



K256 132  
3

# PRINCIPIA ETHICA

ჯ. ე. მური

ეთიკის  
საფუძვლები

მორა გამოცემის წინასიტყვაობითა და სხვა მასალებით  
თომას პოლდუინის რედაქციითა და შესავალი წერილით



PRINCIPIA ETHICA

ಪರಿಷತ್‌ನ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡು

# PRINCIPIA ETHICA

შვეიცარიული გამოცემა

---



## ჟორჯ ედვარდ მური

რედაქტორი და შესავლის ავტორი თომას ბოლდუინი

---

თარგმანი თამარ ბაკურაძისა და მია გოგოლაძისა  
რედაქტორი ზაზა ფირალიშვილი



გამომცემლობა „ლოგოს პრესი“



პროგრამა „ლოგოსთან“ თანამშრომლობით

G. E. Moore: Principia Ethica, Revised edition, With the Preface to the Second Edition and other papers  
First published by the Press Syndicate of the University of Cambridge, 1993



*Principia Ethica* © G. E. Moore 1903  
*Free Will* © G. E. Moore 1912  
*The Conception of Intrinsic Value* © G. E. Moore 1922

Editor's Introduction © Cambridge University Press 1993  
Preface to the second Edition © Timothy Moore 1993

ქართული თარგმანი © გამომცემლობა „ლოგოს პრესი“, 2003

გამომცემელი და საგამომცემლო რედაქტორი  
ლაშა ბერაია

წიგნი გამოცემულია „ცენტრალური ევროპის უნივერსიტეტის მთარგმნელობითი პროექტის“ (CEU Translation Project) მხარდაჭერით, ფონდის OSI-Zug, ბუდაპეშტის ღია საზოგადოების ინსტიტუტის საგამომცემლო საქმის განვითარების ცენტრისა (CPD) და ფონდის „ღია საზოგადოება – საქართველო“ (OSGF) საგამომცემლო მთარგმნელობითი პროგრამის (TP) ფინანსური ხელშეწყობით.

The edition was published with the support of the “Central European University Translation Project”, sponsored by the OSI-Zug Foundation and with the contribution of the Center for Publishing Development of the Open Society Institute-Budapest and Publishing-translation Program of the Open Society – Georgia Foundation

ISBN 99928-926-2-5

გამომცემლობა „ლოგოს პრესი“ და პროგრამა „ლოგოსი“  
ილია ჭავჭავაძის გამზირი 13, თბილისი 0179  
ტელ. 25 02 58  
ვებსაიტი [www.logospress.com.ge](http://www.logospress.com.ge)



K 256.132

საქართველოს  
პარლამენტის  
ეროვნული  
ბიბლიოთეკა

## შინაარსი

რედაქტორის წინასიტყვაობა

გვერდი vii

### PRINCIPIA ETHICA

მეორე გამოცემის წინასიტყვაობა	1
პირველი გამოცემის წინასიტყვაობა	39
პირველი გამოცემის შინაარსი	45
თავი I ეთიკის საგანი	63
თავი II ნატურალისტური ეთიკა	106
თავი III პედონიზმი	132
თავი IV მეტაფიზიკური ეთიკა	193
თავი V ეთიკა ქცევასთან მიმართებაში	231
თავი VI იდეალი	280
სახელთა საძიებელი პირველი გამოცემისთვის	330
შინაგანი ღირებულების კონცეფცია	336
თავისუფალი ნება	359

## რედაქტორის წინასიტყვაობა

1992 წლის დასაწყისში ტიმოთი მურმა უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკას მამის ფილოსოფიურ ხელნაწერთა დიდი კრებული გადასცა. ხელნაწერთა შორისაა ერთი მნიშვნელოვანი მანუსკრიპტი სახელწოდებით: „მეორე გამოცემის წინასიტყვაობა“, რომელიც დაუსრულებლობის მიუხედავად, არსებითად საყურადღებო ნაშრომია. როდესაც ხელნაწერს გავეცანი – მისი შინაარსი გარკვეული ხნით ადრე დოქტორმა ს. ლევისმა მიმოიხილა (ლექციაში: „ჯორჯ ედვარდ მური ნატურალისტური შეცდომის შესახებ“) – Cambridge University Press-ს შეთავაზებ *Principia Ethica*-ს ახალი გამოცემისას მისი დაბეჭდვის საკითხი განეხილათ. აღმოჩნდა, რომ ისინი, სრულიად სხვა მიზეზით, ახალი გამოცემის საკითხს უკვე განიხილავდნენ, ამდენად, ჩემი შეთავაზება სასიხარულო ფაქტად აღიქვეს, რადგან ჩათვალეს, რომ მანამდე გამოუქვეყნებელი წინასიტყვაობის დართვით ახალი გამოცემა მეტ აქტუალობას შეიძენდა. ამას დაემთხვა ის გარემოება, რომ Routledge-ის გამომცემლობა ასევე აპირებდა მურის ფილოსოფიურ თხზულებათა გამოცემას მისი მეტაფიზიკური ნაშრომების სახით.<sup>2</sup> ასე რომ, მნიშვნელოვნად ჩავთვალეთ *Principia Ethica*-ს ახალი გამოცემა მურის უკანასკნელი პერიოდის ორი მნიშვნელოვანი ნაშრომით შეგვესო, რომელთა მიმართაც სხვა შემთხვევაში გამომცემელთა ინტერესი თანდათან შენელებოდა, და ამგვარად მურის ეთიკურ თხზულებათა შეჯერებული კრებული გამოგვეცა. ეს ნაშრომებია: თავი „თავისუფალი ნება“ (Free Will) მისი წიგნიდან ეთიკა (Ethics) და ნაშრომი „შინაგანი ღირებულების კონცეფცია“ (The Conception of Intrinsic Value) გამოკვლევიდან ფილოსოფიური ძიებანი (Philosophical Studies).

<sup>1</sup> *Proceedings of the British Academy* L (1964), გვ. 251-62.

<sup>2</sup> G. e. Moore: *Selected Writing*, ed. T.R. Baldwin (Routledge, London: 1993).

აქამდე გამოუქვეყნებელი „მეორე გამოცემის წინასიტყვაობა“ და „შინაგანი ღირებულების კონცეფცია“ თემატურად ერთმანეთს მჭიდროდ უკავშირდება, ამიტომ ამ გამოცემაში ორივე მათგანის ჩართვა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია.

აშკარაა, მურმა ახალი წინასიტყვაობა იმიტომ დაწერა, რომ *Principia Ethica*-ს მეორედ გამოცემას აპირებდა. საბოლოოდ მურმა ამ გეგმაზე უარი თქვა და, როდესაც 1922 წელს მცირეოდენი ტექსტუალური შესწორებებით წიგნი ხელახლა დაიბეჭდა, მას მეორე გამოცემა არ დარქმევია. წინასიტყვაობის თავში ირკვევა, რომ მურს თავდაპირველად ტექსტის საფუძვლიანი შესწორება ჭკონდა ჩაფიქრებული. ამასვე მოწმობს ის წერილიც, რომელიც მურმა 1921 წლის ნოემბერში მისწერა Cambridge University Press-ს და რომელშიც ის წერს: „მე საბოლოოდ უარს ვამბობ *Principia Ethica*-ს მეორე გამოცემის მომზადების იდეაზე, რადგან შესწორებები, რომელთა შეტანაც ჩემი ამჟამინდელი შეხედულებების გამოსახატად აუცილებლად მიიჩნია, იმდენად მრავალრიცხოვანი იქნებოდა, რომ სჯობდა სრულიად ახალი წიგნი დამეწერა“<sup>1</sup>. თუმცა აქ წარმოდგენილ წინასიტყვაობასთან დაკავშირებით ვერანაირი კორესპონდენცია ვერ აღმოვაჩინე, ვვარაუდობ, რომ მისი დაწერის გეგმა მურს 1921 წელს გაუჩნდა, მას შემდეგ, რაც წიგნის გადამუშავებაზე უარი თქვა. ის ალბათ იმედოვნებდა, რომ ასეთნაირად შესაძლებელი იქნებოდა იმ მომენტების გამოყოფა, რომელთა განხილვაც, მისივე აზრით, წიგნში განმარტებებს საჭიროებდა, ისევე როგორც იმ დებულებათათვის ნათლის მოფენა, რომლებსაც ის ჯერ კიდევ განიხილავდა როგორც „ძირითადში ჭეშმარიტებს“ და რომელთა „ხაზგასმასაც მიზანშეწონილად“ მიიჩნევდა. ამ ხელნაწერის არასრული სახე იმაზე მეტყველებს, რომ მურმა, როგორც ჩანს, ბოლოს დაასკვნა, დამაკმაყოფილებელ შედეგს ვერც ამ მოკლე გეგმით მიიღწევდა, ასე რომ, საბოლოოდ მასზეც უარი თქვა და, როდესაც 1922 წელს მისი წიგნი ხელახლა დაიბეჭდა, პირველი გამოცემის შესავალს მხოლოდ რამდენიმე წინადადება დაურთო. ამიტომ, როდესაც ამ ახალ წინასიტყვაობას წავიკითხავთ, უნდა გვახსოვდეს, რომ მურმა დაუფარავად გადანაცვლია ის არ გამოქვეყნებინა. და თუმცა ეს ხელნაწერი ეთიკის თეორიასთან დაკავშირებით მურის აზრების წასაკითხად ფასდაუდებელი გზამკვლევაა, ის, ასე ვთქვათ, მისი მტკიცებების უტყუარ საბუთს არ წარმოადგენს.

<sup>1</sup> ეს წერილი კემბრიჯის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში, Cambridge University Press-ის არქივშია დაცული.

*Principia Ethica* 1903 წლის ოქტომბერში გამოქვეყნდა. მას მაშინვე გაეცნო მურის მეგობარი ლითონ სთრეჩი და აღფრთოვანებულმა შემდეგი წერილი მისწერა:

ვფიქრობ, შენმა წიგნმა ყველა ეთიკოსის თეორია – არისტოტელესა და ქრისტეიდან მოყოლებული, პერბერტ სპენსერთა და ბრედლის დამთავრებული – არა მხოლოდ შეარყია და დაანგრია, მან არა მხოლოდ ქვეშარიტი საფუძველი ჩაუყარა ეთიკას, მთელი თანამედროვე ფილოსოფია არა მხოლოდ *hafouee* (შელანძღული) დატოვა – ყოველივე ეს იმ მეთოდის დამკვიდრებასთან შედარებით, რომელიც სტრიქონთა შორის მახვილივით გაიბრწყინებს ხოლმე, ნაკლებ მნიშვნელოვან მიღწევებად მიმაჩნია. შენ პირველმა მოახერხე მეცნიერული მეთოდი აზროვნებისათვის გონივრულად მიგესადაგებინა... 1903 წლის ოქტომბერში აზროვნების ხანა დაიწყო.<sup>1</sup>

ჩვენ, რა თქმა უნდა, სთრეჩის გადაჭარბებულ აღფრთოვანებას ვერ შევუერთდებით, თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ მურის *Principia Ethica* ამ საუკუნის ერთ-ერთ ცენტრალურ ტრაქტატად რჩება, რომელიც საყურადღებოა როგორც მასში ჩამოყალიბებული ეთიკის თეორიის კონცეფციის თვალსაზრისით, ასევე ხ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ის ა და ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ის მნიშვნელობის აღიარების მხრივაც. თავდაპირველად წიგნის გავლენა ძირითადად მურის მეგობართა და მოწაფეთა წრეზე ვრცელდებოდა, მაგალითად, ლითონ სთრეჩიზე, ლეონარდ ვულფზე და მეინარდ კინსზე, რომელთათვისაც მისი პოზიცია, ზოგადად, უკვე ცნობილი იყო. მაგრამ 1922 წელს წიგნის ხელმეორედ გამოცემის შემდეგ, როდესაც ფ. ჰ. ბრედლის იდეალისტური ფილოსოფია აშკარად დაღმავალი გზით მიდიოდა, მურის ნაშრომი ანალიტიკური ეთიკური თეორიის კლასიკურ ტექსტად აღიარეს.

მური მხოლოდ ოცდაათი წლის იყო, როდესაც მისი წიგნი გამოიცა. ამ დროისათვის მთავრდებოდა მისი სტიპენდიანტობის პერიოდი კემბრიჯში, თრინიტი კოლეჯში, სადაც მანამდე სტუდენტობისას სწავლობდა კლასიკასა და მეცნიერებებს მორალის შესახებ (ანუ ფილოსოფიას) და რომელიც მან 1896 წელს პირველი ხარისხის წარჩინებით დაამთავრა. იმ დროს აკადემიური კარიერის გაგრძელების ერთ-ერთ საშუალებას მსურველ-

<sup>1</sup> მურისადმი გაგზავნილი ლ. სთრეჩის წერილი, 11 ოქტომბერი, 1903 წ.; ეს წერილი კემბრიჯის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში არსებულ მურის კარტოთეკაში ინახება.



თათვის „დამსახურებული“ სტიპენდიის მოპოვება წარმოადგენდა, რისთვისაც კანდიდატებს დისერტაციები უნდა წარედგინათ. მურიც, დამთავრებიდან ერთი წლის შემდეგ, 1897 წელს, თრინითი კოლეჯის საბჭოს წინაშე დისერტაციით წარდგა. იმ წელს მისი ცდა წარუმატებელი აღმოჩნდა, მაგრამ მთელი მომდევნო წელი ისევ დისერტაციაზე მუშაობას მიუძღვნა და 1898 წელს მისი გადამუშავებული ვარიანტი წარადგინა, რამაც მურს ექვსი წლის ვადით მოუპოვა დამსახურებული სტიპენდიანტობა.

შემონახულია მურის ორივე დისერტაციის ტექსტის უდიდესი ნაწილი<sup>1</sup>. მათი (საერთო) სათაურიდან – „ეთიკის მეტაფიზიკური საფუძველი“ (*The Metaphysical Basis of Ethics*) – გამომდინარე, ეს ნაშრომები იმ ინტელექტუალური გეგმის ნაწილად შეიძლება განვიხილოთ, რომლის კულმინაციასაც *Principia Ethica* წარმოადგენს. მართლაც, ორივე იწყება შესავლით, რომელშიც მური აკრიტიკებს, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „შეცდომას, რომელსაც სიკეთის ყველა ემპირიული დეფინიცია გულისხმობს“ – ანუ აზრის მიმართულებას, რომელიც, „ნატურალისტურ შეცდომასთან“ მიმართებაში განხილული, *Principia Ethica*-ს ცენტრალურ თემათაგანია. მაგრამ იმ ნაწილში, სადაც მურის მტკიცებები ღირებულებების ემპირიულ ან ნატურალისტურ თეორიათა კრიტიკას ეფუძნება, დისერტაციები ერთმანეთისგან რადიკალურად განსხვავდება. 1897 წლის დისერტაციაში მური მნიშვნელოვნად იხრება იმ იდეალისტური თეზისისაკენ, რომლის თანახმადაც, ჩვეული ემპირიული, სივრცესა და დროში არსებული სამყარო ისეთ უსასრულო რეალობაზე დაფუძნებულ მოვლენათა ქსელს წარმოადგენს, რომელიც ჩვენი აღქმის უნარს სცილდება; მეტიც, ის ასევე მიიჩნევს, რომ ამ ტრანსცენდენტურ რეალობასა და ღირებულებას შორის აუცილებელი კავშირი არსებობს. მაგრამ ერთი წლის შემდეგ მურის ამ ტრანსცენდენტური რეალობის რწმენიდან აღარაფერი რჩება და ამ რწმენას-

<sup>1</sup> ისინი თრინითი კოლეჯის (კემბრიჯი) ბიბლიოთეკაში ინახება. მურის ადრეული ნაშრომი „თავისუფლება“ (*Freedom*) (*Mind* n.s. 7, 1898, გვ. 179-204) 1897 წელს დაწერილი მისი დისერტაციის ნაწილია და ამ უკანასკნელის შინაარსიდან გამომდინარეობს, თუმცა მურმა მასში გარკვეული ცვლილებები შეიტანა, როდესაც ნაშრომს დასაბუქდად ამზადებდა. მისი მომდევნო ნაშრომი „აზროვნების ბუნება“ (*The Nature of Judgment*) (*Mind* n.s. 8, 1899, გვ. 179-93) 1898 წლის დისერტაციიდან არის ამოღებული. „თავისუფლებისა“ და ამ ნაშრომის შედარებითი ანალიზი იმ დროისათვის მურის მეტაფიზიკის რადიკალურ განვითარებას მოწმობს. ორივე ნაშრომი გადმობუქდილია ნიგნში: G. E. Moore: *The Early Essays*, ed. T. Regan (Temple University Press, Philadelphia: 1986).

თან ერთად ქრება ის ხაზიც, რომლითაც იგი ეთიკას მეტაფიზიკაზე აფუძნებდა. თუმცაღა, მური ყოველისმომცველ ემპირიულ რეალიზმზე არ გადართულა, რასაც შედეგად ღირებულების ემპირიული (ან ნატურალისტური) თეორიის აღიარება მოჰყვებოდა. ამის ნაცვლად მურის ნააზრევებში, ყოველ შემთხვევაში მის ეთიკურ თეორიაში, ნაშთის სახით შემორჩენილია წინადროინდელი იდეალიზმი, რომელიც იმ კვაზი-პლატონური კონცეფციის გაზიარებაში გამოიხატება, რომლის მიხედვითაც, ღირებულებები განიხილება როგორც აბსტრაქტული ობიექტები, რომლებიც ემპირიული რეალობიდან გამოყოფილი, მაგრამ იმაედროულად ნებისმიერი ემპირიული ობიექტისდარად სრულიად რეალურია (იხ. *Principia Ethica* § 66). შესაბამისად, ამ ახალი შეფასების თანახმად, როგორც ემპირიულ, ასევე იდეალისტურ ეთიკურ თეორიათა საერთო შეცდომა ისაა, რომ ეთიკურ ღირებულებათა უფრო ფართო მნიშვნელობის არაეთიკურ (ემპირიულ თუ მეტაფიზიკურ) თეორიებში ინტეგრირებისკენ მისწრაფებით ეს თეორიები ღირებულებათათვის დამახასიათებელ აბსტრაქტულ რეალობას სათანადოდ ვერ ითვალისწინებს.

მურის ამ ადრეული პერიოდის დისერტაციები საფუძვლად დაედო *Principia Ethica*-ში ჩამოყალიბებულ ღირებულების მეტაფიზიკას. 1898 წლის მიწურულს, სტიპენდიის მიღებიდან მცირე ხნის შემდეგ, ლონდონში ნაკითხული ლექციების კურსი სათაურით „ეთიკის საფუძვლები კანტის მორალური ფილოსოფიის მიმოხილვის შუქზე“ (*The Elements of Ethics with a view to an appreciation of Kant's Moral Philosophy*) შეიძლება მურის აზრის განვითარების შემდგომ ეტაპად შეფასდეს. მური ყოველ ლექციას წინდანიწერდა, რის შემდეგაც მათ აბექტინებდა იმ მიზნით, რომ შემდგომში წიგნად გამოეცა; ეს ტექსტი შემორჩენილია<sup>1</sup> და ის ახლახან გამოქვეყნდა კიდევ სათაურით *ეთიკის საფუძვლები* (*The Elements of Ethics*)<sup>2</sup>. 1902 წელს Cambridge University Press-ის მაგისტრატთა საბჭომ ამ ლექციათა გადაამუშავებულ სახით გამოცემა გადაწყვიტა; *Principia Ethica* სწორედ ამ გა-

<sup>1</sup> ამ ტექსტის ორი ვგზემპლარი კემბრიჯის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში, მურის ნაწერებში ინახება. ამჟამად მის ნაწერთა შორისაა ასევე კანტის მორალურ ფილოსოფიაზე მურის შესაბამის ლექციათა ხელნაწერი ტექსტი (1899 წლის გაზაფხული), რომელიც თითქმის იმავე მოცულობისაა და საკითხთა თითქმის ისეთსავე ანალიზს შეიცავს, როგორსაც მურის 1898 წლის დისერტაცია.

<sup>2</sup> *The Elements of Ethics*, რედ. თ. რეჯანი (Temple University Press, Philadelphia, 1991).

დამუშავების პროცესის შედეგს წარმოადგენს (შესაბამისი ოქმის ჩანაწერებში აღნიშნული წიგნი მოიხსენიება, როგორც „მური: ეთიკის პრინციპები“ (Moore: Principles of Ethics).<sup>1</sup> მოგვიანებით გამოცემული წიგნის პირველი სამი თავი, ძირითადად, უბრალოდ წინა ლექციებიდან სიტყვასიტყვით გადმოტანილ ტექსტს წარმოადგენს, თუმცა ბოლო სამი თავი შინაარსობრივად წინა ლექციათაგან მნიშვნელოვნად განსხვავდება. ჩვენი გამოცემის დანართში ამ ორი ტექსტის ურთიერთმიმართების გარკვეულ ანალიზს გთავაზობთ იმ მიზნით, რომ *Principia Ethica*-ს ჭეშმარიტად ახალი პარაგრაფები გამოვეყო (აღვნიშნავ, რომ § 13-ში განხილული სახელგანთქმული „ღია საკითხი“ სწორედ რომ ახალია) და ასევე ვაჩვენო, თუ როგორ ახდენს მური *Principia Ethica*-ში იმ მონაკვეთთა უშუალო შეპირისპირებას, რომლებიც თავდაპირველად ეთიკის საფუძვლების სახელწოდებით ცნობილ სხვადასხვა ლექციაში ჩნდება – ეს ის არის, რაც *Principia Ethica*-ს ტექსტს ახასიათებს, განსაკუთრებით მის პირველ თავს და რაც ტექსტს უდავოდ ართულებს.

ჯერ კიდევ სტუდენტობის პერიოდში მურს სისტემატური ურთიერთობა ჰქონდა პროფესორ პენრი სიჯვიკთან, რომელიც მაშინ კემბრიჯის უნივერსიტეტში ფილოსოფიას ასწავლიდა და თრინიტი კოლეჯის საბჭოს წევრი გახლდათ. მური სიჯვიკის ლექციებს ესწრებოდა და მისთვის რამდენიმე ნარკვევიც კი დაწერა ისეთ ცნობილ თემებზე, როგორიცაა „ეგოიზმი და ალტრუიზმი“ (Egoism and altruism) და „მორალური ქმედებისადმი გონების დამოკიდებულება“ (The relation of reason to moral action).<sup>2</sup> მაგრამ მათ ახლო ურთიერთობა არ ჰქონიათ: სიჯვიკი იმ დროისათვის მოხუცებული იყო (იგი 1900 წელს გარდაიცვალა), მური კი სიჯვიკის ლექციებს ახასიათებდა როგორც „ცოტა არ იყოს მოსაწყენს“.<sup>3</sup> ამისდა მიუხედავად, მური სიჯვიკის შედეგს – ეთიკის მეთოდები (The Methods of Ethics)<sup>4</sup> – ძალზე ახლოს გა-

<sup>1</sup> აღნიშნული საკითხი განიხილებოდა 1902 წლის 14 მარტს და იმავე წლის 12 აპრილს. მაგისტრატთა საბჭოს საოქმო ჩანაწერები კემბრიჯის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში ინახება.

<sup>2</sup> ეს ნარკვევები, არსებზე სიჯვიკისეული შენიშვნებით, კემბრიჯის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში მურის ნაწერთა შორის ინახება.

<sup>3</sup> ჯ. ე. მური, „ავტობიოგრაფია“ (An Autobiography), გვ. 16, *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. A. Schilp (3rd edn, Open Court, La Salle: 1968)

<sup>4</sup> წიგნი პირველად 1874 წელს გამოქვეყნდა; სიჯვიკი გამუდმებით ამუშავებდა ტექსტს, რომელიც უკანასკნელად, მეშვიდედ, მისი გარდაცვალების შემდეგ, 1907 წელს გამოიცა (Macmillan, London).

ეცნო, იმდენად ახლოს, რომ *Principia Ethica*-ში მოყვანილ მითითებებთან თანმიმდევრულად უმეტესობა სწორედ ამ შრომაზე მოდის. ამგვარად, *Principia Ethica*-ის ორი ცენტრალური თემა აზრის განვითარების იმ მიმართულებათა გაგრძელებაა, რომლებსაც უკვე ვხვდებით *ეთიკის მეთოდებში*.<sup>1</sup> მურის თეზისი, რომლის თანახმადაც თითქმის ყველა ეთიკოს-თეორეტიკოსი მანამდე ერთ შეცდომას უშვებდა, სახელდობრ „ნატურალისტურ შეცდომას“, რაც კეთილმოხილვების (goodness) განსაზღვრის მცდელობაში გამოიხატებოდა, სიჯეიკის იმ თეზისის განვითარებას წარმოადგენს, რომლის მიხედვითაც პრაქტიკული გონების ცნება ეთიკური აზროვნების დამახასიათებელი, მაგრამ ამასთანავე არაგანსაზღვრებადი ნიშანია.<sup>2</sup> ამგვარადვე, მურის არაპედონისტური „იდეალური უტილიტარიზმი“,<sup>3</sup> რომლიდან გამომდინარეც, ჩვენი ქმედება ყოველთვის ისეთნაირად უნდა მივმართოთ, რომ მას მაქსიმალურად საუკეთესო შედეგები ჰქონდეს – აქ იგულისხმება არა უბრალოდ ის შედეგები, რომლებიც სიამოვნებას მაქსიმალურად ზრდის – სიჯეიკის იმ აზრის განვითარებას წარმოადგენს, რომლის თანახმადაც, ვალდებულების უტილიტარული შე-

<sup>1</sup> მურზე სიჯეიკის ძლიერი გავლენის შესახებ მიუთითებდა ბოსანკე *Principia Ethica*-ს მძაფრ და არცთუ არაკეთილგანწყობილ მიმოხილვაში (Mind, 13, გვ. 254-61).

<sup>2</sup> უმთავრესი სირთულე, რომელსაც ჯორჯ ედვარდ მურის წინამდებარე ნაშრომის მთარგმნელი აწყდებდა, არის ტერმინების good, the good და goodness ქართული შესატყვისების მოძებნა. საბოლოო ჯამში, ვამჯობინეთ, რომ იმ შემთხვევებში, როდესაც good ავტორის მიერ გამოიყენება, როგორც ზედსართავი სახელი, გამოგვეცა ტერმინით „კარგი“; როდესაც იგი მიგვიითებს რაღაც კონკრეტულ რეალიაზე (the good, a good, goods), მის შესატყვისად ჩვენ „სიკეთე“ მივიჩნიეთ. საკმაოდ რთული აღმოჩნდა goodness-ისათვის ქართული შესატყვისის მოძებნა. თავიდანვე უკუვაგდეთ ზუსტი შესატყვისი „სიკარგე“ მისი ხელოვნურობის გამო და შეეჩერდით სიტყვაზე „კეთილმოხილება“, რომელიც, ჩვენი აზრით, საკმაოდ ზუსტად გამოხატავს მის მნიშვნელობას (მთარგმნელისა (თ. ბ.) და ქართული თარგმანის რედაქტორის შენიშვნა).

<sup>3</sup> *The Methods of Ethics*, 7th edn, ნიგნი I, თავი III.

<sup>4</sup> ფრაზა „იდეალური უტილიტარიზმი“, ფაქტობრივად, მურის თანამედროვე პასტივზე რეშდოლისაგან მომდინარეობს – შდრ. *The Theory of Good and Evil* (Clarendon, Oxford: 1907), გვ. 84. რეშდოლი, რომელიც სიჯეიკის მონაფეც იყო, მოკლედ იმონმებს *Principia Ethica*-ს, თუმცა მის იმ შეხედულებებთან დაკავშირებით, რომლებიც მურის შეხედულების მსგავსია, განმარტავს, რომ საკუთარ დასკვნებამდე დამოუკიდებლად მივიდა.

ფასება, რომელსაც ის ემხრობა, ქმედების იდეალურ მიზანთან ინტუიციონისტური სპეციფიკაციებით შევსებას საჭიროებს.<sup>1</sup>

ასეთი ინტელექტუალური სიახლოვის მიუხედავად, შეცდომა იქნებოდა *Principia Ethica* ეთიკის მეთოდებში უკვე ზოგადად აღწერილ აზრთა განმეორებით მტკიცებად მიგვეჩნია. რადგან ეს ორი წიგნი, სტილის თვალსაზრისით, ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავდება: მურის უმთავრეს ამოცანას ეთიკურ ღირებულებათა სტატუსთან დაკავშირებული მეტაფიზიკური თეზისის ჩამოყალიბება წარმოადგენს, რომელსაც ის ეთიკური თეორიისათვის აბსოლუტურად ფუნდამენტურ მნიშვნელობას ანიჭებს, სიჯვიკი კი ღირებულების მეტაფიზიკას დიდ ყურადღებას არ უთმობდა. სიჯვიკს როგორც საყოველთაოდ მიღებული, სალი აზრისათვის დამახასიათებელი, მორალური შეხედულებებისათვის, ასევე განსჯითი აზროვნებისათვის კონცეფტუალური ჩარჩოს მორგება სურდა. ამას გარდა, თუმცა მურსა და სიჯვიკს შორის ეთიკურ ცნებათა გარდაუქმნელობის თაობაზე თანხმობა სუფევდა, ამ ცნებათა და ადამიანურ მიზანთა ურთიერთმიმართების საკითხში ისინი მკვეთრად განსხვავებულ პოზიციებზე იდგნენ. მაშინ, როცა მური უარყოფს, რომ ისეთ ცნებებს, როგორიცაა კეთილმოსილება (*goodness*), ადამიანურ მიზნებთან რაიმე არსებითი მიმართება აქვს, სიჯვიკი შესაძლო შედეგის კეთილმოსილებას რაციონალურ ინდივიდთა მიზნებთან შესაბამისობის კონტექსტში განსაზღვრავდა.<sup>2</sup> ეს უთანხმოება სრულიად აშკარად იხატება ეგოიზმის განხილვისას: ამ შემთხვევაში, სიჯვიკის მტკიცებით, ეგოიზმსა და ალტრუიზმს შორის უთანხმოება, ანუ უთანხმოება იმას შორის, რაც საკუთარი თავისათვის არის კარგი და იმას შორის, რაც თავის თავში არის კარგი, „ეთიკის უმნიშვნელოვანეს საკითხთაგანია.“<sup>3</sup> მურის მტკიცებით, მთელი ეს საკითხი მხოლოდ და მხოლოდ ცნებების აღრევათა ერთგვარ ქსელს წარმოადგენს, რადგან არ არსებობს რაიმე მწყობრი კონცეფცია იმისა, რაც უბრალოდ საკუთარი თავის გამო არის კარგი (*Principia Ethica* §§ 59-62).

<sup>1</sup> *The Methods of Ethics*, 7th edn, გვ. 400 შმდ.

<sup>2</sup> *The Methods of Ethics*, 7th edn, გვ. 109-12. ტექსტის ამ მონაკვეთის მიხედვით, მთლად ნათელი არ არის, რატომ ათავისუფლებდა მური სიჯვიკს ნატურალისტური შეცდომის პასუხისმგებლობისაგან.

<sup>3</sup> *The Methods of Ethics*, 7th edn, გვ. 110, შენ. 1.

## II

*Principia Ethica*-ს პირველი ოთხი თავი ე. წ. „ნატურალისტური შეცდომის“ დადგენას ეძღვნება, რომელიც, როგორც მური აცხადებს, მანამდე არსებულ ყველა ეთიკურ თეორიას (სიჯვეიცისა და პლატონის თეორიათა გამოკლებით) ძირს უთხრის. ამ თავებში წარმოდგენილი მურის არგუმენტაცია უალრესად მნიშვნელოვანია დღევანდელი გადასახედიდანაც. მურმა შეძლო მისი თანამედროვენიც და შემდგომი თაობის წარმომადგენელნიც დაერწმუნებინა, რომ ტრადიციულ „ნატურალისტურ“ ეთიკურ თეორიათა უმეტესობას სერიოზული დაუდევრობა (შესაძლოა სულაც „შეცდომა“) ახასიათებს. თუმცა თავად ღირებულების იმ აბსტრაქტული, პლატონისტური კონცეფციის სიმყარე – კონცეფციისა, რომელიც მურმა უარყოფილ ნატურალისტურ თეორიათა ნაცვლად წარმოადგინა, ყველამ ერთთავად როდი ირწმუნა. ზოგიერთმა საჭიროდ ჩათვალა მისი შემოწმება როგორც მეტაფიზიკური, ისე ეპისტემოლოგიური თვალსაზრისით. ასე რომ, მურის კონცეფციის მიმართ ერთ-ერთ ტიპურ რეაქციას წარმოადგენდა კამათი იმ დებულების გარშემო, რომელსაც, როგორც მაშინ მიაჩნდათ, მურთან ერთად მისი კრიტიკის ქვეშ მოყოლილი თეორეტიკოსებიც იზიარებენ და რომლის მიხედვითაც, ეთიკური მსჯელობანი რაიმე განსაზღვრული რეალური სინამდვილის დახასიათებას უნდა გულისხმობდეს, რისი მიღწევაც მათი ქვეშაირიტების დამამტკიცებელ პირობებს უზრუნველყოფს. საპირისპირო მოსაზრების თანახმად, ეთიკური მსჯელობები უნდა განიხილებოდეს, უპირველეს ყოვლისა, როგორც განსაზღვრულ ემოციათა ან დამოკიდებულებათა გამოხატულება.<sup>1</sup>

ამ პოზიციათა განხილვას აქ არ შეუდგები, თუმცა მათ ახლაც ფართოდ უჭერენ მხარს. მე მხოლოდ იმის აღნიშვნა მსურდა, რომ ისინი იმ დიალექტიკური პროცესის შედეგს წარმოადგენს, რომელიც მურის შრომებიდან იღებს სათავეს, კერძოდ კი მისი მტკიცებიდან, რომ ეს შეცდომა – ნატურალისტური შეცდომა – სხვა თეორიებს უნდა მიენეროს. მაგრამ რას გულისხმობს თავად ეს შეცდომა? როგორც თვითონ მური „მეორე გამოცემის ნინასიტყვაობაში“ თავისდა სამწუხაროდ ადგენს, ამ

<sup>1</sup> სანიმუშოდ მოვიყვანო: C. L. Stevenson, *Ethics and Language* (Yale University Press, New Haven: 1944); იხ. ასევე R. M. Hare, *The Language of Morals* (Clarendon, Oxford: 1952).

კითხვაზე მარტივი პასუხი არ არსებობს. *Principia Ethica*-ში ნატურალისტური შეცდომის განხილვისას ის სამ განსხვავებულ თეზისს შორის ლავირებს – მური თვლის, რომ ამ შეცდომას უშვებენ (1) „G-ს (კეთილმოსილების, რომელსაც მური ფუნდამენტურ ეთიკურ ცნებად მიიჩნევს) G-საგან განსხვავებულ რაიმე პრედიკატთან გაიგივების“ შედეგად, (2) „G-ს გარკვეულ ანალიზებად პრედიკატთან გაიგივების“ შედეგად, ან (3) „G-ს რაიმე ბუნებრივ ან მეტაფიზიკურ პრედიკატთან გაიგივების“ შედეგად („მეორე გამოცემის ნინასიტყვაობა“, გვ. 17). მური ასევე აცნობიერებს, რომ ამ სამიდან პირველი შეცდომის ჩადენაში დადანაშაულება ოპონენტთა ტრივიალური ტაქტოლოგიის უარყოფაში დადანაშაულებას ნიშნავს. ეს უსაფუძვლო ბრალდებას წარმოადგენს და მას ის მნიშვნელობა, რაც ნატურალისტურ შეცდომაში დადანაშაულებას უნდა ჰქონდეს, ვერ ექნება. ამიტომ, ნატურალისტური შეცდომის ბრალდებასთან დაკავშირებულ თეზისთაგან მნიშვნელოვანი ისინია, რომელთა მიხედვითაც კეთილმოსილება ანალიზს არ ექვემდებარება და, რომ ის „ბუნებრივ ან მეტაფიზიკურ პრედიკატს“ არ წარმოადგენს. მური ამ თეზისთა დამოუკიდებლობას აღიარებს (გვ. 13-14), მაგრამ ის ასევე შენიშნავს, რომ შესაძლებელია მათი იმ თეზისთან გაერთიანება, რომლის მიხედვითაც კეთილმოსილება (goodness), „ბუნებრივი ან მეტაფიზიკური თვისებების თვალსაზრისით, ანალიზს სრულად არ ექვემდებარება“ (გვ. 14). ამის უარყოფა აღნიშნული ნატურალისტური შეცდომის ტოლფასად შეიძლება შეფასდეს.

