғасыз-данған тіліңіз сізді тербеткен сезімдерді білдіруге онша жарамсыз екенін байқайсыз. Сіз хабарлау жолында білдіруді құрбан шалдыңыз және сіздің хабарлай алатыныңыз абстрактылы әрі құрғақ болып шығады.

Неғұрлым біз логиканың тұрақталған абстрактылығына жақындаған сайын, соғұрлым әртүрлі адамдардың сөзбен – байланыстыратын мәндеріндегі болмай қоймас дейтін айырмашылықтың азая түсетіні маңызды бір дерек деуге боларлық. Не себепті екі білімді адамдардың арасында “3481” сөзі хабарлайтын идеяның мәнін түсінуінде әлдебір айырмашылық болуы тиіс екеніне мен негіздеме таба алмаймын. Бөлек екі логик үшін “немесе” және “жоқ” деген сөздердің арқайсысы абсолютті түрде бірден-бір мәнге ие болады. Таза математика өзінің барлық бөлімдерінде әбден қоғами және тұлғасызданған сипаттағы ұғымдармен жұмыс істейді. Мұның себебі математикалық ұғымдардың сезімдерден ештеңені де қабылдай алмайтындығында, ал барлық өзім дегеннің қайнар көзі сезімдерде екені белгілі. Дене сыртқы дүниеден тұрақты түрде тітіркеніс беріп тұратын сезгіш

тіркеуші аппарат болып табылады; бір дененің тітіркеністері басқа бір дененің тітіркеністерімен ешқашанда мүлдем бірдей болмайды, алайда практикалық және әлеуметтік мұқтаждық бізді екі қатар тұрған кісілердің қабылдаулары арасындағы айырмашылықтарға назар аудармауға үйреткені де рас. Физиканың құрылғысында біз қабылдауларымыздың кеңістіктік-уақыттық қырын, яғни ең абстрактылы және логика мен математикаға ең жақын деген қырын, баса айтқан едік. Біз мұны көпшілікке түсінікті болу үшін, хабарлауға жарайтынды хабарлап жеткізу үшін және қалғанының бәріне көзді жұма қарау үшін істеген едік.

Алайда, адамдар білетін кеңістік пен уақыт шындығында ғылым оларды бейнелейтіндегідей тым тұлғасыз емес. Теологтар құдайды кеңістік пен уақытқа еш құмарлықсыз және тұтастықты толығынан сезініп, сырттан қарап тұрғандай қылып бейнелейді; ғылым осы құмарсыздыққа әлдебір көрінер-көрінбес табыспен ұқсап бағуға тырысқанымен, бұл жолдағы оның табысы белгілі бір дәрежедегі сағым сияқты ғана. Жай пенделердің теологтардың құдайынан айырмашылығы олардың кеңістігі мен уақытында өздерінің осындасы мен қазіргісі бар екенінде. Осында және қазір бар нәрсе ол тірі, ал алыстағы нәрсе барған сайын қоюланатын тұманды жамылып, тығылғандай болады. Біздің барлық танымымыз әрбір сәтте біз орын тебетін кішкентай бөлеі болып табылатын кеңістіктік-уақыттық орталықтан таралады. “Осында” дегеніміз – өте анық емес термин, – астрономиялық космологияда Құс жолы “осында” ретінде қарастырылуы мүмкін; Құс Жолын зерделегенде “осында” дегеніміз күн жүйесі болып табылады. Күн жүйесін зерделегенде “осында” – ол жер болады; географияда бұл біздер өмір сүретін қала немесе аудан; түйсікті физиологиялық зерделеулерде, ол бүкіл қалған денеге қарсы алынғандағы ми болып табылады. Кеңірек “осындар” әрқашан кеңдігі жағынан кемдеу “осындарды” өзінің бөліктері есебінде өзінде қамтиды. Кез келген “осында” сөйлеушінің миын немесе оның бір бөлігін өзінде қамтиды. Дәл осындай ой кешулерді “қазірге” де қолдануға болады. Ғылым “осында” мен “қазірді” жоқ қылуға ұмтылады. Жер бетінде әлдебір уақиға немесе құбылыс бола қалса, біз оның жай-күйін, ендігі, ұзақтығы және болған күні арқылы анықтаймыз. Біз барлық дәл инструменттері бар білікті бақылаушыларға ендігін, ұзақтығын және күнін бірдей анықтауға жол ашатын техниканы жасақтадық. Соның салдарынан бұл анықтамаларда бұдан былай тұлғалық ештеңе жоқ, өйткені біз мәні толық зерттелмеген сандық

көрсеткіштермен қанағаттанып отырмыз. Гринвич ұзақтығы мен экватор ендігін нөлге тең деп емін еркін шешіп, басқа ендіктер мен ұзақтықтар соған орай есептеледі. Бірақ “Гринвич” дегеніміз не? Бұл терминнің әлемге деген еш құмарлықсыз көзқарасқа сай келетіні екіталай және оның анықтамасы математикалық анықтама емес. “Гринвичті” ең жақсы анықтау үшін адамды соған апарып, “Мынау Гринвич” деп айту керек. Егер сіз тұрған орынның ендігі мен ұзақтығын әлдекім анықтап қойған болса, онда “Гринвич” осы орынға қатынасындағы ендігі мен ұзақтығы арқылы анықтала алады; мысалға, ол Нью-Йорктен бәлен градус шығысқа және бәлен градус солтүстікке қалай орналасуы мүмкін. Бірақта бұл “осындадан”, Гринвичтің орнына енді Нью-Йорк болып отырған “осындадан”, құтқармайды.

Одан да әрі, Гринвичті де, Нью-Йоркті де олардың ендігі мен байлығы бойынша анықтау сандырақпен пара-пар. Гринвич дегеніміз реалдық адамдар тұратын және де ол ұзақтықты өлшеу пункті болғанға дейін әлдеқашан бұрын салынған үйлері бар реалдық орын. Сіз, әрине, Гринвичті суреттей аларсыз, алайда әрқашан дәл сондай белгілері бар басқа қала табылуы мүмкін. Егер сіздің суреттеуіңіздің ешбір басқа орынға қатынастырылмайтынына сенімді болғыңыз келсе, онда сіз оның басқа бір орынға қатынасын еске сала кетуге тиіссіз, – мысалы, ол Лондон көпірінен Темза бойынша бәлендей миль төменде орналасқан деуге тиіссіз. Бірақ онда “Лондон көпірін” анықтауға мәжбүр боласыз.

Ерте ме, кеш пе сіз бәрібір әлдебір орынды “осында” бар орын есебінде анықтау қажетінің алдында тұрасыз және бұл эгоцентристік анықтама болып табылады, өйткені сөз болып отырған орын бәріне бірдей “осында” бола алмайды. Мүмкін, бұдан қашып құтылар тәсіл бар да шығар. Бірақ анық және оңай тәсіл жоқ және де бұл тәсіл табылмайынша ендік пен ұзақтықты анықтаудың бәрі де бұл “осынданың” субъективтілігінен опық жейді. Бұл дегеніміз, әртүрлі адамдар берілген бір орынға бірден-бір ендік пен ұзақтықты қабыстырғанымен, олар дегенмен түбінде өздері табатын цифрларға бірден-бір мәнді бере алмайды.

Біз онда өмір сүреміз деп сеніп жүрген кәдуілгі дүние бір бөлігінде ғылыми, енді бір бөлігінде ғылымға дейінгі конструкция. Біздер үстелдерді, суретші олардың түр-түсін дәл беру үшін эллипстер мен тік бұрышты емес төртбұрыш салуға мәжбүр болатыны туралы дерекке қарамастан, дөңгелек және төртбұрыштыдай қабылдаймыз. Бізден екі фут әлде он екі фут қашықтықта

тұрсадағы, біз адамды жуықтап алғанда бірдей мөлшердегідей көреміз. Біздің назарымыз деректерге аударылмайынша біздер сезімдік құбылыстарды түсіндірмелеу кезінде тәжірибе енгізуге мәжбүр ететін түзетулерді мүлде сезінбейміз. Адамды қырынан салғанда екі көзді қылып салатын баладан электрондар мен протондар туралы айтатын физиктерге дейін үлкен айырмашылық бар, бірақ осы айырмашылықтың өне бойында бір ғана мақсатқа деген ұмтылыс бар: түйсінудің субъективтілігінен айығып, оны барлық қабылдаушылар үшін бірдей болып келетін біліммен ауыстыру. Біртіндеп түйсікте берілетін мен біз объективтік деп санайтынның арасындағы айырмашылық барған сайын ұлғая береді. Бала қырынан салған екі көзі бар адамның суреті біз көретінге, әлі қалай дегенде де өте ұқсайды, ал электрондар мен протондарға тек логикалық құрылымның өте алшақтатылған ұқсастығы ғана тән. Алайда, электрондар мен протондардың бір артықшылығы олар ешқандай да сезім мүшелері жоқ жерде шындығында қандай болса, дәл сондай болып қала алады; дәл сол мезетте біздің тікелей көретіндеріміздің олардың субъективтілігіне орай біз көріп тұрмыз дейтін физикалық объектілерге бардағыға ешқандай да ұқсастығы болу-болмауы әбден мүмкін.

Электрондар мен протондар – олардың бар екендігіне деген сенім ғылыми тұрғыдан алғанда әбден орынды деп топшыласақ – өздерінің өмір сүруі үшін оларды біреулердің қабылдауын керек қылмайды; керісінше, олардың әлемде қабылдау қабілеті бар жан иелері пайда болғанға дейін сансыз ғасырлар бұрын өмір сүргеніне сенуге барлық негіздемелер бар. Алайда, олардың өмір сүруі үшін қабылдаудың болуы міндетті болмағанымен, ол бізге олардың өмір сүретініне сенуге негіздеме беру үшін қажет. Жүздеген жылдар бұрын әлемнің ауқымды да алыс бір түкпірі шартарапқа жүйіткіген сансыз көп фотондарды шығарды ақыры олардың біразы фотографиялық пластинкаға түсіп, онда химикалық өзгерістерге әкеліп, пластиканың біраз бөліктері ақтың орнына қарайып, зерттеуші ғарышманды – асторономды таңғалдырды. Кішігірім, бірақ та өте жоғары ұйымдасқан организмге осы жоқтың қасы деуге боларлық әсер, шамасы Құс Жолымен салыстырарлықтай тұмандылықтың бар екеніне сену үшін, бірден-бір негіздеме болып отыр. Таным тәртібі себептілік тәртібіне керісінше болып табылады. Таным тәртібінде пластинкадағы қара және ақ дақтарды байқаған астрономның қысқа мерзімдік субъективтік тәжірибесі алғаш та, ауқымды, алыс және баяғыда өтіп кеткенге жататын тұмандылық соңғы болады.

Кез келген эмпириялық ұйғарымға сену үшін қажетті негіздемелер туралы сөз болғанда, біздер қаншама өзіндік шектілігі болғанымен қабылдаусыз ештеңе бітіре алмаймыз. Осы кемшін қайнардан алатын ақпаратымыз ғылыми әдістің сүзгісімен қаншама тазаланып, осы сүзгіден өзінің құмарсызданғаны мен объектілігі жағынан қаншалықты құдіреттеніп шығатыны өте қиын сұрақ болып табылады, онымен бізге әлі талай айналысуға тура келеді. Алайда, бір нәрсе анық: қабылдаудың бастапқы берілгендері қаншалықты сенімге сыярлық болса, тек сол өлшемде ғана осы берілгендерге негізделген ауқымды космостық ғимарат бар екендігі туралы қорытындыны қабылдауға деген әлдебір негіздеме болуы мүмкін.

Қабылдаудың бастапқы берілгендері ешбір күмән туғызбайды деп мойындалуы тиіс дерлік топшылаудан мен мүлдем аулақпын; мен олай деп әсте ойламаймын. Жеке дара куәгерліктің күшін растау мен әлсіздендірудің жақсы әдістері бар; белгілі бір әдістер сот ісінде қолданылады, басқалары – бұлардан сәл өзгешелері – ғылымда қолданылады. Алайда, бұлардың бәрі де принципке негізделген; бұл принцип бойынша кез келген куәгерлікке әлдебір мән берілуі тиіс, өйткені тек осы принциптің арқасында ғана бір-бірімен келісімді куәгерліктердің белгілі бір саны ықтималдылықтың жоғарғы дәрежесін қамтамасыз ете алады деп есептеледі. Жеке-дара қабылдаулар бүкіл біздің танымымыздың негізі болып табылады және көп бақылаушылар үшін жалпылама берілгендерден бастауға көмектесетіндей ешбір әдіс болған емес.

**Б.Рассел.** *Человеческое познание. Его сфера и границы.* Москва, 1957. С. 31-87

---

**ЕКІНШІ БӨЛІМ**  
**XX ҒАСЫРДАҒЫ ҚАЗАҚСТАН КӘСІБИ**  
**ФИЛОСОФИЯСЫ**

**Жабайхан ӘБДІЛДИН**

**ДИАЛЕКТИКАЛЫҚ ЛОГИКАНЫҢ ПӘНІ**

Диалектикалық логика – біртұтас ойлау туралы ілім. Қазіргі кезде адамзат баласы дүниені көптеген ғылымдардың зерттеуі арқылы танып біледі. Ғылымдардың әрқайсысы шындықтың белгілі бір қырын немесе бөлігін зерттейді, яғни кез келген ғылымның өзінің зерттейтін пәні болады. Мысалы ертеден келе жатқан ғылымдардың бірі – математика үнемі мөлшер қатынастарын зерттеген болатын, ал бүгінгі күні де сол қатынастарды зерттеп отыр, ал биологияның зерттеу объектісі хайуанаттар дүниесі мен өсімдіктер дүниесі. Демек, бір ғылым екінші ғылымнан зерттеу объектісі, өзінің пәні жағынан ерекшеленеді деуге болады. Егер кез келген ғылымның пәнін анықтауға осы тұрғыдан келсе, онда біздің назарымыз түскен ғылымның қызметі бағытталған объективті шындықтың саласын саралап алудың өзі жеткілікті дер едік. Бірақ мәселені осылай ғана түсіндірумен қанағаттануға болмайды. Іс жүзінде ғылымның пәнін анықтау қашанда болмасын логикалық-гносеологиялық қиындықтар тудыратын күрделі теориялық мәселе.

Ғылымның пәнін зерттеудің екі деңгейі бар: түсінік деңгейі және ұғым деңгейі. Жоғарыда көрсеткеніміздей пән мәселесі түсінік деңгейінде қарастырылған кезде, онша қиындық туындамайды. Бұл жерде бар мәселе шындықтың объектісін

мүмкіндігінше дәл бөліп алуға және білімнің осы саласын анықтау (дефиниция) әрекеттеріне келіп саяды.

Ал ғылымның пәнін ғылыми тұрғыда зерттеу бір ғылымды екінші ғылымнан ажырата білумен, олардың зерттеу пәніне анықтама берумен ғана аяқталмайды. Ғылым үшін пәннің мәнін ашып көрсету осы мәнге сай келетін ұғымды анықтау қажет. Ал мұны іске асыру ғылымның өзінің мәнін ашып көрсетпейінше, оның баршаға ортақ анықтауларын таппайынша, оның ұғымдары мен категорияларының ішкі өзара байланыстарын терең зерттемейінше мүмкін емес. Демек ғылымның пәні туралы теориялық ұғым жасау, ғылымның негізгі мазмұнын түсінуден жеңіл нәрсе емес. Өйткені ғылымның пәнін, оның даму тарихын зерттемей, бүгінгі күн мәдениетіндегі оның шын қызметін анықтап алмай түсіну мүмкін емес. Сондықтан да кез келген ғылымның пәнін анықтау мәселесін жан-жақты шешу марксизмнің логикасы және таным теориясы деп есептелетін материалистік диалектиканы дәйекті түрде қолдануды қажет етеді.

Философия мен ғылымның тарихын талдау ғылымның немесе философияның пәнін анықтау мәселесінің күрделілігі туралы айтылған пікірлердің қаншалықты дұрыс екендігіне көз жеткізеді. Ал осы мәселеге қатысты пікірталас ғасырлар бойы жалғасуда. Ғылымның пәні туралы пікірталас осыншама ұзаққа созылып, оның пәнін анықтаудың қиынға түсуінің себебі ғылымдардың зерттеу салаларының араласып жатуы, ғылымның жетілмегендігі болып көрінуі мүмкін. Бірақ пікірталас тек философияның, географияның немесе геологияның пәні туралы ғана талас емес, тіпті, математика сынды дамыған ғылымның пәні туралы да пікірталас жүріп жатыр. XX ғасыр басталғаннан бері математиктер арасында математика пәні туралы үнемі пікірталас болып келеді. Оның мөлшер қатынастары туралы ғылым екендігі дәлелдейтін белгілі анықтама көптеген математиктерді қанағаттандырмады, сөйтіп олар математика, әсіресе, қазіргі таңдағы математика заттардың сапалық анықтылығын да зерттеді, мысалы, математикалық құрылымдар деп пайымдады.

Сондықтан да, ғылымның пәні туралы теориялық пікірталастар тіптен ғылымның жетілмегендігінен емес, даму жағдайымен, ғылым пәнінің өзінің тарихылығымен байланысты. Шындығында, адам тәжірибесінің, танымының дамуымен ғылым да дамиды, оның мәдениеттегі атқаратын қызметі өзгереді, демек, пәні де өзгереді. Егер қоғамның тарихи даму барысында, еңбек бөлінісінің өзгеруіне байланысты философия мен ғылым өздерінің пәндерін

қайтадан тұжырымдаса және белгілі бір дәрежеде оны қайта қараса, бұл олардың жетілгендігін, дамығандығын көрсетеді деп айту керісінше жалған болар еді. Өйткені дамудың жетілу сатысында ғана философия мен ғылым өзінің пәніне зер сала қарайды және сол кезде ғылымның пәні туралы түсініктен, ол арқылы философия мен ғылымның өздерінің пәніне деген бұрынғыдан тереңірек, мәнді қатынастары танылатын және ұғынылатын теориялық ұғым жасауға көшу іске асады. Өйткені ғылымның пәні ғылымның өзіне қатысты сыртқы нәрсе болып тек түсінік деңгейінде ғана көрінеді, ал теориялық ұғым деңгейінде мұндай сыртқы қатынас жойылады да ғылым мен оның пәнінің ішкі мәнді байланыстары ашып көрсетіледі.

Ғылымның пәні туралы осындай жалпылама ескертулерден кейін енді тікелей тақырыбымызға көшелік.

Сонымен диалектикалық логика нені зерттейді? Диалектикалық логиканың пәні не?

Диалектикалық логика негізінен логика болып табылатындықтан, ең дұрыс жауап диалектикалық логика – ойлау туралы ілім болып табылады. Бірақ бірнеше логика бар емес пе: бұрынғы формалдық логика, математикалық логика, аксиоматикалық логика, – диалектикалық логика бұлардың бәрі де өздерін ойлау туралы ілім деп атайды. Мұндай жағдайда осы логикалардың қайсысы ойлау туралы нағыз шын ілім болып табылады, олардың қайсысын философиялық логика яғни, ойлау туралы философиялық ілім деуге болады деген сұрақ туады.

Қазіргі кезде бұл сұраққа мүлдем қарама-қарсы жауаптар бар. Кейбір ғалымдар ойлау туралы нағыз шын ғылым деп формалдық логиканы, оның бүгінгі күнгі өзгерген түрі – математикалық логиканы есептейді. Ал диалектикалық логикаға келсек, олардың пікірі бойынша оны тек сөздің ауыспалы, астарлы мағынасында ғана логика деуге болады. Екінші бір ғалымдар, адам ойлауының қалыптасуы мен дамуының жалпыға ортақ әмбебап заңдарын зерттейтіндіктен, тек диалектикалық логика ғана оның нағыз шын логика ойлау туралы ақиқат ілім деген ұстанымда.

Бұл пікірталасты шешу үшін, дұрысы, ойлау ұғымының өзіне назар аудару және ойлауды қай логика қай қырынан зерттейтіндігін мұқият талдау қажет.

Формалдық логиканы алсақ, ол ойлауды адамның миында сөздер, терминдер, пікірлер мен ой-тұжырымдары арқылы іске асатын белгілі бір субъективті әрекет деп түсінеді. Ол ойлаудың тіл арқылы болуына зер салады. Формалдық логикаға салсақ,

ойлау дегеніміз – пайымдау, ойлану және ойды сөздің дұрыс формасы арқылы жеткізу. Осыдан келіп пайымдауды тіл арқылы жеткізу заңдарына және ойлаудың пікір, ой-тұжырымы, дәлелдеме және т.с.с. өзгертілген формаларына тым көп көңіл бөлінеді. Сондықтан да аталмыш логика ойлаудың әмбебап анықтауларымен айналыспайды деуге болады, ол категорияларға, идеяларға назар аудармайды.

Формалдық логиканың негізін қалаушылар (әсіресе, Аристотель) пайымдауды, ойлануды, яғни ойлауды тіл арқылы өрбіту үдерісін талдау нәтижесінде оның негізгі заңдарын (тепе-теңдік, қарама-қайшылық, үшіншінің мүмкін еместігін) шығарды. Бұл логиканы жасау, оның заңдарын ашу және дәлелдеу, философияның дамуы үшін, әсіресе, софистік философиямен күрес үшін және ойлаудағы субъективті қайшылықтарды жою үшін аса зор маңызы бар оқиға болды. Қазіргі ойлау үдерістерін зерттеу құралы – формалдық логиканың, математикалық логиканың мәдениетте өзіне лайықты орны бар.

Бірақ ойлау мәселесін зерттеу формалдық-логикалық зерттеумен аяқтала ма? Ойлауды оның тіл арқылы болуына ғана телу дұрыс па? Ойлау (ойлайды) ұғымының мазмұны сөз арқылы белгіленген нәрсемен тәмамдала ма? Бұрынан келе жатқан логиканың бұл сұраққа үнемі бір-ақ жауабы бар. Ол ойлауды, жоғарыда айтқанымыздай, сөз арқылы ойланумен толығымен бірдей деп есептейді де сол себепті формалдық логикадан басқа логиканы да, ойлаудың формалдық-логикалық заңдарынан басқа заңдарын да мойындамайды.

Алайда, Гегель басқа философиялық бағдарлама ұсынды, ойлау мәселесін басқаша ұғынуды, демек логиканы да басқаша ұғынуды көрсетті. Ол ойлаудың сөзбен көрсетілген түрінде де бола алатындығын жоққа шығармай, ойлауды оның сөз түрінде болуымен бірдей деп дәлелдеуге тырысуды үзілді-кесілді теріске шығарды. Гегель ойлаудың сөз түріндегі болмысы: пайымдау, ойлану, шығармалар жазу және пікірталастыру – ойлаудың бір ғана қыры; оны іске асырудың бір ғана жолы деп есептеді<sup>1</sup>.

Гегельдің пікірінше, ойлау – өздігінен даму үстіндегі жасампаз үдеріс, барлық жаңашылдық пен жасампаздықтың негізі. Ойлау тек ой-толғаулары мен кітаптарда ғана емес, адамның рухани-практикалық іс-әрекетінің нәтижелерінің бәрінде көрінеді және шын болады. Өйткені адам тек ойлану немесе өзінің ойларын ауызша не жазбаша жеткізген кезде ғана емес, мәдениеттің заттық

формаларын жасаған кезде де ойлау қызметімен айналысады. Оның үстіне адамның және адамзаттың ойлауының шындығы туралы оның сөз арқылы жеткізген кітаптарына қарап емес, істеген шын істеріне қарап дұрыс пікір айтуға болады. Ойлау мен оның заңдары ең алдымен өнеркәсіптің дамуы мен көліктердің жетілу деңгейлерінен таңғажайып пирамидалар мен өмір сүруге қолайлы қалалар салудан, симфониялар мен мүсіндерден көрінеді. Демек, ойлаудың заңдарын, оның болмысының жалпыға ортақ шарттарын бұрынғы формалдық логика жасағандай ойлаудың тек тілдік көріністерін талдау арқылы ғана іздеу дұрыс емес; ұжымдық ойлаудың тарихи даму үдерісін, адамзаттың материалдық және рухани мәдениетін тұтастай алып зерттеу жолымен ғана анықтауға болады деп пайымдайды ұлы философ.

Гегель ойлауды басқа тұрғыдан түсіндіру және оны кеңінен – объективті жасампаз үдеріс ретінде, объективті мен субъективтінің бірлігі ретінде қарастыру, формалдық логика мен оның заңдарының өресіздігін көрсету үшін жеткілікті болады деп есептеді. Расында да, субъективті қызметті, ойлаудың тілге қатысты жағын, тілдік болмысын ойлау деп ұғынғанда ғана формалдық логика мен оның заңдарының мәні мен маңызы болады. Былайша айтқанда, адамдардың сөз арқылы көрсетілген ой-толғаулары, пікір-таластары қарастырылған кезде, онда формалды-логикалық заңдардың (тепе-теңдік, қайшылық, үшіншінің мүмкін еместігі) негізінде, ой-толғау, пайымдау үдерісін талдап терминдер мен сөз түріндегі түсініктердің анық немесе тура қолданылмауының салдарынан пайда болатын логикалық қателіктерді табуға болады.

Алайда, егер ойлау объективті мен субъективтінің бірлігі деп, материалдық және рухани мәдениет заттарын жаңашылдық тұрғыда жасаудың жалпыға ортақ шарты деп ұғынылғанда, онда формалдық логиканың заңдарының мұндай ойлаудың мәнін жан-жақты, терең ұғыну үшін берері шамалы болады. Бірақ та оларға мұндай талап қоюға да болмайды, өйткені олар жаңашыл және жасампаз іс-әрекеттің заңдары емес. Кант ғылыми-теориялық, жалпыға ортақ және жаңашыл білімнің қалыптасу үдерісін ұғынуға ынта қойған кезде, ол аналитикалық пікірлердің қалыптасу үдерісін реттеуге ғана қабілеті жететін бұрынғы логиканың өресіздігіне көңіл аударды. Ал ғылыми-теориялық білімнің (синтетикалық априорлық пікірдің) мүмкіндіктерін негіздеу үшін, Канттың ойынша, тереңірек логика, трансценденталдық логика қажет. Ойлаудың табиғатына келсек, Кант оны бұрынғыша субъективтік психологиялық қызмет деп түсіндірді.

Ал Гегель ойлауды имманентті жаңашыл үдеріс деп түсіндіріп, Канттан әлдеқайда озып кетті. Осыдан келіп, Гегельдің формалдық логика мен оның заңдарына менсініңкіремей қарағандығы да түсінікті, олар ойлауды материалдық және рухани мәдениеттің жалпыға ортақ негізі деп есептеген жағдайда шынында да оны ұғыну үшін мүлдем жеткіліксіз болған болар еді. Гегельге осы біртұтас үдерісті ұғыну үшін ойлау мен болмыстың шын әмбебап заңдары қажет болды, ол оларды абсолют рухтың, идеяның өздігінен дамуының жалпыға ортақ ұстындары мен сатылары деп есептеді. Жүйелі бірлікте алынған логикалық категориялар ғана жаңашыл, шығармашыл объективті ойлаудың қалыптасуы мен дамуының жалпыға ортақ шарттарын танып біліп ұғынуға мүмкіндік береді. Бірақ бұл жерде, Гегельдің ойлауды ақиқат шындық деп, объективті мен субъективтінің бірлігі деп, ойлау мен болмыстың бірдейлігі деп, ал категорияларды – абсолют ойлаудың өздігінен дамуының сатылары деп түсіндіргенін ұмытпау керек. Ал логикаға келсек, философ оны таза ойлау туралы ілім деп, таза мәнгер, яғни категориялар жүйесі деп түсінді. Сондықтан да гегельдік логикада алдымен ойлаудың жалпыға ортақ анықтауларының өзі (категориялар) қарастырылады да, тек содан кейін субъективті логика бөлімінде соңғы, өзгертілген формалар (пікір, ой-тұжырымы) талданады. Осы талдаудың нәтижесінде Гегель өзінің логикасында өміршең, нақты және даму үстіндегі үдеріс болып табылатын біртұтас ойлау туралы ілім жасай алды. Бұл гегельдік логиканың күмән келтірмейтін артықшылығы болып табылады.

Бірақ жалпы Гегель іліміне, атап айтқанда логикасына қаншалықты артықшылық тән болса, соншалықты кемшілік те тән, оның себебі Гегель ойлауды өзінің имманентті және жаңашыл дамуында табиғат пен қоғамды тудырады-мыс деп алынған небір тәуелсіз субстанциалдық шындық деп идеалистік тұрғыда түсіндірді. Гегель ойлау мен жасампаздықтың шын субъектісіне көңіл аудармағандықтан, дұрысы, оны білмегендіктен, объективтік идеалист бола отырып, ол категориялардың, ойлау формаларының көзін шын бар қоғамдық қатынастардан емес, “таза зерденің” дамуынан, абсолют рух деп аталатын нәрсенің өздігінен дамуынан іздеді. Маркс ұлы диалектиктің осы қателігін көрсетіп: “Егер біз категориялар оларды теориялық бейнелеу ғана болып табылатын өндірістік қатынастардың тарихи дамуын ескермесек, біз бұл категориялардан тек идеяларды, шын бар қатынастарға тәуелсіз

өздігінен туатын ойларды ғана көргіміз келсе, біз қаласақ та, қаламасақ та, бұл ойлардың тууын таза зерденің қозғалысынан іздеуге тиіспіз”<sup>2</sup>, – деп жазды.

Тек маркстік философия мен логикада ғана ойлауды гегельше ұғынудың идеалистік кемшіліктері сыни тұрғыда терістеліп, оның логикасының ұтымды жерлері дамытылды. Диалектикалық-материалистік логика ойлауды субстанциалдық шындық деп емес, қоғамдық адамның заттық-практикалық іс-әрекетінің формасы деп түсіндірді. Егер заттық іс-әрекетте табиғат дамуының жалпыға ортақ формалары қоғамның материалдық қатынастарының дамуының жалпыға ортақ формаларында шын қайта жасалған сияқты болса, онда олар ойлауда идеалды түрде қайта жасалады. Сондықтан да ойлауға деген маркстік көзқарас үшін бейнелеу ұстынының негіз ретінде маңызы зор.

Маркстік логика Гегельдің ойлау туралы ілімінің өміршен қырларын дамыта отырып, ойлауды оның сөз түріндегі болмысына телуді қажет деп есептейді, ойлауды қоғамдық адамның табиғатты және өзінің қоғамдық қатынастарын заттық қайта жасауының идеалды түрі деп түсіндіруді материалистік тұрғыдан дәлелдейді. Гегель болмыс пен ойлаудың бірдейлігін идеалистік тұрғыдан дәлелдейді. Ол болмыс пен ойлаудың бірдейлігін идеалистік тұрғыда ұғынуды бетке ұстап, ойлауды іс-әрекеттің нағыз шын субъектісі деп қарастырса, маркстік логикада ол заттық іс-әрекеттің идеалды формасы деп түсіндіріледі. Ойлау тәуелсіз шындық емес, сол себепті де, оның болмыстың заңдарымен қатар жүретін ерекше заңдарының болуы мүмкін емес, ал даму үстінде ойлау табиғаттың, қоғамның және адамның танымдық іс-әрекетінің жалпыға ортақ заңдарына бағынады. Демек, диалектикалық-материалистік логика болмыс пен ойлаудың әмбебап заңдарының бірдейлігі идеясына, – материалистік тұрғыда ұғынылған бірдейлік идеясына негізделеді. Ал ол – ойлаудың, идеалдың, материалдық формасы болғандықтан, өзінің дамуында материалдық шындықтың дамуы бағынатын жалпыға ортақ заңдарға бағынады деген сөз. Категорияларда болмыстың жалпыға ортақ заңдары бейнеленетіндіктен, олар логикада, ойлау үдерісін, теориялық білімнің қалыптасуының жалпыға ортақ шарттарын зерттеуде аса маңызды қызмет атқарады.

Сонымен, диалектикалық логикада табиғаттың, қоғамның және адамның ойлауының жалпыға ортақ заңдарын бейнелейтін категориялар туралы ілімнің терең маңызы бар. Сол себепті де,

бұл жерде ойлау жеке адамдардың субъективті әрекеті не, түсініктермен әрекет ету деп емес, қоғамның, қоғамдық адамның бүкіл практикалық заттық іс-әрекетінің идеалды формасы деп ұғынылады. Сондықтан да қоғамдық-тарихи даму барысында қорытылып шыққан ойлау формалдық логиканың заңдарының тар шеңберінен шығуға тиіс және табиғаттың да, қоғамның да болмысын анықтайтын жалпыға ортақ заңдарды басшылыққа алуға тиіс; ал ол заңдар ойлаудың логикалық категорияларында бекітілген.

Демек, ойлау категориялары туралы, олар қоғамның белсенді іс-әрекетінде практикалық тұрғыда игерілген, объективті шындықтың жалпыға ортақ анықтылықтарының бейнесі болып табылады деуге болады немесе ойлаудың категориялары адамзаттың тарихи тәжірибесінің жинақталған формалары, олар ойлауда бекітілген және танымдық іс-әрекеттің құралдары болып табылады деуге болады. Ойлау категориялары заттық дүниенің мазмұнын игерудегі заттық іс-әрекеттің тоқтатылғаны сияқты идеалды формалары, шексіз даму үстіндегі танымның соңғы формалары болып табылады.

Сонымен, категориялар – болмысты бейнелеудің жалпыға ортақ жолдары, адамның практикалық іс-әрекеті үдерісі барысында табиғат заттарын өзгертудің әмбебап жолдарын рухани игерудің формалары, сол себепті де олар ғылыми-теориялық білімнің жалпыға ортақ ұстындары болып қызмет атқарады. Былайша айтқанда, ғылыми-теориялық білімнің қалыптасуының жалпыға ортақ заңдары, категориялар, адамның табиғатты заттық-практикалық өзгертуінің жолдарын бейнелей отырып, сонымен бірге болмыстың әмбебап заңдарының логикалық көшірмесі болып көрінеді.

Сондықтан да диалектикалық логика ойлаудың сыртқы субъективтік формалары туралы ілім емес, ол біртұтас ойлау, бүкіл табиғат, қоғам шындығының идеалды формасы болып табылатын ойлау туралы ілім. “Логика ойлаудың сыртқы формалары туралы ілім емес, – деп жазды В.И. Ленин, – “барлық материалдық, табиғи және рухани нәрселердің” даму заңдары туралы ілім, яғни дүниенің бүкіл нақты мазмұнының және оны танудың даму заңдары туралы ілім, яғни дүниені тану *тарихының* нәтижесі, жиынтығы, қорытындысы”<sup>3</sup>.

Логиканы осылайша ұғынған кезде диалектикалық логиканың формалдық логикадан айырмашылығы, оның пәнінің формалдық

логиканың пәнімен сәйкес келмейтіндігі, осы екі логиканың ойлау мәселесін әртүрлі жағынан зерттейтіндігі анық байқалады. Олай болса, диалектикалық логикаға қатысты алғанда формалдық логиканы одан төмен тұр деп есептеу дұрыс емес. Өйткені “төменгі” және “жоғарғы” терминдері сапасынан, даму деңгейінен басқа барлық көрсеткіштері ұқсас болатын заттар мен құбылыстарды ғана сипаттай алады. Егер де формалдық логика мен диалектикалық логика ойлауды бір-ақ жағынан зерттейтін болса, онда олардың бір-біріне қатысты деңгейін анықтау жөн болған болар еді. Бірақ шындығына келгенде осы екі логика үшін ортақ нәрсе “ойлау” термині ғана. Ал ойлаудың өзін адамзаттың тарихи дамуының жемісі ретінде әртүрлі жағынан қарастыруға болады<sup>4</sup>.

Формалдық логиканы алсақ, ол ойлауды тілге қатысы жағынан қарастырады, тіл арқылы болатын қарым-қатынас саласындағы субъективті әрекеттің қызмет етуінің заңдарын зерттейді; ол пайымдаудың, ойлаудың заңдарын, ұстындарын және ережелерін, оған қоса бір білімнен екінші бір білімді шығару ережелерін зерттейді. Формалдық логика, әсіресе қазіргі математикалық логика, ойлаудың тілге қатысты жағын зерттеуде үлкен жетістіктерге жетті, ол мәдениеттің үлкен құрамдас бөлігі болып табылады; оның теориялық қана емес, практикалық маңызы да зор, сол себепті де ол даму деңгейі жағынан да төменгі логика болмайды.

Ал диалектикалық логика өзінің мақсаттары, әдістері мен қызметтері жағынан түбегейлі *басқа* логика болып табылады. Сондықтан да, оның ойлауды мүлдем басқаша ұғынуды негізге алатындығы табиғи нәрсе. Ол пайымдаудың, ойланудың маңызын жоққа шығармайды, бірақ диалектикалық логика үшін, олар өте маңызды болғандарына қарамастан, қалай десе де, ақиқат ойлаудың бір қыры ғана. Ал ақиқат ойлау нендей де бір жеке адамның ойында жүріп жатқан жай ғана субъективті қызмет емес; шын ойлау – адамның бүкіл практикалық және заттық – қайта жасау іс-әрекетінің қоғам қорытып шығарған идеалды формасы. Жеке адамға қатысты алғанда бұл былай жүреді: жеке адам шын іс-әрекетінде табиғат заттарын, өзін белсенді түрде өзгертетін болса және өзіне қажет заттар жасайтын болса, онда ол ойлау үстінде де идеалды түрде осыны жасайды. Сондықтан да ойлау заттық дүниені идеалды түрде, ұғымдар түрінде қалыптастыру, жасау дегенді білдіреді. Алайда, ойлау бөлек жүрген жеке адамның игілігі емес; оны бүкіл адамзат өзінің ұзаққа созылған қоғамдық-

тарихи қозғалысының үдерісінде қорытып шығарған. Ал жеке адам өзінің тіршілік әрекетінде қоғамдық іс-әрекетті, қоғамның мәдениеті мен ойлауын игерумен және меншіктенумен ғана айналысады. Сол себепті жеке адамның ойлауы қоғамның жекелендірілген ойлауы болып көрінеді.

Ойлаудың нәтижелері тек тіл арқылы болатын формаларда ғана емес, бәрінен бұрын қоғамдық адамның шын, практикалық істерінде байқалады. Бұл жерде адамның іс-әрекетінің әуел бастан мақсатқа сәйкес іс-әрекет екендігін еске түсірген жөн. Ал ол адамның табиғат заттарын өзгертпестен бұрын, өзіне қажет заттарды іс жүзінде жасамас бұрын, алда жасайтын заттарының нобайын миында жасап алады деген сөз. Адамның іс-әрекетіне ғана тән осы ерекшелікті баса көрсетіп, К.Маркс: “Өрмекші тоқымашының жұмысына ұқсас іс-қимыл жасайды, ал ара өзінің балауыз ұяларын салғанда кейбір сәулетші адамдарды ұялтады. Бірақ ең жаман деген сәулетшінің ең жақсы арадан әуел бастан айырмашылығы – балауыздан ұя жасамастан бұрын ол оны өзінің ойында жасап алады. Еңбек соңында келіп шығатын нәтиже – сол үдеріс басталған кезде адамның ойында болған, яғни идеалды түрде болған нәрсе. Адам табиғаттан алынған заттың түрін өзгертіп қана қоймайды; сонымен бірге ол табиғаттан алынған нәрседе өзінің саналы мақсатын да жүзеге асырады, ол мақсат заң ретінде оның іс-әрекетінің тәсілі мен сипатын анықтайды, және ол өзінің еркін осы мақсатқа бағындыруға тиіс”<sup>5</sup>, – деп жазды.

Логикалық категорияларды алатын болсақ, олар Гегельдің біртұтас ойлау туралы ілімінде түбегейлі қарастырылған. Гегельдің бұрынғы логиктерден айырмашылығы, оның тек ойлаудың тіл арқылы болуының, пікір, ой-тұжырым формаларын ғана мұқият зерттеп қана қоймай, Аристотель мен Канттың ізімен ойлаудың категорияларын, болмыс категориясынан бастап өте күрделі категорияларға дейін терең зерттегендігінде.

Гегель ең алдымен, әмбебап категориялардың өзара ішкі байланысын қарастырды, одан кейін (субъективті логика бөлімінде) пікірлер мен ой-тұжырымдарының формаларының өзара байланысы мен субординациясын талдады.

Маркстік диалектикалық-материалистік логикада да ойлау категорияларын зерттеу олардың өзара ішкі байланысын анықтаудан басталады, бұдан соң категориялардың тарихи қалыптасуы, оларды пікірлер мен ой-тұжырымдарында жүзеге асыру жолдары және т.с.с. талданады. Диалектикалық логика бұл өзгертілген формаларды (пікірлер мен ой-тұжырымдарын)

құрылым, формалды дұрыстығы, бірізділігі жағынан ғана емес, олардың өзара ішкі байланысы мен оларда табиғаттың, қоғамның және ойлаудың баршаға ортақ заңдылықтарының бейнеленуі жағынан зерттейді, яғни, диалектикалық-материалистік логика олардың ғылыми-теориялық білімді қалыптастыру мен дамытудағы қызметін ашып көрсетеді. Егер бұрынғы логика пікірлер мен ой-тұжырымдарын сипаттап және жіктеп, олардың пайымдау құрылымында дұрыс болуының шарттарын талдайтын болса, ал диалектикалық логика олардың категориялық табиғатын ашып көрсетеді, олардың адамның біртұтас ойлауының аясындағы нақты қызметін анықтайды.

Сонымен, диалектикалық логика теориялық ғылым болып табылады, өйткені ойлау формаларын сипаттаумен ғана шектелмейді, ол ойлаудың біртұтас табиғатын зерттейді, логикалық категориялардың өзара ішкі байланысын түсіндіреді, олардың ойлаудың өзгертілген формаларымен байланысын анықтайды және пікірлер мен ой-тұжырымдарының дамуы мен субординациясын талдайды. Мұндай әдіс ойлаудың біртұтас табиғатын ашып көрсетуге мүмкіндік береді, адамның заттық іс-әрекетінің және адамның тарихи шын даму үстіндегі қоғамдық қатынастарда болуының негізінде ойлау теориясын жасауға мүмкіндік тудырады.

Зерттеудің диалектикалық-логикалық жолын пайдаланудың үлгісі Маркстің “Капиталы” болып табылады. Онда экономикалық категориялардың ішкі байланыстары ашып көрсетілген. Маркстің ең алдымен капиталистік экономиканың қалыптасуының баршаға ортақ шарттарын зерттегені, ал одан кейін капитализмнің мәнін анықтап негіздегені және дәлелдегені, сөйтіп оның өзгертілген формалармен (кіріспен, пайызбен, рентамен және т.б.) байланысын ашып көрсеткені белгілі. Бұл жерде Маркс капиталистік экономикалық қатынастарды теориялық тану барысында міндетті түрде пайда болатын қарама-қайшылықтарды терең зерттеген және тиянақты түрде шешкен. Маркстің “Капиталында” қолданылған әдістің баршаға бірдей маңызды екендігін бағалай отырып, В.И. Ленин “Философиялық дәптерлерінде”: “Жалпы алғанда диалектиканы баяндау (respective зерттеу) әдісі осындай болуға тиіс (өйткені буржуазиялық қоғамның диалектикасы Марксте диалектиканың жеке түрі ғана)”<sup>6</sup>, – деп жазды.

Диалектикалық-материалистік логика біртұтас ойлаудың әмбебап логикасы болып табылады, өйткені тек осы логика ғана

диалектиканың логикалық және әдістемелік ұстындарын ойлау мәселесін талдау үдерісінде жан-жақты қолданады. Біртұтас ойлауды теориялық бейнелеу барысында оның мәнін, атап айтқанда баршаға ортақ анықтауларды (категорияларды) өзгертілген формалардан (пікірден, ой-тұжырымнан) бұрын және олардан тәуелсіз талдайды. Басқаша айтқанда, алдымен ойлау ұғымы қарастырылады, табиғаттың, қоғамның және адам ойлауының мәні (баршаға ортақ заңдары) бейнеленетін логикалық категориялардың өзара байланысы мен субординациясы ашып көрсетіледі, одан кейін ойдың мазмұнды (әмбебап) анықтауларының өздерінің (категориялардың) тілдік формада жүзеге асу түрлерімен яғни, пікірлермен және ой-тұжырымдарымен байланысы анықталады. Егер бұл теориялық әрекеттің барысында қарама-қайшылықтар туындаса, онда диалектикалық логика оларды мұқият зерттейді және шешеді. Тек осындай логикалық және теориялық әрекеттің нәтижесінде ғана диалектикалық логика ойлауды шын бар біртұтас нәрсе ретінде көрсетуге, оны даму үстінде және оған іштей тән тұтастықта қарастыруға, яғни ұғымдардың, пікірлердің, ой-тұжырымдарының жай ғана жиынтығы емес, баршаға ортақ анықтаулардың дамуы, жіліктенуі, олардың ең соңғы және өзгертілген формалармен ішкі байланысы болып табылатын шын ойлау теориясын жасау мүмкіндігіне ие болады.

Ойлауды диалектикалық-логикалық тұрғыда қарастыру логикалық формаларды бұрынғыша зерттеуден, ойлаудың қандай да бір жақтарын зерттеп қана қоймай, ойлаудың біртұтас табиғатын адамның заттық іс-әрекетінің аясында талдайтындығымен ерекшеленеді. Тек осындай әдіспен зерттеген кезде ғана жалпыға ортақ анықтауларды, ойлау заңдылықтарын, олардың болмыстың әмбебап заңдарымен бірлігін, тепе-теңдігін игеруге мүмкіндік жасалады. Жалпы алғанда, диалектикалық логика лениндік бейнелеу ұстынын, болмыс пен ойлау заңдарының бірлігі идеясын негізге алады. Бұдан: 1) заттық іс-әрекеттің идеалды формасы болып табылатын біртұтас ойлаудың ерекше өзіне ғана тән заңдылықтары болмайды; 2) болмыстың жалпыға ортақ заңдары сонымен бірге ойлаудың да жалпыға ортақ заңдары болып табылады; 3) ойлаудың жалпыға ортақ анықтаулары (категориялары) объективтінің субъективтіде бейнеленуінің жалпыға ортақ заңдары болып табылады деген тұжырымдар шығады. Осы түсініктерден тыс жатқан, ойлау категорияларының табиғатын танып білудің, теориялық тұрғыда дұрыс бейнелеудің басқа жолы

жоқ. “*Объективтік* диалектика деп аталатын диалектика бүкіл табиғатта билік етеді, ал субъективтік диалектика деп аталатын диалектика, диалектикалық ойлау, қарама-қарсылықтар арқылы жүретін бүкіл табиғатта үстемдік ететін қозғалыстың бейнеленуі ғана болып табылады; бұл қарама-қарсылықтар өздерінің ұдайы күресімен және ақыр соңында бір-біріне, өздерінің жоғарырақ формаларына өтуімен табиғаттың тіршілігінің себепшісі болады”<sup>7</sup>.

Ойлау қоғамдық адамның заттық іс-әрекетінің идеалды формасы болатындықтан, заттардың формасы бойынша қозғалудың идеалды жолы болуы себепті, объективті дүние мен ойлау бірдей әмбебап заңдарға бағынады. Сондықтан да диалектикалық логикада табиғаттың, қоғамның және адам ойлауының жалпыға ортақ заңдары туралы ғылым болып табылатын материалистік диалектиканың жалпыға ортақ заңдарынан басқа жалпыға ортақ заңдар болмайды және болуы мүмкін емес. Бұдан диалектикалық логика басқа логикалар (формалды логика, аксиоматикалық логика және т.с.с.) сияқты тағы да бір логика болмайды; ол өзінің мәні жағынан адам ойлауының қалыптасуы мен даму заңдылықтарын зерттеуге бағытталған диалектиканың өзі болып табылады.

**Диалектикалық логика – философия пәнінің тарихи өзгерісінің нәтижесі.** Диалектикалық логика біртұтас ойлауды зерттейтін ғылым болып табылады, онда категориялармен олардың өзгертілген формалармен байланысы туралы ілімнің негізі ретінде маңызы бар диалектикалық логика, шындығында логика қызметін атқарған кездегі диалектикамен сәйкес келеді. Кей кезде айтып жүргендей, диалектикалық логика ары қарай дамытылған және жетілдірілген формалды логика емес, ол – философияның және оның қызметінің дамуының нәтижесі. Сондықтан да диалектикалық материализм философиясының табиғаттың, қоғамның және адам ойлауының жалпыға ортақ заңдары туралы ғылым ретінде пайда болуы, онда диалектиканың, логиканың және таным теориясының сәйкес болуы, сонымен бірге логика қызметін атқаратын диалектиканың да пайда болуы еді.

Диалектикалық логиканың қалай және қандай негізде пайда болғандығының мәнін түсіну үшін, философия пәнінің тарихи өзгерісін зерттеу, марксизмнің логикасы мен таным теориясы деп есептелетін диалектиканың міндетті түрде пайда болуын қажет еткен рухани жағдайдың, қоғамдық-тарихи қозғалыстың ерекшеліктерін ашып көрсету қажет.

Философия пәнінің даму жолын мұқият зерттеу басқа ғылымдар сияқты философияның өзі де рухани-практикалық, заттық-

өзгертуші іс-әрекеттің және әлеуметтік қарым-қатынастардың жемісі екендігін дәлелдейді. Сондықтан да, философия мен оның пәнінде олардың тарихи болмысының әрбір тарихи кезеңіндегі қоғам дамуының деңгейі, өндіріспен қоғамдық еңбек бөлінісі көрініс тапқан. Осыған байланысты Ф.Энгельс: “Әрбір заманның теориялық ойлауы, олай болса, біздің заманымыздың да теориялық ойлауы, әрқилы кезеңдерде әртүрлі формаларға ие болатын және сонымен қатар әртүрлі мазмұнға ие болатын тарихи нәтиже. Демек, ойлау туралы ғылым, кез келген басқа ғылым сияқты тарихи ғылым, адам ойының тарихи дамуы туралы ғылым болып табылады”<sup>8</sup>, – деп атап көрсеткен болатын.

Шынында да, адамзат тарихында философия да, ғылым да болмаған кезеңдер кездеседі, дегенмен де адамдардың өздерінің қоғамдық практикасын бейнелейтін жинақталған білімі болған. Философия мен ғылым белгілі бір қоғамдық-тарихи кезеңде шыққан; олардың пайда болу себептерін сол дәуірдің әлеуметтік-экономикалық жағдайларынан, қоғамның дамуынан, адамдардың қоғамдық қажеттіліктерінен іздеу керек. Өйткені шындықты теориялық меңгерудің дамуының өлшемі адамның практикалық өзгертуші іс-әрекетінің дамуының деңгейіне сәйкес болады.

Егер философия мен ғылымның пайда болуы, практиканың дамуының белгілі бір деңгейге жеткендігін көрсетсе, онда философияның ішкі бөлінуі жеке ғылымдардың пайда болуы мен дамуы адамның іс-әрекетінің ішкі жіктелуіне сәйкес болады.

Шындығында да, адамның іс-әрекеті біздің алғашқы қауым кезіндегі ата-бабаларымыздың бөлінбеген еңбегінің анайы түрлерінен бастап қоғамның бүгінгі даму кезеңіне сәйкес келетін күрделі жіктелген түрлеріне дейін ұзақ даму жолынан өтті. Бұл қозғалыс өте баяу жүрді. Мысалы, антика қоғамының өндірісінің құрылымында еңбек бөлінісінің дамыған түрлері әлі болмаған. Бұл қоғамдағы өндіріс үдерісі негізінен анайы еңбек құралдары арқылы жүзеге асырылды. Ал жетілмеген өндіріс түрлеріне, өндіріс іс-әрекетінің жіктелмеуіне адам санасының да жетілмеуі мен жіктелмеуі сәйкес болды. Сол себепті адам даналығының барлығы синкреттік түрде антик философиясында жинақталды. Сол кездегі философия әрине, ерекше бір ғылым болмаған, ол барлық ғылымдарды, жинақталған білімді көрсетті және оның нақ осы сапасы оның атауын да бейнелеген. Белгілі бір зерттеу объектісі бар нақты ғылым емес, даналықты сүю – антика қоғамы философиясы – дегеніміз осы. Антик философтары нағыз дана

әмбебап ғалым болды; олардың әрқайсысы адам іс-әрекетінің алуан түрлі салаларында жарқырап көрінді. Ұлы эллиндер – Фалес, Гераклит, Платон, Демокрит пен Аристотель – физик және биолог, тарихшы және астроном, математик және химик ретінде танылып бүкіл тіршілікті қамтуды және түсіндіруді мақсат тұтқан ұлы философиялық жүйелер жасады.

Осы жіктелмеу, бөлшектенбеушілік, таным мен өндіріс саласындағы біртұтастық буржуазиялық өндірістің негізі қалана бастаған жаңа дәуірге дейін сақталды. “Буржуазияның қазіргі кездегі үстемдігінің негізін салған адамдар,– деп жазды Энгельс, – кім болмады дейсіз, бірақ буржуазиялық таяз адамдар болған жоқ. Керісінше, олар үнемі ізденіс үстіндегі, таңғажайып оқиғалар іздеуші батыл адамдардың сол заманға тән рухына бөленген адамдар еді. Ол кезде алысқа сапар шекпеген, төрт-бес тілде сөйлемеген, шығармашылықтың бірнеше саласында жарқырап көзге түспеген бірде-бір ірі тұлға болған жоқ дерлік еді. Леонардо да Винчи ұлы суретші болып қана қойған жоқ, ұлы математик, механик және инженер де болды, физиканың сан алуан салаларында ашылған маңызды жаңалықтар соның арқасы”<sup>9</sup>,– деп жазған.

Адам қоғамының, оның өндіріс іс-әрекетінің дамуымен, таным әдістері де, әлем туралы жинақталған деректердің болу формалары да өзгеріске ұшырады. Буржуазиялық өндіріс тәсілінің пайда болуы бұл үдерісті жалдамдата түсті. Жаңа дәуірде еңбекті бөлшек-бөлшек етіп бөлу – материалдық дүниені терең зерттеуді қажет етті, демек, білімді мамандандыруға жетеледі. Егер құлдық еңбекке негізделген ежелгі грек қоғамында сол кездегі философия сияқты ортақ ғылым жеткілікті болса, жаңа дәуірде жылдам дамыған өндірісті тиімді игеруге қажет талаптарға сол кездегі философия сәйкес келмеді. Сондықтан да, тұтас білім жүйесінің жіктелуі, жаңа ғылымдардың және жаңа ғылым салаларының пайда болуы қоғамдық-тарихи қажеттілік еді. Дәл осы жаңа дәуірде адамзат жинақтаған білімнен дербес ғылыми салалардың қалыптасуы жүзеге асты. Мәселенің осы жағын қарастыра отырып Ф.Энгельс: “Табиғатты қазіргі кездегі зерттеу – ертедегі ойшылдардың данышпан натурфилософиялық болжауларына және арабтардың өте маңызды, бірақ анда-санда, кездейсоқ ашылған және көбінесе, пайдаға аспай жоғалып кеткен жаңалықтарымен салыстырғанда, ғылыми, жүйелі, жан-жақты дамуға әкелген бірден-бір зерттеу болып табылатын, табиғатты қазіргі кездегі

зерттеу – бүкіл жаңа тарих сияқты өзінің жыл санауын біздер, немістер, сол кезде өзіміздің басымызға түскен ұлттық бақытсыздық бойынша Реформация деп атайтын және бұл атаулардың бірде-бірі мағынасын толық бере алмайтын ұлы заманнан бастайды”<sup>10</sup>, – деп жазды.

Осының бәрі қажетті түрде философия мен ғылым дамуындағы жаңа жағдайды тудырды. Антик дәуіріндегі жеке ғылымдар философияның негізінде пайда болғандықтан, қоғамның, қоғамдық өндірістің шынайы қажеттіліктерін көрсетіп, бірінен соң бірі философиядан бөлініп шықты. Және де бұл үдеріс аса бір жылдамдықпен дамыды.

Ең басты міндет, бұған дейінгі жинақталған материалдарды ретке келтіру болды. Олардың онша көп болмауы, шындығында, бұл міндетті атқаруды жеңілдетті. Бұл кезде бұрынғы білімдер жүйесінен қалғандары тек Эвклидтің “Бастаулары”, Птолемейдің күн жүйесінің құрылымы туралы ілімі, есептеудің ондық жүйесі, алгебраның негіздері, сандардың қазіргі жазылымы, алхимия және тағы басқа да мәселелер туралы үзік-үзік деректер. “Мұндай жағдайда,– деп жазды Энгельс,– ең қарапайым жаратылыстанудың – жер мен аспан денелері механикасының, сонымен қатар, соған қызмет ететін математикалық әдістерді тауып, жетілдірудің бірінші орынға шығуы сөзсіз еді. Мұнда ұлы істер істелді. Ньютон мен Линнейдің есімдері қалған осы кезеңнің соңында ғылымның бұл салаларының белгілі бір дәрежеде қорытындыланғанын көреміз. Маңызды математикалық әдістер негізгі белгілері жағынан анықталды: аналитикалық геометрияны негізінен Декарт, логарифмдерді Непер, дифференциалдық және интегралдық есептеуді Лейбниц, анықтады. Басты заңдары біржола анықталған қатты денелер механикасы туралы да осыны айтуға болады. Ақырында, Күн жүйесінің астрономиясында Кеплер планеталар қозғалысының заңдарын ашты, ал Ньютон бұларға материя қозғалысының заңдары тұрғысынан ортақ анықтама берді”<sup>11</sup>.

Бұдан кейінгі кезеңдерде де ғылымдардың жіктелуі жалғасты, соның салдарынан олардың арасындағы байланыстар бәсеңдеді, адамның танымы жеке мәселелерді бұрынғыдан да терең зерттейтін болды. Қоғамның материалдық өндірісінің жеке өндірушілерге бөлініп, олардың арасындағы байланыс тек нарық арқылы жүзеге асқанындай, рухани өндіріс, ғылымның дамуы онан әрі жіктеліп, оның салалары бір-бірінен барған сайын алшақтай түсті.

Ғылым дамуындағы мұндай жағдай жалпы рухани жағдайға, философияның мазмұны мен пәніне қатты әсер етті, өйткені ол жаңа жағдайда бұрынғы күйінде қала алмады. Қоғам дамуының мәжбүрлеуімен философия шын өзгеріп, енді басқа қызмет атқара бастады.

Жеке ғылымдардың философиядан бөлініп шығуының екі маңызды салдары болды: бір жағынан, жеке ғылымдар ерекшеленіп, өздерін өздері анықтап, ерекшеленіп, өз аяқтарынан тұра бастады, ал екіншіден, – философияның өзінің де нобайы айқын анықталды. Егер антик қоғамда философия мен жеке ғылымдардың қатынасты мәселесі болмаған болса, онда бұл мәселе жаңа тарихи жағдайда айқын байқалады. Нақты ғылымдардың ендігі міндеті – объективтік дүниенің нақты жақтарын, қырларын зерттеу; философия дүниенің жалпы бейнесін жасауға тиіс. Дәл осы себепті философия ғылымдардың ғылымы деп есептелді. Өйткені, тек философия ғана ұғым беріп, байланыстыру қызметін атқара отырып адам білімінің бірлігін іске асырады деген сенім болған.

Мұндай “міндеттерді бөлу” философияны еріксіз ерекше жағдайға қойды: жеке ғылымдар объективтік дүниенің тек жеке бөліктерін немесе жеке жақтарын зерттейді, ал осындай жолмен табылған деректерді біртұтас ету – философияның артықшылығы. Философияның басқа ғылымдардан жоғары тұруы табиғи нәрсе деп есептелді, себебі бұл ғылымдардың өкілдері тек философия ғана адам білімінің бірлігін жүзеге асырады және дүние туралы шынайы тұтас түсінікті жасай алады деген терең сенімде болды. Және философия да өзінің “ғылымдардың ғылымы” атағын абыроймен сақтағанын айта кеткен жөн.

Философияны және оның жаратылыстанумен өзара қатынасын осылайша ұғыну жаңылысудың нәтижесі емес объективтік жағдайды көрсетті. Мәселе, философия бұрынғы қызметімен салыстырғанда жаңа қоғамдық-тарихи жағдайда, жоғарыда айтқанымыздай, түбегейлі жаңа қызмет, – байланыс қызметін, натурфилософия қызметін атқара бастағандығында еді. Бұл жерде оны тауарлық өндіріс жағдайындағы алтынның “өзгертілулерімен” салыстыру тіптен де орынды. Маркс “Капиталда”, алтынның жалпыға ортақ эквивалентке айналуы оның жаңа қасиетке ие болғандығынан емес, оның тауарлық қатынастар аясына тартылып және ақша қызметін атқарғанда ғана ол өзінің қоғамдағы құдіреттілігіне ие болатындығын дәлелді және көрнекті түрде көрсетті. Жаңа дәуірде осындай жағдай философия үшін де туды.

Бұрын дәстүрлі біртұтас білімдердің жүйесі, даналыққа құштарлық деп аталған философия, өзара байланыстары шамалы жеке ғылымдарға бөлінгендіктен, осы байланыстың өзін іске асыратын және дүниенің жалпы бейнесін жасау қажеттілігі пайда болғасын, ерекше ғылымға деген қажеттілік туды.

Ғылымның ерекше дамуы, ондағы еңбек бөлінісі, осылайша, рухани “алтынға” деген қажеттілік тудырды. Өзіне тән кейбір табиғи қасиеттерінің арқасында алтынның тауарлық қатынастарда жалпы эквивалентке айналғанындай, өзінің бүкіл тарихы даярлаған синтездеу, онтологиялық, натурфилософиялық қызметтері арқылы философия да кейбір артықшылықтарға ие болды.

Ғылым мен таным тарихы көрсетіп отырғандай, басқа ғылымдардың рухани эквиваленті болу арқылы философия өзінің міндетін орындады. “Сол кездегі философияның сіңірген аса зор еңбегі деп: оның өз заманындағы жаратылыстану – ғылыми білімдердің таяздығына қарамастан, түзу жолдан жаңылмағандығын оның Спинозадан бастап ұлы француз материалистеріне дейін дүниенің мәнін дүниенің өзі арқылы түсіндіруге табандылықпен әрекеттенгенін, мұны толық дәлелдеп шығу ісін болашақ жаратылыстануға тапсырғандығын мойындау керек”<sup>12</sup>, – деп жазды Энгельс.

Философияның мұндай дәрежесі, оның еңбек бөлінісіндегі шын атқарған қызметі, қоғамдық практиканың даму деңгейіне де, ғылым дамуының шынайы жағдайына да сәйкес келгендігі күмәнсіз еді. Бірақ диалектиканың бұлтартпайтын заңдары бойынша бұл сәйкестік салыстырмалы және ол үнемі сақталмайды. Шындығында да, ешнәрсе бір орнында тұрмайды. Барлық табиғат заттары, табиғатта және қоғамда болып жататын барлық құбылыстар, адам ойлауының қасиеттері үздіксіз дамиды, бір күйден екінші күйге өтеді. Осы диалектикалық қағида тарихқа байланысты да дұрыс. “Таным сияқты, тарих та,– деп жазды Энгельс,– адамзаттың бір кемелденген, мінсіз кезінде біржолата аяқталып қалмайды; жетілген қоғам, жетілген “мемлекет” дегендер қиялда ғана бола алатын нәрселер. Керісінше, тарихтың барысында бірінің орнына бірі келіп отыратын қоғамдық құрылыстардың бәрі де адамзат қоғамының төменгі сатысынан жоғары сатысына қарай шексіз дамуының өткінші сатылары ғана болып табылады”<sup>13</sup>.

Осы диалектикалық идеяның ақиқаттығы және өміршеңдігі тез арада көрінді. Капиталистік еңбек тәсілінің, еңбек бөлінісінің “табиғи” екендігін буржуазиялық экономистер мен философтар

қанша дәлелдесе де, көп уақыт өтпей-ақ оның түбегейлі кемшіліктері мен қайшылықтары анықталып, буржуа-зиялық қоғамның негізгі қайшылығы – өндірістің қоғамдық сипаты мен жеке меншік капиталистік иемдену жолы арасындағы қайшылық ашылды.

Осы қайшылық бүкіл қоғамды мазалады, ол өзін артық өндірудің оқтын-оқтын болып отыратын дағдарысы арқылы көрсетті. Мұның бәрі буржуазиялық өндіріс тәсілінің, буржуазиялық еңбек бөлінісінің шектеулі, тарихи өткінші сипатын бейнеледі. Оның үстіне, Маркс пен Энгельс, тарих дамуының жалпыға ортақ заңын ашып, капитализмнің күйреуінің болмай қоймайтынын және коммунистік формацияның пайда болуының заңдылығын негіздеді. Олар тек қана идеяны, теориялық көзқарасты ғана айтып қойған жоқ, социалистік төңкеріс үдерісінде сол айтылған идеяны іске асыратын қоғамдық-тарихи күшті (пролетариатты) де көрсетті.

Әрине, бұл үдерістердің философияға, дүниеге философиялық қатынасқа қатысы жоқ деуге болмайды. Себебі философияның сипатына, қызметіне өндірістің дамуы, еңбек бөлінісі, қоғамдық қатынастар ғана емес, ғылымдардың дамуы, олардың арақатынастары да әсер ететіндігі белгілі нәрсе. Бұл туралы Ф.Энгельс анық айтқан болатын: “Керек десе, жаратылыстану тарихы саласында маңызды кезең болып табылатын әрбір жаңалыққа байланысты материализм өз формасын сөзсіз өзгертіп отыруға тиіс”<sup>14</sup>.

Сонымен сол кезде жаратылыстану дамуында өте маңызды өзгерістер болды. Егер XVII-XVIII ғасырларда негізінен философиядан нақты ғылымдардың бөлініп шығу үдерісі жүрсе, XIX ғасырдың орта кезінен басқа заңдылықтар көріне бастады. Атап айтқанда, ғылымдарда адамды қоршаған шындықтың ішкі байланыстарын, өзара қатынастарының түрлері мен үдерістерін біртұтас қарастыру мен анықтаудың элементтері қалыптаса бастады. “Шындығында да, – деп жазды Энгельс, – өткен ғасырдың аяғына дейін жаратылыстану көбінесе жинақтаушы ғылым, қалыптасқан заттар туралы ғылым болған болса, біздің ғасырымызда ол мәнісінде тәртіптеуші ғылымға, үдерістер туралы, осы заттардың шығуы мен дамуы туралы, табиғаттың осы үдерістерін аса зор біртұтас етіп біріктіретін байланыс туралы ғылымға айналады”<sup>15</sup>.

Бұл жерде, әрине, үш ұлы жаңалық басты рөл атқарды – олар клетканың ашылуы, энергияның өзгеруінің ашылуы және Дарвиннің табиғи сұрыптау теориясын жасауы. “Осы ұлы үш

жаңалықтың және жаратылыстанудың басқа да зор табыстарының арқасында біз енді жалпы және тұтастай алғанда табиғаттың өзінің жекелеген салаларындағы үдерістерінің арасында болатын байланысты ғана емес, сонымен қатар осы жеке салалар арасында бар байланысты да байқай аламыз. Сонымен эмпирикалық жаратылыстанудың өзі тапқан фактілердің көмегімен табиғаттың жалпы суретін байланысты тұтастық деп едәуір жүйелі түрде беруге болады. Табиғаттың осы сияқты жалпы суретін беру бұрын натурфилософия деп аталған ғылымның міндеті болған еді. Ол бұл істі құбылыстардың өзіне әзір мәлім емес шын байланыстарын идеалдық, қиял ғажайып, қиял байланыстармен ауыстыру және бар олқылықтарды ойша ғана толықтырып, жетіспейтін нәрселерді ойдан шығарылған нәрселермен ауыстыру арқылы ғана істей алды”<sup>16</sup>.

Көрсетілген үдерістер тек жаратылыстануда ғана емес, қоғамдық ғылымдарда да көріне бастады. Бұл кездейсоқ және шектеулі құбылыс емес екені, ғылыми-теориялық танымның дамуының жалпы келешегін анықтайтын тенденция екендігі айқындалды. “Алайда жоғарыда айтылған ұғыну да, табиғатты диалектикалық тұрғыдан ұғыну натурфилософия атаулының бәрін қандай керексіз және мүмкін емес еткен сияқты тарих саласында философияға қатты соққы береді. Ендігі жерде бұл саланың қай-қайсысында болсын міндетіміз байланыстарды емес, оларды деректердің өздерінен табуда. Сонымен табиғаттан не тарихтан аластатылған философиядан әлі де болса қалатыны таза ой әлемі ғана, ол әлі қалу себепті: ойлау үдерісінің өзінің заңдары туралы ілім, логика және диалектика қалады”<sup>17</sup>.

Маркс пен Энгельс өндірістегі, қоғамдық қатынастардағы және ғылымдағы түбегейлі қайшылықтарды көрсетіп қана қойған жоқ, сонымен бірге олардағы жаңа үдерістерді көрсетті және оларды теориялық тұрғыдан зерделеп, мұндай өзгерістерді тудыратын және оларға себеп болатын күштерді де ашты. Сонымен бірге, Маркс пен Энгельс қоғамның нақты болмысының деректерін талдаумен және қорытындылаумен шектелген жоқ, тарихи үдерістің тенденциялары мен жалпы бағыттарын алдын ала көре білді.

Олар философия үшін, оның болашағы және басқа ғылымдармен өзара байланысы үшін қоғамдық үдерістің маңыздылығын, бәрінен бұрын көрді және түсіне білді. Олардың, буржуазиялық өндірістік тәсілдің және соған сәйкес келетін қоғамдық

қатынастардың ғана емес, сонымен бірге, осы шындықпен байланысты барлық бұрынғы философияның да міндетті түрде күйреуі туралы қорытындылары қоғамдық-тарихи үдерісті диалектикалық-материалистік талдаудың тура негіздерінде жасалды.

Маркс пен Энгельс өздерінің теориялық талдауларында ескі философияның, онтологияның, натурфилософияның міндетті түрде аяқталатынын дәлелді түрде негіздеді. “Ал қазір біздің заманымыз мойындайтын қанағаттанарлық “табиғат жүйесін” жасау үшін,— деп жазды Ф.Энгельс,— табиғатты зерттеу нәтижелеріне диалектикалық тұрғыдан, яғни олардың өз байланысы тұрғысынан қарауымыздың өзі жеткілікті болып отырған кезде және бұл байланыстың диалектикалық сипатын тіпті жаратылыс зерттеушілердің еркінен тыс олардың метафизикалық әдіске үйретілген бастарына да еніп отырған кезде, — натурфилософияның күні бітіп отыр. Оны қайта тірілту әрекетінің қандайы да орынсыз болатыны былай тұрсын, тіпті кері басқан қадам болған болар еді”<sup>18</sup>.

Осылардан жаңа философияның қажеттілігі туралы қорытынды міндетті түрде туындады. Бұл төңкерістің нәтижесі диалектикалық материализм — коммунистік өркениеттің философиясы болып табылатын жаңа философия болды. Диалектикалық материализмнің пәні мен қызметін пролетариаттың алғашқы революциялық көтерілістерінен басталған, қазіргі заманның қоғамдық-тарихи қозғалысының аясында ғана түсінуге болады. Егер, тарих міндеті ескі дүниені күйретіп, коммунистік қоғамды орнату болған, тарихи қозғалыстың басты материалдық күші, пролетариат болса, онда оның басты рухани қаруы, жаңа қоғамдық қатынастардағы тарихи қажеттіліктердің көрінісі есебінде пайда болған және жаңашылдықпен дамитын,— диалектикалық материализмнің философиясы.

Диалектикалық материализмнің философиясы дүниеге көзқарас, ғылыми танымның әдіснамасы мен логикасы болып табылады және осы тұрғыдан нақты ғылымдармен түбегейлі жаңа қатынастарға түседі, себебі ғылымдардың ғылымы болуға ұмтылмайды, дүниенің ғылыми бейнесін жасамайды, оның өзі, өзге ғылымдармен бірге дүниенің тұтас бейнесін жасауға қатысатын жеке ғылымға айналады. Диалектикалық материализм философиясының осы ерекшелігін кезінде Маркс, Энгельс және Ленин атап көрсеткен.

Философияның ғылымдардың ғылымы емес екендігін үзілді-кесілді жоққа шығарып, диалектикалық материализмнің негізін салушылар, оның адамды қоршаған шындықты теориялық тануда өзінің қызметін атқаратын, басқа ғылымдардай ғана ғылым екендігін дәлелдеді.

Осыған байланысты: егер философия ғылымдардың ғылымы болуын тоқтатса, дүниенің жалпы бейнесін жасаудан бас тартса және дүние туралы тұтас ілім болмайтын болса, онда осыған байланысты оның маңызы түсіп және де ақыр соңында өзінің маңызын жоймай ма деген сұрақты жиі естуге болады. Бұл сұрақ дұрыс емес: біріншіден, оның толық жауабы марксизм-ленинизм классиктерінің еңбектерінде бар, екіншіден, олай күмәнданудың негізі жоқ, себебі, тек ғылымдардың ғылымы болу рөлінен, дүниенің жалпы бейнесін жасаудан бас тарту арқылы ғана, диалектикалық материализмнің философиясы таным теориясының тарихында алғаш рет өз зерттеуінің аясын, өзінің ерекше пәнін анықтады. Сонымен бірге табиғаттың, қоғамның және адам ойлауының жалпыға ортақ заңдарын зерттейтін, өзгелермен құқы тең нақты ғылым болды және бұл оның зерттеу саласы, оның жеке пәні.

Бұл ойды өрнекті көрсету үшін алтынмен теңестіруді жалғастырайық. Коммунизм кезінде ол қазіргі кезде орындап жүрген жалпылық эквивалент қызметінен айрылады, себебі ол кезде тауар өндірісі болмайды. Коммунистік қоғам кезінде еңбек бөлінісінің жаңа формаларына сәйкес келетін жаңа қоғамдық қатынастар барлық жерде үстемдік ететін болады. Жаңа қоғамдық жағдайларда жалпы эквивалентке деген қажеттілік жойылады, сондықтан алтын ақша қызметінен айрылады. “Біз бүкіл дүние жүзілік көлемде жеңген кезде, менің ойымша, біз дүниежүзінің ең ірі деген бірнеше қалаларының көшелерінде алтыннан көпшілікке арнап әжетхана саламыз. 1914-1918 жылдардағы “Ұлт азаттық” соғысында, Брест бітімі жаман ба, әлде Версаль бітімі жаман ба деген ұлы мәселені шешу мақсатымен жүргізілген соғыста алтынға бола он миллион адамды қалай қырып, отыз миллион адамды қалай мүгедек еткенін ұмытпаған ұрпақтар үшін және тағы сол алтынға бола әлде 1925 жылдың, әлде 1928 жылдың шамасында, не Жапония мен Американың арасында, не Англия мен Американың арасында немесе қандай да бір сол сияқты бір елдердің арасында соғыс ашып, сөзсіз жиырма миллион адамды қыруға, алпыс миллион адамды мүгедек етуге қалай дайындалып жатқанды

білетін ұрпақтар үшін алтынды дәл осылай пайдалану өте “әділ”, өте орынды, өнегелі іс болар еді”<sup>19</sup>, – дейді В.И.Ленин.

Иә, алтын коммунизм кезінде жалпыға ортақ эквивалент, экономикалық категория болудан қалады. Бірақ бұл алтынның асыл металл ретіндегі сапасына және маңызына әсер ете ме? Дұрысы керісінше: егер тауарлық қатынастардың үстемдік еткен кезінде, алтын өзін емес, басқа нәрсені, оған таңылған идеалдық мағынаны көрсетіп, оның өзіндік болмысы өзі үшін болмыс бола алмаған болса, онда коммунизм кезінде ол, ақырында, өзін-өзі көрсетеді, өзінің физикалық сапасына сай ғана пайдаланылатын болады.

Философиямен де осы сияқты жағдай болып жатыр. Онтологияның, натурфилософияның күйреуі, диалектикалық материализмнің шығуы жалпы алғанда философияның соңы емес, еңбектің ескі бөлінісімен, қоғамдық қатынастардың ескі формасымен іштей байланысты ескі философияның, пәлсапашылықтың ескі әдісінің ақыры болып табылады.

Тек диалектикалық материализмнің пайда болуымен ғана философия нағыз жеке ғылым бола бастады. Өзінің жаңа сапасында ол басқа бір нәрсені, қоғамдық еңбек бөлінісімен байланысты абстракциялық-жалпылық байланыстарды емес, өзін-өзі көрсетеді, яғни, Гегельдің сөзімен айтсақ, оның өзіндік-болмысы өзі үшін болмыс есебінде де көрінеді. Диалектикалық материализмнің философиясы – тұтас дүние туралы ғылым емес, табиғаттың, қоғамның және адам ойының жалпы заңдылықтарын зерттейтін нақты ғылым. Сонымен бірге, болмыс пен ойдың жалпы заңдылықтарын ескі онтология мен натурфилософия үлгісіне және абстрактылық-жалпылық анықтаулар рухына сәйкес тәржімалауға болмайды. Маркстік философияның ерекшелігі, ол болмыс пен ойдың абстракциялық-жалпылық анықтауларын зерттемейді, шындық пен таным – ойлаудың қалыптасуының жалпы заңдылықтарын зерттейді. Басқаша айтқанда, диалектикалық материализм, табиғаттың да және табиғатты өзгертетін адамның заттық әрекеттерінің де жалпыға ортақ шарттарын бейнелейтін ойлаудың жалпыға ортақ заңдарына, категорияларына баса көңіл аударады. Сондықтан категориялар объективті-субъективті арқылы бейнелеудің жалпыға ортақ формасы есебінде көрінеді.

Сонымен, диалектикалық материализмнің шығуымен байланысты философияның пәні мен міндеті, оның басқа ғылымдармен өзара қатынасы кедейленбейді, керісінше нақтырақ бола түседі,

мазмұндары байырақ болады. Егер онтология, натурфилософия, кезінде дамып келе жатқан ғылым көңіл аудармаған, шындықтың ортақ, абстрактылы байланыстарына назар аударса, онда диалектикалық материализмнің философиясы табиғаттың, қоғамның және адам ойының жалпыға ортақ заңдарын зерттейді. Диалектиканың заңдары өздерінің табиғаты жағынан бұл үш салаға абстракты-жалпы емес, олар объективтік шындықтың да, ойлаудың да нақты-жалпы шарттары.

Диалектиканың жалпыға ортақ заңдары мен бұрынғы онтологияның абстракты анықтауларының түбегейлі айырмашылығын анық түсіну үшін нақты-жалпы мен абстракты-жалпыны негізі жағынан ажырату керек. Гегель бұл ұғымдарды Руссоның өзі де ажыратқанын көрсетті: “Қоғамдық келісімде”, мемлекеттің заңдары өздерінің негізі деп міндетті түрде жалпыға ортақ ерікті (*volonte generale*) міндетті түрде алуы керек, бірақ бұл жағдай ол заңдар міндетті түрде барша халықтың еркі (*volente de tous*) болуы керек дегенді білдірмейді деп жазылған. Сол сияқты нақты-жалпыға ортақ, ортақтан, мөлшерлік ортақтан мазмұнды ортақ, жалпыға ортақ пен жалқылықтың диалектикалық бірлігі болуымен ерекшеленеді.

Егер пәні мен мазмұнын естен шығармай, философияға осы әдіснамалық тұрғыдан қарайтын болсақ, онда мынандай нәрсе айқын болады: философия диалектикалық материализм пайда болғаннан бері негізінен өзгерді және қазіргі кезде мәдениет пен танымда мүлден басқа қызмет атқарады. Ол табиғаттың, қоғамның және адам ойының жалпыға ортақ заңдарын зерттеу себепті дүниеге көзқарас, логика және таным теориясы болып табылады. Бұл жерде маркстік философия адамзаттың біртұтас қоғамдық-тарихи практикасына және таным тарихына сүйенеді.

Егер бұрын онтология, гносеология және логика<sup>20</sup> – бір-бірінен тәуелсіз үш түрлі ғылым болса, диалектикалық материализмнің философиясында олар алынды, яғни диалектика, логика және таным теориясы ажырамас бірлікте болады. Материалистік диалектика марксизмнің логикасы да, таным теориясы да болып табылады.

**Диалектиканың, логиканың, таным теориясының бірлігі–диалектикалық логиканың пәнін түсінудің кілті.** Диалектикалық материализм философиясының мазмұнын түсінуде, диалектикалық логиканың пәнін негіздеуде диалектиканың, логиканың және таным теориясының бірлігі ұстынының шешуші маңызы бар. Ол ұстынды алғаш зерттеген Гегель болатын, ол оны

болмыс пен ойлаудың бірдейлігі ұстынын идеалистік тұрғыда түсіндіруге сүйеніп, бар нәрсенің, абсолют рухтың өзіндігінен дамуының сатылары болып табылатын, өздігінен дамидынын ойлаудың көріну және байқалу формалары деп қарастырды. Гегель идеяны тарихи даму үстіндегі біртұтас рухтың жалпыға ортақ шарты деп, таза мәндер жүйесі деп қарастырды. Ол оны өзінің философиялық жүйесінің бірінші бөлімі – логикада зерттеді. Бірақ, Гегельдің айтуынша, рухтың өздігінен дамуы жалпыға анықтаулармен, идеялармен шектелмейді, диалектикалық даму барысында абсолюттік рух өзінің ерекше формаларын, – табиғат пен қоғамдық-тарихи шындықта тудырады деді. Философ бұл жерде рухтың диалектикалық даму үдерісін, форма түзуін, рухтың өзінің жалпыға ортақ анықтаулары мен заңдылықтарын, оның өзінің тануы, өзінің ұғынуы ретінде суреттейді.

Гегельдің ойынша, кез келген философияның мақсаты абсолютті бейнелеу болу себепті, біртұтас және өздігінен дамидынын рух туралы бірнеше философиялық ғылым емес, бір ғана біртұтас ғылым болуға тиіс. Сондықтан да оның философиясында онтология, гносеология және логика тәуелсіз және бөлек болмайды, өйткені Гегель оларды біртұтас философиялық ғылымның қырлары, жақтары деп қарастырған.

Диалектиканың, логиканың және таным теориясының бірдейлігі идеясы диалектиканың даму, қайшылық, жүйелілік сияқты ұстындарымен қосылып, Гегель ойды, логиканы және таным теориясын ұғынуда өткендегі философиямен салыстырғанда айтарлықтай алға басуға мүмкіндік берді, алайда идеализм мен оның философиясы бастау алған жалған негіз оған зерттеген мәселесі терең және жан-жақты шешуге кедергі келтірді.

Гегель ілімімен салыстырғанда, маркстік философияда диалектиканың, логиканың және таным теориясының бірдейлігі ұстынының шын мазмұны бірізді материализм тұрғысынан жан-жақты ашылды. Марксизм бойынша, ойлау ерекше, тәуелсіз шындық емес, ол қоғамдық адамның адам үшін заттар жасау және табиғат заттарын қайта жасау жолының қоғамдық адамның тарихи даму барысында қорытып шығарған идеалды формасы болып табылады.

Ойлау іс-әрекеттің жалпыға ортақ, идеалды формасы болғандықтан, оның ерекше арнайы заңдары жоқ және болмайды да, ол қалыптасу және даму үдерісінде, объективтік шындықта үстемдік ететін және бар нәрсенің бәріне ортақ әмбебаптық

диалектикалық заңдарға бағынады. Басқаша айтқанда, адам ойының дамуы, табиғат та, қоғам да сол бойынша болатын жалпыға ортақ заңдарға бағынады. Демек, объективті болмыстың жалпыға ортақ заңдары субъективтінің, яғни ойлаудың да жалпыға ортақ заңдары бұндай жағдайда өзінен-өзі пайда болатын сыңаржақ көзқарас шектеулі болып табылады.

Сондықтан да логикалық категориялардың табиғатын шынайы түсіну оларда объективтінің субъективті бейнесі деп қарастырғанда ғана мүмкін болады. Ойлаудың жалпыға ортақ анықтауларын талдаудың кез келген басқа жолы олардың мазмұнының түбегейлі өзгеруіне әкеледі. Егер, мысалы, категориялардың шындықпен байланыстарын ескермей және сонымен бірге олардың субъективтіден пайда болуын баса айтсақ, онда біз Кант априоризмінің аясында боламыз. Егер категорияларды болмыстың негіздері ретінде, дүниенің жалпы байланыстары ретінде ғана қарастырсақ және сонымен бірге олардың гносеологиялық жақтарын айқындамасақ, онда мұндай зерттеу толығымен бұрынғы онтологияның рухына сәйкес келеді. Алайда Кант априоризмі де онтологиялық тәсіл де ойларды зерттеуде оң нәтижелерге әкелмейді және сондықтан да маркстік-лениндік философия оларды шындығында қабылдамайды; бұл екі көзқарастың, әмбебап категориялардың табиғатын түсіндіруде, марксизмнің логикасы және таным теориясы болып табылатын, түсінілетін материалистік диалектикамен ешқандай ортақ жері жоқ.

Маркстік диалектиканың ерекшелігі оның табиғаттың жалпы байланыстарын, болмыс пен ойдың абстракты-жалпы анықтауларын ғана зерттемейтіндігінде ол табиғаттың, қоғамның және ойлардың қалыптасуының және дамуының жалпыға ортақ заңдарын зерттейді. Материалистік диалектика болмыс пен ойлардың жалпыға ортақ заңдары туралы ғылым болу себепті де логиканың және таным теориясының қызметін де атқарады. Бұл қызметті атқармаса, диалектика диалектика емес, ондай жағдайда оның мазмұны кедейленеді және оның бұрынғы онтологияға немесе әлдебір метағылымға айналуы мүмкін.

Логика да, таным теориясы да болу – диалектиканың бір қыры да, қажеті де емес, оның мәні. Бірліктің тұтас болу себебі көптің болуынан болатыны сияқты, маркстік түрінде ұғынбай диалектиканың диалектика болу себебін, оның марксизмнің логикасы да, таным теориясы да болуын түсіне алмаймыз. “Диалектика Гегельдің және марксизмнің таным теориясы болып табылады:

міне, істің қай “жағына” (бұл істің “жағы” емес, істің мәні), басқа марксистер туралы айтпағанда, Плеханов та көңіл бөлмеді”, – деп қатаң ескертті В.И.Ленин.<sup>21</sup>

Маркстік диалектикада логика мен таным теориясы диалектикалық бірлікте болады. Диалектика мәнін осылай ұғынбай, марксизмнің диалектиканы маркстің логикасы және таным теориясы деп ұғынбаса, диалектиканың да, логика мен таным теориясының да табиғатын түсіндіру айтарлықтай бұрмаланады, дәрекіленеді.

Логикалық және таным теориясы қызметінен бөлек алынған диалектика, шынайы диалектика болудан қалады және заңды түрде өмірдің жалпыға ортақ байланыстары мен абстрактылық анықтаулары туралы небір ғылымға айналады сөйтіп өзінің философиялық, дүниеге көзқарас дәрежесінен айрылады. Логика мен таным теориясы туралы да осыны айтуға болады. Егер логиканы, ойлау формалары туралы ілімді диалектикадан, табиғаттың, қоғамның және адамның ойлауының жалпыға ортақ заңдарынан бөліп алсақ, онда ол маркстік диалектика болудан қалады және шын мәнінде, бұрынғы формалдық логикаға, адамның субъективті ойлау формалдық ережелеріне айналады. Диалектикадан таным теориясын бөліп алса да осыған ұқсас жағдай болады: егер таным теориясын диалектиканың қызметі деп есептемесе, табиғаттың, қоғамның және адамның ойлауының жалпыға ортақ заңдарын тану үдерісінде қолданатын ғылым деп қарастырмаса, онда ол маркстік таным теориясы болудан қалады да, өзінен-өзі бұрынғы гносеологияға айналады, ол гносеология таза психологиялық тұрғыдан түсіндіреді, себебі жоғарыда айтқанымыздай, таным үдерісін, таным субъектісі деп жекелей алынған адамды есептейді және оның туа біткен тану қабілеттері-мыс дегендерге баса көңіл аударады.

Сонымен, материалистік тұрғыдан ұғынылған диалектиканың, логиканың және таным теориясының бірдейлігі ұстыны диалектикалық материализм философиясында іргелі маңызы бар екендігін баса айту қажет. Дәл осы жағдай оны бұрынғы философиядан ерекшелейді; дәл осы жағдайда Маркстің ойлау, логика және таным теориясы мәселесін зерттеуінің бар тереңдігін де көрсетеді. Ендігі жерде, болмыстың және ойлаудың жалпыға ортақ заңдары туралы бір ғана ғылым – дүниеге көзқарас, логика және таным теориясы қызметтерін атқаратын материалистік диалектика ғана болады<sup>22</sup>.

Диалектика дүниеге көзқарас, әдіснама қызметтерін атқарғанда табиғаттың пайда болу форма түзуінің жалпыға ортақ заңдарын, қоғамдық практиканың дамуының жалпыға ортақ заңдарын, адамның, оның ойлауының, санасының, тілінің, адамгершілігінің және басқа рухани салаларының пайда болуы мен дамуының жалпыға ортақ шарттарын зерттейді.

Диалектика логика қызметін атқарғанда адамның ойлауы қалыптасуының жалпыға ортақ шарттарымен, адам білімінің дамуы мен қызмет етуінің жалпыға ортақ шарттарымен айналысады. Диалектика таным теориясы қызметін танымның жалпыға ортақ заңдарын, қоғамдық субъектінің объективті шындықтың тарихи даму формаларын рухани тұрғыда ұғындырудың жалпыға ортақ заңдарын зерттейді.

Диалектиканың осы қырларының бәрі, марксизмнің логикасы және таным теориясы деп ұғынылатын біртұтас материалистік диалектиканың әртүрлі қызметтері ғана болу себепті, ол өзінің осы үш қызметінің бәріне де сол бір жалпыға ортақ заңдармен айналысады<sup>23</sup>. Егер логикада диалектиканың заңдары (категориялары) ойлаудың, теориялық білімнің қалыптасуының және дамуының жалпыға ортақ жағдайы ретінде көрінетін болса, онда таным теориясында сол категориялар, заңдар субъектінің объектіні тануының жалпыға ортақ жағдайы ретінде, олардың ішкі өзара қатынастарын реттейтін жалпыға ортақ заңдар ретінде көрінеді.

Сонымен, марксизмнің диалектикалық логикасы, объективті дүниенің дамуының жалпыға ортақ заңдарының мәні мен қызмет етуін ойлау заңдылықтары ретінде ашып көрсететін, ақиқатты тану қозғалысының барысында, ойлау формаларының байланысын, олардың субординациясын, тарихилықтың бейнесі ретіндегі логикалық жағын зерттейтін материалистік диалектиканың логикалық қызметі болып табылады.

*Предмет диалектической логики // Собрание сочинений в пяти томах. Том IV. Алматы: Онер, 2001. – С. 12-41.*

---

**Жабайхан ӘБДІЛДИН**

### **ҚАЙШЫЛЫҚ**

Адам іс-әрекеті мен танымының дамуы мәннің жалпы және абсолютті анықтамасы болып табылатын қайшылық категориясының қалыптасуы үшін нақты жағдайлар жасалды. Маркстің түсінігінде мән өз бойына қажетті түрде қайшылықты енгізеді.

Материалистік диалектикада қарама-қарсылықтардың бірлігі заңына түбегейлі мағына беріледі. Ол марксизмнің таным теориясы мен логикасы ретіндегі диалектиканың өзегі, мәні ретінде айқындалады. Қайшылық категориясын жан-жақты және терең түсіну танымның және жалпы теориялық ойлаудың дамуындағы тұтас дәуірді құрайды. Адамның зердесі (ақыл-ойы) бұл әмбебап ұстынды терең түсіну мен қолдануға жетпеген жерде, онда диалектика туралы, сөздің толық мағынасындағы диалектикалық логика туралы сөз қозғаудың өзі мүмкін емес.

“Қайшылық” категориясы философия тарихында алғаш рет Гераклиттің философиясында қарастырылды. Ол бізді қоршаған ортаны, оның формасын алма-кезек тұтанып және өшіп отыратын от метаморфозасы мәңгі қалыптасу ретінде түсіндірді. Плутарх бойынша, “құбылу арқылы барлығының оттан пайда болатыны сияқты, алтынның арқасында біз заттарға, ал заттардың арқасында алтынға ие болатынымыз тәрізді, от та барлығынан туындайды”<sup>1</sup>. Әрине, гераклиттік диалектика әлі де болса қалыптасу диалектикасы, болмыстың диалектикасы болды, және сондықтан да қайшылық категориясын ол негізінен тікелей салада қарастырды. Сол себепті грек философиясының одан арғы дамуында қайшылық мәселесі мәнді, жалпылықты, жанама қатынастарды талдаумен байланысты зерттеледі.

Логикалық тұрғыда, қайшылық категориясын талдай отырып, элейліктер мән мен құбылыстың, сезім мен ойдың қайшылығын тұңғыш рет ашты; өзіндегі болмысты және өзі үшін болмысты ашты. Олар қайшылықты, сондай-ақ қозғалыстың ұғымдар логикасында берілуі туралы мәселемен байланысты да зерттеді.

Элей философиясында қозғалыстың қайшылығы оның сезімдік болмысында емес, мәнінде аңғарылды. Зенонның барлық апорийлері сезімдік салада емес, әңгіме мән туралы, шынайы болмыстың, ойлау саласы туралы қозғалғанда қиындықтар туғызады. Элейліктердің қозғалыс қайшылығын мойындағандықтан, қозғалысты теріске шығаруға қисынды түрде келгені рас. Олар қозғалыстың, оның мәнінің қайшылығы мүлдем қозғалысты теріске шығаруды айтып тұрмағанын, бар болғаны қайшылықтың қозғалыс көзі екендігін айғақтап тұрғанын түсіне алмады. В.И. Ленин жазғандай, қозғалыс – бұл үздіксіздік (уақыт пен кеңістіктегі) пен үздіктіліктің (уақыт пен кеңістіктегі) бірлігі; қайшылық, қайшылықтардың бірлігі.

Қайшылық мәселесі Платонның философиясында анағұрлым жүйелі және терең талданған. Тұтастық пен көптік, қозғалыс пен тыныштық, болмыс пен бейболмыс, ұқсастық пен айырмашылық және тағы басқа категорияларды қарама-қарсы қойғанымен, олардың синтезін айқындай алмаған элейліктермен салыстырғанда, Платон олардың қайшылықты жаратылысын тануға, көпшіліктегі тұтастықты, олардың синтезін ашуға тырысты. Жалқылық пен көптік бірлігінің мәнін қозғай отырып, “Парменид” диалогында Сократтың атымен Платон жалқылықты көптікке қарсы қою мен айыру мәселені шынайы шешу болып табылмайды, ал нағыз түсіну жалқылықтың өз-өзінен көпке айналумен және керісінше болуымен сипатталады деп түйіндейді<sup>3</sup>. Мұның үстіне Платон бұл категориялардың сырттай салыстырылуына батыл қарсы шыға отырып, олардың нақты бірлігін атап көрсетуге тырысты. “Өзгенің дәл сол, ал дәл соның өзге екендігін көрсету қиын әрі ақиқат және ол оны бір қатынасынан да және онда бірі де, өзгесі де көрінетін қырынан көрсетумен сипатталады”<sup>4</sup>.

Жаңа философияда диалектика мәселелері, қайшылық туралы ілім арнайы зерттелмеді, өйткені ол кездері диалектиканы софистік пайым, жалған ой қорытынды түрінде түсінді. Өздерінің логикалық-теориялық толғауларында Бэкон, Локк, Юм сияқтылар да, Декарт пен Спиноза да диалектика туралы, диалектикалық пайымдаулар

туралы бірдей теріс көзқараста болды, бірақ мұндай ұстаным Декарт пен Спинозаға өз еңбектерінде мәселелерді диалектикалық тұрғыда қоюдың тамаша үлгілерін жасауға кедергі бола алмады. Бұл жағдай түсініксіз форма таным мен әрекеттің жалпы формасы болып табылады деген әділеттілік туралы Маркстің белгілі ойын растап тұрғандай.

Қайшылық категориясы классикалық неміс идеализмінде, оның ішінде осы категорияны трансценденталдық диалектика (ақыл-ой антиномиялары) туралы бөлімінде ғана емес, бүкіл өз философиялық шығармашылығының үдерісі барысында ұғындыруға тырысқан Канттың философиясында терең зерттеледі. Оның сыншыл кезеңге дейін жазған “Жалпы табиғи тарих және аспан теориясы” деп аталатын жұмысының өзі белгілі бір қызығушылық тудырады. Онда ол Күн жүйесінің пайда болуын, Ғаламның өз негізінде туындауын түсіндіруге тырысады. Мұның барысында Кант өзінің ішкі айырмашылығының, қайшылығының арқасында өзіндік қозғалу қабілетіне, форматүзілімге ие болған түпнегізден, формасыз материядан, әуелгі тұмандықтан шығады. “Мейлінше үдемелі және форма мен ұйымға мұқтаж болып көрінетін мақсаттың кез келгенінен жұрдай берілген, барынша қарапайым және анағұрлым жалпы қасиеттер”, – деп жазады Кант, – өзінің барынша қарапайым жағдайының өзінде табиғи даму жолымен мейлінше жетілген құрылысқа көтерілу ұмтылысын өз бойына сақтайды. Бірақ бәрінен бұрын олар табиғаттың реттелуіне және әр алуан элементтердің болуына сай, оның хаос жағдайынан шығуына ықпал етеді, соның нәтижесінде егер осы шашыраңқы элементтер барлық жағынан бірдей болғанда үстемдік ететін тыныштық бұзылады”<sup>5</sup>.

Канттың түсіндірмесінде материя іштей қайшылықты, тиесілі емес, соның арқасында өзіндік қозғалыс пен дамуға қабілетті болып көрінеді. Соның салдарынан “материя” мен “форма” абсолютті қарама-қарсылықта болмайды, керісінше, Ғаламның қалыптасу үдерісінде бір-біріне өтеді, яғни материяның өзі өз формасын тудырады, формаға түзіледі. Материя мен форманың осындай түсіндірмесі нәтижесінде Кант осы мәселені түсіндіруде Аристотель және Ньютонмен салыстырғанда едәуір алға озып кетеді.

Қайшылық категориясын Кант жаңа деңгейде синтетикалық априорлы білімді негіздеумен байланысты зерттейді. Мұның барысында ойшыл бұл білімді негіздеудің дәстүрлі логиканың

шеңберінен тыс шығып кететінін және онда адамзат танымының пәні болып табылмайтын өзіндегі зат адам пайымының категорияларымен анықталатын құбылыстардан, сезімдік әралуандылықтан айрықшаланатын жаңа (трансценденталдық) логиканы қалыптастыруды ұйғаратынын түсінді. Сондықтан Канттың философиясында синтетикалық білім үшін қажетті жалпылықты қалыптастыру, сонымен бір мезгілде (өзінің теориялық алғышарты ретінде) субъекті мен объектінің, өзіндік сана мен тәжірибенің, категориялар мен сезімдік әралуандылықтың бірлігінің болуын да аңғартады. Бұл синтездің әдетте канттық гносеологиялық дуализмнің мысалы ретінде түсіндіретіні рас, бірақ оны дуализмге апарып теңеуге болмайды, өйткені негіздеудің қосарлануы қайшылық ұстынын ғылыми-теориялық білімді негіздеуге енгізілген Канттың арнайы формасы ғана болып табылады. Және осымен бәрі біткен жоқ. Кант өзінің басты еңбегінде, ол арқылы жалпылықтың жалқылықпен, категориялардың сезімдік әралуандылықпен синтезін іске асыруға болатын сол бір өзгешелікті (уақыттың формасын) қарастыруға, талдауға ұмтылды.

Канттың қайшылықты пайымдауға, қайшылықтың диалектикалық ұстынын ғылыми-теориялық білімге енгізуге ұмтылысындағы ерекше орнын, сондай-ақ апперцепцияның түпкі бірлігі туралы ілімге тиесілі, ал ол екі қырынан қызығушылық тудырады: бұл жерде философ, бір жағынан, субъекті мен объектінің, жалқылық пен көптіктің, категориялар мен сезімдік әралуандылықтың синтезін, бірлігін теориялық білімнің құрылымында негіздеуге тырысса, ал екінші жағынан, шын мәнінде диалектиканың жаңа түсінігінің басталғанын білдіретін апперцепцияның түпкі бірлігі идеясын негіздеуге ұмтылады. Егер бұрын (Канттың “сыншылдыққа” дейінгі кезеңі сөз болып отыр) диалектика, диалектикалық идеялар негізінен тек бір тұғырдан, бір қырынан ғана зерттеліп келсе, енді осы уақыттан бастап диалектика басым көпшілігінде, идеалистік тұрғыда болса да, адам әрекетінің ішкі ырғағы ретінде қарастырыла бастады.