მურის პოზიციის განხილვისას, ვფიქრობ, აჯობებდა ეს თეზისები ერთმანეთისაგან გაგვეცალკევებინა, რადგან ისინი დამოუკიდებელია. მაგრამ ვიდრე შემდგომ ანალიზს შევუდგებოდეთ, უპირველესად საჭიროა გავარკვიოთ, თუ რა იგულისხმება „კეთილმოსილებასთან“ (goodness) დაკავშირებულ მთელ ამ დისკუსიაში. „მეორე გამოცემის ნინასიტყვაობაში“ (გვ. 3-5) მური აღიარებს, რომ *Principia Ethica*-ში ამ საკითხს სათანადოდ ვერ აშუქებს და ამას იმ გარემოებით ხსნის, რომ მის უპირველეს მიზანს საგნების შესაძლო მდგომარეობათა შეფასება წარმოადგენს იმ ფაქტის დადგენის თვალსაზრისით, თუ რომელი ქმედებები უნდა განახორციელოს ადამიანმა. ასეთ შეფასებათა განხილვისას მური ორი სახის მსჯელობებს განარჩევს. ერთი სახის მსჯელობათა მიხედვით, საგანთა მდგომარეობა „თავის თავში კარგია“ (ანუ „შინაგანად კარგია“), ხოლო მეორე სახის მსჯელობათა მიხედვით, მდგომარეობა „კარგია, როგორც საშუალება“ და „კარგია, როგორც შემადგენელი ნაწილი“. მაგრამ, რად-



განაც მური თელის, რომ ამ უკანასკნელი სახის მსჯელობებში პირდაპირ დაიყვანება პირველი სახის მსჯელობებამდე, მისთვის პრიორიტეტულ საკითხს წარმოადგენს ცნება თავის თავში კარგი, ანუ შინაგანი ღირებულება, რასაც ემყარება საგნების მდგომარეობათა შეფასება. შესაძლოა, ამ ცნებაზე ყურადღების კონცენტრირებამ ერთი მნიშვნელოვანი ეთიკური პრეზუმფცია შემოაპარა, სახელდობრ, ვალდებულების უტილიტარისტული შეფასება, რომელიც უტილიტარულ თეორიათა ეთიკური ღირებულების არაგაანალიზებადობის საკითხში მურის თეზისს შეზღუდვის საფრთხეს უქმნის. თუმცა, ჩემი აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ მური დისკუსიას უდავოდ თავადვე ფართო უტილიტარული ხედვის ფარგლებში წარმართავს, შესაძლებელია აღნიშნული ვარაუდი დისკუსიის ამ სტადიაზე დავტოვოთ, რადგან საგნების შესაძლო მდგომარეობათა შეფასების გზით მოვალეობათა განსაზღვრის რაიმე განსაკუთრებული აღნიშვნის აუცილებლობა, ფაქტობრივად, ჯერ არ არსებობს.

შესაბამისად, თეზისი, რომლის თანახმადაც, კეთილმოსილება (goodness) ანალიზს არ ექვემდებარება, წარმოადგენს თეზისს საგნების შესაძლო მდგომარეობათა შეფასების ბუნების თაობაზე იმ გაგებით, რომ ამ შეფასებათა არსი არ შეიძლება მოექცეს რაიმე უფრო ვრცელი თეორიის ფარგლებში, რომელიც შეფასებებს მის საბაზისო პრინციპთა რიგში არც ღიად და არც ფარულად არ აყენებს. „მეორე გამოცემის ნინასიტყვაობაში“ (გვ. 12-14) მური ამ თეზისის უარყოფის ორ შესაძლო გზას განიხილავს: პირველი ეფუძნება მტკიცებას, რომ ამ შეფასებათა არსი სუბიექტის ვალდებულებათა შეფასების საშუალებით შეიძლება დადგინდეს, მეორე კი იმ მტკიცებას ეფუძნება, რომ შესაძლებელია შეფასებათა არსის დადგენა ფსიქოლოგიური, სოციოლოგიური ან თეოლოგიური თეორიის ფარგლებში, რომელსაც ღირებულების კატეგორია არ გააჩნია. უარყოფის პირველმა გზამ შესაძლოა ყველაფერი თავდაყირა დააყენოს, რადგან მსჯელობები საგნების მდგომარეობათა ღირებულების თაობაზე ემსახურებოდა იმ მიზანს, რომ მოქმედს შეძლებოდა დაედგინა, თუ რა უნდა ეკეთებინა, და არა – პირიქით. მიღწეული შედეგების შენარჩუნება გარკვეულწილად შესაძლებელია, თუ ერთმანეთისგან განვასხვავებთ *prima facie* ვალდებულებებს (რომლებსაც განვიხილავთ, როგორც შინაგან ღირებულებასთან დაკავშირებულ მსჯელობათა არსის გამოშხატველს) და ყოვლისმომცველ ვალდებულებებს (რომლებიც, შესაბამისად, სათანადო *prima facie* ვალდებულებების საფუძველზე განისაზღვრება). თუმცა, მუ-





რის თეზისისადმი ამ გამოწვევას დიდი მნიშვნელობა არ უნდა მივანიჭოთ, რადგან „მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში“ (გვ. 5) მური განმარტავს, რომ სანამ ვალდებულება (უფლება ან მოვალეობა) ეთიკურ ცნებად განიხილება, ის არ მიიჩნევა, რომ ასეთი სახის შეფასება მის თეზისს, რომელიც უპირველესად არაეთიკურ თეზისებთან მიმართებით ეთიკურ ცნებათა ანალიზს დაუქვემდებარებლობას ეხებოდა, რაიმე სერიოზულ საშიშროებას უქადის.

მაშასადამე, მურის მთავარ ამოცანას ამ შემთხვევაში მეორე სახის გამოწვევის უარყოფა შეადგენს. მისი თეზისი, კეთილმოსილების (goodness) ანალიზს დაუქვემდებარებლობის თაობაზე, წარმოადგენს თეზისს, რომლის მიხედვითაც, ეთიკური აზროვნების არსი უფრო მარტივ შემადგენლებამდე აღარ დაიყვანება. თუმცა, ვიდრე რაიმე ასეთი შეფასების შესაძლებლობის თაობაზე მურის არგუმენტაციას განვიხილავდეთ, ურიგო არ იქნებოდა აღგვენიშნა, რომ საკითხი ეთიკურ მსჯელობათა არსის ნიშანდობლიობას ეხება და არა – არაეთიკური წინაპირობებისაგან მათი წარმოქმნის შესაძლებლობას. ეს უკანასკნელი საკითხი, ჩვეულებრივ, ჰიუმს და „არის“-ისაგან „უნდა“-ს წარმოების შესაძლებლობას ან შეუძლებლობას უკავშირდება. ასეთი წარმოების შესაძლებლობის თაობაზე ჰიუმის უარყოფით აზრს კრიტიკოსები დროდადრო მურის იმ თეზისს უსადაგებენ, რომლის მიხედვითაც, კეთილმოსილება ანალიზს არ ექვემდებარება. მაგრამ მურის თეორია გვიჩვენებს, რომ ასეთი მისადაგება შეცდომაა, ყოველ შემთხვევაში შემდგომ არგუმენტირებამდე მაინც. რადგან, თუმცა, მურის აზრით, შინაგანი ღირებულება ანალიზს დაუქვემდებარებელი ცნებაა, ის ვალდებულების მისეულ უტილიტარულ შეფასებას ასევე უკავშირებს თეზისს, რომლის თანახმადაც, საგანთა რაიმე მდგომარეობის შინაგანი ღირებულება მის ბუნებრივ თვისებებზეა დამოკიდებული, ხოლო ამ დამოკიდებულებას ბუნებრივი თვისებებისა და შინაგანი ღირებულების აუცილებელ კავშირებზე დამყარებულად განიხილავს. ასე რომ, მურისათვის „არის“-ისაგან „უნდა“-ს წარმოება შესაძლებელია.

მურის ცნობილი არგუმენტი კეთილმოსილების ანალიზს დაუქვემდებარებლობასთან დაკავშირებით შემდეგია: ნებისმიერი ანალიზის პირობებში (მაგ., თუ რაიმეს შესახებ თქმა იმისა, რომ ის კარგია, იმის თქმას ნიშნავს, რომ ის მეგანის სურვილს შეესაბამება) აღმოჩნდება, რომ საკითხს იმის თაობაზე, მართლაც ფლობს თუ არა შინაგან ღირებულებას საგანთა მდგომარეობა,

რომელიც ანალიზს აკმაყოფილებს (მაგალითად, არის თუ არა მავანის სურვილთა დაკმაყოფილების მდგომარეობა *ipso facto* კარგი?), კვლავაც ქმედითი მნიშვნელობა შეიძლება მივანიჭოთ – მაშინ როცა, ანალიზი სწორი რომ იყოს, ამ საკითხს ტავტოლოგიის ქვეშარიტების შესახებ ტრივიალურ საკითხად აღვიქვამდით.<sup>1</sup> ეს არგუმენტი რთულ საკითხებს წამოჭრის, რომლებიც შემოთავაზებული კონცეფტუალური ანალიზის მისაღებობის კრიტერიუმებს უკავშირდება – განა ვის უნდა, იფიქროს, რომ ანალიზმა ტრივიალურის შთაბეჭდილება უნდა დატოვოს, თუკი მისი მიღებაა საჭირო.<sup>2</sup> თუმცა, ვფიქრობ, ამ საკითხებს გარკვეულწილად გვერდი შეგვიძლია ავუაროთ იმის დაშვებით, მურის ინტერესებიდან გამომდინარე, რომ თუ კონცეფტუალური ანალიზი სწორია, მაშინ, რადგან მასთან გვაქვს საქმე, სრულიად ნიშანდობლივად უნდა აღვიქვათ ჩვენი აზრებისა და მსჯელობების მასთან შესაბამისობაში წარმართვა მაშინაც კი, თუ თავდაპირველად ანალიზი არათვალნათლივი მოგვეჩვენება. მურის წინააღმდეგობა შინაგანი ღირებულების შემოთავაზებული ანალიზისადმი ზუსტად ისაა, რომ ჩვენ უუნარონი ვართ, მის ასეთ რეფლექტიურ ასიმილაციას ჩვენვდეთ. შინაგანი ღირებულების კონცეფცია, მისი ბუნებიდან გამომდინარე, როგორც ჩანს, საშუალებას გვაძლევს გამუდმებით ჩავრთოთ მასში სერიოზული საკითხები შინაგანი ღირებულების შესახებ ისეთი თეორიის ფარგლებში, რომელიც, სავარაუდოდ, მათზე რედუქციულ შეფასებას გვთავაზობს.

ჯერჯერობით დისკუსია მხოლოდ ეთიკური აზროვნების ფენომენოლოგიაზე ვრცელდება და მურიც კმაყოფილია, როდესაც *Principia Ethica*-ში მის არგუმენტაციას ამ საკითხზე აჩე-

<sup>1</sup> რედლოის მინიშნების მიხედვით (*The Theory of Good and Evil*, ტ. I, გვ. 135, შენ. I), ეთიკურ ცნებათა ანალიზს დაუქვემდებარებლობასთან დაკავშირებული ეს არგუმენტი, რომელსაც მური გაუთვინცნობიერებლად იყენებს, მანამდე სიჯიქმაც მოიშველია, რომელიც მას მეთურამეტე საუკუნის ეთიკოს რიჩარდ ფრაისის მიანერდა (იხ. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics* (Macmillan, London, 5th edn, 1902), გვ. 224-6).

<sup>2</sup> ამ საკითხებზე თვითონ მურიც ამახილებს ყურადღებას, როდესაც თავის გვიანდელ ნაშრომებში „ანალიზის პარადოქსის“ ფორმულირებას ახდენს, რაც უსათოოდ იმას უნდა გულისხმობდეს, რომ ქვეშარიტების შემთხვევაში ანალიზი მართლაც ტრივიალური უნდა იყოს: იხ. C. H. Langford, „The Notion of Analysis in Moore’s Philosophy“ ნიგნში *The Philosophy of G. E. Moore*, განსაკ. გვ. 323, ასევე მურის „A Reply to my Critics“ იმავე ტომში, განსაკ. გვ. 66-6. პარადოქსის ბოლოეამინდელი დისკუსიის თაობაზე იხ. T. Baldwin, *G. E. Moore* (Routledge, London: 1990) გვ. 208-14.

რებს. მურის კრიტიკოსები მოჰყვებიან იმის მტკიცებას, რომ მეტიც თქმაა საჭირო, რათა ვაჩვენოთ, რომ ეს ფენომენოლოგია უბრალოდ ილუზიას – სულაც რელიგიური რწმენის ამოუცნობ ნაშთს – არ წარმოადგენს. მეოცე საუკუნის ეთიკურ თეორიებში ეთიკურ კონცეფციათა შეფასების რამდენიმე მცდელობას ვხვდებით – ახსნას, თუ რატომ არის სწორი მურის თეზისი.<sup>1</sup> მე აქ მათ განხილვას არ შევუდგები, მხოლოდ მოკლედ მივუთითებ იმ საკითხზე, რომელიც, ვფიქრობ, შინაგანი ღირებულების შეფასებათა მარტივ ელემენტებამდე დაუყვანლობის შესახებ მურის თეზისის დასაბუთების ნებისმიერი მცდელობისათვის ცენტრალური უნდა იყოს. ასეთი მცდელობა, ჩემი აზრით, იმის აღიარებით უნდა იწყებოდეს, რომ ეს შეფასებები ადამიანური ცხოვრების ბუნების შესახებ შეხედულებებს უკავშირდება, განსაკუთრებით კი იმ ზოგად მიზნებსა და ინტერესებს, რომლებიც ინდივიდის საკუთარი პირადობის გრძნობის ჩამოსაყალიბებელ ელემენტებსა და სტრუქტურას უზრუნველყოფს. ეს თეზისი, დარწმუნებული ვარ, არ გამოხატავს იმ აზრს, რომლის გადმოცემაც შინაგანი ღირებულების შესახებ თავად მურს სურს. მაგრამ ყველა შეფასებაში იგულისხმება გარკვეული მიკროდოებული აზრი, რომელიც იმ კრიტერიუმებს წარმოადგენს, რომლებითაც შესაფასებელ საგანთა შეფასება ხდება და, რადგან მური შინაგანი ღირებულების მისეულ შეფასებებს თავადვე განმარტავს როგორც განმსაზღვრელს იმისა, თუ რა ჯერ არს, რომ აკეთოს ადამიანმა, მურის შეხედულება სწორედ ცხოვრების გზის ძიებაში მყოფ ადამიანთა ხედვიდან საზრდოობს. ასე რომ, უმარტივეს ელემენტამდე დაუყვანლობის თეზისი იმ მტკიცებაზეა კონცენტრირებული, რომლის თანახმადაც, არ არსებობს ადამიანური ცხოვრების მიზანთა ამომწურავი და სრულიად უღირებულებო გაგება (ამის მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ, ვთქვათ, „სურვილთა მაქსიმალური ასრულება“), რომელზე მითითებითაც შინაგანი ღირებულების შეფასებათა არსი შეიძლება დადგინდეს. რადგან, ასეთი გაგების შემთხვევაში, იმათთვის, ვინც მას სრულად გაითავისებდა, შინაგანი ღირებულების შეფასებათა ნავარაუდევო ანალიზი (მაგალითად, როდესაც საგანზე ვამბობთ, რომ ის კარგია, ეს თუ სწორედ იმას ნიშნავს, რომ მას სურვილების დაკმაყოფილება შეუძლია) იმ აშკარა მნიშვნელობას მოკლებული აღმოჩნდება, რომელსაც, მურის

<sup>1</sup> ყველაზე ცნობილი რ. მ. პეარის თეზისია, რომლის მიხედვითაც, ეთიკური აზროვნება გამოკვეთილად პრესკრიპტიულია; იხ. *The Language of Morals*, გვ. 30.

მტკიცებით, ის გარდაუვლად უნდა ფლობდეს. მოცემულ პირობებში, არა მგონია, რაიმე ამდაგვარი გაგება გაგვანდეს, რადგან ჩვენი თვითგაგება, ფაქტობრივად, უმთავრესად სოციალურ იდენტიფიკაციათა და ინდივიდუალურ ვალდებულებათა გზით მიიღწევა, რომლებიც თავადვე ახდენენ ღირებულებათა შეფასებების ინკორპორირებას. მოცემულ პირობებში, ზემოთ ნაწარაუდვე ანალიზთან დაკავშირებით ამგვარი ასახვითი განკერძოებულობა, რაზედაც ამახვილებს ყურადღებას მურის ფენომენოლოგიური არგუმენტაცია, სწორედ ღირებულებათა აღნიშნული შეფასებების შედეგად ხდება შესაძლებელი. მაგრამ იმ ფაქტიდან, რომ აღნიშნულ მომენტში აღნიშნულ პირობებში ვიმყოფებით, არ გამომდინარეობს, რომ ვითარება სწორედ აღნიშნული სახისა უნდა იყოს (არც ის, რაც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, რომ ვითარება ყოველთვის აღნიშნული სახისა იყო). ამგვარად, შინაგანი ღირებულების ანალიზდაუქვემდებარებლობის თაობაზე მურის თეზისის კონცეფტუალურ ქეშმარიტებად დასადგენად, როგორადაც ის მას თელიდა, საჭიროა ვაჩვენოთ, რომ კონცეფტუალურ ქეშმარიტებას წარმოადგენს ის ფაქტი, რომ ანალიზის უნარიანი ადამიანის ხედვა იმ თვითგაგებიდან საზრდოობს, რომელიც თავად ახდენს ღირებულების შეფასებათა ინკორპორირებას. თუ რამდენად შესაძლებელია ამის ცხადყოფა, და თუ შესაძლებელია, რომელ ვარაუდთა საფუძველზე – ეს ის საკითხებია, რომელთაც ამჯერად ღიად ვტოვებ.

მეორე მნიშვნელოვანი თეზისი, რომლის უარყოფასაც მური ნატურალისტური შეცდომის რანგში განიხილავდა, ის არის, რომ კეთილმოსილება არც „ბუნებრივ და არც მეტაფიზიკურ“ თვისებას არ წარმოადგენს. „მეტაფიზიკური“ თვისებები ისეთი თვისებებია, რომლებიც გარკვეულ წარმოსახვით მეტაფიზიკურ ერთიანობაზე, როგორიცაა, ვთქვათ, ღმერთი, მინიშნებას შეიცავს. მოდით, მათი განხილვა გვერდზე გადავდოთ, რადგან თეზისი, რომელიც მეტ ინტერესს აღძრავს და ამასთან, საკამათოცაა, არის ის თეზისი, რომლის თანახმადაც, კეთილმოსილება „ბუნებრივ“ თვისებას არ წარმოადგენს. მური, ჩემი აზრით, თვისების ბუნებრიობის სამ განსხვავებულ ახსნას გვთავაზობს. უკვე აღვნიშნე, რომ *Principia Ethica*-ში ის მის ანტინატურალიზმს პლატონისტურ პოზიციას უკავშირებს, რომლის მიხედვითაც, კეთილმოსილებასთან დაკავშირებული ფუნდამენტური ქეშმარიტებები, როგორიცაა, მაგალითად, არითმეტიკული ქეშმარიტებები, სივრცესა და დროში არსებულ საგნებზე არ ვრცელდება. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივი თვისება უნდა გულისხმობ-



დეს, რომ მასთან დაკავშირებული ჭეშმარიტებები სწორედ რომ სივრცით-დროით სამყაროს ეხება. მაგრამ მური აქ ამ საკითხს სხვა მხრივაც უდგება. როდესაც ის ცდილობს განმარტოს, თუ როგორ შეგვიძლია ვაჩვენოთ, რომ კეთილმოსილება, სიყვითლისაგან განსხვავებით, ბუნებრივ თვისებას არ წარმოადგენს, ის ერთ პრობლემას აწყდება – ის ასევე მიიჩნევს, რომ აბსტრაქტული უნივერსალური თვისების საბით, სიყვითლე ისეთივე არაემპირიული, ან არაბუნებრივი თვისებაა, როგორც კეთილმოსილება. ასე რომ, ამ მხრივ კეთილმოსილების თაობაზე რაიმე განსაკუთრებულის მტკიცება არ ხერხდება. ასეთნაირადვე, გარკვეული ბუნებრივი ობიექტები ისევე შეიძლება იყოს კარგი, როგორც, ეთქვამთ, შეიძლება ფლობდეს თვისებას, იყოს ყვითელი. ასე რომ, ბუნებრივ ნიშანთა არქონა კეთილმოსილების მახასიათებლად არ გამოდგება. მაშ, რა მხრივ შეიძლება კეთილმოსილების განსაკუთრებულობაზე საუბარი? მურის მტკიცებით, იქ, სადაც საგნის ბუნებრივი თვისებები „ამ საგნისათვის მთელი მისი არსის მომნიჭებელ“ დამოუკიდებელ ნაწილებს წარმოადგენს (*Principia Ethica* § 26, იხ. § 73), მისი კეთილმოსილება, ამ მხრივ, მის დამოუკიდებელ შემადგენელ ნაწილს არ წარმოადგენს. კეთილმოსილებასთან დაკავშირებული სწორედ ამ ფაქტიდან გამომდინარე ადგენს მური *Principia Ethica*-ში, რომ ის ბუნებრივ თვისებას არ წარმოადგენს. ეს ხდება ვრცელდება ნაწილისა და მთელის მურის იმდროინდელი მეტაფიზიკის (რომელსაც მალევე სულ მიანება თავი) შემდგომ ასპექტებზეც; თუმცა, ის საშუალებას იძლევა რეინტერპრეტირებულ იქნას როგორც ხედავ, რომლის მიხედვითაც კეთილმოსილებისთვის ნიშანდობლივია, რომ ის არსებითად კარგ საგანთა მდგომარეობათათვის დამახასიათებელ სხვა თვისებებზე დამოკიდებულ დერივაციულ თვისებას წარმოადგენს და, როგორც ასეთი (როგორც ვნახავთ), მურის გვიანდროინდელ ეთიკურ განაზრებებში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს. მაგრამ ამ გვიანდროინდელ განაზრებებში მური ამ ნიშან-თვისებას იმ ფაქტის განმსაზღვრელად არ განიხილავს, რომლის თანახმადაც კეთილმოსილება ბუნებრივ თვისებას არ წარმოადგენს. ამის ნაცვლად, „მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში“, მას შემდეგ რაც გააცნობიერა, რომ *Principia Ethica*-ში საკმარისად ნათლად ვერ ჩამოაყალიბა, თუ რას უნდა ნიშნავდეს თვისების ბუნებრიობა, ის ამბობს, რომ საუკეთესო განმარტება, რომელიც ამ მომენტისათვის შეუძლია შემოგვთავაზოს, ის არის, რომლის მიხედვითაც, თვისება ბუნებრივია, თუ ის წარმოადგენს „თვისებას, რომელსაც საბუნების-

მეტყველო მეცნიერებები ან ფსიქოლოგია უნდა განიხილავდეს<sup>1</sup> (გვ. 13).

მური აღიარებს, რომ ეს შესამე განმარტება ბოლომდე დამაკმაყოფილებელი არ არის, რადგან საჭიროებს შეესებას განმარტებით, თუ რის საფუძველზე ვუნოდებთ მეცნიერებას „ბუნებრივს“ და ასევე იმის დემონსტრირებით, რომ კეთილმოსილების კვლევა ჭეშმარიტად ფსიქოლოგიის საქმე სულაც არ არის – ყოველივე ეს კი იოლ ამოცანას არ უნდა წარმოადგენდეს. არსებობს ერთი მარტივი მოდიფიკაცია, რომელიც გვერდს უვლის ამ სირთულეებს და იმავდროულად არ არღვევს მურის დებულების არსს, სახელდობრ, იმას, რომ თვისების ბუნებრიობა მის მიზეზობრიობას ნიშნავს – ანუ თვისება ისეთი უნდა იყოს, რომ შესაფერის პირობებში გარკვეული შედეგები გამოიღოს. ყველა ჭეშმარიტი თვისების მიზეზობრიობას ამ მხრივ მრავალი თანამედროვე ფილოსოფოსი აყენებს კითხვის ქვეშე<sup>2</sup>; მაგრამ ამ საკითხზე შეჩერება აქ საჭიროდ არ მიმაჩნია. თვისების ბუნებრიობის ასეთი განმარტებით გვერდს ავუვლით საჭიროებას დავაზუსტოთ, თუ რომელი მეცნიერებებია საბუნებისმეტყველო და ამასთანავე ეჭვის ქვეშ არ დავაყენებთ საკითხს იმის თაობაზე, რომ კეთილმოსილება (goodness) ან შინაგანი ღირებულება ფსიქოლოგიის საკვლევი არ არის. ამის საპირისპიროდ, კეთილმოსილებასთან დაკავშირებული მურის ანტინატურალისტური თეზისის ახალი ინტერპრეტაციით, კეთილმოსილება ან შინაგანი ღირებულება მიზეზობრივ თვისებას არ წარმოადგენს, რაც არატრივიალური, მაგრამ მართლაც სრულიად სწორი თეზისის შთაბეჭდილებას ტოვებს. რადგან, კემბრიჯის უნივერსიტეტში „მორალურ მეცნიერებებში წარჩინების ნოდების“ არსებობის მიუხედავად – ამ მეცნიერებებს სწავლობდა მური კემბრიჯში<sup>2</sup> – შინაგანი ღირებულების მიზეზობრივ გავლენებს არც ერთი მეცნიერება არ განიხილავს. მხოლოდ თეოლოგიაში შეიძლება ნავანყდეთ ისეთ დებულებებს, როგორცაა, მაგალითად, დებულება, რომ კეთილს საბოლოო ჯამში შესწევს ძალა ბოროტზე გამარჯვებისა; მაგრამ ეს დებულებაც, საეჭვოა, მიზეზობრივი იყოს, ნებისმიერ შემთხვევაში მას, ბოროტების ძირძველი პრობლემიდან გამომდინარე, სკეპტიციზმის გადაღახვა მართებს.

<sup>1</sup> იხ. S. Shoemaker, "Causality and Property Identity" ნიგნში *Cause, and Mind* (Cambridge University Press, Cambridge, 1984).

<sup>2</sup> ტერმინი „მორალური მეცნიერებანი“, ფაქტობრივად, ჯ. ს. მილლის ნიგნიდან J. S. Mill, *System of Logic* (ნიგნი VI) იღებს სათავეს და სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა „კუმანიტარულ მეცნიერებებს“.



ამიტომ, ასეთი ინტერპრეტაციით, ვფიქრობ, მურის ანტინატურალისტური თეზისი კეთილმოსილების (goodness) თაობაზე სწორია. მაგრამ ჩნდება კითხვა: როგორ უკავშირდება ყოველივე ეს ამ ანტინატურალისტური თეზისის დანარჩენ ინტერპრეტაციებს? დავიწყოთ პლატონისტური ინტერპრეტაციის განხილვით: თუკი კეთილმოსილება აბსტრაქტულ პლატონისტურ თვისებას წარმოადგენს, ის სივრცით და დროით სამყაროში ცვლილებების გამოწვევის უნარს მოკლებული უნდა იყოს; ამდენად, პლატონისტური ინტერპრეტაცია არამიზეზობრივ ინტერპრეტაციას გულისხმობს. სანინალმდევო ინტერპრეტაციას ძალა არა აქვს. მაგალითად, თეზისი, რომლის თანახმადაც, შინაგანი ღირებულება მიზეზობრივ თვისებას არ წარმოადგენს, შესაძლებელია იმ შეხედულებასთან გაერთიანდეს (რომელზეც იმ თეზისის განხილვისას მივეუთითებდი, რომ კეთილმოსილება ანალიზს არ ექვემდებარება), რომლის მიხედვითაც, შინაგან ღირებულებასთან დაკავშირებული შეფასებები იმ ადამიანთა მიზანსა და ინტერესებზე მიუთითებს, რომლებიც სამოქმედო გზას ეძიებენ. მაგრამ შინაგან ღირებულებასთან დაკავშირებულ ამ უკანასკნელ შეხედულებაში იგულისხმება, რომ საგნების მდგომარეობათა შინაგანი ღირებულების საკითხები ყოველგვარი რეალური სინამდვილისაგან სრულიად აბსტრაქტირებული არ არის, როგორც ამას პლატონისტური თეზისი მოითხოვს.

ამ დასკვნის მიხედვით, მურის ანტინატურალიზმისათვის დამახასიათებელი ეს ორი ხაზი ეკვივალენტური არ არის. მესამე ინტერპრეტაციის შემოყვანით ვითარება კიდევ უფრო რთულდება. ეს ინტერპრეტაცია *Principia Ethica*-ში ჩამოყალიბებული იმ თეზისიდან იღებს სათავეს, რომლის თანახმადაც, საგნის ბუნებრივი თვისებებისგან განსხვავებით, მისი შინაგანი ღირებულება მის დამოუკიდებელ, არსებით „ნაწილს“ არ შეადგენს. ნაწილისა და მთელის მეტაფიზიკის იდიომათაგან გამოთავისუფლებული ეს ინტერპრეტაცია „მეორე გამოცემის წინასიტყვაობასა“ (გვ. 22) და „შინაგანი ღირებულების კონცეფციაში“ (გვ. 295) წამოყენებული თვალსაზრისისაგან თითქმის არ განსხვავდება იმ მხრივ, რომ საგანთა მდგომარეობის შინაგანი ღირებულება ამ მდგომარეობის შინაგან ბუნებას არ ეკუთვნის, თუმცა მასზეა დამოკიდებული. ამიტომ, მე ამ ფორმულირებაზე გავამახვილებ ყურადღებას. ამ შემთხვევაში საკვანძო ტერმინს წარმოადგენს ტერმინი „შინაგანი“; მისი მნიშვნელობების მურისეული განმარტებები თვალნათლივი არ არის (განსაკუთრებით „მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში“), მაგრამ საკმარისად ნათ-

ლად იკვეთება მოდალური მსჯელობები (განსაკუთრებით მის საპირისპიროდ ნახმარი ტერმინებიდან – „გარეგანი“ და „პირობითი“); „შინაგანი“ გულისხმობს „არსებითს“. „შინაგანი“ ასევე ხშირად „არამიმართებითსაც“ (nonrelational) გულისხმობს, ამიტომ, ვფიქრობ, რაიმე საგნის „შინაგანი ბუნების“ თაობაზე ჩამოყალიბებულ მურის კონცეფციაში ესენციალისტურთან ერთად ეს მნიშვნელობაც შეგვიძლია დავინახოთ. მართლაც ფლობს თუ არა ამ გაგებით საგანთა მდგომარეობები „შინაგან ბუნებას“, ცოტა არ იყოს, საეჭვოა. მაგრამ, ვფიქრობ, მურის პოზიციას საკმაოდ მივუახლოვდებით, თუ ჩვენს ყურადღებას იმ კაუზალური ძალებისკენ მივმართავთ, რომლებიც საგანთა გარკვეული მდგომარეობისთვის ბუნებრივია და მის „შინაგან ბუნებას“ შეადგენენ, რადგან ისინი არამიმართებითი და არსებითია, თუკი რაიმე საერთოდ შეიძლება იყოს ასეთი. საგანთა მდგომარეობის შინაგანი ბუნების ასეთი შეფასების საფუძველზე შეგვიძლია, მურის თეზისი, რომ მდგომარეობის შინაგანი ღირებულება მის შინაგან ბუნებას არ განეკუთვნება, განემარტოთ როგორც თეზისი, რომლის მიხედვითაც, შინაგანი ღირებულება მიზეზობრივ თვისებას არ წარმოადგენს – ჩვენ ეს დებულება უკვე განვიხილეთ და დავრწმუნდით, რომ მისი მიღებისათვის საკმარისი საფუძველი არსებობს.

და მაინც, რა შეიძლება ითქვას შინაგანი ღირებულების შინაგანობაზე? და ასევე მურის თეზისზე, რომლის თანახმადაც, ის მხოლოდ ღირებულების მფლობელი საგნის შინაგან ღირებულებაზეა დამოკიდებული? თუ ჩავთვლით, რომ შინაგანი ღირებულების დაქვემდებარებულობა განსაზღვრული მდგომარეობის შინაგანი ბუნებისა და შინაგანი ღირებულების ასპექტთა აუცილებელი კავშირებიდან მომდინარეობს (როგორც ამას მური ამტკიცებს „შინაგანი ღირებულების კონცეფციაში“ – გვ. 209), მაშინ აქედან გამომდინარეობს, რომ თავად მდგომარეობის შინაგანი ღირებულება ისეთივე არსებითი და დაუქვემდებარებელი უნდა იყოს, როგორც მისი შინაგანი ბუნება. ეს დასკვნა, ჩემი აზრით, მურის ანტინატურალისტური ხაზისკენ გვაბრუნებს, რომლის გამოყოფასაც იმ უარყოფითი დებულებისგან, რომ შინაგანი ღირებულება მიზეზობრივი თვისებაა, ანუ ღირებულების აბსტრაქტული პლატონისტური კონცეფციისაგან, მთელი მონდომებით ვცდილობდი. ეს სავარაუდო აუცილებელი კავშირები და თავად შინაგანი ღირებულების ნაგულისხმევი აუცილებლობა, შესაბამისობაშია თეზისთან, რომლის მიხედვითაც, საგანთა მდგომარეობის შინაგანი ღირებულება იმ ადამიანის მიზნებსა და ინტერესებზეა დამოკიდებული, სამოქმედო





გეზს რომ ეძიებს, იმ შემთხვევაში მაინც, თუ ამ მიზანთა და ინტერესთა შინაგანი ღირებულების იდენტურობა პირობითად მიიჩნევა. ამ მომენტს მური თვითონაც იყენებს ყოველგვარ „სუბიექტურ“ კონცეფციათა უარსაყოფად (“შინაგანი ღირებულების კონცეფცია“, გვ. 293). ასე რომ, თუმცა ქვემოთ კიდევ სხვა არჩევანის საშუალებას ვუშვებ, უსაფუძვლო არ არის ვარაუდი, რომ ამ აუცილებელ კავშირებში გასარკვევად ღირებულების აბსტრაქტული კონცეფციის მოხმობაა საჭირო, რათა დავასკვნათ, რომ საბოლოოდ მურის ანტინატურალიზმის ეს სამი მიმართულება – ანტიკაუზალური, პლატონისტური და ესენციალისტური – ერთმანეთს თანხვედბა.

ეს დასკვნა, რა თქმა უნდა, ეთიკურ ნატურალიზმთან დაკავშირებული მურის მწყობრი კრიტიკის დასტურია, მაგრამ გზა, რომლითაც ის მიიღწევა, ნარმოშობს კითხვას, რომელზეც მური სათანადო პასუხს არასოდეს იძლევა – სახელდობრ, კითხვას, ვალდებულია თუ არა იგი, საკუთარი ესენციალისტური ინტერპრეტაცია გაუკეთოს შინაგანი ღირებულების შინაგანობითობას (ანუ, შესაბამისად, მართალია თუ არა ის, როდესაც ვარაუდობს, რომ ბუნებაზე ღირებულების დამოკიდებულება აუცილებელი კავშირიდან მომდინარეობს), რადგან შინაგანი ღირებულების შესახებ ისეთი შეხედულებაც არსებობს, რომელიც, ერთი შეხედვით, ასეთ ვარაუდებს არ საჭიროებს. საგნები, რომელნიც სასურველია *საკუთარი თავისთვის* და საგნები, რომლებიც მხოლოდ მათი შედეგებისთვისაა სასურველი, ერთმანეთისაგან ადვილად განირჩევა პირველ კატეგორიაში ყოველგვარი ესენციალისტური აზრების ჩართვის გარეშე. შესაბამისად, ზუსტად ასევე, ყოველგვარი ესენციალისტური ვარაუდის გარეშე, გავარჩევთ მდგომარეობებს, რომლებიც ღირებულია *საკუთარი თავისთვის*, ან *შინაგანად ღირებულია* იმ მდგომარეობებისგან, რომლებიც მათი შედეგების გამოა ღირებული. რადგან, ისევე, როგორც იმ შემთხვევაში, როდესაც საგნებს, რომლებიც საკუთარი თავის გამოა სასურველი, მიიჩნევენ საგნებად, რომლებიც ინდივიდის მოქმედი სურვილის არსს შეესაბამება, სწორედ ასევე შინაგანად ღირებული მდგომარეობები შეგვიძლია შევაფასოთ მდგომარეობებად, რომლებსაც მათი შეფასების უნარის მქონეთა ინტერესების შესაბამისი თვისებები გააჩნიათ.

შინაგანი ღირებულების შესახებ ასეთი კონცეფციის ჩამოყალიბების შემდეგ, კვლავაც ქეშმარიტებაა, რომ მდგომარეობის შინაგანი ღირებულება მის სხვა (“ბუნებრივ“) ნიშნებზეა დამოკიდებული; მაგრამ ეს დამოკიდებულება ახლა იმ ადამიანთა მიზნებსა და ინტერესებს დაქვემდებარებულად მიიჩნევა, რო-

მელთაც მისი შეფასების უნარი გააჩნიათ. მათი გარკვეული დეტერმინირებული სპეციფიკაციის შემთხვევაში სავარაუდოდ არაპირობითი იქნება იმის გარკვევა, რომელი მდგომარეობებია შინაგანად ღირებული და რომელი – არა. მაგრამ მური ამას არ გულისხმობდა. და მაინც, შესაძლებელია მურის ესენციალისტურ ფრაზასთან მიახლოება ამ ამოსავალი ნერტილიდან, თუ ვივარაუდებთ, რომ ადამიანთა ინტერესებთან დაკავშირებული ქეშმარიტებები თავადვე წარმოადგენს აუცილებელ ქეშმარიტებებს. ეს კი, შესაბამისად, მურის აბსტრაქტული პლატონისტური მიმართულებისგან დამოუკიდებლად, ანტინატურალისტური ხედვის ორი მიმართულების გაერთიანების საშუალებას იძლევა. თუმცა, ასევე დასაშვებია ისეთი განმარტებაც, რომ მორალური ფსიქოლოგიის ნაგულისხმევი კონცეფცია, ფაქტობრივად, გამოკვეთილად პლატონისტური იყოს. აქ ხაზგასასმელია ის მომენტი, რომ მურის ნატურალისტური პოზიციის ესენციალისტური მიმართულება ადამიანის ბუნებასთან დაკავშირებულ საკითხში, გარკვეულწილად პარადოქსულად, მყარ ესენციალისტურ თეზისზე დამყარებულად შეიძლება განიხილებოდეს. და რადგან მური ამ საკითხს ამ კუთხით არ უდგება, ის თავის პოზიციას ამ ტერმინებით, რასაკვირველია, არ აყალიბებს. რა თქმა უნდა, ის მისი პოზიციის ნებისმიერ ასეთ რეკონსტრუქციას უსათუოდ უარყოფითად შეაფასებდა, რადგან ეს ისეთი სახის რაციონალური ფსიქოლოგიის არსებობას გულისხმობს, რომელიც მურმა კანტის ფილოსოფიასთან დაკავშირებით დაგმო. მაგრამ მე საფუძვლიანად ვეჭვობ, რომ შინაგან ღირებულებასთან დაკავშირებით მისი ესენციალისტური შეხედულების დაცვა ასეთი ფსიქიკის გარეშე შესაძლებელი იყოს.

### III

*Principia Ethica*-ს ბოლო ორ თავში მური ღირებულების მეტაფიზიკიდან არსებითაც ეთიკური თეორიის ჩამოყალიბებისაკენ გადაინაცვლებს, აყალიბებს დასკვნას იმის შესახებ, თუ რა უნდა ვაკეთოთ (თავი V) და ასევე განმარტავს საგანთა ძირითად სახეებს, რომლებსაც შინაგანი ღირებულება გააჩნია (თავი VI). წინა თავებს ის ამ ამოცანის არსებით პრელიმინარიებად აფასებს. მისი აზრით, ჯეროვნად „მეცნიერული რანგის“ ეთიკური თეორიის ჩამოყალიბება (§5 *Principia Ethica*) – რისკენ მისწრაფების დასტურიცაა მისი ნიუტონისეული სათაური – მხოლოდ იმით ხელეწიფებათ, ვინც ფუნდამენტურ ეთიკურ ცნებებს სწვდება.



და მაინც, უნდა აღინიშნოს, რომ V და VI თავების წყობა თავისთავად უცნაურია: შეიძლებოდა დაგვესკვნა, რომ, იმის გასარკვევად, თუ როგორ უნდა ვიმოქმედოთ, თავდაპირველად უნდა ვიცოდეთ, თუ რა სახის საგნები ფლობს შინაგან ღირებულებას. მაგრამ ვნახავთ, რომ, თუმცა მური შესაძლოა ამ აზრს ძირითადში აღიარებდეს, ის ფიქრობს, რომ პრაქტიკულ სფეროში არც ესაჭიროებთ და ვერც წაგვადგებოდა იმის ცოდნა, თუ რა საგნები ფლობენ შინაგან ღირებულებას, რათა დაგვედგინა, თუ რისი კეთება ჯერ არს.

ვალდებულების კატეგორიის მურისეული განმარტება ძირეულად უტილიტარულია (ან „კონსეკვენციალისტური“): ნებისმიერ ვითარებაში, ქმედება, რომელსაც შედეგად სამყაროს საუკეთესო მდგომარეობის შექმნა მოჰყვებოდა, წარმოადგენს იმ ქმედებას, რისი შესრულებაც *ჯერ არს* (ან *სწორი* ქმედებაა, ან ჩვენს *მოვალეობას* წარმოადგენს – მური ამ ცნებებს ერთმანეთისაგან არ განარჩევს). *ეთიკის საფუძვლებში* მურმა ეს პრინციპი აუცილებელ, მაგრამ ამასთანავე სინთეზურ პრინციპად წამოაყენა და ამგვარად ორი ფუნდამენტური ეთიკური ცნება აღიარა – შინაგანი ღირებულება და ვალდებულება.<sup>1</sup> *Principia Ethica*-ში კი ის უტილიტარულ პრინციპს იყენებს, რათა ვალდებულება შინაგან ღირებულებასთან მიმართებაში განსაზღვროს (§ 89). *Principia Ethica*-ს მიმოხილვაში რასელი ეჭვობდა იმის თაობაზე, რომ მური ამ საკითხში ცდებოდა, რადგან ადვილი შესაძლებელი იყო, ვინმეს მურისავე არგუმენტი შინაგანი ღირებულების ანალიზდაუქვემდებარებლობის თაობაზე ვალდებულების ამ შემოთავაზებული ანალიზის სანინაალმდეგოდ გამოეყენებინა, რაზეც რასელს მური მაშინვე დაეთანხმა.<sup>2</sup> ასე რომ, მომდევნო შრომებში ის მის ადრინდელ შეხედულებას უბრუნდება.<sup>3</sup>

უტილიტარულ პრინციპთან დაკავშირებით, მურის გულწრფელად გამოთქმული არგუმენტის თანახმად, სრულიად აშკარაა, რომ „იმ შემთხვევაში, თუ გვეცოდინება, რომ მოცემული ქმედების შედეგად მიღებული სამყარო, როგორც მთელი, ნამდვილად უარესი იქნება, ვიდრე იმ შემთხვევაში იქნებოდა, სხვაგვარად რომ გვემოქმედა, ჩვენი მხრივ, ასეთი ქმედების ჩადენა გამართლებული არ იქნებოდა“.<sup>4</sup> მურის კრიტიკოსები ამ

<sup>1</sup> *Elements of Ethics*, გვ. 118.

<sup>2</sup> იხ. მურის „პასუხი ჩემს კრიტიკოსებს“ (Reply to my Critics), *The Philosophy of G. E. Moore*, გვ. 558.

<sup>3</sup> იხ. *Ethics* (2nd edn, Oxford University Press, London: 1966), გვ. 28-9.

<sup>4</sup> *Ethics*, გვ. 93-4.

დებულებას სხვადასხვაგვარად განიხილავდნენ.<sup>1</sup> ყველაზე საფუძვლიან წინააღმდეგობას, ვფიქრობ, ხვდება საკითხი, რომ უტილიტარული პრინციპის გაერთიანება მურის შინაგანი ღირებულების კონცეფციასთან გულისხმობს, რომ ინდივიდის ქცევის მორალური შეფასება სრულიად ნეიტრალური პოზიციიდან უნდა მოხდეს, ინდივიდისათვის დამახასიათებელ ვალდებულებათა ან უპირატესობათა ყოველგვარი გათვალისწინების გარეშე; სანინაღმდეგო შეხედულების მიხედვით კი, მოვალეობისა და ვალდებულების, მართებულისა და მცდარის საკითხებს (რომელთა შორისაც მნიშვნელოვანი განსხვავებები შეიძლება დაიძებნოს) უპირატესად ინდივიდთა კონკრეტული ვალდებულებები განსაზღვრავს, რომლებიც, ჩვეულებრივ, სხვებთან სპეციფიკური ურთიერთობებიდან მომდინარეობს (მაგალითად, მშობლებისა და შვილების დამოკიდებულებიდან, მოქალაქეობიდან, მეურვეობიდან).<sup>2</sup> მაგრამ ეს საკითხი დღემდე მძაფრი კრიტიკის საგანია, ამიტომ მასთან დაკავშირებულ კამათზე აქ არ შევჩერდები.<sup>3</sup>

მური თავისი შეხედულების არგუმენტირებას, რომლის მიხედვითაც, მას, ზოგადად, შეუძლია მიუთითოს, თუ რა უნდა ვაკეთოთ, ვიდრე დაეადგენდეთ, თუ რა საგნები ფლობენ შინაგან ღირებულებას, ერთი სპეკტიკური თეზისით იწყებს. მისი მტკიცებით, იმისათვის, რომ დარწმუნებით ვიცოდეთ, თუ რისი კეთება ჯერ არს, დეტალურ ინფორმაციას უნდა ვფლობდეთ ჩვენი შესაძლებლობებიდან გამომდინარე ყველა შესაძლო ქმედების შედეგების შესახებ. მაგრამ მური ასევე ამტკიცებს, რომ ჩვენ ასეთ დეტალურ ინფორმაციას არ ვფლობთ. შესაბამისად, „ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია ვარაუდი, რომ გარკვეული ქმედება ჩვენს მოვალეობას წარმოადგენს“ (§ 91). ამიტომ ერთადერთი, რის მიღწევასაც შეიძლება ვესწრაფვოდეთ, არის მეორეხარისხოვანი გაგება იმისა, თუ რომელი ქმედებებია „საზოგადოდ ნებისმიერ სავარაუდო ალტერნატივაზე უკეთესი, რო-

<sup>1</sup> მურის თეორიის ამ მიმართულების ცნობილი კრიტიკოსი გახლდათ სერ უ. დ. როსი, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ მურის ღირებულების ზოგადი მეთაფიზიკისადმი ის მთლიანობაში სოლიდარობას ავლენდა. იხ. W. D. Ross, *The Right and the Good* (Clarendon, Oxford: 1930).

<sup>2</sup> იხ. T. nagel, *The View from Nowhere* (Clarendon, Oxford: 1986), თავი IX, X.

<sup>3</sup> ამ საკითხთან დაკავშირებული კამათი უფრო სრულად განხილული მაქვს ნიგნში Baldwin, G. E. Moore, თავი 4. ამასთან დაკავშირებით უკანასკნელი ხანის მნიშვნელოვანი პუბლიკაციების კარგ ნიმუშს წარმოადგენს *Utilitarianism and its Critics*, ed. J. Glover (Collier Macmillan, London: 1990).

გორც საშუალებები“ (§ 95). მური მათი უმეტესობის იდენტიფიცირებას შესაძლებლად თვის შინაგანი ღირებულების თაობაზე დეტალური ცოდნის გარეშეც; რადგან, მისი მტკიცებით, დადგენილ მორალურ კანონთა უმრავლესობის შემთხვევაში, „ნებისმიერი საზოგადოდ მიღებული თვალსაზრისის თანახმად, აშკარაა, ცივილიზებული საზოგადოების შენარჩუნება, რომლის ჩამოყალიბებაც ამ წესებს აუცილებლად უნდა მოჰყვეს, აუცილებელია იმისათვის, რომ თუნდაც რაიმე მნიშვნელოვანი ხარისხით იარსებოს რაღაცამ, რაც შეიძლება შეფასდეს როგორც შინაგანად კარგი“ (§ 95). ასე რომ, მური რადიკალური მორალური სკეპტიციზმიდან, გარკვეულწილად, სრული მორალური კონსერვატიზმისკენ გადაინაცვლებს; ეს აზროვნების პარადოქსული, თუმცა სკეპტიკური ტრადიციისთვის არცთუ უცხო ხანია.

როგორც ტომ რეგანი აღნიშნავს, ამ კონსერვატიზმს ერთი თავისებურება ახასიათებს.<sup>1</sup> უნდა ითქვას, რომ იქ, სადაც ჩნდება პრაქტიკული საკითხი, რომელიც იმ ტრადიციული წესის ფარგლებში არ ექცევა, რომლის ზოგადი სარგებლიანობა მტკიცებას შეიძლება დაექვემდებაროს, მური მართლაც ემხრობა ქმედების შესაძლო მიმართულებათა შედეგების ღირებულების ინდივიდუალურ განხილვას. ხოლო როგორც კი ეს საკითხი შინაგანი ღირებულების მქონე საგანთა სახეობების მურისეულ სპეციფიკაციას ერწყმის, რადიკალურად უჩვეულო მორალურ არჩევანთა შესაძლებლობა ჩნდება. მაგრამ ჯეროვან მტკიცებადობას დაქვემდებარებული ზოგადი წესის არსებობის შემთხვევაში, მური ისეთივე რიგორისტად გვევლინება, როგორც ნებისმიერი ტრადიციული მორალისტი: „ჩანს, საზოგადოდ სასარგებლო ნებისმიერ წესთან დაკავშირებით, შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ მისი დაცვა ყოველთვის ჯერ არს“ (§ 99). და მაინც, რასეულის თანახმად, ეს პრინციპი მურის თეორიის შიგნით წინააღმდეგობას წარმოშობს: ერთი მხრივ, სრულიად დარწმუნებული შეიძლება ვიყოთ, რომ არსებობს შემთხვევები, როდესაც ასეთი წესის დაცვა შესაძლოთაგან საუკეთესო შედეგს არ გამოიღებს – ვალდებულების მურისეული უტილიტარული შეფასება გულისხმობს, რომ ასეთ შემთხვევებში ამ წესის დაცვა არ გემარ-

<sup>1</sup> T. Regan, *Bloomsbury's Prophet* (Temple University Press, Philadelphia: 1986). სამწუხაროდ, რეგანი ვერ ხედავს, რომ ეს კატეგორია მხოლოდ მურის მსჯელობის ზოგადი ხაზისთვის დამახასიათებელი თავისებურებაა და, ამდენად, მცდარ შეფასებას აძლევს მურის შეხედულებას, თითქოს ის „ინდივიდის თავისუფლების რადიკალურ დაცვას“ გთავაზობდეს.

თებს – მეორე მხრივ, მური ასევე ამბობს, რომ, რადგან ამ შემთხვევების წინდანი გარკვევა შეუძლებელია, ნების დაცვა ასეთ შემთხვევებშიც კი გეშართებს. წინააღმდეგობას წარმოშობს ის ფაქტი, რომ *Principia Ethica*-ში მური ინონებს როგორც ვალდებულების „ობიექტურ“ შეფასებას, რომლის მიხედვითაც, ჩვენ ვალდებულებებს იმ სიტუაციისათვის დამახასიათებელი ობიექტური ფაქტები განსაზღვრავს, რომელშიც ჩვენ ვიმყოფებით, და ასევე ინონებს ვალდებულების „სუბიექტურ“ შეფასებასაც, რომლის მიხედვითაც, ჩვენ ვალდებულებებს იმ სიტუაციის შესახებ ჩვენი შეხედულებანი განსაზღვრავს, რომელშიც ვიმყოფებით. თუ აღმოჩნდება, რომ ჩვენი შეხედულებები მცდარია, ეს ორი შეფასება ერთმანეთს დაშორდება. როგორც კი ამ წინააღმდეგობამ მურის ყურადღება მიიქცია, 1912 წელს გამოქვეყნებულ თავის ნიგნში *ეთიკა* მან არჩევანი ობიექტური შეფასების სასარგებლოდ გააკეთა, ხოლო სუბიექტური შეფასება განსაზღვრა როგორც შეფასება იმის შესახებ, იმსახურებს თუ არა ინდივიდის ქცევა შექებას ან გაკიცხვას.<sup>1</sup> თუმცა ადვილი ასახსნელია, თუ რატომ სურდა მურს ვალდებულების ობიექტურ შეფასებაზე შეჩერება – ასეთი ხედვა ვალდებულებებთან დაკავშირებული მსჯელობების უფრო თამამი კრიტიკული შეფასების საშუალებას იძლევა, ვიდრე სუბიექტური ხედვა. ასეთი არჩევანი გარდაუვალს ხდის სკეპტიკურ დასკვნას, მურის დებულებებიდან გამომდინარე, რომ მეტწილად არ ვიცით, თუ რისი კეთება ჯერ არს. ამ დასკვნის მნიშვნელობა დიდად არ შესუსტდება, თუ დავუშვებთ, რომ პრინციპში მაინც შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომელი ქმედებები დაიმსახურებს შექებას ან გაკიცხვას. ვფიქრობ, უმჯობესი იქნებოდა მურს „ჯერ არს“-დებულებები ისეთ ფორმად შეენარჩუნებინა, რომელიც სუბიექტს პრაქტიკული დასკვნების გაკეთების საშუალებას აძლევს, ქმედებათა ობიექტური შეფასების მიზნით კი, სხვა რომელიმე ცნება მოეშველიებინა (მაგალითად, *მართებული* და *მცდარი*).

ჩათვალა რა მურმა *Principia Ethica*-ში, ყოველ შემთხვევაში საკუთარი თავის დასარწმუნებლად, ვალდებულებასთან დაკავშირებული ეს ობიექტურ/სუბიექტური დისპუტი გადანყვეტილად, თავისი თეორიის „უკიდურესად სერიოზული და ფუნდამენტური“ წინააღმდეგობის განხილვას შეუდგა – ეს გახლავთ ნების თავისუფლების საკითხი. ეს თავი ამ საკითხის კლასიკური განხილვის ნიმუშად წარმოდგება, რამაც განაპირობა მისი ჩვენს

<sup>1</sup> *Ethics*, გვ. 100.



ნიგნში ჩართვა. აღნიშნულ საკითხს მური, ფაქტობრივად, ჯერ კიდევ 1897 წლის დისერტაციაში განიხილავდა. ამ მასალის ნაწილს ვხვდებით *ეთიკის საფუძვლებშიც* (The Elements of Ethics), რომელიც შეიცავს ლექციას თავისუფალი ნების შესახებ, რომელშიც მური კამათობს როგორც დეტერმინიზმის სისწორის თაობაზე, ასევე მის თავისუფალ ნებასთან შეუთავსებლობაზეც. მაგრამ *Principia Ethica*-ში ამ მასალის არანაირი კვალი არ ჩანს. შესაძლოა იმიტომ, რომ აქ მური დეტერმინიზმთან დაკავშირებულ კანტის არგუმენტს, რომელსაც მანამდე იყენებდა, უკვე აღარ ეთანხმება.

*ეთიკაში* მური ამ საკითხის კრიტიკას უცნაურად იწყებს და დეტერმინიზმს მისი უტილიტარული თეორიისადმი სერიოზულ საშიშროებად განიხილავს. ფაქტობრივად, უტილიტარისტებს, ჩვეულებრივ, მიაჩნიათ, რომ მათი პოზიცია ამ სფეროზე არ ვრცელდება, რადგან თუ ინდივიდისათვის მხოლოდ ერთი ქმედების განხორციელება არის დასაშვები, მაშინ, *ipso facto*, ეს ქმედება წარმოადგენს შესაძლოთაგან საუკეთესოს და ამიტომ სწორედ მისი შესრულება ჯერ არს. მურის ნუხილის მიზეზი იმ ფაქტში უნდა ვეძიოთ, რომ ის მის უტილიტარულ შეხედულებას ქმედებათა იმ კლასთან მიმართებაში აყალიბებს, რომლებიც დასაშვებია, რომ ინდივიდმა განახორციელოს, თუკი ის ასე გადაწყვეტს; ამის შემდგომ მური დეტერმინისტი კრიტიკოსის შეხედულებას განიხილავს, პირველ რიგში, როგორც შეფასებას, რომლის მიხედვითაც, ინდივიდის მიერ არჩეული ყველა ქმედება არ წარმოადგენს ქმედებას, რომლის შესრულებაც ამ ინდივიდს აბსოლუტურად ხელეწიფება (რა თქმა უნდა, დეტერმინისტის აზრით, ამ პირობას მხოლოდ ფაქტობრივად შესრულებული ქმედება აკმაყოფილებს), მეორე რიგში კი, როგორც შეფასებას, რომლის თანახმადაც, უტილიტარული თეორია შესაძლო ქმედებათა მურის მიერ განხილულ უფრო ფართო კლასს კი არა, არამედ ქმედებათა იმ უფრო ვიწრო კლასს უნდა მიესადაგოს, რომელთა განხორციელებაც აბსოლუტურად შესაძლებელია. აქ საკმარისად ნათლად იკვეთება წინააღმდეგობა მურის უტილიტარულ პოზიციასა და დეტერმინისტულ პოზიციას შორის. ნაკლებ ნათელია, არსებობს თუ არა უტილიტარისტის მხრიდან მურის მიერ მისი შეხედულებების თავს მოხვევაში დადანიშნულების საჭიროება. და მაინც, რა თქმა უნდა, არსებობს ზნეობრივი

<sup>1</sup> 1898 წელს გამოქვეყნებული მურის ნაშრომი „თავისუფლება“ (Freedom) ამ ადრეული პერიოდის განხილვის უდიდეს ნაწილს შეიცავს.

განცდის სფეროები, სადაც დეტერმინიზმთან დაკავშირებული მლელვარება გარდაუვალია, განსაკუთრებით ქებისა და დადანაშაულების სამართლიანობის საკითხში, რაც, როგორც ჩვეულებრივ თვლიან, ინდივიდის მიერ განსხვავებული ქმედების ჩადენის შესაძლებლობის არსებობაზეა დამოკიდებული. მურის დისკუსია თამამად შეიძლება შემოვებრუნოთ მლელვარების გამომწვევი ამ საკითხისკენ, რომელსაც არც თავად მური უელის გვერდს და მოკლედ განიხილავს.

მურის წიგნის ამ თავის ძირითადი ნაწილი მიზნად ისახავს დაადგინოს, რომ გაგება, რომელიც გამოხატავს ჩვენს დამოკიდებულებას იმისადმი, იმოქმედებდა თუ არა ინდივიდი სხვაგვარად, მისი პირობითი ანალიზის საფუძველზე განიხილება როგორც დებულება, რომლის თანახმადაც, *ინდივიდი სხვაგვარად იმოქმედებდა, ასე რომ აერჩია*, რაც შესაბამისობაშია იმ დეტერმინისტული თეზისის ჭეშმარიტებასთან, რომ ინდივიდი, გარკვეული აბსოლუტური გაგებით, სხვაგვარად ვერ იმოქმედებდა. თუ ეს ასეა, განურჩევლად იმისგან, ჩვენს განხილვას ქების ან დადანაშაულების სამართლიანობის საკითხს დავეუკავშირებთ თუ მურის მიერ დასმულ კითხვას იმის თაობაზე, თუ შესაძლებლობის რომელი კონცეფცია უნდა მივიჩნიოთ მნიშვნელოვნად ჩვენი ვალდებულებების განსაზღვრისას, მური მაინც ჩამოაყალიბებდა შეთავსებადობით თეზისს, რომლის თანახმადაც, დეტერმინიზმის ჭეშმარიტება ჩვენი ეთიკური თეორიისათვის სერიოზულ საშიშროებას არ წარმოადგენს.

მური თავად აღიარებს, რომ ასეთი პირობითი ანალიზის საკმარისობა გარკვეულ ეჭვებს ბადებს – კერძოდ, ჩნდება ეჭვი, ხომ არ საჭიროებს ის დამატებით პირობას მტკიცებისათვის, რომ ინდივიდს სხვაგვარი ქმედება შეეძლო აერჩია.<sup>1</sup> ასეთი საჭიროების დაშვების შემთხვევაში, დეტერმინისტს გზა ხსნილი აქვს, რათა გამოხატოს მისი სანინაალმდეგო აზრი, რომ ინდივიდს სხვაგვარი ქმედება არ შეეძლო აერჩია. მური ამ წინააღმდეგობის მოსაგვარებლად გვთავაზობს, ხელახლა მივმართოთ მის პირობით ანალიზს – შესაძლოა დებულება, რომ ინდივიდს სხვაგვარად შეეძლო ემოქმედა, გულისხმობს მხოლოდ იმას, რომ მას ასე უნდა აერჩია, თუ ამ არჩევანს ამჯობინებდა. მაგრამ ასეთი აზრი ხელოვნურად ჟღერს და ნებისმიერ შემთხვევაში ისეთივე სახის წინააღმდეგობას აწყდება (შეეძლო ინდივიდს

<sup>1</sup> გვ. 412-3 (ამ გამოცემაში). ასეთი კრიტიკის კარგი მაგალითია R. Chisholm; იხ. "Human Freedom and the Self" წიგნში *Free Will*, ed. G. Watson (Oxford University Press, Oxford: 1982).





ასეთი არჩევანი აერჩია?). ასე რომ, აზროვნების ამ ხაზს თუ მიეყვებით, უმჯობესია ფრანკფურტის ვარაუდს დავეთანხმოთ, რომლის არსიც შემდეგია: იმ დამატებითი პირობის ნაცვლად, რომლის მიხედვითაც ინდივიდს სხვაგვარი არჩევანი შეეძლო გაეკეთებინა, საჭიროა აუცილებლობად ჩაითვალოს, რომ ინდივიდის არჩევანი თავისუფალი იყო, იმ გაგებით, რომ ის სწორედ იმ არჩევანს წარმოადგენდა, რომლის გაკეთებაც მას სურდა.<sup>1</sup>

მურის წიგნის ამ თავს მოჰყვა ჯ. ლ. ოსტინის ცნობილი გამოხმაურება, რომელშიც ოსტინი გამოთქვამს ეჭვს, რომ მურმა ის სირთულეები, რომლებიც უნართა მიკუთვნებას ახლავს თან, როგორცაა, მაგალითად, სხვაგვარად მოქმედების უნარი, არასწორად შეაფასა.<sup>2</sup> უნართა საკითხში, საზოგადოდ, ოსტინი შესაძლოა მართალი იყო, მაგრამ მნიშვნელოვნად არყვეს თუ არა მისი თეზისი მურის შეხედულებას, ნათელი არ არის.<sup>3</sup> მურის შეხედულების უფრო ბოლოდროინდელი კრიტიკოსები შეცდომად განიხილავენ მის ვარაუდს, რომლის თანახმადაც, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება (უტილიტარული თეორიისთვის, ან ქებისა და დადანაშაულების სამართლიანობისთვის) იმ გარემოებას, ინდივიდს სხვაგვარად შეეძლო ემოქმედა თუ არა.<sup>4</sup> ასეთი ვარაუდის გარეშე გაურკვეველია, თუ რა ზოგადი მნიშვნელობა აქვს მურის განხილვას. რაც შეეხება ჩემს შეხედულებას, მიმაჩნია, რომ, თუმცა მურის კრიტიკოსები სამართლიანად დაობენ, რომ მურის ზემოთ განხილული თეზისი, რომლის თანახმადაც, ინდივიდს სხვაგვარად შეეძლო ემოქმედა, იმ მიზეზობრივი პირობით უნდა შეიცვალოს (ყოველ შემთხვევაში, პასუხისმგებლობის თეორიის ფარგლებში), რომლის მიხედვითაც, ქმედება თვით ინდივიდის თავისუფალი არჩევანის შედეგს წარმოადგენდა, აქედან, ფაქტობრივად, არ გამომდინარეობს, რომ მურის განხილვა მთლიანად არასაგნობრივია. რადგან, შესაძლებელია მისი რეინტერპრეტაცია როგორც მსჯელობისა, რომელიც, პასუხისმგებლობის მიზეზობრივი თეორიის კონტექსტში,

<sup>1</sup> იხ. H. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person" წიგნში *Free Will*, ed. G. Watson.

<sup>2</sup> იხ. J. L. Austin, "Ifs and Cans", გადმობეჭდილი მის წიგნში *Philosophical Papers* (Clarendon, Oxford: 3rd edn, 1979).

<sup>3</sup> იხ. D. Pears, "Ifs and Cans" მის წიგნში *Questions in the Philosophy of Mind* (Duckworth, London: 1975).

<sup>4</sup> ამ არგუმენტის კლასიკურ ფორმულირებას გვთავაზობს H. Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy* 66 (1969), გვ. 829-39.

ჩვენი პრაქტიკული ანალიზისთვის არსებითი მნიშვნელობის მქონე პრაქტიკული შესაძლებლობის კონცეფციის გარკვეულ დასაბუთებას გვთავაზობს.<sup>1</sup>

## IV

მური თავის ავტობიოგრაფიაში შენიშნავს, რომ „Principia-ს უკანასკნელი თავის გეგმა თავდაპირველად მეგობართან საუბრისას ჩამოუყალიბდა“.<sup>2</sup> ამ შენიშვნიდან ჩანს, რომ ეს თავი განსხვავდება მისი ანალოგიური დასკვნითი ლექციისაგან თემაზე *ეთიკის საფუძვლები*, რომელშიც მური „იდეალის“ – ანუ შინაგანი ღირებულებების მატარებელი საგნების სახეობათა – შედგენილობის ძალზე ძუნწ დახასიათებას იძლევა.<sup>3</sup> სამაგიეროდ, ამ თავში წინა ხაზზე გამოტანილმა მრავალმა აზრმა შემონეშება გაიარა კემბრიჯის კერძო სადისკუსიო კლუბ „Apostles“-ში“, სადაც მური იმ ხანებში დიდი გავლენით სარგებლობდა. შემონახულია ამ დისკუსიათა ჩანაწერები, რომლებიც მურის სხვა, იმდროინდელ ნარკვევებთან ერთად<sup>4</sup> მონაშობს, თუ როგორ ავითარებდა მური იმ თემებს, რომლებიც *Principia Ethica*-ს უკანასკნელ ნაწილშია თავმოყრილი – ესენია ქრისტიანულ ღირებულებათა კრიტიკა, არისტოტელესეული ეთიკა სათნოების შესახებ (§ 103-8) და ხელოვნებისა და სიყვარულის ღირებულებათა აღიარება (§ 113-23).

მურის დისკუსიამ სახელი გაითქვა თეზისით, რომლის თანახმადაც, „ჩვენთვის ცნობილი ან ჩვენს წარმოდგენაში არსებული თითქმის ყველა ღირებული საგანი ცნობიერების გარკვეულ მდგომარეობებს წარმოადგენს, რომლებიც უხეშად შეიძლება დავახასიათოთ როგორც ადამიანური ურთიერთობების შედეგად მიღებული სიამოვნება და მშვენიერი საგნებით ტკობა“ (§ 113). ეს თეზისი აიტაცეს და შეისისხლხორცეს მურის მონაფეებმა და მეგობრებმა ‘ბლუმსბერის ჯგუფიდან’, რის გამოც ისი-

<sup>1</sup> იხ. Baldwin, G. E. Moore, გვ. 142 შმდ.

<sup>2</sup> *The Philosophy of G. E. Moore*, გვ. 25. მურის მიერ ნახსენები მეგობარი სავარაუდოდ რ. ა. აინსუორდი (R. A. Ainsworth) უნდა იყოს.

თუმცა ის მოკლედ საუბრობს სიყვარულისა და მშვენიერების ღირებულების თაობაზე – *The Elements of Ethics*, გვ. 192.

<sup>4</sup> ამ საზოგადოების შესახებ და მასში მურის როლზე საინტერესოდ მოგვითხრობს პოლ ლევი ნიგანში P. Levy, *Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles* (Weidenfeld & Nicholson, London: 1979).



ნი ზოგჯერ მურის მიერ წინა თავში კონვენციონალური ზნეობრიობის სასარგებლოდ გამოთქმულ მოსაზრებებს უგულვებლყოფდნენ. კინსს თუ დავესესხებით, მურის ღირებულებათა კონცეფცია მისთვის და მისი მეგობრებისათვის „რელიგიად“ – „დედამინაზე ახალი ზეციური სამყაროს აღმოჩენად“ – იქცა.<sup>1</sup> 1938 წლის გადმოსახედიდანაც, როდესაც ამ „რელიგიის“ ნაკლოვანებები აშკარავდება, კინსი ჯერ კიდევ წერდა: „მურის ნიგნის უკანასკნელი თავის – „იდეალის“ – სულიერებასთან შედარებით, „ახალი აღთქმა“ პოლიტიკოსთათვის მხოლოდ ცნობარად შეიძლება ჩავთვალოთ“. პლატონის შემდეგ, ვფიქრობ, ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მას ბადალი არ მოეძებნება. მეტიც, ის პლატონს აღემატება კიდევ, რადგან აზრობრივი ხატებისგან სრულიად თავისუფალია.<sup>2</sup>

ფაქტობრივად, მურის ღირებულებათა კონცეფცია თავიდან ბოლომდე ნოვატორული სულაც არ იყო: ის თეზისი, რომ ხელოვნება შინაგანად ღირებულა, რომანტიზმის მთელ მოძრაობაში ცენტრალური თემაა. სიყვარულის უზენაეს ღირებულებაზე ერთხანს მაკთეგარტიც კამათობდა, ღირებულებაზე, რომელსაც, ყოველ შემთხვევაში, პლატონის შრომებსა და ქრისტიანობაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა. სიახლეს წარმოადგენდა მურის მიერ ამ იდეალთა უტილიტარისტული ეთიკის ჩარჩოებში მოქცევა, რომელიც, საზოგადოდ, მათთან დაპირისპირებულად განიხილებოდა (აღსანიშნავია, რომ ჯ. ს. მილის სიამოვნებათა კვალიტატური შეფასება იმავე მიმართულებით განხორციელებულ მცდელობად შეიძლება განვიხილოთ<sup>3</sup>). ამ კონტექსტში მური არ საჭიროებდა ამ ღირებულებათა იმ იდეალისტური მეტაფიზიკით გაჯერებულ დაცვას, რომელიც მათ, ჩვეულებრივ, თან სდევს<sup>4</sup> და თითქოს არასასურველი ვალდებულებებით ამძიმებს (ჩემი აზრით, ამას გულისხმობს კინსი, როდესაც ზემოთ ციტირებულ მონაკვეთში მურს „აზრობრივი ხატებისგან სრულიად თავისუფალს“ უწოდებს). შედეგად, ხელისუფლებისა და პოლიტიკის მომპბზრებელი და ორაზროვანი პრობ-

<sup>1</sup> J. M. Keynes, "My Early Beliefs" ნიგნიდან *Two Memoirs*, გადმობეჭდილია მის ნაშრომში *Collected Writings X* (Macmillan, London: 1972), გვ. 435; იხ. ასევე C. Bell, *Civilisation* (Chatto & Windus, London: 1982), განსაკ. თავი IV; P. Levy, *Moore and the Cambridge Apostles*.

<sup>2</sup> Keynes, "My Early Beliefs" გვ. 444

<sup>3</sup> J. S. Mill, *Utilitarianism*, ed. W. Warnock (Fontana, London: 1962) თ. 2.

<sup>4</sup> იხ. მაგალითად, *Ethical Studies*-ში ბრედლის მითითება ხელოვნების ღირებულებაზე (2nd edn, Clarendon, Oxford: 1927), გვ. 222-3.

ლემებით იმედგაცრუებულ ადამიანთა კატეგორიამ მურში სიცოცხლის იმ ფორმის ქომაგი აღმოაჩინა, რომლის დაცვაც ამ პრობლემებისაგან იზოლირებას გულისხმობდა, თუმცა, ამავე დროს სრულიად გამართლებულიც იყო, რადგან, მურისავე სიტყვებით რომ ვთქვათ, მისი იდეალები „ადამიანური ქმედების რაციონალური და საბოლოო მიზანი და სოციალური პროგრესის ერთადერთი კრიტერიუმი“ (§ 113). პირველ მსოფლიო ომამდე ეს ქადაგება ბლუმსბერის ხელოვანთა და ინტელექტუალებს ნრეს იზიდავდა, ომის შემდგომ პერიოდში კი, როდესაც ბევრმა პოლიტიკა საბოლოოდ უზნეობად აღიქვა, მურის იდეებმა – განსაკუთრებით განვითარებულმა ისეთი ფილოსოფოსების მიერ, როგორც ე. მ. ფოსტერი გახლავთ – ბევრად უფრო მეტი ადამიანი მიიმხრო.

მიუხედავად იმისა, რომ მურის იდეალები თავიდან ბოლომდე ნოვატორული არ არის, ის ფაქტი, რომ ის მათ „ცნობიერების მდგომარეობებად“ წარმოგვიდგენს, გარკვეულ ყურადღებას იმსახურებს. რადგან ისინი, რომანტიკულ მიმდინარეობაში ხელოვნების ღირებულების შეფასებასთან შედარებით, მნიშვნელოვან სხვაობას ავლენენ: რომანტიკოსები ხელოვნებაში შემოქმედებითი მოღვაწეობის მნიშვნელობას უსვამენ ხაზს, მური კი ხელოვნების ქმნილებათა პასიურ შეფასებაზე, „ესთეტიკურ ტკბობებზე“ ამახვილებს ყურადღებას. მურის შეხედულებები ამ საკითხში იმ უფრო ფართო მნიშვნელობის თეზისს უკავშირდება, რომლის თანახმადაც, შინაგან ღირებულებას მხოლოდ ცნობიერების სიამოვნების მომგვრელი მდგომარეობები ფლობენ. *Principia Ethica*-ში, როგორც ვნახავთ, მური ამ უფრო ფართო მნიშვნელობის თეზისს არ ეთანხმება. თუმცა, მისი გავლენით მან ადგილი დაიმკვიდრა „ბლუმსბერის ჯგუფში“, *ეთიკაში* კი მური უკვე თავადვე დაუფარავად იწონებს მას (გვ. 129). რას შეეძლო მიეყვანა მური და მისი მეგობრები ამ პოზიციის მიღებამდე? ვფიქრობ, ამაზე მინიშნებას ვხვდებით *Principia Ethica*-ში ერთადერთხელ ნახმარი ფრაზის სახით, როდესაც მას 113-ე პარაგრაფში იდეალური სიკეთეები შემოაქვს – ის ამ სიკეთეებს უწოდებს „საგნებს, რომლებიც მხოლოდ საკუთარი თავის გამოა ღირებულნი“.<sup>1</sup> ამ ფრაზაში გამოსჭვივის ის აზრი, რომ, როდესაც განვიხილავთ საკითხს, თუ რომელი საგნები ფლობს შინაგან

<sup>1</sup> მოგვიანებით მურმა ეს ფრაზა შინაგანი კეთილმოსილების (goodness) განსამარტად გამოიყენა – იხ. "Is Goodness a Quality?" გადმობეჭდილი მურის *Philosophical Papers*-ში (George Allen & Unwin, London: 1959), გვ. 94-5.

ღირებულებას, უნდა ვითვალისწინებდეთ იმ გარემოებას, რომ მათი ღირებულების შეფასება ცნობიერი სუბიექტის პოზიციიდან ხდება, რომლის დამახასიათებელი მდგომარეობები (გარე სამყაროს მდგომარეობათაგან განსხვავებით) წარმოადგენს საგნებს, რომლებსაც სუბიექტი „ფლობს“; ხოლო თუ აქ ჩვენს შინაგან ღირებულებასთან დაკავშირებულ ამ ევრაუდსაც ჩაერთავთ, შესაძლოა ნათელი მოეფინოს იმ ფაქტს, რომ დადებით შინაგან ღირებულებას მხოლოდ ცნობიერების სიამოვნების მომგვრელი საგნები ფლობს – საგანთა სხვა მდგომარეობები ღირებული იქნება მხოლოდ როგორც ამ მდგომარეობებით ტკბობის საშუალებები. მეტიც, წმინდა ჰედონიზმის უარყოფას იმ საბაბით, რომ რაიმე სიამოვნების ღირებულება სიამოვნების წარმომშობ მდგომარეობაზე დამოკიდებული (§ 112)<sup>1</sup>, მეგობრობისა და ესთეტიური მოწონების ამაღლებულ სიამოვნებათა განსაკუთრებულობის თაობაზე ერთობ მაცდური აზრის გაჩენა მოჰყვება.