Канттан кейінгі неміс философиясында диалектиканың осы қыры жан-жақты дамуға ие болды, өйткені оны шығармашылық әдіс, субъектінің теориялық ойлаумен объектіні қалыптастыруының және рухани-теориялық түлетуінің әдісі ретінде түсіне бастады. Содан бастап қайшылық адамның объектімен шығармашыл қатынасында оның рухани әрекеті дамуының ішкі серіппесі түрінде танылады. Апперцепцияның түпкі бірлігі туралы Канттың ілімі осылайша қарастыру тәсілінің бастауы болды.

Егер осыған дейін қайшылық канттық философияда нақты қарама-қарсылық немесе жалқылықтың көпшілікпен, жалпылықтың жалқылықпен синтезі түрінде қарастырылып келсе, ал трансценденталдық логикасында Кант қайшылықты, антиномиялы тұжырымдардың қажеттілігін біздің ақыл-ойымыздың кез келген тәжірибенің шеңберінен тысқа шығып кетуінің салдарынан деп негіздеді. Канттың көзқарасы бойынша, синтетикалық априорлы білім формасында немесе апперцепцияның түпкі бірлігі формасында көрініс табатын теориялық синтездер, нақты қайшылықтар формалды-логикалық заңдардың мызғымастығына қайшы келмейді, дәлірек айтқанда оларды бұзбайды. Ал зерде аумағында туындайтын қайшылықтармен іс мүлдем басқаша болады. Олар теориялық ойлаудағы формалды-логикалық заңдарды бұзатын антиномиялар, шынайы қайшылықтар ретінде көзге түседі.

Осыдан бастап диалектика, қайшылық ойлаудың субъективтік әрекетінің нәтижесі, қателік ретінде емес, зерденің тәжірибе шектерінен тысқа шығып кетуімен, шартсыздықты игеруге және қамтуға ұмтылысымен байланысты туындайтын қандай да бір қажеттілік, табиғилық ретінде түсіндірілді. Канттың ұлылығы оның тек теориялық санаға ғана емес, практикалық санаға да, сондай-ақ пікірлесу қабілетіне де тән болып келетін зерденің антиномиялық, қайшылықты табиғатын ашуымен және сипаттауымен түсіндіріледі<sup>6</sup>.

Зерденің қайшылықтылығын, антиномиялылығын ашып, сипаттай отырып Кант, қайшылықтың шынайы мәнін ақырына дейін түсіне алмады, өйткені ол одан қандай да бір жағымсыздықты, ақылдың кемшілігін көрді. Дәстүрмен толық келісе отырып, Кант қайшылықты қозғалыстың, өзіндік қозғалыстың көзі ретінде түсінбей, ғылыми-теориялық білімге қарсы келетін нәрсе ретінде ұғынды. Канттың, бір жағынан, зердені жоғарғы танымдық қабілет ретінде мойындайтын, екінші жағынан, зерде әрекеті нәтижелерінің объективтілігін теріске шығаратын құпиясы дәл осыған тамыр жайған. Зерде қайшылықты болғандықтан, дейді Кант, ол зат туралы объективті-шынайы білім бере алмайды. Зерденің жағымдылығы, Кант бойынша, оған шын мәнінде еш уақытта жетпейтініне қарамастан, оның толық синтез, шартсыз білім беруге ұмтылысымен ғана сипатталады.

Қайшылықтың, антиномияның канттық түсінігінде тағы да кемшіліктер бар, өйткені ол абстрактылы қарама-қарсы қоюдан ары бармайды, антиномиялардың шешімін бермейді, антиномиялық қағидаларды қайшылықты ұғымның өз ішіндегі диалек-

тикалық бірлікпен байланыстырмайды, ұғымның шынайы нақтылығына дейін көтерілмейді. Кант қарама-қарсы тұрған жағдайлардың тек сырттай, пайым тұрғысынан ажыратылатынын, ал диалектика тұрғысынан ажырамас, тұтас, демек, нақты екендігін түсінбейді. Антиномияның әрбір қыры дербес ұғым емес, тұтас ұғымның сәті ғана, ажыратылса да тек бір сәті ғана болып табылады.

Объективтік идеализм тұрғысынан алғанда қайшылық ұғымының анағұрлым терең түсінігіне Гегель қол жеткізді. Ол осы күрделі категорияның аса маңызды сипаттамаларын бере алды. Ең алдымен, философ қайшылықты бүкіл логикалық жүйенің ішкі өзегі ретінде түсіндіреді. Шындығында, біріншіден, тек осы ұғымның арқасында ойлау формаларының әмбебап дамуы, бір теориялық сатыдан екіншісіне өту іске асырылады және жүргізіледі; екіншіден, философ “қайшылық” ұғымын оның логикалық категориялар жүйесінде қандай орын алатынынан шыға отырып қарастырады; оның мәнін, мазмұнын ашады және оның өзге философиялық категорияларға қатынасын айқындайды; үшіншіден, гегельдік философияда бұл ұғым дербес зерттеледі, ол тұтастық пен нақтылық тұрғысынан алынады және, сонымен бір мезгілде, мұндай зерделі түсінік абстрактылы, пайымдық түсінікке қарама-қарсы қойылады.

Өз философиясында Гегель қайшылық ұғымын жай түсіндіріп қана қоймай, оны мазмұнды түрде зерттеуге, бастапқыда оның жалпы анықтамасын, ал одан кейін – бірте-бірте оның нақты айқындықтарын аша отырып, “қайшылық” категориясын өзінің барлық нақтылықтарында ашуға ұмтылады. Мұның барысында қайшылық ұғымы, олардың мазмұны қайшылық категориясына енетін, бірқатар сабақтас, іштей байланысты кезеңдер арқылы өтетін нәрсе ретінде бейнеленеді.

Қайшылықтың сәттері тұтастықтан ажыратылып, дербес қарастырылатын кезде, онда Гегельдің пікірінше, олардың бірлігі болып табылатын ұғым жойылып кетеді. Сол себепті қайшылықтың диалектикалық, нақты түсінігі “бірегейлік”, “айырмашылық”, “қарама-қарсылық” және т.б. сияқты ойлаудың әртүрлі заңдарына ыдырап кетеді. Бұл шашыраңқы, іштей байланыссыз абстрактылы анықтамалардың формасында қайшылықтың философиялық (нақты) түсінігі болмайды.

Егер формалды логика өзінің жансыз абстрактылығына сай, қарама-қарсылықтарды сыйымсыз ұғымдар ретінде қарастырса, ал диалектикалық логика қарама-қарсылықтарды теңестіреді және

осы бірегейлікті үдерістің нәтижесі ретінде таниды. Әуел баста тікелей бірлік, кейін айырмашылық ақырында, қарама-қарсылықтардың синтезі – міне, осы кез келген дамудың жалпы заңы. Гегельдің пікірі бойынша, философияның органы өзін құбылыстар шеңберіндегі тұйық күйінде көретін абстрактылы пайымдайтын пайым да емес, бір-ақ секіріп абсолюттік танымның шыңына шыққысы келетін мистикалық толғау да емес, нақты ұғымға деген қабілет ретіндегі зерде болып табылады.

Танымның мақсаты шектеулі емес, нақтылық, шексіздік, абсолюттік болып саналады. Абсолюттік үдерісті білдірсе, ал барлық нақтылық осы үдерістің бейнесін білдіреді. Егер де абсолюттік тек тыныш тұрған субстанция, абсолюттік айырмасыздық, бірегейлік, тұтастық ретінде түсіндірілсе, онда ақиқат тек абсолюттік айырмасыздық, бірегейлік және тұтастық болып қалар еді. “Бірақ философиялық тұрғыдан алғанда, абсолюттікті мен өз-өзінен нақты ақиқат ретінде анықтаймын, – деп жазды Гегель, – яғни...қарама-қарсы анықтамалардың бірлігі ретінде, осылайша бұл қарама-қарсы қоюшылық тұтастығында әлі сақталып қалады немесе шынайылықты қатып қалған, тоқырау (яғни абстрактылы тиесілік ретінде, абстрактылы болмыс ретінде) емес, қозғалыс ретінде, өмірдің өзі ретінде, онда бірлікте болатын өз бойына енгізілген кейбір айырмашылықты, сонымен бір мезгілде айырмашылығы түсіріп алынған, яғни жойылған және сонымен бірге онда сақталған айырмашылық еместі білдіретін, немесе өзінде тек көрнекі түрде айырмасыздық ретінде ұғынылатын айырмасыздық ретінде анықтаймын”<sup>7</sup>. Егер ғылым нақтылыққа жауап бергісі келсе, онда ол сондай-ақ үдеріс те болуы керек. Философия ойдың қозғалысы, ол әрқайсысы өзінің алдыңғысынан шыққаны сияқты, өзінен дамытып, келесісіне көшетін ұғымдардың жүйесі болып табылады. Барлық нақтылық даму болып саналады және бұл дамудың көзі, итермелеуші күші қайшылық болып табылады.

Гегельдің түсіндірмесінде қайшылық зерделі, ол барлық тіршіліктің тамыры болып табылады. Оны жоюдың керегі жоқ, оны “түсіріп алу”, яғни жағымсыздық ретінде сақтау керек. Бұл бір-біріне қайшы келетін ұғымдар үшіншісімен, яғни анағұрлым нақты ұғыммен қоса ойланатын кезде болады, сондықтан олар енді оның сәтін білдіретін болады. Олардың қайшылықтары енді шешілді. Бірақ бұл синтез де түбегейлі емес. Өз кезегінде игерілуі тиіс тағы да өзге қарама-қарсылық аңғарылады және осылай жалғаса береді. Әрбір жекелеген ұғым біржақты, абстрактылы,

тұтас идеяның тек сәтін ғана білдіреді. Ол өзінің қарама-қарсылығымен толығуға мұқтаж болады және осы толықтауышпен қосылғаннан кейін ақиқатқа анағұрлым жақындай түседі, бірақ дәл солай оған жете де алмайды. Тіпті ең соңғы және барынша толықтырылған ұғым – абсолюттік идеяның өзі өз-өзінде толық емес ақиқат болып табылады: түпкілікті нәтижеге ол жүріп өткен дамудың барлығы да тиесілі.

Ойлау үдерісі ойлаушы субъект ұғымдармен еркін ойнауы емес, объективті үдеріс болып табылады. Әлем және оның негізі даму болып саналғандықтан, оны тек ұғымдардың дамуы арқылы ғана танып білуге болады. Ұғымның дамуы бағынатын заңдар жалпы белгілерінде де, жеке белгілерінде де бір жағдайдан қарсы жағдайға және одан қосылуға қарай қозғалу болып табылады.

Қайшылық категориясының гегельдік түсінігінің, біз көріп отырғанымыздай, елеулі кемшіліктері болды, өйткені ол бұл категорияларды басым көпшілігінде рухани мәдениеттің дамуы аясында пайымдады. Осының әсерінен ол қайшылық ұғымын біржақты, тек бір кесіндісінде, адамзат білімінің имманентті ырғағы, ішкі логикасы ретінде қарастырды. Рухани-теориялық әрекет дербес, субстанциональды үдеріс болмағандықтан, негізінде рухани құбылыстарды, құбылған формаларды зерттеу барысында дағдыға айналған қайшылық ұғымы шынайы ғылыми, нақты-жалпы және әмбебап формаға әлі жете қоймайды.

Гегель қайшылықты теориялық әрекет ауқымында қайшылықтың дамуы мен шешілуі үдерісінде қамтылудың барған сайын анағұрлым жоғары формаларына жететін ұғым ретінде қарастырады. Басқаша айтқанда, идеяның (рухтың) форма түзілімі – бұл тек өз дамуының ерекше формаларында идеяның (рухтың) көп мәрте қамтылуы ғана. Мұндай әрекеттің нәтижесіндегі оның дамуының жоғарғы сатысында идея мен нақтылықтың қайшылығы игеріледі, алынып тасталады, өшеді, яғни ақиқат, заттың ұғыммен сәйкестігі іске асады.

Гегельмен салыстырғанда, керісінше, Маркс қайшылық ұғымын адамның заттық әрекеті сияқты сондай субстанционалды, материалдық үдерісті талдау негізінде айқындады. Қайшылық туралы өзінің тұжырымдамасын ол материалдық дүниетанымды негіздеу үдерісінде, қоғамдық-экономикалық формация түсінігін жасау барысында, капиталистік қоғамды теориялық пайымдау үдерісінде жасап шығарды.

Егер Гегель қайшылықты эмпирикалық нақтылыққа қатынасында ұғым дамуының ішкі ырғағы, абсолюттік рухтың,

абсолюттік ойлаудың өзіндік дамуының көзі ретінде қарастырса, ал Маркс оны ең алдымен нақты қатынастардан, өздерінің өмірлік құралдарын қаншалықты ұдайы қалыптастыра алатын, яғни өндірісті іске асыра алатын деңгейде ғана тіршілік ете алатын нақты қоғамдық индивидтердің өмірінен алып қарастырды. Кез келген өндіріс, ең алдымен, қоғамдық өндіріс болып табылады. Өзінің әуел бастапқы кезеңінде ол онда да адамдардың бір-біріне деген қатынасы орын алатын ру, тайпа, сияқты формаларда көрініс табады. Мұнда еңбек бөлінісі әлсіз дамыған, қоғамдық индивидтер ажыратыла қоймаған, өндіріс субъектісі болып ру көзге түседі, бірақ дегенмен де, адамның тұтас әрекеті екі өзара шартты және өзара тәуелсіз (адамдардың табиғатқа деген және олардың бір-біріне деген) қатынастарынан тұрады.

Адамзат іс-әрекетінің бүкіл тарихы тарихи үдерістің әрбір сатысына осы қоғамдық қатынастардың тұтастай, нақты өзара қарым-қатынастары сәйкес келетінінен хабар береді. Мысалы, адамдардың табиғатқа деген қатынасы (өндіргіш күштер) адамдардың бір-біріне деген қатынасының (өндірістік қатынастар) алдын алады және керісінше болады, бірақ дегенмен олардың өзгерісі, әдетте, еңбек құралдарының өзгерісінен, табиғатқа деген адамдық қатынастардың өзгерісінен басталады. Басқаша айтқанда, адамның бүтіндей заттық әрекеті іштей қайшылықты, адамдардың табиғатқа қатынасы қарама-қарсылықтың анағұрлым епті қыры түрінде көрінгенімен, қарама-қарсы қырлардан тұрады. Осы әмбебап қайшылықтың арқасында заттық әрекет бір орында тұрып қалмайды, үнемі өзгеріп отырады, адамдар және олардың қоғамдық қатынастары өз дамуында бір қоғамдық сатыдан екіншісіне өтеді, яғни нақты адамзат тарихы іске асырылады.

Маркс бойынша, Гегель есептегендей, даму өз өмір сүруінің өзгеше формасына енген түпкі ұғым емес, өздерінің ішкі өзара байланысында түпкі нақтылықты түзетін ерекше қатынастардың өзара шарттылығы, нақты өзара байланыс болып табылады. Іштей жіктелген осы тұтастық (жүйе) туындайтын түпкі нақтылық жай ғана абстрактылы ұғым ғана емес, шынайы нақты тұтастық болғандықтан, ол өзара тәуелсіз және өзара шартты қырлардан құралады. Мұндай тұтастық бір орында тұрып қалмайды, ол үнемі қозғалады және дамиды, оның дамуының қайнар көзі қарама-қарсылықтардың бірлігі болып табылады. Оның үстіне даму ұғымның (рухтың) өзіндік дамуы ретінде емес, нақты қозғалыс ретінде, нәтижесінде жаңа тұтастықтың форматүзілімі немесе осы

тұтастықтың өз болмысының бір кезеңінен екіншісіне көшуі жүзеге асатындай қайшылықтың шешілуі ретінде түсіндіріледі.

Қоғамдық-тарихи қозғалыс, адамзаттық практика өзінің үдемелі қозғалысы мен дамуын салыстырмалы түрде тұйық шеңберлер кейпіндегі бірқатар форматүзілімдер арқылы жүргізеді. Және әрбір осындай форматүзілімде ол барлық өзінің құрамдас элементтері мен құрылымдарын қайта өндіреді және құбылтып түлетеді, ал элементтер мен құрылымдар қоғамдық тұтастықтың форматүзілімі барысында мүлдем қарама-қарсы екі кейіпке енеді – бастапқыдағы алғышарттар түрінде және соңындағы нәтиже түрінде.

Әрбір тарихи, дамушы тұтастық өзінің қалыптасуы барысында өзін, өзінің “кемшін” органдарын өзінің алғышарттарынан, тысқары және осы нақтылықтың жаратылысына жат факторлардан құрастырады. Әрине, мұндай орган одан әрі өзінің нәтижесі және алғышарты ретінде қайта өндірілетін болады. Өзіндік даму үшін жеткілікті саналатын барлық қажетті органдар мен оның қозғалыс формалары қалыптасқан кезде ғана, жүйе өзінің кемелдігіне жетеді.

Өндірістің әрбір қоғамдық-тарихи тәсілінің дамуы мынадай кезеңдерден өтеді: заттарды өндірудің өзі, айырбас, бөлу, тұтыну және қайтадан түпкі пункт. Өндіріс қозғалысының әрбір осындай формасына өту қандай да бір қарама-қарсылыққа көшуді білдіреді; бірақ ақыры аяғында, бір жағынан, бұрын қалыптасқан заттар мен күштердің қызмет ету үдерісі болса, екінші жағынан, өндірістің сол үдерісінің өзі болып табылатын тұтыну өндіріске қарсы тұрады. Өзінің қарама-қарсылығына өту, сонымен бір мезгілде, түпкі формаға қайтуды, бірақ мазмұны жаңадан байытылған күйінде қайтып оралуды білдіреді. Өндірістің бастапқы формасының, заттарды, құралдарды қалыптастыру үдерісінің қайшылықтары қоғамдық қатынастар жүйесінде, адамдардың санасы аумағында оларды тудыра отырып және оларды көре отырып және т.т. дамудың басқа формасына ие болады.

Осылайша, заттық әрекеттің, қоғамдық қатынастар жүйесінің дамуын терең зерттеу негізінде К.Маркс сәттері айырмашылық, қарама-қарсылық, қайшылық, қайшылықтың шешілуі болып табылатын қайшылық туралы нақты-жалпы ұғымды жасап шығарды. Қайшылықтың осындай тұтас және нақты ұғымы танымда, мәнді игеруде әмбебап маңызға ие болады, онда қозғалыс пен дамудың қайнар көзі қырында аңғарылатын табиғаттың, қоғамның және адами ойлаудың жалпы заңдары бейнеленеді.

Даму өсудің қарапайым үдерісі, эволюция ғана емес, сапалы өзгеріс, бір нәрседен екіншісіне көшу болғандықтан, яғни дамудың мәні ұдайы форматүзілім, барған сайын жаңа құндылықтар қалыптастыру болғандықтан, оның ішкі қайнар көзі қайшылық, қайшылықтың шешілуі болып табылады. Маркстік түсіндірмеде қайшылық ешқашанда шешілудің түбегейлі формасын таппайды, өйткені даму мәңгі болғандықтан, демек, қайшылықтың шешілуі де мәңгі.

Маркстік түсіндірмеде қайшылық дамудың, дамушы тұтастықтың жалпы сипаттамасының мәнін білдіреді. Егер даму, көптеген анықтамалардың өзіндік үйлесімділігі ретіндегі дамушы өмір сүретін болса, онда оның ішкі сипаттамасы қайшылық болып есептеледі. Заттың көптеген анықтамалары, олардың ішкі байланыстары қарама-қарсылықтардың бірлігі болғандықтан, нақты тұтастыққа бірігеді. Егер мәннің қырлары қарама-қарсы болмаса, олар мәнді, тұтастықты құрай алмас еді. Тек мәннің, тұтастықтың қырлары айрықша, қарама-қарсы болғандығының арқасында ғана, олар осы нақты тұтастықты түзеді. Сондықтан затты тану, ең алдымен, оны қарама-қарсылықтардың бірлігі ретінде, игеруді, оның қырларының өзара байланыстылығы мен өзара шарттылығын тануды білдіреді.

Қайшылық, демек, кез келген дамушы нәрсенің имманентті мәні болып табылады. Біз мұны заттың қалыптасу үдерісін бақылағанда ерекше айқын көреміз. Бұл үдерісте зат өзінің мазмұнына, мәніне кейбір нақты бүтіндіктің құрамында ие болады. Ол өзінің өзгесіне айналатын тәрізді, ол өзін өз мәнін аңғару формасында байқатады. Мысалы, ақша ретіндегі алтынның мәні – бұл оның эмпирикалық анықтамасы емес, оның тауарлық қатынастар жүйесіндегі нақты қызметі. Ойлау туралы да дәл осылай айтуға болады. Ойлаудың мәнін мидың құрылысына тікелей апарып тіреп қоюға болмайды, оны адамның заттық әрекетінің формасы ретінде ғана түсінуге болады. Осылайша, нәрсенің мәні тек жалпылық қана емес, затты қалыптастыру тәсілі де, дамушы тұтастықтың ішіндегі оның орны да.

Идеалистпен салыстырғанда марксист үшін тұтастық зерденің, рухтың, қандай да бір форманың нәтижесі емес, ол қоғамдық-тарихи қозғалыстың салдары болып табылады. Мысалы, адамның мәні, Маркстің анықтамасы бойынша, – абстракт емес, барлық қоғамдық қатынастардың жиынтығы. Оның алғышарты – сол берілген қоғамда өмір сүріп отырған қоғамдық қатынастар және демек, ондағы адамның орнын сол анықтайды. Бұл қатынастар

өзгеріссіз күйінде қалмайды, олар өндірістің материалдық тәсілдерінің негізінде қалыптасады.

Егер нәрсенің мәні жай ғана жалпылық болса, онда диалектикалық қайшылық ұстыны да болмаған болар еді. Диалектикалық логикадағы әңгіме нәрсенің қалыптасу тәсілі ретіндегі мән туралы болғандықтан, қарама-қарсылықтардың бірлігі туралы мәселе қажетті түрде көтеріледі. Шынайы қалыптасу үдерісінде нәрсе, зат өзінің ерекше анықтамаларына ие бола отырып, өзге тұтастықтың құрамына ене бастайды, өзін осы мәннің көріну формасы ретінде аңғарта отырып, осы тұтастықтың логикасы бойынша қозғалады. Бірақ бұл жерде оның бұрынғы анықтамалары, нақты болмысы енді ол үшін нағыз мәнге айнала бастаған өзге қозғалыстың сәтіне, байқалу формасына айналып шығады.

Нәрсенің мәнін, қалыптасу тәсілін тану оны қайшылық түрінде, бірінен екіншісіне диалектикалық құбылу түрінде, заттың өзін өз мәнінің аңғарылу формасы байқауы түрінде түсінуді білдіреді.

Заттың қайшылықты мәнінің бейнеленуі, қайшылықты түсіну қашанда барлық Маркске дейінгі философияның тоғысар тұсы болды. Платон, Аристотель, Гегель мәнді қалыптасу тәсілі ретінде түсінді, бірақ оны қасиеттендіріп жіберді және идея, форма түрінде қандай да бір бастапқы рухани түпнегіз ретінде түсіндірді. Эмпиристік философия болса, мәнді салыстырмалы жалпымен теңестіріп, өздері үшін нәрсенің қалыптасуының мәнін, жалпылығын түсіну жолын мәңгіге жапты.

Тек марксизм философиясында ғана заттың қалыптасуы туралы, мәні туралы мәселе жан-жақты, ғылыми түрде пайымдалған. Бұл күрделі мәселенің шешілуінің жалпыға ортақ шарты материалистік дүниетанымның даму ұстынымен бірігуі болды. Бұл ұстынның маңыздылығын атап көрсете отырып, В.И. Ленин былай деп жазды: "...Дамудың жалпыға ортақ ұстынын әлем, табиғат, қозғалыс, материя тұтастығының жалпыға ортақ ұстынымен біріктіру, байланыстыру, сәйкестендіру қажет..."<sup>8</sup>.

Бұл жерде, бір жағынан, материалдық шындықтың нақты нәрселерінің қалыптасуы, объективті дамуы сабақтастықпен мойындалады, ал екінші жағынан, нәрсенің мәні дегенде, жоғарыда айтылып кеткендей, абстрактылы-жалпылық емес, әралуандылықтың тұтастығы, ішкі өзара байланысы, бүтіннің ішкі өзара қатынастары ұғындырылып отыр. Егер бұлай болмаса, онда мәннің анықтамасы оның қандай да бір қырына қатысты болмай, қарама-қарсылықтардың барлық тұтастығын сипаттайды, өйткені

тұтастық өз-өзінен өмір сүрмейді, ол әралуандылықтың тұтастығы болып табылады. Өз кезегінде әралуандылық та тұтастықтың әралуандылығы болып саналады. Әрбір қыр оның басқа қыры болғандықтан да өмір сүреді. Зат бір қатынаста – тұтас, өзгесінде көп бола алмайды. Ол барлық қатынастарда әрі біртұтас, әрі көпшіл болып көрінеді.

Демек, заттың мәнінің өзі қайшылықты. Мәннің қайшылығын алып тастай отырып, біз мәннің өзін де жоққа шығарамыз. Мәнді эмпириялық тұрғыда бөліп алу мүмкін емес, өйткені ол – мүлдем жекелеген заттардың қасиеті емес, тұтастықтың қасиеті. Мысалы, жекелеген адамның мәні оның морфологиялық құрылымында емес, оның нақты қарым-қатынаста нені білдіретінінде, оның қоғамдық тұтастығында. Осыған орай К.Маркс былай деп жазды: “Кейбір қатынастарында адам тауарды еске түсіреді. Өйткені ол қолына айна алып және Фихтенің ізбасар философы болып тумайды: онда “Мен өзім” деп адам айнаға қарағандай, басқа адамға қарамайды. Павел деген адамға өзі сияқты адам ретінде қатынаса отырып, Петр деген адам да өз-өзіне адам ретінде қатынаса бастайды. Сонымен бірге өзінің бүкіл павелдық денесіндегі өз-өзіндегі Павел да ол үшін “адам” тегінің көріну формасына айналады”<sup>9</sup>.

Осылайша, тұтастық, нақтылық көрнекі өмір сүрмейді, ол әралуандылықтың тұтастығының, өзара байланысының формасы болып табылады. Сондықтан мәннің өзі сол формада көрініс беретін логикалық құрал, нақтылықты қалыптастырудың тәсілі термин де емес, жалпы елес те емес, көптеген анықтамалардың синтезі ретіндегі ұғым болып табылады.

Егер объективті нақтылық көптеген анықтамалардың синтезі болса, онда ол тек қарама-қарсылықтар арқылы ғана мүмкін болады. Өйткені қандай да бір нәрсе басқа нәрсеге қарама-қарсылық ретінде тек қандай да бір тұтастықтың шеңберінде ғана қарастырылады. Еш ортақтығы жоқ, абсолютті әртүрлі заттар қарама-қарсылық бола алмайды және, керісінше, абсолютті түрде, бірдей заттар, өз кезегінде, біртұтас бола алмайды және ішкі бүтіндікті құрай алмайды. Тауарлы-капиталистік өндіріске қатысты К.Маркс былай деп жазды: “Егер А индивиді дәл В индивиді сияқты мұқтаждыққа ие болса және дәл осы В индивиді сияқты өз еңбегін сол затта іске асыратын болса, онда олардың арасында ешқандай қатынас болмаған болар еді; олардың іске асырып отырған өндірісі тұрғысынан қарастырғанда, олар мүлдем әртүрлі индивид болмас еді. Екеуінде де тыныс алу мұқтажы

бар; екеуі үшін де ауа атмосфера ретінде өмір сүреді; мұның барлығы олардың арасында ешқандай әлеуметтік байланысты бекітпейді; дем алатын индивидтер ретінде олар бір-біріне қатынасында тұлға ретінде емес, табиғи дене жағдайында ғана болады. Тек олардың мұқтаждықтарының айырмашылығы мен олардың жүргізіп отырған өндірісінің әркелкілігі айырбасқа деген итермелеушілікті және айырбастағы бір-бірінің әлеуметтік теңестірілуіне деген итермелеушілікті тудырады; бұл табиғи айырмашылық сондықтан олардың айырбас актісіндегі әлеуметтік теңдігінің алғышарты және жалпы өндіруші индивидтер ретінде олардың өзара түсетін сол қатынастарының алғышарты болып табылады”<sup>10</sup>.

Бұл жағдайда қарама-қарсылықтардың бірлігінің диалектикалық заңының мәні айтылған. Шынында да, қарама-қарсылықтардың әрбір қыры бірін-бірі өзара толықтырады, бір-бірінсіз өмір сүрмейді. Қарама-қарсылықтардың әрбір қыры өзін-өзінің қарама-қарсылығында көрсетеді. Әрқайсысы өзіне қызмет ету үшін өзгесіне қызмет көрсетеді; әрқайсысы өзара өз құралы ретінде өзгені пайдаланады. Мұны қос индивид те былайша аңғарады: 1) әрбірі өзгесі үшін құрал болып қызмет еткендіктен ғана өз мақсатына жетеді; 2) әрбірі өзі үшін өзіндік мақсат (өзі үшін болмыс) болғандықтан, өзгесі үшін (өзге үшін болмыс) құралға айналады. Бұл жердегі өзара тәуелділік, әрқайсысының бір мезетте әрі құрал, әрі мақсат болуымен (және мұның барысында тек құрал болғандықтан, өз мақсатына жетеді және өзін-өзіндік мақсат ретінде ұйғарғандықтан, құралға айналады), өзі үшін болмыс бола отырып, өзін өзгенің болмысы етуімен, ал өзгесінің өзі үшін болмыс бола отырып, өзін бұл үшін болмыс ете алуымен түсіндіріледі. Бұл өзара байланыс айырбастың табиғи шарттарынан туындаған күмәнсіз айғақ болып табылады.

Дәл осынысымен адамзаттық өндіріс айуандық өмір сүруден едәуір ерекшеленеді. Бұл жерде біреудің мұқтаждығы өзгенің өнімімен өтелуі мүмкін және бір мезетте біреуі екіншісінің мұқтаждығы болатын затты өндіріп шығара алады. Мұның барлығы мынаны дәлелдейді: а) индивидтердің әрқайсысы адам ретінде өзінің жеке өзгеше мұқтаждығының шеңберінен тысқа шығып кетеді; ә) олар бір-біріне адам ретінде қатынасады; б) өздерінің ортақ тектік мәнін барлығы да аңғарады. “Оның үстіне,– деп жазады Маркс,– пілдердің барыстар үшін, жалпы бір жануарлардың өзгелері үшін ештеңе өндірмейтіні белгілі. Мысалы,

аралардың тобы шын мәнінде бір араны ғана білдіреді және барлық аралар тек бір нәрсені ғана өндіреді”<sup>11</sup>.

Тауарлы қатынастардың дамуы барысында тауардың ішкі қайшылығы барған сайын жаңа формаларға ие болады. Бұл үдеріс айырбас құнының өнім өмір сүруінің натуралды формасынан ақша түрінде бөлініп шыққанынан басталады. Бұл қосарланып бірдей емес қатар өмір сүру одан ары айырмашылыққа айналып дамиды, ал айырмашылық қарама-қарсылық пен қайшылыққа ауысады. Тауардың өнім ретіндегі ерекше табиғаты мен оның айырбас құны ретіндегі жалпыға ортақ табиғаты арасындағы дәл осы қайшылық оны екіжақты анықтаудың қажеттілігін тудырды: біріншіден, белгілі бір тауар ретінде, екіншіден, ақша ретінде<sup>12</sup>.

Айырбас қатынастарының одан әрі дамуы барысында жаңадан сызаттар, қайшылықтар туындап отырады. Мысалы, ақша нақты қайнар көзден, нақты құннан ажырап алшақтап қана қоймайды: кейде ақша – заттың құнын білдіруші емес, керісінше, барлық өнімдер мен жұмыстар ақшаның өкілдері болып көрінеді. Ақшаны өзгерту арқылы істің мәнін өзгертуге болады деп пайымдайтындардың пікірі осы сағым ойға негізделеді.

Шын мәнінде ақша шынайы айырбас қажеттілігінен пайда болды, ол айырбас саудасында туындаған қиыншылықтарды жояды. Сондықтан оны нақты тауарлы қатынастардан ажыратып алуға болмайды. “Мәні бойынша өзара байланысты, бірақ зорлықпен ажыратылған элементтердің, – деп жазады Маркс, – зорлықтың жарылысы жолымен өздерінің мәні жағынан өзара байланысты нәрсенің ажыратылуының нәтижесі екендіктерін білдіруі абсолютті түрде қажет. Тұтастық зорлық жолымен іске асырылады. Бақталас ыдыраңқылық жарылыстарға әкелісімен экономистер шын мәніндегі тұтастықты көксей бастайды және жаттанудан абстракцияланады”<sup>13</sup>.

Тек “тауар – ақша” теңдеуінің шеңберінде ғана тауар жалқылықтың, ал ақша жалпылықтың рөлін атқарады. Егер кеңірек қарастырар болсақ, ақша – тек жалпыға ортақ эквивалент қана емес, айырбас саласынан тарихи тұрғыда бөлініп шыққан өзгеше тауар болып табылады. Ақшаның дәл осы екіжақты сипатын қарастыра келе, Маркс былай деп жазды: “өздері өзгеше тауар (тіпті олар тек белгіні ғана білдіргеннің өзінде) болғандығының нәтижесінде ақша өзімен-өзі және өзінің анықтамасымен қайшылыққа келеді және сондықтан өзге тауарлармен өзінің айырбасында, өз кезегінде, жалпыға ортақ шартсыз айырбасқа қайшы келетін айырбастың ерекше шарттарына бағынады”<sup>14</sup>.

“Капиталда” Маркс тауарлық қатынастардың дамуын зерттеумен қатар қайшылықтың дамуын да, оның бір деңгейден екіншісіне өтуін де зерделейді. Бұл тұрғыдан алғанда оның ақшаның капиталға айналуын талдауы ерекше теориялық қызығушылық тудырады. Маркске дейін тауар айналымы формуласының капитал формуласына айналуы құпия болып келіп еді. Оның үстіне қосымша құнның болу мүмкіндігі эквиваленттердің айырбасына, құнына қайшы келді. Құн заңы эквиваленттердің айырбасын реттейді, ал қосымша құн эквивалент еместердің айырбасын, яғни тең емес құндарды айғақтайды. Бұл жерде қайшылық ерекше тауар – жұмыс күшінің ашылуы арқылы шешіледі. Қосымша құнның пайда болу құпиясы төленбеген еңбектен келіп шығады. Капитал тауар айналымы үдерісінде және тауар айналымынан тыс үдерісте туындайды.

Диалектикалық логикаға сәйкес, қайшылық – нақтылық пен танымның жалпы ортақ табиғаты. Оның үстіне заттың мәні, объективті қайшылығы диалектикалық-материалистік логиканың нақты ұғымы формасында бейнеленеді. Жағымдылық (қостау) пен жағымсыздықтың (терістеудің) бірлігі нақты ұғыммен қамтылған. Жағымсыздықты қарастыра отырып, диалектикалық логика одан жағымдылықты табуды талап етеді. Тұжырымды бекітуден терістеуге, ал одан кейін терістеуді терістеуге өту – ұғымның диалектикалық мәні осындай. Онсыз біз нәрселер мен құбылыстарды танымда жансыздандырып тастайтын жалаң метафизикалық терістеуге ғана ие боламыз.

Егер метафизикалық ойлау терістеуді қостаусыз немесе керісінше қарастырар болса, онда ол оның осалдығынан хабар береді. Мысалы, шексіздік пен шектіліктің абстрактылы-жалпы түсінігі абстрактылы бірегейлік ұстынына негізделген, соның әсерінен шексіздік өзінен шектілікті алып тастайтын нәрсе ретінде пайымдалады. Бірақ шектілік пен шексіздік туралы мұндай түсінік логикада маңызды мәнге ие болғанына қарамастан, шынайы емес, өзінің толық мағынасындағы ұғымды өз бойына енгізбейді. Шексіздіктің шынайы ұғымы оның шектілікпен тұтастықта қарастыруымен сипатталады. Осылайша, шектілік шексіздіктен ажырағысыз, ол бір сәт ретінде шексіздікте берілген.

Өзара әрекет етуші құбылыстардың жалпы тізбегінен метафизик олардың біреулерін тек себеп ретінде, ал өзгелерін тек әрекет ретінде қарастырады. Ал іс жүзінде олардың рөлі мұндай біржақты байланыспен сәйкес келмейді, олардың әрқайсысы өзінің қарама-қарсылығынсыз ақылға қонбайды. Әрекетті анықтау

оны себеппен сәйкестендірмей мүмкін емес. Себеп пен әрекет – екі әртүрлі ұғым емес, диалектикалық нақты ұғымның қырлары ғана. Диалектикалық нақты ұғым – танымның нәтижесі. Ол тікелей практикадан абстракция арқылы ақиқатқа өтетін таным қозғалысының үдерісінде пайда болады.

Диалектикалық логикада абстрактылы қарастырудың тар көкжиегі игеріледі. Мысалы, барлық абстрактылы қарама-қарсылықтар, айталық, шектілік пен шексіздік, себеп пен әрекет, жамандық пен жақсылық қандай да бір сырттай қосындының қайшылығының мәні емес, өз-өздеріндегі, бір жағдайдан екіншісіне өтудің мәні. Әрбір категория өз-өздерінде соны ұстағандықтан ғана өздерінің қарма-қарсылығына өтеді. Жағымсыздықта жағымдылықты ұстап тұру, оның нәтижесінде соның алғышартының болуы – міне, диалектикалық логика тұрғысынан осы маңызды. Қостау және терістеу – дербестікке ие болған қарама-қарсылықтың қырлары. Олардың әрқайсысы бір мезетте өзінің өзгелері де. Басқаша айтқанда, жағымды жағымдылық, жағымсыз жағымсыздық, өйткені әрбір қырдың өз ішінде өзінің өзгесі болады; жағымдылықтың өз жағымсыздығы, ал жағымсыздықтың өз жағымдылығы болады. Тек абстрактылы пайымдаушылық қана оларды байланыссыз қарастырады, өйткені ол жағымдылық туралы айтқанда, терістеуден абстракцияланады; және, керісінше, терістеуді қарастырғанда, қостаудан абстракцияланады. Шынайы анықтама тұтастықтағы қарама-қарсылықтарды білдіреді.

Мұны көрнекілеп дәлелдеу үшін К.Маркстің “Қасиетті отбасы” еңбегіне жүгінейік. Пролетариат пен буржуазия – бұл қарама-қарсылықтар. Осы күйлерінде олар тұтас бүтіндікті құрайды. Олардың екеуін де капиталистік өндіріс тәсілі тудырды. Осы екі элементтің әрқайсысы қайшылықта қандай жағдайға ие болатындығында болып отыр. Оларды бүтін тұтастықтың екі қыры деп жариялау жеткіліксіз. Байлықтың монополисі ретіндегі буржуазия өзінің жеке өмірін сақтап қалу үшін өзінің қарама-қарсылығы – пролетариаттың өмір сүруін сақтауға мәжбүр. “Бұл – өз-өзінде жеке меншікпен қанағаттанған антагонизмнің жағымды қыры”<sup>15</sup>. Пролетариат болса, өз-өзін және оны пролетариат қылған жағдайларды – өндіріс құралдарына деген жеке меншікті жоюға мәжбүр. “Бұл – антогонизмнің терістеуші қыры”<sup>16</sup>. Осылайша, буржуазия консервативті қырды білдірсе, пролетариат революциялық қырды білдіреді. Біріншісінен қайшылықты сақтап қалуға

бағытталған әрекет туындаса, екіншісінен оны жоюға бағытталған әрекет шығады.

Капиталистік қоғам бір орында тұрып қалмайды, оның дамуымен капитализмнің негізгі қайшылығы тереңдей түседі: өндірістің қоғамдық сипаты және иемденудің жеке-капиталистік формасы. “Әрине, жеке меншік өзінің экономикалық қозғалысында өзін-өзі жойылуға итермелейді, бірақ ол мұны тек өзіне тәуелді емес жолмен, бейсаналы, өзінің еркінен тыс болып жатқан және шартты дамудың объектісінің өзінің жаратылысына сай, тек пролетариат ретіндегі пролетариатты – осы өзінің рухани және физикалық қайыршылығын сезінген қайыршыларды, өзінің адамсыздығын сезініп және өзін жоюға ұмтылатын адамсыздық пролетариатты тудыру арқылы іске асырады. Өзгенің байлығы мен өзінің қайыршылығын өндіріп, жалдамалы еңбектің өзі өзіне үкім тағайындайтыны сияқты, жеке меншіктің пролетариатты тудырып, өзіне тағайындаған үкімін пролетариат орындайтын болады. Жеңіске жеткеннен кейін пролетариат қоғамның мүлдем абсолютті қырына айналып шықпайды, өйткені ол өзі өзін және қарама-қарсылығын жою арқылы ғана жеңіске жетеді. Пролетариаттың жеңісімен пролетариаттың өзі де, оның алғышарты болған қарама-қарсылығы – жеке меншік те жоғалып кетеді”<sup>17</sup>.

Пролетариатсыз буржуазия жоқ, буржуазиясыз пролетариат болмайды. Әрқайсысы, осылайша, жалпы өзгесі болғасын ғана болады.

Қарама-қарсылықтар абсолютті емес, олар даму үдерісі барысында бір-біріне өтуі, орындары алмасулары мүмкін. Метафизикалық ойлау бұл анықтамаларда шатасып кетеді және өзі қайшылыққа айналады. Метафизик үшін қостау мен терістеу – абсолютті қарама-қарсылықтар, сондықтан ол қостаудан терістеуге және керісінше өтуді көре алмайды.

Шынайы нақтылықта барлығының өз ішінде қайшылығы болады, тек бір ғана қатынаста ештеңе және оның терістелуі ғана болады. Әр нәрсенің ішінде өз терістелуі болғандықтан ол өз шеңберінен тысқа шығып кете алады және өзгере бастайды. Әлемде ешнәрсе де бір орнында тұрмайды, барлығы да даму мен өзгеру үдерісінде болады. Диалектикалық ойлаудың мәні тұтастықтың қосарлануымен және қайшылықты бөліктерді танумен сипатталады. Егер қайшылық түсініктен және пайымдық ойлаудан жасырын болса, онда ол диалектикалық ұғымдар формасында ашылады. Тіпті ең қарапайым анықтамалардың,

мысалы, төмен мен жоғары, оң мен солдың, өз ішінде қайшылығы бар. Жоғары ол төмен емес; жоғары төмен болмау үшін анықталған және ол төмен бар болғасын ғана бар және керісінше; бір анықтаманың өзінен оның қайшылығы білінеді.

Нақты ұғымның бойында бір ғана қатынасқа қатысты қайшылық болады, дәлірек айтқанда: қарама-қарсылықтар бірін-бірі теріске шығарады және соның әсерімен бір-біріне ие болады. Әртүрлі қатынастардағы қайшылықтар диалектикалық қайшылықтар болып табылмайды.

Мұндай түсінікті, әрине, барлық философтар бөліспейді. Мұның мысалына И.С. Нарскийдің көзқарасын келтіруге болады, ол өзара терістеуші қайшылықтар немесе өзі “қайшылық-антиномиялар” деп атағандар істің мәнін, мағынасын білдірмейді, тек ойдың одан арғы дамуында пайымдалуы және шешілуі тиіс мәселелік ахуалды ғана көрсетеді. “Барлық айтылғандардан шығатыны,– дейді ол,– қайшылық-антиномиялардың диалектикалық синтезі қайшылық пен формуланың тек бір ғана мағынада және қатынасында іске асырылуы ретінде түсіну дұрыс емес. Оны осылайша түсіну кері қайта оралуды білдірер еді. Бұл формула анағұрлым қарапайым күйінде тек мәселелік ахуалды ғана көрсетеді, ал оның шешілуін сипаттамайды”<sup>18</sup>. Осыған орай, оның ұйғаруынша, мұндай “қайшылық-антиномиялар” теориялық танымда уақытша сипатта болады, ол мәселенің антиномиялық, қайшылықты қойылуын игеріп, қайшылықтың формалды-логикалық заңымен толық сәйкестікте жүзеге асатын терең таным барысында алынып тасталады. Басқаша айтқанда, істің мәнін білдіретін диалектикалық қайшылықтар қайшылық-антиномияларға қарағанда қайшылыққа тыйым салу заңына қатысты өзінің жұмсақтығымен ерекшеленеді. “Бірақ біз айтып өткендей,– деп жазады И.С. Нарский,– дәл осы қайшылық-антиномиялар өзінің логикалық құрылымы бойынша формалды-логикалық қайшылықтарға тыйым салу заңын бұзудың “тірі” мысалын білдіреді... Сондықтан танымның осындай диалектикалық қайшылықтарының шешілуі формалды-логикалық қайшылықтарды игеруді және жоюды білдіреді деп топшылауға болады”<sup>19</sup>.

Диалектикалық қайшылықтың мұндай түсіндірмесімен келісу қиын. Өйткені қайшылықтың диалектикалық ұстынының іргелі мазмұны өзара теріске шығарушы анықтамаларда ұсталып тұрады, онсыз қайшылық болмайды, яғни ұғымдар логикасында нәрсенің қайшылықты мәнін білдіруден қалады. Ойлау мен ұғымдардың қайшылығы, қайшылықтың диалектикалық ұстынының әмбебап-

тылығы туралы ілімді жасай отырып, Маркс, Энгельс және Ленин мәселені дәл осы қырынан қояды, яғни қарма-қарсылықты анықтамалардың өзара теріске шығарылуы мен өзара кірігуін олар дамушы нәрсенің мәні ретінде қарастырды. “Екі өзара қайшылықты жақтардың қатар өмір сүруі, – деп жазды К. Маркс, – олардың күресі мен олардың жаңа категорияға бірігуі диалектикалық қозғалыстың мәнін білдіреді”<sup>20</sup>...

...Сонымен, диалектикалық логикада ұғымның ойлаудың қайшылығы туралы мәселе танымның объективті міндетімен, объективті нақтылықтың рухани-теориялық қайта өндірілуімен байланысты болып келеді екен. Егер нәрсенің объективті мәні қайшылықты болса, онда формаларында нәрсенің мәні қайта өндірілетін ұғымдар да ойлау да қайшылықты болуы тиіс. Онсыз зерттелетін пәннің белсенді, нақты танымы туралы, бейнелену туралы сөз қозғаудың өзі қиын.

Шындығында, нәрсені ұғыну – оның басқа нәрселерден айырмашылығын жай ғана белгілеп қою емес, оның мәнін тану, жан-жақты ашу. Нәрсенің мәні болса, оны мүлдем ерекше белгілеріне апарып тіреп қоюмен шектелмейді, ол қалыптасудың тәсілі болып табылады. Нәрсе бүтінге барып енген кезде немесе ол қалыптасқан кезде, ол өзінің қандай да бір өзгесінің, яғни қарама-қарсылығының көрінісінің формасы ретіндегі өз эмпирикалық болмысын табады. Мысалы, бір қарағанда, тек үстірт қарағанда тауарлы қатынастар заттардың қатынасы түрінде көрінеді. Дәл сол сияқты үстірт қарастырған кезде, жалпыға ортақ эквивалент болу – бұл алтынның ерекше заттық қасиеті болып көрінеді. “Капиталда” Маркс терең әрі жан-жақты былай деп көрсетті: жалпыға ортақ эквивалент ретіндегі “тауар” мен алтын сияқты құбылыстардың мәнін ашу үшін олардың тікелей эмпириялық болмысын, құрылымын қарастыру жеткіліксіз; тағы да олардың әлеуметтік тұтастық ішінде қалыптасуының күрделі үдерісін бақылау қажет.

Жалпыға ортақ эквивалент ретіндегі “тауардың”, алтынның мәнін тану – олардың қайшылықты табиғатын ашу, өзінің өзгесін табу формасы ретіндегі, өзінің қарама-қарсылығының көріну формасы ретіндегі оның эмпириялық болмысын түсіну екендігін Маркс айқын көрсетіп берді. Осылайша, Маркстің түсінігінде тауарлы қатынастар заттардың қатынасы емес, адамдардың қатынасы, әлеуметтік қатынастардың өнімі болып табылады. Дәл сол сияқты жалпыға ортақ эквивалент ретіндегі алтынның мәнін,

оның тікелей қасиетінен емес, тек оның тауарлы қатынастарға енетіндігімен ғана, тауарлы қатынастар дамуының өнімі ретінде ғана түсінуге болады.

Диалектикалық логика бойынша, кез келген теориялық нақты ұғымның қалыптасу үдерісі қайшылықты. Диалектикалық нақты ұғым қарама-қарсылықтардың бірлігін, нәрсенің, қалыптасу үдерісінің, бір жағдайдан екіншісіне өту сәтінің қайшылықты мәнін қамтиды. Мысалы, осылайша, кездейсоқтық пен қажеттілік ұғымдарында көптеген кездейсоқ немесе қажетті деп аталатын құбылыстардың тек абстрактылы-жалпылығы ғана емес (бұл тек “кездейсоқтық”, “қажеттілік” терминдерінің мазмұны ғана), бұл анықтамалардың объективті қайшылығы – кездейсоқтықтың қажеттілікке айналу сәті пайымдалады.

Осыдан кездейсоқтық пен қажеттілік – екі термин, бірақ екі дербес ұғым емес, бұл диалектикалық нақты ұғымның қырлары, жақтары. Бұл нақты ұғымның қалыптасу үдерісінде бастапқыда мынау мойындалады: “кездейсоқтық бұл кездейсоқтық”, “қажеттілік бұл қажеттілік”, – содан кейін барып кездейсоқтықтан қажеттілікке өту және керісіншесі байқалады. Біріншісінен екіншісіне осылайша өту – жай ғана формалды жағдай емес, ол диалектикалық нақты ұғымның мәнін білдіреді.

Қозғалыс ұғымына қатысты да дәл осылай айтуға болады. Елестетуде, абстрактылы-жалпы ұғымда, жоғарыда айтылып кеткендей, қозғалыс ұғымының мәні ұсталынбайды, тек қозғалыстың тыныштықпен салыстырғанда анағұрлым өзіне тән белгілері, айырмашылық ерекшеліктері ғана айқындалады. Тек нақты ұғымда ғана қозғалыстың мәні, яғни тыныштықтан қозғалысқа өтуінің диалектикалық үдерісі танылады. Қозғалыс тыныштыққа қандай да бір абстрактылы қарама-қарсылық емес, ол тыныштық пен қозғалыстың бірлігі, тыныштықтың қозғалысқа айналуының сәті. Мұндай құбылыссыз шынайы қозғалыстың өзі де болмайды, тек қозғалыстың немесе тыныштықтың сипаттамасы ғана болады.

Осылайша, тек бір мезетте және сол бір қатынастарында ғана алынған қайшылық нәрсені ұғынудың, теориялық танудың маңызды шарты болып табылады. Ал қайшылықты әртүрлі уақытта және әртүрлі қатынастардағы қайшылық ретінде түсіндірген кезде, ол өзінің мәнін, теориялық ұғымын жоғалтады. Мәселе сонда, әртүрлі уақытта және әртүрлі қатынастарда зерттелетін нәрсе ешқашан бір нәрсе ретінде қарастырыла алмайды. Сондықтан әртүрлі нәрселердің арасында болатын

қайшылық, осы берілген нәрсенің, оның мәнінің қайшылығы емес, тек сыртқы қайшылық болып табылады. Демек, қайшылықты әртүрлі уақытта және әртүрлі қатынастарда түсіндіру тәсілі, шын мәнінде, нәрсенің қайшылықты танымын, диалектикалығын жояды. Шындығында, егер нәрсенің қалыптасу үдерісі, оның мәні біртұтас үдеріс болса, онда нәрсенің диалектикалық емес қарастырылуында, ол қалыптасудың шынайы үдерісі мүлдем алынып тасталатын немесе біртұтас үдерістің әрбір қыры өздерін дербес нәрсе, дербес мән ретінде анықтайтындай, екі дербес сәтке ыдырайды. Сондықтан да олардың арасында қайшылық жоқ; тек бір нәрсенің екіншісінен айырмашылығы ғана бар.

Теориялық ойлауда бірінен екіншісіне құбылу үдерісі игерілмейтіндіктен, мұндай танымның нәтижесі нәрсе туралы теориялық білім, ұғым болып табылмайды, өйткені диалектикалық логикада ұғым нәрсенің қалыптасу үдерісінің идеалды формасы ретінде, ойлаудағы нәрсенің мәнін игеру ретінде түсіндіріледі. Басқаша айтқанда, нәрсе әртүрлі уақытта және әртүрлі қатынастарда қарастырылған кезде, теориялық нақты ұғымның абстрактылы-жалпы пайымдау деңгейіне дейін едәуір төмендеуі орын алады. Осылайша, мысалы, қозғалысты біз тыныштықтың қозғалысқа айналу үдерісі, қозғалыс ұғымының қалыптасу тәсілі ретінде түсіне бастасақ, онда біз теориялық, нақты түсіну ұстанымында нық тұрамыз.

Шындығында, материалистік диалектикада әңгіме, ең алдымен, тек бір мезгілде, бір ғана қатынастарда өмір сүретін, бірін-бірі өзара теріске шығаратын қайшылықтар туралы болуы тиіс. Әртүрлі уақытта және әртүрлі қатынастарда қарастырылатын қайшылықтардың, осы сөздің өз мағынасында қайшылықтар болып табылмайтынын кезінде Кант та айқын түсінген болатын. Демек, диалектикалық қайшылықтарды әртүрлі қатынастардағы қайшылықтар ретінде түсіндіретін авторлар – олар өздері қаласа да, қаламаса да – ойлаудың диалектикалық қайшылығын теріске шығарады және осынысымен қайшылықтың диалектикалық ұстынының әмбебаптылығын да терістейді. Егер ойлаудың шынайы диалектикалық қайшылығы теріске шығарылса, онда бұл қажетті түрде танымдық әрекетте шығармашылық ойлаудың деңгейінің нақты төмендеуіне, дәлірек айтқанда, диалектикалық нақты ұғымның (оның формасында объективті-нақтылықтың мәні қайта өндіріледі) абстрактылы-жалпы ұғыммен, яғни ойлауда мүлдем басқа функцияны атқаратын терминмен алмасуы орын алады.

Мәселе диалектикалық нақты ұғымның қалыптасу тәсілін, табиғатын қайшылықтың диалектикалық ұстынынсыз ұғыну

мүмкін емес болғанында болып отыр. Осы себепті де теориялық (нақты) ұғымның түзілу, қызмет ету тәсілін әңгімедегі абстрактылы-жалпылықтың (терминнің) түзілу, қызмет ету тәсілімен араластыруға болмайды. Егер нақты ұғымның формасында объект рухани-теориялық тұрғыда қайта өндірілсе, ал абстрактылы-жалпылықтың (терминнің) формасында ол басым көпшілігінде айрықшалаанады, белгіленеді. Және сондықтан ұғымның, теориялық ойлаудың өмір сүру (болмыс) тәртібі қайшылықтың диалектикалық ұстыны болса, ал абстрактылы-жалпылықтың (терминнің) қызмет ету тәсілі, заң пікірлесудегі қайшылыққа тыйым салу ұстынымен реттеледі.

Логикада осы қырлардың бар екенін үнемі ескеріп жүру керек. Өкінішке орай, абстрактылы-жалпылықтардың, пайымдық-жалпылықтардың ұғым болмысының жалғыз формасы ретінде берілуі кәдімгі құбылысқа айналып барады. Нәтижесінде күрделі шығармашылық үдеріс, нақтылықты бейнелеудің идеалды формасы болып табылатын ойлауды өмір сүрудің тілдік тәсілімен теңестіру бой алып барады. Кез келген дұрыс пайымдауда терминдер анық және біржақты болуы керек, бірақ кез келген қарым-қатынастың, ой алмасудың бұл күмәнсіз ережесін кез келген ойлаудың, ұғым мен категория қалыптастырудың жалпыға ортақ және әмбебап шартына айналдырып жіберу орын алып отыр. Ойлауда логикалық қайшылықтар болмауы керек дегенде, кез келген дұрыс ойлауда терминдердің біржақты, айқын болуы ескеріледі, яғни пікірде формалды-логикалық қателіктер болмауы керек. Ал әңгіме теориялық таным туралы, нақты ұғым туралы болып отырғанда, біз енді нәрсенің рухани-теориялық қайта өндірілуімен кез боламыз. Бұл жағдайда туындайтын диалектикалық, өзара терістеуші қайшылықтар объективті, мәнді танудың салдары түрінде көрінеді. Сондықтан оларды формалды логиканың талаптарына сай “түзету”, қайта түсіндіру міндетті түрде олардың шынайы табиғатының бұзылуына алып келеді.

Нақты ұғымды, теориялық ойлауды қалыптастырудың жалпыға ортақ ұстыны қайшылықтың диалектикалық ұстыны екендігі белгілі бір аумақтарда, белгілі бір шектерде формалды логика заңдарының қажеттілігін, маңыздылығын мүлдем жоққа шығармайды. Логикада материалистік диалектика мен формалды логиканың заңдарын қолдану аясын айқын анықтаудың уақыты баяғыда-ақ жетті. Әдебиеттерде олар жеткілікті айқындалмағандықтан, олардың қолданылу шекаралары негізделмегендіктен, формалды логика мен диалектикалық логиканың және

қайшылықтарға тыйым салу заңы мен диалектикалық-материалистік логиканың қарама-қарсылықтардың бірлігі заңының арақатынастары дұрыс көрсетілмейді, соған сәйкес шексіз пікірталастар жүріп жатады.

Жоғарыда баяндалғандардың барлығы табиғаттың, қоғам мен ойлаудың жалпы ортақ, әмбебап заңы қарама-қарсылықтардың бірлігі заңы екендігіне бізді сендіреді. Формалды-логикалық заңдар, мысалы, тепе-теңдік заңы, қайшылықтар заңы және т.б. өздерінің қолданылу қырлары бар. Олар тілдік қарым-қатынастың, тілдік болмыстың заңдарын реттейді.

Ойдағы диалектикалық қайшылықтар субъектінің еркіншілдігі емес, нәрсенің объективті қайшылығының бейнеленуі болып табылады. Кім қайшылықты теріске шығарса, сол өзіндік қозғалыс ұстынын, ойлаудың нақтылықпен объективті байланысын терістейді. Ойдағы қайшылық терістеу түрінде көрінеді. Логикалық терістеу ол нақтылықтағы қайшылықты бейнелеген кезде ғана мәнге ие болады. Қайшылық ой мен объективті әлемнің мәні болып табылады. Осыдан шығатыны – қайшылық туралы мәселе – диалектикадағы негізгі мәселелердің бірі екендігі. Бұл көзқарасты адамзат танымының әмбебап логикасы ретінде диалектикалық логиканың өмір сүруі мен дамуын мойындайтындар ұстанады.

Ойдағы қайшылық даму үстіндегі нақты әлемнің мәнін білдіреді. Біз заттарды өздерінің қозғалысында, олардың өзгерісінде, олардың өмірінде, олардың бір-бірімен өзара әрекетінде қарастыра бастасақ, онда біз бұл жерде бірден қайшылықтарға тап келеміз, деп кезінде Ф.Энгельс жазып еді. “Қозғалыс өз-өзінен қайшылық болып табылады; енді қарапайым механикалық қозғалыстың өзі дене уақыттың тек бір ғана сәтінде берілген орында және сонымен бір мезетте өзге орында, яғни оның бір орында орналасатындығының және орналаспайтындығының әсерінен іске асырыла алады. Ал қайшылықтың осы үнемі туындауы және шешілуі – дәл осы қозғалыстың өзі болып табылады”<sup>21</sup>.

Пайымдық категориялар өздерінің абстрактылығының, мазмұнсыздығының арқасында объективті нақты қайшылықтарды бейнелей алмайды. Ебедейсіз пайымдық категориялардың көмегімен ойланатын метафизик қарама-қарсылықтардың бірлігін аңғаруға, заттар мен үдерістердің диалектикасын түсінуге қабілеті жетпейді. Ол үшін тыныштық пен қозғалыс – абсолютті қарама-қарсылықтар, сондықтан ол тыныштық идеясынан қозғалыс идеясына өту жағдайына келе алмайды, оның жолын жоғарыда аталған қайшылық кеседі.

Өндіріс пен тұтынысты Маркстің талдауы, өндірісті бастапқы, тұтынысты соңғы, ал бөлініс пен айырбасты ортадағы пункт етіп қойып, оларды бір-біріне метафизикалық тұрғыда қарама-қарсы қоятын экономистердің талдауынан едәуір ерекшеленеді. Бұл аталған байланысты Маркс теріске шығарған жоқ, бірақ оны ол үстірт деп анықтады<sup>22</sup>. Маркс өндіріс пен тұтыныстың диалектикасының, мәнін ашады. Өндіріс дегеніміз – өндіріс және сонымен бір мезетте тұтыныс және керісінше. Тұтыныс бұл тұтыныс, бірақ сонымен қатар ол өндіріс те болып табылады (табиғаттағы химиялық заттарды тұтыну (ассимиляция) өсімдіктерді өндіру болып табылатыны сияқты).

Өндіріс пен тұтыныс диалектикалық тұрғыда өзара байланысты: өндіріссіз тұтыныс жоқ, тұтыныссыз өндіріс жоқ. Өндіріс тұтынысты мүмкін қылады, ол үшін материал қалыптастырады, онсыз тұтыныс объект ретінде болмас та еді. Алайда, тұтыныс та өндірісті ықтимал етеді, өйткені тек сол ғана өнімдер үшін субъект жасайды, субъект үшін олар өнімдер болып табылады. “Сонымен, өндіріс тікелей тұтыныс, ал тұтыныс тікелей өндіріс болып табылады. Әрқайсысы тікелей өзінің қарама-қарсылығы болып саналады<sup>23</sup>.”

Одан әрі өндіріс пен тұтыныстың арақатынасын, диалектикалық байланысын тереңірек талдайды. Тұтыныс өндірісті мына мағынада қалыптастырады: а) тек тұтыныста ғана өнім шынайы өнімге айналады; ә) тұтыныс жаңа өндіріске деген мұқтаждықты қалыптастырады, ол өндірістің идеалды бастауы, алғышарты; тұтыныс өндіріс затын ішкі бейне ретінде, мұқтаждық ретінде, итермелеуші күш және мақсат ретінде идеалды тұрғыда ұйғарады. Өз кезегінде өндіріс онсыз тұтыныс болмайтындай тұтыныстың затын береді. Өндіріс тұтыныстың нәрсесін жасап қана қоймай, сондай-ақ тұтыныстың тәсілін, сипатын анықтайды. Өндіріс тұтынысты қалыптастырады. Ол тұтыныстың нәрсесін өндіріп қана қоймай нәрсе үшін субъектіні де жасайды.

Сонымен, өндіріс тек өндіріс қана емес, ол сондай-ақ тұтыныс та тұтыныссыз өндіріс жоқ. Тұтыныс дегеніміз тұтыныс, бірақ ол сондай-ақ өндіріс те болып табылады. Өндіріссіз тұтыныс жоқ. Бұл диалектикалық анықтамалардың негізінде қарама-қарсылықтардың бірлігі заңы жатыр. Олардың әрқайсысы – олардың өзі және сонымен бір мезетте өзінің өзгесі. Өндіріс пен тұтыныстың бұл нақты ұғымы абстрактылы тұрғыдан қарастырғанда заңдылықтан тыс жатады. Пайымдық тәсілдің негізінде тек мынаны ғана айтуға

болады: өндіріс дегеніміз өндіріс, сондықтан ол тұтыныс емес және керісінше. Бұл көзқарас мынадай қағиданың мүмкіндігін теріске шығарады: өндіріс дегеніміз өндіріс және ол тұтыныс та. Өндіріс пен тұтыныстың диалектикалық табиғаты, мәні табиғаттың, қоғам мен ойлаудың жалпы ортақ заңы негізінде, қарама-қарсылықтардың бірлігі заңы негізінде тек диалектикалық логикада ашыла алады.

Терең диалектикалық талдау Маркске өндіріс пен тұтыныстың табиғатын ашуға мүмкіндік берді: “Тұтыныс ең алдымен өнім ретіндегі өнімді бітіре, оны жұта, оның дербес-заттық формасын жоя отырып, өндіріс актісін аяқтайды... Екінші жағынан, өндіріс тұтыныстың белгілі бір тәсілін қалыптастыра отырып және содан соң тұтынысқа деген ниетті, тұтыныстың тұтыныс ретіндегі қабілетін қалыптастыра отырып, тұтынысты жасап шығарады”<sup>24</sup>. Біз өндіріс пен тұтыныстың ажырамас байланысы идеясын атап өткенімізде, бұл олардың жай тепе-теңдігін білдірмейді. Мәселеге осылайша келу тек абстрактылы пайымның ғана ісі бола алады. Мысалы, экономист Сэй өндіріс пен тұтынысты теңестіргенде осылай істеді. Оның үстіне ол халық та өзінің шығарған өнімін бүтіндей пайдалана алмайтынын, ал өндіріс құралдарын, капиталды және т.б. қалыптастыратынын назардан тыс қалдырып қойды. Сондықтан біз өндіріс дегеніміз тұтыныс дегенде, бұл өндіріс пен тұтыныстың абстрактылы тепе-теңдігін білдірмейді, тек бұл анықтамада қарама-қарсылықтардың бірлігі бейнеленген. Өндіріс бұл тұтыныс және сонымен бір мезетте өндіріс; өндіріс бұл өндіріс пен тұтыныстың бірлігі болып табылады. Бұл қатынасында тұтыныс өндірістің бір сәті болып көрінеді.

Диалектикалық қайшылық ұстынының зор маңызы қоғамдық ғылымдардың да, жаратылыстану ғылымдарының да даму тарихымен дәлелденеді. Барлық қазіргі заманғы ғылым дамуының, ғылыми-теориялық ойлаудың қалыптасуы қазіргі ғылыми танымдағы оның жемістілігінен хабар береді. Осылайша, мысалы, дамыған қазіргі заманғы теориялардағы (салыстырмалылық теориясы, кванттық механика және өзгелеріндегі) ойлау дағдысын, әдісін мұқият талдау, олардың теориялық білім қалыптастырудағы қайшылықтың рөлін мойындау іргелі орын алатын диалектикалық логиканың негізгі ұстындарымен сәйкес келетініне бізді барған сайын сендіре түсуде.

Қарама-қарсылықтардың тепе-теңдігі заңымен үндес диалектикалық ойлау қазіргі заманғы ғылыми-теориялық ойлауда

әмбебаптық маңызға ие болып отыр. Егер Гегель, Маркс және Ленин қарама-қарсылықтардың бірлігі заңының негізінде кездейсоқтық пен қажеттілік, жағымдылық пен жағымсыздық, жалпылық пен жалқылық сияқты логикалық категориялардың қарама-қарсылықтарының бірлігін, ішкі байланыстарын ашып, және соның негізінде қазіргі заманғы логиканың негізін қаласа, Эйнштейн мен Бор да физикалық ойлау саласында дәл осылай істеді. Салыстырмалылық теориясында кеңістік пен уақыт, масса мен энергия, салыстырмалылық пен абсолюттік сияқты іргелі категориялардың арасындағы терең байланыс табылып, ол жаратылыстанымдық-ғылыми ойлаудың бүкіл мәдениетіне түбегейлі ықпалын тигізді.

Салыстырмалылық теориясы кеңістік пен уақыттың физикалық теориясы болып табылады. Егер Маркс капитализмді экономикалық талдау барысында ғылыми танымның терең логикалық және әдіснамалық мәселелерін, онда Эйнштейн қозғалатын орталардың электродинамикасының мәселелерінен бүкіл қазіргі физиканың негізінде жатқан кеңістік пен уақыт теориясын қалыптастырды. Осыған орай, “Эйнштейннің бүкіл теориясы әуел бастапқы міндеттердің шеңберінен едәуір тысқа шығып кетті”<sup>25</sup>,— деген Л.И.Мандельштамның ескертпесі өте орынды болып шықты.

Кеңістік пен уақыттың байланысы идеясы объективті ақиқатқа ең алдымен іштей байланысты қатынастардың жүйесі болып табылатын тұтастық, нақтылық ие болады деген қағиданы дәлелдейді. Кеңістік пен уақыт осы тұтастықтың тек сәті ғана. Мұндай түсіндірме тек салыстырмалылық теориясы үшін ғана емес, сондай-ақ кез келген шынайы теория үшін ақиқат. Ақиқаттың ерекшеліктен ажыратылған күйінде қарастырылатын жалпылықта емес, оның диалектикалық бірлігінде болатынын Гегель бірнеше мәрте атап көрсетіп еді.

Қарама-қарсылықтардың бірлігі заңының көмегімен сол уақытқа дейін ажыратылып ойланып келгендердің тұтастығын ашқан Гегель сияқты, Эйнштейн де Лоренцтің жаңалықтарының жалпы ортақтығы мен шынайылығын мойындап, бұрын алшақ деп ұйғарылғандарды тұтастықта қарастыра бастады. Бұл жерде оның мысалына кеңістік пен уақыттың, масса мен энергияның, салыстырмалылық пен абсолюттіктің синтетикалық, қайшылықты табиғатының ашылуын жатқызуға болады.

Салыстырмалылық ұстыны мен жарық жылдамдығының шектеулі екендігін Эйнштейнге дейін де біраз бұрын білген, бірақ

бұл қағидалар сол кездері сыйымсыз (бұл жерден қайшылық көретін) деп есептелді. Эйнштейннің сіңірген еңбегінің маңызы сол, ол қайшылықты терең шешудің арқасында салыстырмалылық ұстынының жарық жылдамдығы тұрақтылығымен байланысын, яғни бірмезеттіліктің салыстырмалылығы мен оның Лоренц жаңалығындағы рөлін ашып берді.

Қайшылықты мойындау, қайшылықты ахуалды талдау микроқұбылыстардың корпускулдық-толқындық түсінігі бастапқы болып табылатын релятивті емес кванттық механикада елеулі мәнге ие болады. Микрообъектінің барлық ерекшеліктерін, оның корпускулдық-толқындық табиғатынан шығара отырып, түсінуге болады. Алайда, кванттық физиканың қалыптасу тарихында бұл ұғым әртүрлі қиындықтар туғызды. Луи де Бройльдің толқындарынан жекелеген физиктер иррационалды (ақылдан тыс) нәрсені көрді. Қазіргі заманғы физикалық ойлаудан ол өзіне берік орын тапты. Дегенмен корпускулдық-толқындық дуализм деген терминді сәтті шыққан деуге келмейді. Кванттық механикада әңгіме философиялық тұрғыдағы дуализм туралы болған жоқ, біртұтас бастаудың корпускулдық-толқындық табиғаты туралы сөз болды. “Корпускулдық және толқындық қырлар жай ғана екі қыр емес, – деп атап өтеді М.С.Сәбитов, – “қарама-қарсылықтарында” біртұтас бір ғана нәрсенің қарама-қарсы қасиеттері. Корпускулдық және толқындық қасиеттердің бір мезетте көрініс таба алмайтыны (Луи де Бройль осыған басты назар аударады) маңызды емес, олардың тек бір ғана нәрсенің қарама-қарсы көріністері ретінде көрінгені маңызды. Корпускулдық-толқындық дуализм ұғымы қарама-қарсы қасиеттердің бір мезетте көріне алмайтындығын да, олардың қайшылықты бірлігін, байланысын да белгілеп тұр. Бұл микробөлшектердің табиғаты іштей қайшылықты және соған сәйкес ұғым да осы қайшылықты білдіріп, ол да іштей қайшылықты болуы тиіс. Олай болмаса ұғым шынайы бола алмайды, ақиқаттың тек бір бөлігін ғана білдіретін болады”<sup>26</sup>.

Кванттық механика саласында жекелеген терминологиялық шатасулар мейлінше көп таралды да, кванттық механикадағы жекелеген маңызды категориялардың дұрыс түсіндірілмеуіне әкеліп соқты. Бұл ең алдымен толықтырушылық ұстынына қатысты. Талдау көрсеткендей, бұл жерде физикалық құбылыстардың диалектикалық түсінігінің элементтері бар екені байқалды. Және қарама-қарсылықтардың бірлігі идеясының тек терминологиялық тұрғыда сәтсіз берілгені аңғарылды. Капитализм

қайшылығының дағдарысы өзінің бастапқы нышанында тауарда болғаны сияқты, айқынсыздықтың арақатынасы, біржақты кескіннің мүмкін еместігі де микроқұбылыстардың өздерінің қосарлы сипатының өзінде бар. В.А. Фоктың дұрыс анықтағанындай, егер электронның қосарлы корпускулдық-толқындық табиғаты толығымен мойындалса, бұл дуализмнің мәні айқындалса және кванттық механикада қарастырылатын ықтималдықтардың неге жатқызылатыны анықталса, кванттық механикадағы қиыншылықтарды игеріп шығуға болады<sup>27</sup>.

Өзінің логикалық мазмұнына қарай, қайшылықтар айқындалып қана қоймай, олардың шешілу тәсілдері де негізделген, бірінен келесісіне өту зерделенген, қарама-қарсы әлеуметтік құбылыстардың бір-біріне құбылу үдерісі зерттелген “Капиталдағы” сияқты жан-жақты іске асырылған диалектикалық талдаудың анағұрлым жоғары формаларына жетпесе де, толықтырушылық ұстынында, осылайша, өзінің бастапқы нышанында диалектикалықтың идеясы орын тебеді. Соңғы жылдары кеңестік қоғамның дамуында диалектикалық қайшылықтардың тұтастай жүйесі көрініс берді, мысалы, өндіргіш күштер мен өндірістік қатынастар арасындағы, тұтыныс пен өндіріс арасындағы, қоғамдық өмір мен жеке өмір арасындағы, материалдық қамтамасыз етілу мен тұлғаның еңбек үлесі, материалды дүние мен идеалды дүние, қоғамдық болмыс пен сана, тұлғаның өмір сүру тәртібі мен адамгершілік қылықтары, іс-әрекеттің мазмұны мен оның формасы, сөз бен істің арасындағы қайшылықтар, бұлардың барлығы жан-жақты зерттеуді және олардың тиімді шешілуін қажет етеді. Бұл қайшылықтарды лайықты бағаламаудың салдарынан елдің өмірін әлеуметтік-экономикалық басқару тәсілдеріне талапқа сай қомақты өзгерістер енгізілмеді.

Объективті әлем мен танымда біз тек қайшылықтармен ғана емес, олардың шешілуімен де бетпе-бет келеміз. Қайшылықтарды мойындау жеткіліксіз. Кімде-кім қайшылықтармен қатар, оның шешілуін де, бір жағдайдан екіншісіне өтуді де мойындаса, сол диалектик болып табылады. Іс жүзінде қайшылық өмір сүріп қана қоймай, үнемі өзінің шешімін де табады...

...Олардың шешімін түсінбей, қайшылықты мойындау осы сөздің жеке мағынасындағы диалектика болып табылмайды. Қайшылық ұғымына дейін – элей мектебі (және бұл жерде, ең алдымен Зенонды атап өту керек), ал шешілмейтін қайшылықтарды мойындауға дейін өз антиномияларында Кант жетті. Терістеуші, антиномиялы диалектика тұжырымдамасын өз

уақытында С.Кьеркегор мен оның шәкірттері жасап шығарды. Кьеркегор диалектикалық қайшылықтарды саналы ойлауда шешімін таппайтын жағымыздық, парадокс және антиномия формасында ғана түсінді. Болмыс пен ойлаудың бірлігі мәселесі, адамның мәні, адамның санасы мәселелері шешімін таппайды деп жарияланғандықтан, бұл философтар диалектиканы адамның субъективтік көңіл-күйлеріне немесе ғылымның метафизикалық негіздеріне қатысты иррационалдық даналық, парадоксалды “логика” деп түсіндірді.

Шынайы диалектиканың негативті, формалды диалектикадан айырмашылығы Мерло-Понтидің<sup>28</sup>, Н.Лобковичтің<sup>29</sup>, Т.Адорноның<sup>3</sup> және басқаларының жұмыстарын қарастыру барысында ерекше айрықшалана түседі. Олардың тұжырымдамалары механистік көзқараста және диалектикаға қарсы, өйткені олар диалектикалық қайшылықтарды бір-біріне сыйымсыз күштерді қарама-қарсы қою формасына ие болатын антагонизмге әкеліп соғады.

Марксизмнің негізін қалаушылар, керісінше, егер ол қайшылықтарды шешуге дейін, қарама-қарсылықтардың ескі диалектикалық бірлігін терістеуге дейін, осы қарама-қарсылықтардың жаңа бірлігіне дейін жете алмаса, бұл диалектиканың толық еместігін айтады. Оның үстіне қайшылықтардың шешілуі туралы мәселені олар қарама-қарсылықтардың бірлігі мен күресі заңының, диалектикалық қайшылықтардың әрі ары дамуы ретіндегі негіздеу категориясымен байланыста қарастырды.

Кез келген диалектикалық қайшылықтың, екі үдерістің, екі қырдың – қостаушы және терістеуші қырлардың болатынын ұйғаратыны белгілі. Тек қостаушы қыры ғана емес, терістеуші қыры да маңызды, олар бөлек өмір сүрмейді. Қарама-қарсылықтардың өзара кірігуі мен күресі диалектикалық қайшылықтың осы екі қырының өзара әрекеті болып табылады. Бұрынғы сатылардың жағымды мазмұнының синтезі, оларды алып тастау, оларды сәтке айналдыру, яғни қайшылықтың шынайы диалектикалық шешімі диалектикалық логикада аса маңызды мәнге ие болады.

*“Противоречие” // Собрание сочинений в пяти томах. Том IV. Алматы: Өнер, 2001. – С. 243-278.*

---

## **ОЙЛАУ ЖӘНЕ ОНЫҢ ҰСТЫНДАРЫ**

**Мамия БАКАНИДЗЕ**

### **ОЙЛАУ ТАБИҒАТЫ ҚАҚЫНДА**

#### **Ойлау мәселесінің жалпы экспозициясы**

Таным теориясының негізгі өзегін құрайтын адам ойлауын және жалпы идеалдық “элементті” зерттеу кейбір логикалық-гносеологиялық сипаттағы қиындықтарға тіреледі. Денесі жоқ объектіні зерттеуді қалай құруға болады. Объективтік ақиқаттық маңызы бар білімге қол жеткізу үшін қандай нәрселерді басшылыққа алу керек? Танымдық қызметте жанданатын ойлау қызметін сол қызметтің объектісі болатын ойлаудан қалай ажыратуға болады?

Ойлау туралы ғылымның тарихында осы мәселені шешудің бірнеше, негізінде екі қарама-қарсы жақтарға ойысатын әрекеттері болды.

Бірінші бағыт танымдық қызметтің дайын нәтижелерін, білімдерді, сол үдерістің аяқталған формасын негізге алады. Бұл бағыттың ең ауыр бедеулігі – ол танымның нәтижелерін оларды туғызатын мағыналы ойлау үдерісінен ажыратады. Мәселені мағынасыздандыруда бұл бағыттың неопозитивистік түрі одан да әрі кетеді: идеалдықты, оның лингвистикалық элементіне, тілге балап, осы соңғы түрде логика ғылымының пәні ретінде ұсынады<sup>1</sup>.

Бір қарағанда зерттеудегі мұндай тұрғы біршама объективтік болып көрінеді. Зерттеушінің көз алдында ойлау өзінің тікелей формасында – оның дайын нәтижелері жағынан – белгілі бір символдар мен таңбалардың қатынастарының жүйесі ретінде тұр.

Сондықтан да символдар және таңбалармен болатын ерекше операция, белгілі бір материалдық объектілермен формасы жағынан соларды қақпақылау (манипуляция) сияқтанатын, қызмет позитивистің көзінде өзінше дербес маңызға ие болып, өнімді ойлаудағы мағыналы үдерістің орнын баса алады.

Ойлауды зерттеу осы бағытта құрылғанда символистік аппарат және бейнелеудің материалдық-техникалық құралдары бейнеленетін мазмұнға, идеалдық бейнеге тәуелсіз маңызға ие болады. Таңбалар жүйесін өзгерту операцияларына, бір формуланы екіншілерінен “шығару” үдерісіне (басқаша айтқанда, қатып қалған символдар жүйесін динамикаға, қозғалысқа келтіру) жасалатын талдау техникалық жүйенің, тілдік қаңқаның дербестігінің соншалықты жалған елес екенін көрсетеді. Осындай “символдармен ойлаудың” (ғылыми айналымға М.Шлик енгізген неопозитивистердің ең сүйікті формалдық таңбалар жүйесімен жұмыс істеуді білдіретін термин) ақылға сыйымды етіп, оның мүмкіндіктерін түсіндіру үшін сол символдардан әлдеқашан өздері ада еткен мазмұндарына қайта жүгінуге мәжбүр болады. Таңбалар жүйелерінің және құрылымының өзгертілуінің негізін құрайтын семантикалық элементке бас ұру қажеттілігінен туатын осындай факт осы “нақты материалдық объектілердің” (Д.Гильберт) қозғалыс үдерістерінің тікелей мазмұны идеалдық ойлау үдерісі екенін тағы да айғақтайды және тілдік құрылымдардың ойлаусыз болмайтынын, оның басты рөл атқаратынын көрсетеді.

Ойлауды тілдік таңбалардың (символдардың) арақатынасы деп танитын көзқарас өзгеше бір неопозитивистік логика теориясына ұласып қалыптасты. Бұл теорияның формализмі – бейнелеудің материалдық (тілдік) формасын ноэтикалық мазмұннан айыру, идеалдық үдерісті тілге балау, оны семантикалық элементтен бөлінген дербес нәрсеге айналдыру, форманы (мазмұнды білдірудің құралын) әсіре бағалау. Бұл соңғысы – ойлау мен идеалдық фактіні тұрпайы материалистік түрде теріске шығару, логика ғылымын, ойлау туралы ғылымды семиотикаға, таңбалар, таңбалық жүйелер туралы ғылымға айналдыру. Бірақ, тіпті логика ғылымының пәнін осындай дәрекі қарапайым анықтаудың өзінде де ойлау өзінің одан құтылмайтындай түрінде – формалдық таңбалар жүйелерінің тек өз ішінде және тек өзі арқылы бола алатын негізі болып көрінеді.

Кезінде Р.Карнап<sup>2</sup> ұсынған тілдің семантикалық элементін синтаксиске балауға бағытталған неопозитивистік бағдарлама

және кейінгі оны *per se* қарастыру *regressus ad infinitum*<sup>3</sup> формасында формализмнің айрықша қайшылығына ұрынды.

Формалдық тіл жүйесінің қалыпты қызмет атқаруы үшін формалдықтан тыс оған (рекурсивтік немесе имплициттік) түрде формалдылыққа келтірілетін тілге қажетті негізгі символдарды, оған шығарудың тәртібінің “ережелері” және түсіндірмелерді соның көмегімен кіргізуге болатын мағыналы тіл жүйесі (семантика), басқаша айтсақ, логикалық жіктелген мағыналы ойлау үдерісінің өрістетілген жүйесі болуы тиіс, яғни формалдандырылған тіл жүйесінің негізі қажет. Ал осы түпкі мағыналы тіл жүйесін өз кезегінде тағы да формалдылыққа келтіру әрекеті неопозитивистердің құтыламыз деп ойлаған логикалық тұйықтыққа қайта алып келеді. Бұл жөнінде Л. Науменко айтқан сынның жөні бар: “Метатіл”-ді өз кезегінде формалдандырсақ (ол “ғылым философиясының” басты мақсаты, онда бұрынғы мәселе осы соңғыға қатысты қайта туындайды: мағыналы метатілді тағы да құру қажет болып шығады да, оны тағы да формалдандыру қажет, ал одан соң тағы да... шексіз кете береді”<sup>4</sup>. Кезінде логикалық позитивизмнің негізін салушылардың бірі Б. Рассел де “лингвистикалық” философияның (философиялық проблемаларды тек тілдік, лингвистикалық мәселеге айналдыратын) бос схоластикаға ұрынуы мүмкін екендігін болжаған болатын<sup>5</sup>. Ал бізге сол мүмкіндіктің шындыққа айналғанына куәлік ету ғана қалып тұр: қазіргі неопозитивистік логика теориялары түгелімен тілдік фетишизмнің тұтқынында қалып және ғылымдағы өркениеттенген пұтқа табынушылықтың бір көрінісі болып отыр.

Ойлауды тілге, лингвистикалық формаға балауға тырысу да, оны тілден айыру да әдіснамалық жағынан жарамсыз. Сырт көзге қаншалықты қарама-қарсы болып көрінгенмен олар түбінде бәрібір әдіснамалық жағынан туыс болып шығады: біріншісі ойлау мәселесін тіл мәселесімен ауыстырады, сөйтіп, мәселені жоғалтады, екіншісі бір үдерістің ажырамас жақтарын бір-біріне қарама-қарсы қояды да, бұл да мәселені жоғалтады, ойлауды таза, материямен байланыспаған түрде зерттеу де орындалуы мүмкін емес мағынасыз міндет.

“Рухқа о бастан материямен астасу” тағдыры жазылған,– деп жазады К. Маркс,– ал ол мұнда ауа толқындарының қозғалысы, яғни сөйлеу түрінде іске асады. Сана қанша байырғы болса, тіл де сонша байырғы; тіл – практикалық, басқа адамдар үшін де бар

және сол арқылы менің өзіме де бар шын сана және сана сияқты тіл де басқа адамдармен қарым-қатынастың мұқтажынан, айрықша қажеттілігінен пайда болады”<sup>6</sup>.

Ойлауды заттық-объектілі әрі объективтік (яғни зерттелетін объектінің табиғатына да, оны тану тәсілінің міндеттері мен мақсаттарына да сай), формада қарастыруды оның тілдік сөйлеу (сезімділі материалдық) формасы мүмкін етеді, өйткені тек осы форманың ғана нақты бағасы бар.

Ойлаудың пәні ретіндегі объектінің міндетті формасы – оның болмысының сезім арқылы түйсінуге болатын формасы,– дейді Аристотель,– және бұл ойлаудың, яғни жалпы идеалдықтың өзі ойлаудың объектісі болып тұрғанда да солай. “Сезімдермен қабылданатын көлемді нәрселерден басқа ешқандай жеке заттар жоқ, ойдың заттары сезімдік түйсінудің формаларында ғана болады: <бұған жататындар> абстракциялар деп аталатындар да, сезіммен танылатындардың қасиеттері мен қосындылары да. Сондықтан да сезімдік қабылдауға қабілетсіз <адам> еш нәрсеге үйрене де, еш нәрсені зердемен тани да алмайды. Сондықтан адам ой жүзінде аңдайтын болғандықтан, ол әрі бейнелерді де аңдауы қажет”<sup>7</sup>. Аристотельдің бұл ойының дұрыстығы біздіңше күмән туғызбайды.

Ойлаудың теориялық формасы деп есептелетін ғылым үшін оның объектісі өзінің алғашқы күйінде белгілі бір “тыныс тапқан” нысан түрінде беріледі; бұл тіпті зерттеудің объектісі диалектикалық үдерістер, қозғалыс пен “тынымсыздық” формалары болғанда да солай. Капиталистік қоғамның экономикалық нақтылығына жасаған талдауын Маркс капитализмнің экономикалық формаларының құрылу динамикасынан емес, бұл экономикалық жүйенің бар болмысының ең қарапайым формасынан, тауардан, яғни қозғалыстың тоқтаған формасынан бастайды.

Материалдыққа, сезімдік элементке ешбір қатыссыз, қатысы бола алмайтын нақты нәрсе танымнан тыс, танылуы мүмкін емес “өзіндік зат”, танымдық игеруге ұстын жүзінде берілмейтін нәрсе. Сезімдік аңдаудан абстрактылық ойлауға және одан практикаға дейтін танымның Лениндік формуласы “тәнсіз” абстракцияларды зерттейтін (математика, логика, психология т.б.) ғылымдарға қатысты да өзінің әмбебаптық мәнін жоймайды.

Тек тілде және тіл арқылы ғана ойлау өзі қол жеткізе алатын нақтылыққа ие; бұл формадан тыс ол тек психикалық потенция түрінде бар. Идеалдылықтың тілдік болу формасы ойлаудың

белгілі бір нәтижесін бекітуге ғана емес, оны объективтендіріп, объективтік субъектіден тыс берілген нақтылық түрінде талдауға мүмкіндік береді.

Тілдің рөліне баға бере келіп, Гегель: "... Ойдың сөзбен астамығын оның бір кемшілігі немесе бақытсыздығы деп есептеу бір күлкілі нәрсе болар еді, өйткені әншейіндегі сөзбен жеткізуге болмайтынды ең керемет нәрсе дейтін менмен пікірдің ешбір негізі жоқ. Өйткені жеткізуге болмайтын нәрсе шын мағынасында күңгірт, әлі айқындыққа жетпеген мазмұн тек сөзде форма тапқанда ғана айқындыққа ие болады. Сөз сондықтан да ойға өзіне лайық және ең ақиқат нақты болмыс дарытады. Рас, заттарды игермей тұрып тек сөздермен ойлау мүмкіндігі бар. Бірақ бұған сөз емес, кемістіктерге толы, бұлдыр, мағынасыз ойлау айыпты"<sup>8</sup>.

Тілдік элемент (сөз – атау) идеалдық салада заттың өмір сүру тәсілі<sup>9</sup>. Идеалдыққа айналған заттың мазмұнын (яғни заттың идеалдық түрде болуының) ойлау саласында берудің (бұған сөйлеу тілі мен әртүрлі таңбалар жүйесін қосқанда да) басқа жолы жоқ.

Дегенмен идеалдықты материалдық формасында зерттеу мәселесі үшін маңызды бір жағдайды көрсете кеткен жөн. Сөз поэтикалық мазмұнды берудегі символикалық және таңбалық формалардың айырмашылығымен олардың арақатынастарының айырмашылығын таным үдерісі мен оның әртүрлі деңгейлеріне сай ажырату қажеттігі туралы болып отыр<sup>10</sup>.

Символ мен таңбаны ажырататын шекараны біріншісін танымның сезімдік-имаголық, екіншісін рационалдық-теориялық деңгейлермен байланыстыра отырып Гегель өте дәл көрсетті.

Философия тарихында танымның сезімдік-көрнекі және абстрактылық деңгейлерін ажырату – ең қарапайым факт. Бірақ бұл көбінесе гносеологиялық мазмұны жағынан зерттеліп, ол мазмұнның көріну формалары жағы кенжелеп қалды, өйткені ол лингвистика ғылымының құзырына жатады деп есептелді. Сананың фило және онтогенетикалық даму жолдарының ұстын жүзінде бірдейлік фактісі (ал бұл таным теориясының тарихтық бағытының, әсіресе, Гегель философиясы мен марксизмнің жемісі еді) символикалық және таңбалық бейнелеу формаларының арақатынасын талдау үшін түбегейлі маңызға ие. Бұл айырмашылықтың таза лингвистикалық жағы да жеткілікті дәрежеде толық зерттелген.

Қарастырылып отырған тұста сөз жеке таным актілерінде байқалып жүрген осы тарихи заңдылықты қысқа түрде баяндаудың бір ғана қыры жөнінде болып отыр.

Субъект пен объект арасындағы практикалық-сезімдік әрекетпен бірге жүретін сезімдік қабылдау елесі, аңдау үдерістері осы әрекеттің субъективтік жобасы ретінде алғашқы деңгейлерінде сол заттардың көрнекті бейнелері түрінде пайда болады. Танымның бұл дәрежесіндегі нәтиже – танылатын объектінің қарапайым сыртқы көрінісін беретін бейне. Объект субъективтік кеңістік пен уақытқа, оның өрісіне көшкендей. Объектінің субъективтіктен тыс және субъективтіктің ішіндегі болмыс формаларының арасындағы айырмашылық тек мазмұнға қатысты; субъект заттың сыртқы сұлбасымен жүріп, соның пішінінің бейнесін ұстайды; бейнені “ұстау” үшін (репродукциялық жады – қайтадан өндіру – *М.Б.*) оны көрсетудің құралдары жөнінде қам жеудің бұл деңгейде қажеттігі жоқ. Субъективтік аяда, жалпы ақыл-ой қызметінде бейненің затты көрсетудің (репрезентация) формасы. Затты сезімдік бейнемен символдау деген осы.

Санамен ұштасқан символдың табиғаты өзінің нақты болмысында бейнеленген мазмұнмен үндес бағыттағы мағынаны білдіреді, сондықтан да сана “жалпы елестерді білдіру үшін образдар арқылы формаға ие болуға тиіс белгілі бір мазмұнға өзінің дербес мағынасымен сай келетіннен басқа ешқандай сезімдік материалды таңдамайды”<sup>11</sup>.

Сезімдік-практикалық және рухани-теориялық жағынан меңгеріліп алуға тиісті объектінің субъектіге іс-әрекетінің осы негізгі мазмұнын құрайтын үдерісте қарапайым бір жалқылық ретінде қарама-қарсы тұрғандығы оны символикалық түрде бейнелеу мүмкіндігін анықтайтын жағдай. Оның болмысының ерекшелік және бүкілжалпы формасы субъектінің назарынан тыс қалады, өйткені оның назары өзінің субъективтік мақсатымен (мүддемен) толығынан бағытталған, объектінің мазмұнының біріншілігін тәрк етеді, соның салдарынан объектінің ең кездейсоқ және мәнсіз белгілеріне толық тәуелді болып шығады. Объектінің сыртқы қырларының деңгейінде ойлау әлі осындай болуға мәжбүр. Танымның сезімдік-көрнекті сатысынан рационалдық сатысына ауысуына байланысты сезімдік бейне енді символдаудың көрнекі көрсету қызметінен айрылды. Бейне енді мазмұнды білдірудің ең негізгі құралы болудан қалады. Ол тіпті объектінің көрнектілігі және тікелей сезімділігі жоқ бүкілжалпы айқындықтарын игеру және бейнелеу жолындағы тосқауылға айналады<sup>12</sup>. Ойлау енді бейнелермен әрекет ете алмайды; ол жаңа деңгейде көрнекі емес, бейнесіз, ол енді нәзіктеу, жалқы заттың сезімдік пішініне тәуелсіз нәрсемен байланысты. Оның ендігі материалының өзіндік дербес маңызы жоқ.

Тілдік (таңбалық) материя белгілі бір мағынаны (және сол арқылы танымдық қызметте де) өзінің рухани субстанциясынан (ал бұл да тіл сияқты шын мағынасындағы субстанция емес) толығымен және түбегейлі түрде қабылдайды. Бұл үдерістің мәні – білдірудің символикалық формасынан таңбалық формасына өту<sup>13</sup>. Ұзақ және белгілі өңдеуден кейін таңбалық жүйенің құрылымында (оның “морфологиясы” мен “синтаксисінде”) өзіндік ерекше формада заттар дүниесінің “физиологиясы” өз бейнесін табады. Сәйкес келетін таңбалық жүйе заттық дүниенің “тілдік үлгісі” іспеттес айқындыққа ие болады.

Теорияның аксиомалық-дедуктивтік құрылу жағдайында тілдік таңбалар заттық дүние объектілерінің “орнын басады”. Теорияның пәнін элиминациялау (аластау, зерттейтін нәрсесінен ада ету – Қ.Ә.) сияқты жалған көзқарас туады. Ойлаудың өз объектісімен дәнекерленген байланысын түсіне алмайтындықтан, сөйтіп тікелей көріністің елесімен тұтқындалған неопозитивистік гносеология осы жалған көріністі шын ақиқат ретінде қабылдайды. Сондықтан да формалданған таңбалық жүйенің құрылу үдерісін неопозитивистер “абстракциялардан” (мән мен мағынадан) ада ету деп қарайды. Белгілі ірі математик және логик С.К.Клини неопозитивистік философияның тұрғысында былай дейді: мұндай түзімде “барлық сөздердің барлық мағынасы қараудан шығарылған, бұл сөздерді теорияда қолданудың барлық шарттары, анық айтылған... Біз барлық мағына мен мәннен ажырап тек форманы ғана сақтағанда ондай теорияны формалданған дейміз. Формалданған теория енді ойластырылған мағыналы сөздер жүйесі емес, сөздерден жалғасқан сөйлемдер, ал бұл соңғылар әріптердің тізбегі... теория қатаң формалданғанда ол мағынадан толық ажырайды”<sup>14</sup>. Формалданған теорияны құрудың техника-сына жіті бара бермей-ақ оны сөздердің бір тізбегі деп, ал сөздерді әріптердің белгілі бір тізбегі деп қарау мағыналы теорияның пәніне жататын заттар дүниесіндегі арақатынастарды дәнекерді түрде бейнелейтінін атап өткен жөн. Басқаша айтсақ, формалдық жүйедегі таңбалардың архитектуронасы (жүйелі үйлесімділігі – *М.Б.*) мен субординациясы (сатылы бағыныштылығы – *М.Б.*) мағыналы теория арқылы заттар дүниесіндегі объектілердің архитектуронасы мен субординациясын бейнелейді: “математикалық символдардың арасындағы қандай да болмасын қатынас, – деп жазды П.Б.Чебышев осыған байланысты, – нақтылық заттардың арасындағы соған сай қатынастарды бейнелейді”<sup>15</sup>.

Заттар дүниесіндегі объектінің формалдық жүйеде дәнекерленген түрде (таңба арқылы) қатысу фактісі дәнекерленген нәрседен тікелей қатысуды, тікелей болуды талап ететін неопозитивтік ойлау тәсілі үшін түсініксіз. Ал формалдық жүйеде нақтылық объект өзінің тікелей формасында жоқ болғандықтан (абстракциялаудың әрбір жаңа дәрежесінде формалдық жүйе мен объектінің “арасы” алыстай береді) неопозитивтік ойлау үдерісі тікелейліктің ар жағындағы жатқанды мойындаудан бас тартады. Сондықтан оған формал-данған нәрсе нысансыз да мазмұнсыз.

Ал шындығында “формалдылық” деген мазмұннан жұрдайлықты немесе қандай да болмасын мазмұнға тәуелсіздікті білдірмейді<sup>16</sup>. “Формалдық символдар...,— деп жазады С.К.Клини, – қарапайым таңбалар, бір мағынаны білдіретін символдар емес. Әрбір символ кірген сайын оны тап сол символ деп тани аламыз және оны басқа барлық формалдық символдардан ажырата білеміз деп есептеледі. Мысалы, біз ауыспалыларды тани аламыз деп есептелінеді... формалдық жүйе үшін білдірушілер ешнәрсе білдірмейді, тек кейбір танылатын белгілер және ажыратылатын объектілер”<sup>17</sup>.

Формалдық жүйелердегі таңбалардың бір-бірінен ажыратылатындығы олардың функциялық, семантикалық т.б. айырмашылықтары мен қажетті түрде байланысты екендігінен-ақ бұл тұжырымның негізсіздігін айқын көрсетеді. Егер формалдық жүйенің таңбалары өзінен басқа ешнәрсені көрсетпейтін болса, онда олар автордың өзіне де түсініксіз сызықтардан басқа ештеңе де білдірмес еді. Формалдық жүйе сызықтық таңбадан тыс бір мазмұнды білдіріп тұруы тиіс. Жалпы формалдық жүйе туралы А.Черчтың айтуынша, егер оның ең болмағанда бір түсініктемесі болмаса, ол ешқандай да жүйе болмас еді.

Символдар мен аксиоматиканы кіргізгеннен кейін заттар дүниесінің белгілі бір (атап айтқанда – бүкілжалпы) айқындықтары мен қасиеттері құрылуға тиісті жүйенің “тіліне” аударылады. Сондықтан да формалдық жүйеге түсініктеме бергенде ешқандай өзгеріс болмайды деу ағаттық болған болар еді. Кең мағыналы теориямен байланыссыз, түсініктемесіз (яғни жүйенің семантикалық бөлігінсіз) формализм өздігінде білім жүйесі бола алмайды.

Тілдік құралдарды (терминдерді, таңбаларды, символдарды т.т.) заттық мазмұннан адалауды, оларды ол мазмұннан тәуелсіз деп

тұжырымдайтын логикадағы формалистік бағыттың көзқарасы маркстік-лениндік таным теориясымен, бейнелеу теориясымен ешбір сыйыспайды. Ал бұл соңғыдан шығатын тұжырым: кез келген логикалық және тілдік көрсету формасы заттық мазмұнды көрсету формасы ретінде сырт көрінісіндегі осы мазмұннан тәуелсіз және алыс сияқтанғанымен түптен келгенде өзі бейнелейтін сол заттық саланың мазмұнының сипатымен және мазмұнымен анықталады<sup>18</sup>. Қандай да болмасын басқа бір тұрғыдан келсек, біз бұлтартпас қатаңдықпен априоризм немесе о бастан орнатылған үйлесімдік (гармония) теориясының аясында шыға келеміз, ал бұл теориялар не нәрсе болмасын оны түсіндіру міндетінен өзін босатып алған және тап сол өздері зерттеп дәлелдеуге тиіс тұжырымын дәлел ретінде ұсынады.