მოკლედ, ასე აღვწერ მურის გზას იდეალისკენ. მაგრამ აქვე დაუყოვნებლივ უნდა დავამატო ორი განსხვავებული სახის შენიშვნა-შესწორება. პირველი, *Principia Ethica*-ში მური ღიად ეწინააღმდეგება შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც, შინაგანი ღირებულება მხოლოდ ცნობიერების მდგომარეობებს მიეწერება (§ 50). მურის არგუმენტი განსახიერდება მის ცნობილ აზროვნების ექსპერიმენტში, რომლის მიხედვითაც, თუ მშვენიერი სამყაროს უბრალოდ არსებობას „აღამიანთა მიერ რაიმე შესაძლო ჭვრეტის გარეშე“ („წარმოიდგინეთ რაც შეიძლება მშვენიერი სამყარო“) „წარმოსადგენად უმახინჯესი“ სამყაროს არსებობას („წარმოიდგინეთ სიბილნით აღსავსე სამყარო“) შევადარებთ, ლოგიკურად დავასკვნით, რომ მშვენიერი სამყაროს არსებობა შინაგანად უკეთესია, ვიდრე – მახინჯი სამყაროსი. თუმცა მური მშვენიერი სამყაროს არსებობას „იმდენად მცირე ღირებულებას მიანერს, რომ ის შეიძლება არც მივიღოთ მხედველობაში“ (§ 113). თავად აზროვნების ექსპერიმენტის გარდა სხვა რამ არგუმენტს ამ დასკვნის გამოსატანად მური არ გვთავაზობს. ამდენად, გაურკვეველია, რამ აიძულა მური მოგვიანებით ამ საკითხზე აზრი შეეცვალა. ერთადერთ მინიშნებად შეიძლება მივიჩნიოთ მისი შეხედულება, რომლითაც ის აღიარებს, რომ მშვენიერი სამყაროს უბრალოდ არსებობა, „მხოლოდ და მხო-

<sup>1</sup> საკითხის ამგვარად დასმა რადიკალურად ამარტივებს მურის აზროვნების ხაზს, რაც, ამის მიუხედავად, მის წინაშე დიდ უსამართლობად არ უნდა ჩაგვეთვალოს.

ლოდ საკუთარი თავის გულისათვის, ღირებულად“ არ უნდა შეფასდეს.

მეორე შენიშვნა მურის იმ გვიანდროინდელ არგუმენტთან დაკავშირებით, რომ შინაგან ღირებულებას მხოლოდ გარკვეული სიამოვნების მომგვრელი მდგომარეობები ფლობს (უნდა აღვნიშნო, რომ ეს არგუმენტი თავად მურის წამოჭრილი არ გახლავთ), ისაა, რომ ეს არგუმენტი სანინალმდეგო დასკვნასთან დაკავშირებული მურის ადრინდელ აზროვნების ექსპერიმენტზე მეტ დამაჯერებლობას არ გვიჩვენებს. რადგან მასში დასკვნა იმ პიპოთეზის საფუძველზე კეთდება, რომ შინაგანი ღირებულების საკითხები ცნობიერების მატარებელი სუბიექტის პოზიციიდან უნდა განიხილებოდეს. ვფიქრობ, მართალი ვიქნებით, თუ არ გავიზიარებთ იმ აზრს, რომ ამ პიპოთეზიდან აღნიშნული დასკვნა გამომდინარეობს. დასკვნა, რომელიც ამ პიპოთეზიდან გამომდინარეობს, შემდეგია: ადამიანური ცხოვრების მახასიათებლები, რომელთა დაუფლება ცნობიერების მატარებელი სუბიექტის არსებით ინტერესებს შეესაბამება, ასეთი სუბიექტისათვის შინაგანად ღირებულია, მაგრამ სულაც არ არის აუცილებელი, ისინი მხოლოდ ცნობიერების მდგომარეობებს წარმოადგენდეს. მართლაც, ადამიანური ცხოვრების რაიმე ანგარიშგასაწვეი შეფასებით, მათში თავად შბატვრული შემოქმედება და ადამიანთა მეგობრული კავშირები უფრო უნდა მოიზრებოდეს, ვიდრე მურის პასიური „ესთეტიკური ტკბობანი და პირადი სიყვარულის გრძნობები“, რომლებიც სიცოცხლის სოლიფსისტური ფორმის იდეალიზების საფრთხეს წარმოშობს.<sup>1</sup> მეტიც, ამ პოზიციიდან გამართლებული არ იქნებოდა სხვა სავარაუდო შინაგანი ღირებულებების გამორიცხვა, როგორცაა, მაგალითად, ინდივიდუალობის მოპოვება, რომელსაც განსაკუთრებით აფასებდა ჯ. ს. მილი, ასევე არსებითად პოლიტიკური მნიშვნელობის მატარებელი ღირებულებებისა, ვთქვათ, მოქალაქეობა დემოკრატიულ ნაციონალურ სახელმწიფოში. ხელოვნებისა და სიყვარულის მურისეული იდეალების სასარგებლოდ ბევრი რამ მეტყველებს, თუმცა არა როგორც ცნობიერების მდგომარეობებისა. მაგრამ მხოლოდ მათი მიჩნევა „ადამიანური ქმედების საბოლოო რაციონალურ მიზნად“ სრულიად უსაფუძვლოა.

<sup>1</sup> ამ საკითხის კვლევით დაინტერესებულთ ვთავაზობ, ვირჯინია ფულფის რომანი *Waves* ნაიკითხონ.

ამ წინასიტყვაობაში შევეცადე *Principia Ethica*-დან გამომეყო ზოგიერთი თემა როგორც ღირებულების ზოგად მეტაფიზიკასთან, ასევე მორალური ვალდებულებისა და პიროვნული იდეალების მნიშვნელოვან საკითხებთან დაკავშირებით, რომლებიც დღესაც აქტუალურია. რალა თქმა უნდა, ნიგნში ბევრი ისეთი თემაცაა, რომლებიც სერიოზულ ყურადღებასა და კრიტიკულ გააზრებას იმსახურებს. მაგალითად, „მეტაფიზიკური ეთიკის“, „ორგანულ კავშირთა“ და ეთიკური ინტუიციის მურისეული შეფასებები. ჩემი არჩევანი იმ თემებს ეყრდნობა, რომლებსაც ეთიკურ თეორიაში მურის უმნიშვნელოვანეს დამსახურებად მივიჩნევ. რაც შეეხება სხვა თემებს, მათ შესახებ უდავოდ იარსებებს განსხვავებული აზრები. ჩემი განხილვიდან აშკარაა, რომ მურის პოზიციას სრულად არც ერთ შერჩეულ თემაზე არ ვუერთდები. თუმცაღა, ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ, როდესაც რომელიმე ფილოსოფოსის ნაშრომს კრიტიკულად ვაფასებთ, მას უმნიშვნელოდ ვთვლით. პირიქით, მართებული და მცდარი მომენტების გამოყოფა რომელიმე ფილოსოფოსის შეხედულებების დეტალური ანალიზის საფუძველზე ამ ფილოსოფოსის შრომებისადმი სწორედ რომ ჯეროვანი ყურადღების მაჩვენებელია. იმ ნაშრომებს კი, რომლებსაც მნიშვნელობას არ ვანიჭებთ, უბრალოდ დუმილით ვუვლით გვერდს. რადგან, ფილოსოფიის არსიდან გამომდინარე, სუბიექტში პროგრესი დიალექტიკურად ვლინდება – როდესაც, სხვათა შეხედულებების გააზრების გზით მსჯელობის ისეთი მიმართულებების განვითარება შეგვიძლია, რომლებიც საშუალებას გვაძლევს ამ შეხედულებების მიღმა შევალწიოთ. ეს, ცოტა არ იყოს, შეგელისტური თეზისი მურის ფილოსოფიასთან შეუსაბამოდ შეიძლება მოგვეჩვენოს. ფაქტობრივად კი, ეს დებულება ნიადაგ თავად მურის შეხედულებებიდანაც გამოსჭვივის. ფილოსოფოსი, რომელსაც მის ადრეულ ნაშრომებში მური ძალზე აქტიურად აკრიტიკებს და ამასთანავე უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს, კანტია. მური თავის ეთიკურ თეორიას (და მის ადრეული პერიოდის მეტაფიზიკას) სწორედ კანტის მცდარ შეხედულებებზე ავითარებს და აყალიბებს. მის უფრო გვიანდელი პერიოდის ნაშრომებში კი კანტის ადგილს რასელი იკავებს. თავის ავტობიოგრაფიაში მური ამბობს: „ფილოსოფოსთაგან ჩემზე ყველაზე დიდი გავლენა რა-

სელმა იქონია“<sup>1</sup>; მაგრამ ის ასევე აღიარებს: „ჩემი ლექციები, რომლებშიც რასელის ნაწერებს განვიხილავდი, ნაწილობრივ მის კრიტიკასაც შეიცავს“<sup>2</sup>.

ფილოსოფიური მეცნიერების განვითარებაში უდიდესი წვლილის შემტანებად არ გვევლინებიან ის ფილოსოფოსები, ვის შეხედულებებსაც ვიმეორებთ (თუკი ამას საერთოდ ვაკეთებთ). ისინი უბრალოდ იმ შეხედულებათა და არგუმენტთა ავტორებად გვევლინებიან, რომლებიც მანამდე მხოლოდ სანახევროდ თუ იყო გამოხატული და რომელთა მნიშვნელობაც, მათი ბოლომდე ჩამოყალიბების შემდეგ, მათ სასარგებლოდ იხრება (მაშინაც, თუ ჩვენ ამ შეხედულებებს არ ვეთანხმებით). ასეთ ნაშრომებს ჩვენი განსხვავებული აზრის საფუძვლის დადგენისა და ჩვენი საკუთარი შეხედულების გასამყარებლად ჩვენივე საკუთარი არგუმენტების მოძიებისკენ მივყავართ. *Principia Ethica*-ს მნიშვნელობაც ისაა, რომ ის სწორედ ასეთი სახის ნაშრომია. მური მასში ეთიკური თეორიის სტატუსის, ეთიკურ ცნებათა უმარტივეს შემადგენლად დაუყვანლობის, ღირებულების ნატურალისტურ თეორიათა უარყოფის, ზნეობრივი ვალდებულებისა და გაურკვევლობის პირობებში გადაწყვეტილების მიღებისათვის საჭირო კრიტერიუმების, ეთიკურ თეორიაში პირად იდეალთა როლის და მისთ. საკითხებში ერთმანეთთან დაკავშირებულ შეხედულებათა მთელი სპექტრის კლასიკურ ფორმულირებას გეთავაზობს. არა მგონია, ღრმად მოაზროვნე ადამიანი მურის შეხედულებებს მთლიანობაში დაეთანხმოს. მაგრამ მთავარი ეს არ არის – „მეორე გამოცემის შესავალი“ ცხადყოფს, თუ რამდენად კრიტიკულად აფასებს თავად მური მრავალ თავის ადრეულ შეხედულებას. მურის მიღწევად უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ ის მეოცე საუკუნის ეთიკური მეცნიერების დეფინიციისათვის ამოსავალ ნერტილს გეთავაზობს.

<sup>1</sup> *The Philosophy of G. E. Moore*, გვ. 16.

<sup>2</sup> *The Philosophy of G. E. Moore*, გვ. 16.



## მეორე გამოცემის წინასიტყვაობა

### რედაქტორის შენიშვნა

ეს აქამდე გამოუქვეყნებელი წინასიტყვაობა უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკისა და ტიმოთი მურის თავაზიანი ნებართვით იბეჭდება. მურის სხვა ხელნაერთა მსგავსად, მასშიც მრავლადაა ამოშლილი თუ ჩამატებული ადგილები. ტექსტზე მუშაობისას მე ისინი გავითვალისწინე იმ ერთი გამოწვევის გარდა, რომელიც ტექსტთან დაკავშირებულ შენიშვნაშია განმარტებული. კონვერტი ამ ხელნაერთთან ერთად კიდევ რამდენიმე ნაწერ გვერდს შეიცავდა, რომლებიც ტექსტის უფრო ადრეულ მონახაზებს უნდა წარმოადგენდეს. ჩვენ მათ აქ არ ვთავაზობთ, რადგან ვფიქრობთ, რომ მურმა ისინი უარყო, ამასთან, ძირითად ტექსტს ისინი მნიშვნელოვანს ვერაფერს მატებენ. მურის ნაწერებს შორის არსებობს კიდევ ორი ხელნაწერი, რომლებიც წინასიტყვაობის მცდელობად შეგვეძლო მიგვეჩნია, თუმცა არც ერთი მათგანი არ არის დასრულებული და დასაბუთებული. ერთში მური *Principia Etica*-ს მე-6 ნაწილებში მოყვანილ დეფინიციათა მისეულ განხილვას ("ცხენის" განმარტების გახმაურებულ განხილვასაც რომ შეიცავს) საფუძვლიან კრიტიკულ ანალიზს უქვემდებარებს და საკუთარ თავს შეუსაბამობებში, ცნებათა აღრევებსა და „საშინელ“ შეცდომებში“ ამხელს. მეორე ხელნაწერი უფრო უშუალოდ ეხება ეთიკურ თეორიას. მასში მური კეთილმოსილების იმ სახეს განიხილავს, რომელიც *Principia Etica*-ში მისი უპირატესი ინტერესის საგანს შეადგენდა. ამ განხილვის ძირითადი საკითხები მნიშვნელოვანწილად ემთხვევა წარმოდგენილ ტექსტში მოცემულ საკითხებს. უმთავრესი განსხვავებები შემდეგია: (1) მური G-ს (კეთილმოსილების პრობლემურ სახეს) ღიად განსაზღვრავს მართებულსა და მცდართან მისი მიმართებიდან გამომდინარე; (2) მისი მტკიცებით, G იმ საგანთა მდგომარეობების შინაგანი თვისებაა, რომლებიც მას ფლობს, მიუხედავად იმისა, რომ, მისივე სიტყვებით, ის შინაგანი ნიშნით გამოყოფილი კეთილმოსილების ერთადერთი სახე არაა; (3) მური გარკვეულწილად დეტალურად კამათობს, რომ მისი თეზისი, რომლის თანახმადაც, G შინაგანი თვისებაა, შეუთავსებელია იმ თვალსაზრისთან, რომლის მიხედვითაც, G, მრავალი გაგებით, „სუბიექტურია“.



წინამდებარე გამოცემა პირველის უბრალო რეპრინტი, შეტყუებითი შეცდომების შესწორებას, მცირე ენობრივ ცვლილებებსა და ამ წინასიტყვაობასთან დაკავშირებულ რამდენიმე სჭოლის თუ არ მივიღებთ მხედველობაში.

ახლა ჩემთვის ნათელია, რომ ეს წიგნი ამ სახით შეცდომებითა და ცნებათა აღრევებითაა სავსე. მაგრამ იმ დასკვნამდე მივდი, რომ ყველა შესასწორებელი ადგილის შეცვლა რომ დამეწყო, მთელი წიგნი ხელახლა უნდა გადამეწერა. ამას კი რამდენიმე წელი დასჭირდებოდა. ამის სანაცვლოდ, შეცდომათა ერთი ნაწილის შესწორება, ხოლო მეორე, ასევე აუცილებლად შესასწორებელი ნაწილის, უცვლელად დატოვება შესაძლებლად რომ მიმეჩნია კიდევ, შედეგი უკიდურესად არააღმაკმაყოფილებელი იქნებოდა. ამიტომ, ამჟამად წიგნის უცვლელი სახით გამოქვეყნება გადაწყვიტე, თუმცა ვაღიარებ, რომ სავსებით მოსალოდნელია, ჩემი ეს გადანყვეტილება მცდარი იყოს.

ამ წიგნის საერთოდ ხელახლა გამოცემის საჭიროებას მე იმ ფაქტით ვხსნი, რომ მასში გამოყოფილი და ხაზგასმული დებულებები, რომლებიც მკითხველის დასკვნების ძირითად ნაწილს შეადგენს, მე მაინც ვთვლი, ძირითადში ჭეშმარიტია და ხაზგასმას იმსახურებს. თუმცა ეს დებულებები, უმეტესწილად, საკმაოდ მკაფიოდ გამოხატული არ არის, არც სათანადოდაა გამოხატული იმ დებულებებთანგან, რომელთაც ახლა მცდარად ან მეტნაკლებად საეჭვოდ მივიჩნევ. ამ წინასიტყვაობაში შევეცდები, სწორედ ამ მთავარ დებულებებთან დაკავშირებით შევიტანო დამატებითი სიზუსტე, რამდენადაც ამ მომენტისთვის შევძლებ, რადგან, ვფიქრობ, ისინი ამას ყველაზე მეტად საჭიროებს. შევეცდები ასევე გამოვყო ის ძირითადი შემთხვევები, როდესაც ტექსტში მათი აღრევა ხდება ერთმანეთში, ან სხვა დებულებებში, რომლებსაც ახლა მცდარად ან საეჭვოდ მივიჩნევ. ჩემი გადანყვეტილება, ტექსტის უცვლელად დაბეჭდვასთან და დამატების სახით ცალკე წინასიტყვაობაში მისი ძირითადი დებულებების მოკლე გახილვასთან დაკავშირებით, შესაძლოა ტექსტში შესაბამისი ცვლილებების შეტანაზე უფრო სასარგებლოც აღმოჩნდეს, ასეთი რამ შესაძლებელი რომც ყოფილიყო. მე რომ ტექსტის შეცვლა განმეზრახა, ვშიშობ, სიცხადისა და ხაზგასმის თვალსაზრისით ის უფრო მეტს დაკარგავდა, ვიდრე სიზუსტის თვალსაზრისით შეიძენდა.

ამიტომ, იმ დებულებათა განხილვით დავიწყებ, რომლებიც, ჩემი აზრით, პირველ რიგში საჭიროებს მეტი სიზუსტით მტკიცებასა თუ უცილობელ შესწორებას. შევეცდები ჩემი მოსაზრებანი მაქსიმალურად მოკლედ და ნათლად ჩამოვყალიბო. თუმ-

ცა, კარგად მესმის, რომ მიზანს შეიძლება ვერ მივალნიო და ზოგიერთ შემთხვევაში შეიძლება ისეთი ცნებების მოხმობა მომინიოს, რომლებსაც აუცილებლად სჭირდება ანალიზი და კიდევ უფრო ზუსტი განსაზღვრა, რაც ჩემს ძალებს აღემატება. ასევე მსურს, ხაზგასმით აღვნიშნო, რომ მხოლოდ ის საკითხები როდი საჭიროებს შესწორებას, რომლებსაც მე შეევეხები. ნიგნის თითქმის ყველა დეტალი მეტ-ნაკლებად ღიაა საკამათოდ, რიგ შემთხვევაში კი ის დეტალები, რომელთა შესწორებასაც ვისურვებდი, თუმცა იძულებული ვარ უგულებელვყო, სამართლიანად შეიძლება შევაფასოთ როგორც ეთიკასთან მხოლოდ გარკვეულ მიმართებაში მყოფი დეტალები: მეტაფიზიკასთან მიმართებაში ისინი არანაირად არ წარმოადგენენ უბრალოდ დეტალებს; მისთვის მათ უდიდესი მნიშვნელობა აქვს.

I

დავინყებ იმით, რომ §5-14-ში დაჟინებით ვამტკიცებ შემდეგ დებულებას: „კარგი“ განსაზღვრას არ ექვემდებარება“. ამ საკითხთან დაკავშირებული მსჯელობა ცნებათა მრავალ აღრევას შეიცავს, იმდენად ბევრს, რომ ყველა მათგანის გამოაშკარავებას, უბრალოდ, ვერ შევძლებ. ერთადერთი, რაც შემიძლია, არის ის, რომ რამდენიმე ძირითადი მომენტის განხილვითა და უმთავრესი მნიშვნელობის დებულებების შეძლებისდაგვარად მაქსიმალურად ზუსტად განსაზღვრით საკითხი უფრო ნათლად წარმოვაჩინო, რის მიღწევასაც ტექსტში ასე არეულად ვცდილობდი. აღნიშნულ მტკიცებას მე ახლაც მართებულად და მნიშვნელოვნად მივიჩნევ.

(1) უპირველეს ყოვლისა, არ შეიძლება გადაჭარბებული დაჟინებით იმის მტკიცება, რომ პრედიკატი, რომელსაც ამ მონაკვეთში „კარგს“ ვუნოდებ და რომელიც, ჩემი მტკიცებით, განსაზღვრას არ ექვემდებარება, საზოგადოდ სიტყვა „კარგი“ გამოხატულ პრედიკატთან მხოლოდ ერთ-ერთს წარმოადგენს. ვფიქრობ, სრულიად აშკარაა, რომ ეს სიტყვა ორაზროვანია – რომ ჩვენ მას განსხვავებულ კონტექსტში სხვადასხვა გაგებით ვხმარობთ; და რომ, ამდენად, არ არსებობს ისეთი პრედიკატი, რომელზეც მართლაც შეიძლება ითქვას, რომ ამ სიტყვის საკუთრივ მნიშვნელობას წარმოადგენს. ეს ჩემი შეხედულება სავსებით ნათლად იკვეთება შემდგომ თავად ნიგნშივე (მაგ. გვ. 89, თავი I), მაგრამ ახლა ამ საკითხზე ყურადღების გამახვილება, სულ მცირე



რე, ორი გარემოების გამოა მნიშვნელოვანი. ჯერ ერთი, ჩვენს მიერ განხილულ მონაცემთაში ხშირად საპირისპიროს ვგულისხმობ: მაგ. გვ 61-ზე მე ვლასპარაკობ „იმ თვისებაზე, რომელსაც გარკვეულ საგანს მივანერთ, როდესაც ვამბობთ, რომ ეს საგანი „კარგია“, თითქოსდა მართლაც მხოლოდ ერთი ასეთი თვისება არსებობდეს. მეორე მხრივ კი, მას შემდეგ, რაც სიტყვის „კარგი“ ორაზროვნება ნათელი ხდება, აშკარაა, რომ უნდა ავირჩიო, რასაც თავად წიგნში გამოკვეთილად არსად ვითვალისწინებ: სახელდობრ, მე ან უნდა შემოვიზღუდო უბრალოდ იმის თქმით, რომ არსებობს სიტყვის „კარგი“ ერთი მნიშვნელობა, რომელთან დაკავშირებითაც გარკვეული მტკიცებები, რომელთა ჩამოყალიბებასაც ვესწრაფვი, ჭეშმარიტია; ან უნდა შევეცადო, რაღაც განსაზღვრული გზით გამოგვეყო ის, თუ ამ სიტყვის რომელ მნიშვნელობას განვიხილავ. ახლა მეჩვენება, რომ ის უბრალო მტკიცება, რომლის თანახმადაც, ამ სიტყვის საერთოდ ნებისმიერ მნიშვნელობას ის თვისებები გააჩნია, რომელთაც მე მას მივანერ, თავისთავად საკმაოდ ღირებულაა, რადგან ამას ერთობ ფართოდ უარყოფენ. მაგრამ მრავალი მიზეზის გამო სასურველია, ამ მტკიცებით არ დავეკმაყოფილდეთ და განვიხილოთ, რომელ მნიშვნელობაზე ვსაუბრობ მე აქ. ამ კითხვაზე ერთ პასუხს, რა თქმა უნდა, თავად წიგნიც შეიცავს, პასუხს, რომელსაც დღევანდელი გადასახედიდან მცდარად მივიჩნევ. მე ვამბობ (გვ. 69), რომ ის მნიშვნელობა, რომელსაც განვიხილავ, სწორედ იმ მნიშვნელობას წარმოადგენს, „რომლითაც ის ჩვეულებრივ იხმარება“. ახლა ამ მტკიცების ჭეშმარიტებაში საფუძვლიანი ეჭვი მეპარება. ვფიქრობ, მართლაც ჭეშმარიტებას უნდა წარმოადგენდეს ის გარემოება, რომ ამ სიტყვის ერთობ ჩვეულებრივი ხმარების შემთხვევები აღნიშნულ მნიშვნელობაზე მოითხოვს შეიცავს, სახელდობრ, მითითებას, რომ ის მათი ანალიზის შემადგენელი ელემენტია. მაგრამ ეს იმის მტკიცებას სულაც არ ნიშნავს, რომ ეს მნიშვნელობა ამ სიტყვის ყველაზე ჩვეულებრივი მნიშვნელობის იდენტურია. ხოლო ის მტკიცება, რომ ის, ამგვარად, ყველაზე ჩვეულებრივი მნიშვნელობის იდენტურია (რაიმე მნიშვნელობა საერთოდ სხვებზე უფრო ჩვეულებრივი თუ შეიძლება იყოს), ახლა თითქმის დარწმუნებული ვარ, რომ მცდარია.

ამიტომ, იმის თქმით, რომ ეს ის მნიშვნელობაა, რომლითაც ეს სიტყვა, ჩვეულებრივ, იხმარება, იმ კონკრეტულ მნიშვნელობას, რომელიც მე მაინტერესებს, ზუსტად ვერ განვსაზღვრავთუშვად, ვფიქრობ, მისი განსაზღვრა რთული არ იქნება, ყოველ შემთხვევაში, ჩემი ამჟამინდელი მიზნისათვის საკმარისი იქნე-



ბოდა, თუ ვიტყვით, რომ ეს ამ სიტყვის ის მნიშვნელობაა, რომ მელსაც ეთიკისათვის ყველაზე დიდი ღირებულება აქვს, რადგან ამ სიტყვის არც ერთი სხვა მნიშვნელობა არ არის ისეთ უმნიშვნელოვანეს მიმართებაში „მართებულისა“ და „მცდარის“ ცნებებთან, როგორც ეს უკანასკნელი. ის მტკიცება, რომ აღნიშნულ მნიშვნელობას, ჩემი რწმენით, განსაკუთრებული და გადამწყვეტი მიმართება აქვს ამ ცნებებთან, რა თქმა უნდა, ნიგნშივე საკმაოდ ნათლად ჩანს. ამ შემთხვევაში ჩემს მიზანს იმის აღნიშვნა წარმოადგენს, რაც ნიგნში არ გამოიკეთებია, რომ ის ამ მიმართების მეშვეობით შეიძლება განისაზღვროს – ასეთი განსაზღვრა იმავდროულად იმ მიზეზსაც წარმოაჩენს, რის გამოც ვამახვილებ განსაკუთრებულ ყურადღებას ამ სიტყვის სწორედ ამ და არა სხვა მნიშვნელობებზე. ის, თუ „მართებულისა“ და „მცდარის“ ცნებებთან ამ მნიშვნელობის კონკრეტულად რა მიმართება იგულისხმება, მართლაც ურთულესი საკითხია, რომლის განხილვასაც ახლა შევუდგები. რა თქმა უნდა, შესაძლოა შემედავონ, რომ არ არსებობს სიტყვის „კარგი“ რაიმე მნიშვნელობა, რომელიც ამ ცნებებს ისეთნაირად მიემართება, როგორც ეს ჩემს შეფასებებშია. მაგრამ ძალზე გაერცხლებული ვარაუდია, რომ ასეთი მნიშვნელობა სწორედ რომ არსებობს; მე კი, ჩემი მხრივ, ვერ ვხედავ საფუძველს ამ ვარაუდის სისწორეში ექვი შევიტანო. თუ ეს ვარაუდი მართლაც არ არის სწორი, მაშინ, რა თქმა უნდა, ამ გზით ვერ განვსაზღვრავ, თუ რა მნიშვნელობას ვგულისხმობ; ამდენად, თანახმა ვიქნები ვალიარო, რომ ასეთ შემთხვევაში ჩემს არ ექნება მიერ ნაგულისხმევ მნიშვნელობას ისეთი დატვირთვა, როგორსაც მე მას ვანიჭებ. თუმცაღა, ამჯერად იმ მოსაზრებას ვემხრობი, რომ ასეთი ვარაუდი სწორია და ამიტომ, იმ შემთხვევაში, თუ ჩემს მიერ ნაგულისხმევი მნიშვნელობა ზუსტად განსაზღვრულად არ მიიჩნევა, ამ საკითხის გადწყვეტას თავს ვანებებ.

შესაბამისად, ამჯერად იმის თქმა შემიძლია, რომ აღნიშნული პრედიკატი სიტყვა „კარგის“ იმ მნიშვნელობას წარმოადგენს, რომელსაც „მართებულისა“ და „მცდარის“ ცნებებთან ისეთი მიმართება აქვს, რომელიც მას ეთიკისათვის უმთავრესი ღირებულების მატარებელს ხდის. დავარქვათ პრედიკატს G. დაისმის კითხვა: რისი თქმა მსურს მართლაც G-ს შესახებ?

(2) მე ნამდვილად ვამბობ, რომ ის „არაგანსაზღვრებადია“ და იმის ასახსნელად, თუ რას ვგულისხმობ, როდესაც „არაგარ-



საზღვრებადს“ „მარტივთან“ ან „არაანალიზებადთან“ ვაიგივებ, ერთი სახეებით განსაზღვრული განმარტება მომაქვს.

მოდით, ჯერ განვიხილოთ დებულება, რომლის მიხედვითაც, G ანალიზს არ ექვემდებარება. ჭეშმარიტია თუ არა ეს დებულება? იმთავითვე მინდა ვთქვა, რომ მას მაინც ასეთად მივიჩნევ, თუმცა მის ჭეშმარიტებაში დარწმუნებული სულაც არ ვარ. ამ მტკიცების ჭეშმარიტებაში ეჭვის შეტანის ერთ საფუძველს მოგვიანებით შემოგთავაზებთ, როდესაც „მართებულთან“ მის დამოკიდებულებას განვიხილავთ, რადგან მაშინ შესაძლებელი იქნება იმის დაშვება, რომ ამ შემთხვევის ჭეშმარიტ მდგომარეობად უფრო ის მდგომარეობა მივიჩნიოთ, რომლის მიხედვითაც, „მართებული“ ანალიზს დაუქვემდებარებელი ცნებაა, G კი – გაანალიზებადი, რომელიც „მართებულს“ ელემენტის სახით შეიცავს.

G-ს გაანალიზებადობაზე უფრო მნიშვნელოვანი იმის დაქონებით მტკიცებაა, რომ ამ საკითხს რაიმე ისეთი ღირებულება არ გააჩნია, როგორსაც მე მას ვანიჭებ. მრავალი იმ დებულებათაგან, რომელთა დადგენასაც G-თან დაკავშირებით ვცდილობ, სათავეს იმ ფაქტიდან იღებს, რომლის თანახმადაც, G-ს გაიგივება რაიმე ისეთ თვისებასთან, როგორც მაგ. „სასურველია“, „სიამოვნების მომგვრელია“, „გარკვეულ მიზანს ემსახურება“, – შეუძლებელია, რადგან ყველა მათგანი აშკარად გაანალიზებადია. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ თვისებას „სასიამოვნოა“ განემარტავთ როგორც ტოლფასს თვისებისა „სიამოვნების მდგომარეობაა“, ანუ გავაიგივებთ მნიშვნელობასთან, რომელიც მას არაანალიზებადთან ასე თუ ისე აახლოებს, მაინც სრულიად ნათელია, რომ ეს ორი თვისება ზუსტად იდენტური არ არის. დიდი შეცდომა იქნება იმის დაშვება, როგორც მე ვვარაუდობ, რომ ის ფაქტი, რომ G არც ერთი ამ თვისების იდენტური არ არის, საერთოდ იმ არგუმენტს ემყარება, რომლის მიხედვითაც, ის ანალიზს არ ექვემდებარება. არსებობს სხვა, გაცილებით ნაკლებ საკამათო საფუძვლები, რომლებიც უფლებას გვაძლევს ვამტკიცოთ, რომ ეს თვისებები იდენტური არ არის. მეტიც, მიუხედავად იმისა, რომ ჩემი სათქმელის ეს ნაწილი G-ს სიმარტივიდან გამომდინარედ შეიძლება შეფასდეს, მეორე, არანაკლებ მნიშვნელოვანი ნაწილი მისგან გამომდინარედ ვერასგზით ვერ შეფასდება. სახელდობრ, უსაფუძვლო იქნება დასკვნა, რომ G ისეთი თვისება იყო, რომელიც მხოლოდ იმ საგანთა მდგომარეობების შინაგან ბუნებაზეა დამოკიდებული, რომლებსაც ის მიენიერება. ეს დებულება, რომელსაც ახლა განვაგრცობ, შესაძლოა



ყველაზე მნიშვნელოვანი იყოს იმ დებულებათაგან, რომელთა დადგენასაც G-ს შესახებ ვცდილობ; ამასთან, ჩემი თვალსაზრისით, G ანალიზს რომ არც ექვემდებარებოდეს, ეს მის შესახებ მტკიცების ჭეშმარიტებას საფუძვლად ვერ დაედება. ამის საპირისპიროდ, ამ დებულების ჭეშმარიტება, რა თქმა უნდა, საფუძველს არ გვაძლევს დავასკვნათ, რომ G ანალიზს არ ექვემდებარება.

შესაბამისად, ახლა მე სულაც არ ვცდილობ დაჟინებით იმის მტკიცებას, რომ G „განსაზღვრას არ ექვემდებარება“, იმ გაგებით, რომ ის „არაანალიზებადია“. მე მას მართლაც ასეთად მივიჩნევ, მაგრამ, ვფიქრობ, ჩემი მხრივ საკითხის, არის თუ არა ის ასეთი, ასე აქცენტირება აშკარა შეცდომა იყო.

(3) განსახილველ მონაკვეთში (§§ 6-14) მე ორ სხვა მოსაზრებასაც გამოვთქვამ, რომლებიც აშკარად არანაირად არ არის იმ მოსაზრების იგივეობრივი, რომლის მიხედვითაც, G ანალიზს არ ექვემდებარება და, რომლებსაც, რა თქმა უნდა, ზედმიწევნით ვერც იმ მოსაზრების ტოლფასად განვიხილავთ, რომლის თანახმადაც, G „განსაზღვრას არ ექვემდებარება“, ამ სიტყვის ნებისმიერი გაგებით, თუმცა მათ სინამდვილეში სწორედ ასეთებად განვიხილავ. მე იმ ორ მტკიცებას ვგულისხმობ, რომელთაგან ერთი უშუალოდ წინ უსწრებს, ხოლო მეორე კი მოსდევს ჩემ მიერ პირველად ჩამოყალიბებულ პრინციპს, რომლის მიხედვითაც, კარგი განსაზღვრას არ ექვემდებარება (გვ. 58): სახელდობრ, (ა) მტკიცება, რომლის თანახმადაც, „კარგი კარგია და საკითხი ამით ამოიწურება“ და (ბ) მტკიცება, რომლის მიხედვითაც, „კარგის შესახებ ყველა დებულება სინთეზურია და არასოდეს არ არის ანალიზური“.

ეს ორი მტკიცება ოდნავ მაინც თუ უახლოვდება იმ მოსაზრებებს, რომლებიც სინამდვილეში G-ს შესახებ მსურს გამოვთქვა?

რაც შეეხება (ა) მტკიცებას, წარმოდგენილი სახით მისი მნიშვნელობა, ცოტა არ იყოს, გაურკვეველია. მაგრამ ეს აშკარად ის დებულებაა, რომელსაც თავფურცელზე წამძღვარებული ბატლერის ციტატა მიესადაგება: მე G-ს შესახებ აშკარად იმ აზრს ვამტკიცებ, რომელსაც ბატლერი ჭეშმარიტებად მიიჩნევს ყველაფერთან დაკავშირებით. სახელდობრ, ეს არის მტკიცება, რომ G ის არის, რაც არის და არა სხვა რამ. ან, ოდნავ განსხვავებულად რომ ვთქვათ, G-ს შესახებ აშკარად ისეთი დებულება მსურს ჩამოვყალიბო, როგორსაც გვ. 76-ზე „სიამოვნებასთან“,



ხოლო გვ. 78-ზე „ყვითელთან“ დაკავშირებით ვაყალიბებ, რომელსაც მცდარად ვაიგივებ იმ დებულებასთან, რომლის მიხედვითაც, სიამოვნება და ყვითელი განსაზღვრებას არ ექვემდებარება, სწორედ ისევე, როგორც G-სთან დაკავშირებულ დებულებას ვაიგივებ მცდარად იმ დებულებასთან, რომლის თანახმადაც, G განსაზღვრას არ ექვემდებარება. მოკლედ, მე ვამტკიცებ, რომ „G წარმოადგენს G-ს და სხვას არაფერს“.

ამიტომ მოდით, განვიხილოთ მტკიცება, რომლის მიხედვითაც, „G წარმოადგენს G-ს და სხვა არაფერს“. მე მხოლოდ ორი ისეთი დებულება მეგულება, რომლებსაც ეს მტკიცება ზედმინეწებით შეიძლება გამოხატავდეს: სახელდობრ, (α) დებულება, რომლის თანახმადაც G განსხვავდება ყველაფრისაგან, რაც G-საგან განსხვავებულია და (β), დებულება, რომლის მიხედვითაც G განსხვავდება ყველაფრისგან, რასაც სიტყვა „კარგისაგან“ განსხვავებული სიტყვით ან ფრაზით გამოეხატავეთ. განვიხილოთ ეს დებულებები თანმიმდევრულად.