Сонымен, бұл бағытқа жасалған талдауды қысқаша қорытындымен аяқтасақ, онда мынандай нәрсені атап кету қажет: егер ойлауды зерттеуде “тікелей берілгендіктің ең биік ұстындарын” басшылыққа алсақ (ал бұл барлық позитивизмнің, әсіресе логикалық позитивизмнің құру ұстыны), онда ол бағыт өзінің максимасы ретінде алдына қойған танымдық тосқауылдың алдында дәрменсіз болып қалады. Объекті де, (бұл жерде ол – ойлау) ойлау да, тіл де әрқайсысы өздері өздігінде ерекше тікелей бір-бір патшалық құра алмайды, олар тек (бір-бірімен дәнекерлесе отырып) біртұтас бүтіндікті құрайды, сондай күрделі әлеуметтік қызмет түрінде зерттеуге жатады.

*Екінші бағыт.* Мұны шартты түрде “натуралистік” деп атайық. Ойлау үдерісін зерттеуге бұл бағыт әдіснамалық ұстындары жағынан ойлаудың физиологиялық мүшесіне (миға) ойыстайды. Психофизиологиялық тұрғыдағы көзқарас бойынша (яғни өзінің “органы” жағынан ойлау мидың физиологиялық қызметі, ерекше жүйкелік үдеріс, яғни бір материалдық нәрсе. Бұл бағытқа тән және оның ең дәрекі кемшілігі – зерттеудегі редукционизм ұстыны: ойлаудың (және жалпы идеалдықтың) мәселелерін оның биологиялық субстратының мәселелеріне телу, сонымен бір нәрсе деп есептеу, яғни физиология ғылымының құзырына жататын нәрсемен шатастыру.

Натуралистік бағыттың кейбір өкілдері қазір енді ойлауды зерттеуде минервтік, құрылымдық “дәрежемен” шектелмей, оны зерттеудің негізгі түйінін “молекулярлық деңгейге” ауыстыруды талап етуде. Бұл жөнінде Н.П. Антоновтың көзқарасы көңіл аударады. Ойлау мәселесін осындай дәрекілендіруден сақтандырған Энгельстің ескертпелеріне қарамастан<sup>19</sup> бұл автор ойлау мәселесін шешудің кілтін “молекулярлық деңгейден” іздейді.

Н.П. Антонов ойлау мәселесін шешуде энгельстік тұжырым молекулалық-химиялық рөлін жеткілікті бағаламайды деп есептейді. “Дегенмен,— деп жазады ол,— субъективтік бейненің құрылуындағы жүйкелік үдерістердің маңыздылығын және олардың рөлін физико-химиялық тұрғыдан зерттеудің қажеттілігін төмен бағалауға болмайды. Ойлау мен сананың қоғамдық дамуының нәтижесі, қоғамдық болмыстың бейнесі ретіндегі мәнін ашу үшін тек мидағы жүйке үдерістерінің табиғатын зерттеу бір өзі жеткіліксіз екендігі, әрине, дұрыс, бірақ мидағы бейнелеу қызметінің физикалық-химиялық негізін молекулалық дәрежеде ашпай біз бейнелеудің тетігін ғана емес, сананың да табиғатын түсіне алмаймыз”<sup>20</sup>. Сөз жоқ, адам миының жүйкелік-синапстық құрылымы, тіпті, қаласаңыз, молекулалық үдерістер – адам баласының және ойлаудың биологиялық алғышарты. Бірақ мәселе мынада: қашан және қандай жағдайларда осындай материалдық құрылымдық формалар биологиялық емес түрде қызмет етіп, бейматериалдық, идеалдық функцияның органына айналады? Неліктен физиологиялық жағынан толық дені сау нәресте әлеуметтік ортадан тыс (мысалы, джунглиде) өскенде Маугли болып, яғни адамнан тіпті алыс, ойлауға алаңсыз қабілеті жоқ жануар болып қала береді?

Мұндай сауалдарға біз натуралистік теорияларда жауап таппаймыз. Және бұл түсінікті де. Таптық идеологиялық құбылыстарды, адам санасының дамуының себептерін, сол сияқты кез келген қоғамдық (тіпті жеке де) сананың көріністерін адам миының жүйке-синапстық (молекулалық үдерістер туралы айтпай-ақ) құрылымынан күлкіге ұшырамай түсіндіріп көріңізші! Платон өзінің “Федон” деген сұхбатында тап осы сияқты жағдайды суреттейді. Сократтың тап осы сәтте түрмеде отырғанының себебін,— дейді ол Сократтың аузымен,— оның (Сократтың) ағзасының отыруға қабілетті етіліп құрылғанынан іздеу қисынсыз. Егер Сократтың отырғандығын оның ағзасының құрылысынан белгілі дәреже ақылға сыйымсыз түрде түсіндіруге болса да, оның түрме сияқты бұл үшін ең қолайсыз жерді сол үшін “таңдағанын” оның дене құрылысымен түсіндіре алмайсыз<sup>21</sup>.

Балапанның жұмыртқаны жарып шыққанын көргенімен құсты жеткілікті таныдық деп ойлайтындар туралы жазғанда Гейне осы сияқты теорияшылдарды айтқан болуы керек.

Азаматтық тарихнамада бір кезде таралған “ұсақ себептер” туралы қағида әлдеқашан өзін әшкерелеп алған, ал қазір анекдоттардың жинағы ретінде қабылданады.

“Сана [das Bewusstsein] ешқашан да санада түйсінген болмыстан (das Bewusstsein) басқа ешнәрсе де бола алмайды... Өздерінің материалдық өндірісін және материалдық қарым-қатынастарын дамытып жатқан адамдар осы шындығымен бірге өзінің ойлауын да, сол ойлаудың туындыларын да дамытады”<sup>22</sup>. Маркстің және марксизмнің көзқарасы бойынша кез келген әлеуметтік құрылымдық, соның ішінде идеологиялық та формаларды зерттеулердің сәйкес келуі тиіс өлшемдері мен шарттары негізінде осылар.

Барлық табиғи жалған елестердің (ойлаудың және жалпы әлеуметтік құбылыстың табиғаты хақындағы) негізінде адамды биологиялық эволюцияның заңдарына сай биологиялық нақты бір жағдайларда заңды түрде пайда болған ең жетілген биологиялық ағза деген түсінік жатыр. “Индивид табиғи қасиеттердің іске асқан түрі және адам табиғаты туралы көзқарастарға сәйкес келетін сияқты көрінетіндіктен, оны тарихи жолмен шыққан нәтиже емес, табиғаттың өзі тудырған нәрсе деп қарады. Осы адасушылық осы кезге дейін әрбір жаңа дәуірге тән болды”<sup>23</sup>.

Марксизмге дейінгі ойлау туралы қағидалардың (Л.Фейербахты да қосқанда) өріссіздігі мен бедеулігінің негізгі себебі адамның тек өзіне ғана тиісті өзгешелігіне емес, барлық тірі тіршілік иелеріне бірдей абстрактылы жалпы белгілері мен айқындықтарына ғана ойыса беруі еді. Адамның санасын жануарлардың психикасының тікелей жалғасы және күрделіленуі (сандық қатынаста) дейтін түсінік адамдық *globus intellectualis*-тің бүкіл байлығын тек бейімделу реакцияларына балайды.

Питс пен Маккалок сөйлеу логикасының құрылымдары мен жүйке-синапстық құрылымдардың арасындағы изоморфизмдік құбылыстарға натуралистік қағидалардың тұрғысында тек механистік түсініктемелер берді. Жүйке-синапстық құрылым “тудыратын үлгі” – аналық ая, ал одан сөйлеу логикасының барлық жүйесі бейнелеу әдісі бойынша механикалық түрде “дедукция” арқылы шығарылады деп түйіледі. Бірақ тап осындай негізде (дәлірек айтсақ, негізсіз) сондай сәйкестікті сөйлеу логикасы мен электроникадағы контакт-реле сұлбалардың арасынан да табуға болады, өйткені ондай құрылымдық сәйкестік шындығында бар, ол 1911 жылы ашылған. Ал натуралистік бағытта тап осындай нәрселер нағыз ғылыми талғампаздықтың нышаны деп есептеледі.

Ешбір негізсіз әрі тым әсіре маңыздылыққа құлаш ұратын натурализмнің адамдық қызметтің (заттық-практикалық та, теориялық та) барлық сан алуандығын органикалық дүниенің ең

қарапайым алғашқы нұсқаларына балайтын редукциялық ұстынына оның өзінің ойлау тәсілін қарама-қарсы қойып, барлық биологиялық өзгеше формалармен үдерістерді химизмге, ал бұл соңғыны – физикалық үдерістерге балауды талап ету қажет, тек сонда ғана материяның физикалық емес қасиеттерін түсінбестіктен зерттеп жүрген ғылымдардың барлығының керегі болмай қалады.

Физикалық-химиялық (тіпті жүйкелік те) үдерістерді қаншалықты мұқият суреттесек те, ол бізге ойлаудың, жалпы идеалдықтың не нәрсе екендігін түсіндіріп бере алмайды, өйткені ойлаудың материалдық субстраты ми атаулының бәрі емес, тек адамның миы. Ал бұл тек адамға ғана тән бейнелеудің түріне де және функциясына да адамның миы, оның өзі де (миды) және адамның өзін де жаратқан еңбектің органы – қолы да заттық-практикалық қызметтің ықпалымен ие болады<sup>24</sup>. Осы өзінде пайда болған функция – ойлау үдерісі – оны адамдық ми етіп қалыптастырды. Негізгі субстанциялық рөлді заттық-практикалық іс-әрекет атқаратын осындай корреляция (үйлестіру), дәлірек айтсақ, субординация болмайынша ойлау мәселесі өзіндік дербес мәселе ретінде жоғалады, онда ол адамға ғана тән емес, жалпы органикалық бейнелеудің, яғни тек бейімделу түріндегі үдерістің бір түрі болып қалады да, адамдық өзгешеліктен адаланады.

*Общая экспозиция проблемы мышления // Проблема субординации логических форм. - Алма-Ата, 1968 г. – С. 10-25.*

---

Лев НАУМЕНКО

## МОНИСТІК ФИЛОСОФИЯ МӘСЕЛЕЛЕРІ

### АҢЫЗДАН ЛОГОСҚА

Логика, таным теориясымен үйлесетін ғылым ретінде диалектика ойлаудың болмысқа қатынасы туралы сұрақты тек мазмұн жағынан ғана емес, сонымен қатар түр жағынан үйлесетін, ойдың дамуы мен өмір сүруі түрлерінің заттың дамуы мен өмір сүруі түрлеріне сәйкес келуін де қарастырады. Бұл үйлесу адамзат танымының барлық тарихын өзінің бастауында, өзінің тенденциясында қарастыратын зерттеу негізінде, диалектикалық материализм философиясы теориялық қалыптастырған факт. Бұл ой В.И. Лениннің “Философиялық дәптерлерінің” негізгі желілерінің бірін құрайды.

Сонымен бірге ойдың түрі және оның заттық мазмұнының үйлесуінің қайшылықты сипаты болады. Ойдың түрі белгілі мәнде мазмұнға қатысында автономиялы, ол мазмұндағы қозғалысты реттейді. Түр субъекті ойының, оның пәніне танымның нақты мазмұнына белсенді қатынасын білдіреді. Сондықтан ойдың түрі кез келген теориялық қызмет үшін инвариантты қандай да бір айрықша мазмұн, үлгі болып көрінеді. Осы мазмұнның табиғатын, сосын оның танымдағы функциясын анықтау осы тараудың мақсатын құрайды.

Мұндай сұрақтарды зерттеудің жақсы әдісі тарихи-логикалық талдау әдісі болады. Сондықтан логикалық мәселесін, оның тарихын философиядағы сыни мазмұндалуы түрінде қарастырамыз. Біз П.В. Копниннің философия тарихына осылай келудің заңдылығы және қажеттілігі, философияның өзінің тарихи

болмысы түрі ретінде алға шығатыны туралы ойына толығымен қосыламыз<sup>1</sup>.

Біздің зерттеуіміздің мақсаты қандай да бір философия тарихын мазмұндау болып табылмайды, біздің көтеретін мәселеміздің тарихы да мазмұндау емес (дегенмен, философия тарихы өзінің басты белгілерінде, жалпы айтқанда осы мәселенің тарихы болатынын ескерту артық та болмас).

Біз біріншіден, теориялық танымның кейбір ұстындары мен негізгі категориялары, оны туындатқан өмірлік сұраныстармен қандай қатынаста болғанын анықтау үшін философия тарихына бет бұрамыз. Бұл жерде, осы категориялар және ұстындарды ерте ме кеш пе түсіндіру, талдап беру пәнін философиялық догмаларға айналдыратын дамыған философиялық рефлексиялар қосатын қабаттардан еркін. Сонымен қатар, алғашқы грек философтарында логиканың бастапқы категориялары әлі де болса адамның рухани-теориялық қызметі түрлерінің мәнін сақтайды, келелі өмірлік жағдайларда бұл қызмет оны шешуді талап етеді. Мұнда біз философиялық-теориялық ойлардың бастауында, бұл ой тек ақиқат өмірлік жағдайды шешудің тәсілі ретінде дүниеге келген жерде боламыз. Мұнда ой бұл сөздің жоғарғы мәнінде тіке және қолайлы. Оның қарапайымдылығы және академиялық шарттылықтың толығынан болмауы оның тек өміршеңдігі мен түпнұсқалылығын басып көрсетеді. Соңынан, мектепке айналып, қалыптасып, мамандандудың барлық белгілеріне ие болған оның өзі белгілі ойда шартты, келелі жағдайды туындатады.

Сонда философиялық ой, философиялық тұғырнамалар, мектептер және тағы басқа жаңа нұсқалары пайда болады. Бұл философиялық ойдың екінші формациялары енді қандай да бір ең үлкен қызығушылық тудыратын құндылықтарға ие болмайды. Біз философиялық ойдың тарихына бет бұрамыз, оны философияның өзінің және оның тарихы кеңмәтінінде емес, жалпы адамның өмірлік қызметінің кеңірек кеңмәтінінде, адамзат танымы тарихы кеңмәтінінде басқа философиялық емес қызмет түрлерімен қатар қойылған қызмет түрі ретінде қарастырамыз.

Екіншіден, біз философия тарихына оның (жоғарыда белгіленген ойда) осы күнге дейін қалай болғанда да ұдайы дамып отыратындығына бет бұрамыз. Аристотель философиясын туындатқан мәселелерді айтсақ, онда ол философияның өзінде болмаса да, басқа кез келген ғылымдарда бүгін де келелі. Әртүрлі ғылыми білім салаларының дамуының белгілі біркелкі еместігінен, олардың

әрқайсысы мұны әрқашан түсінбесе де, өзінің тарихи дамуының барысында қалайда өзі үшін Аристотельді қайта ашады. Төменде біз ХХ ғасырдың басында ғана Аристотельдің материя және түр мәселесін өзі үшін ашқан құрылымдық лингвистикамен істің қалай болғанын көреміз. Біздің күнімізде ғылыми әдебиеттерде өте сергек талқыланатын жүйелік және құрылымдық талдау ұстындары – тек философия үшін ғана жаңа емес. Маркстің “Капиталының” логикалық идеяларына не жатса, онда олардың көбі басқа ғылыми таным салалары практикасында өзінің қайта өрлеуін бастарынан кешірген жоқ. Бұл жаңалықтар оларды әлі күтетініне ешқандай күмән жоқ. Ғылым үшін философиялық идеялардың жемісті қоймасы әлі таусылған жоқ және ешқашан таусылмайтын да болуы керек. Өз кезегінде философия да дамушы ғылыми тәжірибе есебінен байытылады.

Танымның әрбір нақты сатысында ойдың қозғалысы түрінің заттың қозғалысы түріне сай келуі зерттеушінің алдында тек қана факт және жалпы теориялық ақиқат ретінде ғана емес, сонымен қатар ойдың дамуының ғылыми әдісін жете зерттеудің практикалық міндеті, мазмұн қозғалысы тәсіліне іштей тең, заттың өзіндік логикасына сай ойдың қозғалысы мәселесі ретінде тұрады. Басқаша айтқанда, біз бұл философиялық теориялық ақиқатты императивті – практикалық ақиқат, адамзат танымының тарихи тәжірибесімен анықталған ретінде көрсетуді ниет етеміз. Бәрінен бұрын біз осы тарихи тәжірибеге бет бұрамыз.

Дегенмен, бұл “заттың логикасы” қандай болып көрінеді?

Жаңа позитивист – философқа “зат логикасы”, “мазмұн логикасы” ретінде қалыптасқан сөздің өзі мүлде мәнінен айырылған болып көрінеді. Ол үшін заттың жеке логикасы емес, тек қабылдау логикасы және оның “сөздік болмысы” ғана өмір сүреді. Ол үшін зат, парасаттың құрастырушы қызметі таза мүмкіндіктер аймағы және оған парасат өзінің қатынасын қалай білдірсе, тек сол өлшемде ғана “логосқа” ие болады. Мысалы Ф. Франк мәнді келесі бейнеде анықтайды: “...Заттың мәнді қасиеттері” деп біз белгілі бір мақсатқа жету үшін қажетті қасиеттерді түсінетін боламыз. Мақсаты нақтыланбаған “мәнді” терминінің анықталған мағынасы болмайды<sup>2</sup>. Б. Рассел де осыған ұқсас пікір айтады: “Мән туралы түсінік Аристотельден біздің күнімізге дейінгі әрбір философиялық жүйенің өте маңызды бөлігі болады. Бұл меніңше, дұрыс ойдан жаңылыстыратын үмітсіз түсінік...”. Ақиқатында “мән” туралы сұрақ, сөзді қалай қолдану

керектігі туралы сұрақ болады. Біз бір атауды қайта-қайта, әртүрлі жағдайда, айтарлықтай әртүрлі құбылыстар үшін қайта-қайта “заттың” немесе “адамның” көрінісі ретінде қарастырып пайдаланамыз. Шындығында, бұл тек сөздің қолданылуына қолайлылық жасайды. Сократтың “мәні” белгілі бір қасиеттерден тұрады, ал олар жоқ болғанда “Сократ” атын пайдалануға болмайды. Бұл таза лингвистикалық сұрақ: сөздің мәні болуы мүмкін, бірақ затта оның болуы мүмкін емес<sup>3</sup>.

Жаңа позитивистердің көзқарасы бойынша ой қозғалысы түрлерін, мазмұнның өзіндік табиғатын көрсететін ғылыми-теориялық таным әдісі мәселелері жалпы алғанда өмір сүрмейді. Ойдың қабылданған жорамал жүйесі ішінде бір-біріне формалды сәйкес келуі мәселесі, кейбір жорамалмен қабылданған алғы-шарттарға сүйенген, іштей қайшылықсыз пікірлер жүйесін тұрғызу логиканың жалғыз мәселесі болып қала береді. Жаңа позитивистер философиясы шеңберінде зат табиғатын түсінік логикасында бейнелеу мәселесі жалпы қойылмайды, өйткені олар заттардың қандай болса да жеке табиғатының болатынын мойындамайды. Сонымен тек осы мәселеге, тек осы категорияға, мән категориясына тарихи тікелей байланысында адамның өмірлік рухани қызметі тәсілі ретіндегі логика өзінің өмір сүруімен борыштар.

Философия тарихы логика мәселелерінің – бәрінен бұрын қандай да бір түрдегі логикалық синтаксис, логикалық есептеулерді тұрғызу туралы сұрақ емес екендігін, мұның заттың өзіндік логикасы туралы, оның өзіне-өзінің қатынасы туралы және басқа заттарға, оның “логосы” туралы барлық айқындығындағы сұрақ болатынын көрсетеді. Бұл мәселе философиямен, жалпы теориялық таныммен бірге туындады.

Заттардың “логосы” және логикалық, рационалдық таным деген не?

## ЛОГОС

Классикалық Греция мәдениеті – үндестік және сай келушілік, ырғақтылық пен түр, өлшемдер мен мақсатқа сәйкестік, ұйымшылдық және нәзік еркіндік әлемі деп әлдеқашан айтылған. Бұл мәдениеттің орталығында жасырын күштер тұрған жоқ, керісінше айқын түрлер тұр. Классикалық грек әлемі – бұл ырғақ және үндестік, осы құбылыстық түрлермен байланысты, бірігіп біте қайнасқан кесімді өлшем әлемі. Қалтарыс байланыстар

аңыздар енді талап етілмейді<sup>4</sup>. Байланыс заттардың өзінен-өзі анықтылығымен, нақты түрлердің өзара қосымшалығымен көзбе-көз берілсе, сонымен қамтамасыз етіледі. “Антикалық космос нәзік қосылған бүтін, қандай да бір үлкен бейне немесе мүсін, тіпті, нәзік түрде күйге келтірілген және белгілі түрдегі дыбыстарды шығаратын аспап болып көрінеді”<sup>5</sup>. Бұл әлемнің бүтіндігі құбылыс түрі кейпінің бүтіндігі болады. Әрбір заттың өзіндік анықталған шамасы, дербес бағасы өлшенген. Жалпы ерекше арқылы нақты көрсетіледі және тек сол арқылы өмір сүреді. Бүтінді көзбен шолу жалпыдағы өлшем ретіндегі әрбір затты ұғыну болады, ол оның элементтеріндегі бүтінді, нақтыны – абстрактылыдан көру болады, ол ойлау болады.

Антика мәдениетінің абстрактылы-логикалық және көркем нәзіктік негізінде дербес, тәндік-заттық құндылықтар, болмыстың басты тарихи күші ретіндегі адамның ашылуы жатыр. Және бұл ашылу әрине, практика түрінде жүзеге асырылады. Оның шындығы – құл иеленушілік қоғам.

Абстрактылы алынған жанданған және тірі дене ретіндегі адамнан оның денелік, өндіргіш күш ретіндегі мүмкіндіктерінен, бұл қоғам өзінен-өзі дербестік құндылығын мойындайды. Бұл мойындаудың түрі – құл иелену. “Өзіне-өзі, өзіндік мәні бар денеге негізделген – бұл антикалық идеал”<sup>6</sup>.

Белгілі бір түрде затты қалыптастыратын, белгілі бір түрде қалыптасқан дене алғашқы қауымдық құрылыс білмеген мүмкіндіктерді өзіне қамтиды. Бұл қоғамның күші, айбындылығы туыстық байланыста емес, керісінше, өркениеттік бар “органикалық емес” (Маркс) денеде. Қалыптасқан заттар аңызы, бар бөліктермен үндестікте көрсетілген мүсіннің және Парфенонның нәзік қарапайым әлемі – классикалық қоғамның ақиқат негізі. “Тек қана құлдық жер өңдеу мен өндіріс арасындағы еңбек бөлінісі өлшемінің ұлғаюы мүмкіндігін өсірді және осындай жолмен ежелгі әлем мәдениетінің – грек мәдениетінің гүлденуі үшін жағдай жасады. Құлдықсыз грек мемлекеті, грек өнері және грек ғылымы болмаған болар еді”<sup>7</sup>. Аналардың анасының түсініксіз жұмбақ күші емес, керісінше адам денесінің ақиқат жаратылыстық күші өзінен-өзі осы қоғамның негізі ретінде практикалық алға шығады. “Антикалық нәзіктік тек осында, сондай үлкен күшпен өскені сонша, ол өмірдің заттық-денелік түсінігі болды, ал бұл соңғы – адамды нақ физикалық зат ретінде, материалдық дене ретінде түсінетін құл иеленуші қоғамның ең тура, нағыз қажетті нәтижесі”<sup>8</sup>.

Ендігі жерде адам күшін өндіру биологиялық өндіріс ретінде емес, ол өркениеттің материалдық денесі, өндірістің жанама түрі ретінде, дене және жаратылыстық күштерді қанау үдерісі ретінде, денені (адам және өркениет) өсіру үдерісі ретінде, адамның өзін игіліктендіруі ретінде, мәдениет ретінде алға шығады.

Құл – негізгі өндіргіш күш. Бұл – қарапайым адам, абстрактылы физикалық индивид. Ол – тірі, жігерленген соңғы зат, онда соншалық әмбебап, шексіз күш, жоғарғы шекке жеткен қуат бар. Құл адамның шекті денесіне диалектикалық біте қайнаған күштің ашылуына, грек өркениеті, грек өнері, логикалық ойлаудың дамуы борыштар. “Соғыс тұтқындары белгілі бағаға ие болды; сондықтан олардың еңбегін пайдалана бастаған уақыттан, оларды өлтірмей тірі қалдыратын болды”<sup>9</sup>.

Бұрын ешбір құны болмаған соңғы зат, енді күштің, жалпыға ортақ игіліктің бастауына айналды. Әрі ендігі жерде тек қана зат – адамға ғана емес, жалпы кез келген затқа қатынас осындай болды. Олар өздерінің жеке мәнінде, өздерінің жеке құндылығында, анықтылығында абстрактылы алынды. Осы күштің әмбебап байланысы, жалпыны түсіну үшін жеткілікті болып шықты. Өйткені олар тек осы анықтылықта жасырынған. Сондықтан осы күштер фантазия, ес, ашу жолымен емес, керісінше анықтық талдауы, соңғы түрлер жолымен, демек ойлау жолымен ұғынылды.

Магиялық – жұмбақ болып саналған болмыстық әмбебап күштер архайкалық адам санасында шексіз анықталмаған, тоқтаусыз хаос патшалығы ретінде түсінілсе, онда өркениетті грек санасында заттар анықтылықта жүзеге асқан ретінде, осы анықталған заттардың күші ретінде, олардың заттық күші ретінде алға шығады. Заттар анықтылығын игере отырып адам, болмыстың әмбебап күштерінің әміршісі болады. Бұл игеру, заттарды ұғыну, оны өзінен түсіндіру болады.

Классикалық грек әлемі – бұл үйретілген, өлшемі табылған, шамасы қойылған хаос. Шексіз, қорқынышты, өзәзілдік нәзік түрлерге қосылған, заттардың нақты шекараларында құрсауланған.

Парасат “құлығы” осында болады. Мұнда біздің алдымызда Одиссей тұрады. Ол бардың жасырын күшін, заттардың жаратылыстық күшін біледі. Ол адамға, оның “тапқыр” даналығына қызмет етеді, бар жағдайдың өзін адамға қызмет етуге мәжбүр етеді. Даналық өзәзіл күштерге қарамайды, өйткені “өзінікінің бәрін ол өзімен бірге алып жүреді”. Заттық әлемнің өзі, анықталған, безендірілген, өлшенген және салмағы анықталған

заттар әлемі – оның күшінің бастауы. Даналық тек өзіне-өзі, заттық күштерге, ашылған заттық әлемге сүйенеді. Ол өзін-өзі түсінуі үшін аңызды керек етпейді. Ол құпияны түсінудің құдіретін көрсететін философияға бұрылады. “Материалистік дүниетанымдық көзқарас табиғатты ол қандай болса сондай, кез келген сырттан қосуларсыз түсінуді білдіреді, – және сондықтан да, осы материалистік дүниетанымдық көзқарас алғашында грек философтарында қандай да бір өзінен-өзі түсінілген ретінде болды”<sup>10</sup>.

Аңыздардан біз әрқашан бардың тоқтамай бұзылуын, табиғаттан тысқа, шектің ар жағындағыға, “өзгеге қашуды” көреміз. Батырлар жырларында (эпоста) батырдың әрекетін әрқашан қандай да бір сыртқы – тағдыр, құдайлар үкімі анықтайды. Керек десе, оның жеке құштарлығы “Ахилл қаһары” ретінде ол да құдайлық, ол – тағдыр. Өзінде, өзінің жаратылысында батырдың сүйеніші жоқ, ол өзінің сұрапыл Менін реттемейді. Мен таңдау жасамайды. Ол Гамлет емес, сақпаннан атылған тастай, жауына қарай ұмтылған, ол – Ахилл.

Даналық, ой, рефлексік басқа іс. Заттың өзінен ол тұрақты негізді, сүйеніш табады. Сондықтан даналық барлық жерде “өз үйінде”. Ол заттарда олардың шыққан тегімен байланысты емес, олардың логикасына сай жылжиды. Оның әлемі тұрақты, өйткені ол өзінен негізделген. Оның құралы – сөз. Оның әрекеті – пікір.

Ойлау – бұл заттарды, оны жеке, жаратылыс өлшемімен қабылдауды білдіреді. Адамның өз полисінде қалай азамат болатындай, зат адам болып заттар қатары өлшемінде ғана қалыптасады. Осы тұрақты заттардың жалпыға ортақ азаматтық өлшемі, олардың инвариантты бейнесі “логос” сөзі болып көрінеді. Аңыздар мен эпостарда сөз іс-әрекет туралы, оның әмбебап және қатардағы құралы, санасында алға шықпайды, бірақ керісінше, оны қайталанбайтын, әдеттегіден тыс, тарихи жағдайға көтереді, оған айрықша өлшем береді. Бұл сөз еркін емес, ол қасиетті, ол өзі жеткізетін оқиғалар байланысы ретінде қасиетті. Еркін сөзде қылық, соған ұқсас қылықтардың өкілі ретінде бағаланады, біріңғай шыққан тегі байланысынан босанады және сондай заттардың мәнімен қамтамасыз етілген логикалық байланысқа қатысады.

Шын мәнінде Гомер батырларының қатынасы тұлғалық айырмашылыққа емес, бүтіндей тура, жеке құрылған болды. Бұл жерде әлі болашақта қандай да бір өзінен-өзі мәнді абстрактылы,

тұлғадан жоғары ұстындар жоқ, олар тек айрықша жағдайларда, қақтығыстарда, батырдың іс-әрекеттерінде көрсетіледі. Осы ойда біз, олардан соңғы дәуірлердің әдебиеттерінің сөзсіз құрамдас бөлігі (атрибуты) болып қалыптасқан ғибраттылықты таппаймыз. “Иллиаданың” сюжеттік арқауын құрайтын әйгілі “Ахиллес қаһары” осындай батырдың өзіндік тұлғасынан тәуелсіз ретінде құрастыруға болатын, қандай да бір жалпы адамзаттық ұстындардың көрінісін табатындығынан жырланбайды. Бұл қаһар да батырдың өзінің бірегейлігі, туралығы ретінде тіке.

Бұл қаһар адамдық (айтар болсақ, ар, намыс, әділеттілік және т.б.) ұстындардың қорлануы салдары ретінде қарастырылған болуы мүмкін емес, өйткені бұл адам – өзінен-өзі ұстын, ол Ахиллес. Әділетсіздікке қарсы күрес кек қайтару түрінде алға шығады<sup>11</sup>. Сондықтан мұнда кездейсоқтық, зорлық-зомбылық сәттері тіпті жоққа шығарылмайды. Адамдар мен құдайлардың әрекеттері қандай да бір жоғарғы реалдылыққа жетпеген, олар әлі стихиялы, тіке және осы қоғамның тікелей, өзіндік органикалық жасушалары тобын құрайды. Кейінірек пайда болған түсініктерге сай Ахиллес қаһары тек Агамемнонға өзіндік жалпы адамдық, тұлға, ортақ ұстыны біреудің қорлағанын айтқан жағдайында ғана қажеттілікпен дәлелденеді. Бұл жағдайда Ахиллес қаһары, оның өзі жағынан болған наразылықты ғана емес, керісінше осы ұстын тарапынан болатын қарсылықты көрсетті және сонда ол, қазіргі заманғы түсінігіндегі түкке тұрмайтын ұсақтық сипатқа ие болмайды. (Өйткені Гомерде Құдайлар әрекетінің себеп, сылтаулары түкке тұрмайтын, ұсақ сипатқа ие болған, бұл ақынға кейінгі жасалған шабуылдардың себебі қызметін атқарды). Бірақ бұл жердегі іс, Гомер ұстынының адамның өзі (немесе құдай) болатындығында. Ахиллестің өзі, қоршаған ортасы және ақынмен, өздерінен грек абыройының, намысы мен оның халқының даңқының тікелей жүзеге асуын көреді. Гомер батырларының іс-әрекеті өзінің жалпыға ортақтығында емес, тек ерекшелігінде ойға алынады, өйткені жалпыға ортақ іс-әрекет өлшемдері, онда нақтының ерекшелік анықталуы әлі табылмаған. Сондықтан ол өте сирек мазмұнға ие болатын болса, онда ол туралы “сөзбен емес”, “аңыздарда”, “эпостарда” баяндалады.

Ежелгі грек үшін заттар жүйесіндегі заттың мазмұнды мәнінен, заттардың ішкі тұрақты өлшемінің синонимі, оның мәні ретінде қабылданатын “логосқа” (ал осыдан сосын “логикаға”) өту неден тұрады?

Сол ежелгі гректер үшін “логос” мәселесі – бұл тіпті сөз мәнінің семантикалық мәселесі емес, бірақ заттар жүйесіндегі зат мәні “табиғатына” сәйкес келетінді дұрыс түсіну мәселесі фактісі төтенше көрнекті. “Логосқа” сай іс-әрекет жасау – сөз логикасымен емес, жұмыс логикасына сәйкес, жаратылыстық қажеттілікке сәйкес әрекетті білдіреді. (“Сөз логикасы” кейініректегі дәуірлерде грек өмірі мен философиясында, классиканың құлдырауы дәуірінде бірінші дәрежелі мәнге ие болады).

Заттар “логосы” – бұл кез келген субъекті қабылдауының кездейсоқ жағдайларынан тәуелсіз оның тұрақты, объективті мазмұны. Ежелгі грек философиясының алғашқы өкілдерінің өзінен біз, заттар “жаратылысының” негіздік ажыратылуын, оның тұрақты, объективті мазмұнын және оған субъективті және көпжағдайларда кездейсоқ “пікірлермен” енгізілген болатындарды табамыз. “Логос” – заттардың жалпыға ортақ, әмбебап, объективті мәні. “Пікір” жеке, кездейсоқ, субъективтік сипатқа ие болады. “Сондықтан,– дейді Гераклит,– жалпыға еру қажет. Бірақ, логос жалпыға ортақ болса да, адамдардың басым бөлігі өзіндік түсінігі бар сияқты өмір сүреді”<sup>12</sup>.

Адамдарға затты бір жақты бағалау тән, ал логос жалпыға ортақ. Тек жалпы позициясынан пікір нағыз парасаттық болады. “Ояулар үшін бірегей және жалпы космос бар болады, (ұйқыдағылардың әрқайсысы өзінің жекелігін бұрмалайды)”. Бірақ сол ояу адамдар не істесе сол, “олардың ұйқыда көрген түстерін қалай ұмытатындай”, оларға белгісіз. Сәттік мақсатын жоғары бағалап “мал тәрізді тоятпаған”, “өтпелі заттар”, адамдар немен олар үздіксіз байланыста болса, сонымен – (бәрін басқаратын) логоспен... жауласады және олар күнделікті немен кездесетін болса, сол оларға бөтен болып көрінеді. Осы біржақтылық салдарынан, адам ойының “қарапайым” ахуалынан “адам ойлауының түрі парасатқа ие болмаған, ал құдайлық ие болған”<sup>13</sup>. Гераклит теориялық деңгейде ойлайтын философ парасатқа ие болатынын жорамалдайды, өйткені ол, “сөздер мен істердің” “әрқайсысын табиғатына сай ажыратады және мазмұны бойынша ұғындыруға” кіріседі деп ойлайды. Міне, осыдан философ логикалық түрде ойлайды, заттардың әмбебап мәнін және сөздің осы мазмұнды көрсететінін сезінеді. Ойлау – сонымен әрбір затты өлшеу, ол туралы, оның жеке салмағы, “табиғатына сай” пікір

білдіру<sup>14</sup>. Оның бұл әмбебап, объективті мәні сөзде берілген. Осы ойда сөз заттардың тұрақты мазмұнының көрінісі қызметін атқарады; осы “логос” заттар табиғаты, оның жаратылысы болады. Бұл жерде сөз заттардың ішкі, инвариантты өлшемі кез келген жағдайда заттар ие болатын өтпелі және кездейсоқ қасиеттерге қарама-қарсы, оның тұрақты мазмұнын көрсететін ретінде алға шығады. Заттарда табиғаты қандай да бір тікелей мәліметтер болмайды. Өйткені заттар қасиеттеріне тікелей ерген “тобыр, – деп көрсетеді Гераклит, – мал тәрізді тойынады”. Заттар “логосы” – бұл оның сөзде көрсетілген мәні, ол барлық қоғам және оның ұзақ тарихи дамуындағы заттардың жан-жақты практикалық бағасының жемісі болып көрінеді.

Сонымен, сөз мүмкіндігінше жалпы, әмбебап, заттардың табиғатын көрсететін тек логикалық мәнге ие болады, ал бұл адамның өзінің практикалық, материалдық өмірлік қызметінде заттарды әрқашан қалай жаңа байланыстарға қосып отырса, тек сондай өлшемдерде ашылады. Ежелгі грек “логосының” мағынасын ашудың кілті осында, өйткені Лениннің жазғанындай, барлық адами практика заттың “анықтамасына” толық кіруі керек<sup>15</sup>.

Заттардың осы жан-жақты объективті бағасының интегралдық түрінің тілде көрінісін табатын жері – ойлау категориясы болады. Маңыз осындай жағдайда өзінен-өзі тіл мен сөздің жеке қасиеті бола алмайды, бірақ ол тілдің көмегімен ойда бейнеленетін заттардың объективті тұрақтанған қоғамдық мағынасы. Сөздің маңызы “сезімдік мәліметтерде” де, белгілердің “пайда болу және қайта құрылуының” шартты ережелерінде, формалды “синтаксистік жүйелерде” де берілмеген және тілге де, сондай-ақ, жеке сезімдік танымға тәуелді емес, ол ойлаудың мазмұнды қызметінде бейнеленетін заттардың объективті мазмұны болып көрінеді. Сондықтан ойлау заңдылықтары сөйлемнің “пайда болуы және қайта құрылуының” формалды ережесі емес, керісінше мазмұнды түсінік, диалектикалық логика категориясы болып шығады. Әлемнің белсенді, парасатты қабылдануының идеалдық бейнесі болатын ойлау категориясы, сол сезімдік практикалық қызметтің қоғамдық түріне сәйкес сөздің “шартты белгілері жүйесінің” сырын ашу болады. Заттардың бейнесі, оның белсенді категориялық, талдап қорытындыланған объективті практикалық мәні, рационалдық таным, логикалық ойлау болып көрінеді<sup>16</sup>. Шамасы, Гераклиттің “... маған емес, бірақ логосты таңдау” сөзін оқығанда тек осыны еске алу керек шығар.

Ойлау – демек, бәрінен бұрын затты жалпылыққа көтеру, ондағы ерекшелікті белгілеу, оны жалпының көрінісінің түрі ретінде елестету. Мысалы, адамның, азаматтың стихиялы қылығын тікелей түсіну, осы әрекет туындатқан логиканы қарапайым игеру емес, сонымен қатар оны басқалармен салыстыру, оның әлеуметтік салмағын анықтау. Әрбір қылық оны туындатқан себептік жағдайды ғана көрсетіп қоймайды, сонымен қатар қандай да бір жалпы қылықтар түрін, кең көлемді азаматтық құлық ақиқаттығының үлесін көрсетеді. Осы жағынан аңғырт қылықтың өзінің қатал атауы, өзінің “логосы” болады, онда қылықтардың ішкі өлшемдері, олардың ішкі шектері көрсетіледі. Осы үлес алға тартқан тәсіл, ол көрсеткен қылықтардың жалпы табиғатына сәйкес келмеуі мүмкін. Осы жағдайда азаматтық мінез-құлықтың осы ақиқатына қосылған болатын қылық өзінің жеке өлшемі шекарасынан тысқары шығады. Осы жағдайда ол – қылмыс. Күнәкар өзі жасаған әрекетінің “жеке мақсатқа лайықтылығына” және “қарапайымдылығына” сілтеме жасай алмайды. Оның әрекеті заңдастырылмаған, ол жеке мәннің жалған көрінісі болады.

Заттың жалпы адамзаттық мәнінің тұрақты, инвариантты қабылдануы – бірінші қажетті, дегенмен логикалық ойлаудың жалғыз шарты емес.

Мұнда заттардың жалпылығында қабылдануынан, оның өзі тәрізді заттар түріне қарапайым жатқызылуын білдірмейтінін көрсету маңызды. Сондықтан, адамның қылығы туралы пікірдің болуы, оны сәйкес келетін мораль немесе құқық категориясына алып келуді, көптеген қарапайым қылықтардың біріне қосуды білдірмейді. Әрбір заттың тек өзінің, дара “жаратылысының” жеке өлшемі болатыны жағдайын түсіну маңызды. Сондықтан жекенің жалпыға қатынасы заттың өзінің құрамында орын алады. “Логос” сондықтан заттардың ерекшелігі және анықтылығы жайындағы, сонымен бірге оның жалпы жағдайындағы жаратылысының көрінісі болады.

Әрбір айқын зат өзінен-өзі жекеліктің, ерекшеліктің және жалпының бірлігі болады, оның өзінде табиғатының, өзінің жалпылығының өлшемі болады. Сонымен қатар әрбір өзге заттар да өзінің табиғатының егжей-тегжейін ашу болады. Соңғысы, ерекшеліктің, болашақ логикалықтың қарама-қарсылығы болатын барлық заттардың өзара қалай бірлікте болатынын көрсетеді,

өйткені заттардың айырмашылығы тек олардың ерекшелігінде, айқындығында, шектілігінде, өлшемінде жатады. Осыдан, дара заттардың жеке табиғатының тек жалпы субстанция болатыны ақиқат.

Сондықтан заттардың және халықтардың қабылдануының осы заттар және қылықтардың түсінілуі кейбір бірлік ішіндегі анықталған айырмашылық ретіндегі субстанциялардың жалпы түр өзгертушілігі, кейбір шексіз мазмұнның шекті бейнесі, қажетті жағдайы. Осы жалпы заттардың кейбір ішкі теңдігін, олардың баламалы теңдігін шамалайды. “Барлығы отқа және от – бәріне ауысады, алтынға – тауарлардың және тауарларға – алтынның ауыстырылған ретіндей”<sup>17</sup>.

Жекенің жалпыға қатынасы түр категориясының қатынасымен шектеле алмайды. Ол жанамаланатынның жанамалаушыға, дәлелденгеннің дәлелденуге қатынасы болады. Бұл жалпы айрықшадан жұтаң емес, байырақ, кез келген соңғы түрден байырақ, өйткені ол екі түрлі: ерекше абстрактылы негізі ретінде және әмбебаптың өзекті көптүрлілігі ретінде күн көреді. Осы көптүрлілік жалпының ақиқаттығы, оның соңғы нақтылы түрде көрсетілуінің, жалпының шексіз тіркелуіндегі жүзеге асуы болады. Отты жалпы мәннің субстанциясы ретінде анықтаған Гераклит оны бір уақытта “молшылық” ретінде айтады. Сондықтан ерекше жекелік, өзінің жеке табиғатының жалпы фрагменттік көрінісі, оның абстрактылы байқалуы болады. Осы көзқарас тұрғысынан ғарыш құрылымы, негізінде абстрактылы және нақтының диалектикасы жатқан логикалық құрылым ретінде алға шығады.

Мұндай қорытынды бізге модернизмге құрмет болып көрінбейді. Диалектика – механика емес. Ол абстракты және нақтының диалектикасынан тыс, логикадан тыс мүмкін емес. Сөз тек, антика философиясы диалектикасының, осы логикалық ұстынның көрсетілуі дәрежесі туралы, оның ұғынылуы дәрежесі туралы болуы мүмкін. Оның бар болуының өзі даусыз болып көрінеді. Мұның бәрі егер логика Кантша түсінілмейтін болса ғана әділетті. Тек осы логикалық себеп, тек адамдық қана емес, сонымен қатар “ғарыштық” антикалық әділеттілік туралы түсініктің жасырын сырын құрайды. Біз мұнда Гераклиттен табылатын, әрбір затқа оның сапалық анықтылығына сәйкес келетін, орын беретін логостың әлемдік үндестік және әділеттілік ретіндегі түсінігіне тікелей өтеміз.

## **ФИЛОСОФИЯ, “ҒАРЫШТЫҚ ӘДІЛЕТТІЛІК” ЖӘНЕ “ТАБИҒИ ЛОГИКА”**

Философия – жалпы, заттарды “өзін-өзінен” қарастыруды құрайтын, олардың ішіне алынған “логосқа” сәйкес теориялық білімнің, объективті ғылыми ойлаудың бірінші түрі. Иондық табиғат философияның өзінде-ақ, логикалық ойлау – заттардың өзіндік объективтік мәніне сәйкес келетін, олардың бағасы ретінде түсініледі. Субъектінің эгоистік шекті, өлшеулі, жеке мақсаттық көзқарасына заттардың өзіндік объективтік өлшемі қарсы қойылады. Объективті таным, философиялық ойлау, жалпылық көзқарастан, пікір білдіру қабілетінен айрылған адамдар, заттарды өзінің жеке өлшемімен жорамалдайды, бұл оларды сол ойлау болып көрінетін “маңызды құндылығынан” айырады (Гераклит). “Құдайда бәрі әсем және жақсы және әділетті, ал адамдар бірін әділетсіз, басқасын әділетті деп есептейді”<sup>18</sup>. Заттардың кездейсоқ бағасына оның қажетті, объективті бағасы қарсы қойылады. Осындай түрдегі қызмет антика философияның санасында логикалық ойлаудың қызметі болып көрінеді. “Ойлау – маңызды құндылық, даналық ақиқатты айтуда және табиғатты тыңдай біліп, соған сай әрекет жасауда болады”<sup>19</sup>.

Бірақ бұл, заттар логикасы мазмұнды түсінілетін нағыз логикалықтың аймағын құрайды. Басқаша айтқанда, зат логикалық ойлайды, ол туралы пікір білдіру, анықтау, қандай да бір қатынастарда оны шектеуді, оны белгілі анықталған мазмұн, мысалы, жақсы немесе жаман, әсем немесе кейіпсіз ретінде қабылдауды білдіреді. Мұндай пікірлерді қанша керек болса, сонша табуға болады. Дегенмен, заттың қандай да бір шектеулі мазмұндағы әрбір анықтамасы логикалық пікір бола алмайды. Өйткені ол туралы пікір өзінің негізінде оған деген таза субъективті қатынас болуы мүмкін, сондықтан ол өзі-өзінің “жорамалына” қажеттілікпен сәйкес келмеуі мүмкін.

Осы ойда “ғарыштық үдеріс” заттар жорамалының объективті үдерісі ретіндегіден басқа емес болып көрінеді, оларға сай келетін болмыс өлшемі, тек өзінің шектілігі, нақтылығы әсерінен өзінің “еңбек сіңірген” “логосына” сәйкес келетін үлес. Сол, ғарыштық үдерістің өзі заттардың ғаламдық, әрбір затқа “оның сіңірген еңбегіне сай құрмет көрсетілетін оның “логосына” сәйкес, оның өзі-өзіне қойған болмыстың өлшемімен “кесіп пішілуі” болып табылады. Ежелгі философтардың ғаламдық “логос” түсінігінің негізінде жатқан “ғарыштық әділеттілік” осында болады. Әрбір

затқа оның уақыт өлшемі қойылған, әрбір зат болмыстың шегінен шығып кете алмайтын, анықталған шекарасына таңылған. Ең маңыздысы осы шекараларды қандай да бір сыртқы күш емес, оның өзі шамалайды.

Зат өзінің шамасын, өзінің логосын аттап өте алмайды, өйткені ол ғарышқа өзінің сапалық, логикалық құндылығына сай қанша еңбек сіңірсе, сонша ақиқаттықты алады. Заттарды ғарыштық “мінеушілік”, оның қылығына сай өлшемге байланысты құрметтелуі, өзінің болмысы шамасын сарқуымен жүзеге асады, ол жеке нақтылығымен қойылған, өзінің жеке шекарасына келеді. “Ғарыштың және онда болатын барлық заттардың соты от арқылы жүзеге асады”<sup>20</sup>.

Милет философтары да, Гераклит те заттардың жойылуы немесе өмір сүруін анықтайтын, осы ғаламдық жазалаудың физикалық тетігі қандай болатынын әлі айта алмайды. Бірақ олар, осы ғарыштық әділеттіліктің қалай да орын алатынына сенімді, өйткені заттардың өзіндік анықтылығында, оның өмір сүруінде анықталған шекарасы бар. Осы заттардың ішкі, сапалы, логикалық шекарасы оның шындығын құрайды. Ғарыштық әділеттілік осы шындыққа қызмет етеді. “Күн,— дейді Гераклит,— өзінің өлшемінен өтпейді, басқаша жағдайда оны Эринилер, Шындықтың көмекшілері қуып жетер еді”<sup>21</sup>. Осы ой Анаксимандрда да бар: “Ал барлық заттар неден пайда болады, олар соның өзіне, қажеттілікке байланысты шешіледі. Өйткені, олар өздерінің ұждансыздықтары үшін жазаланады және бір-бірінен белгіленген уақытта құн алады”<sup>22</sup>.

Ежелгілер әлі бұл заттардың “өздерінің өзәзілдігі үшін” құн төлеуі мен жазаға ұшырауының, бұл үдерістің физикалық тетігінің қалай болатынын елестете алмайтынын айту маңызды. Бірақ олар оның логикалық мазмұнын: әрбір заттың белгілі мазмұн болатыны себебін, онда ішкі, сапалы, логикалық өмір сүру шекарасының болатынын жақсы түсінеді. Ол өзінің логикалық құндылығымен тек уақытша өмір сүруге тиісті. Ғарыштық үдеріс осы заттардың ішкі, сапалы, кінәға тартылғанының жүзеге асуынан өзге еш нәрсе де емес.

Мұнда қандай да бір жоғарғы соттың болуы тіпті ойға алынбайды. Сот бәрінің үстінен және бәрінің көмегімен жүзеге асады. “Даналық тек қана біреуде,— дегенді оқимыз Гераклиттен, — ол парасатты не бәрін бәрінің көмегімен басқарса, сол ретінде мойындау”<sup>23</sup>. Анаксимандрдан жоғарыда келтірілген үзіндіде заттар “бір-бірінен белгіленген уақытта құн алады”. “Әлемдік үдеріс сондықтан, заттардың өзін кінәраттауының үдерісі, әрбір

заттың өлшемі және осы өлшемнің құн қайтарудағы жүзеге асуының жорамалдануы болады. Осы ғарыш барлық өмір сүрушілер үшін біреу, оны ешқандай құдай, ешбір адам жасамаған, бірақ ол жану шамасымен және сөну өлшемімен бар болатын мәңгі жанды от болады”<sup>24</sup>.

Бір өлшемді әрбір затты жорамалдау сапалық жағынан өзге зат өлшеміне шек қою болады, өйткені әлем – бүтін барлық ақиқаттың, шынайылықтың жиынтығы. Сондықтан әрбір зат жалпы болмыстың бөлшегін өзіне алады және қирауымен оны өзге сапалық анықтылықтағы басқа затқа қайтарады. Өйткені, Гераклиттің айтқанындай, “от жердің өлімімен өмір сүреді және ауа оттың өлімімен өмір сүреді; су ауаның өлімімен өмір сүреді, жер – судың (өлімімен)”<sup>25</sup>.

Мұнда заттардың өздерінің логикалық шектілігі әсерінің арқасында жазаға ұшырайтынын көрсету аса маңызды, демек жер стихия ретінде отпен салыстырғанда тек кеңістікте ғана емес, сонымен бірге сапалы, логикалық шекті. Ол болмыстың барлық анықтылықтарын өзінде сыйыстыра алмайтын шекті өлшемі болады және тек осыдан өлімге, жойылып кетуге үкім кесілген. Болмыстың сапалық көптүрлі толықтығы бір сапалық анықтылық жағдайымен логикалық сәйкес келмейді. Болмыстың барлық толықтығы тек ғарыштың барлық көптүрлілігіне, сапалық ақиқаттықтардың өзекті жиынтығына тиесілі. Осы ақиқаттықтың әрқайсысы толыққанды болмыстың үлесін кесіп тастайды (Гераклитте – “тірі отты”), сондықтан осы өлшемде болмыс іштей кемістікте, логикалық сапасы кем.

Әрбір жағдайда, дара шекті логоста – заттарда немесе “стихияларда” – сан жағынан шексіз бірақ сапалық шектелген. Тек кеңістік, уақыттық қатынаста ғана емес: нақты осы зат шексіз сапалық анықтылыққа басқа сапалық анықтылықтар есебінен ие болады. Енді, сол субстанциялар (су немесе от) тек осы шекті жағдайларда өмір сүреді деген қарапайым фактіде басқа жағдайлардың логикалық терістелуі қойылған. Өйткені “кез келген анықтама терістеу болады”. Сонымен қатар осы жағдайдың терістелуінің өзі де потенциалды қойылған.

Мұнда заттардың механикалық өзара әрекеті туралы әлі сөздің болмауының маңызы зор. От қалай жерге әсерін тигізеді және су қалай ауа “өлімін” физикалық қамтамасыздандырады, бұл туралы Гераклиттің әлі анық түсінігі жоқ. Бірақ логикалық тетік оған өте анық: ауа “өлімі” оның зиянды, болмыстың сапалық шектелген құбылысы, бір жақты, өз ішінде толық емес, абстрактылы өмір

сүру болатынымен анықталған, ол өзінің шексіз мәні – оттың зиянды бейнесі болады. Ауа жағдайына өткен от ақиқаттан жер мен суды логикалық ығыстырады, сондықтан ол ауа, демек анықталған соңғы мазмұн болады. Бірақ өзінің дүниеге келуі фактісімен, ол өзін өлімге душар қылады, өйткені ол қайшылықтың жүзеге асуы, болмыстың өзіндік ақиқат қайшылығы болады.

“Ғарыштық әділеттілік” осы ғарыштық логиканың күзетінде тұрады. Ғарыш және онда барлық болатындардың соты от арқылы жүзеге асырылады. Бұл от қайшылық болады: “(ол оны) жетімсіздік және молшылық (деп атайды); (оның ілімі бойынша жетімсіздік – бұл ғарыштың пайда болуы, ал молшылық – оның өртенуі)”<sup>26</sup>.

Осылайша, бірлік ішіндегі логикалық айырмашылықты, жалпыдағы ерекшелікті, болмыстағы “молшылықтың” шектелуінің жорамалдануы және осы шектеулердің алынуы космостық үдеріс, объективтік қажеттілік болады. Оны сыртқы, механикалық қажеттілік деп айтуға болмайды, бұл мазмұнды логикалық қажеттілік. Дегенмен ол әлі логикалық ойлайтын жан идеясын әлі болжамайды. Бұл қажеттілікті стихиялы парасатты ретінде анықтауға болар еді, өйткені от бүтін құрамындағы әрбір зат болмысының шекарасын болжайды, оған “әділеттілікпен”, “парасатты” билік айтады. “Бәрін Перун басқарады, [демек ол бағыт береді; Перун деп ол (демек Гераклит – Л.Н.) мәңгілік отты айтады, сонымен қатар ол, от парасатты және бәрін басқарудың себебі деп айтады]”<sup>27</sup>.

Сондықтан “логос” тек, заттардың тұрақты мәнін, ерекшені көрсететін “сөз” ғана емес. Ол заттардың жалпы негізі, субстанция болады. Бірақ бұл жалпы қарапайым тыныштықтағы бірлік емес, “ішкі меңіреу жалпылық” (К.Маркс). Ол белсенді, іскер. “Логос” – болмыстың объективті және механикалық емес заңы. Ол – ерекше және жекеде жүзеге асқан жалпы. Ол “бәрін басқарады”, бірақ “бәрі арқылы” (dia panton). Ол жеке және көптіктің, шек және шексіздіктің диалектикалық жүзеге асуы.

Аңыздарда ғаламдық күштер заттарға қатынасында шектен тыс жатады. Олардың үстемдігі қадағаланбайды. Ертеректегі грек философиясы осы жалпыға ортақ күштерді заттардың өзінің күші ретінде қарастырады. Олар әлем жұмбақтарының шешімін заттардың логикалық құрылымынан, жалпы мен ерекшенің, шексіздік және шектің қатынастарынан көреді. Сондықтан философ үшін таным, кейбір ерекше, жаратылыстан тыс әлемге кетуді білдірмейді, бірақ нақтыға бату, жалпыға ерекше арқылы және ерекшені жалпы арқылы иелену, демек ойлау болады.

“Сондықтан философия қайда өмір сүретінін тек құдай білетін шектен тыс бастаулардың ұсынылуы емес, парасат арқылы нақтыны және ақиқатты ұғыну болып көрінеді”<sup>28</sup>. Өлшем мен ырғақтың, үндестіктің жалпыға ортақ үстемдігі жақсылық бастауы, оның ұғынылуы – даналық болады. Сондықтан пифагоршылдар шексіздікті зұлымдықпен біріктіреді, ал жақсылықты олар тек шектіліктен, демек ұйымдасқаннан көреді. Стобей Филолайдан цитат алады: “Барлық өмір сүретіндер шекті немесе шексіз немесе олардың бірге алынуы болуы керек. Бірақ ол шек немесе тек шексіз бола алмайды. Оның тек қана бір шектен, тек қана бір шексіздіктен тұра алмайтыны салдарынан әлемдік құрылыстың және онда не [бар болса] шекті мен шексіздіктің қосылуынан пайда болатын” болып шығады<sup>29</sup>.

Анаксимандрдың шексіздігін Аристотель өзі-өзінде қандай да бір шегі болатын ретінде түсінеді. “Ол бәрін қамтиды, және бәрін басқарады”. Анаксимандар туралы: “Ол [барлық заттар] өз түрлерімен анықталған деп есептейді. Дегенмен, егер де [заттар] ақиқатында шексіз болса, онда оларды тіпті тану мүмкін болмаған болар еді.”. Және “[мұндай жағдайда] зат туралы түсініктің болуы мүмкін емес; осы ойда не шексіз болатын болса, ол туралы қалай ойлауға болады?”<sup>30</sup>.

Тетіктен айырмашылығында осы бүтін ішіндегі шекті түрлер мен бөліктер тағдырлары олардың өзара әрекеттерімен емес, керісінше оның жеке іске асуымен салыстырғанда үлкен ақиқаттыққа ие болатын олардың өздерінің жалпы негізіне қатынасымен анықталады. Сондықтан ертеректегі табиғат философтарының ғарышы физикаға емес логикаға негізделген. “Ойлаусыз, – Диоген Аполлонийский бойынша,– барлығында бар болатын [анықталған] өлшем, осындай [алғашқы заттың]: қыс және жазда, түн және күн, жауын, жел және ашық ауа райы бөлінісі болмаған болар еді”<sup>31</sup>.

Сондықтан, “ойлау” ерекшенің жалпыдағы және жалпының ерекше арқылы өмір сүру тәсілі болады. Осы болмыс тәсілін, оның жалпысы арқылы ғана логикалық болатын жалпыға ортақ заңдардың ашылуы, логосты түйсіну болады. Осы түсіну “даналық” болады. Мұнда терминнен басқа ешқандай мистикалық жоқ. Субъективтік ойлау заттардың тек өзінің жетілмеген бейнесі болады.

Гректің ертеректегі табиғат философиясы заттардың алғашқы логикалық анықтамаларын табады. Оның құралы – өзара

байланыстағы шекті түрлердің танылымы емес, шекті түрінің өзін түсінуі. П.Таннери айтқанындай Фалестің барлық бастаудың субстанциясы ретінде су туралы өткір ойы әлемнің қарапайым физикасы және дәрекі “физиологиясы” емес<sup>32</sup>. Бұл – аңғырт логика. Осы табиғи әлемді толық өмір сүретін және оны пайда болмайтын және жойылмайтын, әрқашан бар болатын ретіндегі қарапайым субстанцияға дейін түсіру үшін үлкен парасат батылдығы керек болады. Сол кезде құдай тегі, көптеген түрлі діни және өзгергіш аңыздарға ие болады. Мән болатын су,– деп айтылатын осы бапта жабайы, түрлі түсті гомерлік фантазия орын алған, сансыз көп алғашқы бастаулардың өзара байланыссыздығы, айрықша заттың, өзі-өзінен өмір сүретін ақиқаттың болатыны туралы түсініктер жойылған және осымен тек тұтас жалпы, өз-өзінен мәнді жалпының бар болатыны айқындалады<sup>33</sup>.

Шын мәнінде әлемнің көптүрлілігін бар болатын бірегей субстанцияға, тыныштықта болатын белгісіздікке таңуды қалай түсінуге болады? Бұл не – физикалық жаңалық ашу немесе “түрлі түсті шашыраңқы әлемнің мистикалық формуласы ма”<sup>34</sup>. Осы ашылған жаңалықтың Грециядағы көптүрлі және керемет түрлер, қозғалыс, нәзіктік әлеміндегі, батырлар мен құдайлар әлеміндегі орны қандай?

Ницше айтқан философия бастауының қандай мәнге ие болатынын тыңдап көрейік. “Қашан өзінің таңғажайып мақсатына ұмтылған кезінде барлық уақыт философиясының қалай әрекет жасағанын, оның тәжірибе қиындықтарын төменде және соңында қалдырғанын тек философиядан оқуға болады. Жеңіл тіректе ол алға ұмтылады: үміт пен арман оның аяғына қанат бітіреді... Оның соңынан келе жатқан, сенімдірек тіректер іздеген есепшіл парасат, оның құдай сынды жол серігі қолын жеткізген сол еліктіргіш мақсатқа өзінің де жетуі үшін ауыр дем алады”<sup>35</sup>.

Әрине, “фантазия”, егер ертеректегі грек философиясы деп тек қарапайым физиканы түсінетін болсақ,– бұл тек фантазия ғана емес. Ол – логика және бұл оның шынайы тірегі. Ақиқатында гректерде әлемнің қарапайым физикалық құрылымы емес, сонымен қатар оның тағдыры, оның соңғы түрлерінің тағдыры туралы сөз болады. Және бұл тағдыр оның өзінен үсіндіріледі. Бұл орынды.

Анықталған болатын әлем, болмыс – хаос пен бейболмыстан жеңіп алынған ұйымдасқандық пен анықтық. Оған қарсы тұратын не, оны не шектейді? Грек өркениетінің, жарық, анықталған,

өлшенген түрлер әлемінің тағдыры қандай? Оған қандай да бір бөтен хаос түпсіздігі, терістеудің шексіздігі қарсы тұра ма немесе бұл терістеу оның өткен шағы және оның болашағының жеке негізі, оның жақсы жабдықталғандығы бола ма? Осы хаостан жеңіп алынған көптүрлілік және ұйымдасу әлемі кездейсоқ немесе қажетті ме, парасатты немесе ауыр жағдайға ұшыраған ба? Грек философиясы барлық грек мәдениетімен бекітілетін көптүрлілікті теріске шығармайды. Ол оны негіздейді және қорғайды. Ол шексіздікті қысқартады және әлемді заңды туындатылған ретінде ұғынады. Хаос аңыз болады, ал әлемде логос пен ұйымдасу үстемдік етеді. Осы ұйымдасу, осы тәртіп оған имманентті.

Осылайша іс грек өмірінің бай, жарқын жақтарын оның сүреңсіз және қатты ішкі бейнесіне таңуда емес, керісінше, антика философиясы өзінің міндетін осы өмір толықтығын, оның заңдылығын негіздеуден көреді. Нақты субстанционалды. Заттар тағдыры – бұл олардың өзі.

Фалестің суы, Анаксимандрдың “апейроны” және Гераклиттің оты – бұлар барлық заттар жасалынатын сол қарапайым аристотельдік “материя” емес. Бұл барлық заттарды туындататын және оларды жазалайтын “тағдыр” да. Бұл қарапайым физика немесе анайы химия да емес. Бұл – тек әлемдік логика. Аристотель алғашқы философтарды материяны мойындай отырып, олар “болып жатқан өзгерістердің себебін” жоққа шығарады деп текке кінәлайды<sup>36</sup>. Материя өзінде ерекше мен жекені тұтынатын жалпы, осы “өндіруші себеп” болады.

Осы айтылғандардың бәрінен алғашқы грек философтарының табиғат философиясы немесе физикасы туралы ғана емес, сонымен қатар осы жерде мазмұнды деуге болатын логика туралы да айтуға болады немесе одан заттардың табиғи логикасы және мазмұнды ойлау туындайды. Әрине оны категориялар логикасы деп айтуға болмайды, бірақ, оның өзінде мұның алғышарттары болады. Ғарыш заңы ретіндегі Логосты Гераклит тек логикалық ойлайды, әрі бұл логика адамның басында жүзеге аспайды, ол одан тыс және одан тәуелсіз. Мұнда логикалық – қандай да бір ойлау емес, бірыңғай универсум, материя, “мәңгілік өзгерістегі оттың” құрамындағы шекті заттардың жалпы болмысының тәсілі.

Логикалық ұғымының негізгі және алғашқы бастаулық ойы осында болады. Өйткені Гераклит түсінігіндегі парасат жалпыдағы ерекшелік, тұтастық ішіндегі айырмашылықты жорамалдаудан басқа еш нәрсе емес. Заттарды ойлау – бұл Гераклит үшін “логос

байыбына бару” оның логикасына сай жылжу дегенді білдіреді. Бірыңғайдың осы өзінен анықталуы өлшемін философияның ұғынуы керек. Заттарды түсіну – оны қандай да бір бірлік ретінде түсінуді білдіреді. Осы бірліктің өзінің табиғаты (бұл су, ауа немесе от па) мұнда енді мәнді де емес.

Сонымен ежелгі грек философиясынан болмыстың ең қарапайым жалпыға ортақ анықтамасы, теориялық танымның ең қарапайым, бастаулық ұстындары табылды. Осы теориялық танымның бірінші және басты ұстынымы жалпы материалистік монизм ұстыны болады. Ол философиялық ойдың орынсыз тілегі, немесе “Құдайлық өзіндік ерекшелігінің” көрінісі емес, ол – теориялық танымның жалпы заңдылықтары мен логикалық қажеттілігінің көрінісі. Заттар логикасы бойынша қозғалу жалпы, нәзік және жаратылыстық шектеуді көрсететін затпен бірге қозғалуды білдіреді.

*Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата: Наука, 1968.*

---

**Қажымұрат ӘБШЕВ**

**ҚОҒАМДЫҚ ҚАТЫНАСТАРДЫҢ ДАМУЫ ЖӘНЕ ОЙЛАУ  
КАТЕГОРИЯЛАРЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ**

**ҚОҒАМДЫҚ ҚАТЫНАСТАРДЫҢ ТАБИҒАТЫ ҚАҚЫНДА**

Қазіргі таңда ойлаудың маркстік тұғынамасының құрамында бір-бірінен туындайтын, өзара қатар жатса да логикалық бір бүтіндікті құрамайтын, және де бір үдерістің әртүрлі жағы болуға тиіс әрі ақиқаттығы ешбір талас не шүбә туғызбайтын екі тұжырым бар.

Бірінші тұжырым бойынша, адамның ойлау қызметі оның объективтік дүниені, оның табиғатын өзгерту, өз мұқтаждығына бейімдеу, игеру қызметімен бірге туындайды, сол процестің идеалдық бейнесі, идеалдық затты идеалдық түрде өзгерту болып есептеледі. Затты өзгерту үшін ол зат бізде ішкі мақсат болып бейнелеуі керек екендігіне қазір марксистердің ешқайсысы шүбә келтірмейді. Ол мақсатқа апаратын идеалдық әрекеттер мен операциялардың өзіне сай бір тізбегі түзелу керек.

Екінші тұжырымның мағынасы: ойлау қоғамдық қатынастардың бейнесі, әрбір жеке адамның ісі сол қатынастар тізбегінің бір бөлігі, солармен байланысқан. Басқаша айтсақ, жеке адамның іс-әрекеттері одан әлдеқайда кең көлемдегі іс-әрекеттердің, жалпы қоғамдық іс-әрекеттердің жалғасы. Осы тұрғыдан алғанда әрбір жеке тұлғаның ойлауы оның басындағы осы жалпы қоғамдық тұтастықтың белгілі деңгейдегі идеалдық моделі.

Жалпы адамдар қызметінің тұтас тізбегінің құрамындағы өзіне тиісті функцияны атқару үшін әрбір жеке адам сол тұтастықты

өзінде ұстауы қажет, ал оны іс жүзінде, реалды түрде ұстау немесе атқару мүмкін болмағандықтан, ол оны (тұтастықты) өз ойында, яғни идеалды түрде қамтиды, белгілі дәрежеде атқарады.

Бірінші тұжырым ойлаудың табиғатын түсінуді субъектінің игеретін және мазмұнын ойлауында және ісінде ашатын нәрсесімен (предметімен) байланыстырады. Өте ерте ықылым замандарда адамдардың ойлауы олардың ісімен тікелей байланысты, тіпті істердің негізгі бөлімі болды деп қараған. Ол кездерде ойлау іс-қимылдардан оқшауланып, өз алдына жеке қызмет бола алған жоқ, яғни басқаша айтқанда, ойлау іс-әрекетсіз затты, нәрсені өз бетінше идеалды ой жүзінде өзгерту қызметіне айналған жоқ. Затты ойда, әрекетте қайта жасау (әрине, тек белгілі дәрежеде) біріккен бір процесс қалпынан (синкретизм) көтеріліп жеке-жеке қызмет түрлеріне ажырауы оның дамуының ішкі мұқтаждықтарынан туындайды. Бұдан, әрине, одан кейін іс-әрекетте ойлау жоқ, ойлау оған қатыспайды деген ұғым шықпайды. Оның мәнісі: ойлау осы сәттен бастап дербес, заттарды игеру ісінен оқшау ете алатын қызметке айналады.

Екінші тұжырым болса, ол ойлаудың әлеуметтік функциясын көрсетеді, яғни жеке адам өз ойлауында қоғамның, қоғамдық қатынастардың тұтасымен алғандағы және ондағы өзіне тиісті істің, оның тұтастықтағы мәнінің белгілі деңгейде бейнесін түзейді. Ол бейне қаншалықты дәрежеде дұрыс, бұл, әрине, басқа мәселе.

Бұл екі тұжырым да ойлаудың қоғамдық табиғатын айқындайды, бірақ, алғашқысы ойлаудың заттық немесе предметтік мазмұнын алға тартады, сол предметтік мазмұнның әлеуметтік маңыздылығы мен мәнісіне көңіл бөледі, ал екінші тұжырым оның формалық қызметіне, оның бейнелік жағына емес, белсенді жасампаздық қырын көрсетеді. Екінші тұжырым ойлау болмыстың бейнесі ғана емес, сол адамдық болмысты түзейтін, болмыстың қандай екендігін ғана емес, оның қандай болуға тиіс екендігін анықтайтын күш ретінде таниды.

Осы екі тұжырымның әрқайсысын өзінше оқшау, дербес қағида түрінде емес, белгілі бір ажырамас бірлікке қалай келтіруге болар еді? Ал бұл теорияға айналуға тиісті тұғырнаманың бір тұтастығы үшін қажет. Ешқандай теория бір-біріне тәуелсіз бір-бірімен тек қатар тұрған дербес тұжырымдардан құрала алмайтыны белгілі. Теорияның құрамында олар екі түрлі дербес қағидалар емес, бірі екіншісінен шығатын, бірін-бірі табиғи қажетті түрде жалғастыратын бүтін бір көзқарасқа айналуы тиіс.

Айтылған ойлардың барлығы бізді бір негізгі түйінді мәселеге әкеліп тірейді. Ал ол адамдардың қоғамдық қатынастары дегеніміз не нәрсе, олардың табиғаты (ішкі мәні) неде дейтін сауал. Ал оны қоғамдық қатынастардың шығу көзі, шығу тегі тұрғысынан ғана ашуға болады деп ойлаймыз. Шығу тегі, яғни олардың түпкі мазмұны немесе мәні неден құралады деген бойынша тарихты маркстік материалистік түсінудің белгілі негізгі ұстанымы бар. Ол тұрғыдан әрбір дәуірдің игерген объектілерінің, яғни қалыптасқан өндіргіш күштерінің объективтік мазмұны сол кездегі өндірістік, жалпы қоғамдық қатынастардың сипатында міндетті түрде көрініс табады. Бірақ, осы байланысты түсіндіруде біз әлі олардың сырттай қатынастағы екі түрлі нәрсе сияқты көрінісінен арыла алған жоқпыз. Осы біреуі адам қызметінің әр түрлі бөліктері мен тізбектерін бір-бірімен байланыстырып, үйлестіретін қатынастардың өзара мазмұндық бірлігін қалай табуға болады? Оларды бір нәрсенің тек екі жағы ететін не нәрсе?

Осындай сыртқылықтан, алшақтықтан, ал кейбір жағдайда тіпті өзара қарама-қарсылықтан шығудың бірден-бір жолы – әрбір дәуірдегі игерілген немесе игерілуге тиіс белгілі бір мазмұнның адамдар үшін айрықша құндылыққа айналуына байланысты деген тұрғыдан қарап, сол бағытта талдау жасау керек. Олай деуге негіз болатын нәрсе әрбір тарихи үлкен дәуірдегі адамдардың, олардың көпшілігінің негізгі ұмтылатын нәрсесі өзгеше. Әрбір тарихи үлкен кезеңдердегі ұрпақтардың сыртқы табиғаттан, жалпы әлемнен, тіпті өздерінен нені көретіндігі, күтетіндігі, олардағы қандай мазмұнның өздеріне неғұрлым өмірлік мәнге айнала алатындығы әртүрлі екендігін көреміз. Осы тұрғыдан қарағанда сыртқы дүниеден адамдардың игеретін мазмұндарының, ол дүниенің заңдылықтарының адамдардың қоғамдық қатынастарына және соңғылардың оларға сырттайлық, тіпті жат екі дүниедей болып тұруының өзі дәуірдің, біздің ойымызша, Орта ғасырлардан кейін келген Жаңа дәуірдің ерекше белгісі. Жаңа дәуір – адамдар әлемінің табиғат әлемінен өзгешелігі әлдеқайда зорайып, оның ерекше бір дербес дүние екендігі өте айқын болған кез. Адамдар дүниесінің табиғатпен жігі анық ажыраған. Бірақ, сонымен бірге адамдардың табиғатпен байланысы қайта тереңдей түскен, жан-жақтылыққа бет алған. Оның себебі адамдардың табиғат күштерін игеру қызметі енді бұрынғыдай тікелей емес, дәнекерленген қатынасқа айнала береді. Адамдар мен табиғат күштерінің арасында енді ғасырлар бойы қорланған олардың өндіру құралдары, техникасы, іс-әрекет тәсілдері мен дағдылары, ал кең

ауқымда алғанда – бүкіл қоғамдық қатынастары тұр. Адамдардың табиғатқа, жалпы бүкіл сыртқы әлемге қатынасын енді олардың өзара қатынастары дәнекерлейді. Олар, әрине, бұрын да солай дәнекерлейтін, бірақ олардың соншалықты күрделіленуі, жан-жақтылануы, адамдардың өздеріне үстемдігінің соншалықты зораюы бұрын болған емес, адамдардың өзі қоғамдық қатынастардың бір құрамдас бөлігіндей, солардың бір тетігінде ғана болып көрінеді.

Адамдардың өздері жасаған белгілі бір мазмұндар олардың кейде өмірінің мәніне айналатыны белгілі. Сыртқы дүниеден алынған, иемделінген заттардың мазмұнының тұтас, ортақ мазмұны да олардың өмірінің мәніне, яғни көптеген жануардың түпкі құштарлығына, ұмтылатын нәрсесіне айналуының тетігі неде? Олардың ұмтылатын негізгі құндылықтарына жетудің құралына айналуында, соларға жетудің жолындағы күштерге айналуында. Осы арқылы ол мазмұндардың өздері де құндылықтардың бір бөлігі болып алады. Осындай құндылықтарға айналмайынша өзі өздігінде ол мазмұндардың адамдар үшін мәнділігі жоқ.

Егер Еуропаның Орта ғасырлар дәуірімен салыстырсақ, онда біз адамдардың негізгі құндылықтарын бұл дүниедегі өмірден емес, одан кейінгі о дүние делінетін мәңгілік өмірден көретінін білеміз. Ол дәуірде үстемдік еткен негізгі құндылықтар діннің қоғамдағы орнына байланысты. Ондай қоғамда табиғат күштерін игеріп, білімдер мен техниканы дамытып, адамдардың өздерінің сол арқылы күш алуы негізгі нәрсе бола алмайды. Ол тек екінші қатардағы біріншіге қызмет ете алатын көмекші ғана нәрсе.

Жаңа дәуірдегі адамдардың өзіне-өзі сенімді, өз өмірін түбінде өзі түзей алатын күшке айналуы айрықша түбегейлі өзгеріс. Ол енді о дүниедегі мәңгілік өмірдің қызықтарын екінші қатарға ығыстырған. Ал адамның үнемі күшті болуға ұмтылуы табиғат күштерін игеріп, иемденуге байланысты болып шығады. Сондықтан да ғылым мен техниканың, басқа да адамдарды күшейтудің құралдарының дамуы ең қажет нәрселерге айнала береді. Жаңа дәуірдегі көптеген адамдардың негізгі құштарлығы күш, қуат немесе басқаша айтқанда, қоғамдағы ықпалдылық деуге болар еді. Ал ол күштің ішкі мәні – үстемдік, артықшылық, мансап. Әрине, бұл жерде мен оны бір жақсы құндылық деп отырған жоқпын. Әңгіме тарихта орын алған факт, болған әрі болып отырған жағдай туралы. Осы тұрғыдан алғанда сыртқы табиғаттан алынған мазмұн екшеліп, қорытылып, оның жалпы сипаты адамдар қатынастарының белгілі бір мазмұнына айналуы мүмкін және солай болады да.

Адамдардың өмірлік тәжірибесі объективтік құрылымдарға неғұрлым толығы берген сайын қоғамдық қатынастардың мазмұны да соғұрлым бүкілжалпы, синтездік сипат алуы заңды, соғұрлым оның жеке, табиғи құбылыстықтан әмбебаптық сипатқа ие бола беруі тиіс. Өйткені жеке, табиғи, заттық немесе субстраттық шектіліктен ол оларға тәуелсіз, заттық, таза кеңістіктік өріссіздіктен таза идеалдық, әрекеттік, уақыттық қатынастарға ұласады. Бұл, әрине, ең алдымен адамдардың табиғатпен тікелей байланысқан табиғат күштерін тікелей өзгерту, өңдеу, игеру саласына қатысты. Және де қоғамдық қатынастардың ол ең төменгі жағы әрі бүкіл қоғамдық жүйенің пішінін анықтамайды.

Бірақ ең төменгі, ең қарапайым осындай үдерістің өзі қоғамдық қатынастардың негізгі нышанын көрсете алады. Ол нышанның белгісі: табиғи үдерістердегі олардың арабайланыстарының белгісі қоғамдық қатынастардың бір сипатына ұласуы ықтимал.

Адамдар игерген табиғи құбылыстарға тән қалыптасу тәсілдерінің жалпы сипатының адамдардың өзара ұйымдасу, қауымдасу формаларына өз табын түсіруі, оларға өзіне тән бір өң беруі, әсіресе, тарихтың алғашқы кезеңдерінде айқынырақ сияқты. Сыртқы табиғаттағы заттар мен байланыстар ғана емес, алғашқы қауымдасқан адамдар өздеріне де сол табиғаттың күштеріндей қарайды. Олардың өзара байланыстарының өзі көбіне әрі табиғи, әрі әлеуметтік сипатта. Ол байланыстар неғұрлым табиғи заттықтан ажырап тек адамның адамға қатынасына айнала берген сайын заттық тәуелділіктен, шектелгендіктен алыстап бүкілжалпылық сипатқа ие бола береді. Оның түпкі әрі себебі әрі тетігі – олардың адамдар қызметтері мен әрекеттерінің ішкі мұқтаждықтарына, мақсаттарына, ал кейде тіпті пиғылдарына айналуында. Бірақ мұндай ажырау үдерісі ұзақ тарихи үдерісті құрайтын болуға тиіс. Олай болса, ол үдеріс те тұтас тарихи дәуірлерден, сатылардан өтетін болар.

Айтылғандардан бұл үдерістің мәні мен мазмұны тек қана жағымды сипатта деп отырған жоқпын. Ну ормандардағы тағыларда күштінің әлсізді жеу заңының табиғатта шегі бар болса, тарихта осы заң алға шыққан кезеңдерде ол шексіз бір апатқа айналатынын да білеміз. Одан адамзат әлі құтылып та болған жоқ. Бұған дәлел – қаншама дүниежүзілік те, жергілікті де болған және әлі болып жатқан қырғын соғыстар.

Бүкіләлемдік бүкілжалпылық байланыстардың оны бір біртұтас бүтіндік ететінінің саналуан қырлары ашыла берген сайын, яғни олардың адамдық байланыстарда өзгеріп, әркімнің жан дүние-

сіндегі әлемнің бір құрамды бөлігіне айналған сайын, ол енді адамдардың дүниеге өзіндік төл қатынасы, оның дүниеге деген бағасы мен өлшеміне ұласа алады. Ол енді табиғаттың адамға қатынасы емес, адамның табиғатқа қатынасы.

Рулық туысқандық қатынастардың да шығу тегі табиғаттан бастау алады. Бір ата не анадан тараған адамдардың қауымдық құрылымы мазмұны жағынан қаншалықты табиғи болып көрінгенмен, ол енді адамдық, яғни қоғамдық байланыс. Себебі ол енді тек қана табиғи мұқтаждықтың күшімен ғана тұрақты құрыла алмайды. Ол қатынастар енді адамдардың бір-біріне қатынасының міндет, борыш, кінә, ар, ұят, абырой сипатындағы табиғатта ешбір болмайтын, жеке адамның қабылдайтын немесе қабылдамайтын нәрселеріне айналады. Олар енді еркіндіктің өз ықтиярымен таңдаудың нысандарына айналу жолында. Ал оның сыртқы дүниені қабылдау немесе қабылдамау қатынасы, яғни таңдау, талғау қатынасы енді оның одан бұрын, өз ықтиярымен қабылданған өмір кешу жолының, тәсілінің тұрғысынан іске асады.

Яғни бұл үдерістің осындай әмбебаптық сипатының, оның ешбір заттық құрылымға тәуелсіз бола беруінің түпкі мәнісі – адамдардың дүниеге қатынасы еркіндік екендігінде. Ол, бірақ, адамның аса маңызды қасиеттерінің бірі ғана емес, ол тіпті адамнан ажырамас қасиеттерінің де (атрибут) бірі ғана емес. Мысалы ойлау, іс-әрекет т.б. адамдардан ажырамас, яғни адамды оларсыз, олар жоқ болғанда да бар деп ойлауға болмайтын ерекшеліктері ғана емес. Өйткені оларсыз адамды елестетудің өзі мүмкін емес болса да, ол қасиеттер адамның барлық мән-мазмұнын қамти алмайды. Себебі олардың өзі адамның еркіндігінің көрінісі, еркіндік олардың көрінісі емес. Ойлау мен іс-әрекет еркіндіктің негізгі болу жолдары, оның болмыстық көріністері. Басқаша айтсақ, тікелей соматикалық, натуралдық-тәнді – тәуелділіктен арылудың мағынасы да осыған саяды. Осының іс-әрекеті, ойлауы, өмірлік жолын өзгерте алатындығының өзі тәнінің құрылымынан тікелей шығатын салдары болудан қалады. Әр адамның өз тәні оның өмірде кім болатындығын, қандай болатындығын енді алдын ала тікелей анықтай алмайды.

Осындай алғаш қарағанда көзге көріне де қоймайтын, әрбір жеке адам тәнінің және оны қоршаған заттар әлемінің өзгерісі болмай-ақ онда өзінің ғана таңдауымен бола алатын жаңа мүмкіндіктің аты да осы еркіндік. Қандай да болмасын тірі жәндіктерде, биологиялық құрылымы жағынан адамдарға жақын деп есептелетін хайуанаттардың ешқайсысында бұл қасиет жоқ. Яғни адам соның арқасында

өзін өзгерте алады, өзін-өзі жасайды. Әрине, қоғамдық субъект ретінде, өз рухани бағытын, өмірлік тұрғысын да өзгертеді.

Адамнан басқа тірі жәндіктердің барлығының да тіршілігі биология, әсіресе, генетика заңдарымен жүреді. Тәндік тіршілігінде адам да көп жағдайда осы заңдылықтарға бағынады. Бірақ тәндік тіршілік адам өмірінің тек бастапқы алғышарты ғана. Онсыз, әрине, оның өмірі де болмайды. Ал адамдық өмір, ол – тарихи, қоғамдық, рухани өмір. Бұл соңғысында әр адамның кім және қандай болатыны, оның өмірлік тұрғысының болуы, не болмауы, адамгершілік бағыты алдын ала ешбір сыртқы себептермен, жағдайлармен анықтала алмайды. Өйткені ол ең алдымен оның биологиялық негізінде, генетикалық құрылымында тұмысынан берілмеген. Жануарларда берілген.

Тірі тіршіліктің табиғи әлемі мен адамдардың өз еркімен жасайтын, құрайтын тарихи әлемінің арасындағы мәндік шекара осы жерден басталады. Оларды бөліп тұратын осы еркіндік.

Табиғи әлем – қажеттілік дүниесі. Онда әрбір тіршілік иесі, тірі жәндік тұмысынан белгілі бір тіршілік ету жолына, соның қарқындылығына дене бітімі бойынша бейімделген. Оны ол өзі таңдамаған. Ол оның өз шешімімен, еркімен қабылдаған нәрсе, жол емес. Онда адамдық мағынадағы еркіндіктің ізі де жоқ.

Ал енді осы еркіндіктің нақты мағынасы қандай? Менің түсінуімде осылай түсінілетін еркіндік адамда болуы да мүмкін, болмауы да мүмкін қалып емес. Ол адамның, жалпы адамзаттың дүниеде болуының бірден-бір жолы, оның адам ретінде әлемде болуының жолы. Ендеше, еркіндік адамның дүниеде болуының онтологиялық негізі. Ол жоқ болса, адам да жоқ.

Бірақ осы қағидалардың ар жағындағы мазмұнды ашпасақ, ол күнделікті ойлауымызда үйреншікті болып қалған еркіндік туралы түсініктерімізге қайшы, тіпті, жалған көрінуі ықтимал.

Айтылып отырған мазмұндағы еркіндік адамның дүниеде еш нәрседен тәуелсіз екендігін білдірмейді. Адам, әрине, көп нәрселерден тәуелді: сыртқы табиғаттан, өзінің биологиялық негізінен, басқа адамдардан, қоғамнан, т.т. Олармен ол осыны ескере отырып, әрекет етеді. Ал осы ескеру нені білдіреді? Ол ең алдымен адамның жануарлардан өзгеше өз менінің түпкі ұйтқысы болып құрылған бір пиғылға, құндылыққа, мақсатқа қарай, сыртқы нәрсенің соларға қатынасына қарай. Ал олар, біріншіден, адамдарда болуы мүмкін немесе болмауы да мүмкін. Ал егер менді құрайтын пиғыл мен мақсаттар бар болса, олар әр адамда әртүрлі болып жатады. Өйткені оларды да адамдар өзі таңдайды немесе

таңдамайды. Еркіндік міндетті түрде белгілі бір өмір жолын құндылық ретінде таңдау емес, соны таңдау мүмкіндігінде. Адамда ғана осындай мүмкіндік бар, ал жануарларда жоқ. Бұрын да айтқандай жануарлар өз табиғатымен алдын ала анықталып қойылған, олар сол өздігінен басқаша бола алмайды, ал адам олай анықталмаған. Өзінің кім және қандай болатынын ол өзі анықтайды немесе анықтамайды. Дүниеге жаңа келген нәрестенің адам болуының өзі әлі тек мүмкіндік қана.

Адамның өзіндік бір өмір жолын таңдау мүмкіндігі, яғни оның өз мендігінен басқа бір күшпен анықталмайтындығы тағы да мынандай мағынаны көрсетеді: адамның өзінің қандай болуын өзі таңдауы немесе дәлірек айтсақ, соны таңдау мүмкіндігі сыртқы табиғи дүниеде ешбір кездеспейтін нәрсе, ал егер ол белгілі бір құндылықты таңдаған болса, онда ол құндылықты ол ешқашан сыртқы табиғи дүниеден таба алмас еді; адамдық менге ішкі рухани ұйытқысы бола алатын мазмұн табиғатта болмайды, бола да алмайды. Олар тек адамдық дүниеде қалыптасатын мазмұндар. Оның себебі сыртқы дүниедегі табиғат процестерінің мазмұны қаншалықты күрделі, терең болған күннің өзінде олар адамның дүниеде өмір сүруінің түпкі мақсаттары бола алмайды, яғни адам тек солар үшін өмір сүре алмайды.

Мысалы, адамдардың көбінесе соншалықты құштар болатын, соншалықты аңсайтын қалыптарының ең бірегейі сол еркіндіктің өзі. Өйткені ол әр адамның адам болуының бірден-бір шарты. Адам үшін ол – құндылықтардың құндылығы. Ал ол адамның өзінен басқа дүниеде жоқ нәрсе.

Таңдау немесе қалау – ол өзінің кім болуын, қалай болуын қалау делік. Яғни ол өзінің түпкі мәні бойынша адамның өзін қалауы, сыртқы бір нәрселерді емес. Тіпті сыртқы бір нәрселерді қалаудың өзінде оның арғы жағында, мейлі ол бір затты, белгілі бір қатынасты, мінез-құлықты, кәсіпті, ұйымды қаласа да, адамның өзін-өзі қалауы тұрады. Өйткені егер адамда, оның жанының ең терең түкпірінде белгілі бір құндылыққа деген құлшыныс ұялаған болса, онда ол сол адамның бүкіл басқа дүниеге де, әрі өзіне де қатынасын анықтап тұрады.

Яғни еркіндікті бұлай түсіну оны танылған, игерілген және іске асырылған қажеттілік дейтін ұғымнан тіпті басқаша. Бұл ұғым бойынша адамдар белгілі бір заңдылықтарды түсініп, соларға сай әрекет етіп, өз мүдделеріне бағындырған да ғана еркін бола алады. Ендеше еркіндіктің түпкі мәні – үстемдік. Табиғатқа үстемдік, қоғамға үстемдік, тіпті адамның өзінің өзіне де үстемдігі. Ол

ұғымға онда бір адамның екінші адамға үстемдігі де кіреді. Ал мұндай үстемдік болуы да мүмкін, болмауы да мүмкін нәрсе. Адамзат тарихының басты кезеңдерінде ондай үстемдік (әсіресе, табиғат күштеріне) болды деп айта алмаймыз. Олай болса, ондай еркіндік адамға адам ретінде тән, яғни оның ұғымынан ажырамас қасиеті бола алмайды. Өйткені ол адамдағы өткінші белгі. Мұндай еркіндік адамның, адам болуының шарты емес. Болуы да, болмауы да мүмкін қасиет адамның дүниеде болуының түпкі негізі бола алмайды.

Мысалы, белгілі бір заңдылықтарды түсініп, меңгерген кезде ғана адам адам болса, онда одан бұрынғы замандарда ешқандай заңдылықтарды меңгермеген адамдарды адам деп атай алмас едік. Яғни еркіндіктің бұл анықтамасы оны адам үшін бір кездейсоқ нәрсе ретінде қарайды. Екінші жағынан алғанда бұл анықтама бойынша еркіндіктің түпкі мәні еркіндік емес, негізінде қажеттілік болып шығады. Онда, әрине, еркіндіктің белгілі бір нышаны бар, дәлірек айтсақ, танылған, меңгерілген қажеттілік адамға қызмет етеді дейік. Бірақ, онда да тану мен соған сүйенетін адамның қызметі дәнекерлі түрде қажеттілікке мойынсұну болып шығады. Үлкен айырмашылықтары бола тұрса да, еркіндікті осылай түсіну Спиноза мен Гегельге тән еді. Оны кезінде Энгельс те мойындаған.

Адамдардың іс-әрекеттері түптеп келгенде тек қажеттілікке құрылған дейтін тұрғыдан, бұрынырақ та айтылғандай біз қоғамдық қатынастардың табиғатын түсіне алмаймыз, егер адамдар арасындағы қатыстар – құлдық, феодал, т.б. қоғамдық қауымдасудың түрлері тек қана бұлтартпас қажеттілікпен орнайтын болса, олар адамдардың ырқына тәуелсіз, керісінше, оларды өзіне бағындыратын ғана нәрселер болса, онда тарихта адамдардың ешбір ықпалы бола алмас еді. Адамдар өздерінен тыс бір дүлей күштердің зорлығымен ғана әрекет ететін қуыршақтар ғана болар еді.

Қоғамдық ойдың тарихында осы соңғы көзқарас сан алуан түрлерде және мағынада өрби отырып, жалпы алғанда үстем болды дей аламыз. Оны орнықтыруға бағытталған көзқарастар жүйесінен, әсіресе философия саласында Платон мен Гегельдің ілімдерін айтуға болады.

Адамдардың үлесіндегі нәрсе сыртқы әлуетті күштердің тек құралы ғана болу болса, онда ұшарын тек жел білетін, қонарын тек сай білетін елпектерге қандай талаптар қоюға, қандай міндеттер артуға болар еді? Ал адамдар арасындағы қатынастар, олардың іс-әрекеттері мен қылықтары негізінде сондай

міндеттерге, борыштарға, ізгілік пен әділеттілікке, арға, ұжданға, кінә мен күнәға, жауапкершілікке, т.т. сондай талаптарға құрылған. Олар тағы да қоғамның адамға, адамдардың бір-біріне қоятын талаптары ғана емес, әр адамның өзінің өзіне қоятын немесе қоймайтын талаптары. Қоғамдық қатынастар қаншалықты бұлтартпайтын қажеттіліктер сияқты көрінсе де, сондай талап қоюдың мәнісінің өзі оны әрбір индивидтің қабылдауы керек екендігінде. Яғни оларды қабылдау немесе қабылдамау әрбір жеке адамның өз ырқына тәуелді. Табиғаттың кейбір заңдары сияқты олар автоматты сипатта іске аса алмайды. Жеке адамдардың көпшілігі қолдаған, қабылдаған, ал кейде жай мойынсұнған жағдайда ғана белгілі бір қатынас іске асыла алатын қатынасқа, яғни қоғамдық қатынасқа айнала алады. Осы тұрғыдан алғанда мемлекеттің, қоғамның табиғаты шарттыққа құрылған дейтін көзқараста (Локк, Вольтер, Руссо) ақиқаттылық бар.

Олай болмаған жағдайда адамдардың іс-әрекеттерін реттеуге бағытталған заңдар жүйесінің қандай қажеттілігі болар еді? Олардың тарихи замандарда неліктен тіпті түбірінен өзгеретіндігін немен түсіндіруге болар еді? Сол заңдар бойынша адамдарды неліктен соттайды? Белгілік бір ісі үшін адамды соттау оның басқаша болуы мүмкін екендігіне негізделген. Адамды соттау оның өз іс-әрекеттерінің бірден-бір авторы, ақырғы себебі, субъектісі өзі екендігін мойындау деген сөз. Адамды соттау – оның адам екендігін мойындау. Малды соттамайды ғой. Жан ауруына ұшырап, ақыл-есінен айрылғанды да соттамайды, оны емдейді. Өйткені ол адамдық, субъектілік қабілетінен айрылған, яғни өз еркіне, жан дүниесіне, іс-әрекетіне өзі ие бола алмай қалған. Сондықтан оған адамдық талап қоя алмайсың. Ол еркіндікке қабілетсіз. Олай болса, қоғамдық қатынастардың түпкі мағынасы да еркіндік. Олар әрбір қауымдастықтағы жеке адамдардың сол қауымдағы негізгі тәртіптер мен нормаларды саналы түрде де, ал көп жағдайларда бейсаналық деңгейде де мойындағандығының жемісі. Яғни қауымдастыққа кірген адамдардың, біріккен ырқы содан кейін ғана бір қатаң қажеттілік сипатына енуі мүмкін. Жеке адамның ырқы жөнінде де осыны айтуға болады.

Адамның ойлау қызметі де осы еркіндікке негізделген. Адам жаны – еркіндіктің тұңғыш туындайтын мекені. Біз айтып отырған шешімдер, ырық, мұқтаждықтар, құндылықтар мен мақсаттар, ұмтылыстар, тіпті адамдар құратын қоғамдар, олардағы күрделі өзгерістердің барлығы ең алдымен олардың жан дүниесінде түзіледі; Адамдардың сыртқы дүниеден, қоғамнан, басқа

адамдардан бөлектігі, өзгешелігі, дербестігі, ондағы барлық формалар мен түзілістердің жалғыз иесі де ең алдымен оның жаны. Сыртқы жағдайлар қандай болған күнде де әр кісінің өз жаны – оның бірден-бір дербес кеңістігі, өз территориясы. Қоғамдық қатынастар осындай ішкі идеалдық формада қалыптасқан құндылық пиғылдардан басталып реальдық іс-әрекет, қылық, т.б. сыртқы, басқаларға бағышталған қатынастарға ұласады. Басқаларға бағышталғандық және сол арқылы өзіне де бағышталғандық адамдар арасындағы қатынастардың рефлексиялық табиғаты. Басқаға қатынас басқа арқылы дәнекерленіп субъектінің өзіне оралады және керісінше – өзіне бағышталған қатынас өзі арқылы дәнекерленіп басқаға да қатынас болып шығады. Адамдар іс-әрекетінің нәтижелері еңбек өнімдері, бұйымдар салынған ғимараттардың стилі, ұйымдастырудың формалары, – бәрі де өзінде берілген белгілі бір мағынасынан хабар беріп, адамдарға, ұрпақтарға соны әйгілеп тұрады. Адамдар жасаған дүниедегі әрбір тұрақты форма үстемдік етіп тұрған немесе жетекшілік етіп тұрған құндылықтарды бекітетін және орнықтыратын ойлаудың әрі іс-әрекеттердің түйіні, соларға меңзеп тұратын символдар. Ойлаудағы категориялар жүйесі осы тұрғыдан алғанда бір жағынан әрбір осы замандағы адам үшін бүкіл әлемнің ішкі құрылымын көрсетсе, екінші жағынан ол сол қоғамның негізгі әлеуметтік жалпы ішкі құрылымы да.

Осы соңғы тұжырым, әсіресе, түсініксіздеу көрінуі мүмкін. Категориялардың нақты мазмұны тарихи нәрсе. Әр тарихи дәуір ғана емес, әр түрлі мәдениеттер мен өркениеттерде әрбір категорияға және олардың бүкіл жүйесіне өзгеше өң, өзгеше мағына береді. Болмыс, себептілік, қажеттілік пен кездейсоқтық, мән мен құбылыс, субстанция мен субъект, еркіндік пен қажеттілік сияқты категориялардың әр заманда да, әр мәдениетте де мазмұндары әртүрлі. Олар сыртқы дүниенің қандай екенін ғана көрсетпейді, әр мәдениет пен әр түрлі дәуірдегі адамдардың сол дүниеге де, өзіне де өз қатынасын көрсетеді. Әрине, тарихтың үдерісінде алдымен адамдардың өздері өзгереді, оларда бір құндылықтар өз күшін жойып, жаңа бір құндылықтар пайда болып, бекіп жатады. Соған сай олардың дүниеге қатынастары өзгереді, дүниені олар енді басқаша көріп, басқаша сезіне де бастайды. Өйткені адамзаттың бүкіл әлемдегі алатын орны да өзгереді. Дүниенің өзі оған енді басқа бір мағынасында ашылуы анық. Осындай өзгерістердің ең жалпы мазмұны категорияларда

сұрыпталары қақ. Ойлаудағы категориялар сондықтан адамдарға сыртқы дүниенің қандай екендігіне ғана емес, белгілі бір замандағы және мәдениеттегі адамдарға олардың өздерінің де қандай екендігіне меңзеп тұрады.

Бұл айтқандарымыз, әрине, категориялардың нақты тарихи мазмұнына қатысты. Бірақ, олардың мазмұны тарихта қаншалықты өзгерістерге ұшырап жатқанмен де ешқашанда өзгермейтін, үнемі өзін сақтап отыратын жағы бар. Ол өзгермейтін нәрсе – категориялық формалар. Мазмұндары әртүрлі болып тұрса, категориялар ойлаудың сондай формалары ретінде қалпын сақтайды. Қандай мәдениеттегі адамдардың ойлауы болмасын оларда негізгі мән мен құбылыс, болмыс, себептілік т.б. категориялар бар. Нені қажеттілік, нені кездейсоқтық деп есептеу өзгермелі болса, кез келген жағдайда белгілі бір нәрсені қажеттілік, не кездейсоқтық деп бөлу тұрақты, яғни олар өмірдің жалпы құрылымы да, екінші жағынан адамдардың сыртқы дүниеге де, өздеріне де белгілі бір қатынастары. Яғни оларда субъектінің таңдау, талғау қатынасы бар. Бірақ, одан, мысалы, олардың адамдарды міндеттеушілік күші кемімейді, керісінше, адамдардың өздерінің орнатқан кейбір қатынастары олардың өздері үшін табиғаттың дүлей күштерінен де қатаң қажеттілікке ие. Ендеше категориялардың өзгермелі мазмұндары қаншалықты маңызды болса да, олардың түпкі өзгешеліктерін көрсететін, яғни бүкілжалпылық мазмұны формасында. Форма мұнда басқа барлық нәрселердегі сияқты бұлардың негізгі табиғатын көрсетеді. Ал бұрынғы айтылғандарға сүйенсек, онда категориялардың табиғаты – адамдардың өмірге белсенді, жасампаздық қатынасының формалары, сондай қатынастардың тұрғысынан болмысты жіктеудің формалары болып шығады. Өйткені, өмірдегі нәрселердің біреулерін негізгі, түпкі, алғашқы, анықтаушы деп бағалап, оларды мән, себеп, қажеттілік, заң, субстанция деп бөліп, екіншілерін құбылыс, салдар, кездейсоқтық деп қарау оларға бейтараптықтық емес, әрқайсысына өмірдегі орнына сай қатынас жасау деген сөз.

Олай болса, категорияларды кәдімгі ғылыми ұғымдардан түбірінен бөлек формалар деп қарау керек. Философия саласын дүниедегі ең алғашқы бастауларды қарастыратын ғылым деп есептеген Аристотель категорияларға алғаш көңіл аударғандардың бірі еді. Ол категориялардың кейбіреулерін ғылыми ұғым ретінде талдаған. Яғни танымның ең дамыған нәтижесі ретінде ұғымдар өз объектісінің қандай екендігін көрсетуі тиіс, бірақ оны

танитын субъектінің қасиеттерінен олардың мазмұны ада болуы қажет. Танымның түпкі мақсаты ұғым, яғни сол ғана өзі бейнелейтін нәрсені ішкі қажетті бүтіндігінде аша алады дейтінді алғаш көтерген Сократ, оны әрі өрбіткен Платон екендігі белгілі. Аристотель де осы үдерісті дамытып, өрісін кеңейтті. Бұл Батыс мәдениетінің үлкен маңызды белесі еді. Бірақ Еуропада Орта ғасырларда ойлаудың бұл үдерісі үзіліп қалып, оның есесіне бұл кезеңде Орта Азияда жалғасқан еді (әль-Фараби, ибн Сина, т.б.). Яғни категориялардың ұғымдардан ерекшелігі бұл дәуірлерде әлі ашыла қойған жоқ еді.

Жаңа дәуірде категориялар туралы ілім классикалық неміс философиясында кең ауқымда зерттелді. Бұл бағыттың бастаушысы болған И.Кант тұңғыш рет ойлауды, оның формаларын адамдардың белсенді, жарасымпаздық қызметі деп қарастырды. Яғни ойлау, оның ұғымдары, әсіресе, оның бүкілжалпы формалары – категориялар – тек объектілердің селқос бейнелері емес, оларды өзгертуге бағытталған әрекеттік формалар екендігіне аса назар аударды. Канттың түсінуі бойынша, адамның ойлауы тіпті өз нысандарын өзі құрады. Көптеген қайшылықтар тудырғанына қарамастан, ойлауды осындай белсенді қызмет етіп тану философия тарихында жаңалық еді. Ойлаудың табиғатына осы тұрғыдан келу үшін классикалық неміс философиясының басқа өкілдері тарапынан әр түрлі қырынан дамытылды.

Бірақ Кант та енді осы белсенділік тұрғысынан ұғымдар мен категорияларды табиғаты бір формалар деп қарап, олардың айырмашылығын көре алмады. Дәлірек айтсақ, олардың арасындағы айырмашылықты ол тек мөлшерлік жағынан көреді: ғылыми ұғымдарға қарағанда, категориялар әлдеқайда кең ауқымды, олар белгілі бір салаларға ғана емес, барлық салалардағы құбылыстарға қатысты. Басқа ұғымдар сияқты категориялар да нақты бір мазмұнмен толыққанға дейін бос формалар. И.Кант ойлаудың құрылымын қалыптасқан жеке ойлаудан шығарғысы келді. Яғни ойлауды қалыптасу тарихы жағынан, оның формаларының қайдан, қалай туындайтыны жағынан қарастырған жоқ және олай қарастыру мүмкін емес деп білді: біздің білетініміз дайын, бар, ойлау және оның көріністері.

Мұндай тар ауқымда қарастыру ойлаудың шын өрістілігін, яғни оның шын мәнін көруге мүмкіндік бермейді деп есептеген Гегель ойлауды бүкіл әлемдік күшке балады. Және оның түсінуінше ойлау жай адамның ойлауы, адамзаттың ойлауы емес, керісінше, тіпті адамзатты, оның тарихын ғана емес, бүкіл әлемді, материалдың

дүниені жасаушы, тудырушы күш. Барлық әлемдегі үдерістердің түпкі мәні – әрекетшіл, үнемі үдерісте болатын ойлау үдерістері. Яғни ең бастапқы, барлығын өзінен тудыратын жаратушы күш – әлемдік Абсолюттік рух. Бүкіл әлемнің тарихы – Абсолюттік рухтың өзін-өзі тану үдерісі, олар шын мәнінде бір нәрсе. Абсолюттік рух өзін-өзі тану үшін өзіне басқа түр беруі, яғни сол басқа түрінде өзін-өзіне қарама-қарсы қоюы керек. Оның ең алғашқы өзінің өзге түрге енуі – табиғат. Табиғатта ол өзінің әртүрлі мазмұндарына өзіне жат материалдық немесе заттық форма береді. Бұл – заттану әрі жаттану. Абсолюттік рухтың өзінен басқа, әрі өзіне қарсы тұрған объект формасын беруі, сол арқылы өзін тануы өзінің алғашқы формасында қалуы дегенді білдірмейді. Немесе басқаша айтсақ, өзінен тыс әрі қарама-қарсы форма беретін мазмұндарының барлығы да онда бұрыннан бар, дайын мазмұндар дегенді де білдірмейді. Абсолюттік рухтың өзін-өзі тануы Гегельдің түсінуінше әрі оның дамуы, өйткені өзіне әрбір жаңа форма бергенде ол өзіндегі бұрыннан дайын мазмұнға басқаша түр бермейді, өзі де сол басқа формаға ауысып, онда өзіне бір жаңа мазмұн береді, жаңа мазмұнға ие болады, яғни өзі де өзгереді. Өзіне өзге форма беруі оның өзі үшін де жаңа нәрсе. Сонымен бірге әрбір жаңа формаларда ол жаңа бір сатыға көтеріледі және де бұрынғы сатылардың мазмұны жаңа сатының мазмұнына кірмей алаңсыз жоғалып кетпейді, ол жаңа сатының күрделірек мазмұнының бір бағынышты ішкі элементіне айналады. Ешбір мәнді нәрсе артта қалып қоймайды әрі із-түссіз жоғалып кетпейді.

Гегель тұңғыш рет даму идеясын жан-жақты, кең көлемде философиялық жүйесінің ішкі арқауы етті. Бұрынғы философияда барлық құбылыстардың түпкі негізін іздеп, оны кейде субстанция деп атап, оны біреулер, әсіресе, Платон, мәңгі бұлжымайтын әлемдік идеялардан көрсе, екінші біреулер, мысалы, Спиноза, табиғат деп білсе, даму идеясынан шыға отырып Гегель, “субстанцияны субъект деңгейіне дейін көтеру” идеясын ұсынады. Ал бұл субстанцияның өзі, яғни әлемдік рух, даму жолында көптеген сатылардан өтіп барып, өзіне қайта оралғанда ғана іске асатынын білдіреді. Басқаша айтқанда, барлық өткен сатылардың оған бөтен емес, өзінің өзгеше болу формалары екені айқындалғанда пайда болады.

Осындай даму сатыларын Гегель категориялар деп түсінді. Ол сатылар бұрын көрсеткеніміздей, адамның, тіпті бүкіл адамзаттың ойлауының немесе практикалық өмірінде өткен жолының

сатылары емес, әлемдік немесе Абсолюттік рухтың өткен жолы. Адамзаттың, оның тарихының өзі оның туындысы, сыртқы формада көрінуінің бір түрі болғандықтан, адам ойлауы, оның категориялары әлемдік рухтың бір солғын бейнесі ғана. Адамдар сол рухтың іске асуының құралдары ғана. Ендеше категориялар ешқандай субъективтік формалар бола алмайды, олар – адамдар үшін оларға тәуелсіз объективтік формалар.

Философияны ғылым деп қараған әрі оны ғылымдардың ғылымы болуы керек деп білген Гегель, әрине, оны, әсіресе, категорияларды, ғылыми ұғымдар деңгейіне көтеруге барынша ден қойып, орасан жігер жұмсағандардың бірі болса да бірегейі. Бірақ категорияларды әлемдік рухтың дамуының, өзін-өзі жасауының әрекетшілдік формалары немесе сатылары деп қарау оларды объектісінің селқос бейнесі ғана болуға тиіс ғылыми ұғымдарға жақындатқан жоқ, қайта алыстата түсті. Әлемдік субъектінің өзіне тәуелсіз, өзінен тыс объектісі жоқ, барлығы да оның өзі, өзінің өзге формалары, барлығында да ол өзінде, өз аясында. Ғылыми ұғым болу үшін ол өзігеюзіне объект етуі тиіс, ол онда бар, бірақ объект болу оның субъектілігінің бір өткінші сәті ғана, ал оның әрекетшіл жасампаздық табиғаты бәрінен де басым.

Материалистік бағытты ұстанған Маркс Гегельдің әлемдік рухты негізге алғанымен, әрине, келісе алған жоқ, бірақ оның диалектикалық даму идеясын, ойлаудың әрекетшіл табиғаты туралы ойларын қолдады. Сондықтан өзін Гегельдің идеялық шәкіртімін деп есептеуі заңды да еді. Егер осы үлкен айырмашылықтарды ескере отырып, категорияларды ішкі мазмұны жағынан қарастырсақ, маркстік түсінудің Гегельге әлдеқайда жақын екендігін де көреміз. Негізгі назары экономикалық мәселелерді зерттеуде болып, философиялық мәселелерге ол көп көңіл аударма алған жоқ. Бірақ оның бұл бағыттағы жалпы ұстанымдарына сүйене алсақ, онда марксистік тұғырнаманың аясында да категориялар ғылыми ұғымдардан табиғаты тіпті басқаша болып көрінеді. Бұрын да айтылғандай категориялардың негізгі міндеті немесе ұмсынуы адамдардың дүниеге қатынасында ол дүниедегі нәрселерді негізгілері мен негізгі еместерге, мәнділері мен мәні жоқтарына, қажеттілері мен кездейсоқтарына жіктеп, оған сай белсенді жасампаздық әрекетке бағыт беру екендігінде. Сондықтан да категориялар дүниенің қандай екендігін көрсетумен шектеле алмайды және олар үшін ондай көрсету негізгі де емес.

Философиялық әдебиетте кейде категориялар ең жалпы ұғымдар деген пікір айтылып жатады, яғни ондағы бейнелеу қасиеті алға тартылады. Категорияларда, әрине, ондай жалпылық бар, өйткені олар адамның дүниеге қатынасын түгел қамтиды. Олар табиғатқа да, қоғамға да, ойлауға да қатысты. Оның үстіне оларды ұғым деп түсіну өте ерте замандардан келе жатқанын айттық. Бұл үдерістің санаға соншалықты берік бекіп алғанының да бір себебі содан. Ол Сократтан бері Батыс ойында жалғасып келе жатыр дедік. Бірақ осының түпкі себебі неде деп ойлауға болар еді? Көзқарастың өте ұзақ замандарда санада орнығып қалуының өзі себеп бола алмайды, керісінше, оның өзін басқа себептен түсіндіру қажет.

Антика заманынан бастау алып, бірақ ортағасырлық ұзақ үзілістен соң Жаңа дәуірде қайта жаңғырған Батыс дүниесінің негізгі құндылығы – табиғат күштерін игеру арқылы адамның өз күштерін үнемі арттырып отыруға құлшынысы еді. Бұл құлшыныс өндіргіш күштерді, құрал-саймандарды үнемі жандандырып, шыңдап отыру жолы болатын. Өмір сүруге қажет өнімдерді өндіру мұқтаждықтарынан туындайтын бұл ұмтылыс, әрине, Шығыста да бар. Бірақ Шығыс мәдениеттерінде ол негізгі құндылыққа, яғни басқа мүдделердің бәрін өзіне бағындыратын құндылыққа айналған жоқ. Шығыс мәдениетінің басым көпшілігі адамды өз жанына үңілдіріп, өз жанын жетілдіруге бағышталған. Сыртқы дүниені меңгеріп, бүгінгі күннің, яғни осы жарық дүниедегі мүдделерді күйттеу бұларда екінші қатардағы нәрсе болды. Шығыстағы діндердің көпшілігі адамға о дүниелік мәңгілік өмірге дайындалуды жүктейтін. Орта ғасырлардан кейінгі Батыс адамының рухани жүзі осы жарық дүниенің қамдарына қарай бұрылды. Өмір сүруге қажет өнімдерді өндіруге адамдардың қарулануы бірте-бірте, өмір сүру жеңілдене берген сайын енді сол күшеюдің өзін-өзі үшін мақсатқа айналдыра бастайды. Осы жолда жеке адамның қауымдастыққа айрықша тәуелділігі де әлсірейді. Жеке адам өз болмысын өзі түзейтін дербес күш ретінде қалыптаса береді. Қоғамдық мүдде енді жеке мүдделердің бір-біріне тәуелділігінен құралады. Күшті болу, басқалардан күшінің артып тұруына ұмтылу жеке мүдделердің дербестік жағдайындағы адамдар арасындағы бәсекелестіктен туындайды. Бұл жерде күш деп, әрине, бұлшық еттің күші емес, әлеуметтік басымдылық мағынасында айтылып тұр.

Тарихи алғашқы категориялық айқындықтардың қалыптасуы: объект және субъект

Бұрынғы айтылғандардан шығатын негізгі түйін: тарихтағы әрбір үлкен дәуірдің басқаларынан өзгешелігі адамдардың дүниеге түбегейлі өзге бір қатынаста болуы. Бұл Еуропаның тарихындағы Антика, орта ғасырлар және Жаңа заман дәуірлерінің айырмашылықтарында айқын көрінеді дедік. Философияда осындай өзгерістерді әртүрлі тұрғыларда түсіндіріп жатады. Маркстік көзқарас бойынша оны материалдық игіліктерді өндірудің тәсіліндегі болған үлкен өзгерістермен түсіндіруге болады. Басқа бағыттардың да алға тартатын сан алуан принциптері бар. Олардың кейбір негізгі жүйелері жөнінде жоғарыда айтылды. Мысалы, Гегельдің айтуынша тарихи дәуірлердің негізінде оның мазмұнын құрайтын белгілі бір идея болады. Ондай идеялар, әрине, әлемдік рухтың даму жолындағы оның өзіне берген формасы немесе белесі.

Менің ойымша, тарихтың ең алғашқы белесінің бірден-бір белгісі – адамның белгілі бір деңгейдегі субъект болып қалыптасуы. Қаншалықты дәрежедегі субъект – ол өз алдына бөлек тақырып. Бірақ, қандай субъект болмасын, онда болуға тиісті негізгі атрибуттарды осыдан бұрынырақ бейнеледік. Олар адамдарды барлық тірі жәндіктерден, хайуанаттардан бөлек етіп тұратын қасиеттер. Оның басқа дүниеден қаншалықты тәуелді болып тұрса да түптің түбінде тек өзін-өзі анықтайтындығы; яғни оның о бастан еркіндігі, дербестігі, автономдығы, тарихтағы барлық өзгерістердің адамның өзінің өзгеруінен басталатындығы.

Осылардың барлығы субъектінің суреттемесі. Яғни өзінің түбегейлі мазмұнында адам болу субъект болумен бара-бар.

Субъект болудың міндетті түрде болуға тиісті екінші жағы оның объектісінің болуы. Субъектінің негізгі айқындықтары оның объектілік жағының көлеңкесі арқылы ғана көріне алады. Объект – ол оның өзінің өзгелік жағы. Басқа дүниені қаншалықты өзгертуге бағытталса, адам соншалықты өзі де өзін өзгертеді, өзін жасайды. Олай болса басқа дүниеге бағышталған оның жаратымпаздық әрекеті түбінде оның өзіне бағытталған болып шығады, өйткені басқа бір нәрсені игеру үшін онда соған деген құштарлық тууы қажет, соған деген мұқтаждық болуы тиіс, ал ол мұқтаждықтардың көпшілігі адамдарда бір кезде тұңғыш рет пайда болады. Бұл ең қарапайым мұқтаждықтардан бастап ең биік құндылықтарға дейін солай. Адамдардың әрекеттік белсенділіктері осындай мұқтаждықтар, мақсаттар, пиғылдардан бастау алатын болса, олардың әрқайсысын өзіндік субъект ететіндер де солар. Кімде қандай мақсат, пиғыл болса, солардың күшімен

әрекет ететін адам сондай субъект. Ол солардың тұрғысынан басқаларға қатынас жасайды. Сол мақсат, пиғылдардың көп адамдарда бірдей болғанның өзінде де олардың әрқайсысында олар бөлек, дербес, мөлтек, яғни әркімді оқшау өзінің әрекеттеріне жетелейді, ендеше дара субъект етеді.

Олай болса, адамдардың өздерін өздері өзгертуі, өздерін өздері субъект етуі екінші жағынан оның өздерін өздері үшін объект ету болып шығады, өйткені объект субъектінің өзгертуге бағышталған нәрсесі, ал мұнда өзгертілуге тиіс нәрсе – оның өзі. Басқаша айтқанда өзіне-өзі объект болмай, адам субъект бола алмайды. Онсыз адамда өзін-өзі түзуі, өзін-өзі басқаруы да бомас еді. Адамдардың өзінен тыс нәрселерді өзі үшін объект етуі оның осы өзіне-өзінің бағышталған әрекетінің сырттай жалғасын табуы, оның қажетті түрде іске асуы. Бірақ, екінші жағынан осы сырттай іске асқан, әрекет түрінде көрінген субъект-объектілік қатынас оның өзіне қайта оралып, адам жанында өз бейнесін тауып отырады. Оған қосымша көңіл аударатын нәрсе – мұнда субъект – бүтіндік, бүкілжалпылық, ал объект оның ішіндегі өзіне қарама-қарсы жағы немесе момент. Ол тағы да кеңістікте де, уақытта да ажыраған, бөлінген жақтар емес, әр сәтте, әрбір процесте олар біртұтас, оларды тек ойша жіктеуге, ажыратуға болады. Олар, яғни, бірінсіз-бірі бола алмайды.

Осы тұрғыдан қарағанда субъект және объект категорияларды ғана емес, бүкілжалпы категориялар жүйесі адамдардың дүниеде жалпы болу жолының, тәсілінің формалары, соның ең жалпы қырлары. Оларың ең жалпы формаларын айқындаса, екінші жағынан олардың дүниеге қатынасының да ең жалпы формалары дедік. Ендеше олар реальды дүниенің – ол табиғат дүниесі болса да, әлеуметтік дүние болса да, – нақты мазмұндылық жағынан алыстайды. Әртүрлі мәдениет құрған қауымдастықтарда адамдардың дүниеге қатынасы әр түрлі, яғни сондай қатынастардың мазмұндары да, оларды түзеген адамдардың ойлауында осындай категориялардың мазмұны өзіндік өзгеше, бірақ барлық мәдениеттерде де категориялардың формалары бірдей. Барлығында да субъект және объект дегенге сәйкес келетін ажыратулар бар, бірақ нені субъект деп, нені объект деп түсіну әртүрлі болуы мүмкін және әртүрлі болып жатады. Сонымен қатар белгілі бір мәдениеттерде, мысалы, алғашқы архаикалық қауымдастықтарда дүниеге қатынастың өзі жеткілікті жіктеліп, айқындалмаған болса, онда кейбір категориялық формалар да болмауы, немесе айқын болмауы мүмкін. Өте ерте кездерде пайда болған халық ертегілері,

жырлары, аңыздарында түпкі жіктелу формалары әлі де болса бұлдыр, соның ішінде, мысалы, субъекті мен объектіге сай формалар, бірақ белгілі дәрежеде бар.

Жоғарыда айтылған күшке ұмтылу, күштілікке құштарлық, басқаша айтқанда, басымдылыққа, артықтыққа ие болу Жаңа дәуірдегі Батыс адамының бас иетін құндылығына айналады. Бұл басқа жерлерді жаулап алу жаңа құрлықты ашу, т.б. ұмтылыстардан басқа ең алдымен шексіз байлыққа, билікке, үстемдікке құштарлықта көрінеді. Өткен замандарда, басқа мәдениеттерде мұндай нәрселер болған жоқ деп отырған жоқпын. Сөз Жаңа дәуірде оның жетекші нәрсеге айналғандығы туралы. Басқа құндылықтар екінші қатарға ығысады. Жаңа дәуірдегі ғылым мен техниканың ерекше қарқынмен дамуы – осы ұмтылыстың нәтижесі деуге болар. Өйткені өмірді жеңілдететін игіліктерді өндіру мұқтажы оған соншалықты қарқын бере алмас еді. Ондай қарқынды енді жай тіршілік етудің қажеттіктері емес, одан табиғаты тіпті басқа, шексіз, түпсіз, тойымсыз мұқтаждық – үнемі жаңа күшке ие бола беру мұқтажы ғана бере алады. Бұл енді адамдық мұқтаждық сияқты емес, яғни адамның өзі билейтін, өзі шектей алатын мұқтажы сипатынан айрылып, керісінше, адамның өзін билейтін, оны өзіне бағындыратын мұқтаждыққа айналады. Байлық мұндайда өзі субъектіге айналып, өз логикасымен, өз заңдылығымен дамиды, адам болса, әсіресе, сол байлықтың иесі. Ал оның жұмсайтын құралы болып шығады.

Бұл құбылыс философия тарихында жаттану (немісше – die Entfremdung, орысша – отчуждение) деп аталғаны белгілі. Оның мәнісі – адамдардың өзі тудырған нәрселерінің олардың өздеріне қарсы, жау күштерге айналуы. Ж.Ж. Руссо мемлекетті осындай күш деп қараған. Маркс те осы мағынада қолданған.

Жоғарыда айтылған күш адамдардың негізгі құндылығына айналған кезде ол олардың осындай табынатын нәрсесі болып шығады. Әрі сол күш деп танылатын нәрселердің өздері де сан алуан. Ол ең алдымен – билік. Басқа адамдарды күшті ететін нәрселердің барлығының да түпкі мәні билік, артықтық, үстемдік. Байлық та, білім де, әрдүрлі институттар да соған әкелетін жол. Бұлар енді адамдардың еркін дамуы мен үйлесімді өмір сүруіне қызмет етудің орнына оларды өзіне қызмет еткізе бастайды. Мемлекет те сондай сипат алады. Егер түпкі мәні бойынша мемлекетті адамдар өздерінің бір мұқтаждықтары үшін құрал

ретінде тудырған болса, бірте-бірте мемлекет алғашқы, халықты, ұлтты жасаушы күшті кейіпке ие болады. Бұл, әсіресе, тоталитарлық, тирандық жүйелерде айқын. Бұларды мемлекеттің адамдарға емес, адамдардың мемлекетке қызмет етуі керек сияқты кейіп істің шын мәнісіндей болып тұрады.

Ал осындай жаттанған дүниеде категориялардың ішкі шын мағынасы теріс айналған: мұнда субстанция модусқа, ал модус субстанцияға айналғандай, субъект объектінің, объект субъектінің орнын басатындай, тағы сол сияқты; құбылыс көбіне мәннің тонын жамылып, шын мән болса, өткінші құбылыстай болып тұрады; мұнда себепті салдар туғызады, яғни салдар себептің кейпіне енеді.

Әрбір мәдениетте категориялардың мазмұнның әртүрлі болып келетіндігі осыдан. Өйткені әрбір кемелденген мәдениеттің рухани келбетін анықтайтын, оның ішкі ұйытқысы болып тұратын нәрсе – белгілі бір құндылық. Ендеше қоғамдық қатынастардың өздері де сондай бір құндылықтың іске асқан, яғни болмыстық формаға ауысқан түрі. Мұнда енді ол құндылық-практикалық қатынастар, солардың ішкі мәнісі.

Олай болса, құндылықтар дегеніміз не? Осыған дейін бұл термин айтылып келсе де, оның өзіндік мағынасына арнайы талдау жасалған жоқ.

Құндылықты жай қажеттілік немесе мұқтаждықпен шатастырмаған жөн. Оның мазмұны пиғыл, мақсат, пейіл деген сияқты ұғымдармен де бірдей емес сияқты. Осы тақырыпқа арналған әдебиеттерде де олардың мағыналық шекарасы ажыратыла бермейді. Ондай әдебиеттерде адамға керек, адамдар зәру болатын нәрселердің бәрін де құндылықтарға жатқызушылық басым. Соның нәтижесінде адамдар дүниесінде құндылықтарға жатпайтын нәрсе жоқтың қасы дерлік. Егер адамдарға керектің барлығын құндылық дейтін болсақ, онда әлеуметтік дүниедегі адамдар жаратқан және жаратуға тиіс нәрселердің бәрі өз атауларына қосымша “құндылық” деген тағы бір атауға ие болады да қояды, өйткені бұдан олардың мазмұнына ешбір жаңа мазмұн қосылмайды. Онда ғылыми тұрғыдан жаңа ешнәрсе жоқ, тек сөз жүзінде жаңа бір нәрсе ашылғандай ғана жалған көрініс жасалады. Оның үстіне осы тақырыпқа арналған еңбектерде көптеген зерттеушілер құндылық ұғымына тек жағымды, позитивтік мағына беруге бейім. Яғни, басқаша айтқанда, объективтік жақсы нәрсе ғана құндылық бола алады, жамандық құндылық бола алмайды.

Ендеше жақсылықтың да, жамандықтың да мағынасы тарихта өзгермелі емес, мәңгілік нәрселер. Бір дәуірде, басқа бір тарихи жағдайларда жағымды рөл атқарған нәрсенің екінші бір басқа тарихи жағдайларда жағымсыз мәнге ұласатынын бұл тұрғыдан мойындауға болмайды.

Жоғарыда Жаңа дәуірдегі Батыс адамының шексіз күштілікке құштарлығы осы кезеңнің басты құндылығы дедік. Еуропаның Антика, Орта ғасырлар дәуірлерінде адамдардың негізгі ұмтылыстары басқа нәрселер болды. Егер осы тұрғыдан қарасақ, сол замандарға қоғамдық қатынастардың негізгі сипаты үстемдік етіп тұрған құндылықтармен анықталатыны анық. Қоғамдық қатынастар олардың болмыстық көрінісі.

Олай болса, құндылықтар – адамдардың дүниеде болуының белгілі бір жолдары. Күшті болу да, күшке табыну да сондай жолдардың бірі. Бұл жарық дүниенің қызықтарының бәрін де тәрк етіп о дүниелік мәңгі өмірге лайықты болуға дайындалу – ондай жолдардың тағы бір түрі. Ешбір тұрақты бағытты қалаудан бұлтарып, өмірдің толқындары қайда айдаса, солай жүре беру де болады, яғни қандай да болмасын құндылыққа мойынсұнбау. Мұны жол деп айту қиын. Бұлар тарихта болған және болып отырған жолдар мен жолсыздықтар. Әрине, өмірде олардан да басқа толып жатқан жолдар, сұрлеулер, соқпақтар бар және бола береді.

Әрбір адам дербес субъект болғандықтан, қалау мен қаламау еркі өзінде. Қоғамдағы өзгерістер немесе олардағы бірқалыптылық пен тұрақтылық әрбір жеке адамдағы өзгерістердің болуынан немесе болмауынан. Сыртқы ықпалдарға адам мойынсұнуы мүмкін немесе қарсы тұрып табандылық та көрсете алады. Қысқаша айтқанда, ол дербес субъект дегенбіз.

Бұдан шығатын түйін: өмірде құндылықтар бар болса, яғни өмірлік жолдар бар болса, оларды адамдардың өздері жасайды, өздері тудырады, өздері қалайды. Ал егер ешбір құндылық жоқ болса, ол да олардың ешнәрсені қаламауынан. Олай дейтін себебіміз: өмірдегі бар нәрселердің, мысалы табиғаттың өзінде адамсыз-ақ, адамға дейін дайын, оның өміріне қажетті нәрселер, тіпті бүкіл табиғаттың өзі ол үшін құндылық деп қабылданса, адам табиғатты аяласа, соның өзін адам үшін өмірлік жол, түпкі мақсат ретінде адамның өзі жасайды, тудырады. Өйткені табиғат өзі өздігінде, адамсыз ол үшін өмірлік жол емес.

Табиғаттың өзінде құндылық деп аталатын қасиет жоқ, яғни табиғаттың өзі үшін ол құндылық емес. Егер табиғатты адамдар

құндылық деп қабылдаса, ол – адамдардың сол табиғатқа белгілі бір қоғамдық қатынасы. Ал табиғатты адамдар өздері үшін тек тұтынуға қажет құралдардың қоймасы ретінде ғана қабылдап, соған сай қатынас жасайтын болса, табиғатқа тек пайда көзімен ғана қарап, оны үнемі құлазыту жолына түссе, онда бұл да табиғатқа адамдардың басқа бір қоғамдық қатынасы. Яғни бұл да адамдардың өздері жасаған қатынасы, яғни құндылығы. Өйткені табиғаттың өзінде адамдар одан алатын ондай қатынас жоқ. Жақсы болсын немесе жаман болсын, егер жеке адамдар, тіпті адамдар қауымдастықтары белгілі бір құндылықтармен өзінің өмірлік мақсаты ретінде еліксе, олар – қоғамдық қатынастар немесе солардың ішкі өзегі.

Өкінішке орай адамдар, адамдар қауымдастықтары барлық уақытта тек жақсы құндылықтармен еліге бермейді. Жеке адамдар ғана емес, жеке халықтар, тіпті тұтас мәдениеттер кейде келешекте апатқа алып баратын құндылықтарды өмірінің мағынасына айналдырады. Жоғарыда айтылған кейбір құндылықтардың белгілі бір шектен асқан кезінде адамға жат күштерге айналатынының өзі осыған мысал бола алады. Сонымен, құндылықтар өмірде жағымды да, жағымсыз да бола береді, бірақ, әрине, қаланған өмірінің мағынасына айналған нәрселер оларды таңдағандар үшін көбіне жағымды нәрсе көрінуі қақ. Әйтсе де барлық жағдайда емес. Жағымсыз жолда екенін біле тұра, одан басқа мүмкіндік жоқ деп негіздейтін көзқарас та жоқ емес.

Айтылғандардың барлығы әуелде қойылған сауалға, яғни құндылықтардың пиғылдардан, мақсаттардан оған ұқсас нәрселерден айырмашылығы неде дегенге алып келіп тірейді.

Құндылықты олардың бәрінен өзгеше ететін белгісі деп мен адамның өзі ұмтылатын, орындауға бар күшін жұмсайтын нәрсесімен, үнемі болуға тырысатын жолымен өзін пара-пар деп есептейтін немесе пара пар етуге өзін бағыттайтын нәрсесі деп ойлаймын. Немесе бұрын да айтқандай, әркімнің өзінің қандай болғанын қалайтыны. Олай болса, белгілі бір құндылықты қалаған адам үшін ол құндылықтың қандай екеніне қарамастан, жалпы адам болу, нағыз, шын адам болумен бірдей. Өзінің көксеген жолына түскенде, соның деңгейінде тұра алғанда ғана ондай адам өзін нағыз адам, шын адам деп сезінеді. Бұл жалпы көпшілік жағдайда осылай. Әрине кейбір кісілер бұлай сезінбеуі де ықтимал. Құндылықтың адамның өмірлік мағынасына айналуының мәнісі осы. Ол егер оның шын мағынасына айналса, адамның өзі үшін адам болумен бірдей, ендеше сол мағыналылықтың аясында тұра

алмаса, ол үшін бұл адам болудан қалумен бірдей. Мысалы, ілгеріректе айтылған күшті болуды өмірінің өзегіне айналдырған адам үшін әлсіздік, яғни басқалардан байлық, билік, үстемдік жағынан кем болу, адамдықтан айрылумен пара-пар. Бұл әрине, түпкі мазмұны жағынан жалған тұрғы, бірақ егер көптеген адамдар, халықтар осымен еліксе, онда ол алапат объективтік күшке айналады. Өйткені адамдардың өзі бүкіл тарихында әлемдегі онтологиялық қуатты күшке айналған.

Құндылық бола алған нәрсенің мақсаттан, мұқтаждықтардан түбегейлі айырмашылығы осында. Күнделікті қатынастарда, мысалы, құндылықты да мақсат деп атай береміз. Бұл сөз тіпті ғылыми еңбектерде де көбінесе осы мағынада қолданыла береді. Ал бұл олардың арасындағы белгілі бір ұқсастықты ғана көріп, үлкен айырмашылығын көрмеуден туындайды.

Ол айырмашылық ең алдымен құндылықтың, егер ол бір адамның жанына ұялаған болса, сол адамның бүкіл рухани келбетін, іс-әрекеттерін анықтайды әрі сол күйінде сақталса, үнемі тұрақты. Сол адамның әрбір қылығы мен ісінде орындалған күнде де ол жоғалмайды, оны ілгеріге жетелей беретін күш ретінде қала береді. Мақсат – ол басталуы мен толық аяқталуы бар ұмтылыс. Мақсат – нақтырақ нәрсе. Мақсат орындалса, ол сонымен аяқталады. Сондай нәтижеге ұмтылу тағы да қайталанса, енді олар жаңа мақсаттар. Құндылық – белгілі орындалған шекпен, нәтижемен аяқталмайды, өйткені орындалған нәрсе адамның адам болып қалуының бір ғана көрінісі, адам болып қалу онымен бітпейді. Мақсат – бір құндылықтың аясындағы нақты бір нәтижеге бағытталған. Оның мазмұнының адамның адамдық мәнімен байланысты болуы шарт емес. Сонымен бірге құндылық сан алуан, соның ішінде қарама-қайшы мақсаттар, іс-әрекеттер, тіпті әрекетсіздіктер арқылы іске асады. Құндылық адамның әлемді, басқа адамдарды, өзін қалай көріп, қалай сезінуінде көрінеді. Ол өмірге жалпы қатынас болғандықтан, барлығын да қамтиды. Құндылық өзінің нәтижесінен гөрі өзі өздігінде мәңгілік мақсат. Адамға өзі үшін шексіз қымбат құндылық үшін өмір кешу ғанибет, сол үшін ұмтылғаны, жігерін жұмсағаны қажет, ал оны ол орындай алды ма, жоқ па, оның маңыздылығы екінші қатарда, ол оның мүмкіндіктерінен тыс болуы мүмкін. Орындай алмаған күнде де адамды сол үшін барлық мүмкіндіктерін жұмсағаны ақтай алады, сонда да ол адамдықтың шеңберінен шықпайды. Құндылықтың адам үшін қымбаттылығының ақырғы шегінде ол қажет болса, соны сақтау үшін өз өмірін құрбандыққа қияды. Сол

арқылы да ол өз адамдығын қорғайды. Құндылықтың мақсаттардан түпкілікті айырмашылығының өзі осында. Егер адамның мақсаты, мысалы, бүкіл адамзат үшін аса игілікті бір нәрсені істеу болса, бірақ оны істей алмаса, қолынан келмесе, онда мақсаттың орындалмағандығы болып шығады. Яғни мақсат үшін нәтиже бірден-бір өлшем, оның орындалуы бірден-бір шарт. Барлық мүмкіндіктерін жұмсаса да мақсат орындалмаса, онда ол адамның сәтсіздігі, ол өзінің дұрыс жолда болмағандығының дәлелі, мақсатты дұрыс қоя алмағандығы. Олай болса, мақсатты дұрыс қоя алмағандық адамды ақтай алмайды, ол сол үшін кінәлі. Ал құндылықтың ерекшелігі – адамның өзін адамдықтың деңгейінде ұстау болғандықтан, оның ұғымындағы адамдықтың дәрежесіне жете алмаса да, егер, әрине, ол сол үшін барлық мүмкіндіктерін сарп етсе, бұл оны ақтай алады. Сервантестің Дон Кихотын тек бір өзінің күшімен қоғамда әділеттілікті орнату әрекеті үшін, орындалуы мүмкін емес мақсат қойғаны үшін жазғыруға болар, бірақ бүкіл адамзаттың арманы үшін жан-тәнімен өзінше барлық әрекеттерге барып, сәтсіздіктерге душар болып, жеке басының трагедиясымен аяқталуы оны жазғыруға мүмкіндік бермейді. Оның өмірді білмейтіндігі асқақ арманының кіршіксіздігіне дақ түсіре алмайды. Тек зілсіз күлкі мен белгілі бір аяныш сезімін туғызады. Себебі өмірде жеңіліске ұшырайтыны алдын ала белгілі болса да, жеке басына өлім, апат әкелетіні белгілі болса да, басқаша әрекетке баруы адамды адамдықтан, соның өзегі болатын құндылықтан ажырататындығы оны осындай қадамға мәжбүрлейді. Басқа ешбір мүмкіндік қалмағанда ондай адам ол үшін өмірін қия алады. Бұл соншалықты сирек кездесетін жағдай емес.

Осындай мәжбүрлікті адамдар қажеттілік дейді. Ондай қажеттілік табиғат заңдарынан да көбіне қатаң. Нақты жағдайларда ол кейде адамға бір ғана мүмкіндік қалдырса, оны біз бұлтартпайтын заң ретінде қабылдаймыз. Сонда да болса, бұл оған сырттан таңылған қажеттілік емес, өзінің-өзі үшін таңдаған қажеттілігі. Еркін таңдаған жолы. Қажеттілік категориясы адамдарда олардың еркіндігінің нәтижесі немесе көріну формасы. Керісінше емес. Өз еркімен қалаған жолы оған қажеттілікке айналады. Еркіндік пен қажеттілік категорияларының арақатынасы адамдардың түпкі болмысынан туындайды. Ал ол болмыс – еркіндік дедік. Сырт қараған көзге Дон Кихоттың істері бір ақымақ адамның тек мазақ етуге болатын әрекеттері сияқты. Бірақ оның ар жағында өмірде тым сирек болатын әділеттілікке деген терең

құштарлық жатыр. Оның өмірді білмейтін аңғалдығы күлкі ғана емес, өкініш те туғызады.

Алғашқы қауымдық қоғамның өмірлік тәжірибесіне біршама талдау жасау, мысалы, осыны айқынырақ көрсетер еді. Тарихтың өте ерте кезеңдеріндегі жағдайда бұл әлі ешбір бүркемесіз түрде. Ол кезде аңшылық пен қоректі өсімдіктердің жемісін жинау кейінгі өндірістегі болатын заттардың өзіндік табиғатын өзгертуден, әрине, өте алыс. Бұйымдарды өндірудің алғашқы нышандары ғана бар. Адамдарда тұтынушылық әлі де басты қатынас болғандықтан, заттардың өзіндік болмысы, өзіндік ішкі логикасына бейтарап.

Архаикалық қауымдастықтың өмірлік тәжірибесінің тапқан негізгі олжасы сыртқы табиғаттан тауып иемденген күш емес, адамдар бірлігінің, бірлесуінің күші. Ондай бірлесудің ол кездегі жалғыз бар түрі – біртуғандық, бір ата-анадан тарағандық, рулық, тайпалық ұйымдасу формасы. Эмпирикалық, тәжірибелік деңгейде байқалып жататын, заттардың әртүрлі өзгерістері бір нәрсенің екінші нәрседен тууы, заттар арасындағы барлық байланыстар – генеалогиялық байланыстар, тегінен таралу, әр нәрсенің болмысы одан тыс бір нәрсеге жататындығы болып түсініледі, сезініледі. Әрбір заттың болуын бұл дәуірдің ойлауы оның өз табиғатынан емес, одан тыс бір керемет күшпен байланыстырады. Басқаша айтқанда алғашқы қауым адамдары рулық құрылымды, яғни өзінің болуының абсолюттік шарты ретінде ашты және ол туралы өздерінің алғашқы рефлексиясында – мифте – паш етті. Табиғат заттарының өзіндік ішкі өлшемін, яғни олардың өзіндік дербес болмысын әлі ашпаған практиканың өзі таза адамдық, субъективтік мазмұнда, сондықтан да ол кездегі ойлау, дүниені сезіну бүкіл әлемде де осы өз жүзін, өз бейнесін көреді. Қауымдық дәуірдегі адамдар ойлауы, оның рухани ұйытқысы – миф – белгілі бір мағынада объективті, ол өзінің қауымдасу формасын, рулық үйлесімдікті адамдар болмысының түпкі негізі, субстанциясы ретінде қабылдайды. Бұл, әрине, шынында солай. Ондай құрылымда жеке адамның өзіндік белгілері, өзіндік ерекше қатынасының үлкен маңызы жоқ және олар әлі айрықша дамымаған, жеке адам қауымдастыққа толығынан тәуелді. Заттар дүниесінде адамдар олардың тұрақты мәнінен гөрі өзгермелі, өткінші бейнелерімен кезігеді. Жеке заттың өзіндік дербестігі адамға әлі белгісіз.

Адамдардың практикалық қызметі рулық байланысты, әрине, өзінен туғызған жоқ. Мұндай практика өзі осындай байланыстың шеңберінде пайда болады және оны кейін өзі өзгертеді. Рулық құрылым алғашқы табиғи байланыстардан, табындық тіршіліктен

өрістеген болар. Сол жолда туыстық бірлік қоғамдық ұйымдасудың жолына айналған. Яғни табиғи қатынастардан тарихи, әлеуметтік қатынастарға ұласқан деп ойлауға болады. Басқаша айтқанда адамдардың дүниені игеру қызметі оларды өзінің бастапқы алғышартына айналдырып, оны үнемі қайта туғызады. Сонымен, рулық қатынастар енді қоғамдық қатынастар.

Қоғамдық қатынастардағы адамдардың арасында табандасып тіршілік етуден өзгеше өзара міндеттері мен құқықтары пайда болады. Ал міндеттер де, құқықтар да қауымның әрбір мүшесіне өзара жүктелетін нәрсе болғандықтан, олар үшін қабылдауға немесе қабылдамауға болатын нормалар мен ережелер. Олар табиғаттан берілмейді. Бұл қоғамдық қатынастардың келісімдікпен туындайтынының белгісі. Бұдан, бірақ, бұрын да айтқанымыздай олардың қажеттілік күші жоқ деген тұжырым шықпайды. Өйткені қажеттілік ұғымының өзі адамның оны тек өзі солай қабылдау арқылы болатын нәрсе. Қабылдау немесе қабылдамау дилеммасы бар жағдайда ғана белгілі бір мәжбүрлік болуы мүмкін. Ал егер болуға тиісті нәрсе адамның өз тумысынан өз табиғатында берілген болса, ол қажеттілік бола алмайды, ол автоматты түрде іске асады, онда ешқандай таңдаушылық жоқ, ол ырықтың қатысуынсыз болатын акт. Рулық қатынастар да ендеше түпкі мәнінде табиғаттың берген қатынастары емес, адамдардың өз ырқымен қабылдаған өмір сүрудің жолы. Ол мифологиялық ойлаудың объективтік әрі негізі әрі туындысы. Онда заттар дүниесі тым үстірт ашылған, сондықтан бұл дүние мифте бәрінің бәріне айнала беретін тәртіпсіз өзгерістері. Дүниені түсінуде бәрінің бәріне айнала алатындығы мифологиялық ойлаудың бүкілжалпы принципі дейді А.Ф.Лосев. Бұлай ойлайтын адам үшін субстанция бірдей жағдайларда бірдей нәтиже күтетіндей тұрақты заңы жоқ бір сыртқы дүлей күш.

Байырғы қауымдастықтарды зерттейтін кейбір ғалымдардың алғашқы адамдардың ойлауын шын мағынасында ойлау емес дейтін бағасы (Л.Леви-Брюль т.б.), себебі ол ешбір тәжірибеге сүйенбейді дейтін ойлары мифологиялық ойлаудың осы объективтік мазмұнын ескермейді. Рулық ұйымдасу адамдар қауымдасуының алғашқы объективтік күш екенін ашып, мифтік ойлауда оны танудың өзіне сәйкес формасын түзеді. Дүниені танудың осы формасы жалпы ойлауға оның ауқымын да, ойлаудың негізгі ұстанымын да белгілеп берді. Осы ұстаным бойынша мифтік ойлау бүкіл басқа әлемді де рулық құрылым түрінде қабылдайды, онда барлық аспан мен жердегі денелер өзара

туыстас. Мұндай бүкіл жалпылыққа бейімділік бүкіл әлемді, қоғамды бір тұтастықта көрудің зәрулігінен туындайды. Ол зәрулік бүкіләлемді өзінің дүниеде болу принципінің тұрғысынан ғана көре алады. Сонымен бірге бүкіл әлемді біртұтас деп қабылдау нақты мазмұнының кемістігіне карамастан, сол әлемнің түбегейлі белгілерінің бірі екендігі де шындық. Дүниені осылай көру, осылай түсіну категориялар жүйесінің нақты тарихи мазмұнын айқындайды. Бірақ онда категориялардың жіктелуі де, жеке категориялардың формалары да әлі бұлдыр. Осыған сай ол дәуірдің адамы өзін қоршаған әлемді, заттар мен денелерді қалай көріп, қалай қатынас жасаса, жеке адамға, индивидке де солай қарап, сондай қатынас жасайды. Индивидте бұл қоғам ешқандай дербес күшті, өзіндік мөлтек өмірді немесе болмысты көрмейді. Оның өзіндік өзгешелігінің айтарлықтай бағасы жоқ. Бұл әсіресе оның ең ерте шақтарына тән.

“Жеке адам өзін қауымнан да, табиғаттан да бөліп карамайды,— деп жазады А.Ф.Лосев.— Ол өз күшін сол қауымның, сол табиғаттың күші деп ойлайды. Ал егер ол тек өз күштерінің ғана емес, белгілі дәрежеде барлық басқалардың күштерінің иесі деп түсінетін болса, онда ол өзін де басқа бір немесе көптеген индивидумдардың орнында көруі де ғажап емес, яғни осындай қиялында кез келген басқа біреуімін дейтін елестің жетегінде болуы мүмкін”. Матриархаттың ең ерте кезеңдеріне сай келетін мифтерде барлығы да тірі тіршілік етудің, туудың, өлудің, сөйтіп өзін тудырған әлемге, яғни Жер-анаға қайтып оралу түрінде. “Мұнда Зевске де, басқа қандай да болмасын бір әмбебаптық еркек құдайлыққа орын жоқ”<sup>1</sup>. Онда жер — барлығының анасы. Мұнда әсіресе категориялық формалар ойлауда да, практикалық өмірде де әлі де айқын жіктелмеген. Егер, мысалы, жерді барлығын да туатын ана деп қарауды субстанция туралы ең алғашқы бұлдыр нұсқа десек, онда мән, негіз, себеп, т.б. категориялар да осы субстанциямен бірдей нәрселер болып шығады. Кейінгі патриархат дәуірінде де жағдай осындай.

*Развитие общественных отношений и становление категорий мышления // Абдилдин Ж.М., Абишев К.А. Формирование логического строя мышления в процессе предметнопрактической деятельности. — Алма-Ата, 1981. С. 160-202.*

---

Мұханмадияр ОРЫНБЕКОВ

## СУБСТАНЦИАЛДЫ ҚАТЫНАС

### СУБСТАНЦИЯ

**Субстанция жалпы бірдейлік ретінде.** Көрсетілген құбылыс саласының мәнін игерудің негізінде жататын, тұрақтылық сияқты, кейбір инварианттарды іздестіру, барлық теоретикалық пәндердің алғашқы анықтамасы болып табылады. “Есептің кез келген жүйесі үшін бірдей мәнге ие, инварианттар шаманың мәні болғандықтан, өзгерістерден тәуелсіз”<sup>1</sup>. Дененің “жаратылыстық орнына” перипатетикалық тұғырнама қарама-қарсы қойылған, кеңістіктің біртектілік идеясының негізінде, кеңістіктегі басым нүктелердің жақтығынан шығатын, өз-өзіне жеткілікті дененің үздіксіз қозғалысының, инерция ұстыны ендіріледі. Бұл негізде, инерциялық жүйенің бір координатынан басқасына теңдей өту мүмкіндігін мойындаудан тұратын, салыстырмалылық ұстыны құрылады. Дененің қалпының қатыстылығы, қозғалыстың инерцияналдылығының біртекті кеңістігінің идеясынан шығатын, қозғалыс жайындағы дифференциалды түсінік, (себебі, ендігі кезекте, дененің орналасу жолын анықтау үшін, траекторияның әрбір нүктесіндегі оның әрекеті мәнділікке ие болды), әлемге, біреуі басқасына қатысты біртекті кеңістікте қозғалатын, дискретті дененің жүйесі ретінде танитын көзқарасқа алып келумен қатар, бұл денелер, өзінің ішкі қасиеті мен құрамының қатынасында өз-өзіне тепе-тең, инвариантты, яғни субстанциалды өзгермейтін түрінде анықталады. Механикалық-математикалық жаратылыстанудағы біртекті кеңістік, механикалық құбылыстың жалпы бірдей негіздеуі ретінде көрініс табады.

Галилейдің механикасында, біртекті кеңістік қисық сызықтық – жабық түрде сақталынатын, бұл классикалық-механикалық

тұғырнаманың бастапқы дәріптеушілігі жеткілікті дәрежеде бейнеленбейді; біртекті жазық кеңістікте дененің қозғалысы болмайынша (Декарт пен Ньютондағы сияқты), дененің бір-біріне ықпалы болмайды. Галилейдің бастапқы бағытының жеткіліксіздігін дәлелдейтін, тікелей шексіз шамалардың басым болуына алып келетін, тек дене қозғалысының сапалы анықтамасын ғана береді. Онда біртекті кеңістік траекториясының жиынтығы ретінде көрініс табады; дене өлшемі мен олардың өзара әрекеттестігінің сұрақтары мәнді емес деп жарияланады. Мұнысымен Галилейдің тұжырымы, Демокриттің атомизміне жақын: дене болмысының формасы ретінде ұғынылатын дене қозғалысының траекториясы ғана ол үшін маңызды болып табылады.

Галилей жаңа заманның механикасын дәріптеу негізін жасайды: онда дене кеңістіктің орналасу тәртібінің, ұзындығы ретінде көрініс табады. Денелік заттарды ерекшелейтін қасиеті, олардың орналаса білу қабілеті болумен қатар, дене, оның шектеулі бөлшегі және кеңістіктің ұйысуы ретінде анықталады. Табиғат заттарын, оның дене көлеміне құрастыруда, тек оның қозғалысы мен қалпының формасы мен шамасы тұрғысынан ғана қарастырылады. Классикалық тұғырнаманың ары қарайғы дамуы, төмендегідей арна бойынша жүреді: дене және оның қозғалысы, дененің кеңістікке жатқызылатын, оның кеңістікке “байланыстылығының” арқасында ғана теоретикалық негізделген болып есептеледі.

Денелік үшін басқа анықтама мойындалмайтын материя мен ұзындықтың тікелей теңестіруіне сүйенетін, материяның үздіксіздігін жорамалдайтын, Декарттың физикалық тұғынамасы: “... Бізге белгілі және олар көлемді затқа тән, қазіргі уақытта әлемде бар, барлық қасиетке ие, яғни ұзындық, ен және тереңдікке созылған, кейбір субстанция болады”<sup>2</sup>. Сонымен бірге, барлық классикалық ғылым үшін маңызды белгілерінің сапалы анықтамасының мәнділігі терістеледі.

Декарт, Галилейдің жолын жалғастыра отырып, дененің кеңістіктік конфигурациясын, оның теңестіруінің дәріптеуші ретінде ғылым тарихына енеді. Декарттың уақытында-ақ, аталған теңестірулермен байланысты қиындықтар байқала бастайды. Көлемнің тек қана бір белгісінің абстрактылы-геометриялық анықтамасы арқылы материалдық заттар мен олардың көптүрлілік ұстынын бірізді түсіндіру мүмкін емес болып шығады. Дененің көптүрлілік мәселесі, материалды әлемнің толықтай геометрияландыруына қарсы тұрады. Сондықтан Декарт, әлемдік элементтер

арасындағы айырмашылықты енгізуге мұқтаж болғандықтан, ол сәуле өткізгіш заттың үш формасында байқалатын белгілер бойынша тұжырымдамасы күнге (жұлдыздар), аспандық (әлемдік кеңістік) және барынша дәрекі тегіндегі жерлік.

Біздің білетініміз бойынша, Декарт инерциялық қозғалыстың тура сызықтық ұғымын құрастырды: “Табиғаттың екінші заңы: Бұл бөлшектердің кейбіреуі, өзінің жолында басқа бөлшектермен кездесе отырып, одан ауытқып кетуіне мұқтаж болғанымен, материяның әрбір бөлшегі жекелігінде, ары қарайғы қозғалысын тек тіке жалғастыруға ұмтылады...”<sup>3</sup>. Біртекті жазықты кеңістіктің идеясына негізделген, бұл ұғым барлық классикалық механиканы құруда, үлкен рөл атқарды. Бірақ Декартта ол теріс анықтамада орын алып, ол оны мүлдем қолданбайды, басқаша айтсақ, өз-өзіне жеткілікті дене тура сызықпен қозғалады. Декарт бойынша, әлем құрылысының жүйесінде, нақтылы – қозғалыс қисық сызықтық шапшаң болғандықтан, оқшауланған дене болмайды. Онда тура сызықтық қозғалыс нақтылы қозғалыстың тек бір ғана қозғалысы, турасында мүлдем басқаша. Оның табиғаты бірден түсінікті бола алады.

Айналма немесе кез келген басқа мүмкін қозғалысты түсіну үшін, сонымен қатар болмаған сол сияқты екі сәтті немесе оның бөлшектерінің екі жақсырақ болатын, олардың арасындағы қатынасты қарастыру қажет<sup>4</sup>. Құйын теориясында түзу сызықты инерциялық қозғалыс идеясын рационалды негіздеу үшін орын табылмайды.

Қазіргі уақытта, қатаң және біркелкі анықтама мен нақтылы сандық анықтамаға негізделіп, өзінің алғашқы жайылыңқы – сапалы формасын жоғалтқан, ньютондық жүйе, әлемнің механикалық суретін жасауда үлкен рөл атқарды. Табиғат пен механиканың заңдары әркелкі ұғымға айналып, классикалық механиканың негізгі ұғымдарының құрылымы, бірінші әлемнің ғылыми суретін жасауға негіз болады. Математикалық-механикалық білім объективті білімнің синонимі ретінде жарияланып, ал оның шеңберіне кіретіндердің барлығы, анықсыз, бірізді емес және мәнділікке ие емес, субъективтілік ретінде мойындалады.

Ньютон бойынша, үш абсолютті параметр бар – масса, кеңістік, уақыт. Абсолютті бос кеңістік, материяға кіре отырып, оның өзінен тәуелсіз, ал дененің абсолютті массасы, абсолютті уақыт нақтылы жағдайлардан тәуелсіз болғандықтан, оның өзгермейтін және өз-өзіне тең қозғалысынан тәуелсіз зерттелетін мән, дененің нақтылы қалпының салыстырмалы есебінің кейбір нүктесі ретінде ғана

көрініс табатын дене, қоршаған әлемнің барлық байланысынан абстракцияланады. Толық кеңістіктің тиімділігі жасалынады. Қаншалықты уақыттың өзі, механиканың математикалық формализ бойынша, кеңістіктік шама ретінде анықталуынан келіп, тек механикалық құбылысты мәліметтер арқылы түсіндіруге болатын сол жалпы бірдей мән, материалды әлемнің субстанциясы рөліне ұсына алатын, екі тәуелсіз – масса мен кеңістік шығады.

Қозғалыстың тікелей физикалық себебін зерттеуден тыс, үш өлшемді кеңістікке дененің орналасуын талдайтын, ньютондық кинематикада, кеңістік іздестірілетін мән ретінде жарияланады. Механика үшін, біріншіден, зерттелетін құбылыстың айналасында (толықтай оқшауланудың нәтижесі) бастық пен абсолютті кеңістігін(ақыл-ойлы, аяқталған) жасауға, ал екіншіден, бұл құбылысты шексіз геометриялық шамаға байланыстыруға мүмкіндік туғызатын, нақтылы механикалық экспериментін ақыл-оймен жалғастыру тән”<sup>5</sup>. Ендігі кезекте, заттық – денелік саланың кез келген құбылысы, тек оның кеңістіктегі орналасуының өлшемі ретінде ғана қалыпты талдануы мүмкін. Дененің қозғалыс үстіндегі массасы, олардың кеңістіктік бағдарының ұстыны мүмкіндігінде қамтылған, басым келетін қасиетті, сол кеңістіктің дискретті ұйысуы ретінде анықталады.

Бұл дәріптеушіліктің негізінде, кинематикадан шыға отырып, классикалық динамиканы құруға болады. “Кинематикадан динамикаға өтудің классикалық амалының мәні, өзінің бойында, кеңістік пен уақыттың үш өлшемді абстрактылы аумағының кейбіреуіндегі физикалық объектілердің оқшаулауы, физикалық объектілердің тікелей ішкі қасиетінен, мысалы олардың массасының тәуелділігінен тыс мүмкіндігі жайындағы гипотезаны қамтыған”<sup>6</sup>. Демек, “импульстің” динамикалық шамасы, масса мен потенциалдың динамикалық ұғымы мен жылдамдықтан шығады. Күш сияқты динамикалық ұғым, мұнда тек, уақыт пен кеңістіктің белгілі функциясы ретінде талданылатын, кеңістіктік мәнін ғана аңғартады. Кванттық теорияның шеңберінде, кинематика мүлдем динамиканың негізі емес екендігі, яғни “бір-біріне қарама-қайшы ұғымдардың біреуінің, сол немесе басқа деңгейде қолдануынсыз, физикалық әлемді бейнелеу мүмкін еместігі”<sup>7</sup>, – көрсетілмегенше, материалды массаның қозғалысын геометриялық баяндау, ұзақ уақытқа дейін басымдылыққа ие болды (шынтуайтқа келсек, ұстынды қиындықтарға байланысты, ол сол күйінше толықтай іске асырылған жоқ). “Ньютонның өзі, олармен жалданатын күштер, физикалық шама емес, математикалық ұғым болып табыла-

тындығын бекер атап көрсеткен жоқ: мен, тықсыру немесе ұмтылыс (орталыққа), тартылыс (орталықпен), күштерін физикалық емес, математикалық тұрғыдан қарастыра отырып, біреуін екіншісінің орнына еш айырмашылықсыз қолданамын, сондықтан оқырмандар, мұндай атаулардың астарынан аңғару керек нәрсе, мен, орталыққа тартылыс пен орталық күштері жайында айтқанымен, мен олармен, нақтылы немесе физикалық күштердің математикалық нүктесінің мәні болып табылатын орталығын асыра жазып немесе бұл күштердің туындауының физикалық себебін немесе әрекетінің қасиетін анықтағым келеді, деп ойламауы қажет”<sup>8</sup>.

Тыныштық қалпы немесе бірқалыпты және тура сызықтық қозғалыста кез келген дененің салыстырмалы түрде сақталатын Ньютонның бірінші заңының негізінде қалыптасатын, денелік аумақтың барлығына өтетін, жалпы бірдей субстанциалды қатынас, біртекті және изотропты кеңістік болып табылады. Осыдан келіп, есептің кез келген жүйесіндегі, бәрінен бұрын импульстің сақталуында және инерция ұстынында көрініс табатын, физикалық арақатынастың инварианттылығының сақталуы шығады.

Геометриялық жолмен талқыланған, инерция ұстыны, олардың массалық денесінің қарапайым қатынасы ретінде түсінуге мүмкіндік туғызады. Егер де, дене бірқалыпты және тура сызықпен қозғалысында немесе тыныштық күйінде алатын болсақ, онда, оған кейбір күштердің әсер етуі, оның жылдамдығының өзгеруіне алып келеді, яғни дене жылдамдығының шапшаң өсуі, әсер етуші күштердің шамасына тура пропорционал болады, ал дене жылдамдығының өзгеруі, масса ұғымымен анықталатын, дене инерттілігінің коэффициенті тәуелді болады.

Жаңа заман механикасы мен математикасының іргелі идеясында, барлық физикалық құбылыс, оның субстанциалды қатынасы бойынша қарастырылатын, уақыт пен кеңістіктің біртектілігі мен изотроптылығы айқындалады. “Жаратылыстануды теологиялық беделден босатқан, ғылымның барлық жетістігімен мойындалған, антропоцентризм және креационизмді жойған уақыт пен кеңістіктің біртектілік және изотроптылық жайындағы ойды жалпы жаңа заман физикасының өзекті идеясы деп есептеуге болады”<sup>9</sup>. Соның нәтижесінде, осы қозғалыс күшінің ықпалынсыз, дене қозғалысы мүмкін бе деген ой туындады, ал ол, дене тыныштыққа түсетін аумақтағы, ықпалсыз тұрақты болып қала алмайтын, қозғалыстың астарынан дененің кеңістік аумағынан

нақтылы өтуін көрсететін, “дененің нақтылы орнының” перипатетикалық тұғынамасынан, бас тартуға мүмкіндік туғызады.

Кеңістік бөлшектерінің біртектілік емес және тепе-тең емес жайындағы ойдан шығатын, дененің нақты қозғалысы мен орны жайындағы негізі антика физикасының құрамдас бөлшегі болды. Физикалық қасиеттердің кеңістігін бейнелеуге дейін жеткен, дененің белсенді орны мен материяның белсенді бөлшектенуі жайындағы негіз бастапқы нүктенің ролін ойнады. Сондықтан антикалық физиканың ортасында дене орналасқан.

Галилейдің ғарыштық инерция жайындағы идеясы (біртекті кеңістік), Декарттың тура сызықтық инерциясы мен импульстің сақталуы жайындағы идеясы біртекті жазық кеңістік, Ньютонның инерциялық қозғалыстың қатыстылық ұстыны жайындағы идеясының анықтамасына алып келетін, біртекті кеңістіктің ұғымы, классикалық физиканың бастапқысы болып табылады. Мұнда, дененің табиғи орнын кинематикалық және геометриялық тұрғыдан анықтауға болатын, қатынас арқылы есептің абсолютті нүктесінің, табиғи метрикасынан айрылған, біртектілік және кинематикалық тұрғыдан түсінуге болмайтын кеңістік аңғарылады. Қарапайым жағдайы, екі дененің арасындағы кеңістік интервал болып табылатын, өзіндік қатынасты кеңістігіне ие, дене жүйесі, зерттеудің негізгі объектісі болып табылады. Бұл интервал, Ньютондық біртекті кеңістік пен қатыстылық қозғалыс тұғынамасының бастапқы ұғымы болып табылады. Осы тұғынаманың шумағында, біртектілік кеңістік физикасының шеңберінен шықпайтын, жылдамдық пен импульстің сақталуы жайындағы ереже қалыптасады. 1918 ж. Э. Неттер, кеңістіктің біртектілігімен, яғни қатыстылық кеңістіктің араласуының инварианттылығымен байланысты импульстің сақталуын көрсетті; қозғалыс санының сақталуының сәтті, кеңістіктің изотроптылығын көрсетеді<sup>10</sup>.

Лейбництің қозғалыс өлшемдерінен бастап, физика жоғарыдағы аталып өткен тұғынаманың шеңберінен шығып, біртектілік тән құбылыстарды зерттейді (яғни қозғалыстың геометрияландырылған формасының шеңберінен шығуды көрсететін, механикалық емес құбылыс). Механикалық дүниетанымды толықтай дүрсілкіндірген, термодинамикалық құбылысты, ендігі кезекте координаттардың өзгерулеріне тікелей байланыстыруға болмайды. Мұнда, нақтылы физикалық мағына, уақыт осінің бойымен бағытталған, бірдей кеңістіктің аумағындағы физикалық қалыптың өзгеруі ретінде баяндалатын, уақыт ұғымына ие болады.

Біртектілік идеясының жалпыландыру жүріп, ендігі кезекте ол уақытқа да қолданылады. Өзінің бойының жаңа механикалық емес физиканың бастамасын көрсететін, физикадағы механикалық дүниетанымнан, бастап энергияның сақталу заңымен қатар қозғалыстың әр алуан формасының көптүсті жаңа суретін қабылдауға бейімдейтін дамуында, осы заңның негізінде жатқан, уақыттың біркелкілік идеясы пайда болады. Осы орайда, Неттер энергиясының сақталуын, уақыттағы біртектілік, яғни уақыттағы қозғалысқа қатысты инварианттылықпен тығыз байланыстылығын дәлелдеді<sup>11</sup>.

Салыстырмалылықтың арнайы теорияда электродинамикалық үдерістер, евклидтік кеңістіктің изотроптылығы мен тектілігін бейнелейтіндігі көрсетілді. Мұндағы Максвелл мен Лоренцтің теңдеулерінің галилейлік айналымға қатысты ковариантты болмағандықтан, галилейлік айналымдарды лоренцтікке ауыстыруда жарық жыламдығының тұрақтылығы жайындағы қорытындыға алып келеді. Энергия – импульсінің сақталуының жалпы заңында, кеңістіктің біркелкілігі мен энергияның сақталуы және уақыттың біркелкілігінің тұтасуымен байланысты, Эйнштейннің қалыптастырған энергия мен импульстің релятивистік байланысы дәлел бола алатын, кеңістік пен уақытқа таралатын біртектілік идеясының ары қарайғы жалпылануы жүреді. Кеңістікте абсолютті арақатынас болмайды (есептің кеңістігінен тәуелсіз) және уақытта да абсолютті арақатынас болмайды, бірақ кеңістік пен уақытта абсолютті (есептің кеңістігінен тәуелсіз) арақатынас болады...<sup>12</sup>. Бұл бағытта, салыстырмалылықтың арнайы теориясы, кеңістік пен уақыттың біркелкілік идеясының белгілі синтезі, біркелкілік идеясының, төрт өлшемді кеңістік – уақытының континуумында жалпыландыру ретінде көрініс табады.

Жалпы ғылым таным, таным объектісінің инвариантты анықтамасының мүмкіндігіне, ал біздің жағдайымызда – алғы сөз өзіне бейімнің пәндік аумағындағы көптүрлілікке сандық анықтық беріп, әрқашан да тепе-тең болып қалумен қатар, бұл көптүрлілікте басымы болып келетін координатты жүйесі болмайтын кездегі, есептің таңдау жүйесінен тәуелсіз, физикалық объектілердің инварианттық анықтамасының мүмкіндігіне сүйенеді. Сонда, біркелкілік ұғымы, физикалық мәліметтерді бірізді түйіндеуден бір көптүрліліктен басқасына өтуі жүретін біркелкілік жайындағы анықтамасы шығатын және білімнің мүлдем жаңа объектісінің пайда болуымен анықталады.

Маркстің экономикалық теориясы, субстанциалды зерттеу әдіснамасының классикалық үлгісі болып табылады. Экономикалық құбылыстың жеке және көптүрлі формасының тіршілік етуінің біртұтас теориясының ұстыны, яғни классикалық политэкономияда жалпы ұғым мәселесі нақтылы фактілер мен құн заңдылығының фаталдық тәуелсіздігі мен антиномдылығына дейін жеткізіледі. Экономикалық шынайылық, өз-өздігімен болатын және тәуелсіз элементтердің жалғасуының күрделі көптүрлілігі ретінде анықталып, ал теория, осы әртүрлі мәннің барлығын біріктіруші сияқты жартылай мистикалық “құнды” қолдануға ұмтылды. Оған әртүрлі экономикалық құбылыстың құндық қатынасқа, белгілі бір дәрежеде қосуға қолы жеткенімен, ол, дамудың өнімі ретінде қажеттілікпен шығумен қатар, одан толықтай ерекшеленетінін іздеп, оларды бұл “құннан” шығарып, модификациясы ретінде көрсете алмады.

Политэкономия, бір-бірімен тікелей шамалас емес, құнның көптүрлі формасын тұтас түсіну мәселесімен кезікті. Құнның барлық формасының бірлігі, оларды тұтас субстанцияның әр алуан “модустары” ретінде тепе-теңдік шеңберінде түсіну қажет болды. Классикалық политэкономиканың талдауының барысында, ол бұл категорияны жалпы бірдеңе ретінде көрсетіп, жалпы еңбектің көрінісі ретіндегі құн туралы анықтаманың жасалуының нәтижесінде құн заңдылығы ашылды. Алайда жалпы бірдейлікті, ақыл-ойдан тәуелсіз және тыс шынайылыққа ие емес, “абстракциялық орнықтырылған” ретінде түсінуден келіп, шығатын, “эмпирикалық емес, ақыл-ойлы және логикалық факт” жаңа бірлікті, сол сияқты құннан басқа ештеңе емес рента және пайда пайызынан ізденуге мүмкін болмады. Сол уақытта, мысалы, еңбек ақы еңбек бағасы немесе жер рентасы, “жеке меншікке берілген, жердің квадраттық футты жерге игеруіне төленбеген еңбекақының белгілі мөлшерін алу мүмкіндігінің көрінісі ғана”, болып табылады деген көзқарасқа еріксіз берілді. Бірақ мұның барлығы, “сары логорифм” сияқты иррационалды. Экономикалық бар барлық әлемді, олардың барлығы айырбас құнының тауардың мәні дегенмен тұтастыруға мүмкін болды. Тауардың біртектілігі, тікелей айырбасқа қабілеттілігімен байланысты. “Егер де олар дұрыс пропорцияда алынатын болса, айырбас құны ретінде, бір тұтыну құны, басқаша қанша болса, соншаға тең тұрады. Сарайдың айырбас құнын етік майы қорабының белгілі сандық мөлшерімен анықтауға болады. Керісінше, етік майының лондондық

фабриканттары, сарай арқылы өзінің көптеген етік майының құнын көрсетті”<sup>13</sup>. Демек, етік майы мен сарайдың құпия жолмен бөлектелінген, “үшінші” сияқты бірдеңенің көрінісі болып табылатын, белгісіз ортақ мәнге ие.

Маркс субстанциалдылық ұстынынан шыға отырып (әртүрлі заттар, олар белгі тұтастыққа жалғастырылған кезде ғана, сандық тұрғыдан өлшенетінге айналады), тауардың біркелкілігін айырбас құны ретінде талдау барысында, оларды өндіруші еңбектің біркелкілігі жайындағы идеяға келеді. Бұл мағынадағы олардың теңдігі, тікелей еңбектің теңдігін білдіреді, яғни еңбектің барлық түрі, адамзаттың абстрактылы еңбегімен тұтасады. Тікелей тауарлар “ендігі кезекте өзінің бойынан, оларды өндіруге кеткен, адамзаттың жұмыс күші мен адамзат еңбегінің жинағының көрінісін анықтайды. Олардың барлығына бірдей қоғамдық субстанцияның жалпы кристалы ретінде, олар тауар құнының – құн мәні”<sup>14</sup>.

Еңбек тауарды құн ретінде жасағандықтан, құн жұмыс уақытымен өлшенеді. Осыған байланысты экономикалық құбылыстың субстанциясы, еңбектің жалпы бірдей мәні болып табылады – мұны, еңбек құнының ұстынымен әртүрлі қатынасты салыстыра отырып, құн және оның модификациясы – өндіріс бағасының теңестіруіне алып келетін (көрсетілген қорытындының логикасына сай), зерттеуді қарастырған Рикардо айтты. Ол құннан әртүрлі экономикалық категорияны ақылға сүйене отырып шығара алмады. Осыған байланысты, тікелей жалпы бірдейлік түсінігінің, жалпылығы ретінде еңбектің табиғаты жайындағы сұрақ көтерілді. “Сонымен қатар, мұнда, логикадағы екі бірікпейтін позиция мен жалпылықты (жалпы бірдейлікті түсіну – диалектика мен қорытынды-формалды ұғынудың позициясы аңғарылады. Соңғысы, негізі бойынша – органикалық, ал шығу тегі бойынша – бірінші көзқарасқа толықтай әркелкі болып көрінетін (олардың арасындағы абстрактылы – ортақ белгілері табылмағандықтан), яғни субстанция ұғымымен байланысты, даму идеясының логикасына тосқауыл болады”<sup>15</sup>. Маркс жалпы бірдейлік феноменін ортағасырлық реализм және Платон, Гегель рухындағы бағытта емес, тұтас субстанцияның көптүрлі формасының көрінісінің объективті заңды байланысы түрінде, объективтілік нақтылық ретінде түйіндей отырып, мүлдем жаңаша бейнелейді. Бұл бірінші кезекте, олардың субстанциалды қатынастығы қарама-қайшылықтың рөлін ашумен байланысты.

**Субстанция, қайшылықтың имманентті себептілігі ретінде.** Тұтас субстанциядан жекелікті шығару мәселесі, субстанцияны,

шынайылықтың бірінші қалыптасатын “Өзінен өз-өздігімен болатын қайнарды тудыратын”, “күшті тудырушы” ретінде талқылау мәселесіне еріксіз алып келеді. Субстанция causa sui ретінде ғана нақтылы бірлікті құрайды, басқаша айтсақ ендігі кезекте, ол өзіндегі затты анықтайды. Кеңістік пен уақыт құбылысындағы таза сыртқы формалды ұқсастық ретінде емес, “имманентті себептілік” түрінде анықтала отырып, субстанция, өзінде өзінің даму қажеттілігінде орналасқан, әркелкіліктің имманентті, нақты-жалпы бірдей негіздемеге айнала отырып, өзінің өндіруші күшін айқындайды.

Инерция ұстынын классикалық тұрғыдан бағалау, материя қозғалысының өзгермейтіндігі мен сақталу қасиетінің бір жағын ғана бөлшектеді. Кейінірек мәліметтердің ішінде, инерция ұғымының шынайы мәні, материя атрибуты – оның өзгеруі және қозғалысына қарама-қарсылығымен байланысты екендігі анықталады. Ендігі кезекте инерция, материяның, болмағанда оның инерциялық формасы үшін, қозғалыстың сыртқы себебін қажетсінбейтін көрінісінің, материя қозғалысының анықтамасы болып табылады. Жазық кеңістіктің біркелкі және изотропты тұғыр-намасына негізделетін, инерция заңдылығы, механика заңдар жүйесінің жалпы бірдей негізі болып есептелді. Кейінірек бұл ұстын, өзінде тек механикалық құбылыстың өзгермейтін және тұрақты тұжырымдамасына ғана емес, сонымен қатар, қарама-қарсылықтың бірлігі мен күрес заңдылығының көрінісі, өзгеріс пен сақталудың бірлігі ретіндегі инварианттылыққа ие екендігі анықталады. “Инерция қасиетінің шынайы мәнін, тек өзгеруден бөлінбей сақталатын – табиғаттың қайшы бірлігіне жалпыландыру жолымен ғана ашуға болады”<sup>16</sup>. Сақталу идеясы, өзіне тән жолмен, өзгергіштік идеясын көрсетеді; тек өзгермейтін тұрақтылық жайындағы ойдың негізінде қозғалыстың өзгергіштігі туралы идея пайда болады. Өзгеріп отыратын заттардың қатынасы мен байланысының заңдылығын, іздестіруге бағытталған, ғылыми танымның қозғалысы, белгілі бір мағынада үздіксіз өзгеріп отыратын құбылыс бағытындағы тұрақты сәттерін, бірқалыптылығын іздеу болып табылады.

Қозғалыс мөлшері өзгеруін, қозғалыс үстіндегі күшке пропорционал екендігін көрсететін, Ньютонның екінші заңы, механикадағы себептіліктің жалпы бірдей қатынасының математикалық көрінісі болып табылады. Аталғанға сай, егер де алдағы болатын жағдайдың параметрлері белгілі болса, дененің әрекетін біркелкі амал бойынша алдын ала айтуға болады. Біз үшін,

Декарттың атымен байланысты, субстанциалды зерттеуге себептілік ұстынының енуін атап өту маңызды; егер де Галилей кеңістіктің бірінші жалпы бірдей қатынасын ұсынады. Декарт, физикадағы шынайылықты ғылыми – ұғымдық түсінудің жүйесіне, себептіліктің түсінігіне негізделген, денелік аумақтың екінші жалпы бірдей қатынасын қосады. Заттардың бөлшектері, белгілі қозғалыста бола отырып, ұзақ уақытқа созылатын тікелей жанасуының қысымымен, әйтпесе шапшаң қақтығыста бір-біріне ықпал етеді.

Механика заңдылығының белгілі физикалық заңдылығы, олардың бірізділігін баяндап отыратындықтан, инерция заңдылығы екінші заңға бағытталуы керек екендігі сөзсіз. Атап өту керек қызық жайт, механикалық жобаның бірізділігі, инерция ұстыны екінші заңның салдары ғана екендігін көрсететін қорытындыға алып келеді. Осы ойға байланысты Э.Мах былай жазды: “Инерция заңдылығы, ерекше заңдылық сияқты бірдеңе емес, керісінше, барлығын анықтаушы қозғалыс шарты күштері жылдамдықты қалыптастыратын Галилей көзқарасының құрамды бөлшегі ретінде кіретіндігін аңғару қиын емес... Инерцияны, өз-өздігімен түсінікті бірдеңе ретінде түсіну немесе оны кез келген себептілік сақталатын” жалпы жағдайдан шығару, қалай болғанда да толықтай қателік болып саналады<sup>17</sup>. Бірінші заңда, “қозғалыстың жойылмайтындығының теріс анықтамасы”, өзінің бойынан қозғалыстың мүмкіндігін айқындайтын, инерция қасиетінің жалпы бірдейлігі көрсетілген. Классикалық механикадағы, оның субстанциалды қатынасы – кеңістік пен уақыт біркелкілігі – теріс формасы – инерция заңдылығы, ал оң формасы – энергия мен импульстің сақталуының негізгі ұстындары алынған негіздегі, күштің қосылуының заңдылығы болып табылатын, себептілік ұстынымен тығыз тұтастықта дамыды. Сақталудан айналуға нақтылы өту себептілік қатынастың негізінде іске асырылады.

Ньютон, инерция ұғымының негізінде, дене қозғалысының өзгеруіне алып келетін, себеп ретінде күш ұғымын енгізді: “Ақиқат және көрінетін қозғалыс ерекшеленетін, шығуының себебі, қозғалысты жүргізу үшін, денеге түсірілу керек күштің мәні”, кинематикадан динамиканы шығару мен кеңістік қатынастың себептіліктен анық тұрғандығын көрсетеді: “Ақиқатты абсолютті қозғалыс үстіндегі дененің өзіне тікелей түсірілген, әрекеттің күші ретінде басқаша өзгеріп және жүруі мүмкін емес...”<sup>18</sup>.

Дегенмен Ньютон бұл тәуелділікті, өткеншектің айналуымен байланысты, жүйеде еркін құлап жатқан тастың қозғалысын

зерттейтін кездегі, себептілік байланысты кеңістіктің қатынасқа ықпалын көрсете отырып, басқа қырынан да қарастырады. Сонда бұл қозғалыс, тастың құлауы қандай қатынаста қарастырылуына байланысты болады. Денеге тікелей түсірілген күштің арасындағы тәуелділігі және бұл дененің инерциалды жүйедегі қозғалысының өзгерісі, осы себепке ғана байланысты емес, сонымен қатар қозғалысқа түсетін, дене массасына байланысты, белгілі себептен шығатын, нәтижесі динамикалық мәннің маңызды ойына ие, Ньютонның екінші заңына бағынады. Бұл жүйеге берілген сыртқы әрекетінің бірізді қалпы мен жүйенің бастапқы қалпының арасындағы қажетті байланысты бейнелеуге мүмкіндік береді. Осыдан келіп классикалық детерминизм идеясы туындайды: бірдей сыртқы ықпалда бірдей бастапқы қалыптан, жүйе қалпының бірдей қатарында жоғалады. Сол себепті, ішкінің сақталу идеясы, табиғи үдерістердің себептілік қасиеттерінің идеясымен байланысты.

Имманентті себептілік жайындағы тезис, субстанциалды зерттеу деңгейіне дейін жеткізілген, себептілік идеясы, яғни қарама-қайшылық туралы Маркстің еңбекті құн субстанциясы ретіндегі түсінікте анық ашылған. Теорияның бастапқы нүктесіндегі қарама-қайшылықты ашумен байланысты, диалектикалық дамуды логика ретінде қарастыру Маркстің ерен еңбегінің нәтижесі. Оның өзіндегі орналасқан қайшылық арқылы, еңбек – “өндіруші субстанцияға”, ал субстанция аясындағы қайшылық – дамудың шынайы қайнарына айналады. “Еңбек тауарындағы орналасқан екі жақтылық табиғат, ең алғаш сыни тұрғыда мәнімен дәлелденеді... Осы бастау саяси экономиканы түсінуге байланысты бастапқы бастау болып табылады...”<sup>19</sup>.

Зерттелетін тауардың шеңберіндегі нақты субстанция ұғымындағы бейнелерді анықтауға бағытталған, маркстік әдіс, осы субстанция аумағындағы – еңбек – тауардың қайшылығы мен екі жақтылығының түбірін табуға міндеттеді. Осы орайда Маркс, тауардың екіжақты табиғаты, тауарды өндіруші еңбектің екі жақты қасиетінде жойылатындығын анықтады. Нақты еңбек, пайдалы форма ретінде тұтыну құнын, ал абстрактылы еңбек адамзаттың физикалық және ақыл-ой күшінің шығатыны ретінде – тауар құнын жасайды. Сонда, еңбектің екі жақты қасиетінің бағытына байланысты, бірдей уақытта, тауардың құны және оның тұтыну құны ретінде қалыптасады, яғни тауар тұтыну құны мен құнның қайшылықты бірлігі болып табылады.

Маркс, еңбек пен тауардың екі жақтылығын ашу бағытында, құнның эквивалентті формасын зерттей келе, нақты және абстрактылы еңбекті құн және тұтыну құнының өзара сіңісуін, олардың қайшылықты табиғатын талдайды. Еңбектің қайшылықты табиғаты, барлық тауардың қайшылықты формасының негізі. Өзінің айқындамасының барлық жеке формасынан, тәуелсіз құн субстанциясы болып табылатын еңбек, тікелей имманентті қайшылықтың салдарының дамуына түсіретін, “күшті өндіруші”, қажетті өз-өзінің қайшылығы болып шығады. Тауардың жалпы бірдей негізі ретінде, ол қайшылық пен әркелкі имманентті тауардың формасын айқындау мен таңбалауға қабілетті, әркелкіліктің теңдігі ретінде, яғни барлық экономикалық құбылыстар тіршілік етуінің құрамы болып табылатын субстанция ретінде көрініс табады. Еңбек (субстанция) қайшылығы, оны өз-өзінің себебі ретінде анықтайды: тауар айырбас құны болу үшін, ол тұтыну құны ретінде іске асуы керек.

Бұл өзін-өзі негіздейтін бағыт, тауар формасының барлық басқа қайшылықтарын бастапқыдан туындаушы ретінде қабылдануына алып келеді: “сондықтан, бірдей қатынастар негізі бойынша тең тек сан жағынан әркелкі мөлшер ретіндегі тауардың қатынасы болуы қажет... Сонымен қатар ол, сапалы ерекше зат пен ерекше тұтыну құны ретіндегі тауарлар қатынасы болуы қажет. Бірақ бұл тепе-теңдік пен тепе-теңсіздік, өзара бірін-бірі жоққа шығарады. Сондықтан, олардың бір мәселесінің шешілуі, басқасының шешілуін көрсететіндіктен, мәселенің тек шектеуші аумағын ғана емес, сонымен қатар бір шарттың орындалуы, тікелей оған қарама-қарсы басқаның орындалуымен байланысты болғандықтан, қайшылықты талаптардың жиынтығы да анықталады”<sup>20</sup>.

Субстанция қайшылығының нәтижесінде, өзінің ішінде орналасқан өзінің қозғалысының қайнары, шынайы күшін “тудырушыға” айналады. Тапсырманың талабы, тауарды тек, олар субстанциясы тарапынан құн ретінде анықтап қана қоймай, сонымен қатар бұл субстанцияны ішкі қайшылық ретінде көрсету болып табылады. Соның нәтижесінде оның өнімі – құнның өзгешелендірілген әркелкі категориясы – аталған субстанцияның нақтылы дамытылған формасы болып табылады. Субстанцияның қайшылығы – өзінің барлық формалық қалыптасуының белсенді себебі – оның салдарын анықтауға алып келетін, бастапқы абстракцияның ішінде қайшылық таңбаланады. Біркелкі және монистік түсініктеменің рухы, Маркстің бүкіл экономикалық теориясынан өтеді. Осыдан келіп, әрбір экономикалық құбылыстың

жаңа деңгейі, өзгешелендірілген құн қатынасын бейнелейді. Дамыған логикалық формасының барлық негізгі қайшылығының қажеттілігі, бастапқы нүктенің ұғымында дамытылмаған түрінде орналасқан. Қаншалықты логикалық даму антиномияның пайда болуы мен шешілуі болғандықтан, соншалықты оның бастапқы нүктесі – бастама – антиномияның бірінші логикалық негіздеуі (мәселе формасында) мен оның бірінші шешімі (нақтырақ айтсақ, оның шешімінің бірінші нұсқасы) болып табылады. Маркс Гегельмен болған полемикасын, қарама-қарсылықтың бірлігінде әрқашанда анықтаушы және басым келетін жағы болатын, маңызды идеяның қайшылығының шешілуі туралы тезиске байланысты шығарады. “Қосшектілік тіршілік етуінің барысында шынайылық және шектілік ретінде қанша рет айқындалғанына қарамастан,– шектілік болу қасиеті, тек олардың біреуінде ғана орналасқан, ал басқасындағы шектілік шынайылықтың ақиқат мәніне ие емес. Шектіліктің біреуі, басқасынан асып түседі <...> мәннің шын мағынасында дуализмі болмайды”<sup>21</sup>. Бір жағы басқасынан асып түспейді, бірақ олардың екеуі де “таза” күйінде негіздеудің сәті ретінде сақталады дейтін, маркстік диалектиканың гегельдіктен айтарлықтай айырмашылығы осында болды: “Гегельдің басты қателігінің мәні, оның құбыл қайшылығын көрсетілген қайшылық ретінде, аяқталған өзінің мәнінде тереңірек сияқты, дәлірек айтсақ – мәнді қайшылыққа ие, идея мен мәндегі бірлігі ретінде түсінумен байланысты”<sup>22</sup>. Сондықтан құн барлық тауар формасының қайшылығында, өз-өзін дамытушы, өз-өзін қозғаушы субстанция ретінде көрсетеді. Көрсетілген сәт философиялық-әдіснамалық аспектісінде, теорияның бастапқы абстракциясының басталатын ғылым ұғымы мен категорияны дедукциялау барлық уақытта басым болып келетін бағыт басты болып табылатын теоретиктің ақыл-ой формасын анықтау талабымен бірігеді. Экономикалық білім қозғалысы үдерісінің аспектісінде талдау, білімнің бастапқы абстракциясын көрсетілген аумақтың әрбір құбылысына тән абстрактылы жалпы бірдейлік ретінде айқындайды.

Көрсетілген абстракцияны зерттеу, бұл аумақтың барлық құбылысын біркелкі талқылау мүмкін болып табылатын шеңбердегі субстанцияның, осы саласының жалпы бірдей негіздеуін анықтауға алып келетін, оның ішіндегі қайшылықты шығаруға мүмкіндік береді. Субстанция, ішінде білімнің бастапқы абстракциясының ерекшеленуі мен әралуандылығы пайда болатын

нақтылық ретінде көрініс табады. Оларда өзінің түбірін анықтай отырып, “жасушаның” қайшылық теориясы, субстанция қайшылығында өсуіне алып келетін, әдісте ауысу үдерісі жүреді. Субстанция имманентті қайшылықтың нәтижесінде, құбылыстың көрсетілген аумағының барлық формалық қалыптасуларының субъектісін өзінің өнімі ретінде ұсына отырып, себептің белсенді өндірушісіне айналуы барысында нақтыланады. Бұл шеңбердегі қайшылық субстанциясының нәтижесінде, өзінің пәндік аумағын анық таңбалай отырып, осы аумақтың ішіндегі барлық қайшылықтың басты анықтаушы қырын анықтайды. Бастапқы абстракция субстанцияның нәтижесінде, құбылыстың әртүрлі өлі ортасынан, өзінің қозғалысының құрушы формасы, тура сол субстанцияның түрленімі ретінде, яғни өзінің пайда болуының шартын, өзінің салдарына айналдыратын, көп өлшемді дамуға қабілетті алуандылықтың тепе-теңдігі ретінде өзін көрсете отырып, теоретикалық білімнің шынайы бастамасына айналады. Ол дамудың әрбір толықтай жаңа кезеңінде өзіне орала отырып, қозғалыстың көлемі ұлғайып отыратын, осы спиралды жолда қажеттіліктен қайтадан өзіне орала отырып, әр алуан модуста өзінен аластайды. Сондықтан, көрсетілген бастапқы абстракциясын “анықтаудың” өлшемі, қажетті құрамы ретіндегі дамыған тұтастық байлығының ішіндегі, оның тұрақты сақталуы мен өндірілуі болып табылады. Маркстік теорияда құн тура осындай рөл атқарды: “Біз жеке өнімді ала отырып, олар тауар ретінде ие, яғни оларға басылатын тауардың мөрі, тауардың белгілі формасын талдаймыз”<sup>23</sup>. Капитал, автоматты түрде өзін-өзі өсіруші құн ретінде, өзінің қозғалысының формасында, оған сай келетін барлық заманауи экономикалық жағдайды, өзінің өніміне айналдырады.

Субстанция эволюциясының күрделі диалектикасы, ұсынылатынның ішіндегі, қажеттіліктің айтарлықтай абстрактылы қатынасы, категориялық жүйенің ары қарайғы дамуының импульсі ретіндегі қайшылық пен себептіліктің рөлін бөлшектеуге мүмкіндік береді.

*Субстанция // Диалектическая логика: Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 336-373.*

---

Александр ХАМИДОВ

### ДАМУ

Субстанция және субъект диалектикасының танымдық дәрежесіне дейін жеткізілуі заттық іс-әрекеттің мақсатын, дамуын түсінудің бастамасы болып табылады. Даму категориясы тек жалпы өзгерісті, яғни қозғалысты ғана (онтологиялық немесе гнесеологиялық сарында), сонымен қатар жаңа формалық өзгерістің туындауы, жаңаруы яғни қалыптасудың фактісін ғана айқындамайды, жалпы материалдарға қатысты – “объективтілік заңдылыққа байланысты нақты өзінің формасын жасайтын, іс-әрекетшіл субстанция ретінде, оның іске асуының амалы”<sup>1</sup> ретінде көрінеді. Даму категориясы, әмбебап субстанцияның формасы қалыптасқан модустарының (спинозалық түсінік бойынша *natura naturans* ретінде, тура философиялық мағынада алынғанда), пайда болу логикасы мен қалыптасу логикасын көрсетіп қана қоймай, сонымен бірге бұл логика рухани және іс жүзінде жалғасып, жалғастыруының логикасы екендігін, әлемдегі субъектілі болмыстың логикасын, тарихи-қоғамдық субъектімен өңделуін айқындайды. Адамның шиеленіскен шектеулі көзқарасымен бірге оның субъект ретінде пайда болу мәселесі, ерекше шекті-антропологиялық болып табылмайды. Бұл болмыстың субстанционалды атрибуты мен өлшемінің жалпы бірдей – әмбебаптылығын қозғайтын терең онтологиялық мәселе. Алғашқы адамның қандай маймылдан, қашан шыққандығын, жаратылыстанулық нақтылығын көрсетуге ұмтылатын антрополог – мамандардың зерттеулері іс барысында даусыз маңызды болып табылғанымен, олар жеке мәселеге арналған. Себебі, маймылдан субъект ретінде (немесе нақтырақ айтсақ жалпы адам), тек адамның органикалық денесі ғана шығады. Адам субъект ретінде,

тек маймылдан ғана емес, жалпы болмыстан, оның жалпыға бірдей – әмбебаптық анықтамаларынан және олардың әмбебапты объективті логикасының диалектикасынан шығады. Адамның заттық іс-әрекеті өткен антропoidтардың өзгеше түрінің атрибуттарын емес, керісінше, субстанционалды анықтамалардың оларды терістеуі арқылы, мұраланып жалғастырылады. Және соңғыға байланысты айтуға болатын және айту керек нәрсе, адам, бір сәттерде жай ғана маймылдан шығып қойған жоқ, сонымен қатар оның бұл үдерісі жалғасып жатыр және оның бұл шығу үдерісі аяқталмайтындықтан, ол сол себепті нағыз субъект болып табылады.

Субстанциядан субъектіге өту үдерісін логикалық тұрғыда келесі амал бойынша бейнелеуге болады. Субстанция субъективті іс-әрекетке дейін және одан тыс (генетикалық, сол сияқты өзекті ретінде), тек ақырғы сырт пішінінің, “модустардың” қалыптасуы арқылы ғана тіршілік етеді. Субъективтілік ерекше және соңғы сырт пішіні, ақырғы болмыстың шегінен, сапалы және мәнді түрде шыға алған жағдайда ғана туындайды. Бұл тек, өзінің соңғы анықтамаларын, субстанционалды жалпы бірдей – әмбебаптық анықтамалармен ауыстыру арқылы, субстанция атрибуттарын соңғы формалық қалыптасудың өзіндік болмысының атрибутына айналдыру арқылы ғана мүмкін.

Бұл өтпелілік, кез келген уақыттық-кеңістіктік нүктесінде яғни кез келген модустың ақырғысы арқылы іске аса алмайды. Бұл модустың өзі басқалармен салыстырғанда жеткілікті түрде дамыған болуы керек.

Адамға сай, антропологиялық мәліметтерге сәйкес, жеткілікті түрде даму, кез келген жануарда болмайды, олар тек толық дамығанда жүруі мүмкін. Алайда шектеулі дамыған жануар табиғи өзара қарым-қатынастар желісіне қосылған және осында тіршілік етуге бейімделеді. Өзара әрекеттестік, яғни өзара үдерістегі жүйеде және бұл мағынадағы “тең құқылық” – соңғы формалық қалыптасулардың бір-біріне өзара әрекеттестігі, субъективтілікке жол бермейді. Субъект болу үшін, қоршаған ортаның сырт пішініне бейімделгіш қатынастың қалпынан және өзара әрекеттестіктің (мейлі жоғары деңгейде ұйымдастырылған болсын) үдерісінен шығуы қажет. Ал бұған тек бір жолмен ғана қол жеткізуге болады: өзінің соңғы нәтижесінен және онымен келісілген шынайылыққа өзара ықпал етуші – бейімділік арақатынасқа байланысты бас тартуы қажет. Бірақ бұл қалай іске асады?

Формалық қалыптасудың ақырғы – ерекше өзара әрекеттестігі үстемдік етіп тұрған әлемде субъектіге (әрине, заттық іс-әрекеттің субъектісі ретінде түсінілетін) орын жоқ. Жануардың бейімделгіш әрекеттері, субъективті анықтаманың белгісін көрсетпейді – керісінше, ол олардың қалыпты терістеуі болып табылады. Берілген жануардың қоршаған ортасы оның ортасы болудан қалған, шекке дейін жеткізіліп, өзгеріске ұшыраған орта, оның өлуі барысында қоршаған ортаның күрт өзгеруі қалыпты терістеудің қайта құрылуына алып келеді. Биологиялық формалардың сапалық өзгерісіне алып келетін, қоршаған ортаның сандық өзгерісінің үдерісі, заттық іс-әрекеттің субъектісінің пайда болуына алып келмейді.

Осыған орай, мәселе келесі амал бойынша құрылуы мүмкін. Қалыптасқан әрекеттен немесе жалпы айтсақ, субстанцияның модусы ретіндегі соңғы формалық қалыптасудың болмысының амалынан субъектінің заттық іс-әрекеті қалыптасуы мүмкін емес. Сонымен қатар, ол қалыптасқан әрекеттен тыс және сыртында да туындауы мүмкін емес.

Жалпыға бірдей бұл антиномияның түрі келесі амал бойынша шешіледі. Қалыптасқан әрекеттен субъектілікке, өзара әрекеттестіктен заттық іс-әрекетке өту, өз бойынан бейімделудің өзгеше формасын көрсетеді. Дәл бұл әрекет өзінің онтологиялық-объективтілік мәні бойынша және дәл бұл әрекет өзінің формасы бойынша бейімделгіш, ал мазмұны бойынша бейімделуге қарсы. Бұл бейімделу әрекет, сол сияқты бейімделуді терістейді. Көрсетілген әрекет іште және сыртта, іске асатын ортаға немесе жағдайға сәйкес, кез келген алмасу емес, ынталандырушы ғана болу мүмкін және болуы керек. Дегенмен, бұл көрсетілген нақты онтологиялық шарт, яғни өзінің объективтілік айқындылығы, субъектінің жалпы заттық іс-әрекетінің туындауының шартының мәні болып табылмайды. Оның шарты – бұл феномен, оған сай үдеріске енуі арқылы өзінің анықтылығына ие болады. Егер де бейімделгіш жануардың ұйымдасу деңгейі болатын болса, төмендегідей болуы қажет, ол үшін қоршаған ортаның айқындылығын жою керек (заттық іс-әрекеттің субъектісі үшін табиғат ешқашан тек орта ретінде көрініс таппайды). Бейімделу әрекетінің заттық іс-әрекетке өтуі “ағза – орта” қайшылығын шешудің ерекше формасы. Тікелей өмірдің өңдеулері негізінде алмасу әрекеті жүрді, яғни басқа сөзбен айтсақ, заттық іс-әрекеттің алғашқы логикалық және тарихи формасы еңбек болып табылады. (Өзіндік адамзаттық, басқа нәрселердің туындауын – заттық іс-

әрекеттің формасы еңбектің ішінде туындаған, мәселелік жағдайдың пайда болуы мен шешілуі ретінде түсіндіруге болады).

Алайда қалыптасқан әрекеттен субъективтілікке өту өзімен бірге адам алдындағы болмыстың амалдарын толық қамтыған, тұтас серпіліс болмады, дегенмен бейімделумен қатар субъективті форма ретінде пайда болды. Басқаша айтсақ, жануар тура мағынасында болмаған, бейімделудің – субъективті болмысының кезеңі бар екендігін мойындау қажет, бірақ адамды да тура мағынасында алып, қарайтын болсақ, бұл уақытқа дейін болған жоқ; соңғы қалыптасқан және қалыптасу үстіндегі анықтамаларды ақырындап шығара отырып, субъективтілік дамып, қалыптасып және нақтылана түсті. К.Маркс атап айтқандай; “адамдар болмысы, органикалық өмір жүріп өткен үдерістің нәтижесі. Бұл үдерістің тек белгілі кезеңінде адам адамға айналады. Әйтсе де адам тіршілігін жасайтындықтан, адамзат тарихының, сонымен қатар жемісі мен нәтижесінің тұрақты алғышарты – адам болып табылады және өзінің өзіндік жемісі мен нәтижесі ретінде адамның негізгі алғышарты”<sup>2</sup>. Логикалық және “ойша” қарастырылатын деңгейдегі мәселенің шешімі осындай. Толық мазмұнда қарастырылған шешім – қалыптасқан ғылым саласындағы мамандардың шаруасы.

Субъектінің пайда болуы мен субстанцияның мәнісі төмендегі амалмен бейнеледі, субъектінің туындауының әрекетінде, субстанция екіге бөлінеді деп айтуға болады (заттық іс-әрекет субстанция ретінде, ал субъект және объект – оның сәттерінің – атрибуты ретінде айқындайтын, тұжырымдаманың шеткі формасы бар). Әйткенмен де шын мәнінде ешқандай бөлшектену болмайды. Субъективті болмыстың сапалы және мәнді түрде алдында болатын болмыстың деңгейі, – ал олар жойылмайды (қозғалыстың формасы мен атап айтатын болсақ), бірақ өзінің – өзіндік заңдылықтары – тенденциялары субъектінің болмысымен қатар тіршілік етуін жалғастырады – осы деңгейде субстанция оған тән болмыстың амалымен, яғни модус және модустар арқылы ие болады. Субъектінің тіршілігі және оның шынайылығының айқындалуы, әмбебаптылықтың эволюциясында ерекше деңгейінің бірімен қатар бағытын өзінің бойында көрсете отырып, осы деңгейлеріне қозғалыстың формасына ыңғайласады.