(α) რაც შეეხება დებულებას, რომლის თანახმადაც, G განსხვავდება ყველაფრისაგან, რაც G-გან განსხვავებულია, ნათელია, რომ ამ სიტყვებიდან მხოლოდ იმას ვგებულობთ, რომ ის განსხვავდება ყველაფრისაგან, რაც მისგან განსხვავებულია: ეს დებულება ზედმინეწებით უბრალო ტავტოლოგიას რომ არც წარმოადგენდეს, ზემოთ მოყვანილი მტკიცებისაგან ძნელად თუ განსხვავდება და ის ღირებულება, რომელსაც მე, როგორც ტექსტიდან ჩანს, მას ვანიჭებ, რასაკვირველია, ვერ ექნება. აშკარაა, რომ ის სრულიად განსხვავდება იმ დებულებისაგან, რომლის თანახმადაც, G ანალიზებადია, თუმცა მე ამ ორ დებულებას ვაიგივებ. აშკარაა ისიც, რომ მისგან არ უნდა გამომდინარეობდეს დასკვნა, რომ G ანალიზს არ ექვემდებარება, რადგან (ჩემს ამ დასკვნაში წვლილი შესაძლოა ბატლერის დებულებასაც მოუძღვის) ყველა განსხვავებული პრედიკატისგან განსხვავებულობა ისეთი თვისებაა, რომელიც აბსოლუტურად ყველა პრედიკატს უნდა ეკუთვნოდეს, განურჩევლად იმისაგან, ექვემდებარება ის ანალიზს, თუ – არა. მაშასადამე, G არაანალიზებადი რომც იყოს, მაინც ჭეშმარიტი იქნება ის შეფასება, რომლის მიხედვითაც, ის განსხვავებული იქნება მისგან განსხვავებული ყველა პრედიკატისგან. ამავე მიზეზით, ასევე აშკარაა, რომ მის საფუძველზე ვერ გაკეთდება დასკვნა, როგორც ტექსტში ჩემი ვარაუდიდან ჩანს, რომ განსაზღვრული სახის ცალკეული პრედიკატები, როგორიცაა მაგ. „სიამოვნების მდგომარეობა“ ან





„სურვილის საგანია“, G-გან განსხვავებულ პრედიკატებს წარმოადგენს. რადგან აქ, ისევ და ისევ, G იდენტური რომ იყოს პრედიკატისა „სიამოვნების მდგომარეობაა“, მაინც აშკარად ჭეშმარიტი იქნება ის შეფასება, რომ ის მისგან განსხვავებული ყველა პრედიკატისგან განსხვავდება. ამიტომ ის უბრალო ფაქტი, რომ მის შესახებ ჩამოყალიბებული ეს უკანასკნელი დებულება ჭეშმარიტებას წარმოადგენს, იმ დასკვნას ვერ გაამართლებს, რომლის თანახმადაც, ის განსხვავდება პრედიკატისგან – „სიამოვნების მდგომარეობა“.

შესაბამისად, აშკარაა, ამ დებულებას არ გააჩნია ისეთი მნიშვნელობა, როგორსაც მას მე ვანიჭებ. მე იმის თქმა არ მსურს, რომ მას საერთოდ არ გააჩნია რაიმე მნიშვნელობა, რადგან ჩემთვის სრულიად ნათელია, რომ ზოგჯერ უბრალო ტავტოლოგიური ფორმულირება არც უაზრობად და არც ზედმეტად უნდა ჩაეთვალოს. თავად ბატლერის დებულებას მე სწორედ ასეთ შემთხვევად მივიჩნევ. მაგრამ ვფიქრობ, ყოველი ასეთი გამოვლინება იმით შეიძლება აიხსნას, რომ ტავტოლოგიური ფორმულირება რაღაც ისეთ მიზანს ემსახურება, როგორცაა ადამიანთა ყურადღების მიპყრობა საკითხისადმი, სინამდვილეში იდენტურია თუ არა ორი პრედიკატი, რომელთაც ისინი ასეთებად განიხილავენ. როგორც კი ყურადღებას ამ საკითხისადმი მივმართავთ, გაირკვევა, რომ ისინი იდენტური არაა. ვფიქრობ, ამის მსგავსად შეიძლება შედეგის მომტანი იყოს ჩემი ვარაუდიც, რომ G ყველა სტვა პრედიკატისგან განსხვავდება. მაგრამ, ჩემი აზრით, ეს იმას ნიშნავს, ვთქვათ, რომ ის მხოლოდ იმდენად გამოდგება, რამდენადაც, ფაქტობრივად, გადმოგვცემს რაღაც ისეთს, რასაც ზედმინვენით არ უნდა გამოხატავდეს. სავსებით ზედმინვენით თუ განვიხილავთ, ვფიქრობ, უნდა დაეუშვათ, რომ ის სრულიად ტრივიალური და უმნიშვნელოა.

(β) ახლა რაც შეეხება დებულებას, რომ G განსხვავდება ნებისმიერი პრედიკატისგან, რომელთაც სიტყვა „კარგისგან“ განსხვავებული რაიმე სიტყვით ან ფრაზით გამოვხატავთ. ეს, რა თქმა უნდა, მისი უბრალო ტავტოლოგიად შეფასებისაგან შორს დგას. ეს რომ ჭეშმარიტი დებულება იყოს, მაშინ ის ნამდვილად გამოდგებოდა საფუძვლად დასკვნისთვის, რომ G ყოველგვარი ისეთი პრედიკატისგან განსხვავდება, როგორცაა „სიამოვნების მდგომარეობაა“ ან „სურვილის საგანია“, რადგან ეს პრედიკატები აშკარად გამოიხატება ფრაზებით: „სიამოვნების მდგომარეობაა“ და „სურვილის საგანია“; ხოლო ეს ფრაზები არანაკლებ აშკარად განსხვავდება გამოთქმისაგან „კარგია“. მეტიც, ეს



მტკიცება ჭეშმარიტი რომ იყოს, ის საფუძვლად დაედებოდა თუნდაც იმ მყარ ვარაუდს, რომლის თანახმადაც, G ანალიზს არ ექვემდებარება. რადგან, როდესაც სიტყვა გაანალიზებად პრედიკატს გამოხატავს, საზოგადოდ, ეს პრედიკატი რიგ შემთხვევაში ასევე გამოხატულია რამდენიმე სიტყვისაგან შედგენილი ფრაზით, რომელიც მის ანალიზში შემავალ ელემენტებს გამოყოფს და, ამ გაგებით, მის „ერთგვარ ანალიზს“ შეიცავს: ასე რომ, G ანალიზს რომ ექვემდებარებოდეს, ის ზოგჯერ რაიმე კომპლექსური ფრაზით იქნებოდა გამოხატული – ფრაზით, რომელიც, შესაბამისად, განსხვავებული იქნებოდა გამოთქმისაგან „კარგია“. მე მართლაც ვფიქრობ, რომ ეს ფაქტი შესაძლოა ნაწილობრივ ხსნიდეს იმ გარემოებას, რამაც ისეთი აშკარა მტკიცებების გაიგივებამდე მიმიყვანა, როგორიცაა „G წარმოადგენს G-ს და სხვა არაფერს“ და „G ანალიზს არ ექვემდებარება“. ჩვენ უკვე დავრწმუნდით, რომ თუ პირველ დებულებას იმ მნიშვნელობით გავიაზრებთ, რა მნიშვნელობითაც ახლა განვიხილავთ, ე. ი. მნიშვნელობით, რომელიც ამტკიცებს, რომ G სიტყვა „კარგი“-სგან განსხვავებული რაიმე ფრაზით გამოხატული ნებისმიერი პრედიკატისგან განსხვავდება, ეს დებულება, ჭეშმარიტების შემთხვევაში, სულ მცირე, იმ მყარი ვარაუდის საფუძვლად მოგვევლინებოდა, რომლის თანახმადაც, G ანალიზს არ ექვემდებარება. მე კი ის ფაქტი, რომ G ანალიზს არ ექვემდებარება, პირიქით, იმ ვარაუდის საფუძვლად შეიძლებოდა მიმეჩნია, რომლის თანახმადაც, G სიტყვა „კარგი“-სგან განსხვავებული სხვა რაიმე ფრაზით გამოხატული ვერ იქნებოდა, რაც ჩემს იმ გაგებას ემყარება (რაც მართალია), რომლის მიხედვითაც, ის რომ ანალიზს არ ექვემდებარებოდეს, ის მისი ერთგვარი ანალიზის შემცველი რაიმე ფრაზით გამოხატული ვერ იქნება და შედეგია იმ გარემოებისა, რომ მხედველობიდან გამომრჩა ტერმინის მნიშვნელობის გამოხატვისას მისი ერთგვარი ანალიზის შემცველი ტერმინებისა და უბრალოდ სინონიმის მოხმობას შორის განსხვავება. ვფიქრობ, ამ განსხვავების ვერშემჩნევა შედარებით იოლი ასახსნელია, რადგან, როდესაც ერთი სიტყვის მნიშვნელობის „სხვებთან მიმართებაში“ გამოხატვაზე ვლაპარაკობთ, სხვა სიტყვებთან მიმართებაში, ჩვეულებრივ, ისეთ სიტყვებს ვგულისხმობთ, რომლებიც მასში გატარებული იდეის ანალიზს შეიცავენ. ეს კი, რა თქმა უნდა, მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუ მოცემული იდეა ანალიზს ექვემდებარება. ამიტომ ადვილია, ყურადღების მიღმა დარჩეს ის გარემოება, რომ, მაშინაც კი, თუ იდეა ანალიზს არ ექვემდებარება, შესაძლებელია, და ხშირად

ასეც არის, რომ ის სხვა სიტყვებით გამოიხატოს, მაგრამ არა გარკვეული ანალიზის შემცველი სიტყვებით. ამიტომ დასკვნა, რომ რაიმე იდეა ანალიზს არ ექვემდებარება, სინამდვილეში მართლაც გულისხმობს, რომ ის სხვა სიტყვებით არ შეიძლება გამოიხატოს.

მაგრამ ის ფაქტი, რომ არსებობს განსხვავება, რომელიც მხედველობიდან გამომჩა – განსხვავება სიტყვის მნიშვნელობის მისი მნიშვნელობის ერთგვარი ანალიზის შემცველი სხვა სიტყვების მეშვეობით გადმოცემასა და მისი მნიშვნელობის უბრალოდ სხვა სიტყვებით გადმოცემას შორის – რა ნამსაც ამის გააზრება მოხდება, იმ ქეშმარიტებას, რომელსაც აშეამად განვიხილავთ, აშკარად გამანადგურებელ საფრთხეს უქადის. ადვილი შესაძლებელია ქეშმარიტებას წარმოადგენდეს ის აზრი, რომ G ანალიზს არ ექვემდებარება და რომ, შესაბამისად, მისი გამოხატვა მისი მნიშვნელობის შემცველი სხვა სიტყვებით შეუძლებელია. მაგრამ ნამდვილად არ არის ქეშმარიტი აზრი, რომ ის სხვა სიტყვებით საერთოდ არ შეიძლება გამოიხატოს. ქეშმარიტებას არ შეესაბამება თუნდაც ის აზრი, რომ ინგლისურ ენაში სიტყვა „კარგის“ სინონიმებად, ამ მნიშვნელობით, სხვა სიტყვებს ან ფრაზებს არასოდეს ვიყენებთ, თვით იმ აშკარა ფაქტის მიუხედავად, რომ სხვა ენებში სიტყვები, რომლებიც G-ს გამოხატავენ, ჩვენს მიერ განხილული სიტყვა „კარგი“-სგან განსხვავდებიან. აშკარაა, მაგალითად, რომ სიტყვა „სანადელი“ ზოგჯერ ასეთი მნიშვნელობით იხმარება; ასეთივე მნიშვნელობით იხმარება ფრაზა „შინაგანად ღირებული“, რომელსაც მოგვიანებით მე თვითონ ვიყენებ მის მიმართ. შესაბამისად, უბრალოდ, მცდარი აზრია, რომ G სიტყვა „კარგი“-სგან განსხვავებული სიტყვებითა თუ ფრაზებით გამოხატული ნებისმიერი პრედიკატისგან განსხვავდება.

ამდენად, ჩემი თვალთახედვით, მტკიცება, რომლის მიხედვითაც, „G წარმოადგენს G-ს და სხვა არაფერს“, ნებისმიერი მნიშვნელობით, რომელსაც ის შეიძლება საერთოდ ზედმიწევნით გამოხატავდეს, ან უბრალოდ ტრივიალურია, ან კიდევ აშკარად მცდარია. თუ ის მართლაც გამოხატავს რაიმე ისეთს, რაც ქეშმარიტიცაა და იმავდროულად მნიშვნელოვანიც, ასეთი რამ შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას იმ მნიშვნელობით განვიხილავთ, რომელსაც ის ზედმიწევნით არ უნდა გამოსცემდეს. თუ, შესაბამისად, ის მართლაც გამოხატავს რაიმეს, რაც ქეშმარიტებას წარმოადგენს და იმავდროულად მნიშვნელოვა-

ნიცაა, მაშინ ის მას, რასაკვირველია, ერთობ ცუდად გამოხატავს.

ამის შემდეგ განვიხილოთ (ბ) დებულება, რომლის თანახმადაც, „ყველა მტკიცება კარგის შესახებ სინთეზურია და არასოდეს არის ანალიზური“. ამ დებულებაში „ანალიზური“, რატომ უნდა, ვგულისხმობდი, უბრალოდ, ტავტოლოგიურს, ხოლო „სინთეზური“, უბრალოდ, არატავტოლოგიურს; შესაბამისად, ამ დებულებას განვიხილავ, როგორც უბრალოდ იმის მტკიცებას, რომ „არანაირი დებულება კარგის შესახებ უბრალო ტავტოლოგიას არ წარმოადგენს“.

(ა) ერთ აშკარა წინააღმდეგობას ამ დებულების მიმართ წარმოადგენს ის ფაქტი, რომ თუ ისეთ დებულებას განვიხილავთ, როგორიცაა: „რაც კარგია, კარგია“ ან „რაც სანადეღია, კარგია“ (რომელშიც „სანადეღს“, უბრალოდ, „კარგის“ სინონიმად ვხმარობთ), როგორც ჩანს, ეს ისეთი მტკიცებებია, რომლებიც, რატომ უნდა, ტავტოლოგიურია და რომლებიც, გარკვეული გაგებით, მაინც „კარგის შესახებ მტკიცებებს“ უნდა წარმოადგენდნენ. არა მგონია იმის უარყოფა შეგვეძლოს, რომ, გარკვეული გაგებით, ისინი ასეთნი არიან; ამიტომ, სიტყვათა, სულ მცირე, ერთი მნიშვნელობით მაინც, ჩემი დებულება, მკაცრი გაგებით, უბრალოდ მცდარია.

(ბ) მაგრამ მართლაც იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს შეგვეძლოს ფრაზა „კარგის შესახებ მტკიცებები“ სათანადოდ ისეთი მნიშვნელობით გვეხმარა, რომ ტავტოლოგიური არ ყოფილიყო. რასაკვირველია, როდესაც „კარგის შესახებ მტკიცებებზე“ ვლაპარაკობთ, ბუნებრივია, ჩვენ ისე არ უნდა გაგვიგონ, თითქოს რაიმე ტავტოლოგიას ვგულისხმობდეთ. ასეთ შემთხვევაში, უნდა არსებობდეს მნიშვნელობა, რომლის მიხედვითაც, დებულება „ყველა მტკიცება კარგის შესახებ არატავტოლოგიურია“ ჭეშმარიტია. მაგრამ ამ მნიშვნელობასთან დაკავშირებით, მე საფუძვლიანი ეჭვი მიჩნდება: ის თავადვე ხომ არ წარმოადგენს უბრალო ტავტოლოგიას? იმ საფუძველად, თუ რატომღა აშკარა, რომ არანაირი უბრალო ტავტოლოგია არ იმსახურებს, ინოდებოდეს „მტკიცებად კარგის შესახებ“, სავსებით შესაძლოა ის გარემოება მივიჩნიოთ, რომ, როდესაც რაიმე დებულებას „კარგის შესახებ მტკიცებას“ ვუნოდებთ, ერთ-ერთი მახასიათებელი, რომელსაც ჩვენ მას ფაქტობრივად მივაკუთვნებთ, მისი არატავტოლოგიურობა შეიძლება იყოს. ეს კი იმის ნაწილს შეიძლება წარმოადგენდეს, რასაც, ფაქტობრივად, ვგულისხმობთ, როდესაც მას კარგის შესახებ მტკიცებად მივიჩნევთ. ასეთ შემთხვევაში, აშკა-



რათა, რომ ჩვენი პრინციპი: „კარგის შესახებ ყველა დებულება არატავტოლოგიური“, სრულიად უმნიშვნელოა, რადგან თავადვეა ტავტოლოგიური. ამ მტკიცების ქეშმარიტებაში დარწმუნებული ნამდვილად არა ვარ და ვუშვებ, რომ ფრაზა – „კარგის შესახებ მტკიცებები“ – ქეშმარიტი შეიძლება იყოს ისე, რომ არანაირ ტავტოლოგიას არ წარმოადგენდეს. თუმცა ერთობ საეჭვოა, რომ მას რაიმე ამგვარი მნიშვნელობა გააჩნდეს. ამდენად, მიუხედავად იმისა, რომ ეს მტკიცება ზედმინევენით რაიმე ისეთს შეიძლება გამოხატავდეს, რაც არც მცდარი და არც ტავტოლოგიური არ არის, ვფიქრობ, უნდა ვალიაოთ, რომ ის ასეთ აზრს ცხადად არ გამოხატავს.

ამდენად, სრულიად ნათელია, რომ ორივე დებულება: „G წარმოადგენს G-ს და სხვას არაფერს“ და „ყველა დებულება იმის შესახებ, რაც G თვისებას ფლობს, არატავტოლოგიური“, რაიმე ისეთი მნიშვნელობით, როგორსაც ზედმინევენით უნდა გადმოგვცემდნენ, ან მცდარია, ან სრულიად ტრივიალურიც კი.

ამიტომ, თავს იმის უფლებას ვერ მივცემ, ვამტკიცო, რომ ისინი რაიმე ისეთს გამოხატავენ, რის მტკიცებასაც G-თან დაკავშირებით ნამდვილად მიველტი, თუნდაც მიახლოებით. ასეთი რამ მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუკი ისინი სინამდვილეში ისეთ მტკიცებას გამოხატავენ, რაც სრულიად განსხვავებული იქნება იმისაგან, რასაც ზედმინევენით უნდა გამოხატავდნენ. მე არ მასვენებს ის აზრი, რომ ეს დებულებები ასეთი დატვირთვის მატარებელნი სწორედაც რომ არიან. არ ვიცი, ამ მხრივ, მათ რამდენად მატებს სიცხადეს ჩემს მიერ მოყვანილი მაგალითები იმ პრედიკატებთან დაკავშირებით, რომლებსაც მე G-ს იგივეობრივად არ განვიხილავ, ან თუნდაც კარგის შესახებ ჩემი დებულებები, რომლებიც, ჩემი მტკიცების მიხედვით, ტავტოლოგიურნი არ არიან. მაგრამ მჯერა, რომ მათი სახით ადამიანთა უმეტესობა ნამდვილად წარმოიდგენს მეტნაკლებად განსაზღვრული სახის პრედიკატებს, პრედიკატებს, რომლებიც არანაირად არ არიან იდენტური ისეთი სახის პრედიკატებისა, როგორიცაა: „G-საგან განსხვავებული პრედიკატები“ ან „სიტყვა „კარგი“-საგან განსხვავებული სიტყვით ან ფრაზით გამოხატული პრედიკატები“; მე ასევე მჯერა, რომ ეს დებულებები გადმოგვცემენ აზრს, რომლის მიხედვითაც, ჩემი მტკიცება ნამდვილად ისაა, რომ G ამ კონკრეტული სახის რაიმე პრედიკატის იგივეობრივი არ არის, ან, რომ დებულებები, რომლებიც ამ სახის პრედიკატებთან მიმართებაში ასაბუთებენ იმ მოსაზრებას, რომ რაც მათ ფლობს, G-საც ფლობს, არატავტო-



ლოგიურია. ეს დებულებები, ფაქტობრივად, მიგვანიშნებენ, რომ G, გარკვეულწილად, ისეთი პრედიკატების, როგორცაა „სიამოვნების მდგომარეობა“ და „სანადელია“, იდენტური არ არის, ანუ იდენტური არ არის ასეთი სახის რაიმე პრედიკატისა. ხოლო შემოთავაზებულ პრედიკატთა სახე, ვფიქრობ, ისეთ პრედიკატებს არ გულისხმობს, რომლებსაც ამ პრედიკატებთან ის მსგავსება აკავშირებთ, რომ ანალიზს ექვემდებარებიან. ანუ ადამიანები, ფაქტობრივად, წარმოიდგენენ ისეთ პრედიკატებს, რომლებიც ამ სახის პრედიკატებთან მსგავსებას სრულიად განსხვავებული მიმართებით ავლენენ. ის გარემოება, რომ ტექსტის იმავე მონაკვეთში, რომელშიც დაჟინებით ვამტკიცებ: „სიამოვნება კარგია“ არ ნიშნავს, რომ სიამოვნება სიამოვნებაა, იქვე, ამისდა მიუხედავად, ვაცხადებ (ახლანდელი თვალსაწიერიდან მცდარად), რომ „სიამოვნება“ არაანალიზებად ცნებას წარმოადგენს (გვ. 76), ადასტურებს იმ ფაქტს, რომ მე თავადვე ისეთ პრედიკატებს, როგორცაა „სიამოვნების მდგომარეობა“, განალიზებადი სახის პრედიკატებისგან გარკვეულწილად სრულიად გამიჯნულად განვიხილავდი. შესაბამისად, როდესაც ვამტკიცებდი, რომ G ამ პრედიკატის მსგავსი რაიმე პრედიკატის იგივეობრივი არ არის, რა თქმა უნდა, არ ვგულისხმობდი შემდეგს: „ამ პრედიკატის მსგავსი ანალიზდაქვემდებარებულობასთან მიმართებაში“, რადგან ვფიქრობდი (თუმცა მცდარად), რომ ეს პრედიკატი ანალიზს არ ექვემდებარებოდა. ამიტომ, ვშიშობ, მკითხველთა უმეტესობა, ჩემი მტკიცებიდან გამომდინარე, პრედიკატთა სწორედ ამის მსგავს კლასს წარმოიდგენს, მნიშვნელოვანწილად სწორედ იმ მიმართებით, რა მიმართებასაც ვგულისხმობდი.

ასეთ შემთხვევაში იბადება კითხვა, თუ რა სახის პრედიკატები მქონდა მხედველობაში, რომლებთან მიმართებაშიც, ვფიქრობ, მკითხველთა უმეტესობას მართლაც ვარწმუნებ, რომ G (ჩემი აზრით) ამ სახის პრედიკატთა იგივეობრივი არ არის.

ვფიქრობ, ეს პრედიკატთა ის სახეა, რომელზეც ტექსტში სავსებით გარკვევით მივანიშნებ (გვ. 76-8 და § 25 და § 26). მოყვანილი ადგილებიდან პირველში დაჟინებით ვამტკიცებ, რომ G რაიმე „ბუნებრივი ობიექტის“ იდენტური არ არის; მეორეში ვამატებ, რომ ის არც (1) რაიმე „ბუნებრივი თვისების“, არც (2) ზოგადად კლასისათვის დამახასიათებელი რაიმე თვისების იდენტურია. ამ თვისებებს აშკარად განვიხილავ, როგორც თვისებებს, რომლებსაც „ზეგრძნობად ობიექტებთან“ ისეთივე მიმართება ახასიათებთ, როგორც „ბუნებრივ თვისებებს“ აქვთ

„ბუნებრივ ობიექტთა“ მიმართ (გვ. 108). შესაბამისად, ჩემი მტკიცებებიდან გამომდინარე, თითქოსდა იმის თქმა მსურდა, რომ G არც (1) „ბუნებრივი ობიექტი“, არც (2) „ბუნებრივი თვისება“ არ არის, ის არც (3) ის არის, რასაც ახლა „მეტაფიზიკურ თვისებას“ ვარქმევ. მასში იმ თვისებას ვგულისხმობ, რომელსაც „ზეგრძნობად ობიექტთან“ ისეთივე მიმართება აქვს, როგორიც „ბუნებრივ თვისებას“ აქვს „ბუნებრივი ობიექტის“ მიმართ. მაგრამ, ფაქტობრივად, ჩვენ საგანთა ეს სამი კლასი აშკარად შეგვიძლია ორამდე დავიყვანოთ. რადგან, როდესაც (გვ. 76-8) კარგს „ბუნებრივ ობიექტად“ არ განვიხილავ, ნათელია, რომ ეს ფაქტების ან ობიექტების ისეთ თვისებასთან აღრევის შედეგია, რომელიც მათ შეიძლება ეკუთვნოდეს: მე, ფაქტობრივად, კონკრეტულ ბუნებრივ მოვლენას, რაც ვისამე სიამოვნების მოგვრის ფაქტში გამოიხატება, მცდარად ვაიგივებ იმ თვისებასთან, რომელსაც მას მივანერო, როდესაც ვამბობთ, რომ ის „სიამოვნების მდგომარეობაა“, სწორედ ისევე, როგორც ყველგან, სადაც „ყვითელ ფერზე“ ვსაუბრობ (მაგ. გვ. 74, 78, 109), მე რაიმე ყვითელ საგანს (რასაც სამართლიანად შეიძლება ეწოდოს „ბუნებრივი ობიექტი“) მცდარად ვაიგივებ იმ თვისებასთან, რომელსაც ჩვენ მას მივანერო, როდესაც ვამბობთ, რომ ის ყვითელია. შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სინამდვილეში მე იმის თქმა მსურს, რომ G არც ბუნებრივი ობიექტი და არც მეტაფიზიკური თვისება არ გახლავთ. მაგრამ ჩემი მცდელობები „ბუნებრივი თვისების“ განსაზღვრისა ისეთ უზუსტობებს შეიცავს, რომელთა გამოსწორება შეუძლებელია. თავიდან (გვ. 108) გამოვთქვამ ვარაუდს, რომ ბუნებრივი თვისება ისეთი თვისებაა, რომელსაც რაიმე „ბუნებრივ ობიექტთან“ გარკვეული დამოკიდებულება აქვს. ეს დეფინიცია თვისებათა მხოლოდ ერთ ისეთ კლასს მიესადაგება, რომელთაც ნამდვილად მოვიაზრებდი. შემდგომ (გვ. 111), როდესაც ხაზგასმით ვდგავარ იმ საკითხის გადანყვეტის წინაშე, თუ რას წარმოადგენენ „ბუნებრივი თვისებები“ (და ვაღიარებ, რომ ამ საკითხის გადანყვეტა მარტივი სულაც არ არის), ისეთი განმარტება მომაქვს, რომელიც პირველი დეფინიციის წინააღმდეგობრივია და რომელიც ვერანაირ ბუნებრივ თვისებას ვერ მიესადაგება, რადგან „ბუნებრივი ობიექტის“ „ნაწილებისა“ და „თვისებების“ აღრევას გულისხმობს. ყველაზე წარმატებული მცდელობა „ბუნებრივი თვისების“ ისეთი განსაზღვრისა, რომელიც ჩემს მიერ გააზრებულ თვისებათა მთელ კლასს მოიცავდა, წარმოდგენილია გვ. 109-ზე. ამ განსაზღვრის თანახმად, G-ს რაიმე ბუნებრივ თვისებასთან გაიგივებას ეთიკის რომელიმე ბუნების-



მეტყველური მეცნიერებით (ფსიქოლოგიის ჩათვლით) შეცვლა მოწყვება. ეს არის მინიშნება იმაზე, რომ „ბუნებრივი თვისება“ შეიძლება განესაზღვროთ, როგორც „თვისება, რომლის შესწავლა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა და ფსიქოლოგიის საქმეა“: თუ შევანაცვლებთ ამ „თვისებას, რომლის შესწავლა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა და ფსიქოლოგიის საქმეა, ან, რომელიც ამ კუთხით შეიძლება განისაზღვროს“, ვფიქრობ, ყოველ შემთხვევაში, „ბუნებრივი თვისების“ ისეთ დეფინიციას მივიღებთ, რომელიც ნამდვილად მოიცავს ამ სიტყვასთან დაკავშირებულ მთელ ჩემს წარმოდგენას. ამასთან, თუ „მეტაფიზიკური თვისების“ ჩვენს მიერ შემოთავაზებულ განსაზღვრას ძალაში დავტოვებთ, რომლის თანახმადაც, ეს არის „თვისება, რომელიც რაიმე ზეგრძნობით ობიექტთან ისეთივე მიმართებაშია, როგორი მიმართებაც ბუნებრივ თვისებებს (ბოლო განმარტების მიხედვით) აქვთ ბუნებრივ ობიექტებთან“, მაშინ, ვფიქრობ, „ბუნებრივი და მეტაფიზიკური თვისებები“ მართლაც სრულიად განსაზღვრულად მიანიშნებენ თვისებათა იმ სახეზე, რომელთან დაკავშირებითაც ვამტკიცებდი, რომ G არც ერთი მათგანის იგივეობრივი არ იყო.

ვფიქრობ, ეჭვს არ იწვევს ის გარემოება, რომ ასეთი დებულება, სახელდობრ, მტკიცება, რომ G რაიმე ბუნებრივი ან მეტაფიზიკური თვისების იგივეობრივი არ არის (ამჟამინდელი განსაზღვრის თანახმად), მეტ-ნაკლები სიცხადით მოიაზრებოდა ჩემ მიერ. ასეთი მტკიცება, ვფიქრობ, მეტ-ნაკლები სიცხადით ჩემი მსჯელობიდანაც გამოსჭვივის. სრულიად აშკარაა, რომ ეს მტკიცება არ გულისხმობს, არც თავად არის ნაგულისხმევი მტკიცებაში, რომლის თანახმადაც, G ანალიზს არ ექვემდებარება, რადგან სავსებით ჭეშმარიტი შეიძლება იყოს ის აზრი, რომ, იმ შემთხვევაშიც, თუ G ანალიზს ექვემდებარება და, მეორე მხრივ, იმ შემთხვევაშიც, თუ G ანალიზს არ ექვემდებარება, G მაინც რაიმე ბუნებრივი თვისების იგივეობრივი იყოს, რადგან მრავალი ასეთი თვისება შეიძლება იყოს არაანალიზებადი. არანაკლებ აშკარაა, რომ ამ მტკიცებას სათანადოდ ვერ გამოხატავს გამოთქმა, რომლის მიხედვითაც, ნებისმიერი სხვა მნიშვნელობით G „განსაზღვრებას არ ექვემდებარება“. ასე რომ, რამდენადაც ამ გამოთქმის ხმარებისას აღნიშნულ მტკიცებას ვგულისხმობდი, მართლაც ცნებათა უდიდეს აღრევაში მიმიძღვის ბრალი. თუმცა, ამისდა მიუხედავად, ვფიქრობ, სწორედ ის ფაქტი, რომ მე სწორედ ამ მტკიცებას ვგულისხმობდი, ნაწილობრივ ხსნის იმ გარემოებას, თუ რამ მიმიყვანა იმ მტკიცებამდე, რომ G



ანალიზს არ ექვემდებარება. რადგან მისგან მართლაც გამომდინარეობს ორი მნიშვნელოვანი დებულება, რომელთა მიმართ მკითხველის ყურადღებას მივაპყრობდი და რომელთა აღრევა იმ დებულებასთან, რომლის თანახმადაც, G ანალიზს არ ექვემდებარება, აშკარად საკმაოდ იოლია. პირველი (1) დებულების მიხედვით, ბუნებრივ ან მეტაფიზიკურ თვისებებთან დამოკიდებულიებაში G ანალიზს ბოლომდე არ ექვემდებარება; ამიტომ, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ის საერთოდ ანალიზებადია, საკუთარ ანალიზში გარკვეულ ანალიზს დაუქვემდებარებელ ცნებას გულისხმობს, რომელიც არანაირი ბუნებრივი ან მეტაფიზიკური თვისების იგივეობრივი არ არის. ვფიქრობ, ამ დებულების იმ ნაწილში, რომლის თანახმადაც, G ერთი კონკრეტული გაგებით ანალიზს არ ექვემდებარება, მცდარად ვაიგივებდი იმ დებულებასთან, რომლის თანახმადაც, ის ანალიზს საერთოდ არ ექვემდებარება. მეორე დებულების (2) მიხედვით კი, ეთიკური მტკიცებები იმ ანალიზს დაუქვემდებარებელ ცნებას ნამდვილად გულისხმობენ, რომელიც არანაირი ბუნებრივი ან მეტაფიზიკური თვისების იდენტური არ არის. იმის მტკიცებით, რომ G ანალიზს არ ექვემდებარება, რა თქმა უნდა, მსურდა ნაწილობრივ დამესაბუთებინა, რომ ეთიკის მეცნიერება ასეთი სახის ანალიზს დაუქვემდებარებელი გარკვეული ცნების არსებობას გულისხმობს. მე, უბრალოდ, ვერ დავინახე (რასაც ჩემს წინდაუხედაობას მივანერ), რომ ეს გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი და ნაკლებ საეჭვო მტკიცება იყო, ვიდრე მტკიცება, რომ G თავად წარმოადგენდა აღნიშნულ ანალიზს დაუქვემდებარებელ ცნებას.

ვფიქრობ, აღსანიშნავია ასევე ის გარემოებაც, რომ სწორედ ის ფაქტი, რომ G-ს რაიმე ბუნებრივი ან მეტაფიზიკური თვისების იგივეობრივად არ მივიჩნევდი, G-ს შესახებ ჩემს მიერ არაერთგზის გამოთქმული კიდევ ერთი მოსაზრების ახსნად შეიძლება ჩაითვალოს – ეს გახლავთ მოსაზრება მისი „უნიკალურობის“ შესახებ. გამოთქმა „უნიკალური“, რასაკვირველია, ორაზროვნებას შეიცავს. ის შესაძლოა უბრალოდ „ყველა სხვა თვისებისგან განსხვავებულს“ გულისხმობდეს. ამ შემთხვევაში დებულება, რომლის თანახმადაც, G უნიკალურია, უბრალოდ, იმ ტავტოლოგიურ დებულებამდე დადის, რომლის მიხედვითაც, „G წარმოადგენს G-ს და სხვა არაფერს“. მაგრამ, როდესაც საგნებს ვახასიათებთ, როგორც „უნიკალურს“, ვფიქრობ, არასოდეს ვგულისხმობთ უბრალოდ იმას, რომ ისინი სხვა საგნებისაგან განსხვავდებიან: ამ შემთხვევაში ვგულისხმობთ, რომ ისინი სხვა საგნებისაგან ძალზე განსხვავდებიან. ამიტომ, ჩემს შეფასებაში,

საქართველოს  
 პარლამენტის  
 ეროვნული  
 ბიბლიოთეკა



რომ G უნიკალურია, შეიძლება ვიგულისხმოთ, რომ G ყველა სხვა პრედიკატისგან ძალზე განსხვავებულია. ამ მტკიცების ქეშმარიტებას კი საფუძვლიანი ეჭვის ქვეშ ვაყენებ. G ანალიზს დაუქვემდებარებელი რომც იყოს, სავსებით შესაძლებელია არსებობდეს ერთგვარად მისი მსგავსი სხვა, ანალიზსდაუქვემდებარებელი პრედიკატებიც; ხოლო თუ ის ანალიზს ექვემდებარება, მაშინ ეჭვს არ უნდა იწვევდეს ის გარემოება, რომ სხვა, ისეთივე ანალიზსდაუქვემდებარებელი და ნიშანდობლივად ეთიკური ცნების გამომხატველი პრედიკატები მასთან ისეთ ახლო მსგავსებას გამოავლენენ, რომ მას უნიკალურს ვერასგზით ვერ ვუნოდებთ; ვფიქრობ, ჩემს დებულებაში, სინამდვილეში, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ G ყველა ბუნებრივი და მეტაფიზიკური თვისებისაგან ძალზე განსხვავებულია. ეს კი ის დებულებაა, რომლის ქეშმარიტებაში არც ამჟამად მეპარება ეჭვი.