Субъектімен бірге шындығында да бірінші объект пайда болады, яғни субъектінің заттық іс-әрекетіне қарсы тұратын объективті шындықтың үзіндісі немесе кесіндісі туындайды.

Объекті болу дегеніміз – бұл, субъектімен, оның іс-әрекетімен арақатынаста болу. Оның объективті-онтологиялық тіршілігінен тәуелсіз өзінің объектісі ретінде іс-әрекеттің бөлінбеуі, субъекті үшін көрсетілген деңгейде оның тікелей дамуына байланысты тіршілігін жасамайды. Әйтпесе “мысалы тастың өзі, ол өндірудің құралына қару ретінде қызмет етпес бұрын, кез келген әрекет арқылы игерілуі шарт сияқты барлық зат, табиғаттың өзі де жетілдірілуі қажет”<sup>3</sup>. Объект тарихи айқындалатын объективті шындықтың сол немесе басқа деңгейінде нақтылыққа айналады. Және жай ғана тарихилық емес, сонымен қатар қоғамдық-тарихи жағдай. Басқалай “адам тек басқамен арақатынаста адам: адам – бұл, олардың бір-бірінің өзара қатынасында адам”<sup>4</sup>. Субъектінің айқындалуы сыртқы табиғаттағы заттық іс-әрекет қатынасының қалыпты формасын ығыстыру ғана емес, сонымен қатар, заттық кезеңдегі жеке ерекшеліктердің арасындағы шынайы өзара қатынастың ығыстырылуы мен жойылуы ретінде анықталады. Сонымен қатар адамдардың бір-біріне субъект ретіндегі арақатынасы, олардың сыртқы табиғатқа және объект әлемге арақатынасын айқындаушыға айналдырады. К.Маркс айтып кеткендей, “адамның алғашқы жануарлық қалпынан шығысымен, адамның меншігі оның қоршаған табиғаты, қоғам, отбасы және рудың және т.б. мүшесі ретінде, оның табиғатпен байланыстырылған басқа адамдармен арақатынасы, әрқашанда оның болмысымен алдын ала байланыстырылады”<sup>5</sup>. “Егер де еңбек үдерісі толықтай абстрактылы қарастырылатын болса, – деп жазады К.Маркс,– жұмысқа алғашында тек екі фактор қатысты деп айтуға болады– адам және табиғат (еңбек және еңбектің табиғи материалдары). Мұнда шын мәнінде адам “жеке индивид ретіндегі адамды көрсетпейді, ал егер де бұл индивидтің адамдық болмысы жайында бір есебін тауып айтатын болсақ, онда ол өзінің бойынан рулық адамды, тайпалық адамды, отбасылық адамды және т.б. көрсетеді (менің көрсетуім – Х.А.)”<sup>6</sup>.

Адамзаттық іс-әрекеттің назарының шеңберіндегі объект, өзінің объективтілік айқындылығынан ажырап затқа айналады, яғни мәдени-тарихилыққа ие, субъективті (бастысы – субъект аралық) сипаттама тән болады. Және бұл іс-әрекет оның субъект аралық қатынасын байланыстыру арқылы шын заттық болып табылады. Заттық адам әрекеті “заттардан емес, басқа субъектіден басталып, өз-өздігімен затта емес, ол өзінің затталған болмысымен байланысты, басқа субъектілердің заңдылығымен аяқталатындығы даусыз”<sup>7</sup>.

Алайда объектілер әлемі (оған қарсы көрсетілген барлық шектеулермен) адамның әлемге субъект ретінде қатынасының үстіртін көрінісін ғана көрсетеді. Объектілердің көмегі арқылы субъект субстанциямен байланысады. Субстанцианалдық және субъективтілік диалектика адамның заттық іс-әрекетінің терең диалектикасының маңызды көрінісі болып табылады. Мұндай түсінікте субстанция, субстанцианалды қағидаларда көрсетілгендей субъект адам үшін ақырғы модус ретінде ғана көрініс табатын, өз бетінше әрекет етуші субъект ретінде бейнеленбейді; анти-субстанцианалды қағида көрсетілгендей, субстанциядан тыс және оны терістеу арқылы өзіндік субъективтілікте субъект тең дәрежеде айқындалмайды. Маркстік философияда субстанция және субъект диалектикасы субъективті және субстанцианалды мазмұнның даму үдерісі ретінде қарастырылады.

Табиғи субстанция және оның атрибуттары (жалпы бірдей – әмбебаптық анықтамалары) субъектінің заттық іс-әрекетінің формасы мен мазмұнына айнала отырып, адамзат мәдениетінде жай ғана қайталанып қана қоймай, өзінің жалпы қарқынын дамытып, жетілуші формасы мен ырғағында жалғастырады. Субстанция адамзат тіршілігіне дейін және одан тыс (өткенде, қазір, болашақта болсын) өзінің ішінде орналасқан, әрқашанда дамып отырмайтын жай нәрсе болып есептелмейді. Әрбір дамыған формадағы субстанцияның қозғалысы және атрибуты, оның алуандағы өткен формаларының нақты біріккен көрінісі болып табылады. Адамның тарихи заттық іс-әрекеті субстанция және оның атрибуттарын барлық басқа ерекше айқындалғандарын күн санап біріктіруімен қатар оларды дамытады. Субстанцианалды айқындалу, субъектінің заттық іс-әрекетінің айқындаушысына айналатын болса, басқаларға қатынасы бойынша, бір жағынан, өзгеше кейіпте көрсетілген, өзгешелік, басқа жағынан – қозғалыстың басқа формасына қарағанда, жалпы бірдей немесе субстанция және оның атрибуттарының барлық айқындалуының және “қайта айқындалуының” “тәжірибесі” біріктірілетін (әрине оның жалпы барысымен бірге), қозғалыстың басқа формасында айшықталады.

Субъект – адамның объектілер әлеміне қатынасы, оның басқа субъектілермен қатынасымен байланыстырылып, солардың ішінде іске асуы жоғарыда айтылып кетті. Жоғары деңгейде болмаса, төменгі деңгейде емес, бұл субстанция және субъект диалектикасына қатысты. “Мұнда қоғамның басқа мүшелеріне қатынас

немесе қоғамдық қатынас, анықталуы тиіс дәрежеде анықталады, – адамды барлық адамзат шынайылығынан тыс Ғаламмен байланыстырушы жалғыз сенімді жол көрсетуші мен байланыстырушы дәнекер”<sup>8</sup>, жалпы бірдей – әмбебаптық субстанцианалды анықтамаға айналды. Субстанцианалды және субъективті мазмұндағы диалектика әрбір адамның өмірі барысында іске асады (сөзсіз, үнемі ерекше формада). Және мұндай қатынастың үдерісінің барысында, нақты диалектика әрбіреуінің бір-біріне қатынасында айқындалады. Сондықтан адамның өмірінің барысы “өзінің өзіндік шексіз қалыптасуы, ғаламдық мәнді индивидуалды тәжірибе ретінде көрініс табады”<sup>9</sup>. Мұнда түсіну керек нәрсе; олар адамдар арасындағы нақтылы байланыстары мен қатынастарының азды-көпті көшірілген, үстемдік етушінің мәні ғана болғандықтан, ешқандай индивид, ешқашан әлеуметтілік және т.б. кейіптегі формация барысында жоғалмайды.

Өзінің жалпы бірдей – әмбебаптық заттық іс-әрекетінің анықтамасын жалпы бірдей анықтамаға айналдыра отырып, субстанцияның атрибуты және субъект жасампаздық атрибуты мен жаңаның туындауымен жалғасын табады. Әмбебаптылықтың жасампаздық логикасы күн санап, өзінің заттық іс-әрекеті жасампаздығы бойынша өзінің логикасына айналады. Бұл логиканы субъектінің заттық іс-әрекеті өзінің өзіндік тіршілігіне айналдыруына байланысты, соншалықты әмбебаптылық логиканы қамти алады (егер де логикалық ретінде дамитын болса).

Мұның барлығы даму категориясын дәл осы адамзаттық іс-әрекеттің материалдарына сүйене отырып, зерттеуге негіз бола алады (әрине эмпирикалық көзқарастың барысында алынған емес, керісінше жалпы бірдей өлшем мен анықтамалар негізінде алынған). Алайда қандай да болмасын әмбебаптылық атрибут, егер де ол нақты (бұл категорияны диалектикалық мәнінде) формада алынатын болса, көп нәтиже береді. “Даму (Х.А. – сондықтан) философиялық зерттеулерде әлемді тану адамның өзін-өзі танумен, ал адамның өзін-өзі тануы – әлемді танумен сай келетін “құрал” ретінде айқындалады”<sup>10</sup>.

Дегенмен мұнда бізді “адамзат тарихының диалектикасын, барлық жалпы бірдей диалектиканың абсолютті, орталықты, әмбебаптылық – өлшемдік формасы ретінде қабылдау”<sup>11</sup> тән антро және социоцентризм қаупі төніп тұр.

Сонымен қатар субъектінің жалпы бірдей әмбебаптылықтың заттық іс-әрекетін және субстанциалды анықтамаларды затқа

айналдыру үдерісін, әмбебаптылық анықтамалардан алудың жолы деп қарастыруға болмайды. Субстанция атрибуттары игерілгенімен, иелендірілуі мүмкін емес. Олардың мәселесі, рухани өндірістің шеңберіндегі әдіс пен өнімнің шаруасының мәселесі сияқты: егер индивид А, В индивидпен жасалған теоретикалық жетістікпен зерттеу амалын игеріп, оларды өзінің рухани игілігіне айналдырғанымен, В индивид олардан айрылмайды. Субъектілердің дамуы үшін субстанцианалды анықтамалар бәріне де жетеді: олар сан жағынан ғана емес, сонымен қатар сапа және мән жағынан да шексіз.

Егер заттық іс-әрекеттің нақтылы қалыптасу барысынан бас тартып, тек таным үдерісін логикалық тұрғыда қарастыратын болсақ, даму жайында төмендегідей айтуға болады. Даму материяға қатысты, материя болмысының амалының мәнін тереңінен толықтай қамтитын категория. Сондықтан қозғалыс және даму категориясының арақатынасы жайындағы сұрақ, әдебиетте еш нәтижесіз өткір талқыланып, оңай шешімін табады. Турасын айтатын болсақ, сұрақ ретінде ол өзінің салмақты маңыздылығынан айрылған. Бұл категориялардың байланысуы, сол бір заттың байланысының деңгейінен тереңдеуі – материяның тіршілігінің амалы болып табылады.

Толық нақтылығынсыз, “жалпы материя” жайында әңгіме қозғалған сәтте, тек жалпы өзгеріс ретінде, оның тіршілігінің амалы жайында тым аз айтуға болады, яғни “қозғалыс” категориясында жасырылған заттың мазмұны сияқты<sup>12</sup>. Материалды формалық қалыптасуының жаңарып отыруын көрсететін қалыптасу категориясы, нақтырақ болып табылады. Мұнда материя жалпы материя ретінде емес, нақтырақ формада қарастырылады. Дегенмен, материяны субстанция ретінде қамтуға жақындай келе, оның мәңгі өзін-өзі қалыптасуын көрсете отырып, қалыптасу категориясы бұл өзін-өзі қалыптасудың логикасы мен қасиетін аша алмайды. Және тек даму категориясы, форма қалыптастырудың шығармашылық және жасампаздықтың имманентті үдерісі ретінде, субстанция<sup>13</sup> (және субъект) болмысының амалын игере алады.

Алайда, даму категориясын мазмұнды етіп жасауда, төменде көрсетілетін бірқатар қиындықтарға ұшырасады. Диалектиканың басым көпшілігі жайында әңгіме қозғалатын сәтте, тек солар ғана айтылып жатқандығы анық. Нақтырақ айтатын болсақ: диалектика мысалы, сапа жайындағы ілім ретінде айқындалмайды. Даму категориясына қатысты, мұнда іс басқаша қарастырылады: диалектика әдебиетте даму теориясы ретінде анықталады<sup>14</sup>.

Бірақ диалектика дамудың теориясы болса, бұл барлық категорияның өзінің жүйесінде осы теорияның мазмұнын көрсететіндігін білдіреді. Сонда гегельдік “Логика жайындағы ғылымында” “даму категориясы” жоқ болғандықтан, (қай жағдайда болмасын гегельдік диалектика даму теориясы бола алатын қасиетін жоғалтпайды), мұндай арнайы категорияның қажеттілігі жайында сұрақ туындайды.

Бірақ басқа жағынан, егер де біз диалектиканы даму теориясы ретінде анықтайтын болсақ, даму категориялық формада, яғни диалектиканың ерекше категориясы ретінде дамуды көрсету керектігін білуіміз қажет. Себебі ешқандай категория басқа категория (немесе олардың қосындысы) арқылы толық бейнеленбейді; диалектикада синоним феномені жоқ. Сол себепті, даму теориясы, даму категориясына тең еместігі анық бола түседі. Сондықтан, бұл категорияның мазмұнын алу сұрағы туындайды. Бірақ мұны қалай іске асыруға болады? Даму категориясының мазмұнын, нақты ғылыми түсініктер арқылы көрсетуге болатындығын кейбір ғалымдар ұсынады. Бұл іс барысы толық, сәтті іске асуы мүмкін, бірақ оның нәтижесі даму категориясының философиялық өзгешелігінің жойылуына алып келеді.

Бұдан келесідегідей қорытынды шығаруға болады. Даму философиялық категория ретінде айқындалуы қажет. Бұл категория көптеген анықтамалардың бірлігі болуы керек. Бұл анықтама – субкатегория – жалпы бірдей (яғни философиялық) болумен қатар даму категориясына тура қатынасы бойынша өзгешелігін сақтау керек. Басқалай айтсақ, олар даму категориясының алдындағы логикалық және диалектикалық категориялар бола алмайды (сапа және қарама-қайшылық т.б.). Даму категориясы өзінің өзіндік субкатегориясынан құрылуы қажет. Сонымен қатар даму категориясы барлық басқа диалектикалық және олардың тұтас-топтамасын (әдебиетте диалектика заңы деп көрсетілетін) өзінде айқындаушы ретінде ұстауы қажет; яғни бұл категорияның мазмұнын анықтауда, оларға айқындауға көмектесетін нәрсе ретінде сүйенуге болады.

Дамудың негізгі анықтамасы уақыт пен кеңістік болып табылады. Жоғарыда айтылып кеткендей, “даму” категориясының мазмұны субкатегорияның өзі арқылы анықталуы қажет. Сонымен қатар, алғашқы категориялармен қалыптасқан қойған яғни бұл уақытта белгілі болған категорияны айқындау, – айқындалған тезиспен формалды қарама-қайшылыққа түсу болып табылады.

Дегенмен бұл жай ғана нақтырақ алсақ, қайшылықты нәрсе емес. Істің мәні субстанцияның “қарапайым” атрибутын (әрине мұндай анықтама шарты) емес, керісінше субстанцияның болмысының амалын (сосын – субъектіні) зерттеуімізде. Ертеректе абстрактылы көзқарасқа сай кезде, оның болмысының амалы ретінде қозғалыс қарастырылып, кеңістік пен уақыт материяның қозғалысының формасына жатқызылды. Мұндай зерттеу деңгейінде айтуға болатын нәрсе, қозғалыстағы материяның бөлшектенген заттың нақтылығының деңгейімен анықталды. Мұнда уақыт және кеңістік категориясы әлі шекті абстрактылы. Егер де біреу ол жайында маңыздырақ айтуға ұмтылатын болса, ол тереңірек түсіп (немесе жоғарырақ көтеріліп), материя және оның болмысының нақтырақ формада “алуы” қажет. Біз материяны қалыптасумен қатар қарастырған кезде, біздің алдымызда монотонды – абстрактылы нәрсе емес, шексіз нақты формалық қалыптасуды көрсетуші ретінде көрініс табады. Мұнда тағыда уақыт пен кеңістік жайында толығырақ айтуға болады. Және уақыт пен кеңістіктің анықтамасын дамудың иммоненті формасы ретінде нақтырақ формада айқындайды. Сонымен қатар шындықтың болмысының түсінігі, өз кезегінде терең мәдени-тарихи детерминацияға ие, уақыт пен кеңістіктің (әсіресе, алғашқысымен) табиғатын түсінумен тығыз байланыста, тарихи дамумен қатысты қарастырылды.

Адамзат тарихының алғашқы сатыларында субъектілер таза объект ретінде өзінің табиғатына қарсы шықпады. Мұнда қоғамдық қатынас, көбінесе жеке қатынасқа, ал материалды өндіріс саласындағы іс-әрекет көбінесе “ауылшаруашылыққа” байланысты болып табылады. “Капиталистік формаға дейінгі егін шаруашылығындағы адам еңбегі олармен бақыланбайтын, табиғи үдерістің көмекшісі ретінде ғана көрініс табады”<sup>15</sup>.

Архаикалық үлгідегі әлеуметтіліктің негізінде бейнелейтін іс-әрекеттің формасындағы қоғамдық қатынаста мифологиялық басым болып табылатын дүниетаным қалыптасады. Онда “халықтың қиялымен жасалған бейсаналы – көркемдік бейнелер... табиғат және қоғамдық формалар”<sup>16</sup> – жанама идеалды көрінісін тапты.

Кеңістік пен уақыт нақтылы атрибуттарының бейнелері – мифологиялық – социалды атрибуттармен алғашқы адамның санасында араласып кетеді. Мұнда уақыт және кеңістік антропо-және социо-морфты. Олар гомогенді емес, сондықтан эмоционалды құндылық бойынша анизотропты. Кеңістіктің архаикалық категориясы үшін бәрінен бұрын жол және орталық маңызды

көрсеткіш болып табылады. Кеңістіктің орталығы барынша оның сакралдылығына бағдарланған; Сакралдың орталықтағы радиусы бойынша қарама-қарсы профандық периферия орнатылған. Ғаламға жататын кеңістіктің арғы жағында Хаосқа жататын, кеңістік орналаспаған. Бұл түсінікте архаикалық адамның өмірінің барысының нақтылы жағдайы таңбаланды. Архаикалық адамға қарапайым антропо және социоморфизм тән болды. А.Я. Гуревич атап айтқандай “нақтылы скандинавтардың орналасқан мекені орталық ретінде қарастырылып, қалған әлем периферияға орналасты”<sup>17</sup>. Периферияның арғы жағында көрінбейтін түсініксіз, хаос жатты.

Дегенмен сакралды орталықтың профандық периферияның өте алмайтын шекпен ажыратылмаған “сакралдылық орталықтан периферияға қарайғы бағыт бойынша жойып отырады: Ғаламның горизонталды жазықтығының кеңістігі орталыққа қозғалысы бойынша Сакралды мәнді бола түседі... (үлгілік сұлба: өзінің елі → қала —; оның орталығы храм → алтарь → құрбандық...)... Кеңістіктің белгіленген сакралды нүктесі ретінде вертикалды бөліністегі Ғаламшар, әдетте ой барысында “әлемдік остің” аспандық ақыры ретінде қарастырылады, яғни абсолюттік жоғары ретінде... Басқа жағдайда, “әлемдік ось” жерге енетін жерде, орталық орналасады; бұл жағдайда ол горизонталды жазықтықтың орталығымен сай түседі”<sup>18</sup>. Заттың құндылығы және мәнділігі, вертикалды болсын, горизонталды болсын жобадағы оны орталыққа апаратын жол ретінде қарастырылды<sup>19</sup>.

Табиғаттың кеңістігін бұлай түсіну даму категориясын жасауға өз септігін тигізе алмады. Уақытты архаикалық түсінуде, оған соншалықты аз септігін тигізді. Уақытты сакралды қарастыруға тоқталмай, профандық шектелген жөн болар. Әлеуметтіліктің архаикалық үлгісіндегі адамның, шеңбердегі айнымалы қозғалыс түріндегі, олардың тек байланыстары мен ырғақтарын қамтыған ол, табиғат және оның жаратылыстың ырғақтарына (бұл табиғат – жақын географиялық қоршаған және аспан денелері) соншалықты іс-әрекетімен еніп кеткен. Мұнда адам үшін уақыт қайталамалы және айналмалы. Сонымен қатар уақыт нақтылығы (табиғатқа еңбек және заттық іс-әрекетінің түрлері сай келетін жағдай қайталанып – ерекшелікпен толықтырылады) антропо және социо-морфты ретінде қабылданады.

Адам шындығында да тек бір қайталануды қарастырып, соларға бағдарланады. Күн түнмен ауысып, жылдың төрт мезгілі бірін-

бірі ауыстырып, “бастапқы” және қалпына қайтып оралады. Өз кезегінде күн, қайталанбалы (таңертең, күн, кеш, ары қарай бөлшектеуге де болады) ретінде көрініс табуы мүмкін. Адам, қайталанбастыққа тән уақытқа бағдарланып, өзінің айналасындағы дамуды көрмейді. Әрине ол, “жекелей” дамудың фактісімен кездеседі, бірақ оларды қалай болғанымен түсіне алмайды. Сонымен қатар, ол оларды нақтылы қайталанбалылықпен талқылайды. Адам туылады, өмір сүреді және өледі. Келтірілген бұл дәлел де айналмалылықты қамтиды.

Мұндай табиғат пен әлеуметтің ғаламмен байланысы, халықтың мифологиялық санасында әртүрлі символдардың бейнесінде таңбаланады (Мысалы, айналып “өзінің ортасына” қайтып оралатын жел түрінде). Уақытты қайталанбалы ретінде түсіну шындығында да – табиғат пен әлеуметтілікті – сол бір нәрсенің тек бір мәңгі қайтып оралуы деп қарастыруы, барлық жаңа өзгерістер мен жаңа дамудың жоғалуына алып келеді. Барлығы да “әлем сияқты” ескі. “Не болса, сол болады; Не істелінсе, сол істелінеді, “күн астында жаңа ештеме жоқ”; бірақ бұл бізден бұрынғы ғасырларда болып қойды”<sup>20</sup>.

Шынайылықты дамушы ретінде түсінуге жақындау үшін, кеңістікті циклдік уақыттан ажыратып, орталықсыздандыру (децентрализация) қажет. Шын мәнінде пұтқа табынушылық нанымды модификацияланған және ресми шіркеулік идеологиямен құқықтандырылған анық, орта ғасырдағы батысеуропалық жаңа өсиет (“Тәурат”) және христиандық дүниетаным барысында, уақытты ажыратудың тарихи миссиясы іске асты. Циклдік аграрлық және мифологиялық уақыт бір сызықтың бойына тартылып, желіге айналды. Кеңістікке қатысты тоқталатын болсақ, ол тек орталықсыздандыруға ұшырап қойған жоқ, сонымен қатар болашақта модификацияланатын, оның орталықтануы күшейе түсті.

Бәрінен бұрын тұтас және үйлесімді антикалық Ғалам тең емес екі салаға бөлінді – сакралды және секулярлы, қасиетті және әлемдік. Ортағасырлық адам үшін әлем дуалистік болды. Жаратылыс – жаратушыға, төменгі – жоғарғыға сияқты, жердегі әлем Тәңірлікке қарама-қарсы тұрды. Әлем иерархияланып: ол мақұлықтар ретінде көрініс табады. Әлемнің жоғарғысында және ортасында (сонымен қатар сыртында) антропо- және социоморфты құдай тұр, ал жердегі әлемнің үстінде – күнәкар тән мен құдайлық жанды – екі әлемнің нүктесін қосушы адам (“жаратылыстың себепкері”) болып табылады. Әрбір тірі мақұлық, адам

және жердегі шіркеу арқылы құдайға ұмтылады. Дегенмен бұл ұмтылыс екіншілік ретінде түсіндіріледі, креация әрекеті бірінші болғандықтан, әлем иерархиясы жоғарыдан төмен құдайлық қасиеттің жоғалуына алып келеді.

Ортағасырлық дүниетанымдағы кеңістік, сонымен қатар орталық және шектілікке ие болғандықтан, сапалы (құнды және т.б.) біржақты емес. Ол иерархияландырылған және символданған: жоғарғы күштен адамға жіберілген күш ретінде, онтологиялық мәні бар, әрбір мақұлық өзінің өзіндік қана анықтамасында айқындалып қоймайды. Құдай жаратылысының мәнін көрсететін, готикалық шіркеудің барлық сәулеті мен қаптамалары, жалпы әлем құрылысының тұтас көрінісі болып табылады<sup>21</sup>.

Орта ғасырдағы дүниетанымда желілік уақыт, әдеттегідей дуалистік тұрғыда қосарландырылды: онда қоғамдық өмір, сакралдыға қарсы тұрды. Сонымен бірге, біріншісі екіншісіне бағынғанымен, анығы, бұл уақытта бір сызыққа түскендіктен, уақыттың екі аяғы да, соңғыға айналады: оның бір шегінде жаратушы құдаймен жасаған Адам әлемінің ортасында Христос бейнесі, ал басқа шегінде – Қорқынышты Үкім – ақырзаман тұрды.

Бұл сонымен қатар эсхатологиялық (ақырзамандық) уақыт деп аталады. Әйтсе де олар циклдік уақыттан ажыратылғанымен, шынайылықтың даму үдерісінде орналасқандығын түсінуге, олар әлі бағдарланбаған.

Батыс-еуропалық дәуірдегі Ренессанс (Қайта Өрлеу) ортағасырлық дүниетанымға елеулі соққы болды. Яғни оның теоцентристік құлдырап, десакрализация басталды, дүниетаным тұтастай секуляризацияланып, кеңістік пен уақыт ұғымы қалыптасады. Бірақ теоцентризмнің орнына антропо- жеке индивидтің антропо-теизмі ретінде келді<sup>22</sup>. Басқа қалған ғалам периферия болып табылады деген қатынас бойынша, адам өзін-өзі әлем құрылымының орталығы деп санай бастады.

Уақыт пен кеңістіктің толықтай децентрилизациясы мен десакрализациясы Жаңа заман дүниетанымында іске асты. Дегенмен XVII-XVIII ғасырлардағы ғылыммен жасалған уақыт пен кеңістіктің мәнін түсінудегі даму категориясының қалыптасуына септігін тигізді ме? Егер де мұндағы туындаған жағдайды үстіртін қарастыратын болсақ.

Қосымша құн өндірісіне бағдарланған, дамушы капитализм, адамның заттық іс-әрекетінің пайдалылық-тұтыну деңгейін қоғамдық ауқымда гипертрофияландыратыны даусыз. Пайда-күнәмділік қатынас табиғатқа (өндіріс және ауылшаруашылық

үшін шикізат қайнарының таза объектісіне ғана айналған), ғылымға, бәрінен бұрын нақты ғылымға (табиғатты тану, К. Маркс бойынша, қулық ретінде көрініс табатын) енуде. Нақтылығы түрінде ғылым ақырындап өндірістің дәнекері ретінде оның үдерісіне ену барысында, материалды өндірістің тікелей өндіргіш күшіне айналады. Оның болмысы функционалды-инструменталды: ендігі кезекте ол, бұл білімді өндірісте немесе ауылшаруашылығында (кейінірек әскери мақсатта) пайдалану мақсатында, объект және тек объект ретінде алынған, табиғат жайындағы дайын білімді жасайтын материалды өндірістің инстанциясына айналады. Ғылымға және табиғатқа пайдакүнемдік қатынас, таным мен білімнің, атап айтсақ объектілік (таным мен білім) ойлау барысының ерекше түрін қалыптастырады, яғни білім таным үдерісінің нәтижесі ретінде айқындалатын субъективтілік – іс-әрекеттің (оның ішінде – “антропоморфты”) жоюына саналы бағдарланған таным мен білімнің мәдени-тарихи және іс-әрекеттік жағын ескермейтін ойлау барысы<sup>23</sup>. (Біз мұнда объектілік білімнің мәдени – гнесеологиялық негіздеулеріне әдейі тоқталмаймыз; олар жалпы белгілі деп есептейміз).

Уақыт пен кеңістік түсінігіне байланысты XVII-XVIII ғасырлардағы нақты – ғылыми ойлау барысының кейбір ерекшеліктеріне тоқталсақ. Табиғатқа пайдакүнемділік қатынас оның десакрализациялануына алып келді: Құдай және басқа да трансценденті мәндер табиғаттан алынып тасталынды. Табиғат өзінің құқығында нақтылануы барысында, өзінің заңдылықтарына иеленіп, солар ғана мойындалды. Сакралды симфолдар арқылы талдаумен, оны тану доғарылды. Дегенмен табиғатты посюстарлы әлемді жалғыз нақтылы жоспарға ауыстырылып, келесі теоретикалық іс-барысына ұшырай бастайды. Көптүрлі және көпсапалы материалдық формалардың қалыптасуы барысында, өзінің анықтамасының байлығын, толықтығын және өзгешелігін жоғалтып, табиғатты зерттеушінің ойлау үдерісінде теоретизацияланатын бір жақты және сапасыз нәрсеге айналдырып, жеңілдетіледі – “жалпы денеге” қарай. Олар сондықтан абстрактылы – тепе-тең болады. Мұнда тауарлық өндіріс әлеміндегі сияқты, бірақ теоретикалық формада, бірдей іс жүйесі іске асады<sup>24</sup>.

Алайда, сапалық анықтамасынан айрылған заттарды, тек сандық әдістерді қолданып зерттеуге болады. “Сезімталдық өзінің айқын көріністерін жоғалтып геометрияның абстрактылы сезіміне айналады. Физикалық қозғалыс, механикалық немесе мате-

матикалық қозғалыспен толықтай баяндалады; геометрия басты ғылымға айналады”<sup>25</sup>. “Жалпы дене”, уақыт пен кеңістіктің орналасуы мен көлемі ретінде ғана негізгі анықтамалары болуы мүмкін. Дегенмен мұнда уақыт пен кеңістік форманың қалыптасуының ерекше имманенті ретінде алынбай, жалпы дененің заттық көрінісіне сырттан берілетін, “геометрия абстрактылық түсіндірулерімен” өңделіп абстрактылы түрінде алынады. Кеңістік орталық атрибутынан айрылады; ол шексіздікке дейін бөліне алатын және өзінің кез келген нүктесіне абстрактылы – тепе-тең, континуальды және гомогенді болады. Дәл солай уақытты қарастыру даярланады. Оңтайлы жағы – уақыттың (кеңістікке қатысты) шексіз болып табылатындығы мойындалуы. Мұнда, жаңа заман философиясы мен ғылымында уақыт пен кеңістіктің эволюциялық тұжырымдамасы зерттеуден тыс қалады. Тек кеткен қателіктерге тоқталатын болсақ. Ньютонның уақыт пен кеңістіктің екі үлгісі (абсолютті және салыстырмалы), бұл уақытқа дейінгі орта ғасырдағы уақыт пен кеңістіктің сакралды және секуралды бөліністермен байланысы байқалады. Г.В.Лейбництің абсолютті уақыт пен абсолютті кеңістік ұғымынан бас тартуы, оның бұл мәселені шешудегі<sup>26</sup>, уақыт пен кеңістіктің ортағасырлық түсінігінен толықтай ажыратылғандығын көрсететін метафизикалық (диалектикалық емес деген мағынада) амалын білдіреді.

Мұндай теоретикалық тұрғыдағы көрініс, шынайылықты даму үдерісінде тұрған түсінікте анықтауға мүмкіндік бермейді. Мұнда қозғалыс, механикалық уақыт пен кеңістікке (геометриялық) қарапайым механикалық ауысу түрінде, шектеулі формада алынады. Табиғатқа абстрактылы-механикалық көзқарас ұзақ уақыт бойы өз маңыздылығын жоймай, одан өте баяу ажыратылды. Алғашқы рет даму рух шеңберінде айқындалып, табиғатты дамушы ретінде түсіну деңгейіне жетті<sup>27</sup>. ХІХ ғасырдың 70-жылдарында Энгельс; “Табиғатта дамудың жалпы бірдей даму байланысы анықталады” деп тұжырымдап жазды<sup>28</sup>. Бірақ бұл Гегель үшін толық дәлелді болмады. “Табиғатта болып жатқан барлық шексіз көптеген өзгерістерде, олардың мәңгі қайталанатын, тек айналып оралып отыратындары байқалады; Табиғатта аяқасты жаңа ештеңе жоқ, сол себепті мұндай қатынастың көптеп қайталану формасы, зерігуге алып келеді. Тек рухани шеңбердегі өзгерісте жаңасы пайда болады”<sup>29</sup>.

Мұнда, уақыт пен кеңістіктің анықтамаларына арнайы тоқталуға мүмкіндік (қажеттілігі де) жоқ. Төмендегідей атап өту жеткілікті болар. Марксистік диалектика, гегельдік уақыт пен

кеңістік идеясының бірлігінің материалистік негізінде, ал ол екеуі материя және қозғалыста ары қарай дамуына ие болды<sup>30</sup>. Уақыт және кеңістік жалпы материяның болмысының амалының әмбебапты формасы және оның жеке формасының қалыптасу ерекшелігі ретінде қарастырыла бастады. Сол себепті уақыт пен кеңістік заттар мен үдерістерді орналастыратын абстрактылы емес, заттар мен үдерістердің имманентті анықтамасы ретінде түсіндірілді. Өз-өзін ерекшелейтін нәрсе сияқты қарапайым уақытпен кеңістікте болмай, уақыттық-кеңістіктік ерекше формалық қалыптасады; Олар уақыт пен кеңістік арқылы өрістей түседі. Сондықтан уақыт пен кеңістік материалды-үдерісті. Қаншалықты қозғалыстағы материя көптеген, шексіз және ерекше форманың қалыптасқан модустарында шындалатындықтан, уақыт пен кеңістікке гомогенді емес, анизотропты.

Қозғалыстың кез келген формасына (қалыптасу мен дамудың да формасы солар болып табылады) өзінің уақыттық-кеңістіктік сипаттамалары сәйкес. Сөзбе-сөз айтатын болсақ, өзінің жалпы бірдей табиғатын сақтай отырып, уақыт пен кеңістік қозғалыстың әрбір формасында өзінің ерекше бейнесін көрсететіндіктен, оның өзгешелігін зерттемей, жалпы қасиеттен толықтай ерекшеліктерді шығару мүмкін емес. Қазіргі уақытта биологиялық уақыт жайында (биологиялық кеңістік жайында – аз) көп жазылуда, жоғарыда жазылып кеткендей, бұл уақытты физикалық уақытқа қарай редукциялауға болмайды. Әрбір қозғалыстың формасында, қаншалықты олар өзінің ішінде құрылғандықтан, уақыт пен кеңістіктің байланысты өзінің түрлерінің түрлері бар.

Біз төменде уақыттың әлеуметтік, мәдени-тарихи өзгешелігіне тоқталатын боламыз. Ал қазір даму үдерісіндегі уақыт пен кеңістіктің арасындағы бірқатар ерекшеліктерге тоқталатын боламыз. Олардың мұнда байланыстылығы соншалықты, басқасынан тыс зерттеуге мүлдем болмайды. “Кеңістікте уақыт белгілері анықталып, уақыт арқылы кеңістік түсіндіріліп, өлшеніледі”<sup>31</sup>. Кеңістік даму үдерісінің экстенсивті, ал уақыт – интенсивті аспектісін көрсетеді. Сонымен бірге бұл аспектілердің арасындағы тәуелділігі соншалықты форманың қалыптасуы төменгі сатыда болған сайын немесе жалпы болған сайын: материяның қозғалыс формасының деңгейі бойынша төмен болған сайын, онда кеңістік-экстенсивтік аспект басым болғандықтан, ол үшін уақыт өлшемінің маңыздылығы төмен. Мысалға мынандай, физикалық әлем, қозғалыстың физикалық формасының әлемі.

Мұнда “шексіз уақытта әлемнің бірізділікпен ылғи қайталанып ауысуы, шексіз кеңістіктегі бір уақытта тіршілік ететін сансыз әлемге тек логикалық толықтырулар болып табылады...”<sup>32</sup>. Керісінше, даму деңгейі жоғары болған сайын, кеңістік фактордың соншалықты маңыздылығы төмендеп, уақыт ақиқаттандырыла түседі. Себебі даму басым бөлігі бойынша қалыптың уақыттық үдерісі мен байланысы болып табылады. Энгельстің анықтамасы бойынша, уақыт, “кез келген дамудың негізгі шарты болып табылады...”<sup>33</sup>. Қозғалыс биологиялық формада (бұл әсіресе жоғары деңгейлі жануарларда айқын) уақыт дамудың басты мазмұнына және басты факторына айналады.

Біз адамзат тарихының аумағына енген кезде, біз уақыт болмысының шеңбері басым болатынға енеміз<sup>34</sup>. Өйткені, “Уақыт сөзсіз адамның маңызды болмысы болып табылады. Ол оның өмірінің өлшемі ғана емес, ол оның дамуының кеңістігі”<sup>35</sup>. Адамзаттың тарихи даму өлшемі бойынша кеңістік түрінде кеңістіктің рөлі жойылады.

Уақыт пен кеңістік адамның заттық іс-әрекетінің имманентті анықтамасының мәні болғанымен, жоғарыда айтылып кеткендей мұнда уақыт басым бөлігін алады. Мәдени-тарихи кеңістік субъектілер қатынасы мен жасаушы – өзгертуші іс-әрекет барысында жасалған. Шынайылықтың нақтылы игерілген шектермен, бұл кеңістіктің нақтылы жоспары сызылады. Алайда адам субъект ретінде әмбебап болғандықтан, әлі нақтылы затқа айналмағанға дейін, ол үшін тек идеалды көрініс табады. “Мұның нәтижесінде, адамның тікелей өндіріп және қайта өндіріп немесе пайдалылықпен тұтынатын бөлігі ғана емес, оның бүкіл табиғаты идеалдандырылған”<sup>36</sup>. Мәдени-тарихи кеңістіктің жоспарын құрастыратын да сол болып табылады. Кеңістіктің негізінің қатынасы бойынша, ол нақтылы трансгредиентті заттандырылғанда, ол басқа “материяға қарағанда, онда конфигурация мен топография басқаша болады. Біз көркем сурет туындысын, мүсін немесе суретті тану үстіндеміз деп алсақ. Физикалық жағынан бұл – толықтай нақтылы уақыт пен кеңістік анықтамасына ие: “Көркем сурет туындысы зат ретінде барлық басқа заттардан, қарапайым және жай түрде уақыт пен кеңістікте шектелінген: мүсін немесе сурет оның бос емес кеңістігінен қалған барлығын физикалық тұрғыда ығыстырады; кітап жан-жағынан мұқият мұқабаланғандықтан, кітапты оқу белгілі бір уақыттан басталып, бірнеше сағаттың кетуі барысында оны іске асырған-

дықтан, белгілі уақытта аяқталады; бірақ шын туынды, қызу және белсенді түрде шын мәнінде іспен бағаланған және өзара түсіністікпен танылғандықтан, көркемдігі жағынан маңызды. Шын және мәнді туынды – көркем ретінде, – әрине, біздің психикамызда заңдылықтармен уақытша тоқталған психикалық үдеріс түрінде, тек эмперикалық тұрғыда бар. Әлемде шын және маңызды туынды, танымдық, әлеуметтік, саяси, экономикалық, діни тұрғыда шын және мәнді”<sup>37</sup>. Физикалық кеңістік анықтамалар көркем туындылардың кеңістіктік анықтамасы болып табылмайды. Оны толықтай субъект – объектілі және субъект – субъектілі, нақты және идеалды – қалыптасуының ипостасиялық іс-әрекетімен қамтитын мәдени-тарихи кеңістіктегі, ол басқа өлшемде орналасқан. Олар адамзат өмірінің аумағындағы құндылықты-мәнді, когнитивті-этикалық-эстетикалық анықтамалар атмосферсында орналасқан болар еді.

“Мәдениет саласындағы” құндылық, көркем-эстетикалық қатынастағы таным сияқты адамзат өмірінің негізгі бөлігі болып табылғанымен тура жоғарғыдай айтуға болады. Олар өзінің бойының, өз бетінше болатын үш нәрсені көрсетпейді. “М.М. Бахтин атап айтқандай, мәдениет саласының өз бойында шекарасы бар, тұтас кеңістіктегі бар, ішкі аумағы анықталуы қажет. Мәдениет саласында ішкі шекара жоқ: оның әрбір сәті арқылы, әрбір сәулесінде шағылысатын күн сәулесі сияқты, мәдениеттің тұтас жүйесі мәдени өмірдің атомдарына өтетіндіктен, шекараның барлығын қамти орналасып, бүкіл шекарадан өте алады.

Әрбір мәдени әрекет сөзсіз шекарада болады: оның маңыздылығы мен күрделілігі осында; шекарадан байланысын үзген ол өзінің түбірінен айрылып, туылып және өлетін түбірсіз, бос (б) – нәрсеге айналады”<sup>38</sup>. Мәдениеттің бұл аумағы өзарақатысты болғандықтан, олардың біреуінде мәдени-нейтралды ретінде олардан тыс орналасқан. Шындыққа қатысты деп айтуға болмайды. Таным мысалы, таза объектіден басталмайды, бірақ адамгершілікті және эстетикалық іс-әрекетпен “іріктелгендер” жойылады. Адамзат мәдениетінің басқа екі саласына да сол сияқтылар қатысты.

Түйіндей келгенде айту керек нәрсе, субъект – объектілі қатынастың заттық іс-әрекеті, субъект – аралық (“диалогтық”) мәдени-тарихи кеңістік басым болғандықтан, субъект – субъектілі қатынастың үдерісінде бағынышты болып табылады<sup>39</sup>; бұл кездесу кеңістігі: субъектінің әлеммен, басқа субъектілермен және өзімен кездесуі; мәндердің, құндылықтардың, мәдениеттің,

дәуірлердің кездесуі. “Бір мән өзінің түбірін өзге мәнмен, басқалармен кездесу арқылы ашады: олардың арасында, бұл мәдениет пен мәннің біржақтылығы мен тұйықтығынан шығаратын сұхбат басталады”<sup>40</sup>.

Бірақ қарсы алу қабілеті, өзінің болмысындағы әртүрлі өзінің центризмдік қырларына байланысты жеңу қабілетіне тікелей пропорционалды, себебі қарсы алынатын болмысқа, тек өзінің абсолюттендірілген өлшемін қолдана отырып, оларды тоқтатып тастайды.

Мәдени-тарихи уақытқа тоқталатын болсақ, мұнда мазмұндырақ. Ол мәдени кеңістік нақтылы кеңістікке қатысты сияқты, соншалықты нақтылы уақытқа трансгредиентті қатысты. Сырттай алып қарайтын болсақ, адам және оның әлемі нақтылы (мысалы, астрономиялық) уақыттың, оның бөлінбейтін бөлшегі болып табылады. Шын мәнінде адам, астрономиялық уақыттың интервалында, күн, айлар, жылдар, он жылдап өмір сүре бастады. Адамның күнтізбелік уақыты дәл астрономиялық өлшем бойынша салыстырылып тексеріледі. Және оған дәл сол уақытта өмір сүретіндей көрінеді.

*Развитие // Диалектическая логика: Категория сферы сущности и целостности. – А-Ата: Наука, 1987. – С 498-542.*

---

Қажымұрат ӘБІШЕВ

**ДИАЛЕКТИКАЛЫҚ ЛОГИКАНЫҢ  
КАТЕГОРИЯЛАРЫ**

**БОЛМЫС ПЕН ОЙЛАУДЫҢ ЖАЛПЫ ФОРМАЛАРЫ**

**Болмыс туралы жалпы ұғым. Болмыс және ештеңе (ничто)**

...Адамның дүниеге қатынасының негізінде қандай құндылық жатса оның бастамасы – болмыс. Мәнділік жөнінде айтқанда не нәрсенің болса да дүниеде болу жолы немесе тәсілі оның негізін құрайды дегенбіз. Болу жолдары және саналуан құндылықтар – бәрі ең алдымен жалпы болуға тиіс. Онда болу деген не нәрсе? Бұл сұраққа оның барлық формаларының мазмұнын ашу арқылы ғана жауап беруге болады. Ал қазіргі айтпағымыз – болмыстың жалпы мазмұны. Болудың нақты, жеке формаларының бәріне ортақ жалпы қасиет, ол – болу. Құндылыққа, мәнділікке ұмтылу – соларды болдыру, іске асыру. Яғни олардың бәрінің мұраты – барлық, іске асқандық, өмірдің белгілі бір формасына айналу.

Алғашқы бастамадан біз басқа нақты, жеке айқындықтарды, белгілерді күте алмаймыз. Жалпы өмірде бар екендігінен әрі қарай нақты сипаттамаларға ауыса бастасақ, біз оның өзге нақты формаларына және соны айқындайтын ойлауға өткен болар едік. Болмыстың формаларын ойлаудың формаларынан бөлек қарамаған Ф.Гегель (себебі, ол үшін болмыс абсолюттік рухтың іске асқан формалары) ең бастама форма барынша абстрактылы болу керек деген. Яғни қандай да болмасын нақты айқындықтардан мақрұм.

Гегель диалектик болғандықтан, барлығын даму жолының тұрғысынан қарайды. Оның ойынша ең бастама форма өмірде

болсын, ойлауда болсын ең қарапайым нәрсе. Ол өзін күрделі, әртүрлі нақты белгілері мен айқындықтарын әлі тудырмаған, ішкі айырмашылықтарға жіктеле қоймаған нәрсе. Болмыс туралы ең жалпы ұғым да осындай жалаң. Осы ұғымның шеңберінде болмыстың тек бар екендігінен басқа ешнәрсе айта алмаймыз. Ол әлі мазмұнсыз форма.

Қарапайым форма – ешнәрсе арқылы дәнекерленбеген тікелей барлық. «Оның осы тікелейлік сипаты оны еш сыртқы не одан бұрынғы бірнәрсенің нәтижесі дегенге меңземейді. Ол өзінен-өзі бар. Өзіне негізделген деуге де болмайды. Ол негізделмеген барлық. Өзіне-өзі негізделген деген сөз оның ішкі айырмашылыққа құрылғандығын көрсетер еді. Ал қарапайым барлық әлі өзімен-өзі де дәнекерленбеген. Ішкі қарама-қарсылықтарға да ажырамаған. Оның барлық өзгешілігі онан арғы өзгеріс-қозғалыстарда жаңа мазмұндармен баюға дайындығы және ашықтығы. Ішкі айырмашылықтарға бөліну сол ажыратылғандарды бір-бірімен қатыстыру, теңдестіру т.б. жақтарын ашу болар еді, ал бұл онда тікелей барлық емес, дәнекерленген барлық болар еді.

Болмыстың барлық мазмұны оның даму жолында өзінің барлық формаларын туғызып, барлық мәнділікті іске асырғанда ғана айқындалады. Бұл жолды Гегель және одан басқаша теориялық негізде Маркс та негіздеуге тырысқан. Гегель оны танымның (абсолюттік идеяның өзін іске асыру арқылы тануы) жолы деп білді. Ал ол жалпы адамдық болмыстың жолы. Осындай ең абстракциялық, кез келген өзгешіліктерден, айқындықтардан ада барлық, яғни жалпы бар екендігінен басқа айқындығы жоқ барлық, ол – нақты барлықтардың, бәріне бірдей, олардың нақты өзгешеліктеріне селқос. Мысалы, Шекспирдің Гамлетінің: «Болсын ба, әлде болмасын ба, мәселе осында!»– деп басталатын әйгілі монологы оның, Гамлеттің тірі қалуы немесе өлуі туралы айтып тұрған жоқ. Гамлеттің Король болған әкесін өлтіріп өзі король болып алған ағасына қандай қарекет жасау керектігі, дәлірек айтсақ, соған көніп, мойынсұнып, яғни адамдығынан ажырау ма немесе одан кек алып өліп, бірақ адам болып қалу ма– деп сұрап тұр. Гамлет үшін болу – адамдық намыстың, абыройдың деңгейінде қалу, сол үшін күресу. Тірі қалу, яғни сол қорлыққа көну, өзінің адамдығын өзі таптау, нағыз өлу, жоқ болу – осы. Сол сияқты Абайда «Қалың елім, қазағым, қайран жұртым...» деген және көптеген басқа оқушылардың өздері жақсы білетін өлеңдерінде қазақтың сол кездегі тұрлаусыз болмысына күйініп,

оны шын болмысқа жаратпай сынауы нақты бір құндылықтың болмысына шақырады.

Абстракциялық барлық, яғни таза болмыс осы екі түрлі іс-әрекеттің барлығы, ол іс-әрекеттің қайсысының шын, қайсысының теріс екендігіне ол бейтарап, ол тек әйтеуір барлықты, бір нәрсенің іске асқандығын білдіреді. Бұл дәрежеде, бұрын айтқандай ақиқат болмыс пен жалған болмыстың арасын ажырататын өлшем әлі жоқ. Себебі ескерткеніміздей, абстракциялық болмыстың ұғымы, ол – әлі болмыстың толық ұғымы емес.

Өзінің бар екендігінен басқа айқындығы жоқ, нақты мазмұннан бос форма, яғни мағынадан таза болмыс белгілі дәрежеде жоқтықпен барабар, ол осы жағынан – жоқтық (ничто) немесе басқаша атасақ, ештеңе, таза ештеңе. Әйтеуір бір нәрсе, бірақ оның қандай, қалай екендігі туралы ешнәрсе айтуға болмайды, себебі одан басқа қасиеттерге көшсек, онда біз басқа категорияға (формаға) ауысып кетеміз. Яғни болмысты оның нақты формаларынан бөлек, оқшау қарау осыған әкеледі. Бірақ бар болса, барлық тым жалпы болса да, белгілі бір айқындық. Сондықтан таза болмыстың таза ештеңелікпен пара-парлығы абсолюттік емес. Біз ештеңелікті де белгілі бір бар нәрседей қабылдаймыз, оны болмысқа қарсы қоямыз. Осындай таза болмыстың өзі бірдеңе (ничто). Ал егер біз ештеңе туралы да оны бар нәрседей қабылдап, оны болмыстан бөлінбейтін қасиетіндей қарайтын болсақ, оның негізінде ештеңе де бар, себебі ештеңе белгілі бір бірдеңенің ештеңесі, бірдеңенің басқа бір қалпы не өзіне өзінің қатынасы болғаны. Осы ойдың соңғы түйінін айтсақ, бірдеңе мен ештеңе болмыстың ішкі екі жағы, өйткені ештеңе де алаңсыз, абсолюттік жоқтық емес екен, ол барлықтың өзіне өзінің қатынасы екен. Өзінің барлығын терістеу, өз барлығының жоқтығы әрбір бар нәрсенің өз ішінде екен.

Кәдімгі ойлауда, тіпті ғылым мен философияның көп салаларында ештеңені бірдеңеге алаңсыз қарсы қою үйреншікті жағдай. Яғни олардың мазмұндарының бір-біріне іштей қатыстылығы, тәуелді байланыстылығы көрінбейді, олардың бір-бірінсіз де жоқ екендігі мойындалмайды. Олардың бірінсіз екіншісін де түсіндіру мүмкін емес. Мұндай қарама-қарсылықтардың өзара қатыстылығымен біз әр мәселеде кезігіп отыратын боламыз.

Философия тарихында таза болмысты абсолюттік ақиқат ретінде алғаш жария етіп, дәлелдеуге тырысқан Элей философтары, олардың ішінде, әсіресе, Парменид (б.д.д. VI-V) болатын. Парменидтің айтуынша дүниеде болмыс қана бар, одан басқа

ешнәрсе жоқ, болмыс – біртұтас, ол жіктелмеген, бөлектенбеген. Біздің ойымыз тек бар нәрсе туралы болуы мүмкін, ал жоқ нәрсені біз ойлай алмаймыз. Олай болса, жоқтық, ол – алаңсыз жоқтық, барлық – абсолюттік барлық, ол екеуінің ешқандай байланысы болуы мүмкін емес. Бүтіндік бар, бөліктер жоқ, бірлік бар, көптік жоқ. Дүниеде бос кеңістік жоқ, барлық кеңістік толтырылған. Сондықтан онда қозғалыс та, өзгеріс те болмайды. Олар туралы біздің сезімдеріміз жалған көрініс.

Тап осы кезеңде өмір сүрген грек философы Гераклит керісінше көзқарас айтып, дүниенің негізі от, ал ол – процесс, олай болса дүниеде тұрақты ешнәрсе жоқ, бәрі де қалыптасу қозғалысының бір-біріне өтіп жататын кезеңдері ғана деген. Ол тұрғыдан болмыс та жоқ, яғни бірдеңе де, ештеңе де жоқ. Олар, әрине бар, бірақ өмір деген тасқынның бір жалт етіп өте шығатын өткінші кезеңдері ғана. Бар нәрсе – осы мәңгілік тасқын. Шығыста кең таралған: туғанның бәрі өлуге жаралған, ал өлім – жаңа бір өмірге кіру – дейтін мәтел де осы барлық пен жоқтықтың, бірдеңе мен ештеңенің бірлігін айтып тұр.

Ұзақ уақыт философияда болмыс тек танымның тұрғысынан қаралғандықтан, онда болмыс ойлаудан, санадан тыс алынып, олармен қарама-қарсы қатынаста анықталып жүрді. Бұл материалистік бағыттарда осылай. Мұнда болмыс алғашқы, бірінші, негізгі, тудырушы (сананы) күш. Әрине, бұл да бір құндылықтың тұрғысынан көзқарас.

XX ғасырдағы Батыс философиясында кейбір бағыттар сананың әлемдік, космостық, яғни болмыстық рөлі, мәні жөнінде мәселе қойды. М.Хайдеггер, Ж.П.Сартр т.б. ойшылдар сананың болмыстағы орнын «өмір сүру» (существование) сферасымен байланыстырады. Ал бұл сферада болу болмысты жан толғанысында бастан кешу. Жеке тұлға үшін көп жағдайда болған іс-әрекет, оқиғалардан гөрі соларды өз жан әлемінде, сезімдерінде өткеру маңыздырақ. Сонда қай өмірді ол шын мағынасында «болу» немесе «болмау» деп түсінер еді?

Бұрынғы тарауларда ақиқат, мәнділік жайында айтқанымызда адамның өзі таңдаған, ұстанып жүрген нәрселерін жалған да, ақиқат та құндылық болуы мүмкін дегенбіз. Олай болса болудың өзі де адам әлемінде әртүрлі, яғни жалған да, шын да болатыны ғой. Біреулердің «болдым» деп жүрген болмысы мазмұны жағынан пәс, яғни жалған болуы ықтимал. Ол әрине, абстракциялық болмысқа кіреді, ол болудың бір түрі, өйткені бір «жанның» мұратының іске асқаны ғой. Адамға жануардың болмысымен болу

жарамайды дедік. Оған табиғаттағы кез келген заттың болмысы да болмыс емес. Бірақ олардың барлығына өз деңгейіндегі болмысы жарамды. Адам универсалдық жануар болғандықтан, оған барлық болмыстардың өз мәнін, шын мәнін олардың өзіндік өлшемінде қабылдауы және бағалай білуі тиіс. Сол мағынада оған басқа барлық дүниенің өзіндік болмысы тартымды. Сондықтан да өзінің универсалдық мәнділігінің шеңберінде басқа барлық болмыстардың шын мәнділігінің орны болуға тиіс. Бұл адамның бүкіл әлемнің алдындағы жауапкершілігі. Осыдан келіп оның бүкіл әлеммен үйлесімді қатынасы шығады, шығуға тиіс. Яғни біздің түсінуіміздегі болмыс, – ол адамның мәнділігінің болмысы, тірі организм болып тіршілік етіп жүруінде ғана емес.

Философия тарихында да әртүрлі бағыттар негізінде қандай құндылықты қабылдауына сай біреулері болмысты, екіншілері мәнді т.т. әртүрлі категорияларды алға тартуы мүмкін. Сонымен қатар сол категориялардың мазмұнының өзі, оларды қалай түсіну керек екендігі де сол құндылықтың ықпалынан дедік...

### **Материя және форма**

...Ұзақ тарихи замандардан бері адамзат ойы материяны зат деп түсінді, яғни материя дегеніміз – зат. Бірақ заттардың саналуан түрлері бар. Жансыз зат, жанды зат т.т.

Материяны затпен пара-пар деп қараудың біршама ұзақ тарихы бар. Ежелгі грек философиясында барлық саналуан заттардың түпкі тегі белгілі бір зат деген көзқарас болған. Ол ең қарапайым зат. Мысалы, Фалес үшін ол – су, Анаксимен үшін – ауа, Гераклит үшін – от, Демокрит үшін – атом (заттардың ең ұсақ бөлінбейтін бөлшегі) Күрделі заттардың барлығы қарапайым заттардан шыққан, солардың құрамасы, құрамды заттар сондықтан да тұрақсыз, өзгере береді. Күрделі заттар бұзылғанда алғашқы қарапайым заттарға бөлінеді. Ал қарапайым біртекті заттар тұрақты.

Материя осы кезеңнен бастап-ақ материалистік бағытта бүкіл космостың түпкі негізі, бүкіл әлемнің біртұтастығының шығатын тегі ретінде қаралады. Олар үшін әлем әртүрлі заттардың кездейсоқ қосындысы ғана емес. Әлем біртұтас нәрсе. Алғашқы грек материалистеріне біршама диалектикалық көзқарас тән.

Жаңа дәуір философиясында (XVII-XVIII ғ.) қоғамдық өндіріс пен ғылымның дамуы, қоғамдық еңбек бөлінісін тереңдеуі материяны механикалық заттармен, дәлірек айтқанда, заттардың

механикалық қасиеттерімен теңгеруге жол ашады. Материалистік ой енді материяны заттардың белгілі бір түрімен емес, олардың барлығына тән ортақ қасиеттерімен байланыстыруға бейім.

Ал XIX ғасырда Фейербах болса, материя барлық заттардың қосындысы деген көзқарасқа ойысады. XX ғасырда ғана жаратылыстанудың, соның ішінде физиканың табыстарына байланысты электромагниттік өрістің ашылуы материалдық құбылыстардың заттан да басқа түрлері болатынын анықтады.

Әр дәуірдің материяны қалай түсінетіндігі ғылымның, танымның ғана нәтижесі емес. Материя туралы адамдардың ойлары өз заманындағы өздерінің дүниеге қатынасының, жалпы мәдениеттің көрінісі. Адамдардың материалдық дүниені қаншалықты дәрежеде игерді, сол игерген мазмұннан, күштерден қаншалықты дәрежеде өзінің әлеуметтік дүниесін жасады – міне, материя туралы ең алдымен қоғамдық санада туатын көзқарастар осы жағдайларға байланысты.

Адамзат бүгінгі күнге дейінгі іс жүзінде материяны зат түрінде біледі. Ол заттың әртүрлі қасиеттерін меңгерді, заттан көптеген құралдар жасады яғни, ол заттар дүниесінде тіршілік етеді. Өзі де сол заттар дүниесінің, жанды тіршіліктің бірі. Дәуір өткен сайын, адамның өндіріс қызметі жан-жақты күрделі процеске айналған сайын, адамдардың қызметтері саналуан болып кетті.

Адамдар табиғаттағы бар заттардан басқа, онда тіпті болмаған және адамсыз болуы мүмкін емес заттар жасайды. Ол ең алдымен күрделілік жағынан табиғат күштерімен пара-пар әлеуметтік орта, қоғамдық құрылыс туғызады. Адамдардың іс-әрекеттерінің нәтижелері де көбінесе заттық формада. Олардың бір-бірімен қоғамдық қатынастары заттармен дәнекерленеді. Адамдар өздерін белгілейтін заттармен өзін қоршаған.

Яғни адамзаттың бүкіл өткен тарихи тәжірибесі оны затқа универсалдық мән беруге бейім етеді.

Затқа шексіз мән беруге қолайлы ахуал туғызатын дәуір, әсіресе, байлықтың мүліктей немесе ақшалай қорланатын кезеңі. Бұл заманда мүліктің, заттың, байлықты адамдарға үстемдік сипат алатындығы белгілі. Байлық адамға емес, адам екінің бірінде байлыққа қызмет етеді. Барлық өндіріс байлықтың толассыз өсіре беруі үшін іске асады. Ол – өндірістің түпкі мақсаты. Яғни адамның да. Бұл байлыққа табынушылық психология туғызады. Ал байлық ол заманда белгілі бір затпен, ақшамен, көбінесе алтынмен пара-пар.

Демек адамдардың әлеуметтік дамуының ішкі қайшылықтарының өзі де дүниеде бірден-бір мәнді, бірден-бір реальды

күш осы зат, мысалы, байлық деген ұғым туғызады. Байлық кімнің қолына тисе, сол басқа адамдарға үстем болып шығады.

Байлық, әрине, адамдардың тарихи қорланған ортақ күші, бірақ қоғамдық күштердің адамдарға жат күшке айналған заманында олар адамдарға тәуелсіз объективтік реальдық күш болып көрінеді. Сондықтан бүкіл әлем, табиғат, жалпы материя туралы адамдар санасындағы ұғымдар, дәлірек айтсақ, тіпті сезімдер сол әлемді, табиғатты жеке адамның тікелей сырттай барлап, тікелей бақылаған сәттерінде емес, күнделікті өзара қатынастарынан туады екен. Өйткені ол қатынастар заттарға байланысты. Адамдардың өзара қатынастары тұтасымен алғанда олардың барлығының табиғатқа, табиғатты меңгеруіне байланысты қатынастар. Осыған сәйкес әр заманның адамдары табиғатқа белгілі бір қоғамның көзімен қарайды, оның көзі – белгілі бір мәдениеттің, оның негізінде жатқан құндылықтың көзі.

Оның үстіне мұндай қоғам бұрынғы ру, тайпа сияқты адамдардың берік топтарын ыдыратып, әрбір жеке адамды басқа адамдардан оқшаулатты, алыстатты. Адамның адамға тікелей тәуелділігінің орнына мүлік арқылы дәнекерленген тәуелділік келді. Қоғамдық қатынастарында оқшауланған адамдар бір-біріне, жалпы қоғамға, өзара қатынастарына, еңбектің нәтижелеріне, табиғатқа тек қана объект ретінде қарайтын болды. Олардың барлығы жеке адам үшін пайдалы немесе пайдасыз заттар, объектілер. Олардың бәрі де тап осы адамнан тәуелсіз сыртқы күштер сияқты. Бұл жағдай соңғы үш-төрт ғасырда дамыған Еуропа философиясында, соның ішінде материалистік бағытқа өзінің айқын табын түсіреді. Тек қана философия емес, бүкіл осы дәуірде өрбіген қоғамдық ойда Маркстің белгілі термині бойынша «гносеологиялық робинзолада» кең өріс алды. Ол не деген сөз? Яғни танымда барлық нәрсеге дүниедегі жападан-жалғыз Робинзонның көзімен қарау. Барлық нәрсені белгілі бір тұтастықта емес, алаңсыз оқшаулықта, тек даралық тұрғысынан қарау. Дүниені жалпы адамзат, қоғамдық тұтастық емес, жеке адамның қатынасы тұрғысынан көру.

Жеке адамның қатынасында материалдық болмыс бір нәрсе, ал адамзаттың бүкіл тарихындағы ортақ қатынасында ол – тіпті басқа нәрсе.

Адамзат іс-әрекеттерінің мәнді нәтижелері көбінесе заттық формада сақталған. Олар еңбек құрал-жабдықтардан бастап қазіргі үлкен қалалар, зәулім ғимараттар, ұлы құрылыстар, көркем өнер

шығармалары, сөйлеу тілі мен музыка тағы тағылар. Бұлардың барлығы адам туындылары, тек адамдар қатынастарының шеңберінде ғана мәні бар.

Бірақ жоғарыда айтылған адамның өзі жасаған дүниесінің өзіне жат болуы ол дүниені адам жасайтын емес, керісінше, олар адамды жасайды, адамдарды қалыптастырады деген көзқарасты туғызады.

Зат, әрине, материяның белгілі бір түрі. Бірақ бірден бір түрі емес. Табиғатта да, қоғамда да ол жалпы универсальдық өзгеріс, қозғалыстың бір моменті. Материяның болу формасын біз затпен шектейтін болсақ, онда бүкіл әлемдегі өзгерістерді ешуақытта түсіне алмаймыз.

Материалдық нәрсені біз оның идеалдық бейнесімен салыстыру, олардың бір-біріне ауысу қатынастары арқылы ғана анықтай аламыз. Онсыз біз материалдық пен идеалдық, құбылыстарды бір-бірімен ажырата алмай қалуымызға болады.

Мысалы, идеалдық нәрсе деп жеке адамның психикасын ғана түсінетін болсақ, онда екінші бірінде біз идеалдық құбылысты материалдық құбылыс деп, ал материалдық құбылысты идеалдық құбылыс деп ойлап қалуымызға болады. Материалдық нәрсе мен идеалдық нәрсенің айырмашылығы көзге бірден көрінетін, айдан айқын белгі емес. Неліктен олай? Оның себебі: жеке адамның ойлауы үшін сыртқы заттар ғана емес, екінші адамның ойлауы да оған тәуелсіз нәрсе, ол да объективтік құбылыс. «Мен» өз ойымда басқа адамдардың ойын да бейнелей аламын. Сонда басқа адамдардың ойы мен үшін идеалдық нәрсе емес, материалдық нәрсе болып тұрады. Өйткені әркімнің ойлауы басқаларға заттық не материалдық формаға ауысуы арқылы жете алады. Екі адам әңгімелескенде олардың ойы бір-біріне дыбыс тілі арқылы дәнекерленеді. Жазу да сол ойды жеткізудің бір түрі. Театрдағы спектакль, скульптор жасаған мүсіндер, суретшінің суреті – олардың бәрі де объективтік формаға енген біреулердің екіншілерге бағытталған ойлары, сезімдері т.т. Осы айтылған нәрселерді біз заттық формасына қарап материалдық құбылысқа, материяға жатқызсақ, ол үлкен қате болған болар еді. Олар – идеалдық құбылыстар. Өйткені суретшінің салған суреті, мысалы соған жұмсалған сыр мен бояулардың немесе кенептің табиғатын бейнелеп тұрған жоқ, олардан тыс, басқа бір болмысты бейнелеп тұр. Мұндай заттардың қоғам өміріндегі функциясы – өзін емес, басқа реальдық нәрсені бейнелеу. Адамның психикасы да, әрине, осындай бейнелеудің бір түрі, бірақ бірден-бір түрі емес.

## Қозғалыс

Егер адамдардың ісі дүниедегі басқа барлық заңдылықтарды игеріп, дамыта алатын болса, онда басқа формалардың да ішкі табиғаты процесс, қозғалыс екендігін айқындайды. Адамның дүниеде болу формасы, негізгі өмір сүру жолы, жалпы дүниенің негізгі болу формасы шындығында қозғалыс екендігіне меңзейді. Заттық форма оның негізгі формасы емес, негізгі форма – қозғалыс.

Бұл қорытынды тек адамның дүниеде болу формасына ғана емес, ол жалпы болмыстың барлық формаларына қатысты. Адамның дүниеде болуына дейін бұл жағдай соншалықты айқын емес. Оның себебі заттық форма оның процестік табиғатын көбінесе бүркемелеп тұрады.

Болмыстың негізгі өмір сүру, болу формасы немесе жолы дегеніміз оның бірде болып, бірде болмай отыратын өткінші түрі деген мағынада емес. Ол болмыстың ішкі мәңгі табиғатын көрсететін форма. Болмыстың ішкі табиғаты қозғалыс деген сөз. Сондықтан, бұрынғы материалистер де мұны белгілі дәрежеде болжаған. Философияда көп ойшылдар қозғалыссыз материя жоқ деген пікірге ойыстаған. Бірақ қозғалысты әртүрлі түсінген.

Философия материяны, оның формаларын ойлауда кеңірек ауқымда алғанда – адамға қатыссыз, одан оқшау алып зерттемейді дедік.

Қозғалыс табиғаттағы, қоғамдағы барлық өзгерістерді түгел қамтиды. Қозғалысты болмыстың жалпы әрі ажырамас қасиеті ғана деп қарауға болмайды. Өйткені қанша мәнді болғанымен, қасиет құбылыстың түпкі табиғатын қамти алмайды. Қозғалыс болмысқа тіпті пара-пар нәрсе. Болмыс өзінің сыртқы көріністер жағынан емес, ішкі табиғаты жағынан алып қарағанда қозғалыс болып шығады екен. Адамдар практикасы болмыстың табиғатына тереңірек бойлаған сайын оның ар жағындағы мәні қозғалыс екенін аша береді.

Қозғалыстың ішкі өзіне қарама-қарсы сәті – тыныштық. Тыныштық қозғалыстан бөлек, оған бөгде нәрсе емес. Тыныштық қозғалыстың белгілі бір өткінші қалпы. Дәлірек айтсақ, тыныштық қозғалыстың біршама тұрақтылығы. Қозғалыстың бір формасы екіншісіне ауысып отырады. Бірақ ол денелер жерге қатынасында тыныштық қалпында. Қозғалыс негізгі, себебі барлық тіршіліктің формалары шын мәнінде қозғалыс. Тіпті, тыныштықтың өзі де – қозғалыс немесе қозғалыстың біршама тұрақты қалпы дедік.

Сондықтан тыныштық относительдік (салыстырмалы) нәрсе. Тыныштық белгілі бір қатынаста ғана тыныштық, басқа барлық қатынастарда – қозғалыс.

### Кеңістік пен уақыт

Қозғалыстан шығатын келесі негізгі формалар *кеңістік* пен *уақыт*. Материалистік философия кеңістік пен уақытты адамдардың ойлауынан тыс, материяның объективтік формасы деп қараған. И. Кант (XVIII ғ.) кеңістік пен уақытты адамдардың сырттан алған әсерлерін қабылдаудың априорлық (тәжірибеге дейінгі) сезімдік формалары деп, дәлелдеуге тырысқан. Яғни оның ойынша олар тек субъективтік формалар. Субъективтік идеализм (Беркли, Юм, Кант, Мах) кеңістік пен уақытты жеке адам санасының мазмұнына тәуелді деп қарады.

Қозғалыс өзін кеңістік пен уақыт формасында айқындайды. Олар қозғалыстың көріну формалары деуге болады немесе оның сыртқы өлшемдігі. Қозғалысты біз кеңістік пен уақыттың арақатынасы арқылы өлшей аламыз. Кеңістік – қозғалыстың әр сәттегі құралымы, оның құрамды бөліктері мен формаларының арақатынасы немесе қозғалыстың әр сәттегі сыртқы нәтижесі. Кеңістіктің заттық формадағы ерекшелігін алсақ, онда ол – денелердің әр сәттегі орналасу қалпы. Кеңістік пен уақыт материя қозғалысының сандық айқындығы.

Уақыт – қозғалыстың формалары мен құрамды бөліктерін (не элементтердің) бірінен-бірі туындап ұласу формасы.

Ғылым мен материализмнің тарихында қалыптасқан қағидалардың бірі: материя кеңістікте шексіз, уақыт жағынан мәңгі. Яғни материяның аяқталатын немесе таусылатын шегі жоқ. Материя таусылмайды. Адамдар өздерінен тыс әлемнің тек шексіз азғантай бөлігін ғана біледі. Материяның кеңістікте сақталатын шегі бар деген тұжырым бізді шешілмейтін логикалық қайшылықтарға душар еткен болар еді. Себебі материя таусылғаннан кейін оның ар жағында қандай дүние болуы мүмкін? Ол тек бос кеңістік болуы мүмкін. Бұлай ойлау материяны тек зат түрінде түсінуден шығатын қорытынды. Зат жоқ жерде бос кеңістік қана бар. Ал бос кеңістік бұл ұғымда жоқ болумен бірдей. Адамзат материя деп затты білген кезінде кеңістік заттың сыртқы алатын орны деген көзқарас болды. Сондықтан кеңістікті материяның ажырамас қасиеті екендігі жаратылыстану ғылымдарында XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырда анықталып отыр.

Кеңістік үш өлшемді (ұзындығы, ені және биіктігі). Бұл өлшем тек заттық формаға ғана тән емес, процестерге де тән.

Уақыттың да ерекше сипаттары оның қандай қозғалыстың ағымы екендігіне байланысты. Уақыт заттың емес, тек процестің сипаты. Уақыттың ағымы жеке оқиғалардың мазмұнына тәуелсіз сияқты көрінеді. Уақыт ғылым мен философияда көбінесе қозғалыстың физикалық формаларымен байланысты қаралып келді. Әсіресе, біздің ғасырымыздың басынан бастап физикада күрт өзгерістер материя мен қозғалыстың, қозғалыс, кеңістік және уақыттың өзара байланысы, бір-біріне тәуелділігі жөнінде жаңа көзқарастарға алып келді.

Бұрын кейде материя мен қозғалыс, қозғалыс пен кеңістік және уақыттың бір-бірімен байланыстары өзара дербес құбылыстардың сыртқы қатынастары сияқты сипатталатын.

Бұл жөнінде әсіресе, А.Эйнштейннің салыстырмалы теориясы (теория относительности) үлкен жаңалық әкелді. Ол микро-бөлшектердің кеңістіктегі қозғалысы сәуленің жылдам-дығына (секундына 300000 шақырым) жақындаған сайын оның массасы шексіз ұлғая беретіндігін және ол бөлшектің тұрқының да қысқара түсетіндігін дәлелдейді. Яғни дененің кеңістіктегі қозғалысы шапшаңдаған сайын оның кеңістік сипаты да өзгереді, ол денедегі уақыттың да ағымы баяулай түседі. Қозғалыстың өзгеруі кеңістікті де, уақытты да өзгертеді.

Сонымен қатар биологиялық, қоғамдық ғылымдардың жетістіктері қозғалыстың органикалық және әлеуметтік формаларында кеңістік те, уақыт та тіпті басқаша сипатта болатынын көрсетеді.

Адамдардың кеңістік және уақыт туралы түйсіктері мен сезімдері әлеуметтік-тарихи процестердің, тарихи дамудың ағымы, оның ішкі ырғақтарын әрі жасайды, әрі бейнелейді. Сондықтан кеңістік пен уақытты тек физикалық кеңістік және уақыт деп түсіну қате. Жеке адам санасы болсын, қоғамдық сана болсын ондағы кеңістік және уақыт туралы категория (ойлаудың формасы) әлеуметтік кеңістік, әлеуметтік уақыттың нәтижесі.

Маркс экономикалық еңбектерінде әлеуметтік кеңістік жөнінде көп айтқан. Мысалы, тауар айналымының өрістеуі, оған сәйкес нарықтың кеңеюі туралы ұғымдар бар. Нарықтың кеңеюі ол географиялық, не территориялық кеңею емес. Сол бір территорияның ауқымында айырбас қатынастары жан-жақты өрістейді. Яғни физикалық кеңістік өзгермейді, бірақ соның көлемінде адамдар қатынастарының шеңбері кеңиді. Түпкі табиғаты бір

болғандықтан, кеңістік пен уақыт бірінің функциясын екіншісі атқара алады. Бұл әсіресе, даму процесінде, соның ішінде қоғамдық дамуда көзге түседі. Яғни уақыт дамуда тұрған кейбір құбылыстар үшін кеңістіктің рөлін атқарады. Мысалы, Маркс «Капиталдың» алғашқы бір қолжазбасында уақыт жеке адам дамуы – кеңістік деген. Яғни адамның дамуы кеңістіктен гөрі уақыттың шеңберінде өрістейді. Әрине, бұл айтқанымыз адам дамуында кеңістіктің ешқандай рөлі жоқ деген сөз емес. Тек уақыт болмыстың формаларының қатар өмір сүруі емес, олардың бірінен екіншісінің туындап бірте-бірте ұласуы.

Адамдар, әрине, өздеріне дейінгі қалыптасқан табиғаттағы физикалық т.б. кеңістік пен уақытты өз практикасында игереді, әрі дамытады. Соның негізінде кеңістік пен уақыттың әлеуметтік формасын жасайды. Ол формалар да тарихи өзгеріп отырады. Қазіргі жинақталған этнографиялық деректер, адам ойлауының әр замандағы ерекшеліктері туралы зерттеулер олардың кеңістік пен уақыт туралы ұғымдарының соншалықты саналуан екендігін көрсетеді. Себебі әр заманда олардың әлеуметтік практикасының өзі бір біріне ұқсамайды және соған сәйкес кеңістік басқаша ұйымдастырылып, уақыт та басқаша өтеді екен.

Тарихта алғашқы ру, тайпа одан кейінгі халық, сословие, т.т. сияқты берік топтасқан бірліктерде әрбір жеке адам сол бірліктерден ажырамас қалыпта болады. Адамдардың әлеуметтік оқшаулануы, әсіресе, капитализм дәуірінде басталды дедік. Ол оқшауланудың оң және теріс жақтарына бұл тақырыпта тоқтала алмаймыз. Сол оқшаулану әр адамның дербес толысқан, үйлесті дамиды жолына түсуі тиіс. Осы тұрғыдан алғанда дамыған қоғамдарда әрбір жеке адамның біршама өзіндік уақыты бар деп те айтуға болады. Себебі ол адамның дамуының, толысуының ерекшелігі оның өз қасиетінің қызметінің белсенділігіне байланысты бола береді. Әлеуметтік өмірдің ырғағы біздің заманымызда әлдеқайда шапшаңдады. Өзгерістердің тым баяу өтуіне үйлескен адамдар көп жағдайда жаңа дәуірдің екпініне бейімделе алмай жатады.

Сондықтан да кеңістік пен уақытты да материя сияқты адамдардың дүниеге қатынасынан оқшау қарап, тек табиғаттағы адамға қатысы жоқ заттар мен құбылыстардың қасиеті деп түсіну – ол мәселені философиялық тұрғыдан қарау емес, физикалық және т.б. жаратылыстану ғылымдарының тұрғысынан қарау. Бұлай қараудың дүниеге көзқарастық мәні жоқ. Ондай дүниеде адамға да орын жоқ. Жаңа дәуірге дейінгі қоғамның байырғы

формасында (қауымдық қоғам) адамдардың уақыт туралы түсінік-сезімдері жағдайларды үнемі жаңарып отыруға бағытталмаған, керісінше, оларға қалыптасқан дәстүрлі қатынастарды үнемі қайталап отыру бірден-бір оң нәрсе болып көрінген.

Осы айтылған анықтаулардың өзі кеңістік, уақыт, қозғалыс және болмыстың біртума бірлікте екенін көрсетеді. Ол бірлік сыртқы формаларының бір-біріне тәуелділігі емес. Бұлардың бәрінде де әртүрлі емес, бір нәрсе туралы әңгімелеудеміз. Өйткені олар болмыстың өзіндік айқындықтары. Оның ең жалпы, ең абстрактылық айқындықтарынан біз бұрынғыдан гөрі нақтырақ, мазмұны күрделірек айқындықтарына өрлей береміз. Соның негізінде айқындықтарды бейнелейтін ұғымдарды анықтаймыз. Бұл диалектикалық ойдың жолы.

Кеңістік пен уақыттың айқындықтары мен өлшемдері тек заттық, табиғи құбылыстарға ғана тән деп қабылдау адамдардың күнделікті үйреншікті сезімдерінде, ойлау салтында берік бекінген. Егер біз бір нәрсенің тұрқын, енін, биіктігін, тереңдігін, шектілігін, шексіздігін, оңын, солын, артын, алдын т.т. тікелей өлшей алмасақ, онда кеңістіктің белгісі жоқ сияқты. Онда адамдардың әлеуметтік, техникалық, рухани өмірі, оның формалары болмыстың кеңістіксіз салалары болып шықпай ма? Оларды метрлеп, километрлеп өлшей алмайсың.

Сонымен қатар адамдар күнделікті ойлауында өзара қатынастарын, қоғамдасудың формаларын, олардың ішкі құрылымын т.б. жақтарын кеңістіктің формаларында қабылдайды, түйсінеді, сипаттайды. Олар тағы да адамгершіліктің сипаттамалары болып тұрады. Істерді, әрекеттерді, қатынастарды, тіпті ойлар мен сезімдерді біз биік, төмен, алыс, жақын, терең, тайыз деп сипаттаймыз. Ал бұл тек аллегория ма? Яғни физикалық құбылыстардың қасиеттерін ондай қасиеттері жоқ қоғамдық қатынастарға көрнекі бейнелік қуат беру үшін ғана ұқсатамыз ба?

Біздіңше кеңістік қатынастар қоғамдық өмірге, қатынастарға объективтік мағынада тән. Бірақ қоғамдық, рухани кеңістіктің өзіндік үлкен өзгешелігі бар. Оған нарықтың кеңеюі туралы айтқанымыз дәлел. Әлеуметтік құрылыстың да шеті мен орталығы, төменгі және жоғары жақтары, биігі мен ені бар. Оларда да шеңберлік немесе пирамидалық құрылымдар кездеседі. Мысалы, қатаң бір орталыққа бағынатын басқару жүйесін пирамидалық деп атайды. Ол әншейін көрнекі бейне емес, ол әлеуметтік пирамида, оның басқару орталығы – жоғары үшкірінде. Бұл

көбінесе тоталитарлық жүйелерге тән. Сондықтан да қарапайым бұқарада кең тараған «Құдай биікте, патша алыста» деген мәтел олардың шын қатынастарын көрсетеді. Патша географиялық алыстықта емес, әлеуметтік алыстықта. Географиялық жағынан тіпті жақын тұрған патшаға жету қарапайым адамға қияметтей қиын, одан гөрі жұмыр жерді он айналу оңайырақ шығар.

Қауымдық құрылыстардағы адамдардың дүниеге байырғы көзқарасын, қоғамдық құрылымын т.б. жақтарын алып қарасаңыз олардың негізінде жатқан құндылықтардың қандай кеңістік қатынастарды туғызғанын көруге болады. Мысалға түркі халықтарының байырғы тұрмыс-тіршілігін, дүниеге көзқарасын алуға болады. Олардың байырғы нанымдары «Тәңірі-Ұмай»-дың жүйесінде Тәңірі (аспан) әке де, Ұмай (жер) – ана. Түркілер солардың ұрпағы. Аспан дүниесі, ондағы денелер, әсіресе, күн түркілердің айрықша қастерлейтін, табынатын киелілері. Аспан (тәңірі), әсіресе, күн адамдарды тудырған, оларға нұр шашып, өмірді үнемі жандандырып, жайнататын күш. Одан қымбат, одан құнды ешнәрсе жоқ. Ұмай – жер-ана – одан кейінгі табынатын нәрсе. Ал жер асты, оның қойнауы – өлілер дүниесі, адамдарға жат, қорқынышты, көбіне жамандық әкелетін жақ. Яғни олар үшін құндылықтың ең бастысы – Аспан, Күн. Ертедегі түркілер үйлерінің есігін үнемі шығысқа, яғни, күннің шығатын жағына немесе күннің ең қуатты жағы – оңтүстікке қаратқан. Түркілерде алдыңғы, артқы, оң, сол жақ олардың шығысқа қатынасына байланысты. Алдыңғы жақ барлық уақытта – шығыс жақ. Қазіргі адамдарда олар қайда бара жатса, алдыңғы жақ сол ғой. Яғни адамдардың әлеуметтік дүниесінде кеңістіктің құрылысы, ұйымдасуы олардың ең түпкі құндылықтарына бағынады.

Бұған дәлел ретінде біздің дәуіріміздің 732 жылы Күлтегіннің қабіріне орнатылған тастағы түріктердің Орхон жазуы. Онда өзіне қараған барлық тайпалар мен ұлыстарға арналған Білге-қағанның тасқа қашалған сөзін алсақ. Өзінің жасаған жорықтары туралы Хан былай дейді: «Ілгері Жандуң жазығына дейін әскермен бардым, теңізге сәл жетпедім. Оңға «он эрсенге» дейін де әскермен бардым, Тибетке сәл жетпедім. Артқа темір қақпаға дейін әскермен бардым. Солға Байырқы жер еліне дейін бардым. Қанша жерлерге жорыттым...»<sup>2</sup>

Байырғы түрік дүниетанымындағы ұғымдар Білге-қағанның сөзінде де сол күйінде тұр. Ол үшін де ілгері қарай жүру – тек

шығысқа қарай жүру. Соған сәйкес оңы да, солы да, арты да анықтала береді.

Егер құндылықтың негізінде бүкіл қоғамдық құрылыс, адамның өмірлік бағыттары анықталып, тек солармен іске асып жатса, оны біз қалай жоққа жатқыза аламыз? Оның үстіне біз бар нәрсенің бәрі тек ақиқат, тек дұрыс нәрсе демейміз ғой. Яғни әлеуметтік кеңістіктің де өзінің тұңғышы, өзінің бет жағы, биігі мен төмені, өзіндік ауқымы бар. Сондықтан да рухани кеңістік, мәдениеттік ауқым деген ұғымдар тек баламалы мағынада емес, өмірде бар, шын нәрселердің көрінісі. Кеңістік категориясына қарағанда, уақыттың табиғи процестермен ғана емес, тарихи процестермен де тығыз байланысты екенімен ешкім дауласа алмайды. Бірақ, сирек те болса ондай пікірлер айтқандар болған. XX ғасырда осыны мысалы, логикалық позитивизм өкілі Г.Рейхенбах айтқан. Оның физика ғылымы жетістіктерінен ашқан қорытындыларының бірі: уақыттың ағымы тек өткеннен келешекке қарай жылжиды.

Ал дұрысында уақыт өткеннен келешекке қарай ғана емес, келешектен өткенге қарай да жылжиды, ол тіпті айналмалы, бұрандалы қозғалыс та жасауы мүмкін. Өйткені ол қозғалыстың объективтік сипаттамасы, оның сипаты қозғалыстың табиғатына байланысты. Оның себебі келешекке біздің бүгінгі болмысымыз ғана өтпейді, оған өткен болмысымыз да өтеді. Сонымен бірге келешек болмыс та бүгінгі арқылы өткен болмысымызға ауыса алады. Бүгін әрқашан өткеннің бүгіні әрі келешектің бүгіні, ол өткен мен келешекті ажыратып қана емес, сабақтастырып та тұрады, екеуінің арасындағы көпір сынды. «Өткен ешқашан қайтып оралмайды», – деп жазады Рейхенбах<sup>3</sup>. Бұл өткен нәрсе ешқашан болмаған, жалпы өткен дегеннің өзі жоқ нәрсе дегенмен бірдей. Өйткені онда бүгінгіміз қайдан шықты? Өткен жоқ болса, бүгінгі де жоқ, ертең де болмайды. Онда жалпы уақыт жоқ. Уақыт жоқ болса, қозғалыс та жоқ, өмір жоқ. Ал адамның психикасы, жан дүниесі, санасы үшін ол – оның жады жоқ деген сөз. Яғни ол өзінің өз екенін, кім екенін, басқалардың, қоршаған дүниенің ол үшін кім, не екендігін және өзінің олар үшін кім немесе не екендігін білмейді, сезбейді. Яғни ол адамдық қасиеттен мақрұм. Бұл өткеннің болғанның бізде, болмыста ешбір ізі қалмағаны. Онда болғанды еске түсіру, оны ой-сезім жүзінде болса да қайта бастан кешіру болмайды. Яғни психиканың, ойлаудың, «меннің» тұтастығы жоғалады. Мысалы, психикалық, жан ауруларына ұшырағандарда бір-бірімен байланыссыз үзік-үзік психикалық процестер ғана қалады. Қазақтағы мәңгүрт деп аталатындар осы

сияқтылар. Шыңғыс Айтматовтың романындағы өз анасын танымай өлтірген мәңгүрт ұл ең алдымен жадынан айрылған. Өз жанында уақыттан айрылу, ол – санадан айрылумен пара-пар. Сондықтан уақыт кері бұрылмайды деу, ол тек бір бағытта деп түсіну қозғалыстың тек сыртқы пішінін ғана андаудан шығады. Кеңістіктің уақытқа ауысуы немесе уақыттың кеңістіктің функциясын атқаруы әлеуметтік процестерде, адамның өмірінде неғұрлым айқын көрінеді. Тарихта әртүрлі дәуірде әртүрлі цивилизацияларда тарихи уақыттың бүкіл ішкі құрылымы өзгеріп жатады. Мысалы, архаикалық қауымдық құрылыс пен Жаңа дәуірді осы тұрғыдан салыстырып көрелік.

Қауымдық құрылысты көбіне дәстүрлі қоғам дейді. Оның себебі ол дәуірде адам өмірі түгелімен дерлік дәстүрлермен, әдет-ғұрыптармен реттеледі. Дәстүрлер әрбір өмірлік жағдайда, әр істі адамдардың қалай ұйымдастыруын, не атқаратынын бүге-шігесіне дейін тәптіштеп белгілеп қоюға тырысады.

Қауымдық өмірдің осы ерекшелігінің негізінде адамдардың қандай негізгі құндылыққа ұмтылатындығы жатыр. Ол рулық-тайпалық қауымдасу, яғни қауымдасудың негізінде бір ата-аналардан тараған адамдардың бірлігі жатыр. Бұл олардың тіршілік етуінің негізгі жолы. Яғни олар үшін бұл түпкі құндылық. Бүкіл әлемнің құрылу принципін де ру қоғамының адамы туыстық бірліктен көреді. Сондықтан да ежелгі түркі қауымы үшін Аспан (Тәңірі) - әке, ата, ал жер (Ұмай) – ана. Әрбір ұрпақ үшін аталардың орнатқан тәртіптері, нормалары қасиетті. Оларды әрбір жаңа ұрпақ бұлжытпай қайталап, іске асырып отыруы қажет.

Бұл қоғам, яғни, жаңа нәрсеге ұмтылмайды. Келешек олар үшін өмірді өзгертуге, жаңа қатынастарды енгізуге әкелмеу керек, келешек, ол – бұрынғыға үнемі қайтып оралу, соған күш салу. Өткен дәуір, яғни аталар дәуірі, ол – алтын ғасыр, ол – өмірдің айнымас эталоны, үлгісі. Жетілгендіктің, жақсылықтың – бәрі де өткенде қалып, сондықтан адамдар әрбір ісін, ойын өткеннің таразысымен өлшеп, соның көзімен қарап, өзін сонымен бірлікке жеткізуге тырысуы тиіс. Әрине, адамдардың күнкөріс әрекеттері, халықтың өсіп-өнуі т.б. өзгеріс туғызбай қоймайды, сөйтіп бұрынғы қатынастарды ыдыратып, әлсіретеді, жаңа қатынастар келіп жатады. Бірақ олардың түпкі ұмтылыстары бұрынғыдай, яғни уақыттың жүрісі айналмалы. Онда өткен де, бүгін де, келешек те бар, бірақ уақыттың негізгі ағымы үнемі өткенге қайтып оралу. Мұнда бүгіннің өзі – өткеннің бүгіні, ал келешек немесе ертең-

кешегіге неғұрлым жақындау. Бір сөзбен айтқанда бұл қауымдық адамның әлеуметтік-рухани кеңістігі, себебі адамдардың дамуы үшін уақыт кеңістік ролін атқарады, адам уақыттың шеңберінде дамиды.

XVII-XVIII ғасырларда басталған Жаңа дәуірдің уақыт ағымы соншалықты басқаша болғандығынан қауымдық өркениетті зерттеген осы жаңа заманның көптеген ойшылдары оның ішкі логикасын әуелде түсіне алмаған (мысалы, Леви-Брюль т.б.). Уақыттың ақылға сыйымсыз көрінетін қайшылықтарына кейбір ойшылдар оны бір түсінуі соншалықты қиын метафизикалық жұмбақ деп есептеген.

Қауымдық дәуірдің ішкі динамикасы, негізгі құндылығы өткенде болса, Жаңа дәуірде ол құндылық келешекте көрінеді. Бұл дәуірдің адамдары үнемі дерлік алға ұмтылуды ертеңге ұмтылу деп біледі. Дәлірек айтсақ, ертең деп олар кешегіні немесе бүгінгіні ертең деп сақтап, нығайта түсуді емес, орныққан қалыптан оның өзгерген қалпына қарай ұмтылуды түсінеді. Бұл көбінесе адамдардың санасында толық айқындалған, олардың өздеріне анық қойған мақсатынан гөрі, өздері де біле бермейтін, кейде тіпті сезіне де бермейтін ұмтылыстары. Бұл ұмтылыстар көп жағдайда бейсаналық қалыпта.

Әлеуметтік динамикада алға шыққан бірінші бағыт – даму. Қоғамдық санада ол прогресс деп аталды. Әрине, қоғамда бұған қарама-қарсы бағыт та бар, бірақ прогресс басты бағыт. Бұл жерде біз прогрестің, дамудың әртүрлі концепцияларын баяндап жатпаймыз. Ол басқа тақырып. Бұл жерде айтылатын нәрсе уақыттың ағымының осыған байланысты өзгеруі. Уақыттың ағымы енді өткеннен бүгін арқылы келешекке (ертеңге) жылжиды. Керісінше ағым да бар, бірақ ол осы негізгі бағыттың тасасында қалады. Адамдар өткенді, бүгінді тек өткінші кезең, ертеңге өтудің тек дайындығы, соған апаратын тепкішектердің бірі деп қарайды. Егер бұрын, қауымдық өмірде бүгін мен ертеңнің мәнділігі олардың өткенге қатысынан анықталған болса, енді, керісінше, өткеннің, кешегінің және бүгінгінің мәні олардың келешекке, ертеңге қатыстылығына байланысты. Уақыттың ағымы оның негізгі бағыты жағынан қарағанда бір түзудің бойымен тартылған, оралмайтын әрі қайталанбайтын қозғалыстай. Уақыт оралмайды дейтін ұғымдар осындай әлеуметтік қозғалыстың туындысы.

Осындай ұмтылыстың ағымындағы адамдар үшін кешегі мен бүгінгінің бағасы әлдеқайда кемиді. Әрине келешектің де бейнесі адамдар үшін әртүрлі бола береді. Біреулер үшін ол – баю, екінші

біреулер үшін – билік, үшінші біреулерге – келешек қоғамдық құрылыс т.т. Бүгінгі қанағаттандырмайды. Бай үшін де тіпті онан да гөрі байи түсу, биліктегі үшін де онан да гөрі билігін арттыру. Болашақ алаңсыз адамға жаттанған нәрсеге айналғанда, ол бар нәрселердің бәрін де, ең алдымен адамның өзін құрбандыққа келтіретін аждаһа сынды сипат алады. Мұндағы ақылға сыйымсыз нәрсе, – әсіресе адамға жаттанған кейпінде, – ешбір қол жеткен нәрсе, кеше ғана армандай болған жетістік, деңгей т.б. енді адамды қанағаттандыра алмайды, өйткені ол келешек болмай қалады, ол енді бүгінгіге айналды. Ал шын құндылық, бірден бір бағалы нәрсе – келешек. Сондықтан бүгінгіге айналған келешек өзінің мәнінен де, бағасынан да айрылады. Оның ақылға сыйымсыздығы (парадокс) – келешектің айқын бет-бедері жоқ, бір абстракцияға айналғандығы. Келешек, қанша оған ұмтылсаң да, ешқашан қолға түспейтін бұлдыр сағым болып шығады. Бұл грек мифіндегі тигенінің бәрі алтынға айналып кететіндіктен, аштан өлген Мидас патшаны еске түсіреді...

### **Мазмұн және форма**

...Мән мен құбылыстың дамуының келесі бір деңгейі – мазмұн мен форма. Бірақ мазмұнды мән дамуының жаңа кезеңі, не түрі, ал форманы тек құбылыспен баласақ, ол күрделі қатынасты тым жадағай түсіну болар еді. Яғни мазмұн мәннің тікелей баламасы емес. Тарихи даму жолымен өтетін белгілі дербес процессті алсақ, оның әр кезеңінде немесе даму сатысында ұйымдасу, құрылу тәсілдері бір-біріне ұқсамастай өзгеріп тұрады. Өзгерген нәрсе жалпы алғанда өзін-өзі сақтайды, яғни өзінің өзіндік, ерекше табиғатын жоймайды, тап сол ерекше бір болмыс ретінде қалады, бірақ екінші жағынан танымастай болып өзгерген түрлерге ауысады. Ал енді мұның формасы мен мазмұны қайсы? Оларды бір-бірінен ажыратуға бола ма?

Бұларды ажыратуға адамдардың әлеуметтік істері мен тарихы неғұрлым бай материал бере алады. Адамдардың іс-әрекетінде формалар екі түрде кездеседі.

#### **1. Сыртқы формальдық формалар.**

Формальдық форма мазмұнға біршама бейтарап, селқос. Ол мазмұнға көбінесе сырт нәрсе. Мысалы адамдар іс-әрекетінде өзіне қажет заттар жасайды. Ол заттар еңбек құралдары дейік. Жасалған құралдарға атқаратын істің ерекшелігіне сай белгілі бір форма беріледі. Ол форма құралдың істегі функциясының сыртқы заттық

түрі. Ол, бірақ, сол құрал жасалған заттың өзінің табиғи формасы емес, адамдардың әлеуметтік іс-әрекетінің формасы. Құрал-сайманды әр түрлі заттардан жасай беруге болады, мысалы балтаны тастан, қоладан және темірден. Форма кез келген нәрсеге қатысты емес, ол тек өз мазмұнының формасы. Жалпы алғанда мазмұн өзгермелі, анықтаушы жақ, ол негізгі. Дегенмен сыртқы форма өз мазмұнына біршама тәуелсіз. Оның себебі ол мазмұнды сыртқы бейтарап нәрселерде бекітудің немесе берудің жолдары. Белгілі бір істі әртүрлі жолдармен, соған сәйкес әртүрлі заттармен, процесстермен орындауға болады. Айырбас қатынастырының даму тарихында ақшаның функциясын әртүрлі тауарлар атқарған. Түрлі географиялық аудандармен экономикалық т.б. әлеуметтік байланыстарды пойызбен де, ұшақпен де, басқада көліктің түрлерімен іске асыруға болады.

Яғни процесстердің мазмұны адамдар арасындағы қоғамдық қатынастар. Осы қатынастарды атқару жолдарының саналуан болуы мұндай формалардың ішкі форма емес, сыртқы формалар екендігін көрсетеді. Себебі мазмұн ешбір өзгеріске ұшырамай-ақ әртүрлі формаларда бола алады. Сыртқы формалар мазмұнның өзгеру сатылары емес, тек болуының формалары. Сондықтан да белгілі бір ғылыми теорияны әртүрлі ұлттық тілдерде баяндауға, әртүрлі символикалық белгілермен де беруге болады. Одан теорияның мазмұнына нұқсан келмейді және ешбір жаңа мазмұн қосылмайды. Яғни сәл басқаша айтсақ, сыртқы формалар да мазмұнның өз формалары бола отырып, оның дамуының формалары емес, қалыптасқан тұрақтылығының формалары.

Олай болса, мазмұнның өзгеруі, дамуы, тіпті жаңа сатыға ауысуы ондай формаларға бейтарап, сол формалар әр түрлі мазмұнға да жарай беруі мүмкін, яғни оларға біршама «бәрібір».

Философиялық ойдың, әсіресе логиканың тарихында ұзақ дәуірдің ішінде форма туралы мәселе қаралғанда көбінесе осы сыртқы формаларды бірден-бір форма деп түсінген. Аристотель оны материя мен форманың арақатынасы ретінде талқылаған. Оның ойынша материя сапасыз, ешбір айқындықсыз зат, ал форма ғана материяға түр береді, форма соншалықты белсенді. Венераның мүсінін мәрмәрдан де қашауға, қоладан да құюға болады.

Кейінгі философияда сыртқы формальдық, форма мен ішкі мазмұндық форманы толық ажыратқан ойшыл Гегель болды. Логиканың тарихында Аристотельден бері зерттеліп келе жатқан ойлардың формаларын Гегель формальдық формаларға жатқызды.

Бұрынғы логика Гегельше ойлаудың мазмұнына бейтарап формалармен ғана айналысқан. Канттың іліміне сүйене отырып, Гегель бұрын тек болмыстың формалары деп қаралып келген категорияларды зерттейтін жаңа логика, яғни мазмұнды формалармен айналысатын логика қажет деген. Өзінің негізгі еңбектерін осы мақсатқа арнап, ол бұл жөнінде көптеген ойлар ұсынған. Осыған сай ендігі айтарымыз:

*2. Ішкі немесе мазмұнды формалар.*

Сыртқы формальдық формалар мен мазмұнды формалар шын мәнісінде бір нәрсенің екі жағы. Сыртқы форма аяқталған нәтиженің көріну немесе ұйымдасу жолы болатын болса, мазмұнды форма затта не басқа бір объективтік түрде бекітуден өзгеше. Ол дамудың, қозғалыстың өз формасы. Дәлірек айтсақ, реальдық дамуда тұрған өзгеру тәсілі, өзгерудің ұйымдасу жолы. Бұл ой анығырақ болу үшін мысалдарға жүгінейік.

Капитал немесе капиталистік өндіріс қатынастары қоғамдық өндіріс дамуының белгілі кезеңдегі формасы дейміз. Бірақ өндірісті капиталистік формада ұйымдастыру осы дәуірдегі қоғамдық процесстердің барлығына мазмұн береді. Барлық қызмет капитал үстемдік еткен дүниеде құн, қосымша құн өндіру үшін іске асады. Сондықтан бұл форма мазмұнның ең негізгі әрі мәнді жағы. Өндірістің осы сипатын ескермей, біз бұл қоғамдағы негізгі мәнді де түсіне алмаймыз.

Мұндай формалар – белгілі түрде ұйымдасқан мазмұн, мазмұнның осы кезеңдегі даму заңы. Сондықтан мазмұнды форма немесе мазмұн дамуының формасы шын мәнінде бір мазмұннан екінші мазмұнға өтудің жаңа мазмұн тууының жолы мен тәсілдері. Қозғалыстың формалары тікелей көзге түспейді. Оларды табу, аңғару үшін процесстердің ішкі мән жағына өту қажет, яғни оларды сезім де, ақыл да мәннің ішкі жағынан ғана аңғара алады.

Дүниедегі формалардың осы екі жағы адамдардың ойлауында болады. Ойлаудың да, яғни, ішкі және сыртқы формалары бар. Ойлаудағы сыртқы формалар – қалыптасқан, тұрақтанған ойлау формаларының арақатынасы. Бір ойлаудан екінші ойлау туындау динамикасы – формальдық логиканың айналысатын пәні.

Ал ойлаудың өзінің процесс ретінде қалай туатыны, болмыстың жалпы формаларының ойлаудың жалпы формаларымен қалай байланысатындығы диалектикалық логиканың зерттейтін қатынасы, яғни ойлаудың болмысқа қатынасы. Жаңа мазмұнның болмыста қалай туатындығын осы екінші тұрғыдан ғана түсінуге болады...

### Қажеттілік және кездейсоқтық

...Қажеттілік те мәннің дамуындағы оның тағы бір келбеті, айқындылығы. Ол мәннің өмір сүру дәрежесіндегі дамуының келбеті. Яғни мәннің өмір сүру дәрежесінде көптеген қырлары бар. Бұдан бұрын айтылған заң, ішкі мен сыртқы, шындық пен мүмкіндіктер осы кезеңнің әртүрлі сондай сатылары. Дамудың тұрғысынан болмыс белгілі кезеңде немесе оның сатысында мән мен құбылысқа айрылады. Даму процесінде бұрын айтқандай болмыс өзінің қорланған, пайда болған мазмұндарын артқа тастап кетпейді. Ол мазмұндарды, формаларды нығыздалған, қорытындыланған түрде үнемі өзімен бірге алып жүреді. Дәлірек айтсақ, ол тіпті өзінен тыс оның арқалайтын жүгі емес, ол мазмұн немесе формалар, өңделген, өзгерген түрдегі болмыстың өзі. Болмыс, бірақ белгілі бір кезеңде іштей ажырап, өткен жолында құрылған мазмұны немесе формасы бөлініп оның ішкі, негізгі бір жағына және өткінші жеткілікті негізделмеген кезеңдеріне іштей бөлінеді. Болмыс тікелейлік сипаттан өзіне өзі дәнекер-ленген, өзіне-өзі негізделетін, әрбір болған форманың өзіне қайта оралып (рефлексия), өзіне-өзі екі ұдайлы қатынаста болатын дәрежеге ауысады. Осы өзіне екіұдайлы қатынас – ең алдымен мән мен құбылыс. Яғни болмыста мән, мәнділік және оның құбылыстары айқындалады. Мән әр нәрсенің негізгі, анықтаушы жағы, сол нәрсенің не екендігін, оның басқа барлық нәрселерден (тектерден) өзгешелігін айқындайтын жағы. Құбылыстар (тек сол мәннің) оның саналуан өзгеру, даму, іске асу жолдары десе болады немесе оның әрбір жеке, уақыт пен кеңістікте аяқталған, белгілі дәрежеде тұйықталған қалпы. Егер адам баласының нәресте кезінен ересек болғанға дейінгі даму жолын қарасақ, осыны басқа нәрселерден гөрі айқынырақ көруге болады.

Қажеттілік мән мен құбылыстың өмір сүрудің, әсіресе, оның шындыққа айналған дәрежесінің белгілі бір қыры. Мән шындыққа айналу дәрежесінде өмір сүруінің негізгі белгілі бір түрлерінің басқа формаларынан гөрі міндетті түрде іске асып отыруына бағыттайды. Әрине, өмір сүрудің ондай формалары мәнді неғұрлым жетілген дәрежеде іске асырады. Бірақ ол толысу, жетілу қандай жағдайлардағы екеніне байланысты.

Егер айқындалған нақты бір жағдайларда мәннің толысып жетілгендігі соларға сай іске асу формаларын неғұрлым мүмкін етсе, неғұрлым міндетті етсе, осы мүмкіндік, осы міндеттілік, осындай бағыттылық – ол қажеттілік. Осындай бағыттылық кейде

бұлтартпайтындай сипатқа ие. Осындай міндетті сипаттағы бағыт бұрынғы қалыптасып келген шындықтан, әсіресе өмір сүрудің өз мәнін неғұрлым жетілген, жоғары дамыған дәрежеде іске асырған, болмыстық формаға ие болған жағдайларынан туындайды. Өмірдегі бар шындық, толысқан, ішкі қуатына толық ие болған шындық өзін одан әрі үнемі қайталап, қайта жаңғыртып, негіздейтін бағыттылық туғызады. Іске асқан формалар, яғни шындық, сондай жағдайлардың өзі. Яғни қажеттілік жалпы алғанда мәннен туындайтыны даусыз, бірақ мәннің іске асқан формаларынан туатын мүмкіндіктер. Оның үстіне олардан туындайтын мүмкіндіктердің ішіндегі ең қуатты мүмкіндіктері. Бірақ өмірде, әсіресе, оның күрделі формаларында, алаңсыз бұлтартпайтын (абсолюттік) қажеттіліктер болмайды. Ол өмірдің белгілі бір формада алаңсыз тұйықталғандығы болар еді. Ол онда өмірдегі өзгерістердің, әсіресе, дамудың аяқталғандығы. Яғни бір форманың мәңгі қайталануы беруі.

Қажеттілікті ішкімен, ал кездейсоқтықты сыртқымен теңдестіріп сонымен бір нәрсе деп ұғу теріс. Қажеттілік бар нәрсенің, соның ішінде неғұрлым толысқан, неғұрлым іске асқан, өмір сүріп отырған формалардың ішіндегі неғұрлым өктем формалар бағыты деуге болады. Олар іске аспай тұрғанда – көптеген мүмкіндіктердің біреулері ғана. Яғни көптеген мүмкіндіктердің қатарында олардың іске асуы нақты жағдайлардың кездейсоқ нәтижесі. Басқаша болуы да мүмкін еді. Бірақ нақты, үнемі өзгеріп жататын жағдайлардың тап осы нәтижені туғызуы – кездейсоқтық. Бірақ ол нәтиже мәннің дамуын неғұрлым толық іске асырған форма болып шықса, онда кездейсоқ іске асқан нәрсе қажетті формаға айналады. Ол мәннің тап осы формасының өрістеуі арқылы оны үнемі жаңартып, қайталап отыруға жағдайлар жасайды. Басқа да іске асқан, бірақ мәннің дамуын жеткілікті өрістете, бекіте алмаған формалар екінші қатарда болуы тиіс. Бұдан шығатын қорытынды – қажеттіліктің өзі кездейсоқтық, ең алдымен оның шығу тегінің өзі кездейсоқтық, себебі, ол көп мүмкіндіктердің бірі еді, белгілі бір жағдайларда ғана ол кездейсоқтық қажеттілікке айналып өмірге жолдама алды. Алғаш бастан кездейсоқ, жеке бір өмір сүруде ғана іске асқан, сол жалпы мәннің бір басқа өмір сүрулерде жоқ ерекше түрінің өзін неғұрлым қайталай, бекітіп, жаңа көптеген жеке өмірлерін тудырып жатса, ол қайталанбас бір жалқылықтан көптеген өз жеке туындыларына және бір жалпы мәнге, өктем мәнге айнала алады. Сол сияқты жалпылықтың бір жағдайларда өрісінің азайып, ақырында бір жалқылыққа айналуы да ықтимал. Мұндай

жағдайларда олардың туғызатын мүмкіндіктерінің өзі бірде қажетті, міндетті іске асушылық қасиетін үдетіп, ал екіншіде қажеттілік қуаты әлсіреп, жоғалып кездейсоқ өмір сүруге айналуы хақ.

Кездейсоқ оқиға, нәтиже болуы да, болмауы да мүмкін нәрсе. Жағдайлардың болуы да, болмауы да мүмкін бір тоғысуынан пайда болған нәтиже іске асқаннан кейін де өзінің кездейсоқтық сипатын алаңсыз жоймайды. Ол тап өзінің тууына қолайлы бірақ кездейсоқ жағдайлардың жоғалып кетуіне қарай, тағы да кездейсоқ жоғала салуы мүмкін. Тек қана кездейсоқ өмір өзінің нығаюының, болмыста бекінуінің жағдайларын өзі өркендете алса, сонда ғана сол кездейсоқтық өзін қажетті форма ретінде дамыта бастайды. Яғни кездейсоқтық қажеттіліктің тууының, дүниеге келуінің, тіпті дүниеде болуының бірден-бір жолы, тәсілі. Кездейсоқсыз қажеттілік жоқ және өзін қажеттілікте бекітуге, айналдыруға белгілі дәрежеде бағытталмайтын кездейсоқтық жоқ. Ол екеуі бір нәрсенің екі жағы ғана емес, сол бір нәрсенің екі түрлі қалпы. Сондықтан да олар біріне-бірі ауысып отырады.

Ғылымдағы белгілі бір көзқарас бойынша жер бетінде тіршіліктің пайда болуының өзі (егер ол пайда болған болса) кездейсоқ нәрсе, бірақ ол өзінің соншалықты өміршеңдігін көрсете алды.

Гегель кезінде қажеттілік пен кездейсоқтықтың іштей байланысты екенін айтқан. Олардың бір нәрсенің қарама-қарсы екі қыры деп қарай келіп, Гегель: Ол екеуінің «... әрқайсысы өзінің қарама-қарсы ғайып болу жағы қаншалықты бар болса, соншалықты бар»<sup>4</sup>– дейді. Гегельдің түсінуінде қарама-қарсылықтардың бірі екіншісін теріске шығарғандықтан, сол екіншісінің өзіндік жоқтығы (небытие).

Марксизм классиктерінің бірі деп қаралған Ф.Энгельс Гегельдің осы сияқты қағидаларын қолдай отырып кездейсоқтыққа қажеттіліктің көріну және оны толықтыру формасы деп анықтама береді. Бұл анықтама, біздіңше, қажеттілік пен кездейсоқтықты бірінсіз екіншісі болмайтынын мойындағанмен, оларды бәрібір сырт қатынаста көру. Олай дейтініміз бұлай түсіндіруде бірінің екіншісіне айналуы жоқ, олардың әрқайсысы бірі-біріне тәуелді болғанмен, өзі өздігінде қала береді: қажеттілік қажеттілік күйінде, ал кездейсоқтық та кездейсоқтық күйінде. Әрбір оқиғаның бір жағы – қажеттілік, ал екінші жағы – кездейсоқтық. Кездейсоқтық онда түгелімен, барлық болмысымен қажеттілікке айнала алмайды. Сол сияқты қажеттілік те өзінің барлық жағымен түгел

кездейсоқтыққа айнала алмайды. Әрине, Энгельс айтқан сырт қатынас өмірде бар, ол, бірақ қажеттілік пен кездейсоқтықтың белгілі бір сәттегі көрінісі, олардың эволюциясындағы қатынасы емес. Керісінше, белгілі бір тектес құбылыстарды тұтастық деп қарап, олардың бүкіл тарихы (шығуы, өрістеуі, кемелденуі, жоғалуы) тұрғысынан алсақ, онда кездейсоқтықтың кейде барлық мазмұнымен, тек өзіне ғана тән ерекшелігімен түгел қажетті формаға ұласуын, ал кейде жан-жақты өркендеген қажетті болған өмірдің бірте-бірте өшіп, азайып, болмыстағы кездейсоқ қалыпқа ұшырайтынын да көруге болады. Бұл, әсіресе, адамзат тарихында көзге түседі. Мысалы, А.С.Пушкин орыс халқының әдеби тілін, ал Абай қазақ халқының әдеби тілін қалыптастырды деп мойындалады. Ол әрбір халықтың барлық, адамдарына ортақ әдеби тілінің жалпы нормалары деген сөз. Ал ол нормалар Пушкин мен Абайдың әрқайсысының поэзиясындағы өздеріне ғана тән тіл ерекшеліктері еді. Бір немесе бірнеше адамдар тобының сөйлеу, ерекшелігі дұрыс сөйлеудің жалпы ережесіне, не үрдісіне айналса, оны жекеліктің жалпылыққа, кезсоқтықтың қажеттілікке айналуы демеске амал жоқ. Тарихта кезінде дәуірлеген, бет қаратпайтын, өмірде бірден-бір қажетті болған өмірдің талай формалары, әлеуметтік құрылыстың типтері өтті, ғасырлар бойы үстемдік еткен империялар да жоғалды. Олардың бәрі дерлік өздерін мәңгілік тәртіп, өмір сүрудің жолы деп жариялаған, құдай орнатқаны, адамның мәңгілік өзгермес табиғатынан туған нәрсе деп негіздеу де жиі ұшырасады.

Танымның, философияның тарихында қажеттілік қана бар нәрсе, ал кездейсоқтық жоқ, ол адам ойының адасуының туындысы деген көзқарас та болды. Ол бұрынғы механистік материализм аталған (XVII ғ.) бағыт өкілдерінің көбісіне тән.

Гоббс, мысалы, адам еркіндігінің мүмкін еместігін бүкіл әлемдегі себеп пен салдарлардың бұлтартпас қатаң байланыс тізбектерінің, ал олардың ар жағындағы ақырғы себеп – құдіретті Жаратушының ырқымен дәлелдеуге тырысты.

Қажеттілікті ішкі мен теңдестірмеген сияқты оны ақиқатпен де бірдей деп шатастырмау дұрыс. Олай болса, әсемдікпен де, игілікпен де шатастырмаған да жөн. Оның себебі, қажеттілік барлық уақытта, барлық жағдайда белгілі нәрсенің ішкі табиғатының көрінісі бола бермейді. Сондықтан да ол міндетті түрде ақиқат емес немесе ақиқаттылықтың іске асуға деген міндеттілігі емес. Бұл әсіресе, күрделі құбылыстарға тән.

Қажеттілік пен кездейсоқтықтың да адамның дүниеге қатынасының шеңберінде туған формалар екендігі дау туғызбауы тиіс. Олардың алғашқы түпкі мәнінің адам мұқтаждықтарының әртүрлі қырлары. Олар болмысты бағалайды, болмыстағы әртүрлі құбылыстарға сол тұрғыдан қатынас жасайды. Адамның ойлауында, іс-әрекеттерін де сыртқы дүниеге қарағанда қауқарсыз, сыртқы дүниенің көлеңкесіндей ғана қарап, оған субъективтік нәрсе деп түсінушілік те сондай бағалаушылық қатынастың белгілі бір типінен туады. Материалистік көзқарастар, жалпы тоталитаристік әлеуметтік жүйелеу осындай құндылықты ғана мойындайды, яғни адамды қоршаған ортада барлығы да әлуетті, әсіресе қоғамдық жүйе, оның арғы жағында жалпы басқа дүние, тек адам, әсіресе жеке тұлға өткінші, өзіндік бағасы жоқ нәрсе. Олай болса, қоғамдық жүйе және одан туындайтын барлық талаптар объективтік, алғашқы, шешуші, яғни қажетті, ал әрбір жеке адам сол жүйенің болуы тұрғысынан болуы да, болмауы да мүмкін кездейсоқ нәрсе. Олардың әрқайсысы тарихтың дауылы ұшырып жүрген ебелектер. Ұшарын жел, қонарын сай білетіндер. Сай мен жыралардың біріне тұрақтай алса, бір сәт тамыр жайып, көгеруі де ықтимал. Тоталитарлық жүйеде қалыптасқан ойлау адамдарды сол жүйенің туындысы деп түсінетіндіктен, қажеттілікті алғашқы, яғни кездейсоқтықтан уақыт жағынан бұрын туатын нәрсе деп қарайды. Қажеттілік бұрын пайда болады да, сонан кейін өзінің нақты көріну формаларын туғыза бастайды. Ендеше олардың қатынастарын метафизикалық түсінудің әлеуметтік негізі бар.

Сонымен адамдар дүниесінде, қоғамда қажеттілік пен кездейсоқтық олардың дүниеге қатынасының негізін құрайтын құндылықтардың көрінісі деуге болады. Белгілі бір құндылықты қалау әр адамның өз ісі, саналы немесе көбінесе бейсаналық дәрежеде ол белгілі бір нәрселерге ойыстайды, өмірінің мән беретін негізіне айналдырады, барлық іс-әрекеттерінде, ойлауында оның рухани ұмтылысы тек соған қарай бағытталған. Егер тарихта адамдардың белгілі бір тобы, қоғамдасқан бірліктері (этнос, халық т.б.) жалпы алғанда бір ортақ құндылыққа ойысса, ол да сол бірлікке кіретін адамдардың көпшілігінің немесе тіпті бәрінің жеке-жеке қалауларынан туады. Сондай қоғамдасып, бірлесудің өзі бір құндылыққа жақын адамдардың бірігуі болуы тиіс. Осындай ортақ құндылықтар адамдарды біріктірсе, қоғамдастырса, ал оның тарихи дамуы, орнығуы әлеуметтік белгілі жүйелер жасап, солардан туатын талаптар мен тәртіптер, мұқтаждықтар, тілек, армандар т.т. тұтасымен алғанда тарихи қажеттілік дейтін нәрсені

құрайды. Түптеп келгенде, тарихи қажеттілік деген бұрынғы тарихи материализмде айтылатындай адамдарға тәуелсіз, олардың еркінен тыс тарихтың бет қаратпайтын бағыты емес. Тарих дегеніміз адамдардың барлығының күнделікті өз мұқтаж-дықтарына сай істерінен, қарекеттерінен құралады. Ол барлық жеке ырықтардың тоғысуы. Тарихи қажеттіліктің өзі көптеген адамдардың белгілі бір ортақ құндылыққа ұмтылуының күші. Осындай белгілі бір бағыттағы көптеген ырықтардың ортақ күшіне қарсы, оны тоқтатуға ұмтылатын жеке әрекеттер, сөз жоқ жеңіліс табады. Тарихи қажеттілік, яғни алғаш бастан жеке, болуы да, болмауы да мүмкін жеке ырықтардың қалауларынан басталған және барлық кейінгі кезеңдер де сол жеке ырықтардың қалаулары өзінің кездейсоқтық сипатын жоймайды. Олар әр сәтте сол қалауын қайталай ма, әлде басқа бір нәрсені қалауға ауыса ма, оны анықтайтын қажеттілік жоқ...

### Себептілік

...Мән мен құбылыстың арақатынасының дамуында олардың тағы да бір кезеңі - себептілік немесе себептілік қатынастар. Себеп пен салдар осы себептілік қатынасының екі жағы немесе қарама-қарсы айқындықтары. Басқа қатынастар сияқты себеп пен салдардың сыртқы көрінуі мен ішкі мәнінің бір-бірінен елеулі айырмашылықтары бар.

#### *І. Формальды себептілік.*

Әрбір адам өзінің күнделікті қатынастарында, іс-әрекеттерінде басқа адамдарға, құбылыстарға саналы түрде немесе ол туралы тіпті ойламай-ақ әртүрлі өзгерістер туғызады және өзі де басқа құбылыстардың ықпалымен өзгереді. Бұл белгілі нәрсе. Мәселе сол өзгерістің шама-шарқында емес, олардың белгілі бір қырында. Шытырман универсалдық байланыстардың ішінен біз екі немесе бірнеше өзара байланыстағы құбылыстарды бөліп, оқшау қараймыз да, олардың бірін себеп, екіншісін, не екіншілерін салдар дейміз. Яғни, себептілік әлемдегі саналуан байланыстардың бір өткінші кезеңі (моменті). Себеп пен салдар түбі бір біртұтас құбылыстың өзіне және өзінің өзге формасына бөлінуінің бір түрі. Бірақ сыртқы көрінуде салдар себептің өзіндік өзге формасы емес, керісінше бөтен, тегі бөлек, тек кездейсоқ байланыста тұрған құбылыс болып тұрады. Себеп пен салдар заңды, қажетті байланыста сияқты емес.

Бұл ойлаудың қателігінен туған көрініс емес, іштей тума байланыста тұрған себеп пен салдардың сыртқы айқын тұрпаты.

Бұл, әсіресе физикалық-механикалық қозғалу формаларында осы түрде көрінеді.

Бір құбылыс екінші құбылыста белгілі бір өзгеріс туғызады. Қозғалыстағы бір дене екінші денеге соғып, оны қозғалысқа келтірсе, екінші дене қозғалысының себебі бірінші дененің қозғалыс қуатының ықпалы.

Себептіліктің осы себеп пен салдарға бөлінген түрінде дамудағы құбылыстың өзінің өзіне қатынасы емес, әртүрлі нәрселердің жақты сырт қатынасы алға шығады, Ол ішкі мәндік қатынастардың заңды көріну формасы. Болмыстың осы сыртқы жағында дамудың, өзгерудің себебі сол процестің ішкі механизмдерінде емес, оның бір-бірінен дараланған, оқшауланған әртүрлі формаларының сыртқы байланыстарында. Сондықтан да бір нәрсенің әртүрлі қарама-қарсы айқындықтары болмыстың жалпы өмір сүрудің, тіпті, бір-біріне бөтен формалары сияқты. Бұл дәрежеде барлық нәрселердің өмір сүруінің себебі олардың әрқайсысының өзінде, өзінің ішкі табиғатында емес, басқа нәрседе, сондықтан әр нәрсенің өмір сүруінің себебін оның өзінен емес, сыртқы бір нәрседен іздеу керек. Әрине, адамзаттың белгілі бір дәуірдегі болмысына бұл көзқарас сәйкес келеді. Адамдар ұзақ уақыт өз тіршілігінің себебін де өзінен іздеген жоқ. Тарихтың алғашқы кезеңдерінде әрбір жеке адамның өз тайпасынсыз, кейін жалпы қауымсыз күн көруі мүмкін емес еді. Жалпы адамзаттың, ал оның құрамында әрбір жеке адамның біршама өзіндік дербестігі тарихи кейінірек туған жағдай. Яғни әрбір адамның өмірінің, дамуының бірден-бір себебі өзі болуы үшін біршама тарихи дамудан өту қажет.

Себеп пен салдар бір-бірінен аулақ, сырт байланыста тұрған жағдайда олардың айқындықтары тек қана қарама-қарсы, яғни осы қатынастың шеңберінде олардың біреуі себеп, екіншісі – салдар. Сондықтан себеп болып тұрған құбылыстың өзін түсіндіру үшін оны енді себеп емес, тағы бір құбылыстың салдары деп қарау керек. Бір қатынастың шеңберінде ол әрі себеп, әрі салдар бола алмайды. Оны салдар деп қарау үшін басқа қатынасқа ауысу керек. Яғни, басқа бір қатынастығы себеп – енді салдар. Сонымен осындай себептерді іздеудің аяқталатын шегі болмайды. Сол сияқты әрбір себептің салдарын іздеу – ол да шексіз нәрсе. Өйткені әрбір салдар, ол өзі басқа бір құбылыстың себебі. Ақырғы салдар жоқ. Сол сияқты ақырғы себеп те жоқ. Болмыс формаларының сыртқы байланыстарынан шыға алмайтын ойлау сондықтан шын себептілікті түсіне алмайды. Ондай ойлау олардың тек бірінің

екіншісіз болмайтындығын ғана мойындайды. Мұны түсіну күнделікті ойлаудың дәрежесінде де мүмкін. Мысалы, себеп ол салдарды туғызған да ғана себеп, ал салдар тек өзінің себебімен байланысында ғана салдар екенін қарапайым ойлауда түсіне алады. Бірақ, мәселе, олардың бірі-бірінсіз болмайтындығында емес, белгілі болмыстың себебі сол болмыстың өзінде екендігінде.

Философия мен ғылымның тарихында, тіпті, одан да әрі мифологиялық ойлаудың өзінде де себептердің тізбегі шексіздікке ұласа алмайтындығы, белгілі бір ақырғы себептің болуы тиіс екендігі туралы ой да дамыған.

## *2. Нақты себептілік.*

Табиғаттары әртүрлі құбылыстардың бір-біріне сырттай ықпалы себеп пен салдарды дамудың ішкі формалары ете алмайды. Өйткені бұл қатынаста салдар себептің өзіндік, бірақ өзгеше дамыған формасы емес. Себептің табиғаты салдарға өтпейді. Табиғаты әртүрлі дербес құбылыстардың біреуінің ықпалы екіншісінде тек өз табиғатының немесе мәннің ерекшелігіне қарай ғана өзгеріс туғызады. Екінші құбылыс біріншісінің ықпалын тіпті жоққа шығаруы мүмкін. Неғұрлым күрделі құбылыстар сырттан алған бір тектес әсерге өзінің ішкі жағдайына байланысты әр кезде әртүрлі өзгерістен «жауап» беруі мүмкін және солай болады да. Сондықтан себептің табиғатына қарап, салдардың табиғатын анықтау бұл тұрғыдан мүмкін емес, өйткені бұл формальдық қатынаста себеп салдардың табиғатын анықтай алмайды, ол формальдық себептілік. Шын мәнінде ол себептілік емес, сылтау.

Нақты себептілік әрбір құбылыстың өз болмысында әрі себеп әрі салдар болуында. Құбылыс деп бұл жерде біз болмыстың дамудағы әрбір дербес саласын, тіпті, болмысты тұтас алып отырмыз. Жалпы алғанда өз болуының себебі болмыстың өзі екендігі философияда ертеде-ақ айтылған. «Өзінің себебі өзі» (Causa sui) деген идеяны әсіресе, XVII ғасырдағы Голландия ойшылы Б.Спиноза негіздеуге тырысқан.

Нақты себептілік – әрбір дербес өмірдің саласын, әрбір жетілген жеке адамның, әрбір заттың өмір сүруінің, өзгеруінің, дамуының, тіпті бар екендігінің, негізгі себебі өзі екендігінде. Әрине, сыртқы кездейсоқ ықпалдың күші белгілі нәрсені, тіпті, жоғалтып жіберуі мүмкін немесе оның тууына толық жағдай жасауы мүмкін, бірақ сол құбылыстың тууының және болуының тікелей себебі – оның өзінің ішкі заңдылықтары, яғни оның ішкі қажеттілігі, өзінің ішкі қайшылығы, өзіндік ішкі табиғаты, мәні. Сол құбылысты тек осындай құбылыс ететін оның өзінің табиғаты. Себеп пен салдар

осы өзін-өзі үнемі жасап отыратын, жаңартып әрі өзгертіп отыратын заңды процестің бірі-біріне ауысып, айналып жататын кезеңдері ғана. Себептілік сыртқы бөтен құбылысқа бағытталған нәрсе емес, ол әрбір тұтас болмыстың өзін-өзі жасау процесіндегі өзіне бағытталған ықпалы. Салдар сол процестің өзін жасаудағы, тудырудағы әр сәттегі нәтижесі, өзгеруі. Олар процестің бірінде екіншісі жоғалып жататын айқындықтары.

Әрбір өзіндік табиғаты бар, ерекше мәнді нәрсенің өз себебі өзінде екендігі, әсіресе, тіршілік дүниесінде, тірі организмдер де қоғамдық адамның өмірінде неғұрлым айқын көрінеді. Жанды жәндік тіршілігінің өзіндік өзгешелігі, мысалы, оған жағдай болып есептелетін жансыз материяның табиғаты мен тікелей анықталмайды.

Сыртқы жағдай жанды тіршіліктің өзін-өзі жасауының қажетті факторлары. Сол сияқты адамдар қоғамынан бұрынғы әрі одан тыс табиғи факторлар да олар үшін тек жағдай ғана. Ол жағдайлар тікелей қоғам өзгеруінің ішкі себептерін анықтай алмайды. Адамдар сол жағдайлардан өздерінің қоғамдық болмысын өздері жасайды. Тарих дамуының түпкі әрі ақырғы себептері сондықтан да адамдардың өздері. Сыртқы факторлардың ықпалы қоғам дамуына қолайлы, не қолайсыз болуы мүмкін, бірақ олар қоғамның тап сол қоғамдық ерекшелік туғыза алмайды. Адамдар қоғам дамуының бірден-бір себебі бола алмаса, олар тарихи процестің қозғаушы күші, яғни субъектісі бола алмаған болар еді.

Әр себептің өзінен тыс себебі бар, сондықтан әр себептің артынан әрқашан тағы бір себепті іздеу керек деп ойлайтын үрдіс осы логикасынан танбаса, адамның ғана емес, бүкіл әлемнің, табиғаттың бәрі де тұтас алғанда өзіне-өзі себеп бола алмайды деген тұжырымға келеді. Келмеуі мүмкін емес. Оның ар жағында, әрине, жаратушы тұр. Ал ол – себептердің себебі. Ақырғы себеп. «Өзінің себебі – өзі» (Causa sui). Яғни жаратушы идеясына келу үшін де жаңағы логикадан тану қажет.

Яғни табиғи болмыстағы белгілі бір дербес процестің өзінің ішкі сол заңдылығы, сол заңдылықтың тарихи қалыптасуы, оның ішкі тұтастығы, ішкі бірлігі. Бүкіл жанды тіршіліктің өзінің даму заңы бар. Осы тұтастық оның нақты формаларының түпкі себебі. Ол формалардың арақатынасында себептік – салдарлық байланыс, әрине, бар. Бірақ ол ішкі, түпкілікті себептіліктің, ішкі негізінің, яғни субстанциясының сыртқы көріну жолы. Бұл құбылыстың себебі екінші құбылыс болу – осы субстанцияға жататын

құбылыстардың барлығының түпкі өз себебі өзі екендігінің сыртқы белгісі.

Себептілік субстанциясының, яғни болмыстың өзіне-өзі негізделгендігінің ақиқаты.

### **Жалпылық және жалқылық**

Болмыстың белгілі бір саласына жататын құбылыстар саналуан болғанымен, олардың барлығының түпкі мәні бір дедік. Олай болса, жалпылық, өзгешелік және жалқылық мән мен құбылыстық қатынастардың тағы бір негізгі қырларының бірі. Бір тектен өрбіген сансыз көп құбылыстарды тұтас етіп тұратын нәрсе бар екендігін адамдар өз тәжірибесінің ең қарапайым дәрежесінде-ақ байқаған. Дәуір өткен сайын ол түсініктердің де мазмұны толығымен өзгере береді. Бір мәнділік бір тектілік түрінде де, біркелкілік түрінде де көрінеді және адамдардың ойлауында байқалады. Бірақ мән мен құбылыстың арақатынасының күрделі екендігі осы жалпылық, өзгешелік және жалқылықтың ішкі және сыртқы формаларынан да көреміз.

*1. Абстрактылы жалпылық және оның өзгешелік пен жалқылық қатынасы*

Табиғатты болсын, қоғамдық болмысты болсын игеру қызметінде адамға тікелей бетпе-бет тұрған, әрине, құбылыстар дүниесі. Өмірдің ең алдымен адамдардың іс-әрекетінде қамтылатын жағы да сол құбылыстар. Алуан түрлі құбылыстардың іс-әрекетте ашылатын ең алғашқы түрі – ол құбылыстардың ұқсастығы, біркелкілігі. Дәлірек айтсақ, сыртқы белгілерінің біркелкілігі, сыртқы ұқсастық. Құбылыстарда тікелей тәжірибе жүзінде тектер мен түрлерге жіктеу, оларды әртүрлі кластарға бөлу де осы сыртқы белгілерге сүйенеді. Осылай бөлудің өзі де, әрине, адам үшін үлкен маңызды және алаңсыз жалған әрекет емес. Болмыстың өзінің сырттай жіктелуінің бейнесі. Астарлы мәнінің бірлігі оның сыртқы белгілерінде ұқсастық, көптеген ортақ белгілер туғызады.

Ғылым мен философияның тарихында жалпылық, өзгешелік және жалқылық туралы ой қозғалғанда олардың негізге алып, сүйенгені көбінесе осы жоғарыда айтылған көрініс еді.

Бұл көзқарасты ең айқын, логикалық шегіне жеткізе дәлелдеуге тырысқан ағылшынның XVII ғасырдағы философы Дж. Локк. Локктың айтуынша жалпылық туралы мәселе адамның сезім мүшелерінің сырттан алған сан алуан сезімдік әсерлерін олардың

ортақ белгілер қарай біріктіру, жалпылау мәселесі. Жалпылау – дегеніміз ұқсас нәрселерді бір нәрсе деп қарау. Ұқсас әсерлердің ортақ белгісіне бір атау беріледі.

Яғни бұл шын мәнінде объективтік дүниенің бірлігі емес, ол сезімдік әсерлердің белгілі бір жағынан алғандағы бірлігі. Субъективтік-психологиялық құбылыс. Локктың түсінуі бойынша объективтік дүниеде жалпылық жоқ. Құбылыстардың бір мәнінен өрбіген тұтастығы жоқ. Жалпылық немесе универсалдық, – дейді Локк, – заттардың болмысына тән емес, зерденің өзінің өз мұқтажына ойлап шығарған нәрсесі. Жалпылық сондықтан тек сөздерге, белгілерге идеяларға ғана тән. Заттарға тек жалқылық тән<sup>5</sup>.

Бірақ XVIII ғасырдағы материалистер жалпылықтың объективтік негізі бар, ол – заттардағы бәріне бірдей ортақ белгілер мен қасиет деп ойлаған.

Бұл көзқарас жалпы метафизикалық ойлаудың ерекшелігі. Ол жалпылық, өзгешелік және жалқылықтың шын табиғатын түсіне алмады. Оның себебі: ең алдымен бұл тұрғыдан заттар мен құбылыстардың бірлігі мәнді, ішкі қажетті бірлік емес. Олардың ішкі табиғатының да бірлігі емес. Ол бірлік ұқсас заттарды біртұтас біртума етпейді, оларды бір-бірімен қажетті байланысқа келтірмейді. Ол бір-біріне селқос, бейтарап заттардың әр қайсысында бар, басқаларға тәуелсіз қасиеттер.

Мысалы, барлық сүтқоректілерге тән ортақ қасиеттерді көптеп табуға, жүйелеуге болады және ол қажет нәрсе. Бірақ ол дәрежеде танымның ол деңгейінде сүтқоректілердің тіршілік етуінің, олардың түрлерінің қалыптасу заңдылықтарын түсіне алмаймыз.

Оның үстіне жалпылық, өзгешелік, жалқылық бұл көзқараста бір-біріне тіпті қатысы жоқ, бір-бірімен қатар, бірақ ешбір байланыссыз бола беретін алаңсыз оқшау қасиеттер сияқты.

Сондықтан, жалпылықты, яғни басқаша айтқанда көптеген құбылыстарға тән олардың ішкі табиғатын (мәнін) солардың бәрінде де бар сыртқы ұқсас белгі арқылы түсінгісі келетін эмпирикалық логика, жалпы алғанда метафизика, табиғаты тіпті әртүрлі құбылыстарды бір табиғатты, бір мәнді құбылыстар жүйесіне жатқызуы мүмкін. Мысалы китті балықтарға қосуы ықтимал, ал ол сүтқоректілерге жатады. Сол сияқты бір мәнді құбылыстар сыртқы белгілері жағынан кейде бір-біріне соншалықғы ұқсамайды, соған қарап оларды осы тұрғыдан әртүрлі мәнді құбылыстарға бөліп жіберуі де мүмкін.

Сол сияқты тауар айналымында айырбасталып жататын тауарлар сырт белгілері жағынан бір-біріне соншалықты ұқсамайды, бірақ олардың барлығының жалпы табиғаты бір нәрсе: олардың құны адамдардың қоғамдық қажетті еңбегімен анықталады, олар – еңбектің нәтижелері. Оларға сіңген еңбектің мөлшері жағынан ғана оларды бір-бірімен айырбастауға (салыстыруға) болады. Ал сыртқы тұтыну қасиеттері жағынан айырбасталатын тауарлар ешбір ортақ, не ұқсас белгісі жоқ болуы мүмкін.

Егер біз барлық тауарларға сыртқы, бәрінде де бар ұқсас белгісі жағынан қарасақ, олардың шын ішкі жалпылығы, ішкі бірлігі түсініксіз болып қала береді. Олардың пайда болу, өзгеру, даму заңдары да бұл тұрғыдан анықталмайды.

Абстрақтылы (сыңаржақты) жалпылық қоғамның біршама жан-жақты өрістеген кездерінде кең орын алды. Оның себебі бұл кезде қоғамдық еңбек бөліс жан-жақты дамиды. Өндірістік және рухани қызметтің көптеген салалары жіктеліп, олардың әрбір ішкі элементі дамыған қоғамда әркімнің дербес атқаратын функцияларына айналады. Әрбір қарапайым функция жеке адамдардың оқшау қызметі болады. Қоғамдық жалпы тұтастық, осындай бір-біріне ұқсамайтын функциялардың, оларды іске асыратын адамдардың бірінің ісін екіншісінің т.т. толық-тыруы, жалғастыруы арқылы құралады. Жалпы қоғамдық тұтастық, яғни олардың барлығына ортақ жалпылық жеке алғанда олардың әрқайсысында жоқ, тұтастық не жалпылық олардың ішкі байланыстарынан, яғни қоғамдық қатынастарынан тұрады. Бірақ әрбір адамға басқалардан толық оқшаулықта алғанда қоғамдық қатынастар тән емес.

Сонымен бірге әрбір адам және әрбір жеке қоғамдық құбылыс әлеуметтік жүйеге басқаларға ұқсастық жағынан емес, қайта басқаларды толықтыратын, басқаларда негізінде жоқ ерекшелігімен кіреді. Сол арқылы ғана жалпылықты толықтырады.

Сондықтан да тауарлы өндіріс дамыған дәуірде жалпылық, өзгешелік және жалқылықты осы сыртқы белгілері жағынан көретін концепциялар философияда және ғылымда кеңірек тарады. Ол эмпирикалық көзқарастарға тән болды.

## 2. Нақты жалпылық, оның өзгешелігі және жалқылығы

Жалпылықты оның нақты мәні жағынан түсінуге бейім көзқарастар ғылым мен философияның тарихында ежелгі дәуірлерден-ақ басталған. Бағы заман философиясында, әсіресе, ежелгі грек философиясы бұл жөнінде де көптеген бағалы ойлар

қалдырды. Ең алғашқы грек ойшылдарының өзі бүкіл әлем, космос ең қарапайым заттардан басталады, солардан күрделі заттар шығады дегені белгілі. Алғашқы тарауларда айтылғандай, Фалес үшін ол қарапайым нәрсе – су, Анаксимен үшін – ауа, Гераклит үшін – от. Яғни олар үшін жалпылық осы белгілі бір қарапайым зат, не процесс, барлық саналуандықтың негізі бір нәрсе және нақты бір нәрсе. Кейінгі содан құралған, пайда болған нәрселер оған тіпті ұқсамауы мүмкін, бірақ олар содан шығады және соған қайтып оралады. Олардың нақты тұжырымдары, әрине қазіргі ғылыми қағидаларға жуыспайды, бірақ жалпылықты нақты жалпылық деп түсінудің және оны сол бағытта іздеуінің логикасын біз дұрыс дейміз. Жалпылық деп әртүрлі нақты құбылыстарды көрсеткенімен, ерте грек философиясының жалпы концепциясы осындай.

Мұны біз сол кездегі философтар Сократ пен Платонның көзқарастарынан да көреміз. Платон үшін жалпылық – әлемнің негізінде және одан тыс жатқан мәңгілік идеялар.

Жаңа дәуір философиясында (XVII-XIX ғ.) абстрактылы концепциялар кең өріс алғанмен, оған қарсы нақты жалпылыққа ойыстайтын бағыттар үлкен орын алды.

XVII ғасыр философиясында бұл, мысалы, Спинозаға тән еді. Спиноза барлық жалқылықтардың жалпы негізі – субстанция, яғни бүкіл денелердің, табиғаттың ішкі бірлігі деп түсінеді.

Адам білімдерінің жалпылық табиғаты жөнінде мәселені алғаш қойған И. Кант. Кант тұңғыш танымдағы абстрактылық жалпылықты әшкерелейді. Бірақ, адамдар ұғымдарына, білімдеріне ешбір шектелмеген нақты жалпылық, оның ойынша ешбір сыртқы заттардан емес, олардың өз табиғатынан. Сырттан алған әсерлерге тек адамның өзінің сезіну формалары мен ұғымдары жалпылық сипат береді. Кеңістік пен уақыт осындай сыртқы әсерлерді сезім арқылы қабылдау формалары. Ал заттардың өзінде осындай қасиеттер бар ма, жоқ па, оны біз білмейміз және біле алмаймыз.

Бірақ жалпылықты, оның өзгешелік пен жалқылыққа қатынасы жөнінде неғұрлым өнімді ойларды Марксқа дейін Г.В.Ф. Гегель айтты. Гегельдің бұл категорияларды түсінуі де даму идеясында негізделген. Жалпылық тарихи дамудағы идея. Ол осы жолда үнемі өзінің нақты формаларына ауысады, яғни әр кезеңде белгілі нақты форма өзгеше мәнге ие болады. Оның әр кезеңі үшін нақты жалпылық болатын осындай формалар. Барлық кезеңдер үшін бірдей жалпылық жоқ, жалпылық әр кезеңде өзгеше. Сол кезеңде

оның нақты формасы басқа көптеген жалқылықтарды өрбітеді. Жекелік – ол зерденің ұғымдарының әр сәтте өзінше көрінетін сезімдік түрлері. Жалпылық жалпылықтың формалары.

Гегельдің айтуы бойынша абстрактылы жалпылық – көптеген сезімдер мен түйсіктерді тек ұқсас белгілеріне қарай біріктіретін елестің (представление) дәрежесі, ол ұғымға жатпайды.

Ұғым жалпылықты тек барлық жекеліктерді қамтитын және туғызатын заң түрінде түсінгенде ғана ұғым бола алады.

Марксизм классиктері ойлаудың категорияларын айрықша баянды түрде зерттей алған жоқ. Бірақ олардың кейбір айтып кеткен жеке қағидалары, әсіресе, экономикалық зерттеулеріндегі, оның астарындағы ойлауының логикасы бізге олардың бұлар туралы концепциясы қақында біраз деректер береді. Бұл деректерге сүйенсек, бір мәндес құбылыстарға тән жалпылық сол саладағы дамудың біршама кемелденген кезінде ғана қалыптасады. Болмыстың белгілі дербес саласында олардың барлық негізгі формаларына өзінің мазмұнын беріп отыратын олардың белгілі бір формасы екенін бұрында айтқанбыз. Яғни басқа формалардың барлығы осы форманың өзіндік, бірақ әрқайсысы өзгеше формалары дедік. Олардың өзгеше мазмұны, тіпті формасы сол негізгі алғашқы форманың табиғатының не мәнінің басқаша, өзгеше түрде дамуы, оның сол формалардан өтіп өзін жаңа сипатта қайта, туғызуының, өзіне циклдық жолмен қайта оралуының сатылары. Сонымен бұл процесте өзінің де, өзгелердің мәнін анықтайтын осы бастама немесе форма.

Мұны біз бұрын адамдар өндіріс қызметіндегі өндірістің, бөлістің, айырбастың және тұтыну арақатынасын талдағанда көргенбіз. Ол өзінше, бөлек форма бола отырып, әрі өзін, әрі басқа формаларды да қамтиды. Басқа формалардың бәрінің өзіндік өзгешеліктері бар, сонда да болса алғашқы буынның мәнінің өзгешеліктерінің бір түрі. Олардың өзара заңдылықтары да алғашқы өндіріс заңдылығының өзгеше түрде іске асуы. Ішкі және сыртқы ұқсастықтардың да, қарама-қайшылықтарының да түпкі шығар көзі сол алғашқы формада. Нақты жалпылық осындай қарама-қарсы формалардың бір-біріне ауысуы арқылы іске асады. Мұндай жалпылық әрі өз алдына өзгеше форма, әрі басқа барлық формаларға өзгеріп ауысып отырады. Бір барлық формалардың өзгеше мәндерін осы белгілі бір анықтаушы форманың мәнін түсіну арқылы ғана, соның даму жолын өту арқылы ғана тани аламыз. Ол анықтаушы форма алғаш бастан жалпы форма емес, өзінің дамуында қажетті даму формаларын туғызуды толық

аяқтағаннан кейін, толысқан дәрежесінде ғана нақты жалпылыққа айналады. Сонда ғана ол өзіне қарасты барлық құбылыстардың сан алуан түрлі болуына қарамастан, олардың бәріне өзінің өзгеше бір табын түсіреді. Нақты жалпылық дегеніміз осы. Ол әрі нақты, әрі жалпы. Сыртқы ұқсастықтарды да түсінудің түпкі кілті сонда.

Нақты жалпылықты тек дамудың тұрғысынан қарағанда ғана түсінуге болады. Дамудың ерекшелігіне сай тарихи жалпылық қана өзіндік жеке, қайталанбас ерекше құбылыстарына өтіп жатпайды, керісінше, бастапқы шыққан кезінде ол әлі жеке бір қайталанбас құбылыс түрінде болуы да мүмкін. Тек ұзақ дамудың нәтижесінде оның өрісі кеңейіп, өзіндік басқа формаларын туғызып барып ол жалқылық жалпылыққа жетеді. Яғни ол өзінің қарама-қарсы формасына дейін көтеріледі.

#### **Ақиқат, көркемдік және жақсылық**

Ақиқат, жақсылық туралы белгілі дәрежеде бұрын да айтқанбыз. Көркемдік жөнінде әңгіме болған жоқ. Бірақ ақиқат және жақсылық бір-бірінен ажыраған, дербес категориялар түрінде көрінеді. Бұл тақырыпта біз олардың ішкі мәндерін қарастырып, бір-бірінен айырмашылықтарын да және әсіресе, олардың түпкі сыры бір екенін де ашуға тырысайық.

Категориялар болғандықтан ақиқат, көркемдік және жақсылық – адамның дүниеге қатынасының белгілі бір қырлары, яғни бір қатынастың әртүрлі жақтары. Осындай әртүрлі қырлардың өзгеден өзгеше мазмұнының болатыны даусыз, бірақ олар түпкі бір құндылықтың көріністері.

Адамның дүниеге қатынасының бұған дейін сан алуан қырларына талқылау жасадық. Бірақ қаралып отырған категориялардың арақатынасы солардың барлығының тұтастық жағын қамтиды. Адамның дүниеге қатынасы онтологиялық қатынас дегенбіз. Олай болса, барлық категорияларда адамнан сыртқы дүниенің оған тәуелсіз болмысы мен мазмұны адамдық болмыс тұрғысынан бағалаумен ұштасады. Онсыз адам сыртқы дүниені объективтік тұрғыдан көре де, бағалай да алмас еді. Сыртқы дүниеге өзіндік тұрғыдан да, сыртқы дүниенің адамға тәуелсіз мазмұны жағынан да қарай алмас еді. Бағалаушылық қатынас қана адамды сыртқы дүниеде жоғалып кетпеуге мүмкіндік береді, оған өзгеше сырт көзқараспен қарауға негіз болады. Ал тек сырт көзқарас тұрғысынан ғана біз басқа дүниенің не екенін, өзінше қандай екенін, яғни оның бізден өзгеше, біршама басқа дүние

екенін аңдай аламыз, сезінеміз. Ақиқат, көркемдік және жақсылық, осы жалпы қатынастың екі жағының бірлігін көрсетеді.

Адамзаттың біз біршама жақсырақ білетін тарихына көз жіберсек, онда Батыс адамының дүниеге қатынасының дамуында осы аталмыш үш жақтың (ақиқат, көркемдік, жақсылық) бастан-ақ біртұтас қалыпта болғанын, сонан соңғы дәуірлерде олардың бір-бірінен ажырап, әртүрлі дербес қатынастарға айналып кеткенін көреміз. Бұл – дүниені үнемі өзгертуге ұмтылатын қатынастың туындысы. Үнемі бұрынғы табиғатының шеңберінен шығуға бағытталған дамудың жемісі. Үнемі жаңа мазмұн, жаңа заңдылықтарды бойына сіңіру адамдық қатынасты іштей таралудың ең ірі формаларының бірі – ақиқаттылықтың көркемдіктен, көркемдіктің жақсылықтан, жақсылықтың алғашқы екеуінен де алшақтануы, әрқайсысының оқшау, бөгде дүниедей болып кетуі. Біздің заманымызда тап осылай. Ақиқат болған нәрсе көбінесе көркем немесе жақсылық емес, көркем нәрсе барлық уақыт пен жағдайда ақиқат және жақсылық емес, ал жақсылық болса, екінің бірінде дерлік ақиқат болып жүрген жоқ және көркемдіктен де аулақ. Мұндай өзгеріс әрқайсысының түпкі мазмұнын өзгертпей қоймайды. Олардың түпкі табиғи мәні, тіпті, теріс айналады деуге де болады. Себебі ақиқат емес жақсылық – жақсылық емес, жамандық, ал жақсылық емес ақиқат – ақиқат емес, ол – ақиқаттың жолы емес. Сол сияқты ақиқатсыз көркемдік – шын көркемдік емес, жалған көркемдік, мағынасыз көркемдік.

Антиканың Платон замандарында олар әлі бір-бірінен ажырай қоймаған. Ақиқат болған нәрсе – әрі көркем, әрі жақсылық. Платон диалогтарынан осыны айқын көруге болады. Оның әсіресе “Сократтың ақталу сөзі”, “Мемлекет” деген еңбектерінде осы үш нәрсенің неғұрлым жымдасуы қоғамның үнемі ұмтылатын мұраты деп қаралған. Платонның осы мәселеге айрықша шұқшиуы - ол заманда олардың өзара шекарасы жіктеле де бастаған сияқты. Платон осы жіктелуді жамандықтың нышанындай көріп, оны сынап, айрықша шүйліккен. Барлық тектер мен түрлердің түпкі үлгісі мәңгілік алғашқы идеялар болғандықтан, олар – ақиқаттың да, көркемдіктің де, жақсылықтың да түпкі өлшемдері. Түпкі идеяларда олар бір нәрсе. Яғни сол идеялардың кейінгі туындылары – табиғи нәрселер болсын, адамдар дүниесі болсын, ақиқаттығы да, көркемдігі де, жақсылығы да өзінің түпкі үлгісіне қаншалықты сәйкес екендігімен анықталады. Әрбір жеке құбылыста, әрбір жеке адамда олардың алғашқы үлгі-идеясы қаншалықты көрінген, іске асқан, олар соншалықты ақиқат, соншалықты жақсы. Әрине өз

үлгісіне қанша жақын болса да, ешбір құбылыс онымен бірдей бола алмайды. Онда ол сол үлгінің өзі болған болар еді. Ал бұл мүмкін емес. Себебі үлгі – ол шексіз жетілгендік. Жетілгендік – барлық, бөліктері бір-бірімен толық үйлескен тұтастық, бүтіндік. Өзінің өмірлік мұраты жетілген қоғамдық құрылысты ойлап табуға ұмтылғанда да, ол сондай құрылысты бірден-бір ақиқат, бірден-бір көркем, әрі бірден-бір бақытты қоғамдық өмір деп түсінді. Осы үшеуінің бірі болмаса, қалған екеуі де мәнінен айрылады.

Осыған жақын ойлар жүйесін абсолюттік рухтың дамуы тұрғысынан кейін Гегель де түзеген. Бірақ даму идеясының тұрғысында ақиқат, көркемдік, жақсылық өзінің бірлігін сақтай алған жоқ. Гегель философияны ғылым деп түсінгендіктен, ақиқатты ең жоғарғы қасиет деп қарап, көркемдікті, жақсылықты (көркемөнер мен адамгершілікті) ақиқатқа жету жолындағы төменгі сатылар деп бағалаған. Ақиқат, яғни Гегельдің ойынша, тек танымдық ақиқат, Рухтың дамуының ең биік дәрежесі, ол көркемдік пен жақсылықты өз ішінде тек бір бағынышты кезеңдер ретінде ғана сақтайды. Көркемдікті де, жақсылықты да тек қана ақиқаттылық ақтай алады, керісінше, мүмкін емес. Нәрсенің көркемдігі немесе жақсы екендігі оның ақиқаттығының кепілі бола алмайды. Гегель де бұл үшеуінің бірлігін қостайды, бірақ ол оның ойынша тең бірлік емес, ол бірлік тек ақиқатқа бағынады, тек сонымен анықталады.

Шығысқа тән рухани әлемде негізінде ол адамның өз жан дүниесін жетілдіруге бағытталғандықтан ақиқат, көркемдік, жақсылықтың әрқайсысы басқаларға жат, бөгде нәрселер болып кеткендігі байқалмайды. Шығыс философиясы да оқшауланған дербес қызметке айналмағандықтан, олардың таза философиядағы тағдырына шолу жасау қиын. Ол әлі зерттеуді қажет ететін мәселе.

Сондықтан біз көбірек зерттелген Батыс философиясы мен оның болмысында осы үш қатынастың ажыраған, бір-бірінен оқшау бейнелері қандай болды, соны біршама қарастырайық.

Ең алдымен ақиқат жөнінде. Сократта, Платонда дүниеге үнемі өзгерту, оған үнемі адамның өктемдігін орнату ұмтылысы жетекші қатынасқа айналмаған деуге болады. Бірақ Аристотельде осы қатынастың алға шыққандығы өте айқын. Оның ақиқат, көркемдік, жақсылықтың бір-біріне алыстауына әсері тікелей. Дүниені үнемі игеруге, сол арқылы оны адамның зәруліктеріне ыңғайлап өзгертуге ұмтылу – адамның тек өзіндік мұқтаждықтарын, оның бүкіл басқа дүниені өзі үшін құрал ретінде қатынас жасауынан туады. Оны мұқтаждық-тұтыну немесе пайдагерлік қатынас

дегенбіз. Ол алғаш бастан адамның, ақырында әрбір жеке адамның өзінен басқа дүниемен тек пайдагерлік-тұтыну тұрғысынан қатынас жасауы. Мұны біз айтқанбыз. Ол, бастан-ақ жаттану қатынасы. Оның тек тарихи сипаттары, деңгейлері әртүрлі. Ол үйлесімге бағытталмаған. Әрине, пайдагерлік-тұтыну қатынасы адамның басқа дүниені шексіз игеріп, тойымсыз тұтына беруі үшін, әсіресе, үстемдікті үдете беруі үшін ол дүниені үнемі тану мұқтаждығын туғызады. Пайдагерлік – шегі жоқ, жететін түбі жоқ мұқтаждық. Оған ешуақытта тойым жоқ. Үстемдік мұқтаждығы да солай. Осы мұқтаждықтарды өтеуге қызмет етудің де шегі болмайды. Олар сол үшін дүниені тануды да үнемі қамшылап отырады. Осы пиғылға қызмет ететін танымның да дүниеге үйлесімдік қатынасы жоғалады. Ол таным адамның үстемдігі үшін, ол – пайдагерлік үшін. Ал таным әлеуметтік институтқа айналғанда, оның жетістіктері қоғамдық өмірге аса зор өзгерістер әкелген сайын оған деген табынушылық та шығады. Онда таным адам үшін емес, ол өзі өзі үшін сияқты қатынас та туады. Мұндайда, әсіресе, ақиқат ақиқат үшін. Ақиқатқа жету үшін адамды да, табиғатты да, олардың үйлесімдігін де құрбан етуге болады. Ақиқат мұнда, сөз жоқ, жақсылықпен ажырасады, дүниедегі үйлесімдікті бұзу арқылы көркемдікпен де қоштасады. Әдебиетте жазылып жүрген бір қауесет бойынша атом бомбасының жарылғанын бақылап тұрған белгілі американдық бір физик: «Неткен көркем көрініс еді!»– деген екен. Сол сияқты Семей полигонында жасалған ядролық жарылыстар адамды, тіршілікті, халықтың тағдырын әлемдегі үстемдікке, соның ішінде ақиқатқа жетудің де құрбаны етті. Осындай бағыт алған танымның, әсіресе ғылымның, білетін және ұмтылатын ақиқаты қандай? Бүкіл Батыс философиясы мен ғылымның Аристотельден бастап ойларының түп қазығы осы десе де болады. Оның бастапқы, ең қарапайым қағидасы: ойлаудың өз объектісіне сәйкес келуі (материализм) немесе объектінің өз ұғымына (идеясына) сәйкес келуі (идеализм). Бұл танымдық қатынастың табиғатына бірден-бір сәйкес келеді, себебі оның міндеті бар нәрсенің не және қалай екендігін анықтау, соның бейнесін түзеу. Бар нәрседен туындайтын қажетті салдарларды, мүмкіндіктерді болжау да осыған кіреді. Яғни өзін ғылым деп мойындайтын, ғылым болуға ұмтылатын материализм болсын, идеализм болсын, осы үрдістің шеңберінен көбінесе шықпайды. Тіпті ақиқатты адам танымының ғана емес, объективтік процестің қасиеті деп қараған Гегель де бұл жолдан тайқыған жоқ, себебі, ол объективтік процесс деп абсолюттік идеяның

дамуын түсінеді. Ол идея ақырында тек өзін-өзі таниды. Оның дамуының өзі түптеп келгенде өзін-өзі танудың жолы ғана екен.

Таным – бұрында біршама айтқандай адамның бар дүниенің, өзін қоршаған дүниенің сырын айқындауға бағытталған қызмет. Әрине ол қызмет болып отырған дүниенің бұрынғы оны заңды түрде туғызатын негіздерін де және келешекте одан заңды түрде шығатын салдарларды да анықтауы тиіс. Яғни оның міндеті – бар дүниенің заңды, қажетті екендігін негіздеу. Оның негізгі кезігетін байланыстары – себептілік. Себептілік – белгілі бір қалыптасқан жүйенің қатынастары. Сондықтан да танымдық қатынастың негізгі формасы – бейнелеу. Танымдық қатынаста жаратымпаздық (творчество) қызметтің формасы бар. Бірақ негізгі мазмұны жаратымпаздық емес, бар нәрсенің біршама қайталау. Танымдық бейненің жаратымпаздық сипаттарына қарамастан, түпкі мазмұны өзі бейнелейтін нәрсенің көшірмесі болу. Әрине, ол қаншалықты дәл, қаншалықты түпнұсқасына жақын, – ол басқа мәселе. Ақиқат осы тұрғыдан бар нәрсенің белгілі бір көрінісі болғандықтан, соның неғұрлым жақын бейнесі. Ол бар нәрсенің, тіпті одан бұлтартпас қажеттілікпен туындайтын салдарларының жақсы, не жаман екенін, көрікті немесе реңсіз екенін айтуға міндетті емес. Бар нәрсе осындай, ал оның жағымды не жағымсыз екені ғылыми білімнің өзіндік мазмұнына тікелей қатысты емес, тек сырттай танылатын баға ретінде ғана болуы мүмкін.

Әрине, бұл мағынадағы ақиқат ешқандай ақиқат емес деген пікірден аулақпыз. Ол – ақиқат. Бар болмыстың шын мазмұнын адамға білу қажет, ол маңызды. Сондықтан да ғылымның дамуы адамзат тарихында үлкен орын алады.

Бірақ, ол адамзат өміріндегі жалғыз құндылық емес және ең бірінші қатардағы құндылық емес. Біз бұл жерде танымдық ақиқаттың рухани өмірдегі жалғыз ақиқатқа немесе ең маңызды анықтаушы ақиқатқа айналғанда қандай нәтижеге әкелетінін айтып отырмыз.

Танымның, ғылымның айтатын ақиқаты – барлықтың ақиқаты (истина сущего). Ал барлық әлемдік болмыстың, әсіресе, адамдық болмыстың белгілі бір жағы ғана. Ақиқатты тек ойлаудың, әсіресе танымдық ойлаудың ғана қасиеті емес, реальдық тарихи процестің қасиеті, болмыстың қасиеті деп қарайтын да көзқарас бар. Ол да бірақ, жалпы алғанда барлықтың шеңберінен алыс кетпейді. Бұл Маркстік диалектиканың практиканы адамның дүниеге қатынасы деп түсінуден, оны диалектикалық даму мағынасында түсінуден туындайтын қағида. Адамдық болмыс – практикалық болмыс, ал

ондай болмыс – тынымсыз қарекет, процесс. Олай болса, бұрында айтқан адам болмысының өзіне жаттанған формалары, оның жетілмеген формалары өзінің реальдық мазмұнында әлі жалған. Яғни өмірдің өзінің ақиқат, не жалған формалары болады. Гегель де, Маркс те әр нәрсе өзінің даму жолында ең жетілген, піскен шағында ғана өзінің шын, ақиқат формасына жетеді деп ойлаған. Яғни өзінің шын табиғатына жетілген кезеңінде ғана сәйкес келеді. Бұл көзқарас ақиқатты түсінудегі үлкен үлес еді. Ол ақиқатқа тек процестің нәтижесін ғана емес, соның бүкіл өту жолын да қосты: ендеше тек нәтиже емес, бүтін процесс те не ақиқат, не жалған болуы мүмкін. Гегельдің айтуынша нәтиже өзіне әкелген жолдан оқшау – жансыз мүрдемен бірдей. Оның барлық жаны, ақиқат мазмұны оның өткен тарихында. Бір нәрсенің не екендігін білгің келсе, оның өткен жолына шолу жасау қажет. Сол сияқты Маркс те нәтиже ғана емес, соған апаратын жол да ақиқат болуы тиіс деген. Бұл көзқарастар, әрине, дұрыс тануға жол сілтейді.

Танымның нәтижесі болатын білімнің өзі адамның рухани дүниесінде барлық бағалылықтан ада болған, олардан аулақ тұратын мазмұн. Оның өз бағасы өзінде. Оның атқаратын қызметі адамға дүниені игеруде қару, құрал болу. Құрал жақсылыққа да, жамандыққа қызмет істей беретін нәрсе. Ол кімнің қолында екеніне байланысты. Ол жақсылыққа да, көркемдікке де өзінің құралдық мәнінде бейтарап. Құралды әшекейлеуге болады, бірақ ондай көркемдік оған сырт нәрседей. Сондықтан да қазіргі замандағы адамдардың көпшілігінде олардың игерген білімдері әрқайсысының жанында бір ыдысқа құйылған, не салынған табиғаты бөгде заттай болып тұрады. Ол бөгде мазмұнның сол жеке адамның тұлғалық пішінін құрауға көбінесе қатысы жоқ. Ол мазмұн сондай адамның жанында жоғалып кетсе де оның тұлғалық пішіні өзгермеуі мүмкін. Осындай бейтарап мазмұнды нәрселердің тезірек ұмытылатыны да содан болуы керек. Адамдардың адамгершілік жайындағы білімдерінің мәні айрықша зор екендігін айта келіп, Ж.Ж.Руссо теңіздің түбіндегі құмның қызыл не ақ екендігін білу адамдар үшін соншалықты маңызды бола алмайды дейді.

Білімге тек құрал ретінде қарау – оны жақсылық пен жамандықтың аражігіне бейтарап ету. Оны көркемдік пен репетсіздіктің шеңберінен тыс ету. Ол адамға жаттанған нәрсе. XX ғасыр осыны, әсіресе, айқын көрсетті. XX ғасырдағы ғылымның керемет жетістіктері, ең алдымен ядролық физиканың, химияның, биологияның, ракеталық техниканың қол жеткен білім

дәрежесі бүкіл адамзаттың өмірін бақытты етіп, жер бетін гүлдендіруге құдіреті жетеді деп қаралса да, бәрі де керісінше болып шықты. Екінші дүниежүзілік алапат соғыс, фашизм мен тоталитаризм, ұлы державалардың ықпал ету өрісі үшін өзара тайталастары бәріне де ғылым жетістіктерінің құрал ретінде дамуының қатысы бар. XX ғасыр ғылыми білімдердің жақсылық пен көркемдіктен жаттануының айрықша қауіпті екенін көрсетті.

Осындай жаттанудың аздырушылық ықпалы көркемдікке де өзінің табын түсірді. Көркемдікті де көп жағдайда адамнан тыс дүниенің, заттардың бізге тәуелсіз өзіндік қасиеті деп қаралады. Бірақ, ол қандай қасиет? Ол туралы алуан анықтамалар, қағидалар бар. Платонда, Гегельде заттардың, адамдардың, істердің өзінің мәңгілік идеясына неғұрлым жақын болуы. Гегельде бұл абсолюттік идеяның тарихы дамуында өзін неғұрлым еркін іске асырған формалары. И.Кант үшін көркемдік сезімі құбылыс-тарды ешбір пайдагерлікпен байланыссыз олардың өзіндік қасиетінде қабылдап, сүйініп қабылдауы. Марксистік бағыттағы кейбір ғалымдар (Д.Лукач, Э.В.Ильенков, В.Ванслов) көркемдікті құбылыстың тысқы кедергілерсіз кемелдене, толыса дамуымен, еркін дамуымен байланыстырды. Бұл көзқарастардың бәрі де көркемдік деп әрбір емін-еркін кемеліне жете білген нәрсені түсінеді. Яғни бұл көзқарастардың көбісі адамнан, оның бағалаушылық қатынасынсыз-ақ өзінен-өзі болатын көркемдік бар деп есептейді. Бірақ адам үшін табиғатта болсын, қоғамда болсын емін-еркін өз табиғатын шегіне жеткізген нәрселердің бәрі бірдей тамаша, көркем, сұлу емес. Хас шебердің жасаған бұйымдары, әрине, көркемдіктің үлгілері, олар бізде сұлулық сезімін, оны репетсіздіктен ажырата алатын түйсікті тәрбиелейді. Бірақ, сол шеберліктің өзі неде? Ол адамның өз ісін жетік білудің арқасында дамыған қабілеті, бұйымның атқаратын қызметінің жасалған заттың қасиеттерінде дамыту, сол функцияны орындаудағы болуы мүмкін сан алуан формаларды тудырудағы оның еркіндігі. Көркемдік – бұйымның формасында іске асқан, көрінген соны жаратушының еркіндігі. Сол сияқты әрбір істе көрінетін адамның шеберлігі – сол істің немесе нәтиженің ішкі, сыртқы құрылымын барынша үйлесімдігі. Ондай нәрсе де барлығында өзінің жетілген формасында. Тек осындай нәрселер ғана бізде сұлулық, көркемдік, әсемдік сезімдерін туғызады. Ол сезімдердің түпкі төркіні – біз ең алдымен жасанды формаларда және сол арқылы табиғи формаларда да еркіндіктің бір іске асқан үлгісін көреміз. Біз, әрине, көркемдікке сүйсінген, соны тамашалаған әр сәтте өз сезіміміздің

табиғатын түсініп жатпаймыз, ол туралы ойлана да бермейміз. Біз ол сәтте сезімнің аясындамыз. Жанымыз рақат сезіміне бөленеді. Адамдардың әр саладағы тамаша туындылары – адамзаттың жаратымпаздық қуатының шарықтау шектері, белгілі бір қайталанбас жаратушы тұлғаның өзіндік дамуының көріністері. Олар – адамзатқа әрбір жаратымпаз тұлғаның ұсынатын өзіндік жолдары да.

Еркіндік үйлесімдікпен егіз. Үйлесімдіктен аулақ кеткен еркіндік еркіндік болудан қалып, жүгенсіздікке айналады. Адамдар әрқашанда шын көркемдікті бағалай білсе, тек осындай үйлесімдікке апаратын үйлесімдіктің алуан түрлі жолдарын ашатын еркіндіктен ләззат алады. Табиғаттағы көркемдік те адам үшін осындай үйлесімді жаратымпаздықтың, үйлесімдікті жаратудың нышандары (символы) ретінде бізде эстетикалық ләззат туғызады. Олар да табиғаттағы еркін толысқан, үйлесімдіктің жетілген формалары, қатынастары.

Әрине, бұрын да ескерткендей толысқан нәрселердің бәрі бірдей үйлесімдік емес. Жоғарыда айтылған көркемдіктің мазмұны – оның ақиқат пен жақсылықтан ажырамаған қалпындағы табиғаты. Яғни шын табиғаты. Себебі, онда мазмұн мен форма бір-бірінен ажырамаған. Себебі, бұл дәрежеде мазмұнда, форма да әрі ақиқат, әрі көркем, әрі жақсылық. Ол мазмұн белгілі бір қатынаста – ақиқат, екінші бір жағынан (қатынаста) – көркемдік, үшінші жағынан алғанда – жақсылық. Оның үш сипатының әрқайсысы, бірақ, сол мазмұнды түгелімен алғанда ғана көрінеді, оның тұтастығының сипаты.

Дүниеге тек пайдагерлік қатынас бел алғанда ақиқаттық бар нәрсенің бейнесін жасаудың ғана шеңберінде қалады дедік. Қоғамдық болмыста осы қатынас меңдегенде көркемдік те пайдагерліктің ыңғайына орайлайды. Өзгерту үшін өзгертетін нәрсенің дұрыс бейнесінің болғаны қажет. Ол нәрсенің табиғаты үйлесімді ме, жоқ па, бұл жерде оның қатысы жоқ. Бірақ адамдардың түпкі табиғаты – еркіндік болмысы жоғалып кетпегендіктен, олардың белгілі бір үйлесімдікке ұмтылысы қалады, ол да жоғалмайды. Бірақ, үйлесімдікке, еркіндікке құштарлық әр нәрсенің негізгі мәнінен тыс, сыртқы бір әшекейдей сипат алады. Оның енді ішкі ақиқат мазмұнға қатысы жоқ, тек соны, жалпы өмірді сырттай безендіретін, түптеп келгенде онсыз күн көруге болатын бір артық нәрседей орын алады. Негізгі өмір, ол – бір ауыр жүктей, оны арқалауға адамдар барлық жігерін дерлік

жұмсайтындай, ал мысалы, көркемөнер – өмірден шаршаған адамның аздап болса да көңілін көтеретін, оның көңілін аулайтындай ғана нәрсе. Сондықтан оған мазмұнның көркемдігінің қажеті шамалы, кей жағдайда тіпті керек емес, ол үшін сыртқы үйлесімдіктің, үйлесімдік сияқтанудың өзі-ақ жеткілікті. Мазмұны жұтаған формальдық көркемдік, жалған сұлулық, табиғатынан туатын емес, сырттай жағылған әсемдік өрістейді. Ондай сұлулық, қосылатын немесе алып тастайтындай жасанды болғандықтан, оны сатуға, сатып алуға болады. Осының барлығын да өзінің шын табиғатынан жаттанған, сол арқылы рухани жұтаған адамдардың, өздері жасайтын болғандықтан, олар осындай сұлулыққа оп-оңай қол жеткізіп, оп-оңай айрылып жатады. Жаппай «тобырларға» арналған арзан көркемөнердің өзі жалған сұлулықты өндіретін индустрияның саласына ұласады.

Көркемдік, сұлулық, әсемдік сыртқы көрінісі жағынан ғана емес, ең алдымен ішкі мазмұндылық жағынан, табиғатынан бүкіл әлемнің, әсіресе, адам мен әлемнің үйлесімдігі. Ол – үйлесімді тұтастық, бүтіндік. Жеке адамның, жеке дербес құбылыстардың да керіктілігінің негізгі белгісі осында. Үйлесімділік, сондықтан, ақиқатқа сыртқы белгі бола алмайды.

Ал жақсылықтың үйлесімдікке қатынасы дәлелдеуді қажет етпейтін де сияқты. Бірақ ол да анықтауды қажет етеді. Себебі, күнделікті өмірде жақсылық деп аталатын нәрселер өте сан түрлі. Біреуге көрсетілген көмек, екінші біреуді бір істе қолдау, үшінші біреудің жамандығын жасыру да жақсылықтың санатында қосылып жатады. Ал олардың барлығының түпкі өлшемі, яғни шын жақсылықты жамандықтан, соның ішінде жалған жақсылықтан ажыратудың, саралаудың өлшемі бар ма десек, біз тағы да сол принципке оралар едік. Жақсылық адамгершіліктің өлшемі болғандықтан, ол тек адам мен адамның арасындағы қатынастарды ғана қамтымайды, яғни, тек әлеуметтік өмірдің ішкі белгісі ғана емес, ол да адамның бүкіл әлемге қатынасының қасиеті, соның табиғатының көрінісі. Ол да адам мен бүкіл әлемнің қатынасының мазмұнын құрайтын нәрсе. Жақсылық ақиқат пен көркемдік сияқты адамның космостық құбылыс екендігін айқындайды. Жақсылық сондықтанда түптеп келгенде бүкіл әлем мен адамның бірлігін, олардың бірін екіншісі толықтыратынын, адамның дамуы мен орнығуына бүкіл әлемнің дамуы және орнығуы көрініс табатынының белгісі.

Жақсылықтың да тарихта өңі айналып, ұсақтанып, жалған түрлерге ауысуы пайдагерліктің адамдардың құлқына терең

енуінен, яғни басқа пиғылдардың барлығын өзіне бағындырып, жетекші пиғылдық орын алуынан. Пайдагерлік адамды билеп алғанда, оның адамға зиян болып шығатыны белгілі, себебі онда байлық өзінің үдемелі ұлғайуы үшін адамды құрал ретінде тұтынып, процестің шын субъектісі өзі болып алады. Бұл тұрғыда не нәрсе байлықтың дамуына қызмет етсе, сол – жақсылық. Немесе адамдардан, олардың осы тіршілігінен аулақ бір күшке қызмет етуі де жақсылық деп қаралатыны бар. В.И.Ленин комсомолдың III съезіндегі сөйлеген сөзінде: коммунизм үшін күреске не қызмет етсе, сол – адамгершілік деп айтқан болатын. Мақсат жақсы болса, оған апаратын қандай құрал болмасын, ақтай алады дегенді негізге алған. Яғни зорлық та, сатқындық та, соғыс, қарсыластарды өлтіру, алдау мен арбау да пролетариаттың үстемдікке келуіне көмектесе, олардың бәрі де – жақсылық. Бұл көзқарас жақсылықтың формалдық сыртқы белгісін емес, оның тарихи нақты мазмұнын алға тартады деп, оны диалектика деп түсіндіріп келді. Шын мәнінде ол адамгершіліктің мәңгілік, әлемдік мазмұнын тәрк етіп, жақсылықты құбылмалы пиғылдың қол жаулығы етеді.

Жақсылықтың ешбір айнымайтын өлшемі – адамдардың әлеммен қатынасында да, өзара қатынастарында да олардың ешқашан өшпес құндылықтар екендігін мойындап, олардың жалпы дүниеде болуының негіздерін сақтау, қастерлеу және оны бұзатын, оны былғайтын, оны тәрк ететіннің бәрін де жамандық деп қарау.

Ақиқат, көркемдік және жақсылық тек бар нәрселердің бейнесін түзеу жолында ішкі бірлікті құрай алмайды. Ол жолда олар негізінде сырттай ғана байланыса алады. Ондай байланыс табиғатынан бөлек құбылыстардың қатынасы. Ал біз ол үшеуінің бір нәрсе екендігін айтып отырмыз. Тарихи өмірдің әртүрлі салаларына айналып кеткен рухани құндылықтарды шын, түпкілікті мәнінде бір нәрсе деу оғаш та көрінер. Бірақ, мәселеге басқа тұрғыдан қарасақ, олай емес. Бұрында айтқандай, бар нәрсені дұрыс бейнелеудің ақиқатынан басқа, одан ауқымы кеңірек құндылықтың ақиқаты бар. Бар нәрсені бейнелеу де белгілі бір құндылықтың көрінісі, соның жемісі. Сыртқы дүниені шексіз өзгерте беру, ол – үйлесімдіктен үнемі шексіз шығып отыру. Ол жол көптеген ғасырлардан кейін жалған жол екендігін көрсетуде.

Ақиқат адамның, әлеммен тек керек зат, пайдалы зат ретінде қатынас жасамай, әлемді өзінің өмірлік аясындай, өзінің туған

бесігіндей қарап, оның ішкі бірлігін, сәйкестігін, сол сәйкестіктің жаңа бір формаларын жасауға бағытталған қызметінде ғана оның тек дүниенің, бейнесі ғана емес, сол дүниедегі адамның өмір кешу жолы, оның жүру жолы болады. Бұл ақиқат онда бар нәрсенің қандай екенін ғана көрсетпейді, сонымен қатар болуға тиістіні де көрсетеді. Болуға тиісті нәрсе – тәртіп, қатынас, болмыстық формалар. Олардың ақиқаттылығы өзінің көрсететін объектісімен сәйкестілік жағынан ғана емес ең алдымен, ең бастысы ақиқат өмір жолы болу, әлемнің ішкі сәйкестігін бұзбау, соны қайта жандандырып, егер бұзылып жатса, қалпына келтіріп, нығайтып, бекітіп отыру.

Болуға тиісті, болуға міндетті қатынаста ғана, онда да тек әлеммен болуға тиісті үйлесімдік қатынаста ғана ақиқат жолы әрі көркем, тамаша, әрі жақсылық бола алады. Оның ақиқат болатын себебі – ол әлемнің, адамдар қоғамының ішкі бағытына, бүтіндіктің мәніне сай және соны дамытуы мүмкін. Әлеммен сәйкестікте даму, әлемнің сәйкестігін дамыту – негізгі ақиқат осы. Ол жолдың көркемдігі – ондай өмірде ішкі бүтіндікті, үндестікті, үйлесімділікті бұзатын қайшылықтар жоқ. Ол бүтіндіктің әр саласы бір-бірін тек толықтыратын, бір-біріне тек әр беретін, бүтіндіктің толыққан ажарын ашатын бөліктер. Адамдардың ісі, қатынасы, рухани дүниесі болғандықтан, олар адам ырқының толыққан еркіндігі. Олай болса осындай қатынас қана әлем үшін де, адам үшін де жақсылық. Жақсылық адамның басқа адамдар алдындағы ғана міндеті емес, ол адамның бүкіл әлем алдындағы міндеті, жауапкершілігі. Бұл қазіргі бүкіл адамзаттың, әрбір жеке адамның өткен тарихтан алуға тиіс тағылымы.

*Философия. – Алматы, 2001. 125-130, 138-150, 196-198, 227-232, 238-256 бб.*

---

**Зия МҰҚАШЕВ**

### **ІШКІ ЖӘНЕ СЫРТҚЫ**

Философия тарихындағы философиялық жүйенің басым бөлігіндегі, ішкі ішкіге, ал сыртқының құты мен қабық сияқты ішкіге сәйкес келетін сыртқы және ішкі категорияның кеңістік – уақыт жағы ерекше көрсетілді. Ақырғы нәтижесі, ішкі және сыртқы ерекшелігінің жойылуына алып келетін жағдай пайда болды. Мысалы, атомистика өзінің гомогенді бөлшектерімен, ішкінің сыртқы екендігін, өзінің бойынан анық сипаттамасын көрсетеді.

Көп жағдайда ішкі денеге кіргізілетін (жылу өткізгіш, дыбыс өткізгіш, электрлік күш сол сияқты), ішкі жолмен ерекше күшті жіберу мистификациясы іске асты. Бұл бағытта метафизикалық материализм иррационализм және идеализммен жалпы сәтті үйлесіп отырды.

Гегель ішкі және сыртқы, сонымен қатар, басқа түсініктердің қайшылықтарын алып тастау амалын диалектикалық бағытта іске асырды. Берілген жағдайда көрініс тапқан, ішкінің астарынан – “жан”, “ұғым” ал сыртқының астарынан – олардың амалы көрінеді деп түсіндірілетін идеализмге қарамастан, Гегель конструктивті бастаманы жасай алды. Ол жүйедегі ішкі және сыртқы категорияны қарастыра келе, оларды “форма” және “мазмұн”, “құбылыс” және “мән” қайшылығын жоятын “маңызды қатынасқа” жатқызып, келесі анықтаманы береді: ішкі – бейнеленген мән, ал сыртқы – сырттан көрінетін, оның болмысының амалы.

Гегельдік философияның жетістіктерін және соған байланысты ішкінің және сыртқының арақатынасы жайындағы барлық диалектикалық идеяның материалдық қайта қарастыру мәннің

қалыптасуына, яғни ішкінің, соған сай сыртқының үдерісін зерттеуде іске асуы мүмкін. Ішкінің және сыртқының қарым-қатынас қалпынан өтуі мен өзін ерекшелейтін үдерісті іске асыратын, яғни ішкінің және сыртқының бөлінуі мен пайда болуының органикалық және диалектикалық байланысы, ішкіде де және сыртқыда да бірдей болып табылатын кеңістік қатынасындағы ішкінің және сыртқының мәселесі, тұтастықтың қалыптасу мәселесі болып табылады.

Кез келген тұтастық гомогенді немесе гетерогенді элементтердің қосындысы ретінде түсіндірілуі мүмкін емес, бірақ кейбір көпшіліктер тұтастықты қалыптастырудың қажетті негізі болып табылады. Гегель “көпшілік, ол өзінде болатындықтан, ол үздіксіздікте орналасқан; көпшіліктің мәні басқалардікі сияқты бір, әрқайсысы басқаға тең, сондықтан көпшілік ерекшелік теңдігінен айрылған қарапайымдылық”<sup>1</sup> – деп жазады.

Басқа сөзбен айтсақ, гомогенді және гетерогенді элементтер уақыт және кеңістікте кейбір бірлігі болуы мүмкін, бірақ олардың өзарақатынасы сыртқы байланыста жойылып, әрбір құрастырушы өзін толықтай сақтаумен қатар үнемі өзбетінше тіршілік ету мүмкіндігіне ие болады. Өзара әрекет етуші элементтер әртүрлі сапалылығы көпшілікте өзара әрекеттестік үлгісін өзгертпейді, элементтер бір-біріне парықсыз және бұл мағынада олар уақыт және кеңістік нүктесі сияқты тең. Көпшілігінде ішкі және сыртқы бір болып табылады, мұнда айырмашылығы байқалмайды.

Дегенмен, әртүрлі үлгінің көптілігі бар. Оларға кез келген нәрсенің топтық тіршілігін жасаудың кейбір болмысының формасы болып табылатын көпшілікті жатқызады. Басқа үлгіге тұтастыққа өту қуатына ие болатындар жатқызылады. Бұл көпшіліктің тұтастықтың бір деңгейінен басқасына өту кезеңінде, көпшілік тұтастықты синтездеуші материал ретінде оның тіршілігі бір сәттік, бірақ қажетті. Міннің бейнелену үдерісін, яғни ішкінің қалыптасуын, көпшілік тұтастыққа өту үдерісі ретінде қарастыруға болады.

Мысалы, К. Маркс айтқандай, капиталистік өндірістің бастапқы тармағы тарихи және логикалық жағынан қарапайым кооперация болып табылады<sup>2</sup>. Яғни бұл өндірушілердің қосындысы, бастапқыда тек көпшілік. Бір топ қолөнершілер еңбек кеңістігінің бір “аймағында” бірігеді, бірақ әрқайсысы өнімді басынан бастап соңына дейін өзі өндіруді жалғастыратындықтан, олардың іс-әрекеттері бөлектенген. Кооперация мүшесі кез келген уақытта оның құрамынан шығып кете алады, яғни өзінің

индивидуалды болмысын жалғастыра алады. Сол себепті кооперация – сандық өзгерістің нәтижесі, мұнда әрбір өндіруші басқалармен тек сырттай байланысқан, басқаға “немқұрайды” ішкі кооперацияның сыртқыға ұқсастығы кеңістіктік – уақыт қатынастарымен толықталады.

Дегенмен тұтастықтың пайда болуы үшін – капиталистік өндірістің – өз бетінше өндіріс жасаушылардың бастапқы бірлестігі қажет. Мұнда алғашқыда көпшіліктің тек кеңістіктік – уақыт бірлестігі пайда болғанымен, бірақ бұл сәттің өзінде көпшілік өндірісшілер дифференциациясы, интеграциясы және еңбек бөлінісі үшін негізіне айналып, белгілі мәнге ие болады.

Кооперацияның ішіндегі дифференциациялануы өндірісшінің жұмысты өндіретін өнімнің бір бөлігінен бастауымен байланысты. Мұнда көпшілік тұтастыққа өтіп, өнімді тек жеке қолөнерші шығармайды. Ендігі кезекте еңбек өнімі, бұл еңбек бірліктерінің қосындысы емес, өндірісшілердің қосылу үдерісінде пайда болатын, тұтастықтың мамандандырылған мүшелерінің қозғалысының нәтижесіндегі, көпшілік еңбегінің нәтижесі.

Дифференциацияның тұтас дамытушы үдерісі барысында, жиынның элементі тұтас жүйенің бөлшегіне айналуына алып келеді. Себебі қолөнершінің игерген өзгеше іс-әрекеті тұтас мақсатқа бағынышты болғандықтан, бұл жағдайда ол өзіндік болмысының іске асуынан айрылады. Ендігі кезекте еңбек өнімі жалпы іс-әрекеттің нәтижесі.

Кооперация мүшелері түрінде біріктірілген қолөнершілердің бастапқы ұқсастығы, тұтастықтың алғашқы сыртқы сәтті және оның шарты болды. Мұнымен бірге, бұл ұқсастықтың еңбек өнімі мүлдем ұқсас болмады, себебі қосындының функционалды қосындысы бірлестікке нақты жағдайда гетерогенді бірліктер енгендіктен, көпшілілік алуансапалық өнім сияқты басқаша көрініс таппауы, бірақ бұл алуансапалық қосындының шеңберінде жойылып, іс-әрекеттің желісінің алуан сапасы ретінде ғана көрінісін таба алды.

Ішкі дифференциация жиынның элементтері жүйенің бөлшегіне айналып, өзінің іс-әрекеті бойынша бір-бірінен ерекшеленуімен аяқталады. Олардың болмысы алуансапалықпен ілеспелі, сол себепті өзара байланысты және өзара үйлесімді, бірақ іс-әрекеттің жемісі, іс-әрекет жемісінің бірліктері бір-біріне ұқсас. Басқа сөзбен айтсақ, тұтастық болмысының көрінісі көз алдымызда. Ендігі кезекте кооперация болмайды, оның орнын өндірісті ұйымдас-тырудың жоғарырақ формасы басады – ол мануфактура.

Ішкінің және сыртқының қалыптасу логикасы, қоғамдық қатынастар аймағынан алынған мысалдар түріндегі бейнелеу, дәлірек айтсақ: капиталистік өндірістің қалыптасуы, – өмірдің басқа саласында да байқалады. Бір қоғамдық – экономикалық формациядан басқаға өту кезеңі, шын мәнінде көпшіліктің алғашқы элементтерінің кейбіреуінің қалыптасуымен, сосын олардың жаңа тұтастықпен синтезделуімен аяқталатын, тұтастықтың қирау кезеңі болып табылады.

Биологиядағы көп жасушалы ағзалардың бір-біріне тәуелді қалыптасу теориясын жақтаушылар көпшіліктің тұтастыққа өтуде, аталған өту кезеңіне жағдай туғызатын, саны белгілі элементтермен жүретіндігі, өтпелі кезеңінің жоғары заңдылығын көрсетеді. Көп жасушалы ағзалардың мүшелері мен жүйесінің синтезінде, жоғарыда көрсетілген логика байқалады. Ұқсас жасушалардың көпшілігінің функционалды сегрегациясы, сосын олардың мүше мен жүйедегі синтезі ап-анық дәлел болып табылады.

Теоретикалық жүйе, басқалар сияқты, алғашқы жинақталып өңделген түсініктердің, алдағы олардың тұтас жүйеге синтезделуі барысына бағынышты.

Барлық жағдайда ішкінің және соған сай сыртқының қалыптасуы іске асады. Осыдан келіп ішкі-сыртқыға координациясы мен субординациясында байқалатын, тұтас жүйенің кейбір бөлшектерінің өзара әрекеттесу амалы болып табылады.

Көпшілік элементі тұтастықтың бөлшегіне айналмас бұрын, ішкі және сыртқылыққа ие, яғни тұтас болып табылатыны толық айқын (басқадай болған жағдайда, ол әлеуетті бөлшегі бола алмас еді) немесе толықтай элементарлы және қарапайым бірліктерден құралған көпшілік тұтастыққа өту әлеуетіне ие болмағандықтан, әртүрлі сыртқы ықпалдардан оңай шашырап қалады.

Ішкі және сыртқы элемент синтезделуші тұтастық деңгейін бір мезгілде үйлестіреді. Сонымен қатар тұтастыққа айналып жатқан ішкілік, көпшіліктің ішкі элементтерінің қосындысы емес, себебі олардың ішкісі жүйенің бөлшегі болу мүмкіндігімен байланысты.

Ішкілік және сыртқылық тұтастықты қалыптастыру сатысы ретінде көпшіліктің қажеттілігі, (ішкілік және сыртқылық) мәні жиын элементтерінің өзара әрекеттестік үдерісінде олардың жүйеге айналуынан бақылау қажеттілігі туындайды. Демек, бірлесу жағдайында ортақ еңбек бақылауды талап етеді, ал дифференциация үдерісінде бақылау тұтастықты қалыптастыратын болмыстың негізіне айналады. Бақылау қажеттілігі бақылау мүшелерінің пайда

болуына алып келеді. Капиталистік өндірістегі тікелей орындаушыларды бақылаушылар басқарудың функциясын іске асырады. Тірі денеде бақылауды іске асыратын жүйке жүйесі және тағы басқалары.

Бақылау алғашында өзара әрекет етуші элементтердің бірлескен функциясынан шығатын белгілі “қатар” мен “тәртіпке” бағынышты элементтер қозғалысы сыртқы байланыста үдеріс ретінде көрініс табады. Тұтастықтың синтезделуінің өлшемі бойынша келетін бақылау жүйенің ішкі құрамына және тұтастықтың біріктірушісіне айналады. Тұтастықты біріктіруші және бөлшектерді бақылаушылық ішкінің өмір сүруінің, оның “өлшемі” мен “патологиясының” шарты болып табылады.

Ішкі мен сыртқының және тұтастықтың бір уақытта қалыптасуы жүйенің қозғалысы, өзара әрекеттестігі, өзгерісіне қажетті шартты кеңістіктік – уақыттық шектеу үдерісі.

Демек, ішкінің пайда болу үдерісі бастапқы элементтердің жинақталу сатысының анықталуын айқындайды. Бұл сатыда ішкі және сыртқы өзара ерекшеленбейді және қарама-қарсылық деңгейіне жетпейтін дифференциация үдерісінде қарама-қарсылыққа өтетін, олар тепе-тең. Ішкіге айналғаннан кейін координацияның өзара қатынасында болуы мүмкін, дәл осындай қатынаста зат “өзіндегі болмыс” түрінде көрініс табады.

Сыртқы ішкі арқылы танылатындықтан, мұнда ішкі өзінің көрінісіне әлі ие бола қоймайды, яғни зат “өзі үшін болмыс” координациясының қатынасында өзінің анықтауын таба алмайтындықтан, тек мұндай түрде заттың пәнін, үдерісін, құбылысын зерттей отырып, оның ішкісін де, сыртқысын да тану мүмкін емес. Немесе басқаша айтқанда оның ішкісі сыртқы байланысқа тірелетіндіктен, ол шектеулі түрде анықталған.

Кез келген құрылымға анықталған қызмет тән болғандықтан ішкі ретінде қарастыруға болады. Ағза жүйесінің тұтас өзара әрекеттестігі өзінің ішіне және сыртына нақтылы функция сәйкестендірілгендіктен, ішкі жүйенің бөлшектерінің қатынасының амалы болып табылады. Жүйенің бөлшектері ерекшеленген уақыттық – кеңістіктік бірлікте болғандықтан, соған сай байланыстың бұл үлгісі ішкінің және сыртқының категориясын бейнелейді, бірақ онымен шектелмейді.

Басқа жағынан, ішкі сыртқының бір қыры ғана, сондықтан сыртқының категориясын талдауға тоқталу қажет. Қаншалықты сыртқы ішкінің көрінісі болғандықтан, яғни сыртқы – бұл ішкі арқылы сыртқы көрінісіне ие болу болғандықтан, сыртқының категориясы ішкінің категориясына қарама-қайшы және керісінше,

ішкі – бұл сыртқыда көрініс табатын нәрсе. Мысалы, кез келген зат бірнеше сыртқы көріністерге ие: түс, иіс – сыртқы форма. Бірақ бұл қасиеттің біреуі де жеке аталған немесе басқа заттың, олардың жиынтығы емес. Сол сияқты сыртқы көрінісі бойынша алынған қоғамдық даму үдерісі, шексіз жеке ұмтылыс пен әрекет нәтижесі ретінде көптеген тарихи оқиғалар мен фактілердің шиеленісуі мен алмасуы көрініс табады. Бірақ қоғам қозғалысының үдерісі оның индивидтерінің әрекетінің жиынтығымен байланыспайды. Аталған амал бойынша, сыртқының категориясы заттың сыртқы қабылданған белгілерін тікелей көрсетеді, яғни объективті әлемдегі заттың субстратын, белгісін, үдерісін бейнелейді.

Сыртқы категориясының мазмұнын бұлай түсінудің бірнеше себебі бар, бірақ анығы, қоршаған әлем жайындағы жинақталған түсінікке алып келетін шектеулі көзқарас туындайды. Аталған тәсілдің шектеулігі, сыртқы ішкінің көріну формасы деген тұжырыммен анықталады одан басқа, сыртқы қандай да болмасын заттың белгісі мен үдерісінің дамуы мен өмір сүруінің қажетті шарты болып табылады. Басқа сөзбен айтсақ, бұл жағдайда сыртқы ... ол тек ішкінің көріну формасы ғана емес, сонымен қатар зат пен құбылыстың қалыптасатын ортасы.

Осыдан келіп, сыртқы категориясы ішкіге қарама-қарсы, заттың белгісі мен үдерісінің бейнесін көрсетеді деген қорытынды шығады. Олардың қарама-қарсылығы екі қырынан байқалады: бір қырынан сыртқы категория заттың белгісі мен үдерісінің сыртқы бейнесін көрсетеді, басқа жағынан – сыртқы ішкінің айнасы. К.Маркс құн формасын осылай талдай келе былай жазады: “Тікелей қарама-қарсылық тауарлық шаруаның заттық дөрекі сезімін, құнына (Wertgegenständlichkeit) табиғат заттарының бірде-бір аталымы кірмейді. Сіз әрбір жеке тауарды ұстап көре аласыз, оған өз қалауыңызды істей аласыз, ол құн (Wertding) ретінде көзге еленбей қала береді. Дегенмен егер де, біз тауардың құндылыққа ие екендігін есімізге түсіретін болсақ... оның тек адам еңбегінің – қоғамдық бірліктің мәнін көрсететіндіктен, олардың құндылығы... сондықтан таза қоғамдық мәнге ие, олай болса, біз үшін бір тауардың басқа тауарға қатынасы тек қоғамда ғана көрініс таба алатындығы өз-өзінен-ақ түсінікті болып шығады”<sup>3</sup>.

Оның ішкісі тауар құндылығы болып есептеледі, ал бұл ішкі берілген заттың сыртқы кейпі бойынша тікелей көрініс таба алмайды. Бір зат өз бетінше тауар емес, ол әрекеттестікте тауар бола алады. Оның тауарға айналуы үшін, оның құны анықталатын – ішкісі, ол айырбасқа түсуі қажет. Осы жерде тауардың ішкі

көрінісінің формасы қайсысы болып табылады? деген сұрақ туады. Бұл сұраққа К.Маркс құнның эквивалентті формасын талдау барысында толықтай жауап береді. Ол буржуазиялық экономиктердің құнды зат және белгі ретінде қарастыратын көзқарастың дұрыс еместігін дәлелдейді. Мәселенің мәні мынада: “эквивалентті форманы қарастыру барысында көзге түсетін бірінші ерекшеліктің маңыздылығы мынада, тұтынатын құн өзінің қарама-қарсы құнының көрінісінің формасында мәнін көрсетеді”<sup>4</sup>.

Маркс бойынша, құн басқа заттың – тауардың тұтыну құнында көрініс табады. “Тауардың натуралды формасы құн формасына айналады. Бірақ... бұл онымен кез келген басқа тауар қатынасқа түсе алатын құнның шекарасында ғана *quid pro quo* [бір нәрсе басқаның орнында көрініс табуы мүмкін]... Қалай болғанда да, қандай тауар болмасын өз-өзіне эквивалент ретінде қатынасқа түсе алмайды, сол себепті, өзінің өзіндік құнының көрінісінің шынайы бет-бейнесін жасай алмайды, сондықтан ол басқа тауарға эквивалент ретінде немесе басқа тауардың шынайы бет-бейнесін өзінің өзіндік құн формасын жасайтын қатынаста болуы керек”<sup>5</sup>. Ішкі тек басқаның тауарлық қатынасы бойынша көрініс тауып қана қоймайды. К.Маркс бойынша, бұл ерекшелік жалпыға бірдей құбылыс. Салмақтың көрінісінің формасын жеке алып бейнелей келе, ол мынаны атап өтеді: “Темірдің денелік формасын өз-өзімен қарастыратын болсақ, құмшекердің бір түйірінің денелік формасы сияқты, салмақ формасының жеткіліксіз көрінісі болып табылады. Қалай болғанда да, бір түйір құмшекердің салмағын көрсету үшін, біз оны темірмен таразыға түсіреміз. Бұл арақатынаста темір, ауырлықтан басқа ештеңе көрсетпейтін, дене ретінде ғана қабылданады. Темірдің саны құмшекердің салмағының өлшеміне қызмет етеді, сонымен қатар құмшекердің физикалық денесіне қатынасы бойынша, тек салмақтың формасының көрінісі немесе нақтылы салмағын ғана көрсетеді”<sup>6</sup>.

Аталғанға байланысты, сыртқы ішкінің көрінісі мен бет-бейнесі болып табылады. Және мұнда көрсетілген заттың, оқиғаның, құбылыстың өзара қатынасы ғана қозғалып қоймайды. “Сыртқы ішкінің көрінісі” деген пікірде, бір заттың сыртқысы басқа заттың ішкі формасының көрінісіне қызмет етеді деген ойды көрсетеді. Берілген жағдайда диалектиканың мәні дәл осында. Ішкі және сыртқы үдеріс болып табылады, себебі ішкі өз бетінше алып қарастыратын болсақ, ол тек “өзіндік зат”. Осыдан келіп, ішкінің және сыртқының өзара сәйкестігі айқындалады. Ішкі – бұл заттың,

оқиғаның, құбылыстың ыңғайластырушы жағы. Сыртқы, бір жағынан, ішкімен ыңғайластырылған, басқа жағынан – өзі ыңғайластырушы ретінде шығады. Бірақ сыртқы ішкінің себебі емес, оның үдерісінің көрінісі болып табылады.

Келесі атап өтетін нәрсе, ішкі мен сыртқының өзіндік ерекшеліктері даму үдерісінің елеулі бір сәті болып табылады. Органикалық емес материя үшін, ішкі және сыртқы мүмкіндік әлеуеті немесе виртуалды сияқты нәрсе ретінде анықталуы мүмкін, жақын және жалпы бірге тіршілік ететін заттардың конгломераттары жинақталады. Ішкі мен сыртқының айырмашылығының артуы оларды қарама-қарсылыққа айналдырады, бірақ органикалық пайда болуында-ақ жасырындылық тән әрекетпен басталады. Ал Ч.Дарвиннің эволюция теориясы, бұл үдерістің қалай іске асатындығының иллюстрациясы бола алды. Жердегі ұзақ эволюциялық тіршіліктің жемісі – адам өзінің қасиеті бойынша ішкі мен сыртқыны танып және түсінуге қабілетті, әйтпесе ол өзінің тіршілігінің басынан бастап-ақ ішкі мен сыртқының арақатынасының ерекше түрі ретінде табиғатына қарсы тұрушы еді.