ასე რომ, დებულებას, რომლის თანახმადაც, G ნებისმიერი ბუნებრივი ან მეტაფიზიკური თვისებებისაგან განსხვავდება, მე ჯერაც ქეშმარიტად და მნიშვნელოვნად ვთვლი. ამასთან, ვფიქრობ, რომ ის ბევრად უფრო ახლოს დგას იმასთან, რისი თქმაც G-ს შესახებ ახლა მართლაც მსურს, ვიდრე დებულება, რომლის თანახმადაც, G ანალიზს არ ექვემდებარება. ამ უკანასკნელი დებულებიდან გამომდინარე, ყველა შესაძლო მნიშვნელოვანი შედეგი მისთვისაც დამახასიათებელი იქნება; ამასთან, ეს დებულება უკანასკნელზე ნაკლებ საეჭვოდ მეჩვენება. და მაინც, არსებობს სამი მიზეზი, რის გამოც ახლა მას სხვა, გარკვეულნილად განსხვავებული პრედიკატი ჩავანაცვლებდი. პირველ რიგში (1) ის, ცოტა არ იყოს, სიზუსტეს მოკლებულია. მის გასაგებად უნდა ვიცოდეთ, თუ რა იგულისხმება „ბუნებრივ თვისებებში“; ამის გასაგებად კი საჭიროა გვესმოდეს, თუ რა იგულისხმება „თვისებებში, რომელთა კვლევა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა და ფსიქოლოგიის საქმეა“. მაგრამ ამ უკანასკნელი კონცეფციის განსაზღვრა, თუმცა ის, ვფიქრობ, ადამიანთა უმეტესობისთვის სავსებით გასაგებია და ზუსტადაც განისაზღვრება, ადვილი სულაც არ არის; მაგალითად, აუცილებელი იქნება იმის ნათლად ჩამოყალიბება, თუ რა მნიშვნელობით არ არის თავად G თვისება, რომელსაც ფსიქოლოგია უნდა იკვლევდეს. რადგან ფსიქოლოგია ხომ მართლაც იკვლევს G-ს შესახებ ჩვენს წარმოდგენებს. ამიტომ, რასაკვირველია, თუკი ეს შესაძლებელია, სასურველია ამ დებულების უფრო ზუსტი დებულებით შეცვლა. მეორე მხრივ (2), მის ქეშმარიტებაში მე ბოლომდე დარწმუნებული არა ვარ. ვფიქრობ, სიცხადესთან გაცილებით ახლოს

დგას დებულება, რომ G გარკვეული შეზღუდული კლასის რაიმე ბუნებრივი ან მეტაფიზიკური თვისების იგივეობრივი არ არის, ვიდრე დებულება, რომლის თანახმად, G საერთოდ არანაირი თვისების იგივეობრივი არ არის. ამიტომ, მსურს, ბუნებრივ და მეტაფიზიკურ თვისებათა შეზღუდული (თუმცა მაინც საკმაოდ ფართო) კლასი განესაზღვრო და ყურადღება მხოლოდ იმ ასპექტზე გავამახვილო, რომ G ამ თვისებათაგან არც ერთის იგივეობრივი არ არის, ნაცვლად იმისა, რომ უფრო საეჭვო დებულება ვამტკიცო, რომლის თანახმადაც, ის საერთოდ არანაირი თვისების იგივეობრივი არ არის. საბოლოოდ (3), ეს დებულება სწორედ იმ ნაკლოვანებით ხასიათდება, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნე, ახასიათებს დებულებას, რომლის თანახმადაც „G ანალიზს არ ექვემდებარება“: ის მოკლებულია იმ უმთავრეს მნიშვნელობას, რისი დაშვებაც G-სთან დაკავშირებით მსურს – ეს არის დებულება, რომლის თანახმადაც, G მხოლოდ მისი მფლობელი საგნების მდგომარეობათა შინაგან ბუნებაზეა დამოკიდებული. ჩემთვის ცნობილ თვისებათაგან მხოლოდ ბუნებრივი და მეტაფიზიკური თვისებები არ არიან დამოკიდებული მარტოდენ მათ მფლობელთა შინაგან ბუნებაზე. იმ ფაქტის მიუხედავად, რომ G არც ბუნებრივი და არც მეტაფიზიკური თვისება არ არის, ის მაინც შეიძლება ასეთ თვისებათა კიდევ ერთ გამოვლინებად ჩაითვალოს. ამიტომ ძალზე მნიშვნელოვანია ხაზგასმით ვამტკიცოთ, რომ ამ კუთხით ის ბუნებრივ და მეტაფიზიკურ თვისებათა ერთი დიდი კლასისაგან ნამდვილად განსხვავდება.

აქედან გამომდინარეა ჩემი მცდელობა, რომ დებულება, რომლის თანახმადაც G რაიმე ბუნებრივი ან მეტაფიზიკური თვისების იგივეობრივი არ არის, იმ დებულებით ჩავანაცვლო, რომელიც მისგან ზემოთ აღნიშნული სამი ასპექტით განსხვავდება. მაგრამ ვიდრე ამ საქმეს შევუდგებოდე, ვფიქრობ, საჭიროა განვმარტო კიდევ ერთი ფრაზა, რომელიც პირველად ტექსტის იმ მონაკვეთში მოვიყვანე, რომელსაც ამჟამად განვიხილავთ და რომელსაც, რასაკვირველია, შემდგომშიც მივუბრუნდება.

(4) ეს გახლავთ ფრაზა „ნატურალისტური შეცდომა“. მასში აშკარად ვგულისხმობ რაღაც ისეთს, რაც უშუალოდ უკავშირდება ჩვენს მიერ განხილულ მტკიცებებს. მაგრამ, სახელდობრ, რა კავშირზეა საუბარი? და, კერძოდ, რას გულისხმობს „ნატურალისტური შეცდომა“? ამ კითხვებთან დაკავშირებით ტექსტი



ერთობ წინააღმდეგობრივ დებულებებს შეიცავს. და თუმცა ჩემი ბრალით გამოწვეულ ყველა წინააღმდეგობის გამოვლენას ვერ შევძლებ, ზოგიერთი ძირითადი მომენტისათვის ნათლის მოფენა, ვფიქრობ, სასარგებლო იქნება.

„ნატურალისტურ შეცდომასთან“ დაკავშირებით დაშვებულ ჩემს უმთავრეს უზუსტობას უნდა წარმოადგენდეს ცნებათა აღრევა, რომელიც G-სთან დაკავშირებით ჩემს დებულებებში არსებულ ცნებათა აღრევის მთავარი შემთხვევის ზუსტად ანალოგიურია. როგორც ვნახეთ, ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ცნებათა აღრევა სამ სრულიად განსხვავებულ დებულებას ეხება: „G მისგან განსხვავებული რაიმე პრედიკატის იგივეობრივი არ არის“, „G რაიმე ანალიზებადი პრედიკატის იგივეობრივი არ არის“ და „G რაიმე ბუნებრივი ან მეტაფიზიკური პრედიკატის იგივეობრივი არ არის“ (ან რაიმე ამდაგვარი დებულება). ამგვარადვე, „ნატურალისტურ შეცდომასთან“ მიმართებაშიც, ცნებათა აღრევა ისევ სამ მტკიცებას ეხება: (1) „ესა და ეს G-ს G-საგან განსხვავებულ სხვა პრედიკატთან აიგივებს“, (2) ესა და ეს G-ს რაღაც ანალიზებად პრედიკატთან აიგივებს“ და (3) „ესა და ეს G-ს რაღაც ბუნებრივ ან მეტაფიზიკურ პრედიკატთან აიგივებს“. ზოგან გამოვთქვამ მოსაზრებას, რომ ნატურალისტური შეცდომის დაშვებაში ვინმეს მხილება მის შესახებ (1), (2), (3) ან მათი მსგავსი დებულების მტკიცებას ნიშნავს. ამგვარად, მტკიცება, რომლისკენაც აშკარად მივისწრაფვი და რომლის მიხედვითაც ნატურალისტური შეცდომის დაშვება შეცდომა ან „ცდომილებაა“, იმის მიხედვით, თუ რომელს ჩაენაცვლებთ: (1), (2) თუ (3), შემდეგ სახეს იღებს: „შეცდომაა G-ს G-საგან განსხვავებულ რაიმე პრედიკატთან გაიგივება“, „შეცდომაა G-ს რაიმე ანალიზებად პრედიკატთან გაიგივება“ და „შეცდომაა G-ს რაიმე ბუნებრივ ან მეტაფიზიკურ პრედიკატთან გაიგივება“. ეს სამი მტკიცება აშკარად ეკვივალენტურია, პირველი, შესაბამისად, ეკვივალენტურია ტავტოლოგიისა „G მისგან განსხვავებული რაიმე პრედიკატის იგივეობრივი არ არის“, მეორე ეკვივალენტურია ტავტოლოგიისა „G ანალიზს არ ექვემდებარება“, ხოლო მესამე მტკიცება ეკვივალენტურია ტავტოლოგიისა „G რაიმე ბუნებრივი ან მეტაფიზიკური პრედიკატი არ არის“.

აშკარაა, რომ თუ „ნატურალისტურ შეცდომას“ ამათგან პირველ მნიშვნელობას მივაკუთვნებთ, დებულება, რომლის თანახმადაც ასეთი შეცდომის დაშვება ცდომილებაა, მტკიცებას არც საჭიროებს და არც იძლევა ამის საშუალებას, რადგან, უბრალოდ, ტავტოლოგიას წარმოადგენს. ამიტომ, ის ფაქტი, რომ



ტექსტში „ამ შეცდომისაგან გათავისუფლებაზე“ ესაუბრობ (გვ. 74) და მის წინააღმდეგ მთელ რიგ არგუმენტებს ვაყენებ, იმაზე მეტყველებს, რომ მოცემულ გამოთქმას მხოლოდ პირველი მნიშვნელობით როდი ვიაზრებდი, არამედ მასში სავარაუდოდ (2) და (3) მნიშვნელობათა მსგავს მნიშვნელობასაც ვგულისხმობდი. მაგრამ ნატურალისტიური შეცდომის შემთხვევაში ერთ სირთულესთან გვაქვს საქმე, რომლის წყალობითაც მასთან დაკავშირებულ ცნებათა აღრევას მეტი გამართლება აქვს, ვიდრე G-სთან დაკავშირებული დებულებების შემთხვევაში ჰქონდა. რადგან, თუ ზემოთ მოყვანილ (2) და (3) დებულებებში სიტყვას „აიგივებს“ სიტყვით „აღრევს“ შევცვლით, მაშინ დებულებები: „ცდომილებაა (2) მოქმედების შესრულება“ და „ცდომილებაა (3) მოქმედების შესრულება“ ნამდვილად ტავტოლოგიური ხდება. მე ამას ასე ავხსნიდი: როდესაც ვინმეზე ვამბობთ, რომ ის G-ს ანალიზს დაუქვემდებარებელ გარკვეულ პრედიკატთან მცდარად აიგივებს, ჩვენი შეფასება გულისხმობს როგორც იმას, რომ ეს ადამიანი G-ს რამე ანალიზს დაუქვემდებარებელ პრედიკატთან აიგივებს, ასევე იმასაც, რომ ის G-ს G-საგან განსხვავებულ პრედიკატთან აიგივებს (რადგან სწორედ ამას ნიშნავს სიტყვა „აღრევა“). ამ ორი მოქმედების ერთდროულად განხორციელების ცდომილებად მიჩნევა კი აშკარად ტავტოლოგიურია. ამიტომ ეს ორი დებულება: „შეცდომაა G-ს რაიმე ანალიზს დაუქვემდებარებელ პრედიკატთან აღრევა“ და „შეცდომაა G-ს რაიმე ბუნებრივ ან მეტაფიზიკურ პრედიკატთან აღრევა“, ისეთი დებულებებია, რომლებიც ისევე ნაკლებ საჭიროებენ მტკიცებას, როგორც დებულება, რომ „შეცდომაა G-ს თავად მისგან განსხვავებულ პრედიკატთან გაიგივება“. აი ის აზრი კი, რომ G-ს რაიმე ანალიზებად, ან ბუნებრივ, ან მეტაფიზიკურ პრედიკატთან გაიგივება, ყველა შემთხვევაში, ცნებათა აღრევას ნიშნავს, ნამდვილად საჭიროებს მტკიცებას. და მაინც, ამ ტავტოლოგიურ დებულებებს სავსებით ბუნებრივად ვაიგივებდი არატავტოლოგიურ დებულებებთან: შეცდომაა G-ს რაიმე ანალიზებად პრედიკატთან გაიგივება“ და „შეცდომაა G-ს რაიმე ბუნებრივ ან მეტაფიზიკურ პრედიკატთან გაიგივება“.

მე მართლაც მცდარად ვაიგივებ დებულებას „ცდომილებაა ნატურალისტიური შეცდომის დაშვება“ დებულებასთან „შეცდომაა G-ს რაიმე ანალიზებად პრედიკატთან გაიგივება“. ამაზე ნათლად მეტყველებს ის გარემოება, რომ იმ არგუმენტების მოხმობის შემდეგ (§§ 11 და 12), რომლებსაც „შეცდომისაგან უნდა

დაეზღვიე“, ჩემი მსჯელობა მოულოდნელად (§ 13-ის დასაწყისში) ისეთ სახეს იღებს, თითქოს მთელი ამ ხნის განმავლობაში მხოლოდ იმის დამტკიცებას ვცდილობდი, რომ G ანალიზს არ ექვემდებარება. ზუსტად ასევე (გვ. 108) იმ „ფაქტს, რომ ნატურალისტური შეცდომა შეცდომაა“, ვაიგივებ „ფაქტთან, რომ“ G მარტივი ცნებაა. და ამისდა მიუხედავად, სწორედ ამ არგუმენტებში (§§ 11 და 12), რომლებსაც „შეცდომისაგან უნდა გავეთავისუფლებინე“, ჩემი მტკიცებები, რომ „სიამოვნება G-ს წარმოადგენს“, ტავტოლოგია არ არის და რომ ამავე დროს „სიამოვნება“ ანალიზს არ ექვემდებარება, იმაზე მეტყველებს, რომ ფაქტობრივად მოვიაზრებდი გარკვეულ დებულებას, რომელიც სრულიად განსხვავდება როგორც ზემოთ აღნიშნულისაგან, ასევე ტავტოლოგიისაგან – “შეცდომაა G-ს G-საგან განსხვავებულ რაიმე პრედიკატთან გაიგივება“, ასევე, დებულების – „შეცდომაა G-ს რაიმე ბუნებრივ ან მეტაფიზიკურ პრედიკატთან გაიგივება“, მსგავსი რამდენიმე სხვა დებულებისაგან. ამასვე მეტყველებს ჩემი განცხადებაც, რომლის მიხედვითაც (გვ. 109), ნებისმიერი თეორია, რომელიც G-ს „ყვითლის“, „მწვანის“ ან „ლურჯის“ იგივეობრივად განიხილავს, ნატურალისტური იქნება, მაშინ როცა, მანამდე (გვ. 78) ვაცხადებდი, რომ „ყვითელი“ ასევე არ ექვემდებარებოდა ანალიზს. ჩემს განცხადებას, რომ ასეთი მტკიცება ნატურალისტური შეცდომის დაშვებას უდრის, საფუძვლად აშკარად არ უდევს ის მოსაზრება, რომ ეს G-ს გაანალიზებად პრედიკატთან გაიგივებას უნდა ნიშნავდეს; ჩემი განცხადებიდან გამომდინარე, ასეთი მტკიცება G-ს ბუნებრივ პრედიკატთან გაიგივებას ნიშნავს.

ოღონდ ეგაა, არ ვიცი, როგორ მოვახერხო იმის ნათელყოფა, რომ „ამ სახის ნატურალისტური შეცდომის დაშვებაში“, ფაქტობრივად, უბრალოდ „G-ს მისგან განსხვავებულ პრედიკატთან გაიგივებას“ ვგულისხმობ. მაგრამ, ვგონებ, მთელი ჩემი მსჯელობა ამაზე მინიშნებას წარმოადგენს. ამიტომ, ვფიქრობ, სრული საფუძველი მაქვს დავასკვნა, რომ აღნიშნულ (1), (2) და (3) მტკიცებებს ნამდვილად მცდარად ვაიგივებ; და ეს „ნატურალისტურ შეცდომასთან“ მიმართებაში ჩემს მიერ გამოწვეული ცნებათა აღრევის ყველაზე სერიოზული შემთხვევაა.

არსებითად, ვფიქრობ, ჭეშმარიტებაა, რომ ამ სამიდან რომელიმე მნიშვნელობით ნატურალისტური შეცდომის ჩამდენი მას დანარჩენ ორ შემთხვევაშიც სჩადის, რადგან ადამიანები, სინამდვილეში, G-სთან მცდარად მხოლოდ იმ პრედიკატებს აიგივებ



ბენ, რომლებიც ანალიზებადიცაა და, იმავდროულად, ბუნებრივი ან მეტაფიზიკურიც. სწორედ ამიტომ, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნე, მნიშვნელოვან შედეგთა უმეტესობა, რომლებიც იმ დებულებიდან გამომდინარეობენ, რომლის თანახმადაც, G ბუნებრივ ან მეტაფიზიკურ პრედიკატს არ წარმოადგენს, ძალაში იქნება იმ დებულებასთან დაკავშირებითაც, რომლის თანახმადაც, G ანალიზს არ ექვემდებარება. რადგან, *მნიშვნელოვანში* იმ დატვირთვას ვგულისხმობდი, რომ ეს შედეგები ფაქტობრივად G-სთან აღრევის ტენდენციის მქონე გარკვეული პრედიკატის შესახებ ისეთ მტკიცებას შეიცავს, რომლის მიხედვითაც, ეს პრედიკატი G-ს იგივეობრივი არ არის. ხოლო ის ფაქტი, რომ განხილული სამი შემთხვევიდან რომელიმეს ჩამდენი მას დანარჩენ ორ შემთხვევაშიც სჩადის, შესაძლოა ნაწილობრივ პასუხობდეს იმ კითხვას, თუ რატომ აღვრევედი ამ სამ მნიშვნელობას. თუმცა ეს ცნებათა ასეთ აღრევას არ ამართლებს, რადგან ის შეფასება, რომ ადამიანი ამ სამიდან ერთ-ერთ მოქმედებას სჩადის, არანაირად არ ნიშნავს იმას, რომ დანარჩენთაგან რომელიმე მოქმედებას სჩადის. რაც შეეხება ცნებათა აღრევას, ის ძალზე სერიოზულია, რადგან შემდეგი სამი დებულების აღრევას გულისხმობს: „შეცდომაა (1) სახის რაიმე ქმედების განხორციელება“, „შეცდომაა (2) სახის რაიმე ქმედების განხორციელება“ და „შეცდომაა (3) სახის რაიმე ქმედების განხორციელება“. ამ სამი დებულებიდან პირველი ტავტოლოგიაა, ამდენად, მისი მტკიცება არანაირ საჭიროებას არ წარმოადგენს, მისგან არც რაიმე მნიშვნელოვანი შედეგი გამომდინარეობს; მეორე კი, როგორც ვთქვი, მესამეზე ბევრად საეჭვოდ მეჩვენება. მეტიც, მეორე და მესამე დებულება ჭეშმარიტი რომც იყოს, აშკარაა, რომ ერთის დასასაბუთებლად აუცილებელი მოსაზრებები მეორის დასასაბუთებლად აუცილებელი მოსაზრებებისაგან სრულიად უნდა განსხვავდებოდეს. ალბათ ზედმეტიც კია იმის აღნიშვნა, რომ თუკი „ნატურალისტური შეცდომის“ სახელწოდების შენარჩუნებას განვიზრახავდი, ახლა მას ამ სამი ქმედებიდან რომელიმეს სინონიმად არ გამოვიყენებდი. ნაცვლად ამისა, მე მას გამოვიყენებდი სინონიმად G-ს იმ კლასის პრედიკატთან გასაიგივებლად, რომლის განსაზღვრასაც ახლა ვაპირებ და რომლითაც, როგორც ვთქვი, ახლა „ბუნებრივი და მეტაფიზიკური პრედიკატების“ კლასის ჩანაცვლება მსურს.

მაშასადამე, აღნიშნული შეცდომა ყველაზე სერიოზულია იმ შეცდომათაგან, რომლებიც ტერმინის „ნატურალისტური შეცდომა“ ხმარებას უკავშირდება. მაგრამ, ტექსტი მის გარდა რამ-

დენიმე სხვა ისეთ შეცდომასაც შეიცავს, რომელთაც აღნიშვნის ღირსად ვთვლი.

განვიხილავ ერთ-ერთ მათგანს. 78-ე გვერდზე მოყვანილი მსჯელობიდან ჩანს, თითქოს „ნატურალისტური შეცდომის ჩადენა“ მანამდე ნახსენები სამი მნიშვნელობიდან რომელიმეს კი არა, არამედ, ამის ნაცვლად, გულისხმობდეს „ვარაუდს, რომ ისეთ დებულებებში, როგორცაა „ეს კარგია“ ან „სიამოვნება კარგია“, სიტყვა „არის“ პირველ შემთხვევაში ყოველთვის G-სა და იმ საგანს შორის იგივეობას გამოხატავს, რომელსაც მოვიხსენიებთ, როგორც „ეს“, მეორე შემთხვევაში კი, გამოხატავს იგივეობას G-სა იმ პრედიკატს შორის, რომელიც, ჩვენი მტკიცებით, მიეკუთვნება საგანს, როდესაც ვამბობთ, რომ ის „სიამოვნების მდგომარეობაა“. სიტყვით „არის“ გამოხატულ ორ გაგებას შორის არსებული ცნებათა ამდაგვარი აღრევა, როდესაც ეს სიტყვა, ერთ შემთხვევაში პრედიკაციას, ხოლო, მეორე შემთხვევაში იგივეობრიობას გამოხატავს, ან როდესაც ის ერთ შემთხვევაში ერთი კლასის მეორე კლასის შემადგენლობაში ჩართვას, ხოლო მეორე შემთხვევაში იგივეობრიობას გამოხატავს, უკვე ნახსენები სამიდან რომელიმე მნიშვნელობით შეცდომის დაშვების ერთ წყაროს უდავოდ შეიძლება წარმოადგენდეს. მაგრამ ცნებათა აღრევის ეს შემთხვევა აღნიშნული სამი შემთხვევის იდენტური არ არის. ამიტომ შეფასებისას, თითქოს შეცდომის დაშვება ცნებათა აღრევას გულისხმობდა, ცნებათა კიდევ ერთ აღრევაში მიმიძღვის ბრალე.

საბოლოოდ, ტექსტის იმ ნაწილში, სადაც პირველად ვცდილობ განვსაზღვრო, თუ რას ვგულისხმობ „ნატურალისტურ შეცდომაში“, ისევე, როგორც სხვა ადგილებში, ჩემი შეფასება ისეთია, თითქოს ადამიანის მიერ ამ შეცდომის დაშვება ნიშნავს, რომ ის გარკვეული სახის პრედიკატთან მიმართებაში იზიარებს შეზღუდულებას, რომლის თანახმადაც ეს პრედიკატი G-ს იგივეობრივია. სხვა ნაწილში კი (მაგ. გვ. 77) ჩემი ანალიზიდან გამომდინარეობს, თითქოს ადამიანის მიერ ნატურალისტური შეცდომის დაშვება გულისხმობს, რომ ის გარკვეული სახის პრედიკატს G-სთან მცდარად აიგივებს. სწორი აზრი კი, შეიძლება ითქვას, ალბათ, ის აზრია, რომ G-სგან განსხვავებულ პრედიკატთან დაკავშირებით, ცნებათა აღრევის გარეშე, შეუძლებელია მტკიცება, რომ ის G-ს იგივეობრივია. და მაინც, ამისდა მიუხედავად, ორი პრედიკატის იგივეობრიობის მტკიცება და ამ ორი პრედიკატის მცდარად გაიგივება ზუსტად ერთი და იმავე სახის ფსიქოლოგიურ მოქმედებას არ უნდა წარმოადგენდეს. ამიტომ, თუ





ნატურალისტური შეცდომის დაშვება პირველი სახის მოქმედებას ნიშნავს, მაშინ ის მეორე სახის მოქმედება არ იქნება და პირიქით. დარწმუნებული ვარ, ამ ორ განსხვავებულ მოქმედებას მცდარად ვაიგივებდი. მეტიც, ვეჭვობ, გამართლებული იყო კი ამ ორიდან რომელიმესათვის შეცდომის დაშვება გვეწოდებინა, იმ უბრალო მიზეზიდან გამომდინარე, რომ შეცდომის დაშვება სინამდვილეში გარკვეული სახის დასკვნის ჩამოყალიბებას უნდა გულისხმობდეს, მაშინ როცა ორი პრედიკატის უბრალოდ მცდარად ვაიგივება, ან მათთან დაკავშირებული მტკიცება დასკვნის ჩამოყალიბების პროცესს სულაც არ ჰგავს. ასე რომ, ტექსტიდან უნდა ჩანდეს, რომ ცნება „შეცდომა“ არასწორად ვხმარობ. ეს შეცდომები დიდად მნიშვნელოვნად არ მიმაჩნია, მაგრამ, მათ თავიდან ასაცილებლად, თუ მაინც მსურდა მხმარა ტერმინი – „ნატურალისტური შეცდომა“, დებულება – „ესა და ეს ნატურალისტურ შეცდომას სჩადის“, ასეთი მნიშვნელობით უნდა განმესაზღვრა: „ის G-ს ან მცდარად აიგივებს განსასაზღვრ პრედიკატთან, ან მას ასეთი პრედიკატის იგივეობრივად მიიჩნევს, ან ცნებათა ასეთი აღრევის საფუძველზე დასკვნას აყალიბებს“ და ხაზგასმით უნდა აღმენიშნა, რომ ტერმინს „შეცდომა“ ფართო და, ალბათ, არასათანადო გაგებით ვხმარობდი.

ისლა მრჩება, შევეცადო, რაც შეიძლება ნათლად განვმარტო, თუ რა არის ის, რისი თქმაც მართლაც განსაკუთრებულად მსურს G-ს შესახებ – რა არის ის ოდნავ განსხვავებული დებულება, რომლითაც მსურს ჩაეანაცვლო მტკიცება, რომ G ბუნებრივ ან მეტაფიზიკურ პრედიკატს არ წარმოადგენს. დასაწყისში გამოვკვეთდი იმ გარემოებას, რომ, თუმცა ეს დებულება უფრო ზუსტად მეჩვენება, ვიდრე მტკიცება, რომლის მიხედვითაც G ბუნებრივ ან მეტაფიზიკურ პრედიკატს არ წარმოადგენს, მეტი სიცხადის მისაღწევად და ისეთი მეტად მნიშვნელოვანი შეფასების მიზნითაც, რაც ამ მტკიცებით ვერ ხერხდება, ეს დებულება, სასურველია, მეტ სიზუსტეს შეიცავდეს. ნაწილობრივ ამიტომაც, ის უეჭველად არ მიმაჩნია. ეს დებულება ორი დამოუკიდებელი დებულებისაგან შედგება, რომელთაგან არც ერთის ზუსტი მნიშვნელობა, ჩემი აზრით, სრულიად ნათელი არ არის და ორივე, ვფიქრობ, შემდგომ ანალიზს საჭიროებს. პირველ რიგში ალბათ სჯობს, ისინი მოკლედ ჩამოვაყალიბო, მათი ისეთნაირად გამოხატვა მოვახერხო, რომ სათქმელი ყველაზე ლაკონური ფორმით გადმოვცე. შემდეგ განვავრცობ განმარტებას, მაქსიმალურად ზუსტად ავხსნი, თუ რას ვგულისხმობ ამ მოკლე გამოთქმებში; გამოვყოფ, თუ რატომ არ უნდა გვაკმაყო-



ფილებდეს სავსებით ეს მოკლე გამოთქმები და რატომ არ ვთვლი შემდგომ განმარტებებს სრულიად ნათლად ან დამაკმაყოფილებლად. შემდეგ შევეცადები, გამოვყო რამდენიმე მნიშვნელოვანი შედეგი, რომელიც, ჩემის აზრით, ამ დებულებებიდან გამომდინარეობს. დაბოლოს, იმაზეც ვისაუბრებ, თუ რატომ მივიჩნევ მათ ჭეშმარიტად.

ის ორი მტკიცება, რომლებიც, ერთად აღებული, იმ აზრის საუკეთესო ლაკონურ გამოხატულებად წარმომიდგენია, რომელიც G-ს შესახებ მართლაც განსაკუთრებით მსურს ჩამოვაცალიბო, შემდეგია:

(1) *G ისეთ თვისებას წარმოადგენს, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ მის მფლობელ საგანთა შინაგან ბუნებაზეა დამოკიდებული.*

ამ დებულებაზე ორჯერ უკვე მივუთითე, როგორც G-ს შესახებ ყველაზე მნიშვნელოვანზე. ეს არის დებულება, რომლის გამოხატვას ტექსტშივე ვცდილობ, როდესაც ვამბობ, რომ „შეფასებები, რომელთა მიხედვითაც საგანთა გარკვეული სახეები თავად არიან კარგი, თუკი საერთოდ ჭეშმარიტებას შეესაბამება, ... ყველა მათგანი საყოველთაოდ ჭეშმარიტია“ (გვ. 89); და როდესაც ვამბობ, რომ „შეფასება, რომელიც ამტკიცებს, რომ საგანი თავის თავში კარგია... თუკი მოცემული საგნის ერთი შემთხვევისათვის ჭეშმარიტებას წარმოადგენს, აუცილებლად ჭეშმარიტი იქნება ყველა სხვა შემთხვევისთვისაც“ (გვ. 93). ეს დებულება, ვფიქრობ, ასევე შეიძლება გამოიხატოს, თუ ვიტყვით, რომ G ღირებულების გარკვეულ შინაგან სახეს წარმოადგენს. როდესაც საგნის მიერ „შინაგანი ღირებულების“ ფლობაზე საუბრობენ, ვფიქრობ, ნაწილობრივ ყოველთვის გულისხმობენ, რომ ის გარკვეული სახის ღირებულებას ფლობს, რომელსაც ეს თვისება გააჩნია.

ამ დებულების გამოსახატად ზოგჯერ გთავაზობთ ვთქვათ, რომ G „შემთხვევით“ თვისებას არ წარმოადგენს.

(2) *თუმცა, ამგვარად, G მხოლოდ მის მფლობელ საგანთა შინაგან თვისებებზეა დამოკიდებული და ამ გაგებით ღირებულების შინაგან სახეს წარმოადგენს, თავად ის შინაგანი თვისება არ გახლავთ.*

ამ დებულების ჩამოყალიბებას წიგნშივე ვცდილობ, როდესაც ვამბობ, რომ „სიტყვა „კარგის“ მნიშვნელობის ფარგლებში, ნებისმიერი რამ შეიძლება იყოს კარგი“ (გვ. 85); და როდესაც ვამ-

ბობ, რომ ისეთი დებულებები, როგორცაა „სიამოვნება კარგი-ა“, ან „კარგია ის, რაც ტკივილის სანინალმდეგოდ სიამოვნების ბალანსს შეიცავს“, ყოველთვის სინთეზურია. რადგან სინთეზურობაში ზოგჯერ ვგულისხმობ, რომ ამგვარი დებულებები, იმ ფაქტთან დაჯავშირებით, რომ ისინი გარკვეულ შინაგან თვისებასთან მიმართებაში ამტკიცებენ, რომ რაც ამ თვისებას ფლობს, G-საც ფლობს, არასოდესაა ტავტოლოგიური.<sup>1</sup>

ამგვარად, G-ს შესახებ მე ვამბობ, რომ ის არც შემთხვევით და არც თუნდაც შინაგან თვისებას არ წარმოადგენს. ასეთი შეფასება, ვფიქრობ, მას მყისიერად განასხვავებს იმ თვისებათა დიდი უმრავლესობისაგან, რომლებსაც მანამდე „ბუნებრივი“ და „მეტაფიზიკური“ ვუნოდე და ასევე ყველა იმ თვისებისგანაც, რომლებთანაც G, როგორც ჩანს, იდენტიფიცირდება. ბუნებრივი და მეტაფიზიკურ პრედიკატთა უმეტესობა, თუ ყველა არა, რამდენადაც ვხედები, შემთხვევითი ან შინაგანია. და მართლაც, G-სა და რამდენიმე სხვა პრედიკატის გარდა, რომლებსაც ის საერთო თავისებურება ახასიათებთ, რომლის მიხედვითაც, საგანთათვის მათი მიკუთვნება ამ საგანთათვის გარკვეული სახის ღირებულების მიკუთვნებას ნიშნავს, ვერც ერთ სხვა პრედიკატზე ვერ ვიტყვი, რომ ის არც შემთხვევითი და არც შინაგანი არ არის. G-ს ასეთი შეფასებით მე, შესაბამისად, ვფიქრობ, მას პრედიკატთა შორის მეტად განსაკუთრებულ მდგომარეობას ვანიჭებ – მდგომარეობას, რომელიც, ჩემი თვალთახედვით, მის გარდა ღირებულების მხოლოდ კიდევ რამდენიმე სხვა პრედიკატს აქვს. მაგრამ იმ მდგომარეობის განსაკუთრებულობა, რომელიც მსურს მას მივანიჭო, არა მგონია, ჩემს შეხედულებას რაიმე სახით ენინალმდეგებოდეს, პირიქით, ვფიქრობ, ის მის სასარგებლოდ მეტყველებს, რადგან, *prima facie*, ღირებულების პრედიკატთა ბუნება მართლაც ერთობ განსაკუთრებული ჩანს.

ახლა კი ამ ორი დებულების შემდგომ განმარტებას შევეუდგეთ. როგორც ვნახავთ, არც ერთი მათგანის გაგება არ მოხერხდება, თუ არ გავიაზრებთ, რას ვგულისხმობ „შინაგან თვისებაში“. ამიტომ, უპირველეს ყოვლისა, ამ საკითხის გარკვევას გთავაზობთ. დასაწყისში მხოლოდ იმას ვიტყვი, რომ მე სწორედ იმას ვგულისხმობ, რასაც, ვფიქრობ, უმეტესობა იგულისხმებდა

<sup>1</sup> მურმა მომდევნო პარაგრაფის ფრჩხილებით გამოყოფილი ეს ნაწილი ამოშალა. მის ხელნაწერში ის ერთი გვერდის ბოლოშია; მაგრამ იმის გამო, რომ ტექსტი მომდევნო გვერდის თავში ყოველგვარი გადაშლის გარეშე წინა პარაგრაფს აგრძელებს, ეს ამოშლილი მასალა აღუადგინე.



იმ თვისებებზე საუბრისას, რომლებიც მათ მფლობელ საგანთა შინაგანი ბუნების შესახებ რაიმე ინფორმაციას შეიცავს. საგანთა შინაგანი ბუნების თაობაზე ასეთი სახის ერთგვარი შეფასება ერთხელ მაინც ალბათ ყველას გაუკეთებია. რაც შემეხება მე, მსურს მაქსიმალურად მიუახლოვდე იმის ახსნას, თუ რას ნიშნავს ეს.

პირველი, რაზეც, ჩემი აზრით, ყურადღების გამახვილება გვმართებს, შემდეგია. მე მსურს ტერმინი „შინაგანი თვისება“ ისეთი მნიშვნელობით ვიხმარო, რომლის მიხედვითაც არც ერთი თვისება „შინაგანი“ არ იქნება, თუ ამ თვისებასთან დაკავშირებით იმთავითვე ცხადი არ იქნება, რომ იმ შემთხვევაში, თუ ერთი A საგანი მას ფლობს, მეორე B საგანი კი – არა, A და B ზედმინევნიტ მსგავსნი ვერ იქნებიან.