Л. Фейербахтың, табиғат құпиясының мәні адам миының құпиясында деп көрсетуі дұрыс<sup>7</sup>. Бұл дегеніміз, егер де ол мидың нәзік құрылымында өз орнын тауып, дамудың жоғарғы формасына жете алмайтын болса, табиғаттың бұл құпиясы толықтай ішкі болып қалатын еді. Л. Фейербах: “мидың қармалаушысы жоқ және оны тостаққа салып қойса, ол ойламайды” – деп атап көрсетуі даусыз дұрыс. Адам мидың көмегімен ойлайды. Дегенмен, Л. Фейербах өзінің идеясының дұрыстығын дәлелдей алмады. Мұның себебі ол адамның өзіне қатынасы болсын, табиғатқа қатынасы болсын ішкіні сыртқыдан ажырата алмады. Л. Фейербах былай жазады: “Мен артқа жүргенде, материалистермен біргемін, ал алға жүргенде олармен бірге емеспін”<sup>8</sup>. Әйтседе, ол өз ойын былай жазды: “Сыртқы ішкіні көрсетеді, бірақ ішкі тек өзінің көрінісінде іске асады”<sup>9</sup>. Яғни Л. Фейербахтың антропологиялық материализмі бойынша, адам табиғаттан туындаған және оған қарсы тұратын, табиғаттың жемісі болып табылады. Бірақ адам мен табиғаттың қарама-қарсылығының тек мәніне ғана қарсылығы олардың өзара байланысынан, Ф.Энгельс бойынша, бұл көзқарастың шеңберінде өзгермейтін болып қалды<sup>10</sup>, себебі адам мен табиғаттың арақатынасы ішкі мен сыртқының арақатынасы сияқты түсіндірілмеді. Адамның қоршаған табиғаттағы қарама-қарсылығының сыртқы мәселесі және оның байланысымен, “ішкі” және “сыртқы” түсініктің мазмұнын шектеуді іздестірумен

байланыстырады. Ойлау үдерісінің метафизикалық әдісі үстемдік етіп тұрғанда, табиғат, қоғам және ойлау қарама-қарсылығы шамадан тыс ақиқаттығын арттырды. Біз қарастырылып жатқан түсінікті, метафизикалық тұрғыдан ойлаушы ғалымдар бір-бірінен ажыратты немесе оларды толықтай теңестірді. Метафизиктер, ішкінің және сыртқының диалектикалық өзара әрекеттестігінің және оның тереңдеуінің көрінісінің нақты нәтижесі – дамудың шыңы болып табылатын – адамды қоршаған әлемді, мәңгі дамушы, эволюцияланушы ретінде қарастырмады.

Тек материалистік диалектиканың негізінде ішкі мен сыртқының өзара көмегін әмбебап байланыс, сәт объективтілік тән әрекетте түсіну мүмкін болды. Ф.Энгельс адамды еңбек жасады деген ойын айта келе<sup>11</sup>, еңбек үдерісінде адамды табиғаттың әртүрлі заттары өздерінің арасында өзара әрекеттесуіне мәжбүрлейді және осы жағдайда ішкі мен сыртқыны айқындап, оларды айшықтауға мүмкіндік пайда болады. Яғни егер де тас пен ағашты қандайда бір амалмен байланыстырсақ, нәтижесінде балта мен балғаны және т.б. сияқтыларды еске түсіретін жаңа бір зат пайда болады. Ағаш басқа нәрсеге айналып, дәлірек айтсақ, барлық созылыңқы заттарға тән, жалпы бір қасиетті көрсететін тұтқаға айналды. Ал бұл жағдайда тас тұтқаның болуы үшін қажетті негіздің нүктесі болып шығады. Көрсетілген амалмен, ішкіні және сыртқыны көрсетуде маңызды қадам жасалды. Мұнда тікелей қабылдауға келмейтін нәрсе – ішкі – айқындалады. Мұнымен қатар, бұл ішкіні айқындаудың амалы анықталады. Ішкі және сыртқыны тікелей қабылдау сәйкес болады, әйтпесе, өзара әрекет етпейтін заттар, қасында бірге тіршілік ететін нәрсе сияқты, өздерінің кеңістіктік арақатынасында ғана ерекшеленеді. Әрине, ішкіні алғашқы бастама түрінде айқындау фактісі және оны айшықтау кездейсоқ, дегенмен бұл әлемді механикалық тұрғыдан танудың алғашқы қадамы болып есептеледі.

Біз мұнда, адамның қалыптасуына бастама берген, табиғатқа жанама қатынастың алғашқы қадамдарын кездестіреміз. Табиғи тіршілікке байланысты адам еңбек үдерісінде табиғатқа қарсы тұратын күшке айналады. “Табиғат заттарына ол өзі табиғат күші ретінде қарсы тұрады”, – деп жазады К.Маркс<sup>12</sup>. Тікелей қабылданатын адамды қоршаған табиғат сыртқы болып табылады, бірақ, оларды өзара әрекеттестікке мәжбүрлей отырып, адам өзін табиғаттың жемісі ретінде адам табиғаттың өзіндік ішкісін айқындайды. Оның сыртқы табиғатқа қарсы қойылуы, табиғат ішкі және сыртқы, сондай-ақ адамның іс-әрекетімен бірге

сыртқының нәрсесі болып қабылданады. Ендігіде, кез келген еңбектің қарапайым әрекетінде бұл үдеріс іске асатын болады; ішкіден сыртқының қалыптасуы, әртүрлі материя түрлерінде айқындалуы, табиғат құпиясы, адамзат миының құпиясында орналасқандығын анықтай түседі.

Одан басқа, бұл үдерісте, К.Маркс жазғандай, материалдың идеалдыға өтуі жүзеге асады; материал адам басында орналасып, сонда өзгеріске түседі<sup>13</sup>. Басқаша айтсақ, ағаштың тұтқаға айналуы, ал тастың сүйеніш нүктесіне айналуы, соңғы үдеріс ретінде жалпы байланыс кезі байқалып, бұл үдеріс өзінің көрінісін тілден табады. Сондықтан, ойдың тікелей ақиқаты ретінде тіл ішкі мен сыртқыны ажыратудың маңызды бір амалы болып табылады.

Осыған байланысты, жаратылыстану саласында адамды және табиғатты ішкі мен сыртқы қалпы жайында еске түсіру орынды. Алайда, К.А.Тимирязев фотосинтезді зерттей келе, күн өсімдіктің белгісі немесе өсімдік күннің өміршеңді күшін көрсетудің заты (К.Маркс айтқандай) болып табылатындығын ақылға қонымды дәлелдейді. Аталғанға байланысты К.А.Тимирязев өсімдікте ғарыштың рөлі жайындағы мақаласында, күн сәулесі жерге түскен сәтте, ол жеміссіз тасқа емес, керісінше, хлорофилді бидайға түседі,– деп жазды. Нәтижесінде бірқатар өзгерістерден өтіп, сәуленің біздің санамызда да орын алуы әбден мүмкін<sup>14</sup>. Осыдан келіп ғалымның, біздің барлығымыз, күннің өміршеңді формасына айналдырылған жемісі, күн баласымыз деп көрсететін толық негізделген тұжырымы пайда болды. Тоқталып кететін жайт, ендігіде, күн тек барлық тіршіліктің емес, сонымен қатар адамның пайда болу үдерісіне ғана қатысып қоймайды, ол өмір қайнары болып табылады.

Сондықтан егер де күннің өміршеңді күші ішкі нәрсе болып табатын болса, онда тірі ағзалардың ерекшелігі, тікелей сол күшті жинауымен байланысты, ал адамның тіршілігіндегі іс-әрекеті оның сыртта көрініс табуының амалы ғана сол ішкінің сыртқысы болып табылады. Сонымен қатар табиғаттың басқа заттары көрсетілген күн күшінің көрінісі болып табылу мүмкіндігі де естен шығарылмайды. Атап өтетін жайт, адам атом энергиясын қолданбай тұрып (ол әзірше барлық энергия күшін алып қарастыратын болсақ, маңызды емес бөлігін алады), ол көмір, мұнай сияқты күштердің нәтижесімен шектелді. Түптеп келетін болсақ, гидроэнергетиканың өзі күн радиациясымен байланысты. Адамның тікелей тіршілігімен қатар, оның болмысының барлық негіздері, күнге борыштар. К.А.Тимирязевтың: “Біздің барлы-

ғымыз күннің балаларымыз” деген ұраны, жоғарыда аталғанға байланысты, поэтикалық метафора емес, ғылыми дерек. Дегенмен атап кететін жайт, ішкі мен сыртқының арақатынасы жалпы байланыста іске асады.

Әдебиеттерде ішкі мен сыртқының байланысы мәселесі бойынша әлеуеттің энтелехияға өтудің аристотельдік теориясын ашық түрде түрлендіретін көзқарастар да кейде кездеседі. Осындай әдістің логикасына сәйкес, органикалық емес табиғат өмірді тудырады, ал органикалық емес табиғат немесе тіпті, оның алдындағы тікелей кезеңнің өзінің дамуын қажет етпейтін әрбір кезеңінен, өз кезегінде эволюциядан өтеді. Және мұнда даму тәуелсіз мінбелерден тұратын саты ретінде көрінеді, яғни мұнда жалпы байланыс терістеледі. Алайда, бұл ішкі мен сыртқының мистификациялануына алып келуі мүмкін, болмаса мұндай әрбір деңгейдің, тек өзінің ішкі және сыртқы жайында түсіндірмесі болуы әбден мүмкін. К.Маркстің “Капиталының” деректерінде сыртқының ішкіге өтуінің, ішкі мен сыртқының логикалық байланысының байқалуы құнның болуы мен құнның өсу үдерісінің туындауының қайнары ретінде еңбек үдерісін талдаумен байланысты. Жоғарыда айтып кеткендей, еңбек адам мен табиғаттың жанама қатынасының формасы ретінде іске асады. Ол адамның ерекше жетістігі болып табылады, сол себепті еңбектің инстинктивті және жануарлық формасынан, еңбек нәтижесінің алғашында адам елесінде, яғни идеалды болуымен ерекшеленеді<sup>15</sup>. Адам өзінің мақсатталған күшімен тек табиғат заттарының формасын ғана өзгертіп қоймайды, табиғат заттарын қоғамдық заттарға – қоғамдық заттардың иесіне, капиталистік қоғамда – тауарға айналдырады.

Еңбек үдерісінде адамның мақсаты, іс-әрекеті – еңбек затына – “таза” күйінде табиғат заттарына немесе бұрындары өңдеуге ұшыраған еңбек заттарына қарсы тұра алды (айта кететін жайт, көп заттар алдын ала өңдеуге түсіп қойған еңбек заттарының болашақта өңделуі мұны өзгертпейді). Еңбек әрқашанда еңбек затына қарсы тұрады. Бұл бірліктің әрбір жағы көрсетілген қатынас үшін ішкі мен сыртқының қарама-қарсылығы ретінде қарастыруға болады.

Табиғат заттары, табиғаттың өзі адамға қатынасы бойынша сыртқы нәрсе болғандықтан, адам, оның іс-әрекеті, өздерінің ішкісі бар табиғат заттарына қарағанда сыртқы болып отыр.

Табиғат заттары ішкісінің өзгеруі, олардың – қоғамдық қатынастардың тасымалдаушысы болуы үшін олар еңбекпен

ассимиляциялануы қажет, яғни адамның мақсаты, еңбегінің, қозғалысының белгілі сапалысын сіңіруі қажет. Бұл қозғалыс табиғат заттарына қатынас бойынша сыртқы нәрсе сияқты, тауардың ішкісіне айналады. Дегенмен сыртқының ішкіге өту үдерісі тікелей іске аспайды. Мақсаты іс-әрекеттен басқа, еңбек үдерісінің қарапайым сәттеріне еңбек құралы енеді.

“Еңбек құралы адамға бір затқа әсер етуіне көмекші ретінде қызмет ететін, еңбек затты өзара орналастыратын зат немесе заттар кешені. Ол заттардың механикалық, физикалық, химиялық қасиеттерін, өзінің мақсатына сай басқа заттарға құрал ретінде әсер ету үшін қолданады”<sup>16</sup>. Еңбек құралдарына, еңбек үдерісінің үздіксіз іске асуы үшін, қажетті барлық материалды, жағдайларды жатқызуға болады. Еңбек құралдарының басым көпшілігі, еңбектің өткен іздерін аңғартады, сондықтан бұл тек адам мен табиғат арасындағы орналасқан жай табиғат заттары емес, сонымен қатар олардың ішкі табиғатының өзгеруінің нәтижесінде, олар табиғаттың қарапайым заттарынан құралға айналдыратын, адам әрекетінің анықталған және сапасын бойына сіңірген заты.

Мұнда да сыртқының ішкіге ауысуы байқалады. К.Маркс сыртқының ішкіге өтуінің бірінші жолын әрекеттің берілу үдерісімен, ал екінші жолын – еңбек жемісінің “заттық өзгерісінің” үдерісімен байланыстырады<sup>17</sup>. Мұнда қозғалатын мәселе, өңделмеген материалдар, яғни еңбек үдерісімен іріктеліп қойылған еңбек жемісі, жемістің басты субстанциясын құрайтын өңделмеген материалға және оның қалыптасуында тек көмекші материал ретінде ат салысатын болып бөлінеді.

Соңғысы өңделмеген материалға қатынасы бойынша сыртқы нәрсе ретінде қарастырылуы мүмкін емес. Еңбек үдерісінде оларды еңбек жемісінің ішкі заттық өзгерісіне алып келетін көмекші материалдарға қосуға болады. Маркс сыртқының ішкіге өту үдерісі химиялық өндірісте ғана дамудың шынына жеткендігін көрсетеді. К.Маркстің сыртқының ішкіге өту үдерісі бір жақты үдеріс емес деп тұжырымдауы мен біздің қоятын сұрақпен маңызды байланысы бар<sup>18</sup>. Аталғанға байланысты мұнда көрсетілген ұқсас сыртқының ішкіге өтуі табиғатта да іске асатын, өндіріс саласында туындайтын заттар арасындағы күрделі байланыс айқындалады. К.Маркс былай жазады: “Оның өзінің өмірі үшін қажетті табиғат заттарын формада иелену үшін, ол (адам – *З.М.*) қол мен аяқты, бас пен саусақты өзінің денесіне тиесілі күшті қозғалысқа түсіреді. Сыртқы табиғатты осы қозғалыс арқылы ықпал ете отырып, оны өзгертумен қатар өзінің өзіндік табиғатын өзгертеді”<sup>193</sup>.

Егер де еңбек үдерісіне, сыртқының ішкіге өту көзқарасы бойынша, еңбек жемісінің тұтыну үдерісі ретінде қарастыратын болсақ, онда сыртқы өнім – сол үдерістің ішкі нәрсесіне айналған сәтте ғана тұтыну үдерісінің жүруі мүмкін екендігін атап өту қажет. Осыған байланысты К.Маркс былай жазды: “Еңбектің жаңа үдерісінің өндірісіне құрал ретінде түсе отырып, өнім өзінің өнімдік қасиетін жоғалтады. Бұл сәттен бастап ол мұнда тек өміршеңді еңбектің материалды факторы ретінде ғана қызмет атқарады”<sup>20</sup>. Соңғы айтылған, барлық заттарды, оларды өліліктен тіріліп, олардың тек мүмкін болатындарын тұтыну құнының әрекет етуші шынайылығын қамту қажет. Еңбек үдерісінде, оларды өзіне сай идея мен бағыттағы функцияға түсіретін оларды өзінің денесі ретінде ассимиляциялайтын, еңбек жолы қамтылған, олар қайткенде де тұтынылады, бірақ индивидуалды тұтыну аумағына өмірлік құрал ретінде немесе еңбектің жаңа үдерісінің өндіріс құралы ретінде ене алатын, жаңа өнімнің жаңа тұтыну құнын жасайтын элемент ретінде, олар мақсатты түрде қолданылады<sup>21</sup>.

Сол себепті, жұмысшының іс-әрекетті қабылдауға мүмкіндігі бар, бұл уақытқа дейін бұрын өңделіп қойылған немесе табиғат зат ретінде, бір жағынан, жұмысшы, басқа жағынан – еңбек затты қатынастың еңбек үдерісін ішкі және сыртқы бірлік ретінде қарастыруға болады. Демек, еңбек үдерісінің әрбір элемент өзінің ішкі және сыртқысы бар, бірақ егер де ішкіні тікелей қабылдауға мүмкін болса, ал оның сыртқысын, тек еңбек үдерісінің өзара әрекеттестігінде көрініс табады. Сондықтан сыртқының ішкіге өтуі бір заттың ішкісінің басқа ішкіге өтуі, сол себепті бұл ішкінің сыртқыға немесе керісінше өтуі болып табылады.

Еңбек үдерісінде бұл алмасу “еңбек затымен бірігеді. Еңбек заттанған, ал зат болса өңделген. Жұмысшыға тән іс-әрекет формасында көрініс табады. Ендігі кезекте өнім игерілетін қасиет формасында қолданылып, болмыс формасында жұмысшының ұршықты иіруінен иірілген жіп өнімі пайда болады”<sup>22</sup>. Бір нәрседен басқаға заттық өту үдерісі немесе құрылыс, оқиға және зат қозғалысына қатысатын ішкі жақтың өзара әрекеттестігінде орын алатын, белгілі мөлшер (сан) және сапа қозғалысы беріледі. Сондықтан сыртқының ішкіге өту үдерісі өзара әрекеттестікке түсетін дене табиғатының үдерісінде байланыстырылған.

Сыртқы арақатынастың өзгешелігінің мәні, олар ішкіні өзгеріске алып келуі мүмкін, бірақ мұндай өзгеріс дененің ішкі табиғатымен немесе дене жүйесімен болмаса ішкінің жойылуымен

тең ішкі мен сыртқының арасындағы динамикалық тепе-теңдігінің механикалық бұзылуымен байланыстырылады. Сондықтан, сыртқы мен ішкінің арақатынасында, тіпті, оқиғаның нақтылы жағдайын айқындай алмайтын, азды-көпті ықпалға келіп тіреледі. Сыртқы ішкінің көрініс табуы тәсілінің анықтаушысы болып табылады, оның болмысы сыртта, сондықтан ол сыртқы.

Сыртқы және ішкінің мазмұны әрқашанда өзгеріп отырады. Ішкі және сыртқының көрініс табуы, олардың өзгерісін аңғартады. Ішкі және сыртқы категориялары адамның қалыптасуымен, оның табиғаттан бөлінуімен және оны танумен байланысты. Таным үдерісінде адам күшінің мәні – өзгеріске ұшыраған табиғат күшінің өзі болып шығады. Бірақ қозғалыс барысында оның ішкісі сыртқы ретінде адамның өзіне қарсы тұрады. Бұл жағдайдағы ішкінің сыртқыға айналуын жаттанушылық деп айтуға болады.

Жоғарыда көрсетілгендей, еңбек адамды табиғатқа қарсы қоятын үдеріс. Сонымен қатар ішкі мен сыртқының объективті айырмашылығы аңғарылады. Атап кететін жайт “тұрпайы” табиғат заттарын өңдеу, қадағалау немесе бұл уақытқа дейін өңделіп қойылған затқа жаңа еңбектің түрін енгізу, қоғамдық – экономикалық формациялар адами қатынастар жүйесіндегі бәрінен бұрын адам үшін орындалуы қажет. К.Маркс атап айтқандай, табиғаттың адамдық мәні тек қоғамдық адам үшін бар, басқаша айтсақ, табиғат тек қоғамда ғана адам мен адамды, оның басқа біреу үшін болмысын, ол үшін басқа біреудің болмысын адам үшін байланыстырушы дәнекер болып табылады<sup>23</sup>. Табиғат тек қоғамда ғана, оның өзіндік адамдық болмысы ретінде көрініс табады. Басқаша айтсақ, табиғат күшінің ішкі айқындалуының мүмкіндігіне қоғамда қол жеткізеді және индивидтің тұтас арақатынасы мен өмірін қамтамасыз ететін адам мен адамды байланыстырушы күшке айналады. Экономикалық-қоғамдық формация жүйесінде адам мен табиғаттың өзара қатынасында қол жеткізген шарттарының, яғни оның мәндік күшінің затталынуының амалы жасалып және өзгертіліп, сақталып отыратын жағдай жасалады. Мұнымен бір уақытта ішкінің сыртқыға өту үдерісі іске асады. “Бес сыртқы сезімдердің қалыптасуы – бұл барлық өткен дүниежүзілік тарихтың жұмысы. Дәрекі тәжірибелік қажеттіліктің құрсауында қалған сезім, шектеулі мәнге ие. Қарны ашып қалған адам үшін тамақтың тек абстрактылы болмысы айшықталады: ол мұндай жетістіктен, оның тамақты сіңіруі мен жануардың тамақты сіңіруінің қандай айырмашылығы бар екендігін айту қиын, ең дәрекі формаға ие болуы мүмкін. Қайғыдан

қасірет шеккен, қажетсінуші адам ғажап оқиғаның өзіне қатынаста сезімі жоғалады; минерал сатушы, минералдың табиғатына сай сұлулықты емес, тек пайда құнын көреді онда минералды толыққанды бағалай алу сезімі жоқ.

Демек, адами және табиғи мәнге сай келетін, бір жағынан, адам мәнін заттандыру екінші жағынан, адамдық сезімді адамдау үшін – адам сезімнің теориялық болсын, практикалық болсын қатынаста бет-бейнесі жасалуы қажет<sup>24</sup>.

Адам мен табиғатты байланыстырушы аралық құралдың көлемі артқан сайын, адамда соғұрлым адамдық мәндік күштері оянып, олар ерекше тіршілік ету формасына ие болып, шыңдала түседі. Осыдан келіп, мысалы табиғаттың әртүрлі жемістерін тікелей қабылдауынан, ішкі мен сыртқының шектеулі қасиетінің айшықталатыны анық болып шығады. Жабайы өзін табиғаттан ажыратпайды. Оның адамдық күшінің мәні әлі жануарлық тән де ұйқылы. Адам мен табиғаттың ішкі мәндік күштері, мәнділікпен орамдалуы, яғни сыртқыға ие болуы мәдениет болып табылады. Дегенмен еске түсіре кететін жайт, бастапқыда “культура” сөзі кез келген ауылшаруашылық өсімдіктерінің өнімін алу мақсатында, жерді өңдеу мен қадағалауды білдірді. Осыдан келіп, табиғатты жалпы барлық өңдеу, “культура” түсінігінің мазмұнына қайшы келмейтіндігі түсінікті болып шығады. Ал егер де адам – табиғаттың жемісі дейтін материалистік қағидаға сүйенетін болсақ, адамның өзі де мәдениеттің объектісі болып шығады. Жерді өңдеу мен қадағалау табиғат материалдарымен, кейде сол деңгейде кейбір жалпы маңызды мәнге ие, адам қажеттіліктерімен тығыз үйлесіп, іске асырылады. Бірақ жалпы табиғатты, сонымен қатар адамды өңдеу мен қадағалау бастамасында адамның ең керекті жаратылыстық қажеттіліктерін қанағаттандыруға бағытталғаны болып шығады. Дегенмен мақсатқа жетудің тәсілі, көбірек нәтиже беріп – адам табиғатқа қарсы тұрушы болып шығады. Және де осы үдерісте мәдениет туындап – ішкі айшықтала түседі.

Қоғамдық адам тек ішкіні айшықтап қана қоймай, сонымен қатар оны сезім, ой, тіл, өнер сындыларды және тағы басқаларын айналдыра алады. Яғни бұл үдерісте табиғат адамданады. Ішкі табиғаттың мәндік күші ретінде адами тіршілікте сыртқы көрінісіне ие болады, бірақ бұл сыртқының өзі тек ішкінің ғана көрінісі емес, сонымен бірге өзінің болмысына тек ішкі мен сыртқының өзара арақатынасында ие болады. Олардың шынайы қарама-қарсылығы мен үздіксіз байланысы және өзара тәуелділігі осында нақты байқалады.

Адамзаттың әрбір жаңа өкілдері адамдануды қажет ететін алғашқы пунктке оралатындай. Өзінің адамдандырылған таза табиғатын талап ететіндей. Бұл бастама, онымен тікелей байланысты, қоршаған табиғаттың шынайы сұраныстары мен қабылдау тәсілдерімен қамтылған. Дегенмен адам сезімі, қазіргі сәттегі қоғамның қолы жеткен деңгейінде ішкі мен сыртқыны ажырату үдерісінде аралықтандырылуы қажет. Сондықтан сезімнің табиғаттың адамдануы, адами сезімнің жасалуы ішкі және сыртқының қарама-қарсы барлық формасының жаппай заттандырылуы мен затсыздандырылуының өткен кезеңдерінің теориялық танымның жүйесін зерттеу, адамзат сезімінің қалыптасуын көрсетеді. Табиғаттың адамдандырылуы, оның адамдардың жаттандырылған қасиетін іске асыруда сыртқы күшке ие, ішкінің ерекше тасымалдаушысы субъективті жағдай мен субъективті алғышарттың қалыптастыруымен айқындалады. К. Маркс мәселенің субъективті қырына тоқтала отырып: “Адамның әнге деген сезімін тек ән ғана оятады, әнді қабылдамайтын құлақ үшін ең ғажап әннің өзі мәнінен айрылған, бұл ол үшін зат болып табылмайды, себебі менің затым тек менің мәндік күшімді нақтылайтын ғана болуы мүмкін, демек, ол мен үшін субъективті қабілет ретінде, өзі үшін мәндік күші бар, тіршілік етуі мүмкін, себебі, мен үшін кез келген заттың мәні (ол тек өзі үшін бар сезім мәнге ие) менің сезімім өшумен қатар жойылады.

Сол себепті қоғамдық адамның сезімі, қоғамдық емес сезімге қарағанда, басқа сезімнің мәні болып табылады. Адами тіршіліктің байлығын тек заттық орамдаудың арқасында дамиды, алғашқыда жартылай адами субъективті сезімнің байлығын қалыптастыратын: әсемдікті сезінетін көз формасы, әнге икемделген құлақ, – деп түйіндей айтатын болсақ, адами ләззаттануына мүмкін және өзін адами мәндік күш ретінде айшықтайтын сезімдер болып табылады. Басқаша айтсақ, тек сыртқы бес сезім емес, сонымен қатар рухани сезімге кіретін, әрекеттік сезім (ерік, махаббат және т.б.) – бір сөзбен айтсақ, “адамдық сезім, сезімнің адамдандырылғаны тек адамдандырылған табиғаттың және затқа сәйкестік бар кезде ғана туындауы мүмкін”<sup>25</sup>.

Мұндағы әңгіме – табиғаттың ішкі күштерінің бұйымдалуы мен айқындалуы көлемі бойынша, адам мен табиғаттың тікелей тасымалдаушысы болып табылатын ұқсас заттардың санының артуына алып келеді. Адамдандырылған табиғат бастапқыда еңбек құралы тіл материясында, сосын рухани мәдениеттің көптеген

заттарында – өнер туындылары, әдебиет, сәулет өнерінде және түрінде айқындалады. Көрсетілгенге жалпы қоғамдық сананың формаларын, сонымен қатар қоғамдық – саяси ұйымдардың мекемелерін жатқызуға болады.

Мұның бәрі адам мен табиғаттың әмбебап қажетті байланысын жоймайды, керісінше, адам мен табиғатты байланыстырушы заттар нақтылана түскен сайын бұл байланыс күшейе түседі: қарапайым еңбек қаруын техника алмастырады. Бұл қатынаста, ішкі тікелей қабылданып, сыртқымен сәйкес келу керек сияқты көрінеді. Бірақ бұл шын мәнінде болмайды. Жүйедегі еңбек қаруының дамуындағы жаттанушылық қатынасы табиғат пен адамның, ішкі мен сыртқының арақатынасын тереңдете түседі.

Ішкінің айшықталуы және оның сыртқыда заттануы ұзақ және қайшылықты үдеріс. Шынайы адамдандырылған табиғат терістеуді терістеу нәтижесінде қол жеткізіледі. Басқаша айтсақ, жеке меншік қатынастың даму барысын, адам мен адамның шынайы рулық қатынасы оның мәндік күшінің көрініс табуы жаттанушылық формадағы көрініске ие болады. Сонымен қатар адамның тұтастығы терістеледі. Дегенмен, алда терістеуді терістеуге дайындайтын, адамзат тіршілігінің ішкі байлығы айқындалу үдерісі жүреді. “Жеке меншіктің бізді біржақты және ақымақ қылғандығы, қандай да бір зат болмасын, бізге оны капитал ретінде болғанда немесе соншалықты оны біз тікелей иеленгенде, яғни оны ішкенде, жегенде, өзіміздің денемізге кигенде, онда тұрғанда және яғни біз оған ие болған кезде ғана біздікі болып есептеледі – бір сөзбен айтсақ, оны тұтынған сәтте – дегенмен жеке меншіктің өзінің, бұл барлық иеленуінің тікелей іске асуының түрі өз кезегінде өмірдің құралы ретінде қарастырылады, ал оның құралы ретінде қызмет ететін өмірі, жеке меншік өмірдегі – еңбек пен капиталдандыру. Сондықтан, барлық сезімдердің қарапайым жаттанушылығына алып келетін – иелену сезімі барлық рухани және физикалық сезімнің орнын басады. Міне, сол себепті, адамзат тіршілігі, өзінің өзіндік ішкі байлығын тудыру үшін, толықтай кедейлікке түсуі керек болды”<sup>26</sup> – деп жазды К.Маркс.

Сол себепті, адамның мәндік күшінің ішкі байлығы, тарихтың дамуының белгілі бір кезеңінде, оған сыртқы және бөгде күш ретінде қарсы тұрады. Жеке меншік үстемдік етіп тұрған жағдайда, бұл сыртқының тасымалдаушысы дін, отбасы, мемлекет, құқық, мораль, ғылым, өнер және сол сияқтылар болып табылады. Олардың барлығы өндірістің және адамның жаттандырылған

мәнінен туындаған және жалпы заңдылығына бағынышты ерекше түрі ретінде айқындалады.

Бұл жаттандырылған қатынастардың жинақталған шарттары, жаттанушылық әрі қарай тереңдеуіне септігін тигізетін әртүрлі теориялардың пайда болуына алып келеді. Онда ішкі мен сыртқының қайшылығы шырқау шегіне дейін жетіп, ішкі мен сыртқының байланысын метафизикалық тұрғыдан терістейтін категория қалыптасады. Мысалы, жаттанған қанаушы қатынастар жүйесінде адам мәдениетті рухани байланыстар саласымен және мәдениетті тасымалдау шеңберімен шектеліп қалатын ой туындайды, яғни түйіндей келген рухани сұранысты өндіретін және рухани өндірістің үдерісіне, элитарлы мәдениет теориясына, буржуазиялық, бұқаралық мәдениетке, сонымен қатар мәдениеттің буржуазиялық философиясы деп аталатын әртүрлі тұжырымға иелік ететін, қоғамның ішкі топтары, таптары болып табылады. К.Маркс ерекше атап өткендей, адам мәдениетті осы күнге дейін адамның ішкі мәнімен байланыста емес, керісінше, кез келген сыртқы пайдалы қатынас бойынша қарастырды.

Буржуазиялық қоғамдағы жаттанған қатынастар жүйесінде, мәдениеттің өткен барлық жетістіктері және оның құндылықтары сауда-саттыққа ұшырайтын, капиталистік мәдениетті қалыптастырады. Ішкі мәдениет заттарына орамдалуымен қатар капиталдандырылады.

Гегель өз кезегінде, жабайылардың жасампаздыққа ұмтылысы жоқ деп жазды. Бұған қоса айта кететін нәрсе, капиталистік қатынастар жүйесінде еңбек етуші бұқара, мәдениеттің кез келген қолданбалы түрін жетік игере алғанымен, басқа затты адамзатқа жалпы мәнділік деңгейіне жеткізе алмайтын жабайы болып қала беруі мүмкін. Жаттанған қатынастар жағдайында орналасып, дара тіршілікке айналған, олар бұл жаттанғанды өңдеп және оны қайтадан өңдейді, яғни олардың өзінің ішкі мәндік күші, олардың қарым-қатынасын үзіп, өзінің бет-бейнесіне ие емес, зат немесе монадаға, яғни “қауіпті заттарға” (К.Маркс бойынша) айналдыратын, сыртқы нәрсе ретінде оларға қарсы тұрады.

Басқа жағынан, капиталистік қатынастар жүйесі шынайы ішкінің, буржуазиялық топтың өкілдірінің мәдени болуына және дамуына мүлдем септігін тигізбейді. Сонымен бірге олардың мәдениетті иеленуімен шектелінеді. Әлемдік өнердің таңдаулы туындысын сатып алушы буржуа, оның адамдық, мәндік күшінің көрінісін көрмейді. Ол ұсынылған өнер туындыларына жаттанушылық үдерісті күшейтуші өндірістің түрі болып табылатын,

пайдакүнемділік өлшеммен қарастырады. Алайда буржуаның өзі адам қатынасының жаттандырылған формасының нәтижесі болып табылады. Болашақ экономикалық тұрғыдан бай, ол ішкі жағынан яғни адамдық қатынаста кедей болып табылады, әйтпесе, пайда үшін ол адамдыққа қарсы қылмыс жасаудан еш тайынбайды. Экономикалық байлық капиталистің өмірлік қажеттіліктерін шектеп қана қоймай, сонымен қатар экономикалық тоқырау деңгейінде тұрған адамдардың сұраныстарын тым шектеулі қатынасқа түсіреді. Капиталистік жеке меншік үстемдік етіп тұрған жағдайдағы адамдандыру керек табиғаттың адамзаттық материалы, жаттанған қатынастар жүйесінде өмірдің толыққанды адамзаттық айшықталуын қажетсізбейтін индивидке айналу барысында тұрпайы өзгеріске ұшырайды. Олар үшін өзінің адамдық іске асуы, ерекше қажеттілікпен ішкі сұраныс ретінде айшықталмайды.

Капиталистік қоғамдағы ғылыми-техникалық үдеріс жағдайында, жаттануға байланысты, адамның іс-әрекетінің табиғатқа қарсы күшке айналуын болдырмау мүмкін емес. Егер де алғашқыда ішкі жаттанған жеке индивидке сыртқы нәрсе ретінде қарсы тұрса, ендігіде ол табиғаттың өзінің сыртқысына айналады. Табиғаттың ішкі мәні, адам іс-әрекетінің дамуы мен айшықталуының барысы, жердегі өмірдің өзін-өзі жоюына алып келуі мүмкін. Әңгіме, бүгінгі заманда адамзатқа төніп тұрған экологиялық қауіп жайында. Қазіргі таңда көп жерде таза су мен ауаның жетіспеушілігі артуда. Өндірістің әртүрлі уы мен қалдықтары және ауылшаруашылығында көміртегі, күкірт қышқылы, сынап және т.б. қоспаларына жататын уландырғыш заттар жерді өзенді, теңізді, мұхитты, ауа қорын, ормандарды ластауда.

Бұл үдерісте адамның мәндік күші барынша толықтай айшықталып, ішкі мен сыртқы түсінілумен қатар танылып, бұл категорияларды нақты-тарихи мазмұнмен толықтырады. Олар адамның шынайы байлығының құрамдас бөлігін бейнелей отырып, іс-жүзінде ақиқатқа айналады. Категориялар жүйесінде адамдандырылған табиғат және туыстас тіршілік иесі сияқты, өзін ойының құрамдас бөлігіне енгізе отырып, олар өзінің орнына ие болады.

Ішкі және сыртқы категорияларды пайдалану, логиканың танымдық өрісінің таным объектісі мен оның мүмкіндіктен шынайылыққа өту мен өзгеріске ұшырап, толықтауымен аяқталады. Тек сыртқы нәрсе, оның анықталмағанына байланысты шынайы болып табылмайды. Ішкінің көріну формасы іспетті ұғынылған сыртқы, тек өз-өзімен өмір сүруші болмайды. Ол

ендігіде басқа үшін де шынайы. Бұл үдерісте объективті шынайылық жасалмағанымен, өзіне тура осы сияқты зерттеуді талап ететін немесе танымның өзіне тән басқышы ретінде маңыздылығы бар, логикалық айқындаудың қадамдарының бірі болып табылады.

*Внутреннее и внешнее // Диалектическая логика: Категория сферы сущности и целостности. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 274-298.*

---

Қажымұрат ӘБШЕВ

### БҮТІН ЖӘНЕ БӨЛІК

Қазіргі қоғамымызда өрістеп жатқан қоғамдық өмірді түбегейлі қайта құру үдерістерінің түпкі мәнін түсінудің, саналы түрде сарапқа салудың жалпы да оңтайлы әдісі – материалистік диалектика. Қоғамымыздың экстенсивтік даму кезеңіндегі әлеуметтік-экономикалық практикада болсын, ойлау жүйесінде болсын қоғамдық өмірдің анықтаушы жағы деп адамдарды, олардың қызметі емес, олардың заттық формадағы нәтижелері қаралып келді. Қоғамдық шын мәні ретінде оның заттық көріну формасы, нақты үдерістің сыртқы жағы түсінілетін. Соншалықты маңызды болса да өтіп жатқан үдерістердің шын мәнісін айқындауға жеткілікті назар аударылмады.

Мән мен құбылыстың арақатынастарын зерттеу қашанда болсын философияның құзырында болғаны мәлім. Өз пәнінің ерекшелігіне сай философия мәселесі өмір шындығының мәні туралы ғана емес, оны адам қалай, қандай формада түсініп игере алады деген тұрғыда да қойып отырды.

Қоғамдық қатынастардың адамға жаттанған түрлерінде мән мен құбылыстың арақатынасы кері сипат алып, құбылыстың мән, ал мәннің өзі құбылыс сияқты көрінуінің етек алуына талдау жасай отырып, Маркс келешекте керісінше қоғамдық қатынастардың шын мәні неғұрлым айқын мөлдірлікке ие бола береді деп болжаған. Оның мәнісі: қоғамдық қатынастардың шын мәніне, оның көріну формаларына кері сипат бермейтін болады, яғни мән бұрмаланбайтын формаларда көрінеді. Ал бұл адамдардың тарихтың келесі сатыларында өз болмысын, өз тарихын саналы түрде өзінің шын мәніне сай түзеп, жасап, дамыту қажеттілігіне байланысты.

Олай болса, диалектиканың әртүрлі қырлары мен функцияларын, әсіресе, оның логикалық функциясын бұдан былайғы

зерттеулер мән мен оның құбылыстарының бір-біріне ауысуларын адамнан бұрынғы және адамнан тыс дүниедегі нәрселерде ғана емес, ең алдымен адамдардың өз дүниесін, өзінің шын мәніне сәйкес жасампаздық қабілетін түсініп, оны логикалық тұрғыдан дамытуға байланысты. Сол себептен де маркстік диалектика адамға қатыссыз жалпы әлем туралы ғана ілім бола алмайды.

Категориялар жүйесін даму идесының тұрғысынан үш деңгейге – болмыстық, мәндік және ұғымдық – бөліп құрастырған гегельдік идеяда белгілі бір шындық бар сияқты. Осындай көзқарасқа сүйенген автор диалектика категорияларының болмыстан басталатын бір тізбегін – тікелейлік практикасы тұтас бір дәуірлерде сыртқы табиғатты меңгеруде де, өз өмірінде де олардың тікелей көрінетін формаларын ғана өз ойлауында қамти алады. Әрине, сыртқы тікелейліктен ішкі мәнге олар бірден өте алмасы қақ. Ендеше сырттай көрінетін тікелей қатынастардан олардың арғы жағындағы дәнекерленген байланыстарға ену – ұзақ тарихи процесс.

Ұзақ заман бойы адамзат сыртқы табиғатты заттық-субстраттық деңгейде, ал оның заңдылықтарын сыртқы қайталанушылық және айналмалы түрінде игеріп келді. Ол игерушіліктің өзі де соларға бейімделушілік қалпында болды. Бірақ бірте-бірте шындықтың әртүрлі жақтарын аша келе адамдар өз ойлау формаларында көрініп тұрған және игеріліп жатқан дүниенің берілген түрлерінің арғы жағында тіпті басқаша кейіпте және басқаша қозғалыста болып шығатынын белгілеп, бекіте береді. Тікелейлік қозғалысының ар жағында оның өзін тудыратын қозғалыс енді көрініс және шын, маңызды, тұрақты және өткінші тараптарға жіктелгені анықтала береді. Тікелей берілгендік тек дәнекерленгендіктің нәтижесі екендігі көріне түседі.

Күнделікті практикалық істерде нәрселердің қайсысы маңызды, мәнді, қайсысы көрініс ретіндегі құбылмалы екендігі әр сәтте, әрбір деңгейде анық бола бермесе де, олардың аражігін түбінде тек сол практика ғана таба алады, өйткені олардың бір-біріне парпар еместігі тек сонда ғана ашылады. Олай болса, сол практиканың ішкі қозғаушы пружинасы – ойлау – осы жіктерді ең алдымен өз формаларында бекітеді және жаратады. Себебі сол процестерде ненің басты, ненің екінші қатардағы мәнділік екендігіне алдын ала өлшем беріп тұратын нәрсе – адамның дүниеге қатынасы. Бұл жіктелу, тағы да қайталайық, – категориялық жіктелу. Осындай негізде, яғни бұл процесстер адамдар санасында айқын сараланып жатпайтындықтан, кәдімгі ойлау категорияларды

табиғаттың не құдайдың туа бітті берген сыйындай көріп қолдана береді; ол, әрине, бұл категориялық формалардың табиғатын да, олардың қайдан шығатынын да, тіпті олардың өз ойлауында бар екендігін де білмейді.

Тікелейлік сферасының өзіндік құрылымы, өзіндік белгілі бір формалары бар. Оның формаларына тән ерекшелік – олар абсолюттік айқындықтар, ал соның нәтижесінде ондай формалардың арақатынастары сырттайлық сипатқа ие. Бірақ олардың сырттайлығы тек ішкі, шын шешуші қатынастар ашылғанда ғана көрінеді. Басқаша айтсақ, сырттай, кеңістікте бір-бірінен оқшау формалардың ішкі байланыстары ашылғанда олардың түпкі тамырлары бір болып шығады.

Шын мәндік қозғалыстардың формаларының, сатыларының, құрылымдарының, яғни олардың өз көріністерінің құбылыстарының формаларына қатынастары осы зерттеудің пәні болып есептеледі. Өйткені шын ақиқат формалардың өзі осы өз көріну формаларына қатынасында ғана бола алады. Осы өзін-өзі тудыру, яғни көріну процесі – мәндік процесс. Қандай да болмасын айқындықтардың, қарама-қарсылықтардың, бекіп қалған шектер мен жіктердің тек ішкі, түпкі тынымсыз үдерістер мен өзгерістердің белгілі бір тұрақтанған формалары екендігі осы мәндік процестерде айқындалады.

Табиғатты игере отырып адам өз қызметімен өзіндік әлеуметтік болмыс формаларын жасайтындықтан, ол өзгерткен әлемнің мәні, оның өз мәнінің бір бөлігіне айналады. Сол арқылы адам бүкіл басқа әлемнің мәнін өзінде ұстай да, дамыта да алады. Әрине, ол оны іске асырса онда осындай мүмкіндік бар. Адамның реалдылығы сондықтан да оның осындай іс-әрекетінде, жасампаздық белсенділігінде, заттық түріндегі формасында емес. Адамдардың іс-әрекеттерінің қалыптасқан бір нәтижеге айналуы заңды нәрсе. Ол нәтижелер – материалдық бұйымдар, құралдар, қалалар, архитектуралық формалар, қалыптасқан ұйымдық институттар, әдет-ғұрыптар, сөйлеу жүйелері, ойлаудың қалыпты түрлері мен амалдары, мемлекет, т.т. Әншейіндегі жағдайда олардың барлығы адамдардың туындылары екендігі айқын. Олар адамдық мәннен сыр береді. Бірақ белгілі бір жағдайларда енді кейбіреулері адамның туындысы емес, керісінше, адамдар олардың туындысы сияқты кейіп алады. Яғни мән мен құбылыстың, себеп пен салдардың, қажеттілік пен кездейсоқтықтың арақатынасы керісінше өңге ие болады. Енді адам себеп емес, керісінше, ол өзі тудырған нәрселердің туындысы, мысалы, сияқты, яғни ол енді

салдар. Кейбір философиялық жүйелерде адамдар мемлекеттің туындысы, мемлекет бүтіндік, ал адамдар – оның бөліктері. Мысалы, Платонның философиясы бойынша осылай. Мұндай кері айналған қатынас философияда кейін жаттану (отчуждение) деп аталғаны мәлім. Іс-әрекеттердің, процесстің нәтижелері бірінші, ал оны жаратқанның екінші нәрсе болып көрінуі, әрине, тікелейліктің дәнекерленуді толық бүркемелеуінен шығатын нәрсе.

Сондықтан да тарихи үдерістердің барысы мән мен құбылыстардың арақатынастары сан алуан түрлерге, сатыларға ауысатыны анық. Сондай сатылар мен түрлердің бірі – бүтін мен бөліктің арақатынасы.

Бүтін мен бөлікті абстрактылы және нақты, диалектикалық мағынада түсіну. Бүтін мен бөлікті формальдық-логикалық тұрғыдан түсіну және ойда солай өрбіту ойлаудың бір қателігінен туған нәрсе емес екендігі белгілі: олай түсіну мен өрбіту реальдық өмірдің белгілі жағын немесе, кейде айтатындай, оның бір қабатын бейнелейді.

Басқаша айтқанда, пайымдық ойлау – ал ол негізінде осы формальдық логиканың дейгейінде өтеді, – өмірдің сыртқы бір қабатын, қалыптасып тұрақтанған қатынастарды көрсетеді, соларды қамтиды, ал ондай қатынастарға тән нәрсе – олардың бөліктерінің өзара ықпалына, бір-біріне өзара тәуелділікке құрылғандығы. Мұндай өзара ықпалда оның әрбір бөлігі – басқа бөліктер үшін бір сәтте болсын, әр сәтте болсын әрі алғышарт, әрі нәтиже болып тұрады. Өзінің жетілген деңгейінде формальдық логикалық ойлау бүтіндікті бөліктердің қатынастары деп немесе соңғы бөлігі бастапқы бөлігімен тоғысқан өзін-өзі қайталап отыратын бір циклдық процесс ретінде көрсете алады, онда сөйтіп аяқталған цикл қайта жаңғырады.

Қалыптасып тұрақтанған қатынастардың осындай сыртқы байланыстарының және бүтіндікті тек солай көре алатын ойлаудың үлкен кемістігі – онда әрбір бөліктің өзіне ғана тән өзгешелігі көрінбейді. Бұл формальдық реальдықтың, яғни өмірдің үстірт кейпінің өзгешілігі. Өмірдің осы жағын ғана көретін, сонымен ғана істес болатын ойлау үшін барлық бөліктердің салмағы, рөлі, құқығы бірдей, өйткені олардың барлығының айқындықтары да бірдей: атап айтқанда: олардың әрқайсысы бір жағынан алғышарт, екінші жағынан – нәтиже. Бірақ мұндай бір бөліктен екінші бөлікке өтуді оның ішкі логикалық өту ретінде көрсету мүмкін емес, яғни бөліктердің қозғалысын бір түрдің басқа түрге айналуын оның мазмұнының ішкі өзіндік дамуы етіп логикалық даму түрінде

көрсете алмайсың. Қозғалысты көрсету сырттай нұсқау, мазмұнсыз форманың ғана қозғалысы түрінде болып шығады.

Бүтін мен бөліктің арақатынасын осылай түсіну бойынша өзара ықпал қозғалысы кез келген бөліктен басталып аяқтала алады, ендеше кез келген бөлік әрі бастау, әрі аяқталу нүктесі бола береді. Сондықтан да бұлай ойлаудың логикасы (тіпті ол белгілі бір нақты бүтіндіктің өзіндік мазмұнын ашуға ниеттенген жағдайда да) өз бөліктерінің мазмұнынан өзгеше бүтіннің өзіндік мазмұнының не екендігін анықтауға дәрменсіз және эмпирикалық жолмен табылған анықтамалардың ешқайсысына да (мысалы, бүтін бөліктен немесе бөліктерден үлкен немесе бүтін бөліктердің жиынтығына пара-пар емес, тіпті бүтіндікті бөліктердің суммасы дегенді айтпағанда да) тиянақты түрде тоқтала алмайды.

Сонымен болмыстың формальдық жақтарының өзі бүтіннің бөліктерге қатынасындағы өзгешелігін де, әрбір бөліктің бүтінге қатынасындағы да, басқа бөліктерге қатынасындағы да өзіндік өзгешелігін ашып бере алмайды. Қалыптасып үлгірген әрбір дамыған бүтіндіктің бөлшектерінің өзара ықпалы деңгейінде сол бүтіннің өзі күнделікті практикада бөліктерінің жиынтығынан үлкен немесе басқа болып тұрады.

Мұндай сырттай белгіленген қатынастардан бөліктердің арасындағы үйлесу (координация) қатынастарын ғана емес, тіпті сатылы бағыныштылық (субординация) қатынастарды табу да, сол сияқты бір бөліктердің екіншілерінен шығатынын, бүтіндіктің жіктелуін ашу да шығара алмайды. Өйткені бұл деңгейде белгілі бір бүтіндіктің даму сатыларын да, қалыптасуын да сыттай белгілеуге болады ғой: мысалы, белгілі бір нәрсе бұлай болған, енді ол бұлай өзгерді деп баяндау да осы шеңберден аспайды. Олай болса, бөліктерден өзгеше бүтін ешбір дербес формаға ие бола алмайды немесе алғашқы бірліктен немесе өрбімеген қалыптан бірте-бірте өркен жайған нәрседей болып көрінеді.

Абстрактылы пайымдау формалдық жағынан өзгермелі бүтіндіктердің қозғалысын суреттеу деңгейіне дейін көтеріле алады және ол, әрине, сырттай мызғымайтын тектік-түрлік байланыстарды суреттеуден жоғарырақ, бірақ осы ең жоғарғы деңгейінің өзі оның мүмкіндігінің шектеулі екендігін айқын көрсетеді. Шындықты толыққан мазмұнында түсінуге бұл жеткіліксіз.

Мұндай ойлау үрдісі ең алдымен өтіп жатқан процесстің өзіндік мағынасын табуға, осы реальдылықтың нақты мазмұнын ашуға мүмкіндік бермейді, ал екіншіден, зерттеліп отырған бүтіндік пен

оның бөліктерінің құрылып, қалыптасып дамуын ашып бере алмайды. Солай бола тұра реалды процестерді осылай суреттеу екінің бірінде диалектикалық ойлау үрдісі деп аталып, оның бөліктерінің екі жақты (біресе алғышарт, біресе нәтиже) болып тұратыны мәселені жан-жақты қарастырудың белгісі ретінде ұсынылып жатады.

Біз мұнда басқа деңгейлердегі эмпирикалық ойлаудың ерекшеліктеріне талдау жасаудан саналы түрде бас тартып отырмыз. Мысалы, кез келген денені бүтіндік деп, оның кез келген бөлшегін бөлік деп қабылдайтын, көбіне заттық-субстраттық қасиеттерді кезіктіретін, тек сандық-көлемдік белгілерді ғана ескертетін ойлау жоғарыда айтылған логикалық қисындардан да төмен тұр. Өйткені олар бүтін мен бөліктердің және бөліктердің де өзара сапалық айырмашылықтары мен үйлесімдік, субординациялық байланыстары туралы мәселе қоюдан да алыс.

Мысалы, Маркстан бұрынғы және онымен тұстас буржуазиялық экономия ғылымының өкілдері үшін шешуі неғұрлым қиын болған мәселе – капиталистік өндіріс тәсілінің түпкі ерекше негізін табу еді. Классикалық та, апологетикалық та саяси экономия үшін экономикалық құбылыстарды, әсіресе, буржуазиялық өндіріс тәсілінің қарастырғандағы ортақ тәсіл – осы соңғыны тарихи өзгешеліктерін (яғни капиталистік өнеркәсіптік форманың тарихи бұрынғы формалардан өзгешелігін) өндіріс атаулының ең жалпы, барлық тарихи формаларға ортақ белгілерімен шатастырды. Сол себептен олар капиталистік өндіріс тәсілінің тарихи өзгешеліктерін (яғни капиталистік өнеркәсіптік форманың тарихи бұрынғы формалардан өзгешелігін) өндіріс атаулының ең жалпы, барлық тарихи формаларға ортақ белгілерімен шатастырды. Сол себептен олар капиталистік өндіріс тәсілін тарихи өзгеше бір бүтіндік ретінде құрайтын, қалыптастыратын нәрсені көре алмады. Буржуазиялық өндірістің әртүрлі буындарының арасындағы сыртқы тәуелділіктерді ғана көргендіктен, оларға бұл өндірістік форма органикалық бүтіндік емес, тек қосынды бүтіндік түрінде ғана көрінген.

Біршама кемелденген буржуазиялық өндірісте тікелей өнім өндіру, бөліс, айырбас, тұтыну салалары адамдар қызметінің іштей жіктелген күрделі формаларына айналады. Сырт көзге олар о бастан бір-бірінен дербес, тіпті әртүрлі тамырлардан өнген, өркендеген нәрселер сияқты болып тұрады. Осындай біршама дамыған қалпында олардың ортақ мәнінің сыртқы болмысы, формасы болатын қатынастар қалыптасады, ал осы сыртқы

қатынастар ғана аңдау мен эмпирикалық ойлаудың ең бірінші тікелей пәні немесе объектісі.

Маркстың баяндауынша буржуазиялық экономистердің түсінігінде осы жалпы байланыстар мына түрде көрінеді екен: “Алғашқы үстірт қарау былай: өндіріс процесінде қоғам мүшелері табиғат өнімдерін адамдар мұқтажына бейімдейді (өңдейді, жасайды); бөліс өндірілген өнімдегі әрбір индивидуумның үлесін айқындайды; айырбас әркімнің өзіне тиген үлесіне оның қалайтын өнімдерін жеткізеді; ақырында, тұтынуда өнімдер тұтынудың, жеке игерудің затына айналады”<sup>1</sup>.

Буржуазиялық өндірістің өзіндік ерекшеліктері бұл жерде көмексіленген, тіпті жоғалған. Мұнда тек кез келген өндірістің жалпы шартты жағдайлары айтылған. Сондықтан да бүтіннің барлық буындары қашаннан бар, барлығы да әрі себеп, әрі салдар, әрі алғышарт әрі нәтиже, қалыптасқан құрылымның бірін-бірі тудырушы, әрі бірі-біріне тәуелді элементтерінің тепе-теңдігі болып тұрады. Ойдың назары шындықтың тек осы жағына ғана бекігенде және соған сәйкес ойлау жүйесін жаңа нәрселерге таратқанда мұндай құрылымдарды табиғи да, тарихи да дүниелерден таба беруге болады. Ал оны шындықтың бірден-бір болуы мүмкін деген сенімге алаңсыз бекісек, осындай қалыптасып, тұрақтанған құрылымның формалары абсолюттік мәнге ие болып, дамудағы бүтіндіктің шын, ақиқат формалары тасада қала береді де, көзге көрінетін, сыртқы құбылыстардағы бүтіндік шын, ақиқат бүтіндік түрінде қабылданады. Гегельдің де, Маркстің де айтуынша бүтіннің сыртқы тікелей формасы – ол қосынды бүтіндік, ал бұл бұрын да айтқандай тек адасқан ойлаудың жалған туындысы емес, өмірдегі бар, бірақ бүтіннің ішкі мәніне кереғар формасының дәл бейнесі. Сонымен абстрактылы-пайымдық ойлаудың реальдық негізі бар, бұл әсіресе, қосынды бүтіннің элементтері мен кезеңдерінің арақатынасына қатысты. Бұл соңғысының элементтерінің қатынастарын зерттеу, әрине, қажет, бірақ әлеуметтік практикада болсын, таным процестерінде болсын оларды қолданудағы рөлі мен шегі әсіре бағаланып, олар реальдық бүтіннің бірден-бір әрі бүкілжалпы формасы деп қаралса, онда мұндай зерттеулерді нәтижесі түбегейлі мағынада адасу болып шығады. Нақты экономикалық құбылыстардың мағынасына байланысты осы ойлау үрдісі жөнінде Маркс былай деген еді: “Өндіріс, бөліс, айырбас, тұтыну дұрыс силлогизмді құрайды: өндіріс онда бүкілжалпылық, бөліс пен айырбас – ерекшелік, ал тұтыну – бүтінді тұйықтайтын жекелік болып шығады. Бұл, әрине,

байланыс, бірақ үстірт байланыс... Саяси экономистерге... біртұтас бүтінді жабайылықпен үзіп бөлшектейді деп кінә қоятындар, не олармен бір тұрғыда, не тіпті төмен деңгейде ойлайтындар. Өндіріске тым көп назар аударып, оны өзі өзі үшін мақсат ретінде деп саяси экономистерді жазғырудан артық үстірттік жоқ. Оларша бөліс те соншалықты маңызды. Осындай жазғырудың негізінде саяси экономистердің бөліс өндіріспен қатар дербес, тәуелсіз сфера дейтін түсінігі жатыр”<sup>2</sup> .

Өзін-өзі үнемі қайта тудырып және элементтерінің өзара ықпалдасу қозғалысы ретінде қабылданатын қосынды бүтін, яғни сол қозғалыстың өзінің қажеттілігін және әрбір элементтің өзіндік өзгеше логикалық айқындығын ашпайды. Бұл бастауы мен аяқталуы анықталмаған процесс. Онда кез келген элемент әрі бастау әрі аяқтау бола алады. Және оның басты себебі онда (реальдылықтың осындай сыртқы тәртіптік деңгейінде және шын, ақиқат бүтіннің көрінуінің сыртқы тәртіптік формасында қозғалыстың субъектісін немесе субстанциясын белгілеу,— немесе біздің қарастырып отырған, мәселемізде логикалық та, тарихи да мағынада бүтіннің субъектісін де, субстанциясын да анықтау мүмкін емес, басқаша айтқанда бұл өзінің бүтіндігіне қарай қозғалатын не нәрсе немесе кім, не немесе кім бүтін болып қалыптасуда немесе қалыптасты, ненің немесе кімнің бүтіндігі жөнінде сөз болып отыр деген мәселе. Бүтіннің субъект – субстанциясы туралы мәселе – логикалық тізбектің қай буынында қозғалыс ашылып және тұйықталатыны жөнінде.

Айтылғандардан көрінетін нәрсе – өндірістің, бөлістің, айырбастың және тұтынудың әрқайсысының нақты экономикалық мазмұны жөнінде әңгіме болған кезде бұл буындардың нақты айқындықтары (бүкілжалпылық, ерекшелік және жекелік сияқты) бар деп қаралады. Бірақ, біз оларды қалыптасып тұрақтанған элементтердің, факторлардың, бөліктердің өзара тепе-тең ықпалдары ретінде қарастыра бастасақ, сол сәттен-ақ олар өздерінің логикалық өзгешеліктерін жоғалтады, бүтіннің әртүрлі бөліктері болудан қалады. Сондықтан да ондай бүтін қосынды немесе сыртқы тәртіптік бүтін, оған бөліктер тек қосындылар, логикалық айқындықтары біркелкі, бірдей жекеліктер ретінде ғана кіреді.

Оның үстіне құбылыстарды тектік-түрлік қатынастарға жіктеу және соның негізінде бүкілжалпылықтың, ерекшеліктің және жекеліктің арақатынастарын сандық тұрғыдан анықтау олардың

өзара байланыстарының сырттайлық сипатынан арылуға және бүтін туралы тәртіптелмеген түсініктерден құтылуға жол бермейді. Бүтінді құрайтын бүкілжалпылықты, ерекшелікті және жекелікті бұлай түзу сыртқы белгілерге (мейлі, олар маңызды-ақ болсын) негізделген, ендеше олардың мәндік бірлігін ашпайды, ал ондай бірліктің мәнісі – әрбір бөлік тап осы бүтіннің субъектісінің өзінің өзгелігі, өзінің өзгеше өмір сүру жолы немесе даму формасы. “Олардың әрқайсысы (өндіріс пен тұтыну – Қ.Ә.) бірі біріне құрал болуы, бірі екіншісімен дәнекерленуі - олардың өзара қажет-тілігінде. Бұл – бір-біріне байланысқа түсетін, бір-біріне соншалықты зәру ететін қозғалыс, бірақ онда олар сондай болса да бірі-біріне сырттай болып қала береді”<sup>3</sup>

Тек бүтіннің дамуы ғана бір-біріне сырттай ғана қатынаста болып көрінетін, тіпті бір-біріне жат сияқтанған формалардың терең бір табиғаттас екендігін аша алады, ал ол бірлік сырттай ұқсастық және бірдейлікпен әрі сырттай қарама-қарсылықпен де ешбір жанасымды емес. Түпкі тереңдіктерде ашылатын парларлық, сол сияқты қарама-қарсылық, айырмашылық өзге тектестіктердің мазмұны тіпті басқаша. Сондықтан да тіпті қозғалыс, процесс түрінде адаммен қабылданатын бүтіннің өзі де міндетті түрде оны түсінуге апара бермейді. Өйткені шын бүтін нәрсе оның бөліктерінің өзара ықпалдылығы ғана емес, шын реальды субъектінің өзін бүтіндік ретінде жасауы, дамытуы, өз өмір сүруінің және дамуының формаларын өзінің тудыру процессі. Сонымен бірге бүтіндік әртүрлі негіздерден бастау алған, бір-біріне тәуелсіз пайда болған, өзара тең бөліктердің бір-біріне тәуелділігінен туған құрама да емес. Егер олай болған болса, онда әрбір бүтіннің пайда болуы толығымен кездейсоқ нәрсе болған болар еді, онда ол белгілі бір қажетті дамудың біршама аяқталған сатысы болмаған болар еді.

Онда бөліктер бүтіннің дамып, қалыптасуының белгілі бір циклының біршама аяқталған қажетті формасы, нақты бір мәннің дамуының бір қажетті жолы болмас еді. Осы соңғыға байланысты Маркс түпкі бір мәннің өзіне ең сәйкес әрі барлық бөліктердің ортақ мәндерінің нақты көріну формасы болып, сол бөліктердің біреуі ғана айқындап тұрады деген. Осыған байланысты ол былай деп жазған: “Біз келген қорытындының мәнісі өндіріс, бөліс айырбас және тұтынудың барлығы бір нәрсе дегендік емес, олардың барлығы бір бүтіннің бөліктері, бірліктің ішіндегі айырмашылықтар екендігі. Барлық айқындықтарының қарама-қарсылығында өндіріс өзіне де басқа кезеңдеріне де үстемдік

етеді. Әрқашан процесс қайтадан содан басталады. Белгілі бір өндіріс сонымен белгілі бір тұтынуды, бөлуді, айырбасты және осы әртүрлі кезеңдерінің арасындағы белгілі бір қатынастарды анықтайды”<sup>4</sup> .

Маркстың ойынша, мұнда енді бөліктердің арасындағы сыртқы қатынастар емес, тікелей аңдаудан, елестен және эмпирикалық ойлаудан жасырын тереңдегі қатынастар. Шын ақиқат органикалық бүтінде, ол қалай қайшылықты болып көрінсе де, бөліктердің ішінде тек біреуі ғана басқа бөліктердің бәрінің мәнін құрап тұрады, тек сол ғана өз дамуында өзінің, бірақ өзге формаларын тудырады, өзінің өмір сүруінің өзгеше жолдарын түзейді, сол жолда жаңа мазмұнға ие болып, оны өзгертіп жаңа сапаға ие болады. Бүтіннің құрылуы осындай бөліктің дамуының жемісі. Ал бұл бөлік оған дейін әлі дамымаған, алғашқы ұрықтық деңгейдегі бүтін, яғни әлі абстрақтылы, өзінің мәндік белгілерін әлі айқындамаған, кейін оның бөліктерін құрайтын қозғалысының қажетті формаларын әлі тудырмаған бүтін. Тек өзінің қалыптасу жолында ол бүтін ретінде өзінің мәндік сипаттарын бөліп шығарады, олар тек кейінгі дамуда одан біршама дербестікке қол жеткізеді.

Жаңа бір реальдылық ретінде дамуға ішкі ұмтылысы бар сапалық жағынан әлдеқайда өзгеше құбылыстың әуелде тарихи бұрынғы бір реальдылықтың аясында соның элементі түрінде пайда болатыны мәлім. Ол бұрынғы алғышарттардан басқаша өзіндік өзгеше алғышарттарын жасау арқылы ғана кейін дербес реальдылыққа айналады. Бұл алғышарттар кейін осы жаңа органикалық бүтіннің немесе Маркс айтқандай, органикалық жүйенің моменттеріне айналады. Бұл соңғы да өзінің сыртқы көріну жағынан, бұрын да айтқандай, қосынды бүтін болып тұрады. Осы пайда болған жаңа мазмұн дамуының барлық қажетті формаларынан немесе тәсілдерінен өтіп, белгілі бір сатысында бастапқы формамен қайта тоғысатын болғанда жаңа реальды бүтін нәрсе пайда болды деп айтуға болар. Өйткені енді дамудың келесі циклы бастапқы формадан тағы басталуы тиіс. Осы процесте бүтін өзін өз өзгешелігінде қайтадан жасайды әрі өз шегінен де шығады. Дамитын және сол жолда бүтінді түзейтін бастапқы буын немесе формада оған жаңа мазмұн енуі ықтимал және келесі сатыларда оны өңдеп, өзгерту жалғасады. Олай болса, бүтіннің қалыптасуы мен дамуын логикалық ойдың дамуы түрінде ашқанда, яғни оны шын мағынасында түсінгенде даму идеясы енді сырттай сипаттамалықтан құтылады. Сонда ғана құбылыстың бұрынғы

қалпы мынандай еді, енді ол мынандай басқа қалыпқа ауысты деу дамуды түсіндіру және түсіну бола алмайтыны айқын болады. Реальдық бүтін нәрсенің дамуы субстанциалдық бөліктің дамуы түрінде іске асады (осындай термин мұнда дұрыс деп ойлаймын – Қ.Ә.). Ол өйткені бүкіл тұтастықтың құрылымын түсінуді түбірінен өзгертеді. Онда бүтіннің бөліктермен қатынасы және бөліктердің өзара қатынастары, тіпті, басқаша сипатта. Түсінудің негізіне сандық-мөлшерлік өлшемді ғана алатын және сол сияқты түсініктерге ғана сүйенетін (мысалы, “бүтін бөліктердің қосындысына тең немесе бөліктердің қосындысы”, “бүтін бөліктер қосындысынан үлкен” дейтін сияқты) анықтамаларға диалектика олардың мазмұнын түбірінен өзгертетін қағида кіргізеді. Бүтіннің құрамында қашанда болсын мәні жағынан бүтіннің өзіне тең бір бөлік бар. Өзінің қалыптасу барысында бүтін өзінің өркендеген, толысқан тұтастығында өзге бөліктермен қатар өзі де бір бөлікке айналады, яғни өзі өзінің бір бөлігі болып тұрады.

Күнделікті қалыптасқан тәжірибеден шығатын ұғымдар үшін және осыған дейін айтылып келген қағида тұрғысынан бұл бір ақылға сыйымсыз тұжырым болып көрінері қақ. Бірақ қалай десек те, бүтіннің қалыптасу үдерісінде іс тап осылай. Субстанциалдық бөлік өз дамуында өз қозғалысының бүкілжалпы қажетті формаларын туғызады немесе басқаша айтсақ, оның дамып толысуы осындай формаларда өтеді. Олар өз мәнінің немесе табиғатының формалары болғандықтан, олардың мағынасының барлығы сол бастау форманың өз аясы, ол солардың бәрін де қамтиды, олар оны толықтырады, оны әртүрлі мағынада іске асырады. Сондықтан да ол алатын орнына, рөліне, мәніне сай әрі бөлік әрі бүтін. Онда субстанциалдық бөлік өзінің әуелгі айқындығынан басқа қарама-қарсы бір айқындыққа өтеді. Бұл процессте ол екіге, – өзіне және өзінің өзгесіне, өзіне және өзінің қарама-қарсылығына – бөлінеді. Оған қос екіге бөліну бірнеше кезеңдермен дәнекерленуі мүмкін. Өндіріс, мысалы, өзінің әрбір циклында тұтынуға бөліс пен айырбас арқылы дәнекерленіп барып өтеді. Бұл формалар, олай болса, о бастан бөтен элементтер емес, өндірістің өзінің, бірақ басқаша үдеріс формалары. Басқа буындарды тудыратын басты фактор болғандықтан, өндіріс бүтіннің функциясын атқарады. Бөліс, айырбас, тұтыну оның өзінің дамуының формалары, ал олардың ішінде өзінің өзіне қарама-қарсылығы болып тұрған, ол – тұтыну. Бұл үдерісте өндіріс (субстанциалдық бөлік) өз формаларын тудыруда бүтінді түзейді және сол процессте өзін де, өзінің өзгесінде қамтиды, ал онда ол

әрі бөлік әрі бүтін. Бөлік ретінде ол өзі құрған жүйеге өзі кіреді, ал бүтін ретінде ол өзін өзіне белгілі бір момент ретінде кіргізеді. Олай болса, бүтін дегеніміз белгілі бір нақты реалдылықтың өзін-өзі қалыптастыратын дамуы немесе өзін өзінің негізгі формалары мен буындарында дамытып қалыптастыруы. Ол реалдылық тіпті шын мәнінде осындай процесс, яғни өзінің қалыптасуынан басқа бірдеңе емес. Осыған байланысты Маркс былай жазған еді: “Егер аяқталған буржуазиялық жүйеде әрбір экономикалық қатынас басқаларын сондай буржуазиялық экономикалық формада болуын қажет етсе және соның негізінде әрбір нәтиже әрі алғышарт болып тұрса, онда бұл әрбір органикалық жүйеде бар. Сол органикалық жүйенің өзінің қосынды бүтін ретінде өзіндік алғышарттары бар және оның өз бүтіндігіне қарай дамуы қоғамның элементтерін өзіне бағындырып, солардан өзінде жоқ, бірақ қажет органдарын құру болып есептеледі. Осындай жолмен жүйе өзінің тарихи дамуында бүтіндікке айналады. Жүйенің осындай бүтіндікке ұласуының өзі ол жүйенің үдерісінің, дамуының моменті”<sup>6</sup>.

Нақты бір бүтінді тану процесі бұл тұрғыдан оның субстанционалдық буынын (немесе бөлігін), яғни бүкіл бүтіндікті өз дамуы арқылы құрайтын бастауды табуды қажет етеді. Тап осы буынның табиғатын (немесе мәнін) зерттеу басқа барлық бөліктердің табиғатын, олардың әрқайсысының өзгешелігін түсінуге, олардың әрқайсысы осы субстанционалдық бөлікке тек өзінің одан өзгешелігімен, оның өзіне жетіспей тұрған бір қажетті буыны ретінде оны дамытуымен ғана пара-пар бола алатынын түсінуге мүмкіндік береді. Осындай дамудың үдерісінде бүкіл бүтіндік әрбір келесі бөлікке ауысқанда, яғни дамудың осы сатысында тек соның формасына енеді, сол кезеңде осы бөлік бүкіл бүтіндіктің жалпы сипатын анықтап тұрады. Бұл сол кезеңде басқа бөліктер жоғалып кетеді дегенді білдірмейді. Сол кезеңде басқа барлық бөліктер осы бөліктің ерекшелігіне бағынады деген сөз. Сондықтан да бүтін өзінің шын түпкі табиғатында механикалық, агрегаттық бүтіндіктің бейнесіне қарама-қарсы. Өзін-өзі үнемі қайта тудырып, жасап әрі дамытып отыратын бүтіннің жүрісі сонымен дамуында өзінің өзге формаларын жасайтын және үдерісін сол формаларда өткізетін түпкі бастау буынның жүрісінен тіпті басқаша. Бұл бастама буын, керісінше, әрбір келесі кезеңде түгелімен өзінің қарама-қарсылығына ұласады (өндіріс, мысалы, тұтынуға т.т.), сөйтіп бір қатар метаморфозаларды (басқа формаларға ауысуды) бастан кешіріп, бастапқы формаға қайта келеді. Бірақ бұл қайту

мағыналы жағынан жаңарған, толысқан қайту. Бүтіннің өзін-өзі жасау процесінде үдерістің тұтас бір сатысында немесе кезеңінде бүтіндік түгелімен белгілі бөлігіне айналып, соның айқындықтарында өмір сүреді немесе сол бөліктің өзі болып тұрады. Өз кезегінде басқа бөліктердің барлығы да осы бөліктің болу, даму формаларына, органдарына айналады. Басқаша айтсақ, әрбір жаңа бір бөлікке ауысқанда бүкіл бүтіндік өзін тап осы бөлік формасында құрады және дамытады.

Даму үдерісіндегі бүтін ашық бүтін болғандықтан, әрбір біршама аяқталған циклда ол шын мәнінде өзін қайта жасап шығады. Тек сыртқы формальдық жағынан ғана ол тұйықталған, жабық, үнемі бір шеңберде айналып жатқан нәрседей көрінуі мүмкін. Оның қозғалысының тұйықталған сияқты көрінетіні – мәндік қатынастың дамуының біршама аяқталған осы сатысында бүтіннің өзін-өзі қайта жасау формалары енді дайын, бар. Мәндік қатынастың дамуының осындай нақты сатысында бүтін енді біршама жетілген кезеңінде, сондықтан да бүтіннің ашықтығы оның өзіндік өзгеше мағынасы жағынан байқалады. Үнемі өзін қайта жасап отырудың қажеттілігі нақты бүтіннің өзгеше мазмұнының аясына үнемі жаңа бір мазмұндар қосылып жатады. Осы жаңа мазмұннан бүтін өзін қайта жаратуы тиіс. Тек үнемі басқа бірдеңеден өзін жаратуда ғана бүтін өзін-өзі сақтап өзіне өзі пара-пар жүрісте бола алады.

Бүтіннің тұрақтылығы негізінде формасында. Бірақ ол да абсолюттік тұрақты бола алмайды. Оның мазмұны үнемі ағымда. Ал ол жаңа мазмұн бүтіннің шын мәніндегі өз мағынасы болу үшін ол өзгеріп формаға айналуы тиіс. Өзін-өзі жарату процесінің тоқтауы, ол – бүтіннің жоғалуы, өшуі. Сондықтан да осы жаңа мазмұнның осы нақты бүтіннің өзіндік мағынасына айналуы оның барлық формаларынан немесе бөліктерінің деңгейіне өту керек. Олай болса, бүтіннің бөліктері оның жетіспейтін жақтарын толықтыратын ғана нәрселер емес, бүтіннің құрылу тарихындағы оның белгілі бір сатылары, оның өзіндік өзгешелігінің жетілу кезеңдері. Осы мағынада оны аяқтаушы бөлігін, яғни бастапқы бөлігімен қайта түйісетін бөлігін ең жетілген бөлігі деуге болады, себебі тек осы бөлік қана бүкіл бүтінге оның өзіндік өзгешелігін толық аяқтап, өз өңін таратады немесе Гегель айтқандай “шын ақиқаттылығына ол тек тек соңында ғана жетеді”<sup>7</sup>. Бірақ айтылған өзгерістер негізінде ішкі мән мағына сферасында өтетіндіктен, бастапқы бөлік (форма, буын) басқа бөліктер сияқты өзінің бөлік, біршама дербес өмір сүруін тоқтатпайды, олар процесстің сыртқы

жағында әрқайсысы бір оқшау дүниедей өзара ықпалдасу, сырттай тәуелділік сипатында іске асып жатады. Бұл жалпы көрініс қана болғанмен, реальды көрініс, оның өзіндік ықпал-дылығы, қажеттілігі бар. Яғни, бұрын да айтқандай, біздің қабылдауымыздың жалған елесі емес. Сыртқы көріністер ішкі шын шешуші заңдылықтардың, олардың ішкі қайшылықтарының нәтижесі екендігінде, әрине, сөз жоқ, олардың өз мәнін кейде біршама айқын, дәл көрсетуі, ал екінші бір жағдайларда алаңсыз теріс пішінде ашылуы осындай ішкі қайшылықтарға байланысты. Мысалы, әлеуметтік өмірде жаттану процесстері бел алғанда ішкі мәннің сырттай теріс пішінде көрінуінің сол мәннің қайшылықтарынан туындайды.

Сыртқы дүниеден қабылданатын элементтер, мазмұндар субстанциалдық бөліктің өтетін барлық басқа формаларында өзгеріп, тек ақырғы формада ғана толық мағынада осы реальдылықтың табиғатына енеді дедік. Мысалы, адамдардың табиғаттан игеретін бір күші өндіріс, бөліс, тұтыну сияқты буындарда өзгерістерге ұшырап, тек соңғысында ғана адамдық күшке, әрбір жеке адамның күшіне айналады.

Бүтін мен бөліктің арақатынасын тануда мәндік тереңдігіне тек теориялық деңгейде ғана жете алатынымыз белгілі. Эмпирикалық деңгейдегі қорытындылауларда бүтін мен бөлік көптеген қарама-қарсы бағыттардағы байланыстарда көрінеді. Оның үстіне бастапқы формалар көптеген өзіндік көріністермен бүркемеленеді, жекелік, жалпылықтарға ұласады. Дәлірек айтсақ, жеке, жалқы түрде ғана басталады. Белгілі бір жалқылық өзінің жалпылығына біршама ұзақ тарихында ғана ұласа алатыны мәлім. Бүтіннің толық қалыптасу кезі, әрине, екінші жағынан сол бір жалпылықтың бірте-бірте жалпылыққа айналғаны деген сөз.

Маркстың айтуынша, саяси экономика тұтас бір тарихи дәуірінде (XVII ғ.) өз зерттеулерін тірі бүтіндіктен – ел-жұрттан, ұлттардан, мемлекеттен бастаған еді, бұл ғылыми танымда әлі “бүтіндік туралы реттелмеген көзқарастар”<sup>8</sup> үстем болып тұрған кез болатын. Ондай көзқарастар процесстің түпкі абстрактылы анықтамалары әлі табылмаған кезде бөліктердің өзара қатаң ықпалдылықтарын ажыратуға жетпеген болуы керек. Бүтіндік әлі соған қатысты нәрселердің жай жиынтығы түрінде ғана байқалған. Осыдан келіп бүтінді түсінудің жолы төмендегідей болуға тиіс: бүтіннің эмпирикалық деңгейде байқалған көптеген сан түрлі құбылыстарынан талдау арқылы ең қарапайым белгілері, қарапайым қатынастарды көрсететін ең жалпы абстракциялар

бөлініп шығарылады; олар бұлар арқылы бүтіннің негізінде жатқан нәрселер.

Тек екінші жол ғана бүтінді оның нақтылығында және шын мәнісінде бүтіннің қалыптасуының әртүрлі кезеңдері мен сатылары болып есептелетін оның сан алуан бір жақты айқындықтары немесе анықтамаларына синтез жасайды. Осы логикалық жол ғана бүтіннің қалыптасу тарихы мен оның логикасын органикалық түрде біріктіре алады. Тек осы тәсіл ғана нақты бүтіндіктің сан түрлі көрінген құбылыстарынан мәндісін мәнсіздігінен, бастапқыны соңғыдан, субстанциальдықты акциденциядан бөліп, ажыратуға мүмкіндік береді.

Адамзат тарихында бүтіндіктің іске асуы адамның қалыптасып, дамуы ретінде іске асады немесе органикалық бүтін ретінде адамзаттың қалыптасып дамуы түрінде өтеді. Адамзат тарихы өз мақсаттарын іске асырудағы адамдардың іс-әрекетінен басқа ешнәрсе емес. Бұл қоғам дегеніміз белгілі бір өзара қатынастардағы адамдар екені сияқты жалпыға бірдей белгілі нәрсе сияқты. Бірақ осы тақырыптағы әдебиеттерде қоғамның тарихы көп жағдайда адамның тарихы емес, одан бөлек басқа бір нәрсенің тарихындай болып қаралып жүреді. Шын мәнінде ол екеуі сөз жүзінде ғана екі нәрсе сияқты, іс жүзінде бір нәрсе немесе бір процесс екендігі қаперден шығып кететін сияқты. Олардың өзара қатынасы жөнінде тіпті байсалды түрде зерттеулер де жүргізіледі. Осылай қараудың кең таралғандығы сондай, тіпті тарихи материализмге арналған оқулықтардың өзінде де осы кезге дейін адам мен тұлға туралы олар қоғамды құрайтын көптеген факторлардың немесе элементтердің бірі сияқты көрсетіледі. Әрине, адамның өте маңызды факторлардың бірі екендігін баса айту да ұмытылмайды.

Әлеуметтік құрылымдар мен ұйымдасу формалары – адамның дүниеде болуының әрі дамуының формалары. Олар адамда көрініс таппайды немесе адамды олар анықтамайды, керісінше, әлеуметтік дүниенің субстанция – субъектісі болғандықтан, адамдар оларда көрініс табады. Адамды анықтаушы факторлар олар емес, әлеуметтік дамудың анықтаушысы және түпкі себебі адамның өзі. Сондықтан да әлеуметтік бүтіннің қалыптасуының деңгейлері мен формалары, олардың жіктелуінің типтері адамзаттың, адам тегінің жіктелу типтері мен формаларының дамуы ғана бола алады. Сондықтан да Маркс зерттеушінің қаперінде үнемі субъектінің белгілі бір типі тұруы керек дейді.

Әлеуметтік дүниеде, Маркстың түсінуінше, тек бір ғана реальдылық бар, ол – өз дүниесін өзі үнемі құрып жататын, табиғатты игеріп және өзгертіп жататын адамдар. Адамдардың іс-әрекеті жөнінде айту – адамдардың өзі туралы айту, өйткені адамдардың реальдығы, олардың дүниеде бар екендігі қалыптағы дүние тәртібіне, нәрселердің үдерістеріне ықпал ете алатын оның іс-әрекеттері. Әрине, ол іс-әрекеттердің өзекті бөлігі ретінде олардың жан жүйесі, ойлау жүйесі кіреді. Ендеше адамдардың реалдылығын олардың органикалық және органика-лық емес тәнінен, яғни оның жанды денесінен және ол жасаған заттар мен ұйымдар дүниесінен көрмеген жөн. Қозғалыстың түзуші субъектісі де солар, олай болса, бүтінді де түзуші солар. Әлеуметтік формалар мен сфералардың барлығын да ол (адам) өзінің бөліктері немесе органдары ретінде құрайды, оларды өзінің болмысының формасы етеді. Сондықтан да қандайда болмасын әлеуметтік қозғалыс адамнан басталып, адаммен аяқталады. Адамдар дүниесі – адам белсенділігінің, оның іс-әрекеттерінің көріну формалары, ал көп жағдайда олардың заттық, объективтенген формалары. Сондықтан да қандай да болмасын әлеуметтік өмірдің, процестерді тану – адамды тану, оның белгілі бір сферадағы іс-әрекеттерін тану.

Маркстың тауарлық фетишизмге жасаған белгілі сыни талдауы табиғатынан адамдық қатынастардың сыртқы көрінісінде заттардың арасындағы қатынастар сияқты болып тұратынының тарихи шартты жағдайларын ашқан болатын. Бұл жалған көрініс адамдардың белгілі бір тарихи даму ерекшеліктерінің туындысы, ондай жағдайларда адамдардың қоғамдық ұйымдасу формалары, олардың қоғамдық қатынастары олардың өздерінен тыс, оларға тәуелсіз, тіпті өздеріне үстемдік ететін, қандай және қалай болулары керек екендігін анықтайтын заттық сипатқа, қуатқа ие болады. Бұлар сана мен ырық дарыған субъектілердей орынға ие болады, бірақ адамдарды өз әрекеттері мен қозғалыстарының органына айналдырады. Әрине, осының барлығын жасайтын адамдардың өзі, олардың өздері өз күштеріне осындай сипат дарытады және соған сай ойлап, әрекет етеді. Яғни, айтылып отырған жағдай адамның өзінің өзінен жаттануы. Өз дүниесінде өзін танымауы.

Тарихта реальдық бүтіннің қалыптасуы және бүтін мен бөлік категорияларының дамуы. Көптеген зерттеушілердің айтуынша, антика дүниесінің ойлау тарихының барлық сатыларында да бүтіндікті, дүниені тұтастықта айрықша өткір қабылдауымен

ерекшеленеді. Гректердің осы ерекшелігін Энгельс айрықша атап өткен еді. “Табиғатты жіктеуге, талдауға дейін жетпегендіктен, гректер табиғатты әлі жалпы біртұтас күйінде қабылдайды. Табиғаттағы құбылыстардың бүкілжалпы байланысы нақты тетіктерінде дәлелденбейді: ол гректерде тікелей аңдаудың нәтижесі”<sup>9</sup>. Белгілі бір мағынада грек ойлауының диалектикасын бүтіннің диалектикасы деуге болар. Мифологиядан бастап Платон мен Аристотельдің философиялық жүйелеріне дейін Антика мәдениетінің барлық дүниетаным типтері мен бағыттары дүниені белгілі бір бүтіндік ретінде түсінуден шығады. Бұл және тіпті қарама-қарсы философиялық-дүниетанымдық тұрғыларға, бағыттар мен ағымдардың әртүрлі мазмұнда екендігіне тәуелсіз. Мұны зерттеушілер әртүрлі негіздерде түсіндіруге тырысады.

Ал шын мағынасында бұл тек грек ойына ғана тән ерекшелік емес. Алғашқы тарихи дәуірлерде бұл барлық қоғамдарға тән болуға тиіс. Оның себебі де сол Энгельс айтқанға тура келеді. Бірақ ол жалғыз ғана сол себептен емес. Тұтастықта қабылдау, тұтастықты алдымен көру, елеу, артық санау, бағалау адамның дүниеге қатынасының негізгі белгілерінің бірі деуге болады. Адам ойлауының тарихында болсын, жеке адам ойлауының дамуы болсын, синтез қашанда анализден бұрын жүреді. Адамдар жасайтын әрбір зат, бұйымның негізінде де синтез жатыр. Анализ кейін келеді. И.Кант айтатындай, біз бір нәрсеге анализ жасап, жіктей бастамас бұрын ол синтезделген нәрсе болуы керек. Яғни бұл бүкіл адамзат ойлауының заңды түрде болатын бір белгісі. Гректерде, бірақ, ғылыми-философиялық ой ертерек жетіліп, ойлау өз табиғатын барлау деңгейінде рефлексия түрінде көріне алған.

Солай бола тұрса да ертедегі гректер табиғатты жіктеуге, әрине, алдымен ойдағы рефлексиядан гөрі практикалық өмірде әлі жетпеген. Гректердің ойлауында негіз болған бүтін туралы елес (көбіне бейсаналық деңгейде) – ол сол дәуірдегі қоғамдық бүтіндік, әлі жеткілікті түрде іштей жіктелмеген әлеуметтік-саяси организм. Бұл қоғамның болмысының, оның практикалық өмірінің және соған байланысты бүкіл әлеуметтік организмнің тұтастығы соны құрған адамдардың, субъектілердің бүтін туралы елес түйсіктері қатар жүретіні белгілі. Әр замандардағы субъектілер өздері қандай болса, өз дүниесін де солай құратындығы түсінікті.

Тарихи тұрғыдан қарағанда, бұл әлі жетілмеген бүтіндік еді. Алғашқы қауымдық қоғамда жеке адамдар бір-бірін әрқайсысы басқаларда жоқ бір жекелік ерекшелігімен емес, өзгеше

айқындығымен емес, көбінесе белгілі табиғи күш ретіне толықтырады деуге болады. Әрбір ересек адам белгілі жағдайда қауымның басқа мүшесінің орнын басып, оның атқаратын қызметін жалпы алғанда орындай алады. Қоғамда жеке адамның тәндік күші, тәжірибесі, оның қаншалықты толыққандылығының рөлі үлкен.

Мұндай қауымдасуда жалпылық, ерекшелік, жекеліктер әлі қатаң ажырамаған, бүтін мен бөліктердің, мәнді мен мәнсіздің арақатынасы да солай. Бәрі бәрінде бар. Барлығын да анықтайтын әрі ұйымдастыратын туысқандық принципі жеке, дербес реальдық форма ретінде бөлінбеген. Ол принцип бәрінің ішкі мәнін құрайды. Мифологиядағы категориялық жіктердің айқын ажырамағандығының негізі де осында болу керек.

Қоғамдық құрылым өзінің кейінгі тарихында ғана жан-жақты жіктеулерге ұшырап, адамдар сан алуан топтарға, таптарға, кәсіптік салаларға бөлінеді. Жалпы қоғам адамдардың сан түрлі ерекшеліктеріне, мүдделердің, мақсаттардың, пиғылдардың жекелік ерекшеліктері ғана емес, тіпті қайшылықтарына құрала бастайды. Қоғамның бірлігі жан-жақты тәуелділікте көрінетін болады.

Бұны белгілі дәрежеде тарихтағы нақты бүтіннің қалыптасу жолы деуге болады. Нақты бүтін оны құрайтындардың ешбір айырмашылықсыз абстрактылы бірдейлігіне құрыла алмайды дегенбіз. Ешбір айырмашылықсыз, бірдей жекеліктер біріге алмайды, өйткені әрбір бөлік өзінің бүтінге жетіспейтін өзгешелігімен ғана толықтырып кіре алады, ал бірдей нәрселер бірін-бірі толықтыра алмайтыны белгілі. Әрбір жеке адам қашанда болмасын белгілі бір бүтіндікті құрайды. Бұл оның бір тұтас организм екендігінен ғана емес, оның қоғамдық, экономикалық белгілі бір дербес күш екендігінде. Осындай күш ретінде ол белгілі бір өзгеше дербестік, ең алдымен басқа өзгешелікті былай қойғанда әрбір индивид оқшауланған реальдылық, басқалармен қаншалықты бірдей болғанда да оның мүддесі, пиғылы, жалпы жан дүниесі өзіндік, оқшау. Осы тұрғыдан алғанда адамзаттық индивидтер ешқашан бір-бірін қажет етпейтіндей бірдейлікте бола алмайды. Сондықтан да олар кәдімгі тіршілік ету үшін қауымдасып, күш-жігерлерін біріктіруі тиіс. Сол арқылы олар кейін әлдеқайда күрделі құрамды бүтінді – қоғамды орнатады. Қоғамдық қатынастар мұнда адамдар арасындағы осындай өзара бірлесу әрі өзара толықтырудың болу формалары деуге болады. Адамдар, сөзсіз, осы қатынастардың субъектілері.

Алғашқы грек ойшылдары қандай да болмасын бүтіннің белгілі бастауы болуға тиіс деген ұғымнан шыға отырып, сондай бастауды ең қарапайым денелерден немесе процесстен іздегендігі белгілі. Олардың көпшілігі ондай бастау болатын нәрсе біреу ғана болады деген. Сонымен бірге бірнеше бастаудың болуы тиіс дегендер де болды. Мысалы, Аристотель. Ең алғашқы грек ойшылдарында бүкіл әлемді заттық-тәни бірлік түрінде түсіну басым. Бірлік те заттық денелік бірлік. Сонымен бірге оларға осы тұрғыдан көптүрлілікті бір ғана негізге келтіру немесе оны бір негізден шығару ең қиын проблема еді. қаншалықты қарапайым және натуралистік сипатта болса да олардың ілімінің негізінде логикалық ойдың белгілі бір даусыз табысы бар еді: ол ой бүкіл табиғаттың, әлемнің, адам өмірінің бірлігі, бүтіндігі бір-бір алаңсыз бөлінбейтін нәрсеге құрылғандығы туралы. Бастау ешбір әрі қарай жіктелмейтін, одан әрі бөлінбейтін бір қарапайым нәрсе. Олар бұл ойды жан-жақты дәлелдей алған жоқ, бірақ ол сол кездегі ойлау жүйесінің негізінде үнемі бар. Олардың ойынша, ең қарапайым денелер одан әрі жіктелмейтін нәрселер, өйткені олар құрамды емес, біртектестер. Бұл ойды Л.К.Науменко дәйектер арқылы дәлелденген қорытынды емес, керісінше, дүниені түсіну мен танудың принципі деп тану керек дейді<sup>10</sup>. Олар үшін бүтіннің өз бөліктеріне үстемдігі немесе оның бөліктерден артықшылығы ешбір даусыз нәрсе. Бөліктердің, ішкі элементтердің өзіндік дербес мәнділігі мойындалмайды. Бұл сол кездегі философиялық бағыттардың бәріне де тән. Олар бүтіннің бірлігінің бастауларын әртүрлі, кейде тіпті қарама-қарсы нәрселерде көрді, бірақ бөліктердің бүтіннің туындысы екендігі ешкімде дау туғызбайды.

Бүтін шын мәнінде бір нәрсе, оны сан жағынан біреу деп айтуға болады, бірақ қалайша ол әрі көп бола алады? Бұл да грек ойшылдарын ойлантқан сауалдардың бірі. Бірдің көпке ауысуы және керісінше мұны олар көрсетіп бере алған жоқ, бірақ мәселені осылай қоюдың өзі тарихи жетістік болатын. Мән ешбір бөліне алмайды, бұл олар үшін даусыз. Ал екінші жағынан, ол сан түрлі құбылыстарда көрінеді. Осы қиындықтар мәселелердің қойылысында, олардың өту механизмдерін іздеулерде Аристотельде неғұрлым айқын көрінген: “Бүтін деп табиғатынан болуға тиіс бөліктерінің бәрі де бар нәрсені, сонымен бірге тиісті нәрселерінің бәрін қамтығанда олардың бәрі бір нәрсе болып тұрғанды айтады”<sup>11</sup>, – дейді Аристотель. Бірақ осы сөздерден кейін-ақ ол бүтінге кіретін әрбір нәрсе де біреу ғой, сондықтан “біреу” дегенді әртүрлі тұрғыдан түсіне беруге болады дейді. Аристотельдің

мақсаты көбінесе мәселенің барлық қиындықтарын ашып беру, ең қарапайым деп қабылданатын ұғымдар мен құбылыстардың жақырынақ қарастыра келгенде соншалықты күрделі екендігін көрсету.

Антика дәуірінің ойшылдары бүтінді, олай болса жалпы мәнді де жеке заттардан емес, бүкіл универсумнан, әлемнің тұтастығынан табуды көздеді, тек солар ғана әрбір заттың орнын, тұтастықтың аясындағы атқаратын функциясын анықтай алады. Ол кездегі көптеген ойшылдардың тар өрістілігі – олар заттықты жалпы болудың принципі ретінде ұстанады. Яғни болу, ол – зат болу. Олай болса, бүтіндік те ол заттық бүтіндік, бүтіннің негізі зат.

Бірақ бұл принцип логикалық жағынан бүтінді түсінуге, жалпы алғанда мәнді түсінуге үлкен кедергі болды. Бұл тұрғыдан әрбір зат басқа заттарға тәуелсіз өзі өздігінде мән. Жеке заттар бір-біріне тәуелсіз, өзара байланыспаған, өйткені осылай түсінуде олардың әрқайсысы басқаларға бейтарап. Тек қозғалыс қана оларды байланыстыра алар еді, бірақ, қозғалысты да болуды тек заттықтан, субстраттан шығару да мүмкін емес. бұл негізінде алғашқы материалистерге тән болды.

Заттарды бір-бірімен байланыстыратын қозғалысты заттардың өздерінен шығару мүмкін болмағандығы Антика философтарын бүкіл әлемді, ондағы қозғалыстарды адам іс-әрекеттерінің формалары мен амалдарына ұқсатуға әкелді деуге негіз бар. Бүкіл әлемде де сол қабілеттер бар: жан, ойлау, эйдостар, ақыл, зерде, игіліктің бүкілжалпы идеясы, “формалардың формасы” – мұның адамдық іс-әрекеттің элементтері, бірақ бүкіл әлемдік зерде деңгейіне көтерілген түрде.

Тағдыр идеясы мифологиядан философияға өтіп, онда маңызды өзгерістерге ұшырай келе үнемі жеке заттар мен жеке адамдардың әлемдік бүтін дүниедегі, әлемдік тәртіптегі орнын көрсету міндетін атқарады. Бұл тұрғыда енді әр заттың субстраты мәнді анықтай алмайды, өйткені мән, ол – бүтіндік. Платонның ойынша, мемлекетте үйлесімдік пен тәртіпті туғызатын зерделі басқару болатыны сияқты әлемдік жүйеде де зерделі бастама болуы тиіс. Әлем бір бүтін болса, оның ұйыстыратын орталығы әлемдік зерде, ал ол әлемдік игілік идеясына сүйенеді. Сондықтан да жан қозғалысқа келтіріп, мәңгі мәнді туғызатын заттарға қарағанда әрі күдіретті. Оның келтіретін тағы бір дәлелі бүкілжалпы қозғалысқа байланысты: онда үйлесімді тәртіп байқалады, өйткені жұлдыздарға да, басқа да денелерге бәрін де реттеп отыратын

ақыл үстемдік етеді.<sup>12</sup> Платонның ең жетілген, күдіретті, мәңгі деп суреттеген осындай космостық тәртіпке үлгі әрі биік арман ретінде негіз болған грек полисінің жарасымды құрылымы еді.

Платонның мүддесі бүкілжалпы бүтіннің жарасымдылығы, соның тағдыры жағында еді, жеке заттар мен адамдар тағдырының қамы оны қобалжытқан жоқ. Ол үшін қандай да болмасын жекеліктің айрықша мәні жоқ. Ол арман еткен жарасымды мемлекеттік құрылым жеке адамдар мен топтардың бақыты үшін емес, бүтіннің бақыты үшін жасалуға тиіс, ал бүтін деп ол сол мемлекетті, оның үйлесімді құрылымын түсінді. Адамдар, сословиялар шын мәнінде сондай бақытқа жетудің құралдары ғана. Мемлекеттің мақсаты, Платонның ойынша, жеке адамдарды бақытқа жеткізу емес, өзінің тұрақтылығы. Өз кезіндегі ұлғайып, ішкі қайшылықтар қармаған күрделі мемлекетке айналған демократиялық Афиналар оның ойынша “бұзылған жүйе”. Жеке азаматтардың еркіндігі Платонға қара тобырдың жүгенсіздігі болып көрінді. Ол кезде ғайып болған шағын ғана үйлесімді грек полистері керемет сағымдай болып көрінді оған.

Аристотель болса, бүкіл жалпылықты, бүтіні жекелікпен, бөліктермен, бірлікті көптікпен байланыстыруға күш салды. Оның ойынша, субстрат (материя) пайда болмайды, енжар, формасыз болса да, ол түпкі бастаулардың бірі. Субстратсыз мән болмайды, мән онда болмыссыз болған болар еді.

Заманы өтіп кеткен әлеуметтік организмді аңсаған Платоннан өзгеше Аристотель өз кезіндегі қайшылықты болса да іштей жан-жақты жіктелген мемлекеттің жағдайын тереңірек бейнелегендей. Аристотель Платоннан басқаша бүтіндіктің ішіндегі заттардың өзіндік айқындықтарына, олардың біршама дербестігіне көбірек назар аударған. Әрбір зат бүтіннің анықтауымен ғана өмір сүрмейді, оның өзі белгілі бір айқындықты нәрсе. Бүтін өз бөліктерінің өзіндік айқындығынсыз өзі де бүтін бола алмас еді, өйткені ондай айқындықсыз бүтін мен бөліктің айырмашылығы да болмас еді. Платонда бүтін бөліктерінен шексіз биік, бөліктің орны тым мардымсыз. Бүтіннің өзі қамтитын нәрселердің жай ғана сандық қосындысымен пара-пар емес екендігін көрсету Антика ойының даусыз жетістігі. Заттар дүниесінен бөлек және мәңгі қозғалыссыз, өзгеріссіз айнамас мән түрінде суреттелген Платонның бірлігі (мәні) реальдық өмірдегі бірлікке тіпті жуыспайды. Бүтіннің бөліктердің суммасымен пара-пар еместігі оның бөліктерден алаңсыз бөлек “трансценденттік реальдылық” дегенді, әрине, білдірмейді. Аристотельдің “әлемдік зердесі” заттар

дүниесіне жақындау, себебі ол оларды реттейді, форма дарытады, бүкіл әлемге үйлесімділік таратады.

Оның үстіне Аристотель әр заттың болуының себебі сол заттың өзінде дейтін тезисті аса табандылықпен дәлелдеуге тырысқан. Ал бұл тезис оның бүтіндікті және ондағы бөліктердің айқындығын оның қалай түсінгендігінің белгісі. Бүтіндіктің болуының себебі сол бүтіндіктен тыс болуы мүмкін емес, әйтпесе бұлай деу заттың мәні заттан тыс тұрады деумен бірдей болар еді дейді ол. Оның ойынша, әр заттың өмір сүруінің себебін одан тыс нәрселерден іздеу ешбір аяқталмайтын іздеуге ұласар еді, өйткені бір нәрсенің себебі екінші зат деп танысақ, онда сол екінші заттың да болу себебін тағы бір басқа нәрседен іздеуіміз керек, ал ол үшінші заттың себебін тағы да басқа нәрседен, яғни сонымен себепті іздеу шексіздікке ұласар еді. Ал себепті шексіз іздеу ол ешқашан табылмайды деген сөз. Сондықтан да философиялық ой ақырғы немесе түпкі, бірінші себепті іздеп, оны әртүрлі нәрселерден “тауып” келеді. Бұл ақырғы себеп көбінесе жаратушы идеясымен қабысып жатады. Сондықтан да Аристотель заттың болуының себебін іздеу шексіз жалғаса бере алмайды, өйткені заттың болуының себебі сол заттың өзінің ішкі мәні дейді. Әрбір бөліктің бүтінге және басқа бөліктерге қатынасындағы өзіндік ерекшелігі немесе айқындығы бүтіннің сол бөлікте болу формасы. Әрбір зат бір бүтін нәрсенің бөлігі, оның болу себебі өзінде екендігі сонда, ол бөлік бүтіннің белгілі бір болу формасы, яғни сол бүтіннің белгілі бір өзгеше айқындығы сол бөліктің ішкі мәнін құрайды, ол белгілі бір түрдегі бүтіннің болуы. Осыдан шыға отырып Аристотель бүтіннің айқындықтарына ерекше назар аударуға тырысқан. Барлық категорияларды ол осыған сәйкес бүтіндік арқылы анықтауға тырысқан. Кейінгі дәуірлердегі редукциялық бағыттағы қағидалардан Антиканың ойлау үрдісі осылай ерекшеленеді...

*Целое и часть // Диалектическая логика: Категория сферы сущности и целостности. –Алма-Ата: Наука, 1987 С.242-273.*

Мұхтар ИЗОТОВ

## ҚАЗІРГІ ҒЫЛЫМ ИНТЕГРАЦИЯСЫНЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК- МӘДЕНИ ДЕТЕРМИНАНТТАРЫ

### Ғылым интеграциясы ұғымы мен жіктелуі

Қазіргі уақытта интегративтік үдерістерге жалпыға ортақ және ерекше назар аударылуда. Бұл дүниежүзілік қауымдастықтың бұдан арғы дамуының көп жағдайда экономика, саясат, ғылым мен техника, мәдени ынтымақтастық, ұлтаралық қатынастар, бейбітшілік пен демократия, адам құқығы мен бостандығы үшін күрес салаларында зерделі бірігу мен күш-жігерді үйлестірудің, интеграцияның қажеттілігінің детерминденуімен байланысты. Интеграция мәдениет пен адамзат қызметінің көпке танылған құбылысына айналуға бастады. Бұл жағдайлардағы интеграция түсінігі – іс жүзінде адам тіршілік әрекетінің барлық салаларында негізгі ұстаным мәртебесіне ие болады.

Әрине, интеграцияның нысандары мен әдістері, оның жағдайлары мен ақтық нәтижелері әртүрлі, бірақ өзінің пәндік мазмұнында интегративтіктің ортақ белгілері болады. Соңғыларын интеграцияның өріс алған салаларынан тәуелсіз жерлерден де табуға болады.

Философиялық рефлексия, метағылыми негізде ғана көп қырлы және көп өлшемді интеграция түсінігінің логикалық-семантикалық айқындалуы жүзеге асуы мүмкін екендігі түсінікті. Интеграцияға философиялық-әдіснамалық тұрғыдан қараудың қажеттілігі біріншіден, интегративтіктің объективтік-жалпыға ортақ, әмбебап үдеріс болып табылатынына, екіншіден, интегративтік үдерістердің әлеуметтік – іс-тәжірибелік мәнділігінің үздіксіз өсіп келе жатқанымен байланысты.

Біз интеграцияны тәуелсіз пәндердің арасындағы байланыстың қандай да бір жиынтығын орнататын, яғни бұл ансамбльге белгілі бір құрылым беретін тікелей өтетін үдеріс деп түсінеміз: ол құрылған құрылым элементтерінің арасына жаңа байланыстар енгізеді қалыптасып болған құрылым элементтері арасындағы пайда болған байланыстарды күшейтіп, дамытады.

Интеграция дамушы үдеріс болып табылатындықтан, интегративтік феномен ретінде атап көрсетілген үш шарттың біреуіне жауап беретін үдерісті атауға болады. Бұл шарттардың барлығы орындалған кезде анықталған нысан бүтіндіктің жоғары өлшеміне, оның бөліктері арасындағы интеграцияланғандыққа ие болады.

Интеграцияның негізінде жүйе элементтерінің өзара байланысының күшеюімен және олардың бір-біріне қатысты салыстырмалы түрдегі дербестігінің азаюымен (интеграцияға дейінгі дербестігінің кейбір қырларын бір-біріне “өкілдікке жіберуі”) өзара әсерлесу үдерісі жатыр. Оның үстіне белгілі бір жүйенің интегративтік дамуында өзара әрекеттің жаңа формалары пайда болуы мүмкін, сөйтіп оның элементтер саны мен өзара әрекеті ұлғаяды. Мұнда интегративтік өзара әрекеттердің сандық жағы қажеттілікпен бірге жүйенің сапалық жағынан қайта құрылуына дейін өсе алады, яғни соңғысын дамудың жаңа деңгейіне шығарады.

Бірақ мәдениет табиғаты мен адамдар қызметі әлемінде тек бірігу үдерістері ғана емес, сондай-ақ жүйелердің ыдырау, жіктелу құбылыстары да болып өтеді. Өз мәнінде бағыты жағынан интеграцияға кері болып есептелетін бұл үдеріс дезинтеграция деп аталады. Ол қайдағы бір жүйе элементтерінің өзара әсерлерінің саны мен интенсивтілігі азайған кезде орын алады, бұл соңғы есепте өзара байланыстардың қирауына, бұрынырақ белгілі бір жүйеге кірген элементтердің бөлінуі мен оқшаулануына әкеп соғуы мүмкін.

Дезинтеграция үдерісі элементтердің салыстырмалы түрдегі дербестігі мен “тәуелсіздігін” арттырғанымен, ол адам тіршілік әрекетінің экономика, ғылым, рухани мәдениет сияқты маңызды салаларында аса сезілерлік және ерекше жанға батарлық түрде көрініс табады. Өйткені өзара байланыстардың үзілуі ыдыраушы бүтіндіктің элементтеріне ықпал етпей қоймайды. Мұнда сондай-ақ зердеге сыяр және бірден-бір балама тек қана интеграциялық байланыстардың сақталуы мен одан әрі дамуы бола алады.

Жоғарыда атап өтілгендей, ғылым интеграциясын жалпы заңдылықтың табиғи және әлеуметтік-мәдени феномендерге тән жеке көрініс ретінде қарастыруға болады. Алайда, ғылым

интеграциясын талдауға көшу кезінде зерттеуші ғылымның өзіне ғылыми-зерттеу, ғылыми-ақпараттық, ғылыми-ұйымдастыру, ғылыми-коммуникациялық, ғылыми-педагогикалық, ғылыми-өндірістік және ғылыми-көмекшілік қызмет түрлерін қамтитын төтенше – күрделі құрылым болып табылатынымен қақтығысады. Оның үстіне олардың бәрі өзара байланысқан және ғылыми қызметтің бірыңғай жүйесін құрайды. Интеграция соңғы есепте ғылыми қызметтің әртүрлі салаларына тартылған зерттелетін нысандар құрылымымен детерминденеді. Бірақ ол ғылымның өз ішіндегі құрылымға тікелей тәуелді. Мұнда интеграция құрылымы элементтік тұрғыда өзіне мынадай компоненттерді: ғылыми білімдер интеграциясын; коммуникация негізіндегі өзара айырбас пен кооперацияны (әртүрлі пәндер мен мамандықтар ғалымдарының өнімді қызметі); әртүрлі мекемелердің ғылыми қызметінің кешенденуін (бір-біріне өтуін), жалпы ғылыми таным интеграциялық субъектісінің қалыптасу үдерісін; ғылыми зерттеулер жүргізу кезінде материалдық-техникалық құралдарды өзара алмастыруды қамтиды. Өз кезегінде ғылымның әрбір элементінің интегративтік үдерістердің белгілі бір иерархиясына сай келетін өзіндік құрылымы болады.

Ғылыми білім жүйесінде интеграция эксперименттік-эмпирикалық (жаратылыстану ғылыми эксперименттің немесе нақты әлеуметтанушылық зерттеулердің, яғни тәжірибе деректерінің интеграциясы; эмпирикалық түсініктер мен заңдардың интеграциясы) және теориялық (ғылыми теориялар мен идеялар, категориялар мен ұстанымдардың интеграциясы) деңгейінде жүзеге асырылады. Жалпы алғанда интеграция, біріктіруші тенденциялар ғылымның құрамдас бөлімдері мен әрбір құрылымдық элемент-теріне – ғалымдарға, білімдердің дайындалу жағдайларына, жүйелік тұрғыдағы ғылыми білімдердің өздеріне, ғылыми мекемелерге (институттар, зертханалар, кафедралар, топтар), ғылыми зерттеулердің әдістері мен құралдарына т.б. қорғау салады.

Осыны жетекшілікке ала отырып, ғылым интеграциясын ғылыми қызметтің, білімдер мен ақпараттың өзара өтуіне, жалпылануына, шоғырлануына, молаюына, ұйымдасқандығына бастайтын ғылымның әрбір құрылымдық элементтері шеңберінің ішінде, сондай-ақ олардың өздерінің арасында орын алатын өзара әрекет үдерісі ретінде анықтауға болады. Ғылым интеграциясының жалпы әлеуметтік-мәдени, гносеологиялық және логикалық-әдіснамалық негіздері бар. Өзара әсердің интегративтік

типi ғылыми бiлiмнiң әртүрлi салаларында ортақ ғылыми-зерттеу мәселелерi мен мақсаттардың, сондай-ақ бұл мәселелер мен мақсаттарды шешу мен жүзеге асыру үшiн қажеттi танымдық құралдардың бiрегей жүйесiнiң болуын ұйғарады.

Әрине, ғылым интеграциясы тек қана қандай да бiр ортақ, кешендi танымдық мәселелердi шешу кезiнде ғана емес, тұтас алғанда ғылымның нысандық саласын құрайтын ғылыми пәндердiң дәстүрлi нысандарын зерттеу кезiнде де өтедi. Интеграция ғылыми шығармашылық тиiмдiлiгiнiң өсуiне, бүкiл ғылымның жүйелiлiгi мен диалектикалық бiрлiгiне жағдай жасайды. Ғылым күрделi және көп параметрлi жүйе болып табылатындықтан, ондағы өтетiн интеграциялық үдерiстердiң жiктелуi деп көп өлшемдi болады.

Ғылымдағы интегративтiк үдерiстердiң әдiстерiн, типтерiн, деңгейлерi мен формаларын анықтау ғылыми интеграцияны, сондай-ақ әлi де болса кездесетiн бiлiмдер синтезi тенденциясына деген керi көзқарастарды бағындыруды неғұрлым терең зерттеу мен түсiнудiң алдыңғы және қажеттi шарты ретiнде әрекет ететiнi түсiнiктi. Өкiнiше орай, талдау көрсеткендей әдебиетте бұл мәселе бойынша әлi де болса толық және айқын пiкiрлер қалыптаса қойған жоқ<sup>1</sup>. Бұдан бөлек ғылым интеграциясы топтарын түсiндiрудiң өмiр сүрiп отырған әртүрлiлiгiне әдiстердi нәтижелермен, типтердi түрлермен және интегративтiк-жалпы ғылыми үдерiстермен ашықтан-ашық араластыру келiп қосылады. Осыларды ескере отырып, бiз бәрiн толық қамтуға үмiттенбестен, бiздiң күндер ғылымындағы интегративтiк өзара әрекеттесудiң өз топтамамызды ұсынуды қажет деп есептеймiз.

Бiздiң ойымызша ғылым интеграциясының әдiстерi болып:

1) ғылымның диалектикалануы; 2) генерализация – жалпылау; 3) танымдық құралдардың шоғырлануы (өзектi); 4) объективтi-пәндiк; 5) қатынас – байланыс әрекет етедi. Бiз ендi оларды бiршама толығырақ қарастырайық.

1. Ғылым интеграциясының әдiсi ретiнде ғылымның диалектикалануын қазiргi заманғы ғылымның бiрiктiру заңдылықтарының өрiс алуы мен дамуының ең жалпы және әмбебап платформасы ретiнде қарастырған жөн. Бiрiншiден, интеграция жағдайында бiлiмдердiң әртүрлi типтерiне салыстырмалы талдау жүргiзу, сондай-ақ күрделi ғылыми мiндеттердi шешу кезiнде алынған деректердi жүйелеу, теорияландыру мен ұқсастыру әдiстерiн пайдалану қажет. Ғылыми бiлiмдердiң интеграциясы бүкiл ғылыми таным диалектикалануының жалпы үдерiсi шеңберлерiнде өтедi.

Сондықтан диалектикалық-материалистік әдіснаманы саналы түрде және нақты пайдалану ғылымдағы интегративтік үдерістер дамуының негізі болып табылады.

Қазіргі уақытта ғылымдағы білімдер интеграциясы мәселесінде негізгі мәселе диалектикалық ұстанымдар негізінде зерттеудің теориялық әдістерінің бірыңғай және икемді жүйесін құру болып табылады.

Кез келген үдерістің әрқашан да қайшылықтар жүйесі арқылы іске асатынын есте ұстау қажет. Ғылымдардың интеграциялық өзара әрекеті жоғары деңгейде қарама-қайшы және диалектикалық, өйткені олар дамудың әртүрлі деңгейлерінде болып, бір-бірінен өз әдістерімен, категориялық құрылымымен, тілімен және қатты ерекшеленетін ғылымдарды қамтуы мүмкін. Б.М.Кедровтың пікірінше “табиғаттың өзімен ажыратылған сияқты”, мысалы, математика мен лингвистика, биология мен этика т.б. сияқты ғылымдардың интеграциялануы шындық болады. Ғылымдағы интегративтік үдерісте шешілуі интеграцияға позитивтік сәттер беретін қайшылықтардың мәнді қабаты болатыны табиғи нәрсе. Интеграция қайшылықтары топтарының бірі ғылыми білімдердің әртүрлі қырларының байланысуы, келісуі рәсімінде бір-бірімен қатынастағы ғылымдардың бір-бірінен ерекшеленетін жақтарының теңдестірілген жағдайда болу қажеттігімен анықталатын ғылыми пәндердің “кездесу қайшы-лықтары” феномені болып табылады. Интеграцияның бастапқы сатысы бола тұрып, ғылымдардың арасына “көпірлер” салу ғылым интеграциясының қайшылықты қанат жаюының бүкіл күрделілігін ашық көрсетеді. Ғылыми білімдер интеграциясы дамуының бұдан кейінгі фазалары – жалпылау, бірегейлеу, нығыздау мен синтез бұдан да гөрі күрделі болып көрінеді. Қазіргі заманғы ғылым интеграциясының болашағы мұндай жағдайларда көбінесе, дәлірек негізінен ғылыми таным субъектілерінің ойлауын диалектикалаумен байланысты.

2. Ғылыми танымдағы интегративтік үдеріс бірқатар пәндік салалар үшін бірдей, теңдестірілген, ұқсас белгілерді жалпылау (генерализация) негізінде жүзеге асырылады. Жалпылау рәсімі нәтижесінде ойлауда өзгермейтін белгіні табу мен онымен бір мезгілде нысандар арасындағы айырмашылықтардың жойылуы болып өтеді.

Генерализацияның теория, танымның логикалық формалары мен құралдары саласында үлкен интеграциялаушы маңызы бар. Жалпылау формалды-логикалық, сондай-ақ мазмұндық (интенционалды) сипатқа ие бола алады. Бірінші типте анықталған белгісі

бар пәндер саласының кеңеюі болып өтеді. Мұнда білім интеграциясының экстенционалдық сипаты болады, өйткені ол аз жалпы білімнен көбірек жалпы білімге өтумен байланысты. Жалпылау жаңа семантикалық бірліктердің, өз мазмұны бойынша жаңа жалпылаушы мазмұнның туындауына әкелген кезде оны интенционалды немесе эмерджетті жалпылау деп атауға болады. Генерализацияның екінші типіндегі нәтиже сапасы жағынан жаңа ғылыми теорияның құрылуы болып табылады, оның үстіне мұнда сәйкестік ұстанымы әрекет етеді.

Бірақ қазіргі заманғы ғылым көбінесе жалпылаудың интенционалдық және экстенционалдық типтердің үйлесуімен сәйкес болады. Мысалы, таным құралдары мен жалпы ғылыми формалардың қалыптасуында бастапқыда жалпылаушы форманың немесе таным құралдарының пәндік саласының кеңеюі жүзеге асырылады, ал одан кейін мазмұнның өзгеруі негізінде жаңа семантикалық бірліктердің генерациясы, әртүрлі ғылыми пәндердің арасындағы алмасудың нәтижесінде олардың молаюы болып өтеді. Іргелі ғылыми теория құрылуының салдары оның айналасында әрқайсысы басты теорияның жалпы бастапқы теориялық негіздерімен байланысқан жеке теориялардың пайда болуы болып табылады. Бұл жағдайда біз ғылыми білімдер генерализациясының атап өтілген екі типінің үйлесімімен істес боламыз.

3. Жаңа, неғұрлым жалпы және нақты білімде (қайта құрылған, бағынышты және нығыздалған) ескі білім суретке түсірілген түрде болады. Алайда, жаңа білім өзінің неғұрлым бай дедуктивті салдарларымен репрезентативтелетін құбылыстардың неғұрлым кең саласы бар мазмұнға ие болады. Жалпы теориялар: құбылыстар мәнін неғұрлым терең танып-білумен, интеграция деңгейімен, күрделі жүйелік түзілімдер құрылымы мен заңдарына байланысты.

Осының салдарынан олар өздерінің қолданылуы үшін неғұрлым кең өріске, сондықтан неғұрлым елеулі түсіндірушілік және эвристикалық қуатқа ие болады. Сондықтан мұндай теорияларда әртүрлі ғылыми салаларда экстраполяцияланудың үлкен мүмкіндігі пайда болады. Білімнің сан алуан салаларына өте отырып, олар ғылымдағы интегративтік үдерістердің үлкен күшпен өріс алуының жалпы логикалық-әдіснамалық факторлардың бірі қызметін атқарады. Оның үстіне интеграцияға қабілеттілік ұстанымдар мен теориялардың өздері пайда болған ғылыми пәннің шектерінен шығып кетуімен байланысты. Айталық, математикалық, кибернетикалық, синергетикалық және басқа да жалпы түсініктер мен теориялардың басқа – жаратылыстану және

әлеуметтік ғылымдардың саласына неғұрлым кеңірек шығатын болса, олардың арасындағы интеграция үдерісі де соғұрлым кеңірек және тереңірек болады.

4. Сан алуан нысандардың арасындағы қатынастардың сәйкестігі, шындықтың әртүрлі құбылыстарының сыртқы бірлігі мен ортақтығын анықтау білімнің мазмұн бойынша толығына жағдай жасайды, өйткені бастапқыда жол беруге болатын мәнділіктер мен артық болжамдар мен құрылыстар санының қысқаруымен қатар жүреді. Ғылыми ақпараттың осылай шоғырлануы жеке алып қарағанда, әрбір салада және тұтастай алғанда бүкіл ғылымда ретке келтірушілік пен жүйелілік мөлшерін арттыра түседі. Жинақталған эмпирикалық фактілерге қатысты неғұрлым жалпы және ақпаратты бола отырып интеграцияланған білімде оларды ретке келтіру, шоғырландыру және субординациялау ұстанымы пайда болады. Күрделі нысандарды қазіргі заманғы кешенді, пәнаралық ғылыми зерттеулерде өзекті мәселелерді шешу үшін субъектілердің барлық танымдық құралдары мен күш-жігерлерін барынша шоғырландырудың орасан зор маңызы бар.

5. Ғылым интеграциясының әдісі ретінде, сондай-ақ, объективтік-пәндік ұстаным да әрекет етеді. Ол ғылыми танымның объектілік бағдарымен, яғни ғылымдардың жіктелуімен байланысты. Соңғысы бір нысанмен, тұтастай алғанда ғылымның объектілік саласымен біріктірілген жеке ғылымдардың интегративтік өзара әсерлесуге енуі үшін іс жүзінде бастапқы алғышартты қалыптастырады. Көптеген ғылымдардың зерттеу нысандары немесе пәндерінің жекелеген жақтарының ортақтығы негізінде қарқынды өзара әсерлесуінің нәтижесінде әртүрлі ғылымдардың тұтастай кешендерін бір шоғырға байланыстыра алатын синтетикалық ғылымдар деп аталатындар (кибернетика, молекулалық биология, геопланетология, синергетика т.б.) көбірек туындайды.

6. Интеграцияны жүзеге асырудың аса маңызды әдісі ғылымдардың әлеуметтік қарым-қатынасы ретінде көрінетін ғылыми қатынас-байланыс болып табылады. Нақ осы жүйенің арналары арқылы ғылыми қызмет нәтижелерін тарату болып өтеді, ғылыми ақпаратпен алмасу жолға қойылады. Интеграцияның қатынас-байланыс үдерісінің болмауына немесе тіпті оның дамымағандығына байланысты мүмкін болмайтындығы түсінікті. Соңғысында ғылыми қарым-қатынастың ақпараттық, жүйелік, семиотикалық және кибернетикалық компоненттері болады және қазіргі заманғы ғылымда интеграциялық үдерістің барлық

жақтарын қамтиды. Танымның интеграцияланатын субъектісінің қалыптасу негізін нақ осы ғылыми-қатынас-байланыстың үдеріс құрайды.

**Ғылым интеграциясының негізгі типтеріне** қазіргі заманғы ғылымдағы интегративтік үдерістердің: күшті және әлсіз (“жеңіл”), жалпы және жеке, экстенсивті және интенсивті, тарихи және көкейтесті, тура (тікелей) және жанама типтері жатады.

Интеграцияның күшті және әлсіз типтері жөнінде айта отырып, ғылыми элементтердің интегративтік бірігуінің көмегімен қол жететін жаңа нәтижеге жету өлшемін есте ұстау қажет, эпистемикалық саладағы эмердженттік тип, мысалы, физикалық химия, биофизика тәрізді “будандық”, “шекаралық” ғылымдардың тууымен байланысты.

Типі бойынша бұл күшті интеграция ғылыми білімдердің синтезімен байланысты. Әдіснамалық салада – қабылданған әдіс оның қолданылу өрісінің кеңеюі түрінде өзгеріске ұшырайтын елеулі өзгеріспен байланысты. Бұл құбылыстардың зерттелетін саласына жаңа идеялар мен түсініктерді енгізу қажеттігін туғызады және соңғы есепте жаңа интегративтік ғылымның пайда болуымен аяқталады (мысалы, биохимия, геофизика, метаматикалық лингвистика және т.б.).

Интеграцияның жеңіл типі ғылыми білімдердің интеграциялық үдерісі дамуының синтетикалыққа дейінгі фазаларымен, яғни кооперациямен, кешенділікпен және комплеметарлықпен байланысты. Өзара әрекеттің пәнаралық-кешендік-ізвестіру желілерінің арасындағы түйісулерді зерттеу барынша қарқынды жүргізілуі мүмкін, алайда олар міндетті түрде жаңа түйісу пәнінің туындауымен аяқталмайды. Бір ғылымның әдісін басқасына жай ғана көшіру де интеграциялық өзара әрекеттің осындай типіне жатады.

**Ғылым интеграциясының жалпы және жеке типтері.** Ғылымдар интеграциясының жалпы типіне бір нысан  $n$  ғылымдармен зерттеліп, соңғы есепте ғылымдардың жалпы белсенді өзара әрекеттесуі қажеттігіне әкелетін жағдайдағы ғылымдардың өзара әрекеті жатады. Мысалы, бір-бірімен өзара байланысқан көптеген ғылымдар ғарыштық кеңістікті, өмірдің мәнін, Жер қыртысының мантиясын және т.б. зерттейді. Интеграцияның жеке типі бір ғылыми пәннің шеңберінде жүзеге асырылады, ол білімнің нақты саласын ғана қамтиды. Қазіргі заманғы биология сияқты ғылымда бұл интеграциялық мәселенің өте көкейтесті сипаты болады. Жоғарыда атап өтілгендей, іргелі теория жасалған соң ол

тамырларымен іргетастық теорияға кететін жалпы бастапқы теориялық негіздермен байланыстырылатын жеке, “еншілес” теориялар өрісімен қаулап өсе бастайды.

Сондықтан теориялық интеграцияның бұл нұсқасы ғылыми білімдерді біріктіру үдерісінің осы дербес жағдайына жатады. Бұл – ғылымның жекелеген элементтерінің ішінде болып өтетін қайта құрылулармен сипатталатын ғылым интеграциясының эндогендік типі.

Ғылыми білімдердің пәнішілік синтезі жаңа ғылыми салалар жасалуының “вегетативтік” деп аталатын механизмімен байланысты. Соңғысы белгілі бір пәннің өрісінде белсенді зерттелуі ғылымның жаңа тармағының тууына әкелетін бірқатар феномені ерекше маңызға ие бола бастаған кезде әрекет ете бастайды. Типтік мысал ретінде биохимиядан бөлінген және қазіргі заманғы биологияның ғылыми пәндерінің біріне жататын молекулалық биологияның пайда болуын келтіруге болады. Бірақ молекулалық биологияның негізгі ұстанымдарының химия, физика мен кибернетиканың (әсіресе, ақпарат теориясының) ықпалымен қалыптасқаны көпке аян. Бұл жерде пәнішілік (эндогендік) синтездің пәнаралық (экзогендік) немесе ғылым интеграциясының жалпы типімен табиғи үйлесетіні көрінеді. Бұл жағдайда ол биология шеңберіндегі генетиканы, микробиологияны, эмбриологияны, сондай-ақ көрсетілген қосымша ғылымдарды да қамтиды.

**Ғылым интеграциясының интенсивтік және экстенсивтік типтері.** Қазіргі заманғы ғылымда интегративтік үдерістер фронталды, яғни бірлестікке қатынасушылар (элементтер) санының кеңеюі және шындықтың қарапайым және күрделі құбылыстарының неғұрлым терең мәнділігін түсінуде таным үдерісіне қолдау көрсете отырып, тереңдік бағытында да дамиды. Бірінші жағдайда болмыстың әртүрлі салаларының жүйелік сипаттамасының дәстүрлі қалыптасқан пәндер аясына жатпайтынына байланысты ғылымның пәндік саласының кезеңдер бойынша кеңеюі болып өтеді және бұл салалар заңды түрде пәнаралық кең көлемді зерттеулердің нысандарына айналады. Бұған егер ХХ ғасырдың бас кезінде бар-жоғы 150-дей ғылым болса, осы жүзжылдықтың соңында олардың санының екі мыңға дейін артқаны дәлел бола алады. Және интеграция өз кеңістігіне толып жатқан ғылыми пәндерді үздіксіз тартуда. Бұл соңғыларының жақындасуы, байланысы, бір-біріне ықпал етуі мен бір-біріне өтуі негізінде жүреді. Әртүрлі ғылымдардың мәселелері, пәндері мен әдістерінің көп салалы ұштасуының нәтижесінде

ақиқатқа жетудің талдаушылық-синтетикалық, болжамдық-дедуктивтік, жүйелік-құрылымдық әдістері, күрделі нысандарды зерттеудің биокибернетикалық, физика-химиялық, философиялық-әлеуметтанушылық жолдары сияқты жаңа, күрделі құралдары пайда болып, дамиды. Сондықтан интеграцияның интенсивті типі нысанның көп өлшемдік мәнінің біртіндеп, көп сатылы ашылуымен детерминденген. Білімдер интеграциясының бұл типіне ғылыми теорияны неғұрлым тереңірек құрылымдық бағытта құру үдерісі жатады.

**Ғылымның көкейтесті және тарихи интеграциясы.** Көкейтесті интеграция белгілі бір рационалдылық шеңберінде жүзеге асырылады (“горизонталь бойынша”). Ол “қатар өмір сүру”, өзара корреляцияның – ғылыми білімдердің өзара әрекеті мен өзгеруінің әдістерін қалыптастырады. Бұған қоса ғылым интеграциясы әрбір жеке ғылымға, оның эмпирикалық негізін елеулі кеңейтуге мүмкіндік береді, өйткені оған өзінің жеке экспери-менттік негізіне ғана емес, онымен горизонталь бойынша өзара әрекеттесетін барлық ғылымдардың бай эмпирикалық материала-лына да сүйену мүмкіндігін береді. Әрбір жеке ғылым мен өзара әрекеттесетін ғылымдардың бүкіл жүйесінің дамуы елеулі түрде жылдамдайтыны түсінікті. Өзара әрекеттесетін теориялардың әрқайсысының өз іс-тәжірибелік базасына шешілуі кезінде әдіс ретінде әрекет ететін барлық “тегі бөлек” мәселелерді қосып алатыны қызық болып көрінеді. Бір ғылымның басқа ғылымдардың мәселелерін шешуде интеграциялық әдіске айналуы ол үшін іс жүзіндегі іске асырылу мен тексерудің формасына айналады.

Ғылым интеграциясының аса маңызды сәті ғылыми білімдердің жалғастылығы, рационалдылықтың бір деңгейінен басқаларына білімдерді қайта құру, теорияларды, парадигмаларды, ойлау стильдері мен дүние бейнесін алмастыру жолымен өту түсінілетін тарихи интеграция болып табылады.

**Ғылым интеграциясының тікелей және жанама типі.** Ғылымдардың тура (тікелей) интеграциясы эпистемиялық салада ғылыми білімдердің полиморфтығымен байланысты. Әртүрлі ғылымдардың нақты деректері мен фактілерінің, олардың категориялық түсініктік аппараты мен тілі, теориялары, идеялары мен ұстанымдары, ғылыми әдістері мен тәсілдерінің интеграциясы үшін олардың жоғары деңгейдегі алуан түрлілігі қажет. Білімнің полиморфизмі бізге іс-тәжірибелік қызмет, тікелей өмірде берілген дүниенің алуан түрлілігі жағдайында өтеді. Бірақ дүниенің алуан

түрлілігінде барлық ғылымдар қандай да бір тұрақты (симметриялы) элементтерді айқындауға мәжбүр болады. Нақ осы жағдайда қосымша, сондай-ақ бір-бірінен алыс тұрған толып жатқан алуан түрлі ғылымдардың интеграциялық үдеріске кірісуі мүмкін болады. Тура интеграциялық байланысқа бір саладағы ғылымдар оңайырақ кірісетіні түсінікті. Ғылымдардың тікелей интеграциясына объективтік қана емес, сондай-ақ бірқатар субъективтік жағдайлар да мүмкіндік жасайды. Ғылымдардың интеграциясы ғалымдар қарым-қатынасының, олардың әртүрлі зерттеушілік нұсқамаларының, эвристикаларының, ойлау стильдерінің т.б. көлемді аймағын білдіреді. Адамдардың іс-тәжірибесі ғылымдағы интеграциялық үдерістерге өзінің детерминдендірушілік ықпалын көрсетеді.

Дүниежүзілік қоғамдастықтың одан әрі дамуының іс-тәжірибелік мүдделері мен қажеттіліктері жаһандық мәселелердің шоғырын алға тасты. Оларды шешуде негізгі тұрғыны қазіргі заманғы барлық ғылымдар интеграциясының ұстанымы алады. Іс-тәжірибе іргелі және қолданбалы ғылымдардың өзара әрекетіне жағдай жасайды. Жалпы алғанда, егер интегративтік ғылыми өзара әрекеттердің өріс алуын, өтуін түсіндіруді тек ішкі, мысалға логикалық-гносеологиялық факторларды ғана негізге ала отырып жүргізсек, онда интеграцияның пәнаралық байланыстарының шектеулі көлемдегі бейнесін алуға болады. Ғылыми интеграция факторларының орасан зор қабаты тура ғылымның өз шеңберлерінен тыс, әлеуметтік және техникалық іс-тәжірибелік салаларда, қоғамдық қатынастар мен байланыстар жүйесінде, қоғамдық сананың басқа формаларында орналасады. Олардың интеграцияға ықпалының көбінесе жанама сипаты бар, бірақ ол ғылымда ғылыми ой мен танымның адамгершіліктену ұстанымы тұрпатты бірқатар интегративтік әлеуметтік-мәдени түзілімдер құрайды. Сондықтан интеграциялық оқиғалар саясат және идеологиямен, мамандар даярлау және білім беру жүйесімен, мерзімдік басылымдармен, ғалымдар қоғамдастығындағы мектептердің нығаюымен, ұлттық дәстүрлермен т.б. мәнді деңгейде детерминденеді (жанама формаларда).

**Ғылым интеграциясы түрлерін жіктеу кезінде қамтылу көлемін немесе кеңістіктік ұзындықты, интегративтік-ғылым-аралық байланыстар мен түйісулердің таралу саласын есепке алу қажет. Бұл мағынада интеграцияның төрт түрін, нақты айтқанда: интрапәндік, интерпәндік, супрапәндік және транспәндік түрлерін бөліп көрсетуге болады. Интрапәндік интеграция үдерістері жеке,**

бөлек ғылымдар шеңберлерінде олардың әрқайсысында бір-бірінен ерекшеленетін теориялар мен іргелі заңдар мен ұстанымдар негізіндегі тәсілдердің арасында берік байланыс орнату жолымен өтеді. Бірақ ғылымда білімдер интеграциясының интрапәндік түрі көбінесе пәнаралық сипатқа ие болған әдістерді қолданудың көмегімен жүзеге асырылады. Қандай да бір жеке ғылымда басқа ғылымдардың бірнеше әдістері қолданылады, басқа ғылыми пәндерде қол жеткізілген нәтижелер пайдаланылады. Мұндай үдерістердің негіздері ретінде математикалық логика, математика, кибернетика, статистика т.б. ұстанымдары әрекет етеді. Бұл жолда ғылыми пәндер шындықты неғұрлым барабар түсіндіруге қол жеткізеді, заңды түрде пәнаралық түйісулер мен өзара әрекеттер деңгейіне шығады.

Ғылыми түсініктердің, теориялар мен нәтижелердің интерпәндік интеграциясы үдерісі қазіргі деңгейдегі ғылыми танымның неғұрлым сипатты белгілерінің бірі болып табылады. Ғылым интеграциясының бұл түріне ішінде кешендік, қосымша пәндердің туындауымен қатар жүретін пәнаралық өзара әрекеттер жатады: ғылымның үш саласының әрқайсысынан (жаратылыстануда – биофизика, физикалық химия т.б. техникалық ғылымдарда – энергетика, технология т.б.; қоғамдық ғылымдарда – әлеуметтік психология, тарихи демография, әлеуметтік лингвистика т.б.); ғылым салаларының шеңберлерінде (биомеханика, математикалық лингвистика, тарихи география, жүйелік инженерия т.б.); ғылымның үш саласы арасында (экология, космонавтика, биотехнология, медицина, сәулет және басқалары).

Супрапәндік интеграцияға жалпылықтың жоғары дәрежесімен, мысалы, ғылыми танымның математикалануымен (математикалық география, социометрия, психометрия т.б.) байланысты үдерістер жатады. Интеграцияның бұл түріне сондай-ақ жүйелердің жалпы теориясының ұстанымдары мен әдістерінің, топологияның, үлгілер теориясының, автоматтар теориясының, ойындар теориясының, синергетика мен басқаларының супрапәндік формада қолданылуы да жатады.

Интеграцияның транспәндік түрі ғылыми түсініктердің, теориялар мен әдістердің философиялық тұғырнамалардағы интеграциясын білдіреді. Бұл жағдайда формалды жалпылау құзырынан тыс орналасатын семантикалық бірліктердің жаңа өрісіне, жаңа философиялық білімге әкелетін нақ интенционалды-экспенционалды жалпылау болып өтеді. Интеграцияның бұл түрі

философиялық білімдердің сапалық-мазмұндық, әмбебапты-мәнділік сипаттамасымен байланысты.

**Ғылым интеграциясының деңгейлеріне** келетін болсақ, олар ғылыми танымның: теориялық, эмпирикалық, сондай-ақ әдіснамалық сияқты негізгі деңгейлеріне сәйкес келеді.

Ғылымның теориялық саласындағы интеграциясы әртүрлі идеялардың, теориялар мен бағыттардың бірігуіне қатысты. Мысалы, кибернетика биологиялық, әлеуметтік және техникалық жүйелердегі басқару жөніндегі идеялар синтезі негізінде жасалды. Сондай-ақ жаңа теориялық құрылыстардың қалыптасуы әрқашанда оның алдындағы теориялардың ұстанымдары мен түсініктеріне сүйену арқылы қамтамасыз етілетін белгілі бір ғылым саласының тұғырнамалық сабақтастығы ды өмір сүреді.

Сондай-ақ, теориялар жүйесі немесе “өтпелі”, біріктіруші ғылыми тұғырнамалар (мысалы, атомизм тұғырнамасы) түрінде немесе кванттық механиканың, тартылыс теорияларының, эволюция теорияларының әртүрлі ережелері тұрпатындағы теориялар жүйесі де құрылады.

Эмпирикалық деңгейдегі ғылымдардың интеграциялық өзара әрекеті қандай да болмасын құбылыстарды өмір сүру әдістерін іздестіру және оны ашумен байланысты. Ғылыми деректердің интеграциясы эмпирикалық материалдың оның ішкі байланыстарына сай жүйелену, ретке келу формасына ие бола бастайды. Бұдан кейін білімдердің интеграциясы теориялық интеграцияның әртүрлі формаларымен ұштасатын болады. Эмпирикалық деңгейдегі ғылыми-интеграциялық үдерістер ақиқатқа, ғылыми ізденіске бейімделумен анықталады. Күрделі, пәнаралық зерттеулерде іргелі ғылымның эксперименттік-техникалық құрал-саймандарын біріншісімен интеграцияға бірге қатысатын басқа ғылымдар белсенді түрде қолданады. Тұтастай алғанда, ғылымдардың өзара әрекеті әрбір жеке ғылымға өзінің эмпирикалық негізін елеулі кеңейтуге мүмкіндік береді; өйткені бұл оған өзі қарым-қатынасқа түскен барлық ғылымдардың эксперименттік базасына сүйенуге мүмкіндік береді.

Ғылым интеграциясының маңызды түрлері мен көрсеткіштерінің бірі зерттеу әдістерін өзара алмастыру болып табылады. Ғылыми білімдерді алудың әдістері мен жолдарының интеграциясы соңғы есепте тіпті жаңа синтетикалық ғылымның пайда болуына әкеп соғуы мүмкін. Мысалы, биологияда заттардың кеңістіктік құрылымын зерттеу әдісін, яғни рентген құрылымдық талдауды пайдалану молекулалық биология сияқты іргелі ғылыми бағыттың пайда болуында аса көрнекті рөл атқарды.

Қазіргі заманғы ғылымға жалпы ғылымилық әдістер мен жолдардың дамуы мен неғұрлым кең таралуы тән.

Ғылыми білімдердің интеграциясы сондай-ақ метатеориялардың, метағылымдардың құрылуы және дамуымен ұштасады. Нақ осы метағылыми зерттеулердің деңгейіндегі интеграция ғылыми ақпаратты алу мен оны қайта өңдеудің нормалары мен әдістерін, құралдарын, жалпы ғылыми әдістерін, әдіснамалық ұстанымдарын жасап шығаруға, жалпы ғылыми парадигмалардың, ойлау стильдерінің, зерттеу бағдарламалары мен дүние бейнесін қалыптастыруға жағдай жасайды.

### **Қазіргі заманғы ғылым интеграциясының формалары**

Ғалымдардың ғылыми еңбегінің ұжымдасу саласында интегративтік үдерістер әртүрлі формаларға ие болады. Ұжымдық интеграциялық субъектілер ғылыми мектептер, тәртіптер, мәселелік топтар, уақытша шығармашылық топтар, “көрінбейтін колледждер”, бөлімдер, секторлар, зертханалар т.б. түрінде көрінеді. Өз кезегінде танымның осындай интеграциялық субъектілерінің шеңберінде әртүрлі мамандардың бірігу формаларының болуы мүмкін. Мысалы, бұған әртүрлі мәселелер бойынша бір ғылыми мекемеде істейтін немесе бір мәселені шешетін әртүрлі ғылымдар өкілдерінің кооперациясы жатады.

Эпистемикалық бірліктер, яғни ғылыми білімдер саласындағы интеграция синтетикалық формаға дейінгі және соңғы, немесе интеграцияның ең кемеліне келген формасы – синтез сатысына бөлінеді. Бұл жерде білімдер интеграциясының әрбір формасы бөліктердің бірлігі, олардың арасындағы қауырт байланыстардың болуымен, сондай-ақ жүйелік тиімділіктердің көрініс беруімен сипатталады. Синтетикалыққа дейінгі формалардың интеграция фазаларының ішінен үйлестіруді, ұйымдастыру – субординация мен кешенділікті бөліп көрсетуге болады.

Жақындасу, өзара байланыс пен өзара әсер сатысындағы интеграцияны эпистемикалық элементтердің үйлесімі ретінде қарастырған жөн. Бұл – бірқатар белгілер бойынша өтетін элементтер бірлестігінің формасы. Үйлесу кең көлемді және алуан түрлі интеграциялық үдерістердің құлаш жаюындағы бастапқы кезеңге жатады. Мысалы, білімнің қандай да бір саласының тәжірибелік, сипаттау-эмпирикалықтан теориялыққа айналуы бұрын жеке, өзінше болған, шашыраңқы, жүйеге келтірілмеген білімдердің белгілі бір бірлігін үйлестіретін ішкі интегративтік үдерістермен қатар жүреді. Ереже бойынша, бұл кезде үйлес-

тіруші (интеграциялаушы) фактор ретінде әдетте қандай да бір жалпы теория немесе олардың жиынтығы әрекет етеді. Мысалға гидравлика, акустика, баллистика т.б. сияқты салаларды біртұтасқа біріктірген интеграциялаушы теория теориялық механика болып табылды. Көрсетілген жеке салалардың зерттелетін, бейнелейтін нысандардың сыртқы қасиеттерін әртүрлі өзіндік пәндері мен зерттеу әдістері, өзінің түсініктік аппараттары болуына қарамастан, олар біртұтас ғылымға теориялардың көмегімен интеграцияланады. Бұл бірыңғай ғылым осы барлық сыртқы қасиеттер мен құбылыстардың ортақ мәнділігін, олардың әрекет етуінің ортақ заңдарын бейнелейді.

Үйлестіру деңгейіне сондай-ақ бір ғылымның басқасына ықпал ету үдерісі жатады. Мұның жарқын көрінісі көш бастаушы және тез дамып жатқан ғылымдар орындайтын әдіснамалық қызмет болып табылады. Бұл өз-өзінен түсінікті, өйткені күшті дамыған, алға ұзап кеткен (немесе жаңадан пайда болып, үлкен табыстарға тез жеткен) ғылым өзінің бүкіл жүйесімен, бүкіл категориялық құрылымымен басқа ғылымдарға ықпал етеді. Бұл олар үшін теориялық жүйені құрудың үлгісіне айналады. Осыған ұқсастықта және онымен сәйкес басқа ғылымдар құрылады. Мысалы, ньютондық дүниежүзілік тартылыс заңы ұзақ уақыт бойы электрлік, магниттік және басқа да құбылыстар заңдарының қалыптасуы үшін үлгі болды. Қазіргі кезде биологияға этика күшті ықпал етуде, бұл жаратылыстанудың гуманизациясы үшін қуатты күш береді. Ғылымдар арасындағы үйлестіруші-интеграциялық үдерісте терминдерді алу, ұқсастықтарды пайдалану т.б. болып өтеді.

Ғылыми білімдердің интеграциясын біртұтас жүйе шеңберлерінде элементтердің бір-біріне өтуі, олардың бір-біріне көшуі, бүтінге субординарлығы мен телбағынуы ретінде қарастыру керек. Мысалы, биология өз дамуында бұрынырақ жекеленген салаларды бір ауқымға біріктіріп, олардың арасындағы ортақ өзара байланысты орнатты. Ол одан кейін эволюция мен бейімделушілік, тұқым қуалағыштық пен өзгергіштік, табиғи сұрыптау т.б. сияқты жалпы түсініктер мен заңдардың, сондай-ақ белгілі бір философиялық категориялар мен ұстанымдар (даму, сандық өзгерістердің сапалық өзгерістерге өтуі, форма мен мазмұнның, кездейсоқтық пен қажеттіліктің, детерминизмнің бірлігі және т.б.) негізінде қалыптасты. Интеграция әртүрлі “шекаралас” ғылымдардың арасында біреуінен басқасына ортақ теориялардың, ұстанымдар мен әдістердің өтуі негізінде де болып өтеді. Нәтижесінде жаңа

(ғылымаралық) ортақ теориялар немесе білім салалары, мысалға, биофизика, молекулалық генетика, әлеуметтік психология, техникалық эстетика т.б. туындайды. Олар бүтінге субординарлық пен телбағыну қызметін атқарады.

Қазіргі заманғы ғылымдағы білімдер интеграциясы көбінесе кешенді ғылыми мәселелерді бірігіп шешу барысында олардың өзара әрекеті (тура және жанама) арқылы жүзеге асырылады. Мұның нәтижесі күрделі ұйымдасқан және қауырт дамушы жүйелер ретінде ғылым ішіндегі өзара байланыстардың күшеюі болып табылады. Ғылымдағы кешенділіктің қалыптасуындағы негізгі себеп – зерттеу нысандарының елеулі күрделенуі болып табылады. Әдетте кешенді зерттеулердің пәнаралық сипаты болады. Бұл жағдайдағы білім интеграциясы күрделі нысанды әртүрлі жақтары мен қырларынан бейнелеу қажеттігіне байланысты. Соңғы жағдай салыстырмалы түрде дербес жеке зерттеулер мен ғылымдарды бірыңғай кешендік мәселеге біріктіруге әкеледі. Бұл, мысалы, есте сақтауды зерттеу кезінде, органдар мен тіндерді көшіріп салу мәселелерін шешуде, ғарыштық, экологиялық және басқа да жалпы ғылыми зерттеулерде болып өтеді.

Білімдер интеграциясының құраш жаюы өзінің жоғары сатысында интеграцияға ұшырайтын жүйелердің аддитивтік емес шектеулі дәрежесіне ие болады. Бұл екі немесе одан да көп эпистемикалық құрамдас бөліктердің орнында бірыңғай бүтін пайда болатын кезден олардың синтезі формасында мүмкін болады.

Бұл жағдайда интеграцияның өзара әрекет ететін элементтердің механикалық қосылуына емес, нақ қарама-қарсы жақтардың диалектикалық теориялық синтезі немесе таным тенденцияларында негізделетінін атап кетеміз. Ал бұл ойдың абстрактылы-жалпыдан ой-нақтылыққа қарай қозғалысы кезінде мүмкін болады. Физика ғылымында қарама-қарсы теориялардың синтезі олардың интеграциясы, жаңа теориялардың пайда болуының маңызды жолы ретінде көрінеді. Мысалы, мұнда басында оптика мен мехниканың, негізгі ұстанымдары, нақтырақ айтқанда – механика ұстанымы – Мопертюи ұстанымы мен оптика ұстанымы – Ферми ұстанымы бірыңғай физикалық тұғырнамаға синтезделді. Одан кейін, электрон теориясына корпускулярлық-толқындық дуализм идеяларын енгізгеннен кейін “Ньютон бағдарламасы” мен “Максвелл бағдарламасы” интеграцияланды. Әртүрлі пәндер (мысалға, биофизиканың, молекулалық генетиканың, әлеуметтік психология-

ның, техникалық эстетиканың, кибернатиканың, бионика мен басқаларының құрылуымен) бүтін жүйеге синтезделе алады.

Бірақ біздің көзқарасымыз бойынша ғылыми білімдер синтезі үдерісін өзара әрекеттесетін ғылымдар ақпаратының абсолюттік, толық қосылып кетуімен байланыстыру қате болмақ. Бұл интеграциялық ресім-операция түптеп келгенде тіпті де білімнің бір салаларын басқаларының жұтып қоюын да, қосылып кетуін де білдірмейді, өйткені, мысалы биология мен физиканың, биология мен химияның теориялық идеялары, түсініктері мен ережелерінің синтезі нәтижесінде пайда болған биофизика немесе биохимия алғашқыларын жойып жібере алмады. Жалпы алғанда ғылымдардың бірыңғай түсініктер жүйесі, зерттеу әдістері мен бірыңғай тілі бар бір ғылымға қосылуы адамзат жинаған білім мазмұнында сөзсіз елеулі шығындарға әкелген болар еді. Іс жүзінде ғылыми білімдер синтезіне ақпараттың қарама-қарсы және бір-біріне көшетін деңгейлері мен түрлері – “бірінші” және “екінші”, әлуаттік және көкейтестілік қатысады, өзін-өзі теңдестіру мен бір мезгілде өзара әрекеттесетін ғылымдардың ерекшеліктері де өсе түседі. Дүние мен оның кез келген жеке алып қарағандағы үзіндісінің сапалық жағынан сарқылмайтынына сай ғылымның қарамағында әрқашанда алуан түрлі тәсілдердің болуы талап етіледі. Сондықтан синтетикалық үдерістер білімнің одан әрі жіктелуімен, жаңа тұғырнамалық құрылымдардың немесе білімнің жаңа дербес салаларының пайда болуымен ажырамас байланыста болады.

Біздің қарастыруымыз бойынша интеграция түсінігінің синтезден гөрі кеңірек екендігі көрініп тұр. Біріншіден, интеграция ғылыми білімдер жүйесін ғана қамтып қоймайды, ғылыми қызметті ұйымдастырудың белгілі бір құралы да болып табылады. Жоғарыда атап өтілгендей интеграция қазіргі заманғы ғылымның барлық құрылымын қозғайды, сондықтан ол өз көрінісінде көп қырлылығымен және көп жақтылығымен сипатталады<sup>2</sup>. Екіншіден, синтез ғылымның эпистемикалық саласындағы белгілі бір интеграциялық үдерістің маңызды, шектеулі фазаларының бірі ретінде әрекет етсе де, ол бәрібір интеграцияның тек бір баспалдағы ғана болады. Интеграциялық үдерістер ғылым бірлігінің белгілі бір деңгейіне қол жеткізуге қызмет етеді.

Мұның салдары жалпы ғылыми категория болып табылатын “бірлік” түсінігінің мағынасы жағынан жақын түсініктердің ішінде неғұрлым сыйымдысы ретінде әрекет етеді. Ол жүйелік нысан элементтерінің арасындағы терең диалектикалық байланыстың

көрінісін береді, бірлік түсінігіне диалектикалық жағынан келу жүйе бірлігінің іс жүзінде бір-біріне қарама-қарсы жақтар мен тенденциялардың бірлігі болып табылатынынан келіп шығады. Ол жүйе элементтері қасиеттерінің жалпылығы, бір типтілігімен қатар оның алуан түрлілігін де қарастырады. Ғылымда “бірлік” түсінігін қолдана отырып, онда өтетін үдерістердің: талдау мен синтездің, жіктелу мен интеграцияның және т.б. өзара байланысы жөнінде көп жақты түсінік алуға болады. Ғылым интеграциясының нәтижесі өлшемнің, немесе ғылым бірлігі деңгейінің артуы, осыдан келіп ғылыми білімдердің шоғырлануы болып табылады.

Ғылыми білімдер интеграциясының әрбір деңгейінде оның өз формалары да болады. Мысалы, эмпирикалық деңгейдегі интеграция тәжірибе деректерінің интеграциясы; тәжірибе деректерінің синтезделген және топтастырылған интеграциясы, сондай-ақ эмпирикалық түсініктер мен заңдар формаларында бой көрсетеді. Теориялық деңгейде өздері интеграциялық міндет атқаратын интеграциялық құрылымдар – формалар – заңдар, ұстанымдар, теориялар, идеялар, метатеориялар болып табылады. Олардың әрқайсысының интеграциялаушы қабілеттілігі соңғы есепте ол өзі көрініс табатын пәндік саланың заңдылықтары мен қасиеттерінің жалпылығы дәрежесімен анықталады. Рефлексивті-әдіснамалық деңгейде интеграция формалары әдістер, парадигмалар, зерттеу бағдарламалары, ғылыми ойлау стильдері, дүниенің ғылыми бейнелері болып табылады. Осы жұмыста ғылым интеграциясындағы осы деңгейдің негізгі өкілдерінің интеграциялық мәнін қарастыруға әрекет жасалатын болады.

Ғылым интеграциясының “жаһандық” формалары математика, астрономия, физика, химия, биология, психология, әлеуметтану, кибернетика т.б. сияқты интеграциялаушы нақты іргелі және кешенді ғылымдар негізінде ғылымдардың бір-біріне өту үдерісі болып табылады. Қазіргі заманғы ғылым интеграциясының неғұрлым маңызды және айқын сондай формаларынан физикалануды, математикалануды, кибернетикалануды, синернетикалану мен ғарыштануды бөліп көрсетуге болады.

Мысалы, ғылымдар интеграциясының білімдердің математикалануы немесе кибернетикалануы формасы кезінде бұл ғылымдардың түсініктері мен әдістері басқа салаларға өтіп, оны математикалық ақпаратпен толтырып тастайды. Көптеген ғылымдар математикаланып, осыған байланысты өз құрылымын қайта құрады. Математиканың басқа пәндерімен өзара әрекеті ғылыми ойдың математикалық абстракциядан нақты шындыққа,

айқын математикалық функционалдықтан, мысалы, физикалық себептілікке қарай т.б. өрлеуге әкеп соғады. Бұл кезде ғылыми білімнің бірегейленуі, оның формалды-логикалық және лингвистік-семиотикалық бірлігінің өсуі жүзеге асырылады. Белгілік және тілдік формаларды минимумдаудың, мысалы, қарапайымдалған әліпбиі бар жасанды тілдер, лингвистикалық және логикалық бірліктер мен белгілер алгоритмдері түріндегі жаңа құралдарын табу мен енгізу ғылыми білімде интеграциялық үдерістердің жүруін елеулі дәрежеде жылдамдатады.

Физика ғылымының интеграциялаушы қызметінің өсе түсуі оның табиғат саласындағы барлық құрылымдардың іргетасында жатқан әмбебап заңдарды ашуымен байланысты еді. Осының салдарынан табиғи құбылыстарды зерттейтін білімнің барлық салаларына өте отырып жалпы физикалық әдістер физикаға неғұрлым күрделі табиғи үдерістердің негізін құрайтын “қарапайым” құбылыстардың бірыңғай механизмін бұрынғыдан тереңірек ашып көрсетуге мүмкіндік береді. Мысалы, ядролық физика әртүрлі ғылымдарға елеулі күшпен әсер ете алады. Оның барынша сезімтал әдістері конденсаттық жағдай физикасына, молекулалық биологияға, ісік аурулары терапиясына, пайдалы қазбаларды есепке алу мен іздеу әдістеріне, түсті және сирек металдарды барлау мен өндіру әдістеріне тікелей ықпал етеді. Физиканың басқа ғылымдармен интеграциясы нәтижесінде математикалық физика, химиялық физика, биофизика, геофизика т.б. сияқты аралас ғылымдар пайда болды. Физика саласында физиканың интеграциялық рөлін күшейтетін бірқатар жалпы ғылыми ұстанымдардың қалыптасқаны белгілі. Сәйкестік, қосымшалық пен анықталмағандық ұстанымдары бірігіп жаратылыстану жүйесіндегі дүниенің бірыңғай ғылыми бейнесінің біріктіру қаңқасын құрайды.

Әрине, физикалану мен математикалануды бүкіл ғылыми танымның аса маңызды формалары ретінде абсолюттендіруге болмайды. Тіпті физиканың өз шеңберінде жаңа позитивистер ұсынған физикализм бағдарламасының күйреу фактісі, сондай-ақ бірқатар философтардың (Маргенау, Йордан т.б.) элементар бөлшектер математикалық теңдеулердің, логикалық нышандар мен құрылымдардың өнімдері болып табылатыны жөніндегі сандырақ тұжырымдары да белгілі. Математиканың, сондай-ақ физиканың да олардың басқа ғылымдармен интеграциясы үдерісінде өз аппараттарын олармен өзара әрекет ететін ғылыми пәндердің мәселелері мен нысандарына “бейімдейтін” сияқты болатынын есепке алу қажет. Өйткені интеграция онымен түйісетін

басқа ғылымға ғылым – “қан беруші” әсерінің бір жақты үдерісі болып табылмайды.

Интеграция механизмі бірінші ғылымның әдістері, идеялары мен теориялары екінші ғылымға сіңіп және осыған сәйкес біріншісінде түр өзгерісі болатын кері байланыс механизміне ұқсас. Басқаша айтқанда, интеграция “қан беруші” мен “қабылдаушы” рөлін екі ғылым да орындайтын жағдайда ғана мүмкін болады. Сондықтан физикалану мен математикалану сияқты үдерістердің қазіргі заманғы ғылымның дамуында абсолюттік сипаты болмайды және бұл бір ғылымның басқасының құрылымына өтуінің бір жақты үдерісі болып табылмайды, ғылымдардың нақты өзара әрекеті мен өзара бір-біріне өту үдерісі ретінде әрекет етеді<sup>3</sup>. Осылайша, математика мен физика сияқты “қан беруші” ғылымдар математикалану мен физикалануға ұшыраған ғылымдардың егемендігін тіпті де жұтып қоймайды.

Менің көзқарасым бойынша ғылым интеграциясының негізгі тәсілдері, типтері, түрлері, деңгейлері мен формалары осындай болады. Әрине, оларды жіктеп, топқа бөлуді зерттеушілер алдағы уақытта да жүргізетін болады, өйткені ғылымдағы интеграциялық жалпы ғылымилық үдерістердің кеңею мен тереңдеу тенденциясы бар. Объективтік үдеріс ретінде ғылымның интегративтік дамуының жаңа нақты қырлары айқындалатын болады.

Интегративтік үдерістердің объективтік шындықта, оның ішінде ғылымның объективтік саласында өріс алатынын ғана атап көрсеткен жөн. Олар дүниенің біртұтастығы, оның бірлігінің белгілі бір деңгейін орнықтыруға әкеледі. Сондықтан ғылым танып-білетін шындықтың әлеуметтік іс-әрекетін, адамдардың материалдық өмірінің саналуандығын қосқандағы нақ сол интегративтік үдерістер ғылым интеграциясының негізі мен қайнар көзін құрайтыны жөнінде тұжырым жасауға болады.

Әлеуметтік-тарихи жағдайлардың кешендерінен, мәдени дәстүрлер мен дүниетанымдық ұстанымдардан интегративті-танымдық ұмтылыстар мен бағдарларға өту әлеуметтік когнитивтік реттегі күрделі факторлардың жанама қатары болып шығады. Ғылыми таным интеграциясының, ғылыми білімдер синтезінің әлеуметтік-мәдени келісілгендігінің мұндай формалары ретінде ғылымның мұраттары мен нормалары, ғылыми ойлаудың стилі, дүниенің ғылыми бейнесі мен парадигма, әдіснамалық нұсқамалар жүйесі, әлеуметтік естелік, философия мен дүниетаным әрекет етеді.

*Социально-культурные детерминанты интеграции современной науки. Алматы, 1993. С. 27-45*

## ТҮСІНІКТЕМЕЛЕР

---

### Ізгілік пен зұлымдықтың ар жағында

<sup>1</sup>Ізгі еріктің (лат.).

<sup>2</sup>Өнер өнер үшін

<sup>3</sup>Бұл фаталистік, ирониялық, мефистофелдік рух (франц.).

### Билікке ырық

<sup>1</sup>Негилизм (лат. nihil – ештеңе) – белгілі бір құндылықтарды теріске шығару, мойындамау.

<sup>2</sup>Адекваттық (лат) – сәйкес, пара-пар, өзіне-өзі тең.

<sup>3</sup>Антиномия (гр) – екеуі де дұрыс деп есептелетін екі тұжырымның бір-біріне қарама-қарсылығы.

<sup>4</sup>Альтруизм (лат. alter – басқа) – өз мүддесін жалпы мүдде үшін құрбан ету.

<sup>5</sup>Эгоизм (лат. ego – мен) – өз мүддесін қоғамдық мүддеден жоғары қою.

<sup>6</sup>Идиосинкразия (гр. idios – өзгеше, synkrasis – араластыру) – белгілі бір нәрсеге (затқа) айрықша сезімталдық.

### Шығармашылық эволюция

<sup>1</sup> Дегенмен, тіршіліктің мақсаттылықтан, механизмді қоса алғандағы, асып түсетіні туралы идея тіпті де жаңа емес. Оның тереңдетілген мазмұндамасын, мысалға Дюнанның “Тіршілік мәселесі” (“Revue philosophique”, 1892) атты үш мақаласынан табуға болады. Бұл идеяны дамытуда біз Дюнанмен әлдеқашан рет тоғысқанбыз. Алайда, бұл сұрақ бойынша оған жақын деген мәселелер туралы да көзқарастарымызды біз әлдеқашан “Сананың тікелей берілгендері туралы тәжірибе” (Paris, 1889) кітабымызда баяндаған болатынбыз. Бұл “Тәжірибенің басты міндеттерінің бірі психологиялық өмірдің бірлік те, көптілік те емес екенің, оның механизмнен де, зерделіден де асып түсетінін, өйткені механизм мен телеология тек “бөлінетін көптілік”, “кеңістілік” демек, алдын ала өмір сүретін бөліктердің қосылуы бар жерде ғана мағынаға ие бола алады: “Реалды ұзақтылық” сол мезетте-ақ әрі бөлінбейтін үздіксіздікті, әрі шығармашылықты білдіреді. Бұл еңбекте біз

сол бір идеяларды психологиялық тұрғыдан қарастырылатын жалпы алғандағы тіршілікке қолданамыз.

<sup>2</sup> "Matiere et memoire". Paris

<sup>3</sup> Calkins. Studies on the life history of (Protozoa (Arch. f. Ehtwicklungs mechanik, v.XV 1903. p 139-186)

<sup>4</sup> Sedgwick Minot. On certain phenomena of growing old. Proc. of the American Assoc. for the advancement of science, 39 th meeting. Salem, 1891. p. 271-288).

<sup>5</sup> Le Dantec. L'individualite et l'erreur individualiste. Paris, 1905 p. 84 және келесілері.

<sup>6</sup> Metchnikoff. La degeneration senile (Annee biologique, III, 1897, p. 249 және келесілері). Қараңыз сол автордың: La nature humaine. Paris, 1903, p. 313 және келесілері.

#### **Өмір категориялары**

<sup>1</sup> В. Дильтейдің "Рух туралы ғылымдардың құрылымы" деген еңбегінің тарауы. "Вопросы философии", М, 1995, №10, – С 129.

<sup>2</sup> Себеп-салдарымен тең (лат.).

<sup>3</sup> Жаңадағы жаңа әсердің бұрын қалыптасқан күйлерімен қабаттасуы.

<sup>4</sup> Ішкі мазмұнның сырттай көрінуі.

<sup>5</sup> Имманенттік – ішкі дүниеден, мұнда жан дүниесімен шығуды білдіреді (Қ.Ә)

#### **Канттан Ницшеге дейін**

<sup>1</sup> Қарама-қарсылықтың сәйкестігі (лат).

<sup>2</sup> Бұл параграфтың тек Шопенгауэрге қатысты тұсы ғана аударылған. Аудармашының ескертпесі.

<sup>3</sup> Деректің ақиқаттылығы (франц.).

<sup>4</sup> Бұдан әрі В. Видельбанд иррационалистік ойшылдардың қатарына Ф. Якобиден (1743-1819) бастап, Эшенмайерді (1771-1852), Франц фон Баадерді (1765-1841), Артур Шопенгауэрді (1788-1860) жатқызып, олардың еңбектерін береді. – Аудармашының ескертпесі.

<sup>5</sup> Данцинг – Гданьскінің бұрынғы атауы.

<sup>6</sup> "Die Welt als Wille und Vorstellung" (1819).

<sup>7</sup> "Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung" (1813) – философия докторы дәрежесін алу үшін Йен университетіне жіберілген диссертациясы.

<sup>8</sup> Индивидтелу принципі (лат.), яғни қайталанбас индивидтер көптігі ретіндегі тірі және өлі табиғат.

#### **Адам танымы: Оның өрісі және шекаралары**

<sup>1</sup> Бертран Рассел (1872-1970) – әйгілі британдық философ, логик, математик, қоғам қайраткері, Нобель сыйлығының лауреаты (1950). Негізгі

шығармалары: “Лейбниц философиясын сыни зерттеу” (1900), “Математиканың принциптері” (1903), “Рухты талдау” (1912), “Гегельдің тарих философиясы” (1941), Батыс философиясының тарихы” (1945), “Адам таным: Оның өрісі және шекаралары” (1948) және т.б.

### Диалектикалық логиканың пәні

<sup>1</sup> Бұл жұмыста диалектикалық логиканың қалыптасу тарихы қарастырылмайды. Ол туралы қараңыз: Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1984; Проблемы логики и диалектики познания. Алма-Ата, 1963; Абдильдин Ж.М. Диалектика Канта. Алма-Ата, 1974; Абдильдин Ж., Абишев К. Формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности. Алма-Ата, 1981.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 4. – С. 129.

<sup>3</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч., Т. 29. – С. 84.

<sup>4</sup> “Қазіргі символдар арқылы жазылған түріндегі формалдық логика небір “жаман” немесе “төменгі” логика емес, – деп жазды П.В.Копнин, – басқа кез келген ғылым сияқты оның да пәні мен әдісі бар. Ол – ойлауды ерекше бір жағынан зерттейтін ғылыми білім саласы. Осы тұрғыда оның басқа арнайы ғылымдардан еш айырмашылығы жоқ; егер де оның қазіргі кездегі танымның жалпыға ортақ әдіснамасы рөлінен дәмесі болса ғана, ол “жаман” логикаға айналған болар еді. (Копнин П.В. Философские идеи В.И.Ленина и логика. М., 1969. – С. 128.).

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 23. – С.189.

<sup>6</sup> Ленин В.И. Полн. собр.соч. Т. 29. – С. 318.

<sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 20. – С.526.

<sup>8</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. – С. 366-367.

<sup>9</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. – С. 346.

<sup>10</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. – С. 345.

<sup>11</sup> Сонда, 348-б.

<sup>12</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. – С. 350.

<sup>13</sup> Сонда, 21-т., 275-б.

<sup>14</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. – С. 286.

<sup>15</sup> Сонда. 303-б.

<sup>16</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. – С. 304.

<sup>17</sup> Сонда, 316-б.

<sup>18</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. – С. 305.

<sup>19</sup> Ленин В.И. Алтынның... маңызы туралы // В.И. Ленин. Шығ. тол. жин. 44-т. 244-б.

<sup>20</sup> Онтология болмыстың негіздерін, дүниенің жалпы байланыстарын, оның абсолют бастауларын, шектілік пен шексіздікті зерттейтін жеке философиялық ғылым деп саналды. Сонымен қатар ол құдай болмысын, адам жанын мәңгілік және т.б. дәлелдеуге тырысты.

Онтология, Платонның, Демокриттің, Аристотельдің, Спинозаның, Декарттың, Ф.Бэконның, Гоббстың, француз материалистерінің және басқалардың, өз замандарындағы ғылыми жетістіктерінің негізінде тұтас дүние туралы ілімін, дүниенің, ғарыштың философиялық бейнесін жасауға тырысқан философиялық жүйелерінде, ғылым есебінде дамыды және жетілді. Сол уақытта онтологияның мұндай талпынысы белгілі бір дәрежеде дұрыс еді, себебі жаратылыстану әлі сәби күйінде еді, білімнің көп саласы әлі бөлініп шықпаған еді.

Гносеология да тәуелсіз болды. Ол жеке адамның танымдық әрекеттерін, оның абстрактылы, объектімен тарихтан тыс алынған өзара қатынастарын зерттеді. Бұрынғы гносеология сезімдік және рационалдық танымның формаларын, пенденің танымдық қабілеттерін сипаттады. Сонымен қатар ол қоғамдық қатынастардың жүйесіне көңіл аудармады, адам танымның белсенділігін, әлеумет өмірмен себептелгендігін, адамның сезінуі мен ойлауын түсінбеді. Егер де ол жеке адамның белгілі бір белсенділігін мойындаса да, онда ол оны ең алдымен субъекті ішіндегі белсенділік, адам ақылының белсенділігі, оның жеке басының салыстыру, таңдап алу, талдау қабілеттері деп қарады. Бұл тұрғыда, адам санасының әрекеттерін, оның категориялармен себептілігін дәлелдеген Кант алға қарай айтарлықтай қадам жасады.

Формалдық-логиканың тепе-теңдік, қайшылық, үшіншінің мүмкін еместігін және жеткілікті негіз заңдары арқылы пайымдау, ой-тұжырымы, ұғым (термин) және т.б. ойлау формаларын зерттеген формалдық логика да тәуелсіз болады. Ол ойлаудың осы формаларын жіктері екінші бір ойлау формасымен сипаттайды, олардың құрылымын талдады, ойдың бір формасының қатынасын анықтады. Ол ой-тұжырымының, пікірдің құрылымын талдауға, бір пікірді екіншісінен шығарудың логикалық үдерісіне ерекше көңіл бөлді. Ойлау үдерісін пайымдауға, деректер алмасуға телу арқылы, формалдық логика ойлаудағы кез келген қайшылықтың болуына тыйым салды, ойдың тіл арқылы жеткізілінуінің дұрыс және бірізді болуын қатаң бақылады.

<sup>21</sup> Ленин В.И. Тол. шығ. жин., 29 т., 336-б.

<sup>22</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч., 29 т., 301-б.

<sup>23</sup> Ильенков Э.В.: “Логиканың (таным теориясының) диалектиканың пәнінен ерекшелене алатындай зерттеу объектісінің жоқтығы сияқты, диалектиканың да таным теориясының (логиканың) пәнінен өзгеше пәні жоқ. Онда да, мұнда да категориялар арқылы анықталатын ойлаудың логикалық формалары мен заңдары түрінде ғана санада бейнеленетін, жалпы дамудың жалпыға ортақ, әмбебап формалары мен заңдары туралы айтылады”, – деп жазды. (Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М.; 1984, – С. 202.).

### Қайшылық

- <sup>1</sup> Қар.: Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т.29. – С.306.
- <sup>2</sup> Қар.: Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т.29. – С.231.
- <sup>3</sup> Сонда, 229-б.
- <sup>4</sup> Қар.: Гегель. Соч. М., 1932. Т. 10. – С. 176.
- <sup>5</sup> Кант. Соч. М., 1961. Т. – С. 156.
- <sup>6</sup> “Зерденің,– деп жазады В.Ф. Асмус,– қайшылыққа түспей, әлемдік тұтастықты ойлай алмайтыны былай тұрсын, ол ізгілік пен бақыт арасындағы себептілік байланыс ұғымы оған қажетті түрде тиесілі болып келетін адамгершілік заңының өзін де қайшылықсыз толғай алмайды” // Асмус В.Ф. Диалектика Канта. М., 1929. – С. 127.
- <sup>7</sup> Гегель. Работы разных лет. В 2 т. М., 1971. Т. 1. – С. 446.
- <sup>8</sup> Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т.29. – С.229.
- <sup>9</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. – С. 62.
- <sup>10</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. ч.1. – С. 189-190.
- <sup>11</sup> Сонда.
- <sup>12</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. ч.1. – С. 89.
- <sup>13</sup> Сонда, 92-б.
- <sup>14</sup> Сонда.
- <sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. – С. 38.
- <sup>16</sup> Сонда, 39-б.
- <sup>17</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. – С. 39.
- <sup>18</sup> Нарский И.С. Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969. – С.10.
- <sup>19</sup> Сонда, 7-б.
- <sup>20</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.4. – С. 136.
- <sup>21</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.20. – С. 123.
- <sup>22</sup> Сонда, 715-б.
- <sup>23</sup> Сонда, 12 т., 717-б.
- <sup>24</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.12. – С. 719.
- <sup>25</sup> Мандельштам Л.И. Полн. Собр. трудов. М., 1950. Т. 5. – С. 181.
- <sup>26</sup> Принцип противоречия в современной науке. Алма-Ата, 1975. – С. 98.
- <sup>27</sup> “Жалпы жағдайда бұрынғы бақылаулардың ешқандай дәлдігі өлшеу нәтижесін біржақты алдын ала болжап айтуға әкелмейтіндігі туралы айғақтың үлкен принциптік маңызы бар, – деп жазады В.А. Фок. – Бұл айғақты атомды объектілердің қасиеттерімен, оның ішінде оларға тән корпускулярлықтолқындық дуализммен байланысты кейбір табиғат заңдарының көрінісі ретінде қарастыру қажет. Бұл айғақты мойындау классикалық детерминизмнен бас тартуды білдіреді және себептілік ұстынын білдірудің жаңа формаларын талап етеді” // Философские проблемы современного естествознания. М., 1959. – С. 213.

<sup>28</sup>Мысалы, Мерло-Понти былай деп жазады: “Субъект пен объект, сана мен тарих, қазіргі мен болашақ, айыптау мен тәртіп. Біз енді бұл қарама-қарсылықтардың бір-бірінсіз солып қалатынын, оларды революциялық жолмен игеруге тырысу буындардың бірін жоятынын және оның басқа бір жолын іздестіру қажет екенін білеміз” // Merleau-Ponti M. *Les aventures de la dialog clique*. Paris, 1955. P. 1.

<sup>28</sup> Негізгі мәселе терістеудің тұрақты әрекетінің диалектикалық материализмнің қолданатыны сияқты эмпириялық үдерістердің әртүрлі құрылымдарында жекелеген жағдайларында емес, жалпы қалайша жүзеге асатынында болып отыр” // Lokbkowitsch N. *Widerspruch Sowietssystem und demokratische Gesellschaft*. Bd. 4. S. 75.

<sup>29</sup> Ешқандай әдіс керек емес: өйткені ойдың еншілейтін сол баяғы бірегейлігі жетіспейтін көнімсіз нәрсе қайшылыққа толы, өзін біржақты талқылаудың кез келген ұмтылысын өзіне жолатпайды. Диалектикаға қарай итермелейтін ойдың ұйымдастырылған қысымы емес, итермелейтін сол Және нақтылықтан басқа артық қарапайымдылық жоқ: өйткені қайшылық ұғым мен заттың пайымдалған қақтығысы, рефлексияның категориясы болып табылады” // Adorno T.W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, 1966. S. 146-147.

### **Ойлау және оның ұстындары**

<sup>1</sup> Р.Карнап, мысалы, логика “пікірлермен (ойлар мен ойлардың мазмұнымен) емес, тілдегі көріністермен, әсіресе, сөйлемдермен айналысады, деп жазады. Логикалы сөйлемдер формалдық түрде зерттеледі”, сондықтан да зерттеу үшін ең керекі “таңбалардың тегі мен жалғасу тәртібі”. См. “*Logische Sintex der Sprache*” [Wien, 1934, S. 1-2].

<sup>2</sup>R.Carnap. *Logische Sintex der Sprache*.

<sup>3</sup>M.H.Reichenbach. *Elements of symbolic Logic*, p. 183.

<sup>4</sup> Ж.Абдильдин, А.Касымжанов, Л.Науменко, М.Баканидзе. Проблемы логики и диалектики познания. Алма-Ата, 1963. – С. 229.

<sup>5</sup> B.Russel. *Logic and knowledge*. London, 1956, p. 380.

<sup>6</sup> К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч. изд. 2, Т. 3, – С. 29.

<sup>7</sup> Аристотель. О душе. М., 1938, – С. 103.

<sup>11</sup> Гегель. Соч. Т. 3. М. – Л., 1956, – С. 273.

<sup>12</sup> Гегель. Соч. Т. 3. – С. 264.

<sup>10</sup> Әртүрлі идеалистік қитұрқылардың тап осы жағдайдан бастау алатыны тегін емес. Нысанның бүкілжалпы айқындықтарының сезімдік-көрнекті формасының жоқтығын Гегель, мысалы, объективтік-идеалистік мағынада түсіндірді. Жалпылықты (бүкілжалпылықты, заңды, мәнді) ол тек ойдағы, идеалдық нәрсе деп бағалайды.

<sup>13</sup> Неопозитивизмнің таным теориясы (гносеология) ойлаудың мағыналы үдерісін символдарды ендіру операциясымен шатастырады.

<sup>14</sup> С.К.Клини. Введение в математику. М., 1957, – С. 50-60.

<sup>15</sup> Цит. – С.Н.Бернштейннің “Чебышев и его влияние на развитие математики” деген мақаласы бойынша (“Ученые записки МГУ”, 1947, вып. 91, – С. 37).

<sup>16</sup> “Формалдылық” мазмұннан тәуелсіз дегенді емес..., ол тек жеке мазмұннан тәуелсіз дегенді білдіреді. (Г.Клаус. Введение в формальную логику. М., 1960, – С. 37)

<sup>17</sup> С.К.Клини. Указ. соч., – С. 68.

<sup>18</sup> Формальдық жүйелерде ақылға сыйымсыз (парадокс) сияқты логикалық тұрғылар пайда болғанда аксиомалар жүйесі мен шығару ережелерін заттық саланың табиғатына сәйкестендіру қажеті туып жататын жалпыға бірдей белгілі жайттардың өзі-ақ формалдық жүйенің мазмұнға тәуелсіздігі туралы формалдық тезисін теріске шығарады.

<sup>19</sup> “Біз, сөзсіз, – деп жазды Ф.Энгельс бұл жөнінде, – бір кезде ойлауды эксперименттік жолмен мидағы молекулалық және химиялық қозғалыстарға әкеп “тірейміз”, бірақ мұнымен ойлаудың табиғаты сарқыла ма?” (К. Маркс, Ф.Энгельс. Соч., Т. 20, – С. 563.).

<sup>20</sup> Н.П.Антонов. К вопросу о природе психического // “Философские науки”, 1965, №4, – С.86. (курсив наш – М.Б.). Бір ғажабы, Н.П.Антонов Э.В.Ильенковтың “Философиялық энциклопедиядағы” мақаласын (қар. “Идеальное”) сынап, оны идеалдықты материалдықпен бір нәрсе дейді деп айыптайды, ал ойлауды іс-әрекеттің формасы деп есептегенді бейнелеу теориясынан бас тарту деп бағалапты.

<sup>21</sup> “Творения Платона” Т. 1. Пг., 1923, – С. 181.

<sup>22</sup> К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., Т.3. – С. 25.

<sup>23</sup> К.Маркс. К критике политической экономии. М., 1931, – С. 51.

<sup>24</sup> Қар.: К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч. Т.2. – С. 24.

### **Монистік философия мәселелері**

<sup>1</sup> Қар.: Копнин П.В. К вопросу о методе историко философского исследования / Вопросы философии, 1967, №5. – С.109.

<sup>2</sup> Франк Ф. Философия науки. Москва, 1960. – С.65.

<sup>3</sup> Рассел Б. История западной философии. М., 1959. – С.221-222.

<sup>4</sup> “Құдай – бұл қарапайым, жалаңаш бозбала, әйел құдай – тартымды жүзі бар және әдемі киінген қыз... Бұл дүниеде жалаңаш бозбаладан, өрнекті матадан жасалған киіммен киінген сүйкімді қыздан тартымды не бар? Тек осы адамдар құдайларға өздерінің құдайларды солай көретінін ұсынады. Олардың пікір білдірулерінің басқа тәсілі жоқ... Тиімдірек тіл жоқ, нақтырақ аударма да жоқ” (Боннар Г. Греческая цивилизация, – С.55-56).

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Москва, 1963, – С.50.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Москва, 1963, – С.61.

- <sup>6</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, Т.20. – С.185.
- <sup>7</sup>Лосев А.Ф. История античной эстетики. – С.51.
- <sup>8</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.20. – С.185.
- <sup>9</sup>Лосев А.Ф. История античной эстетики. Москва, 1963, – С. 61.
- <sup>10</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, изд. первое. Т.14. – С.651-652.
- <sup>11</sup>Қылмысқа кек алу түрінде кері жауап қайтару тек өзі ішіндегі құқық болады, бірақ құқ түріндегі құқық емес, демек өз тіршілігінде әділетті құқық емес. Жеңілген жақтың орнына, жалпы жеңілгендік келеді, өзінің ерекше ақиқаттығын және өзіне қылмыстың қудалануы мен жазалануын қабылдайтын сот қатыстырылады. (Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 12. Л., 1934. – С.241).
- <sup>12</sup>Фрагменты Гераклита (перевод М.А. Дынника). В кн.: Материалисты Древней Греции. Москва, 1955. – С.41.
- <sup>13</sup>Фрагменты Гераклита... – С. 41,48,49.
- \* “Но судить значит мыслить определенный предмет” (Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т.І. М.-Л., 1929. – С.87).
- <sup>14</sup>Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т.42. – С.290.
- <sup>15</sup>Подробнее об этом см.: Абдильдин Ж., Касымжанов А., Науменко Л., Баканидзе М. Проблемы логики и диалектики познания. Алма-Ата, 1963. – С.214-217.
- <sup>16</sup>Материалисты Древней Греции. – С.49.
- <sup>17</sup>Материалисты Древней Греции. – С.50.
- <sup>18</sup>Сонда, 51-б.
- <sup>19</sup>Материалисты Древней Греции. – С. 47.
- <sup>20</sup>Сонда, 50-б.
- <sup>21</sup>Маковельский А. Досократики. ч.1. Казань, 1914. – С.38.
- <sup>22</sup>Материалисты Древней Греции. – С.45.
- <sup>23</sup>Сонда, 44-б.
- <sup>24</sup>Сонда, 48-б.
- <sup>25</sup>Материалисты Древней Греции. – С.47.
- <sup>26</sup>Сонда.
- <sup>27</sup>Гегель Г.В.Ф. Сочинения, Т.7. – С.14.
- <sup>28</sup>Цит. по кн.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Москва, 1963. – С.266.
- <sup>29</sup>Сонда, 321-б.
- <sup>30</sup>Аристотель. Метафизика. М.-Л., 1934. – С.41.
- <sup>31</sup>Қар.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Москва, 1930. – С.128.
- <sup>32</sup>Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. СПб, 1902. – С.11.
- <sup>33</sup>Гегель Г.В.Ф. Сочинения, Т.9. – С.160.
- <sup>34</sup>Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – С.102.
- <sup>35</sup>Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции (цит. по кн.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – С.103).
- <sup>36</sup>Аристотель. Метафизика. – С.24.

**Қоғамдық қатынастардың дамуы мен ойлау  
категорияларының қалыптасуы**

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Антическая мифология в ее историческом развитии. М., 1957, – С.13.

<sup>2</sup> Сонда

**Субстанциалды қатынас**

<sup>1</sup> Бор Н. Физика в жизни моего поколения. М., 1963. – С. 275.

<sup>2</sup> Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. – С. 465.

<sup>3</sup> Сонда, 487-б.

<sup>4</sup> Сонда, 202-203-бб.

<sup>5</sup> Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967. – С. 110.

<sup>6</sup> Бройль Л. Революция в физике. М., 1965. – С. 17.

<sup>7</sup> Бройль Л. Революция в физике. М., 1965. – С. 8.

<sup>8</sup> Ньютон И. Математические начала натуральной философии. Лг., 1919. – С. 29.

<sup>9</sup> Кузнецов Б.Г. Принципы классической физики. М., 1958. – С. 137.

<sup>10</sup> Noether E. Gutting. Nachr. 1918. №235.

<sup>11</sup> I Bid.

<sup>12</sup> Эйнштейн А. Сущность теории относительности. М., 1955. – С. 30.

<sup>13</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.25, ч.2. – С. 340.

<sup>14</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. – С. 14.

<sup>15</sup> Сонда, 23 т., 46-б.

<sup>16</sup> Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1974. – С. 251.

<sup>17</sup> Овчинников Н.Ф. Принципы сохранения. М., 1966. – С. 65.

<sup>18</sup> Мах Э. Механика. СПб., - С117

<sup>19</sup> Ньютон И. Математические начала натуральной философии. – С. 33.

<sup>20</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.23. – С. 50.

<sup>21</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.13. – С. 30-31.

<sup>22</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.1. – С. 322.

<sup>23</sup> Сонда, 25 т. Б, 2. 324-б.

**Даму**

<sup>1</sup> Злотина М.Л. Развитие как мировоззренческая проблема: (материалы к лекции). Киев, 1974. – С. 20.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч.3. – С.516.

Адамзаттың өзгеше іс-әрекеті ретінде еңбек, шаруа ұқсас түр. “Адамның алғашқы қаруы, бірінші өзі игеру керек, оның өзінің дене мүшелері болып табылады. Жаңа өндіріс үшін қолданылатын бірінші заттың өзі, – жануарды, мейлі, оны өлтіру үшін лақтырылған тастың тек өзі болсын, – еңбектің өзіндік үдерісі басталады”. (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.47. – С. 104).

<sup>3</sup> Сонда, 46-т. Б. 1. 205-206-бб.

<sup>4</sup>Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М., 1976. – С. 253.

<sup>5</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. ч. 3. – С.391. Сонымен қатар қарау керек. Т.6. – С.441.

Аңғаратын бір нәрсе К. Маркс жануар болсын, керек болса, өсімдіктің өзін бөлек қарастыруды ұсынылады. Себебі бастапқы (prius'om) тек қасиеттің даму үдерісінен алынған ғана емес, сонымен қатар сыртқы шынайылықтың жиынтығы болып табылады; жануар және өсімдік үшін мұндай prius'om сыртқы олар үшін табиғат болып табылады, – органикалық емес табиғаттың, басқа жануарлар мен өсімдіктерге арақатынасы, аталғанға сай болады”. (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.26, ч.3. – С.305).

<sup>6</sup>Сонда, Т.47. – С. 104, 105.

<sup>7</sup>Батищев Г.С. Диалектика творчества. М., 1984. – С. 60. Өзінің онтологиялық дамуы бойынша субъектіден төмен, яғни турасын айтсақ табиғаттың объект атағына тек объективті шынайылықтың іс-әрекетінен шыққандар ғана бар болып есептеледі. Дегенмен адамзат шындығынан тыс тұрғандардың бәріне объект немесе тек объект ретінде қарауға болмайды. Және де субъект өзінің танымының сатысы бойынша жоғарлаған сайын оның объективті редуционизміне тартылысы төмендей түседі.

Бірақ та жалпы бірдейлік пайдалылық жүйесі, буржуазиялық қоғамда өзінің даму шынына жеткенде, дәл осы редуционизм үстемдік ұранына айналады. “Тек капитализмде ғана, – деп айтады К. Маркс, – адам үшін табиғат жай ғана құралға тұтынатын затқа айналады; оны өзін табындырушы күш ретінде мойындаудан бас тартып, оның өзіндік заңдарын теоретикалық танудың өзі, тұтынудың затты немесе өндірістің құралы ретінде, адамзаттың қажеттілігінің табиғатына бағындыру мақсаты бар қулық ретінде танылады”. (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.46, ч.1. – С. 387). Барлық табиғатқа мұндай объективті – пайдакүнемдік қатынас оны оның барлық объективті - заттық деңгейіне редуцияланып, және бұл редуцияланғанда жаратылыс-танудың эксперименталды математикалық заты ретінде көрініс табады (бұл табиғаттың өзін танудағы натурализм болып табылады).

<sup>8</sup>Батищев Г.С. Диалектика творчества. – С. 61. Қарау керек 296, 442-бб.

<sup>9</sup>Батищев Г.С. Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979. – С. 116.

<sup>10</sup>Давыдова Г.А. Мировоззренческое и методологическое содержание принципа развития // Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. Киев, 1981. – С. 47-48.

<sup>11</sup>Батищев Г.С. Диалектика творчества. 52-б. Мұндай бағдардың барысында “адам өзінің өзіндік мәдени-тарихи диалектикасына ие болуы, – адамзаттан тыс, шынайылығынан тыс қалған барлық болуы мүмкін, басқа диалектиканың барлығы үшін әмбебаптық өлшемі болатын болса, адамзаттан тыс дүние, адамды бүкіл заттар өлшемі мен барлық ғаламның көсемі болуына

атаққұмарлықпен ұмтылдыруына алып келетін, – адамға себепші болатын және адаммен аяқталатын, жай ғана көмекші қызметін атқарады” (Сонда).

<sup>12</sup>Бұған болмысты, материя және оның болмысының амалындағы танушы ойдың ары қарата тереңдеуінің ажыратылған, “Қозғалыстағы материядан басқа” еш нәрсе жоқ, деген түйін шығып, “тек атомдар және бос кеңістік бар” деген түйінмен оларға толықтай мағына беріп түсіндіру, барынша абстрактілі болып табылады.

<sup>13</sup>“Даму – бұл материя қозғалысының мәнін және оның өз бетінше қозғалысын көрсету үшін қолданылатын философиялық түсінік”. (Злотина М.Л. Развитие как мировоззренческая проблема. – С.20).

<sup>14</sup>Философиялық теория әңгіме болған сәтте, теория түсінігі тек жасампаздық теориясында емес, “ілім” түсінігіне синоним ретінде алып қарастырылады. “Даму жайындағы ілім” ретінде қарастыруға болады.

<sup>15</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. – С. 553.

<sup>16</sup>Сонда, 46-т. 1-б. 47-48-бб.

<sup>17</sup>Гуревич А.Я. Категория средневековой культуры. М., 1984. – С. 61.

<sup>18</sup>Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М., 1983. – С.252, 257. Бұған байланысты провословтық храмның мінездемесін қарау керек: Флоренский П. Иконостас // Богословские труды. М., 1972. Сб.9. – С.96.

<sup>19</sup>Толығырақ қарау керек: Топоров В.Н. Пространство и текст. – С.258-272.

<sup>20</sup>Екклезиаст, 1,9-10. Біз мұндай түсінікте қарапайым халықтық формадағы танымалы, “Андрей Рублев” кинофильмінің, Феофан Гректің Рублевқа: “Барлық істеуге болатын қателік пен қатыгездік, адамзат ұрпағымен жасалынып қойылған, енді олар тек қайталанатын болады, сабыр сақта. Бәрі “өз орнымен” және бәрі қайталады, оралып келеді!” (Искусство кино. 1984. №4. – С. 168).

<sup>21</sup>Бұл жайында қарау керек: Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907. С 647; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – С. 83.

<sup>22</sup>Қарау керек: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.

<sup>23</sup>Бұл жайында толығырақ қарау керек. Хамидов А.А. Исторические формы отношения науки к действительности // Принципы материалистической диалектики как теории познания. М., 1984.

<sup>24</sup>Тауарлар тұтыну құны бойынша сапалық жағынан ерекше-ленеді; күн ретінде олар, біржақты нәрсенің мәні, себебі жұмыс уақытының, абстрактылы еңбектің заттық нәтижесі ретінде ғана алынады. Сонда еңбек өнімінен не қалады? “Олардан адамзат еңбегінің ерекшелігінен айырылған қарапайым әрекеттің, олар үшін біржақты заттық көрінісінен басқа ештемесі қалмаған, яғни адамзаттың жұмсалған жұмыс күші бұл жұмыс формасына қатыссыз. (А.Х. – менімен жазылған)” (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.23. – С.46).

- <sup>25</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.2. – С. 143.
- <sup>26</sup>Ньютондық тұжырым, белгілі болғандай, диалектикалық тұрғыда ерекшеленбеді. Абсолютті кеңістік пен уақыт, Ньютон бойынша, тек бір-бірімен ғана емес, сонымен қатар салыстырмалы уақытпен кеңістікпен ешқандай байланыспайды.
- <sup>27</sup>Әрине мұнда эмапериялық тарих емес, жалпы тенденция сөз болуда (Мысалы, Дж.Вика (1668-1744 жж.) даму бағытын ұстанды).
- <sup>28</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.20. – С.565.
- <sup>29</sup>Гегель. Соч. М., Л., 1935. Т.8. – С.51-52.
- <sup>30</sup>Қар.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.,1975. Т. 2. – С.64.
- <sup>31</sup>Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975. – С.235.
- <sup>32</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.20. – С.362.
- <sup>33</sup>Сонда, 21 т. 287-б.
- <sup>34</sup>Бұл ойды өз ойын қорыта келе, Гегель былай айтты “дүниежүзілік тарих идея, табиғаттың кеңістікте көрініс табатын сияқты, рухтың уақыттағы жалпы көрінісі” (Гегель Соч. Т.8. – С.52).
- <sup>35</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.47. – С.517. “Уақыт адамзат дамуының кеңістігі”, – К.Маркс басқа жерінде айтады (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.16. – С.147). Ср. Т.26, ч.3. – С.264; Т.47. – С.211, 336.
- <sup>36</sup>Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. М., 1984. – С.180.
- <sup>37</sup>Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. – С. 26.
- <sup>38</sup>Сонда, 25-б.
- <sup>39</sup>Бұған байланысты К.Маркстің тағы бір айтқанына тоқталатын болсақ: “Жұмысшының еңбек шартына қарсы тұратын форма, барлық қалған қатынасты қамтитындықтан, табиғат, әсіресе, жер, оның еңбегінің әлеуметтік анықтама-сына сай келеді. Бірақ, оның еңбегінің бұл әлеуметтік анықтамасы шын мәнінде, өзінің объективті түсінігіндегі тек көрсетілген формасында бар (А.Х. – менімен жазылған)” (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.26, ч.3. – С. 430-431).
- <sup>40</sup>Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. – С. 334-335. немесе: “Өзге мәдениет өзін тереңірек және толығырақ тек басқа мәдениет арқылы айшықтайды (бірақ барынша толық емес, себебі оданда толығырақ айқындап, түсінетін, басқа мәдениет келеді)” (Сонда. 334-б.).

#### **Диалектикалық логиканың категориялары**

<sup>1</sup>Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М, 1970 Т.1 С.– 126

<sup>2</sup>Цит, по Айдаров Г. Язык памятника Кюль-тегин. Алматы, 1996. – С.206.

<sup>3</sup>Рейхенбах Г. Направления времени. М; 1958. – С. 35-41, 148.

- <sup>4</sup>Гегель. Г.В.Ф Наука логики М, 1970.Т.1. – С.48.  
<sup>5</sup>Локк Дж. Опыт о человеческом разуме. М, 1898. – С.408.

#### **Ішкі және сыртқы**

- <sup>1</sup>Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Соч. М., 1937. Т. 5. – С. 200.  
<sup>2</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. – С. 333.  
<sup>3</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.23. – С.56.  
<sup>4</sup>Сонда, 66-б.  
<sup>5</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.23. – С.66.  
<sup>6</sup>Сонда.  
<sup>7</sup>Фейербах Л. Избр. философские произведения. Т.1. – С. 200.  
<sup>8</sup>Сонда, 204-б.  
<sup>9</sup>Сонда, 224-б.  
<sup>10</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.21. – С.288.  
<sup>11</sup>Сонда, 20-т. 486-б.  
<sup>12</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.23. – С.188.  
<sup>13</sup>Сонда, 21-б.  
<sup>14</sup>Тимирязев К.А. Солнце, жизнь и хлорофилл М., 1956. – С.129.  
<sup>15</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. – С. 189.  
<sup>16</sup>Сонда, 190-б.  
<sup>17</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – С. 193.  
<sup>18</sup>Сонда, 188-б.  
<sup>19</sup>Сонда, 23 т. 188-б.  
<sup>20</sup>Сонда, 194-б.  
<sup>21</sup>Сонда.  
<sup>22</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. – С. 192.  
<sup>23</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – С. 536.  
<sup>24</sup>Сонда, 586-б.  
<sup>25</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – С. 593-594.  
<sup>26</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – С. 592.

#### **Бүтін және бөлік**

- <sup>1</sup>Маркс К, Энгельс Ф. Соч. Т.12 С.714-715.  
<sup>2</sup>Маркс К, Энгельс. Ф. Соч. Т.12 С.715-716.  
<sup>3</sup>Маркс К, Энгельс Ф. Соч. Т.12 С.714.  
<sup>4</sup>Маркс К, Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С.725.  
<sup>5</sup>Бүтіннің мән сферасының және ақиқаттық қатынастардың сипаттамасы екенін Гегель айтып кеткен: “Ақиқат – ол бүтіндік, – деп жазды ол – Бірақ бүтін – ол тек өз дамуына ғана аяқталған мән”. Гегель. Соч. Т.4, С.10.  
<sup>6</sup>Маркс К, Энгельс Ф. Соч. Т.46, ч.1, – С.233.  
<sup>7</sup>Гегель. Соч. Т.4. – С.10.

<sup>8</sup>Маркс К, Энгельс Ф. Соч. Т.12. – С.726.

<sup>9</sup>Маркс К, Энгельс Ф. Соч. Т.20. – С.364

<sup>10</sup>Науменко Л.К. Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата, 1968.

<sup>11</sup>Аристотель. Сочинения в 4 т. Т.1. – С.174-175.

<sup>12</sup>Платон. Соч. Т.2. – С.475.

### **Қазіргі ғылым интеграциясының әлеуметтік мәдени детерминанттары**

<sup>1</sup>Қараңыз, мыс.: Готт В.С., Семенюк Э.П., Урсул А.Д. Категория современной науки (становление и развитие). М., 1984, – С. 42-56; Кравец А.С. Типы интеграционных процессов в науке//Диалектика в науках о природе и человеке. Кн. 3. – С. 309-316; Сычева Л.С. Современные процессы формирования наук. Опыт эмпирического исследования. Новосибирск, 1984.

<sup>2</sup>Осыған байланысты әдебиетте жиі пайдаланылатын “ғылымдар синтезі” терминінің қолданылуын біз ақылға сыймайды деп есептейміз, өйткені тағы да қайталасақ, синтез ғылымның логикалық-гносеологиялық шеңберлерімен ғана қоршалған.

<sup>3</sup>Хайдеггер М. Наука и осмысление //Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. – С. 67.

## МАЗМҰНЫ

### БІРІНШІ БӨЛІМ

#### ХІХ ҒАСЫРДЫҢ СОҢЫ МЕН ХХ ҒАСЫРДАҒЫ БАТЫС ФИЛОСОФИЯСЫ

<i>А.Шопенгауэр. Дүние – ерлік пен елес. Ауд. А.Шағатаева.....</i>	5
<i>Ф.Ницше. Ізгілік пен зұлымдықтың ар жағында. Ауд. Т.Рысқалиев, М.Сәбит.....</i>	25
<i>Ф.Ницше. Билікке ырық. Ауд. Қ.Әбішев.....</i>	36
<i>А.Бергсон. Шығармашылық эволюция. Ауд. М.Сәбит.....</i>	51
<i>В.Дильтей. Өмір категориялары. Ауд. Қ.Әбішев.....</i>	74
<i>В.Виндельбанд. Канттан Ницшеге дейін. Ауд. Қ.Әбішев, М.Сәбит.....</i>	91
<i>Б.Рассел. Адам танымы: Оның өрісі және шекаралары. Ауд. М.Сәбит.....</i>	115

### ЕКІНШІ БӨЛІМ

#### ХХ ҒАСЫРДАҒЫ ҚАЗАҚСТАН КӘСІБИ ФИЛОСОФИЯСЫ

<i>Ж.Әбділдин. Диалектикалық логиканың пәні. Ауд. Ілиясов.....</i>	125
<i>Ж.Әбділдин. Қайшылық. Ауд. Б.Сатершиев.....</i>	153
<i>М.Баканидзе. Ойлау және оның ұстындары. Ауд. Қ.Әбішев.....</i>	183
<i>Л.Науменко. Монистік философия мәселелері. Ауд. Қ.Жамалов.....</i>	195
<i>Қ.Әбішев. Қоғамдық қатынастардың дамуы және ойлау категорияларының қалыптасуы. ....</i>	215
<i>М.Орынбеков. Субстанциалды қатынас. Ауд. Е.Масанов.....</i>	242
<i>А.Хамидов. Даму. Ауд. Е.Масанов.....</i>	257
<i>Қ.Әбішев. Диалектикалық логиканың категориялары.....</i>	276
<i>З.Мұқашев. Ішкі және сыртқы. Ауд. Е.Масанов.....</i>	321
<i>Қ.Әбішев. Бүтін және бөлік.....</i>	341
<i>М.Изотов. Қазіргі ғылым интеграциясының әлеуметтік мәдени детерминанттары.....</i>	363
<i>Түсініктемелер. Қ.Әбішев.....</i>	383

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МҰРАСЫ ЖӘНЕ  
ӘЛЕМДІК ФИЛОСОФИЯ

ХІХ ҒАСЫРДЫҢ СОҢЫ МЕН ХХ ҒАСЫРДАҒЫ  
БАТЫС ЖӘНЕ ҚАЗАҚСТАН КӘСІБИ ФИЛОСОФИЯСЫ

*(қазақ тілінде)*

Ғылыми редакторы **Қ.Әбішев**  
Құрастырушылар **Қ.Әбішев, М.Сәбит, Б.Рақымжанов**

Редакторлары *Ж.Болтанова, Ж.Кішкенбаева*  
Техникалық редакторы *С.Бейсенова*  
Компьютерде беттеген *Ғ.Сатыбалдиева*

ISBN 9965-18-283-3



ИБ №290

Теруге 10.11.2009 ж. жіберілді. Басуға 17.11. 2009 ж. қол қойылды.  
Пішімі 60x84  $\frac{1}{16}$ . Қағазы офсеттік. Қаріп түрі “KZ TimesNR Cyr”.  
Басылымы офсеттік. Шартты баспа табағы 23,25 б.т. Есептік баспа  
табағы 25,75 б.т. Таралымы 3000. дана. Тапсырыс №

---

“Аударма” баспасы,  
010005, Астана қаласы, Кенесары көшесі, 65, блок “А”  
Алматы қаласы .....