ვფიქრობ, ეს დებულება ერთბაშად უფრო ცხადს გახდის, თუ რომელ სფეროში უნდა ვეძიებდეთ შინაგან თვისებებს, რადგან „ზედმინევნიტი მსგავსების“ ცნება ის ცნებაა, რომელიც ყველასათვის სრულიად გასაგებია და რადგან უამრავი ისეთი თვისება არსებობს, რომელთან დაკავშირებითაც იმთავითვე ბუნდოვანია, რომ არ არსებობს ორი ზედმინევნიტ მსგავსი საგანი, თუ ერთ-ერთი აღნიშნულ თვისებას ფლობს, მეორე კი – არა. ამიტომ, ეს დებულება საშუალებას გვაძლევს უამრავი თვისების შესახებ ერთბაშად დავასკვნათ, რომ ისინი შინაგან თვისებებს არ წარმოადგენენ. მაგალითად, ყველამ იმთავითვე იცის, თუ რა იგულისხმება, როდესაც საღებავის ორ უშუალოდ მოცემულ ლაქასთან დაკავშირებით ითქმის, რომ ისინი ზედმინევნიტ მსგავსნი არიან. ცხადია, რომ ისინი ზედმინევნიტ მსგავსნი არ შეიძლება იყვნენ, თუ მათ ზუსტად ერთნაირი ფორმა, ზომა და ელფერი არა აქვთ. მათი ფორმა, ზომა და ელფერი, შესაბამისად, შესაძლებელია, რამდენადაც ჩვენი კრიტერიუმები ამის საშუალებას იძლევა, შინაგან თვისებებად მივიჩნიოთ. მაგრამ, მეორე მხრივ, სრულიადაც არ არის ცხადი, რომ საღებავის ორი ლაქა ზედმინევნიტ მსგავსი არ შეიძლება იყოს, იმ ფაქტის მიუხედავად, რომ ერთს მე ვხედავ, მეორეს კი – არა, ჩემს ნაცვლად მას თქვენ ხედავთ; ან იმ ფაქტის მიუხედავად, რომ ერთ მათგანს გარშემო წითელი რკალი აქვს, მეორეს კი – არა. ამიტომ, ჩვენი კრიტერიუმი საშუალებას გვაძლევს დავადგინოთ, რომ ისეთი თვისებები, როგორიცაა „ჩემს მიერ ხილული“ ან „წითელი რკალით გარშემორტყმული“ შინაგან თვისებებს არ წარმოადგენს. ზოგიერთ ფილოსოფოსთან პოპულარობით სარგებლობს დოქტრინა, რომლის თანახმადაც, არც ერთი მიმართება ნმინდად



„გარეგანი“ არ არის. ერთი რამ, რასაც ეს ფილოსოფოსები, როგორც ჩანს, ამ მტკიცებაში გულისხმობენ, შემდეგია: თუ რაიმე A საგანი რაიმე ისეთ თვისებას ფლობს, რომელსაც მეორე B საგანი არ ფლობს, ასეთ შემთხვევაში A და B ზედმინეწვით მსგავსნი არ შეიძლება იყვნენ – რომ მათ ბუნებებს შორის გარკვეული შინაგანი განსხვავება უნდა არსებობდეს. ამ დოქტრინის საფუძველზე, ის რომ ჭეშმარიტებას შესაბამებოდეს, უსათუოდ გაკეთებოდა დასკვნა, რომ ყველა თვისება, გამონაკლის გარეშე, ისეთი ბუნებისაა, რომ, თუ ერთი A საგანი მას ფლობს, მეორე B საგანი კი – არა, A და B ზედმინეწვით მსგავსი არ შეიძლება იყოს. მაგრამ, ასეთი მტკიცების საფუძველზე ვერ დავასკვნით, რომ ყველა თვისება „შინაგანია“ იმ გაგებით, როგორც ამას მე ვგულისხმობ, რადგან ამ მტკიცებიდან სულაც არ გამომდინარეობს, რომ ყველა თვისებასთან დაკავშირებით *იმთავითვე ცხადია*, რომ ორი საგანი, რომელთაგან ერთი მას ფლობს, მეორე კი – არა, ზედმინეწვით მსგავსი არ შეიძლება იყოს. ვინმეს მიერ საგნის ხილვასა ან წითელი რკალით გარშემორტყმულობის თვისებებთან დაკავშირებით, რამდენადაც ვიცი, ჯერ არავის გაუბედავს იმის მტკიცება, რომ ასეთი რამ *იმთავითვე ცხადია*. ხოლო, თუკი ვინმე ამას მაინც ამტკიცებს, აშკარად არ ადგას ჭეშმარიტების გზას. ასე რომ, ჩემი მტკიცება, რომლის თანახმად, მრავალი თვისება არსებობს, რომელთა შესახებაც იმთავითვე ცხადი არ არის, რომ A საგნის მიერ მათი ფლობა გულისხმობს დასკვნას, რომ A ნებისმიერი სხვა ამ თვისების არმფლობი B საგნის ზედმინეწვით მსგავსი არ შეიძლება იყოს, ჩემი რწმენით, სრულიად ჭეშმარიტ მტკიცებას წარმოადგენს, მტკიცებას, რომელიც იმ დოგმის უარყოფას არ გულისხმობს, რომ არც ერთი მიმართება წმინდად „გარეგანი“ არ არის, იმ გაგებით, როგორც ეს ზემოთ განვსაზღვრეთ. მე მართლაც ვფიქრობ, რომ ამ დოგმის თავად ფორმულირება საუკეთესო საშუალებათაგანია იმ ფაქტის წარმოსაჩენად, რომ ის, რასაც ბუნებრივად „შინაგან“ თვისებებს ეუნოდებთ, დანამდვილებით განსხვავდება ბევრი სხვა თვისებისაგან სწორედ იმ მიმართულებით, რომელზეც ახლა ვამახვილებ ყურადღებას. იმ აზრის გაფლერება, აღნიშნული დოგმის მსგავსად, რომ ნებისმიერი ორი საგანი, რომლებსაც სხვა საგნებთან განსხვავებული მიმართებები აქვთ, *შინაგანად* უნდა განსხვავებოდნენ, ვფიქრობ, სრულიად სწორ აზრს გადმოგვცემს; ამ აზრის დედაარსი კი, რამდენადაც ვხვდები, ისაა, რომ არ არსებობს ორი ისეთი საგანი, რომელიც „ზედმინეწვით მსგავსი“ შეიძლება იყოს იმ გაგებით, რომ-



ლითაც ამ სიტყვებს, ბუნებრივია, უნდა ვიყენებდეთ. ყველა მაშინვე მიხვდება, რომ ასე გამოთქმული აზრი გამოხატავს ისეთ ცნებას, რომელიც იმთავითვე აშკარა სულაც არ არის, და რომელიც, თუკი ის საერთოდ ქეშმარიტია, სამყაროს შესახებ უმნიშვნელოვანეს და გასაოცარ ინფორმაციას გვანდის. თუ გვეტყვიან, რომ საღებავის რაიმე ლაქა, რომელიც მე არ მიხილავს, ჩემს მიერ ხილული ნებისმიერი ლაქისაგან შინაგანად უნდა განსხვავდებოდეს, ან, რომ მოცემულ მომენტში ჩემს მიერ ხილული რაიმე ლაქა ნებისმიერი იმ ლაქისაგან, რომელიც სხვა და არა ამ მომენტში ვიხილე, შინაგანად უნდა განსხვავდებოდეს, ამ სიტყვებში ჩადებული აზრის გამოცნობა არ უნდა გაგვიჭირდეს და მათში უნდა ვიგულისხმოთ შემდეგი: იმ განსხვავებასთან ერთად, რომელსაც შინაგანს ვერავინ უწოდებს და რომელიც იმ ფაქტში აისახება, რომ ერთი ლაქა ვიხილე, მეორე კი – არა, აღნიშნული ორი ლაქა კიდეც სხვა მხრივაც უნდა განსხვავდებოდეს – ელფერით ან ფორმით განსხვავების ანალოგიურად, რადგან ასეთი განსხვავების საფუძველზე ერთბაშად ცხადი გახდება, რომ ისინი ზედმინევენით მსგავსი არ ყოფილან. ჩვენთვის კი სრულიად აშკარაა, რომ ეს მტკიცება ცხადი სულაც არ არის და რომ ის დასაბუთებას საჭიროებს. მაშინ, როდესაც იმთავითვე ცხადია და არანაირ დასაბუთებას არ საჭიროებს დებულება, რომლის თანახმადაც, განსხვავებული ფორმის ან ელფერის მქონე საღებავის ორი ლაქა ზედმინევენით მსგავსი არ შეიძლება იყოს. შესაბამისად, ეჭვს გარეშეა, არსებობს თვისებები, რომლებთან დაკავშირებითაც იმთავითვე აშკარაა, რომ, თუ ერთი საგანი მათ ფლობს, მეორე კი – არა, ეს ორი საგანი ზედმინევენით მსგავსი არ შეიძლება იყოს; ასევე ეჭვგარეშეა, რომ არსებობს სხვა თვისებებიც, რომლებთან დაკავშირებითაც იმთავითვე აშკარა არ არის, თუნდაც სავარაუდოდ ქეშმარიტებას შეესაბამებოდეს ის აზრი (შინაგან მიმართებათა დოგმიდან გამომდინარე), რომ ნებისმიერი ორი საგნიდან, რომელთაგან ერთი ფლობს ამ უკანასკნელი სახის ერთგვარ თვისებას, მეორე კი – არა, ასევე ქეშმარიტებას უნდა შეესაბამებოდეს ის აზრიც, რომ პირველი სახის ერთგვარ თვისებას ერთი ფლობს, ხოლო მეორე – არა.

როდესაც ვამბობ, რომ ჩემს მიერ ნაგულისხმევი მნიშვნელობით არ შეიძლება რაიმე თვისება „შინაგანი“ იყოს, თუ იმთავითვე ცხადი არ არის, რომ ორი საგანი, რომელთაგან ერთი ფლობს აღნიშნულ თვისებას, მეორე კი – არა, არ შეიძლება ზედმინევენით ერთმანეთის მსგავსი იყოს, ჩემი შეფასება, შესაბამისად, საშუალებას იძლევა მყისიერად დავინახოთ, თვისებათა



აურაცხელი რაოდენობის შემთხვევაში, რომ ისინი შინაგან თვისებებს არ წარმოადგენენ. მაგრამ სწორედ ის ფაქტი, რომ ამ ტერმინს – „შინაგანი თვისებები“ – იმ თვისებებს მივაკუთვნებ, რომლებზეც ზემოთქმული ვრცელდება, უმაღლ ერთ მიზეზზე მიგვანიშნებს, რის გამოც ეს ტერმინი ჩემს მიერ ნაგულისხმევი აზრის გამოსახატად საესებით შესატყვისი არ გახლავთ. რადგან ბუნებრივად წარმოიშობა ვარაუდი, რომ, როდესაც რაიმე კომპლექსური საგნის შესახებ ვამბობთ, რომ მას კონკრეტული შემადგენელი გააჩნია, თვისება, რომელსაც მას მივანერო, „შინაგანი“ თვისებაა, რადგან ის ისეთ თვისებას წარმოადგენს, რომელიც აღნიშნული საგნის შინაგანი აგებულების შესახებ გარკვეულ ცნობებს შეიცავს. და მაინც აშკარაა, რომ ასეთი თვისება ჩვენს კრიტერიუმებს არ პასუხობს. რადგან სრულიად დასაშვებია, აღნიშნული საგნის ზედმიწევნით მსგავსი სხვა საგანიც არსებობდეს, თუნდაც მას ეს კონკრეტული შემადგენელი არ გააჩნდეს, მხოლოდ იმ პირობით, რომ სანაცვლოდ მის ზედმიწევნით მსგავს შემადგენელს უნდა ფლობდეს. შესაბამისად, იმ თვისებებზე, რომლებთან დაკავშირებითაც შეიძლება ითქვას, რომ, როდესაც A საგნის შესახებ ვამტკიცებთ, რომ ის ამ თვისებებს ფლობს, ჩვენ სხვა კონკრეტული B საგნის შესახებ ვამტკიცებთ, რომ B A-ს შემადგენელია, ნათელი არ არის, რომ თუ A ასეთ თვისებას ფლობს, ხოლო სხვა C საგანი ამ თვისებას არ ფლობს, A და C ზედმიწევნით მსგავსნი არ შეიძლება იყვნენ. პირიქით, სრულიად ნათელია, რომ ისინი ასეთნი შეიძლება იყვნენ. ამიტომ, ასეთი თვისებები „შინაგანი“ არ არის, იმ გაგებით, რა გაგებითაც მე სიტყვა მსურს ვიხმარო; თუმცა შესაძლოა გვეფიქრა, რომ მათთვის სრულიად ბუნებრივად უნდა გვეწოდებინა „შინაგანი“, რადგან მათი მფლობელი ნებისმიერი საგნის შინაგანი აგებულების შესახებ გარკვეულ წარმოდგენას მართლაც გვიქმნიან. ვფიქრობ, აქედან გამომდინარე, უნდა ვალიარო, რომ ტერმინის „შინაგანი თვისება“ ჩემული გაგებით ხმარება შეცდომის საშიშროებას გულისხმობს. და მაინც, ვფიქრობ, მისი ასეთი მნიშვნელობით ხმარება საზოგადოდ გავრცელებულ მნიშვნელობასთან მეტ შესაბამისობას ავლენს, ვიდრე იმ შემთხვევაში გამოავლენდა, თუ ამ ტერმინის მნიშვნელობაში უშუალოდ ზემოთ განხილულ თვისებებს ჩავრთავდი. რადგან, როდესაც საგნის „შინაგან ბუნებაზე“ საუბრობენ, ამ ტერმინს, ჩემი აზრით, ისეთი მნიშვნელობით იყენებენ, რომლითაც ერთმანეთის ზედმიწევნით მსგავსი ნებისმიერი ორი საგნის თაობაზე შეიძლება ითქვას, რომ ერთსა და იმავე შინაგან ბუნებას ფლობენ.



მაგრამ, როგორც დავრწმუნდით, აუცილებელი სულაც არ არის, რომ ასეთი საგანი, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ კომპლექსს ქმნიან, ერთსა და იმავე შემადგენელს ფლობდეს: საკმარისია, ერთ-ერთი მათგანის ყოველი შემადგენელი მეორის რომელიმე შემადგენლის ზედმინევით მსგავსი იყოს. „შინაგანი ბუნების“ ასეთი გავრცელებული მნიშვნელობით ხმარებაში, შესაბამისად, იგულისხმება, რომ ნებისმიერი თვისება, რომლის შესახებაც შეიძლება ითქვას, რომ, როდესაც A-ს შესახებ ვამტკიცებთ, რომ ის მას ფლობს, ჩვენ გარკვეული კონკრეტული B საგნის შესახებ ვამტკიცებთ, რომ B A-ს შემადგენელია, A-ს შინაგანი ბუნების ნაწილს არ შეადგენს. რადგან, ასე რომ იყოს, მაშინ მცდარი იქნებოდა ის აზრი, რომ A-ს ზედმინევით მსგავსი ნებისმიერი საგანი იმავე შინაგან ბუნებას უნდა ფლობდეს, რასაც – A. ამიტომ ვფიქრობ, ჩემული ხმარება ფრაზისა, „შინაგანი თვისება“, რომელიც ასეთი თვისებების გამორიცხვას გულისხმობს, ფაქტობრივად, გავრცელებულ ხმარებას მეტად შეესაბამება, ვიდრე აღნიშნული თვისებების ამ ფრაზაში ჩართვის შემთხვევაში იქნებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ, ერთი შეხედვით, შეიძლება მოგვეჩვენოს, თითქოს სწორედ რომ საწინააღმდეგო შემთხვევასთან გვაქვს საქმე.

შესაბამისად, ერთი მიზეზი იმისა, თუ რატომ ვერ გამოდგება ფრაზა „შინაგანი ბუნება“ იმის გამოსახატად, რასაც მე ვგულისხმობ, ის არის, რომ ზემოთ აღნიშნული ყველა თვისების გამორიცხვით, როგორც ამას მე ვაკეთებ, შესაძლოა ისეთი შთაბეჭდილება შეიქმნას, რომ მე მას მეტისმეტად ვინრო გაგებით ვხმარობ. ხოლო მისი გამოუსადეგობის მეორე მთავარ მიზეზს კი ამის სწორედ რომ საწინააღმდეგო შემთხვევა წარმოადგენს იმ ფაქტთან მიმართებით, რომ ისეთი გარკვეული თვისებების ჩართვის სურვილიდან გამომდინარე, როგორც ამას მე ვაკეთებ, რომლებზეც შეიძლება ითქვას, რომ მათთვის შინაგანის ნოდება მთლად გამართლებული არ არის, ისეთი შთაბეჭდილება შეიძლება შეიქმნას, რომ მე ამ ფრაზას მეტისმეტად ფართო გაგებით ვხმარობ. ფაქტობრივად, ისიც შეიძლება ითქვას, რომ რაიმე საგნის შინაგან აგებულებაზე საუბარი შეუძლებელია, თუ ეს საგანი რთულ შედგენილი არ არის – ანუ, თუ ის შემადგენლებს არ ფლობს და, აქედან გამომდინარე, რომ ვერაფერზე, რაც მარტივია, ე. ი. შემადგენლებს არ ფლობს, დაზუსტებით ვერ ვიტყვით, რომ საერთოდ რაიმე სახის შინაგანი თვისება გააჩნია. მაგრამ მე მსურს ეს ფრაზა – „შინაგანი თვისება“ ისეთი მნიშვნელობით ვიხმარო, რომლის ძალითაც გარკვეული შინაგანი თვისებები





ყველა მარტივ საგანს ექნება. ჩემი ეს სურვილი იქიდან გამომდინარეობს, რომ თუ ამას არ გავაკეთებთ, ყოველთვის ჭეშმარიტი არ იქნება ის აზრი, რომ, ყველა იმ შემთხვევაში, როდესაც შინაგან თვისებასთან გვაქვს საქმე, ამ უკანასკნელის ბუნებიდან გამომდინარე, მტკიცება, რომ A საგანი მას ფლობს, გულისხმობს მტკიცებას გარკვეულ ფ თვისებასთან დაკავშირებით, რომ A საგანი იმ შემადგენელს ფლობს, რომელსაც ფლობს ფ, ამიტომ თავად ფ-ც ასევე შინაგან თვისებას უნდა წარმოადგენდეს. ვფიქრობ, მოსახერხებელი იქნება, თუ შევძლებდით ამ სახის თვისებები შეგვეფასებინა, რომელთა შესახებაც უნდა ვთქვათ, რომ ისინი გარკვეული შინაგანი თვისების შესახებ ისეთ მტკიცებას გულისხმობენ, რომლის მიხედვითაც საგანი, რომლის თაობაზეც ვაძვადებთ, რომ ის ამ თვისებებს ფლობს, ფლობს ერთგვარ შემადგენელს, რომელიც, თავის მხრივ, ამ თვისების მატარებელია. ასეთ შემთხვევაში კი აშკარაა, რომ ფრაზა „შინაგანი თვისება“ ისეთი მნიშვნელობით უნდა ვისმაროთ, რომელიც გულისხმობს დაშვებას, რომ მარტივი საგნებიც შეიძლება ფლობდნენ შინაგან თვისებებს.

'Everything is what it is,  
and not another thing'

'ყოველივე არის ის, რაც არის  
და არა სხვა რამ'

პიშოპ გაბლერი

DOCTORIBUS AMICISQUE CANTABRIGIENSIBUS  
DISCIPULUS AMICUS CANTABRIGIENSIS  
PRIMITIAS  
D. D. D.  
AUCTOR

## პირველი გამოცემის წინასიტყვაობა

ჩემი აზრით, ეთიკაში მოჭარბებულ სირთულეებსა და გაუგებრობებს, სხვა დანარჩენ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა მსგავსად, ერთობ მარტივი მიზეზი იწვევს: კერძოდ კი, მცდელობა, პასუხი გაეცეს კითხვებს ისე, რომ წინდანი არ გაირკვეს, თუ კონკრეტულად რა სახის კითხვას ეძლევა პასუხი. არ ვიცი, რამდენად მოისპობოდა შეცდომის ეს წყარო, თუკი ფილოსოფოსები კითხვაზე პასუხის გაცემამდე თავდაპირველად შეეცდებოდნენ გაერკვიათ ის, თუ რა სახის კითხვას სვამენ; რადგან ანალიზი და განსაზღვრა-გამიჯვნა ხშირად ძალზე რთული საქმეა: ჩვენი აშკარა მცდელობების მიუხედავად, შესაძლოა ხშირად ვერც კი შევძლოთ ჩვენთვის საჭირო საკითხის გარკვევა. თუმცა მე იმ აზრისკენ ვიხრები, რომ ხშირ შემთხვევაში დაბეჯითებითი მცდელობა საკმარისი პირობა იქნებოდა წარმატების მისაღწევად. და ამდენად, მხოლოდ ამ მცდელობითაც კი გაქრებოდა ფილოსოფიაში არსებული მრავალი ყველაზე თვალშისაცემი სირთულე და გაუგებრობა. ყოველ შემთხვევაში, ფილოსოფოსები, საზოგადოდ, როგორც ჩანს, ამ მცდელობას გაურბიან და, მისი უგულებელყოფიდან გამომდინარე თუ სხვა მიზეზით, გამუდმებით ისწრაფვიან დაამტკიცონ, რომ „დიახ“ ან „არა“ პასუხია კითხვებზე, რომლებზეც სინამდვილეში არც ერთი ამ პასუხთაგანი სწორი არ არის, რადგან ის, რასაც ისინი განიხილავენ, წარმოადგენს არა ერთ, არამედ რამდენიმე კითხვას, რომელთაგან ზოგის სათანადო პასუხია „დიახ“, ზოგისა კი – „არა“.

ამ წიგნში ვცადე გამემიჯნა ორი სახის კითხვა, რომლებსაც, როგორც მორალისტი ფილოსოფოსები საყოველთაოდ ირწმუნებიან, მათ პასუხი გასცეს, და რომლებსაც, ვცადე მეჩვენებინა, თითქმის ყოველთვის ურევდნენ როგორც ერთმანეთში, ისე სხვა კითხვებში. პირველი კითხვა შემდეგნაირად შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: რა სახის საგნებმა უნდა იარსებონ მხოლოდ იმიტომ,



რომ მათ უნდა იარსებონ? ხოლო მეორე ასე: რა სახის ქმედებები უნდა შევასრულოთ? მე ვცაადე წარმომეჩინა, თუ სახელდობრ რას ვგულისხმობთ, როდესაც ვსვამთ კითხვას, უნდა იარსებოს თუ არა საგანმა მხოლოდ იმიტომ, რომ მან უნდა იარსებოს. იმას, რომ ის თავის თავში კარგია, თუ იმას, რომ მას შინაგანი ღირებულება გააჩნია; ასევე ვცაადე მეჩვენებინა, თუ სახელდობრ რას ნიშნავს ჩვენი კითხვა – რა უნდა ვაკეთოთ, – იმას, რომ ქმედება მართებულია, თუ იმას, რომ ის მოვალეობას წარმოადგენს.

ამ ორი კითხვის ბუნებაში გარკვევის შედეგად კიდევ ერთ უმნიშვნელოვანეს საკითხს დავადგენთ, სახელდობრ, როგორია ბუნება იმ მონაცემებისა, რომლებიც ნებისმიერი ეთიკური დებულების დამტკიცების ან უკუგდების, დადასტურების ან მის სისწორეში დაეჭვების საკმარის საფუძველს იძლევა. მას შემდეგ, რაც ამ ორი კითხვის არსს დავადგენთ, ვფიქრობ, ასევე ცხადი გახდება, თუ სახელდობრ, რა სახის მიზეზები გვევლინება მნიშვნელოვან არგუმენტებად ამ კითხვებზე რაიმე კონკრეტული პასუხის სასარგებლოდ ან საწინააღმდეგოდ. როგორც ირკვევა, პირველ კითხვაზე პასუხის გასაცემად ვერაფერს მნიშვნელოვანს ვერ დავიმოწმებთ: თავად მათ გარდა, ვერანაირი სხვა ჭეშმარიტებიდან ვერ დავასკვნით, ჭეშმარიტია ისინი, თუ – მცდარნი. შეცდომისგან თავის დაზღვევის ერთადერთი გზაა, მსგავს კითხვაზე პასუხის ძიებისას ყურადღება მივაპყროთ მხოლოდ ამ კითხვას და არა – სხვებს. მე შევეცაადე მეჩვენებინა, რომ ცნებათა აღრევასთან დაკავშირებულ მსგავს შეცდომათა დაშვების დიდი საშიშროება არსებობს და მივუთითე იმ ზომებზე, რომლებიც ამ შეცდომებისგან დაგვიცავდა. რაც შეეხება მეორე კითხვას, ასევე აშკარაა, რომ მასზე ნებისმიერი პასუხი მტკიცებას ან უარყოფას ექვემდებარება – რომ, მართლაც, მისი ჭეშმარიტების ან მცდარობის დადგენას იმდენად ბევრი განსხვავებული აზრი უკავშირდება, რომ ალბათობის მიღწევა ძალზე რთული, ხოლო უეჭველობისა – შეუძლებელი ხდება. და მაინც, მტკიცებულების ის სახე, რომელიც მსგავსი მტკიცების და უარყოფისათვის აუცილებელიც არის და პრიორიტეტული მნიშვნელობისაც, ზუსტ განსაზღვრას ექვემდებარება. ასეთი მტკიცებულება მხოლოდ და მხოლოდ ორი სახის მტკიცებას უნდა შეიცავდეს: პირველ რიგში, განსახილველი ქმედების შედეგებთან დაკავშირებულ ჭეშმარიტებებს – კაუზალურ ჭეშმარიტებებს – და ასევე ჩვენს მიერ განხილული პირველი, ანუ აშკარა ეთიკური ჭეშმარიტებების კლასს. ორივე სახის მრავალი ჭეშმარიტების არსებობაა აუცილებელი, რათა დამტკიცდეს, რომ რაიმე ქმედების შესრულება ჯერ არს. ნებისმიერი სხვა სახის მტკიცებულება

სრულიად შეუსაბამოა. მაშასადამე, თუ რომელიმე ეთიკოსი ფილოსოფოსი პირველი ტიპის მტკიცებებად ნებისმიერი სხვა სახის მტკიცებულებას შემოგვთავაზებს, ანდა, მეორე ტიპის მტკიცებებად ის ან ვერ შეძლებს წარმოადგინოს ორივე ქეშმარიტება, კაუზალურიცა და ეთიკურიც, ან წარმოადგენს ქეშმარიტებას, რომლებიც არც ეთიკურია და არც კაუზალური, მის არგუმენტაციას დასკვნების დადგენის უმცირესი ტენდენციაც კი არ ექნება. მაგრამ მისი დასკვნები უბრალოდ სრულიად ძალადაკარგული არ არის: უფრო მეტიც, ჩვენ გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ის ცნებათა აღრევასთან დაკავშირებულ შეცდომას უშვებს. რადგან შეუსაბამო მტკიცებულება, საზოგადოდ, იმაზე მიანიშნებს, რომ მისი შემომთავაზებელი ფილოსოფოსის ყურადღება მიმართულია არა იმ კითხვისკენ, რომელზე პასუხის გაცემასაც ისწრაფვის, არამედ სხვა, სრულიად განსხვავებულისკენ. ეთიკური დისკუსია აქამდე, ალბათ, უმთავრესად ამ სრულიად შეუსაბამო სახის არგუმენტაციას წარმოადგენდა.

ამ წიგნის ერთი უმთავრესი მიზანი, შესაბამისად, კანტის ცნობილ სათაურთაგან ერთ-ერთის ოდნავ ცვლილებაში შეიძლება აისახოს. მე შევეცადე დამეწერა „პროლეგომენა ნებისმიერი მომავალი ეთიკისადმი, რომელსაც მეცნიერულობის პრეტენზია შეიძლება გააჩნდეს“. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მე ვცაადე ეთიკური არგუმენტაციის ფუნდამენტური პრინციპების გამოვლენა. სწორედ ამ პრინციპების და არა მათი გამოყენების შედეგად მოპოვებული დასკვნების დამკვიდრება შეიძლება ჩაითვალოს ჩემს მთავარ მიზნად. ამასთან, მე ასევე ვცაადე, VI თავში, წარმომედგინა გარკვეული დასკვნები, რომლებიც უკავშირდება სწორ პასუხს კითხვაზე: „რა არის თავის თავში კარგი?“. ეს დასკვნები მნიშვნელოვნად განსხვავდება ჩვეულებრივ ფილოსოფოსთა მიერ საზოგადოდ ქეშმარიტად მიჩნეული ყველა დასკვნისგან. მე ვცაადე განმესაზღვრა ის კლასები, როლებიც ყველა დიდ სიკეთესა და ბოროტებას მოიცავს და ვამტკიცებ, რომ უამრავი განსხვავებული საგანი წარმოადგენს თავის თავში სიკეთესა თუ ბოროტებას და რომ საგანთა არც ერთი კლასი არ ფლობს სხვა რაიმე თვისებას, რომელიც მისი ნევრებისათვის საერთოცაა და განსაკუთრებულიც.

იმ ფაქტის ხაზგასასმელად, რომ ჩემს მიერ პირველ კლასში გაერთიანებული ეთიკური მტკიცებები დადასტურებას ან უარყოფას არ ექვემდებარება, მე ზოგან პროფ. სიჯვიკს დავესესხე, როდესაც მათ „ინტუიციები“ ვუწოდებ. უნდა აღვნიშნო, რომ არ წარმოვადგენ „ინტუიციონისტს“, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით. თავად სიჯვიკმა, როგორც ჩანს, ნათლად ვერ გააცნობი-



ერა უდიდესი მნიშვნელობა განსხვავებისა, მის ინტუიციონიზმს იმ ზოგადი დოქტრინისგან რომ გამოყოფს, რომელიც საზოგადოდ ამ სახელითაა ცნობილი. ჭეშმარიტი ინტუიციონისტს ჩვევად აქვს ამტკიცოს, რომ ჩემს მიერ მეორე კლასში გაერთიანებული მტკიცებები – მტკიცებები, რომელთა მიხედვითაც კონკრეტული ქმედება მართებულად ან მოვალეობად ფასდება – ასეთ ქმედებათა შედეგების რაიმენაირი კვლევის გზით დამტკიცებას ან უარყოფას არ ექვემდებარება. ამის საპირისპიროდ, ჩემს იმ მტკიცებაზე, რომ პირველ კლასში გაერთიანებული მტკიცებები „ინტუიციებს“ წარმოადგენს, არანაკლებ ვესწრაფვი ვამტკიცო, რომ ამ სახის მტკიცებები „ინტუიციები“ არ არის.

ასევე ვისურვებდი, ყურადღება მიექცეს იმ ფაქტს, რომ როდესაც ასეთ მტკიცებებს „ინტუიციებს“ ვუნოდებ, უბრალოდ მსურს აღვნიშნო, რომ ისინი დასაბუთებას არ ექვემდებარება. მე არანაირად არ ვგულისხმობ იმ საკითხს, თუ რა სახით ან საიდან მომდინარეობს ჩვენს მიერ მათი შემეცნება. კიდევ უფრო ნაკლებ ვეხები საკითხს (ინტუიციონისტთა უმეტესობისგან განსხვავებით), რომ ნებისმიერი მტკიცება, როგორც უნდა იყოს ის, ჭეშმარიტია, რადგან ჩვენ მას განსაკუთრებული სახით ან რაიმე განსაკუთრებული უნარით შევიმეცნებთ. მე, პირიქით, მიმაჩნია, რომ მცდარი მტკიცების შემეცნება აბსოლუტურად ისევეა შესაძლებელი, როგორც ჭეშმარიტი მტკიცებისა.

როდესაც ეს წიგნი უკვე დაეასრულე, ბრენტანოს გამოკვლევაში „საიდან იღებს სათავეს ცოდნა მართებულისა და მცდარის შესახებ“ აღმოვაჩინე აზრები, რომლებიც ჩემთვის ცნობილი სხვა რომელიმე ეთიკოსის აზრებთან შედარებით ბევრად უფრო ახლოს დგას ჩემს შეხედულებებთან. ბრენტანო, როგორც ჩანს, სრულად ეთანხმება ჩემს მოსაზრებებს. (1) მას, ისევე, როგორც მე, მაჩნია, რომ ყველა ეთიკური მტკიცება უნდა განისაზღვროს იმ ფაქტით, რომ ისინი ცალკეულ უნიკალურ ობიექტურ ცნებას ასაბუთებენ; (2) ამ სახის მტკიცებებს ისევე გამოკვეთილად ყოფს იმავე ორ სახედ; (3) ისეთსავე შეფასებას აძლევს იმ სახის მტკიცებულებებს, რომლებიც აუცილებელი და მნიშვნელოვანია მეორე სახის მტკიცებულებათა დასასაბუთებლად. მაგრამ ის ეთიკის ფუნდამენტურ ცნებად მიიჩნევს არა იმ მარტივ ცნებას, რომელსაც მე სიტყვით „კარგი“ აღვნიშნავ, არამედ – რთულს, რომელიც მე „მშვენიერის“ განსაზღვრისთვის გამოვიყენე; ის ასევე არ აღიარებს, ირიბად უარყოფს კიდევ, პრინციპს, რომელსაც მე ორგანულ ერთიანობათა პრინციპი ვუნოდე. ამ ორი წინააღმდეგობის შედეგად, მისი დასკვნები იმასთან დაკავშირებით, თუ რა საგნებია თავის თავში კარგი, არსებითად განსხვავ



დება ჩემი მოსაზრებებისგან. თუმცაღა, ის ეთანხმება იმ აზრს, რომ უამრავი განსხვავებული სიკეთე არსებობს და, რომ კარგი და მშვენიერი საგნებისადმი ლტოლვა ამ სიკეთეთა მნიშვნელოვან კლასს განეკუთვნება.

მსურს შევეხო ერთ დაუდევრობას, რომელიც მხოლოდ მაშინ შევნიშნე, როდესაც უკვე ძალზე გვიან იყო მისი შესწორება, და რომელმაც, ვშიშობ, შესაძლოა ზოგიერთი მკითხველი ზედმეტად ააღელვოს. მე გამოძრჩა და უშუალოდ არ განმიხილავს სიტყვა „მიზნით“ გამოხატული რამდენიმე განსხვავებული ცნების ურთიერთმიმართების საკითხი. ამ ნაკლოვანების შედეგების ნაწილობრივ თავიდან აცილების მიზნით, მივუთითებ ბოლდუინის *ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ლექსიკონში* მოთავსებულ ჩემს სტატიაზე – „თეოლოგია“.

მე რომ ახლა ჩემი წიგნის გადანერა შემეძლოს, სრულიად განსხვავებულ და, მნამს, გაცილებით უკეთეს წიგნს დავწერდი. მაგრამ, შესაძლოა, უკმარობის გრძნობის დაკმაყოფილების მცდელობით, ის იდეები, რომელთა გადმოცემასაც მიველტვი, უბრალოდ უფრო ბუნდოვნად წარმომეჩინა, სრულყოფილებისა და სიზუსტის ჯეროვანი მიგების გარეშე. როგორც უნდა იყოს, ჩემი რწმენა, რომ წიგნის ამ სახით გამოქვეყნება, ალბათ, საუკეთესო გადანყვეტილება იყო, ვერ გამათავისუფლებს იმ მძიმე განცდისგან, რომ ის უამრავ ხარვეზს შეიცავს.

თრინიტი კოლეჯი, კემბრიჯი

აგვისტო, 1903.

[ეს წიგნი ამჯერად ყოველგვარი შესწორების გარეშე იბეჭდება, შესწორება შეეხო მხოლოდ რამდენიმე ბეჭდვით და გრამატიკულ შეცდომას. მე მას ხელმეორედ გამოვცემ, რადგან მის მთავარ ტენდენციასა და დასკვნებს კვლავაც ვიზიარებ. ხოლო ცვლილებები არ შემაქვს იმ მიზეზის გამო, რომ დავრწმუნდი, იმის შესწორებას თუ შევუდგებოდი, რაც, ჩემის აზრით, შესწორებას საჭიროებს, იძულებული გავხდებოდი ეს საქმე შემენყვიტა და მთელი წიგნი თავიდან გადაამეწერა.

ჰ. ა. მ.]

კემბრიჯი, 1922.



## პირველი გამოცემის შინაარსი

### თავი I

#### ეთიკის საგანი

ა

საძეგნი	გვერდი
1. ეთიკის მეცნიერების განსაზღვრისათვის აუცილებელია, გამოვიკვლიოთ, თუ რა არის საერთოცა და განსაკუთრებულიც ყველა ცხად ეთიკურ განაზრებაში;	63
2. თუმცა ეს მათ ადამიანურ ქცევასთან დაკავშირებას როდი ნიშნავს, არამედ იმას, რომ ისინი უკავშირდებიან გარკვეულ პრედიკატს – „კარგი“ და მის სანიანალმდეგოს – „ცუდი“, რომელიც შეიძლება მიესადაგებოდეს როგორც ქცევას, ასევე სხვა საგნებსაც	64
3. მეცნიერული ეთიკის განხილვის სუბიექტები, ზოგიერთი კვლევის მსგავსად, „კონკრეტულ საგნებს“ არ წარმოადგენენ;	65
4. მაგრამ მეცნიერული ეთიკა შეიცავს ყველა იმ უნივერსალურ ნაზრევს, რომელიც „ეთილმოსილების“ (goodness) ნებისმიერ სუბიექტთან კავშირს ამტკიცებს და, შესაბამისად, კაზუს-ტიკას გულისხმობს;	66

ბ

5. თუმცაღა, ეთიკის კვლევის საგანი უნდა იყოს არა მხოლოდ ის, თუ რა საგნებია ეთილმოსილებასთან (goodness) საყოველთაოდ დაკავშირებული, არამედ, ასევე, თუ რა არის ის პრედიკატი, რომელსაც ისინი უკავშირდებიან;	67
6. ხოლო პასუხი ამ საკითხზე გახლავთ ის, რომ ეს პრედიკატი განსაზღვრას არ ექვემდებარება	68
7. ან არის მარტივი სახის: რადგან იმ შემთხვევაში, თუ დეფინიციაში ქვრეტის საგნის ანალიზი იგულისხმება, მაშინ მხოლოდ რთული საგნების განსაზღვრა არის შესაძლებელი;	69
8. იმ სამი გაგებიდან, რომლებიც სიტყვა „დეფინიცია“ შეიძლება პქონდეს, ეს ყველაზე მნიშვნელოვანია.	70

## საშენი

9. ამგვარად, ის, რაც განსაზღვრას არ ექვემდებარება, არის არა „სიკეთე“, ან იმის მთლიანობა, რაც ყოველთვის გულისხმობს პრედიკატს – „კარგი“, არამედ თავად ეს პრედიკატი 71
10. „კარგი“, შესაბამისად, ქვერეტის უთვალავ სხვა საგანთა რიცხვში ერთ უნიკალურ მარტივ ობიექტს აღნიშნავს; თუმცა, ეს ობიექტი ძალზე ხშირად სხვა რომელიმე ობიექტთან იგივედება – ამ შეცდომას „ნატურალისტური შეცდომა“ შეგვიძლია ვუწოდოთ 72
11. რომელსაც ეთიკის ფუნდამენტური პრინციპი ტავტოლოგიამდე ან სიტყვის მნიშვნელობის ფორმულირებამდე დაჰყავს. 74
12. ამ შეცდომის ბუნება ადვილად ამოსაცნობია; 76
13. ხოლო თუ მას გვერდს აუქვლით, ნათელი გახდება, რომ ვარაუდს, რომლის მიხედვითაც, „კარგი“ განსაზღვრას არ ექვემდებარება, მხოლოდ ორი ალტერნატივა გააჩნია, ან ის, რომ ეს ცნება კომპლექსურია, ანდა, რომ ეთიკისათვის დამახასიათებელი რაიმე ცნება საერთოდ არ არსებობს – ალტერნატივები, რომელთა უარყოფა მხოლოდ შემონიშნების გზით არის შესაძლებელი, ეს კი ნამდვილად შესაძლებელია. 78
14. ბენტამის მიერ გამოვლენილი „ნატურალისტური შეცდომა“ – გამოკვეთთ მისი თავიდან აცილების მნიშვნელობას. 81

## ბ

15. კავშირები, რომლებიც ეთიკური მტკიცებების მიხედვით საყოველთაოდ არსებობს „კეთილმოსილებასა“ (goodness) და სხვა საგნებს შორის, ორი სახისაა: შეიძლება მიიჩნეოდეს, რომ საგანი კარგია თავად ან ის მიზეზობრივ კავშირშია სხვა რამ ისეთთან, რაც თავად არის კარგი – მაშასადამე, „კარგია, როგორც საშუალება“. 85
16. ერთადერთი, რისი დადგენაც ამ უკანასკნელი სახის მიმართების კვლევისას ხელგვეწიფება, არის ის, რომ გარკვეული სახის ქმედებას, საზოგადოდ, მაქსიმალურად საუკეთესო შედეგები მოჰყვება; 86
17. რაც შეეხება პირველი სახის მიმართებას, თუკი ის საერთოდ ქვეშარიტია, მისი ქვეშარიტება ყველა შემთხვევაზე გავრცელდება. ყველა ორდინარული ეთიკური მტკიცება კაუზალურ კავშირებს ადგენს, თუმცა, საზოგადოდ, მიიჩნევენ, რომ ეს ასე არ არის; რადგან ამ ორი სახის მიმართებას არ განასხვავებენ; 89

## დ

18. შინაგან ღირებულებათა კვლევას ართულებს ის ფაქტი, რომ მთელის ღირებულება მის ნაწილთა ღირებულების ჯამისგან შეიძლება განსხვავდებოდეს. 93
19. ასეთ შემთხვევაში კი, ნაწილს მთელთან აქვს დამოკიდებულება, რომელიც თანაბარმნიშვნელოვნად ავლენს როგორც მიზნის

საქმის

მილნევის საშუალებისგან განსხვავებას, ასევე მასთან მსგავსებასაც.	95
20. ტერმინი „ორგანული ერთიანობა“ საესეებით დასაშვებია აღნიშნაუდეს იმ გარემოებას, რომ მთელი ამ თვისებას ფლობს, რადგან იმ ორი განსხვავებული თვისებიდან, რომლებსაც მას საზოგადოდ მიანერენ,	97
21. ერთი მათგანი, ის, რომელიც ნაწილებს შორის კალხალურ ურთიერთდამოკიდებულებას გამოხატავს, მასთან რაიმე აუცილებელ მიმართებას არ გულისხმობს,	98
22. ხოლო მეორის ქეშმარიტება, რომელზეც ძირითადი აქცენტი გაკეთდა, ვერანაირ მთელზე ვერ გავრცელდება, რადგან ის, ცნებათა აღრევიდან გამომდინარე, შინაგანად წინააღმდეგობრივი ცნებაა.	100
23. I თავის დასკვნები	104

თავი II

ნ ა ტ უ რ ა ლ ი ს ტ უ რ ი ე თ ი კ ა

24. ამ და მომდევნო ორ თავში განვიხილავთ ორ ეთიკურ კითხვათაგან მეორისადმი შემოთავაზებულ გარკვეულ პასუხებს, სახელდობრ, პასუხებს კითხვაზე: რა არის თავის თავში კარგი? ამ შემოთავაზებულ პასუხებს ახასიათებს შემდეგი: (1) ის, რომ ისინი შეიცავენ განცხადებას, რომ მხოლოდ ერთი გარკვეული სახის საგანია თავის თავში კარგი; და (2) რომ ასეთი განცხადების ავტორები იმ ფაქტიდან გამოდიან, რომ, მათი აზრით, ეს ერთი საგანი „კარგის“ მნიშვნელობას ადგენს.	106
25. ასეთი თეორიები ორ ჯგუფად შეიძლება დაიყოს: (1) მეტაფიზიკურ და (2) ნატურალისტურ თეორიებად. მეორე ჯგუფში, თავის მხრივ, ორი სხვა ქვეჯგუფი შეიძლება გამოიყოს: (ა) თეორიები, რომელთა მიხედვითაც ერთადერთ სიკეთეს წარმოადგენს სიამოვნებისგან განსხვავებული განსაზღვრული ბუნებრივი ობიექტი, (ბ) პედონიზმი. წინამდებარე თავი (ა) ჯგუფს ეძღვნება.	108
26. „ნატურალიზმის“ განსაზღვრა.	109
27. გავრცელებული არგუმენტი, რომ საგნები კარგია, რადგან ისინი „ბუნებრივია“, შეიძლება შეიცავდეს ან (1) მცდარ მტკიცებას, რომ „ნორმალური“, როგორც ასეთი, კარგია;	111
28. ან (2) ასევე მცდარ მტკიცებას, რომ „აუცილებელი“, როგორც ასეთი, კარგია.	114
29. მაგრამ ახლა ტერმინ „ეკოლუციასთან“ დაკავშირებით, განსაკუთრებით გავრცელებულია ბუნებისადმი სისტემატიზებული მიდგომა. ბატონ პერბერტ სპენსერის ეთიკური მოძღვრების განხილვა ნატურალიზმის ამ ფორმას წარმოაჩენს.	116
30. დარვინის „ბუნებრივი შერჩევის“ მეცნიერული თეორია, რომელმაც გამოიწვია ძირითადად ტერმინ „ეკოლუციის“, თანამედროვე მოდა, ყურადღებით უნდა გაიმოწგოს ამ უკანასკნელ	

## საძეგლი

- ტერმინთან ფართოდ ასოცირებული გარკვეული იდეებისა და განცხადებებისა.
31. ბატონი სპენსერის მიერ ევოლუციის ეთიკასთან დაკავშირება ნატურალისტური შეცდომის გავლენაზე მეტყველებს; 117
32. მაგრამ ბატონი სპენსერი „სიამოვნებისა“ და „ევოლუციის“ ეთიკურ მიმართებებს ბუნდოვნად აღწერს, ამიტომ მისი ნატურალისტიკური შეიძლება დახასიათდეს ძირითადად როგორც ნატურალისტური პედონიზმი. 120
33. მესამე თავის – ეთიკის საფუძვლები – განხილვა ამ ორი მომენტის წარმოჩენას და ეთიკის ფუნდამენტური პრინციპებისადმი ბატონი სპენსერის უკიდურესად გაურკვეველი დამოკიდებულების ნათელყოფას ემსახურება. 122
34. ევოლუციისა და ეთიკის მიმართებასთან დაკავშირებული სამი შესაძლო ხედვა განსხვავდება ნატურალისტური ხედვისგან, რომლისთვისაც „ევოლუციონისტური ეთიკის“ სახელწოდებას ვთავაზობთ. ამ სამი ხედვიდან ნებისმიერისთვის ეს მიმართება უმნიშვნელოა, ხოლო „ევოლუციონისტური“ ხედვა, რომელიც მას მნიშვნელოვანს ხდის, ორმაგ შეცდომას გულისხმობს. 126
35. II თავის დასკვნები 130

## თავი III

## პედონიზმი

36. პედონიზმის გავრცელება ძირითადად ნატურალისტური შეცდომის შედეგია. 132
37. პედონიზმი შეიძლება განისაზღვროს, როგორც დოქტრინა – „სიამოვნება ერთადერთი სიკეთეა“: ამ დოქტრინას ყოველთვის იზიარებდნენ პედონისტები და მას ეთიკის ფუნდამენტურ პრინციპად იყენებდნენ, თუმცა, ჩვეულებრივ, სხვა პრინციპებში ურევდნენ. 134
38. ამ თავში გამოყენებული მეთოდი ჯ. ს. მილისა და პ. სიჯევიკის შეხედულებათა კრიტიკის საფუძველზე პედონიზმის ქვეშარტების სასარგებლოდ მოყვანილ არგუმენტთა გამოაშკარავებაში და იმ მიზეზების წარმოჩენაში მდგომარეობს, რომლებიც მისი მკვლევარობის დამტკიცებისათვის საკმარისი პირობა იქნებოდა. 136

ა

39. მილი აცხადებს, რომ „ბედნიერება ერთადერთი სასურველი რამ არის, როგორც მიზანი“ და დაფინებით ამტკიცებს, რომ „საბოლოო მიზანთა საკითხი უშუალო მტკიცებას არ ექვემდებარება“; 138



საქმის

40. თუმცა კი, ის პირველ მტკიცებას ასაბუთებს, რომელიც (1) „სასურველად ღირებულისა“ და „სასურველის“ შეცდომაზე დაფუძნებულ ცნებათა აღრევაში გამოიხატება, 140
41. (2) მილის მტკიცება ასევე წარმოადგენს მცდელობას, დაგვანახოს, რომ არაფერია ღირებული, რომ სასურველი იყოს, სიამოვნების გარდა. 142
42. თეორია, რომლის მიხედვითაც არაფერია ღირებული, რომ სასურველი იყოს, როგორც ჩანს, მნიშვნელოვნად სურვილის მიზეზისა და ობიექტის ცნებათა აღრევის შედეგია: სიამოვნება, რა თქმა უნდა, სურვილის ერთადერთ ობიექტს არ წარმოადგენს, და თუ ის ყოველთვის აღმოჩნდება სურვილის მიზეზებს შორის, ეს ფაქტი ვერავის აცდუნებს, რომ ის რაიმე სახის სიკეთედ მიიჩნიოს. 143
43. აბსურდული განცხადებით, რომლის თანახმადაც, ის, რაც ბედნიერების მიღწევის საშუალებას წარმოადგენს, ბედნიერების „ნაწილია“, მილი ცდილობს თავისი დოქტრინა, რომლის თანახმადაც, სიამოვნება სურვილის ერთადერთი ობიექტია, შეათანხმოს თავისსავე ვარაუდთან, რომ სურვილის საგანს სხვა საგნები წარმოადგენენ. 146
44. მილის არგუმენტისა და ჩემი კრიტიკიდან გამომდინარე დასკვნები. 148

ბ

45. ახლა პედონიზმის, როგორც „ინტუიციის“ პრინციპის განხილვას უნდა მივყვეთ. ასეთად მას მკაფიოდ მხოლოდ პროფ. სიჯუკი აღიარებს. ის ფაქტი, რომ ეს პრინციპი დასაბუთებას არ უნდა ექვემდებარებოდეს, თავისთავად, უკმაყოფილების რაიმენაირ საფუძვლად ვერ გამოდგება. 150
46. ამგვარად, საკითხის, თუ რა საგნებია თავის თავში კარგი, განხილვის დაწყებით ნატურალიზმის უარყოფას უკან მოვიტოვებთ და ეთიკურ საკითხთა მეორე ჯგუფზე გადავალთ. 153
47. მილის დოქტრინა, რომლის თანახმადაც, სიამოვნების ზოგიერთი სახე „ხარისხობრივად“ სხვებზე უპირატესია, გულისხმობს, (1) რომ მიზანთა შესახებ მტკიცებები „ინტუიციებს“ უნდა წარმოადგენდეს; 153
48. და, (2) რომ სიამოვნება ერთადერთ სიკეთეს არ წარმოადგენს. 156
49. პროფესორმა სიჯუკმა მილისათვის დამახასიათებელ ცნებათა აღრევას თავი დააღწია: მისი არგუმენტების განხილვისას ჩვენ მხოლოდ ერთ კითხვას შევუბნობთ – „სიამოვნება ერთადერთი სიკეთეა?“ 158
50. პროფ. სიჯუკი თავიდან ცდილობს აჩვენოს, რომ არაფერი შეიძლება იყოს კარგი ადამიანური არსებობის გარეშე. მოყვანილია მიზეზები ამ დებულებაში ეჭვის შესატანად. 158
51. შემდეგ ის გადადის ბევრად უფრო მნიშვნელოვან დებულებაზე, მტკიცებაზე იმის შესახებ, რომ ადამიანური არსებობის არც ერთი შემადგენელი, სიამოვნების გარდა, არ არის ღირებული საიმისოდ, რომ სასურველი იყოს. 162

## საქცია

52. მაგრამ აუცილებელია *სიამოვნება* გაიმიჯნოს *სიამოვნების ცნობიერებისაგან*, და (1) ცხადია, რომ ასეთი გამიჯვნის შემდეგ *სიამოვნება* ერთადერთი სიკეთე აღარ იქნება; 165
53. (2) თუ *სიამოვნებას* მის ჩვეულ თანმდევთაგან გულმოდგინედ გამოვარჩევთ, ისეთივე სიკვდილზე შეიძლება ვაჩვენოთ, რომ *სიამოვნების ცნობიერება* ერთადერთ სიკეთეს არ წარმოადგენს. 168
54. პროფ. სიჯვიკის საპირისპირო აზრთან დაკავშირებულ ორ არგუმენტთაგან მეორე თანაბარშეთავსებადია მტკიცებასთან, რომლის თანახმადაც, *სიამოვნება*, უბრალოდ, *კრიტიკიუმი იმისა, რაც მართებულია*; 170
55. რაც შეეხება მის პირველ არგუმენტს – რეფლექსური ინტუიციონადმი სწრაფვას, ის ვერ ახერხებს საკითხის მკაფიოდ დასმას (1) იმ აზრით, რომ არ აღიარებს ორგანულ ერთობათა პრინციპს; 171
56. და (2) იმ მხრივ, რომ ვერ ახერხებს გამოკვეთოს ის ფაქტი, რომ მედონისტურ და საზოგადოდ გავრცელებული საღი აზრის დებულებებს შორის თანხმობა, რომლის ნათელყოფაც მან სცადა, ვრცელდება მხოლოდ *საშუალებებთან* დაკავშირებულ დებულებებზე: *მიზნებთან* დაკავშირებული შედონისტური დებულებები აღმამყოფობლად პარადოქსულია. 173
57. აქედან გამომდინარე, მე ვასკენი, რომ რეფლექსური ინტუიციია, ამ საკითხს სათანადო სიფრთხილით თუ მიეუდგებით, დაემთხვევა საზოგადოებრივ საღ აზრს იმ საკითხში, რომ *სიამოვნების ჩვეულებრივი ცნობიერების ერთადერთ სიკეთედ აღიარება* აბსურდულია. 175

## 3

58. განსახილველი გვრჩება ეგოიზმი და უტილიტარიზმი. მნიშვნელოვანია, პირველი, დოქტრინა – „ჩემი საკუთარი სიამოვნება ერთადერთი სიკეთეა“, განვასხვაოთ ალტრუიზმის საპირისპირო დოქტრინისგან, რომლის მიხედვითაც, მარტოოდენ ჩემი საკუთარი სიამოვნებისკენ სწრაფვა მართებულია, როგორც *საშუალება*. 176
59. საკუთრივ ეგოიზმი, მისი შინაგანი წინააღმდეგობრიობის გამო, გამოუსადეგარია: ის ვერ ითავისებს, რომ როდესაც საგანს ჩემს საკუთარ სიკეთედ მივიჩნევ, ჩემი ეს განცხადება უნდა ნიშნავდეს, რომ ის ან აბსოლუტურად კარგია ან საერთოდ არ არის კარგი. 177
60. ცნებათა ამ აღრევას კიდევ უფრო აშკარას ხდის პროფ. სიჯვიკის საპირისპირო აზრი; 179
61. ჩვენ ნათელყოფთ, რომ ცნებათა ამ აღრევიდან გამომდინარე, პროფ. სიჯვიკის მიერ „რაციონალურ კეთილგანწყობასთან რაციონალური ეგოიზმის მიმართების“ „ეთიკის უმთავრეს პრობლემად“ გამოცხადება და მისი შეხედულება, რომ „ეთიკის რაციონალურად ქცევისთვის“ გარკვეული პიპოთეზაა საჭირო, საფუძველშივე მცდარია. 183

სექცია

62. ცნებათა ამ აღრევას შეიცავს უტილიტარიზმისათვის საფუძვლად ფსიქოლოგიური პედონიზმის დადების მცდელობა, რასაც ფართოდ მიმართავენ, მაგალითად, მილი. 185
63. საკუთრივ ეგონიზმის დამაჯერებლობა ასევე, როგორც ჩანს, ეგონიზმთან, როგორც საშუალებათა დოქტრინასთან, მისი აღრევიდან მომდინარეობს. 186
64. უტილიტარიზმის კონცეფციაში გარკვეული ორაზროვნება შეიმჩნევა; გამოკვეთთ, რომ (1) პედონიზმის უარყოფით საბოლოოდ ხდება უტილიტარიზმის, როგორც მიზნის შესახებ დოქტრინის ქადაგების უარყოფა და რომ, (2) თუმცა მის სასარგებლოდ გამოთქმულ არგუმენტებს საუკეთესო შემთხვევაში მხოლოდ იმის ნათელყოფა ძალუძთ, რომ უტილიტარიზმი მართებული ქმედების სწორ კრიტერიუმს გვთავაზობს, ისინი ამ მიზნისთვისაც კი სავსებით არდამაკმაყოფილებელნი არიან. 187
65. III თავის დასკვნები 190

თავი IV

მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ უ რ ი ე თ ი კ ა

ა

66. ტერმინ „მეტაფიზიკური“-ის განისაზღვრება გულისხმობს მიმართებას უპირატესად ცოდნის რაიმე ისეთი ობიექტისადმი, რომელიც ბუნების ნაწილს არ წარმოადგენს – არ არსებობს დროში, როგორც აღქმის ობიექტი; მაგრამ რადგან მეტაფიზიკოსები, რომლებიც ასეთი მთლიანობების შესახებ ქვშმარიტების მითითებით არ კმაყოფილდებიან, ყოველთვის მიიჩნევენ, რომ ის, რაც ბუნებაში არ არსებობს, სადღაც მაინც უნდა არსებობდეს, ეს ტერმინიც ეგრეთ წოდებულ „ზეგრძნობით რეალობას“ უკავშირდება: 193
67. ტერმინში „მეტაფიზიკური ეთიკა“ მოუიაზრებ სისტემებს, რომლებიც ამტკიცებენ ან გულისხმობენ, რომ პასუხი კითხვაზე „რა არის ვარგი?“ ლოგიკურად გვემდებარება პასუხს კითხვაზე „როგორია ზეგრძნობითი რეალობის ბუნება?“. ყველა ეს სისტემა ისევ და ისევ აშკარად იმ „ნატურალისტურ შეცდომას“ ეფუძნება, რომლის მეშვეობითაც განისაზღვრა ნატურალიზმი. 196
68. მეტაფიზიკას, რამდენადაც ის „ზეგრძნობით რეალობას“ იკვლევს, პრაქტიკული ეთიკისათვის გარკვეული მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს: (1) თუ მის მიერ განხილული ზეგრძნობითი რეალობა აღიქმება, როგორც რაღაც მომავალთან დაკავშირებული, რაზეც ჩვენმა ქმედებებმა გავლენა შეიძლება იქონიოს; და (2) მის მიერ პრაქტიკული ეთიკის ყველა მტკიცებულების მცდარობის დასაბუთებიდან გამომდინარე, თუ შეძ-

ლებს ნათელყოფს, რომ მარადიული რეალობა ერთადერთი რეალური ან ერთადერთი კარგი რამაა. ამგვარად, მეტაფიზიკოსთა უმეტესობა, ამ უკანასკნელი სახის რეალობის რწმენიდან გამომდინარე, თვლის, რომ ყველა პრაქტიკული მტკიცება აბსოლუტურად მცდარია, თუმცაღა ისინი ვერ ამჩნევენ, რომ მათი მეტაფიზიკა მათსავე ეთიკას ეწინააღმდეგება.

196

## ბ

69. მაგრამ თეორია, რომლითაც მე მეტაფიზიკური ეთიკა განვსაზღვრე, არ გულისხმობს, რომ მეტაფიზიკას პრაქტიკული ეთიკის კითხვისთვის „რა შედეგებს გამოიღებს ჩემი ქმედება?“ ლოგიკური მნიშვნელობა აქვს, არამედ იმას, რომ მას ასეთი მნიშვნელობა აქვს ეთიკის ფუნდამენტური კითხვისთვის „რა არის თავის თავში კარგი?“. ეს თეორია უკვე უარვყავით I თავში, როდესაც დავასაბუთეთ, რომ ნატურალისტური შეცდომა შეცდომაა: განსაზღვრული რჩება ცნებათა გარკვეული აღრევები, რომლებსაც, როგორც ჩანს, მის დამაჯერებლობაში ნულილი მიუძღვით.
70. ცნებათა აღრევის ერთ-ერთი წყარო, როგორც ჩანს, ერთი მტკიცების „ეს კარგია“ ორი მნიშვნელობის გაუმიჯნაობიდან იღებს სათავეს, ანუ როდესაც ეს მტკიცება, ერთი მხრივ, გულისხმობს, რომ „ეს არსებული საგანი კარგია“, ხოლო, მეორე მხრივ, გულისხმობს, რომ „ამ საბჭის საგნის არსებობა კარგი იქნებოდა“;
71. მეორე წყარო, ჩანს, ერთი მხრივ, ქეშმარიტებაზე მინიშნების, ანუ ჩვენს მიერ მისი ცოდნის მიზეზისა და, მეორე მხრივ, ქეშმარიტების დამაჯერებლობის საფუძვლის ანუ რაზეც ის ლოგიკურად არის დამოკიდებული, გაუმიჯნაობიდან მომდინარეობს: პირველი გაგებით, ფიქციას ეთიკისთვის უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე მეტაფიზიკას შეიძლება პქონდეს.

202

203

205

## ბ

72. მაგრამ ცნებათა აღრევის უფრო მნიშვნელოვანი წყარო იმ მტკიცებაში უნდა ვეძიოთ, რომლის თანახმადაც, „კარგია“ გარკვეული ზეგრძნობითი თვისების ფლობის იდენტურია, რასაც ასევე გულისხმობს „რეალობის“ დეფინიცია.
73. ამ ვარაუდის ერთ-ერთი მიზეზი ის ლოგიკური წინათგრძნობა უნდა იყოს, რომ ყველა მტკიცება ყველაზე ცნობილ ტიპს მიეკუთვნება – ტიპს, რომელშიც სუბიექტიცა და პრედიკატიც არსებულნი არიან.
74. მაგრამ ეთიკური მტკიცებები ამ ტიპამდე ვერ დაიყვანება: კერძოდ, აშკარად საჭიროა მათი გამოყვანა

207

208

21



საქმიანო

75. (1) ბუნების კანონებისგან, რომლებთან აღრევის ნიმუშსაც წარმოადგენს კანტის ერთ-ერთი ძალზე ცნობილი დოქტრინა, 212
76. და (2) ბრძანებებისგან, რომლებთან მათ აღრევას კანტის გარდასხვებთანაც ვხვდებით 213

დ

77. ცნებათა აღრევის ეს უკანასკნელი შემთხვევა ჩვენს დროში გაბატონებული იმ დოქტრინის ერთ-ერთ წყაროს წარმოადგენს, რომლის თანახმადაც, „კარგია“ „სურვილის საგნად ყოფნის“ იდენტურია; მაგრამ ამ დოქტრინის გაერცელება სხვა მიზეზებს უფრო უნდა მივანეროთ. მასთან დაკავშირებით შევეცდები ნათელყო (1) მთავარი შეცდომები, რომლებიც მისი აღიარების წყაროს უნდა წარმოადგენდეს; და (2) რომ ამ დოქტრინის გარეშე ნებელობის მეტაფიზიკას ეთიკისათვის უმცირესი ლოგიკური მნიშვნელობაც კი ვერ ექნებოდა. 214
78. (1) კანტის შემდგომ გაერცელებული შეხედულებაა, რომ „კეთილმოსილება“ (goodness) ნებასთან ან გრძნობასთან ისეთ მიმართებაშია, როგორ მიმართებაშიც „ჭეშმარიტება“ ან „რეალობა“ შემეცნებასთან: რომ ეთიკამ უნდა მისდიოს მეთოდს, რომლითაც გამოიკვლევს, თუ რა იგულისხმება ნებაში ან გრძნობაში, სწორედ ისევე, როგორც, კანტით თუ ვიხელმძღვანელებთ, მეტაფიზიკამ სათანადოდ მისდია მეთოდს, რათა გამოეკვლია, თუ რა იგულისხმება შემეცნებაში. 216
79. „კეთილმოსილებასა“ (goodness) და ნებას ან გრძნობას შორის მიმართება, რამაც ეს მცდარი დოქტრინა წარმოშვა, ძირითადად, როგორც ჩანს, არის (ა) მიზეზობრივი მიმართება, რომელიც იმ ფაქტში მდგომარეობს, რომ მხოლოდ ნებისა და გრძნობის გამოცდილების გააზრებით აღმოვაჩინეთ ეთიკურ განსხვავებებს; (ბ) ფაქტები, რომ ნების და გრძნობის გარკვეული სახეები ალბათ ყოველთვის გულისხმობენ „კეთილმოსილების“ (goodness) შემეცნებას და, საზოგადოდ, თან ახლავენ მას: 217
80. მაგრამ ამ ფსიქოლოგიურ ფაქტთაგან არც ერთიდან არ გამომდინარეობს, რომ „კარგია“ გარკვეული სახით სურვილის ან გრძნობის საგნად ყოფნის იდენტურია; ვარაუდი, რომელიც ამ ფაქტებიდან ნამდვილად გამომდინარეობს თანამედროვე ეპისტემოლოგიის უმთავრესი წინააღმდეგობის მაგალითის წარმოადგენს – წინააღმდეგობისა, რომელსაც შეიცავს ობიექტისა და ჭერეტის აქტის, თავად „ჭეშმარიტებისა“ და მისი საეარაუდო კრიტერიუმის როგორც გამოიყვანა, ასევე მათი იდენტიფიცირება: 218
81. თუ ნებელობასა და შემეცნებას შორის არსებული ეს ანალოგია მიღებულიად ჩაითვლება, იმ შეხედულებას, რომ ეთიკური მტკიცებები ნებასა ან გრძნობასთან არსებით მიმართებაში არიან, გაამყარებს კიდევ ერთი შეცდომა, რომელიც შემეცნების ბუნებას უკავშირდება – შეცდომა, მომდინარე დაშვებიდან,

- რომ „აღქმა“ უბრალოდ ობიექტის გარკვეული სახით შემეცნებას აღნიშნავს, მაშინ, როცა ის, ფაქტობრივად, შეიცავს მტკიცებას, რომ ობიექტი ასევე *ჭეშმარიტია*. 220
82. ჯამდება უკანასკნელი სამი პარაგრაფის არგუმენტაცია; აღვნიშნავთ, რომ (1) ნებელობა და გრძნობა შემეცნების ანალოგიური არ არიან, (2) მათი ანალოგიურობის შემთხვევაშიც კი, „კარგია“ „გარკვეული სახით სურვილის ან გრძნობის საგნად ყოფნას“ მაინც არ შეიძლება *ნიშნავდეს*. 222
83. (2) თუკი „კარგია“ და „სურვილის საგანია“ *იდენტურნი* არ არიან, მაშინ მეორე მხოლოდ პირველის კრიტიკიუმში შეიძლება იყოს; ამ ფაქტის ნათელსაყოფად დამოუკიდებლად მოგვინვედა დაგვედგინა, რომ მრავალი საგანი იქნებოდა კარგი – ანუ ვიდრე ნებელობის მეტაფიზიკისგან სულ მცირე დახმარების მიღებას შეეძლებდით, ჩვენი ეთიკური დასკვნების უმეტესობის დადგენა მოგვინვედა. 224
84. ის ფაქტი, რომ მეტაფიზიკოსები, რომლებიც, გრინის მსგავსად, ეთიკის ნებელობაზე დაფუძნებას ასეთი დამოუკიდებელი გამოკვლევის რაიმე მცდელობის გარეშე ცდილობენ, ნათელყოფს თავისთავად იმ ფაქტს, რომ ისინი მცდარი ვარაუდიდან ამოდიან, რომლის თანახმადაც კეთილმოხილება სურვილის საგნად მოვლენის *იდენტურია*, და რომ, შესაბამისად, მათ ეთიკურ არგუმენტაციას არანაირი ღირებულება არ გააჩნია. 225
85. IV თავის დასკვნები 228

## თავი V

### ეთიკა ქცევასთან მიმართებაში

86. ამ თავში განსახილველი საკითხი ნათლად უნდა გაიმიჯნოს მანამდე განხილული ორი საკითხისგან, სახელდობრ: (1) როგორია ბუნება მტკიცებისა: „ეს შინაგანად კარგია“? 231
87. და (2) რა საგნებია თავის თავში კარგი? ამ კითხვის პასუხია ჩვენი დასკვნა, რომ სიამოვნება არ არისერთადერთი თავის თავში კარგი რამ. 234
88. ამ თავში ჩვენ ეთიკური კვლევის მესამე ობიექტს განვიხილავთ: სახელდობრ, პასუხებს კითხვაზე: „როგორი ქცევა გვევლინება კარგ შედეგთა საშუალებად?“ ან „როგორ უნდა მოვიქცეთ?“. ეს პრაქტიკული ეთიკის საკითხია და მისი პასუხი მიზნობრივი კავშირის მტკიცებას გულისხმობს. 235
89. ჩვენ ვაჩვენებთ, რომ მტკიცებები: „ეს ქმედება მართებულია“ ან „ჩემს მოვალეობას წარმოადგენს“ ეკვივალენტურია მტკიცებისა, რომლის თანახმადაც, განსახილველი ქმედების საბოლოო შედეგები შესაძლოთაგან საუკეთესო იქნება; 236
90. თავის დარჩენილი ნაწილი ამ ფაქტიდან გამომდინარე გარკვეულ დასკვნებს დაეთმობა. პირველი დასკვნა ასეთია: ინტუიციო-

- ნიშმი მცდარია, რადგან მოვალეობასთან დაკავშირებით ვერც ერთი მტკიცება თვალნათლივი ვერ იქნება. 238
91. (2) აშკარაა, რომ ჩვენ ვერანაირად ვერ დავასაბუთებთ იმას, თუ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში ყველა შესაძლო ქმედებიდან რომელი გამოიღებს საუკეთესო საბოლოო შედეგებს, ანუ შეუძლებელია გარკვევა იმისა, თუ რა წარმოადგენს ჩვენს „მოვალეობას“ ზუსტი მნიშვნელობით. თუმცა, ალბათ შესაძლებელია იმის ნათელყოფა, თუ ჩვენს სავარაუდო ქმედებათაგან რომელი გამოიღებს საუკეთესო შედეგებს. 239
92. უკანასკნელ პარაგრაფში გამოკვეთილ გამიჯვნას უფრო ღრმად განვიხილავთ და აღვნიშნავთ, რომ ეთიკის მეცნიერების მიზანს დღემდე და მომავალშიც აბსოლუტურ მოვალეობათა განსაზღვრა კი არ წარმოადგენს, არამედ იმის დადგენა, თუ გარკვეულ პირობებში შესაძლო სავარაუდო მკირთოდენ ალტერნატივათაგან რომელი გამოიღებს უკეთეს შედეგს. 240
93. (3) ეს უკანასკნელიც კი ურთულეს ამოცანას წარმოადგენს და ამიტომ დღემდე არ არსებობს შესაბამისი მტკიცება იმისა, რომ ერთი ქმედების საბოლოო შედეგები მეორე ქმედების შედეგებს აღემატება. რადგან (ა) ჩვენ მხოლოდ ახლო მომავლის ფარგლებში ფაქტობრივი შედეგების აღრიცხვა შეგვიძლია, უნდა დავუშვათ, რომ იმავე ქმედების ვერც ერთი შედეგი უსასრულო მომავლის პერსპექტივაში ვერ შეცვლის თანაფარდობას – ეს დაშვება, რა თქმა უნდა, არაგის დაუსაბუთებია, თუმცა მისი დამტკიცება ალბათ შესაძლებელია; 242
94. (ბ) უაბლოესი მომავლის პერსპექტივაშიც კი ძალზე რთულია იმის მტკიცება, რომ ნებისმიერი ორი ქმედებიდან ერთის საბოლოო შედეგები უკეთესია, ვიდრე – მეორისა. ასევე, ძალზე საეჭვოა, შეუძლებელიც კი, იმის მტკიცება, რომ ნებისმიერი ცალკე აღებულ ქმედება ყველა შემთხვევაში უკეთესია, როგორც საშუალება, ვიდრე მისი სავარაუდო ალტერნატივა. მოვალეობის ნორმები, ამ ვინაობა გაგებითაც კი, შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ზოგად წესებს წარმოადგენდნენ. 244
95. მაგრამ (გ) ალბათ შესაძლებელია იმის წარმოჩენა, რომ საზოგადოდ გავრცელებული საღი აზრის მიერ ერთობ საყოველთაოდ აღიარებულ ქმედებათა უმეტესობა საზოგადოდ უკეთესია, როგორც საშუალება, ვიდრე სხვა შესაძლო ალტერნატივა. (1) ზოგიერთ წესთან დაკავშირებით შეგვიძლია ვაჩვენოთ, რომ მათი საყოველთაოდ დაცვა სასარგებლოა ნებისმიერ საზოგადოებრივ მდგომარეობაში, სადაც სიცოცხლის შენარჩუნებისა და გავრცელების ინსტინქტები, ისევე, როგორც ქონებრივი ინსტინქტები, ძალზე ძლიერი იყო და იქნება. ამ სარგებლიანობის ნათელყოფა შესაძლებელია სრულიად დამოუკიდებლად იმისაგან, არსებობს თუ არა სწორი შეხედულება იმასთან დაკავშირებით, თუ რა არის თავის თავში კარგი, რადგან წესთა დაცვა იმ საგანთა საშუალებას წარმოადგენს, რომლებიც რაიმე დიდ სიკეთეთა მნიშვნელოვანი რაოდენობით მისაღწევად აუცილებელ პირობას ქმნიან. 247

## სამკითხველთა

96. (2) სხვა წესთა შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ მათი საყოველთაოდ დაიცვა სასარგებლოდ შეიძლება წარმოჩინდეს მხოლოდ როგორც მეტ-ნაკლებად დროებით პირობებში საზოგადოების შენარჩუნების საშუალება: თუ დადგება საკითხი რომელიმე მათგანის სარგებლიანობის დამტკიცებისა ყველა საზოგადოებაში, ეს შესაძლებელი იქნება მხოლოდ მათი მიზეზობრივი მიმართების გამოვლენით თავის თავში კარგ ან ბოროტ საგნებთან, რომლებიც, საზოგადოდ, ასეთებად აღიარებული არ არიან.
97. ნათელია, რომ (1) კლასის წესების გამართლება ასევე შესაძლებელია ისეთი დროებითი პირობების არსებობით, რომლებიც (2) კლასის წესების დაცვას გაამართლებდა; ასეთ დროებით პირობებად უნდა ჩაითვალოს ეგრეთ წოდებული *სანქციები*.
98. მაშასადამე, ამგვარად, დღეისათვის შესაძლებელი შეიძლება იყოს იმ ქმედებათა ზოგადი სარგებლიანობის დასაბუთება, რომლებიც ჩვენს საზოგადოებაში საყოველთაოდ აღიარებული არიან, როგორც მოვალეობანი და საზოგადოდ აღიარებული დანერგვანი; მაგრამ ძალზე საეჭვოა, შესაძლებელი იყოს საზოგადოებრივი ზნე-ჩვეულებების რაიმე სავარაუდო ცვლილებებთან დაკავშირებით საბოლოო სახის დადგენა, იმ საკითხის დამოუკიდებელი გამოკვლევის გარეშე, თუ რა საგნები არიან თავის თავში კარგი ან ცუდი.
99. (დ) თუ განვიხილავთ კონკრეტულ საკითხს: როგორი უნდა იყოს კონკრეტული ინდივიდის გადაწყვეტილება მის ქცევასთან დაკავშირებით (ა) იმ შემთხვევაში, როდესაც განსახილველი ქმედების ზოგადი სარგებლიანობა გარკვეულია, (ბ) სხვა შემთხვევაში, გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ (ა) შემთხვევასთან დაკავშირებით, რომელშიც საზოგადოდ სასარგებლო წესი ასევე საზოგადოდაა დაცული, ინდივიდის ქცევა ასეთ წესს საყოველთაოდ უნდა შეესაბამებოდეს; მაგრამ ეს გადამწყვეტ საფუძველს არ წარმოადგენს, თუ არ გვაქვს წესის საზოგადოდ დაცვა ან მისი საზოგადო სარგებლიანობა:
100. ხოლო (ბ) ყველა სხვა შემთხვევაში *ქმედების ნორმები* საერთოდ არ უნდა იყოს დაცული; ინდივიდმა თავად უნდა განსაჯოს კონკრეტულ პირობებში მან რა აშკარა სიკეთები მოიმოქმედოს და რა ბოროტებებს აარიდოს თავი.
101. (4) შემდეგი დასკვნა ასეთია: ტერმინებით „მოვალეობა“ და „მიზანშეწონილობა“ გამოხატულ ცნებებს შორის განსხვავება უპირატესად ეთიკური არ გახლავთ: როდესაც ვსვამთ კითხვას „მართლაც მიზანშეწონილია თუ არა ეს?“, ჩვენი კითხვა იდენტურია ჩვენივე სხვა კითხვისა – „ეს ჩემს მოვალეობას წარმოადგენს?“, ანუ „ეს შესაძლოთაგან საუკეთესოს მიღწევას საშუალებაა?“. „მოვალეობები“ ერთმანეთისგან ძირითადად არაეთიკური ნიშნით განიარჩევა: (1) მრავალი ადამიანი ხშირად ცდუნებას აპყვება და არღვევს მათ, (2) მათი ყველაზე აშკარა შედეგები სხვა ადამიანებზე, არა კონკრეტულ ინდივიდზე, ვრცელდება, (3) ისინი მორალურ განცდებს აღძრავენ. ე. ი. ის, რომ ისინი გარკვეული ეთიკური სპეციფიკუ-

244

250

251

254

257



რომით გამოირჩევიან, ნიშნავს, რომ განსაკუთრებით სასარგებლონი არიან, როგორც სანქციები და სულაც არ ნიშნავს, რომ მათი შესრულება განსაკუთრებით სასარგებლოა.

261

102. „მოვალეობასა“ და „ინტერესს“ შორის სხვაობაც, ძირითადად, ასეთივე არაეთიკური განსხვავებაა: მაგრამ ტერმინი „დაინტერესებული“ ასევე კონკრეტულ ეთიკურ პრედიკატსაც უკავშირდება – ქმედება რომ „ჩემს ინტერესს“ შეესაბამება, ამტკიცებს მხოლოდ იმას, რომ მას შესაძლოთაგან ერთი კონკრეტული სახის საუკეთესო შედეგები ექნება, და არა იმას, რომ მისი საბოლოო შედეგები შესაძლოთაგან საუკეთესო იქნება.

264

103. (5) შემდეგში დავინახავთ, რომ „სათნოებები“ არ უნდა განისაზღვროს, როგორც ჩვევითი მიდრეკილებები, რომლებიც თავის თავში კარგია: სავალდებულო არ არის სათნოებები განსხვავდებოდეს მიდრეკილებებისაგან, რომლებიც მიმართულია საზოგადოდ კარგი ქმედებების, როგორც მიზნის მიღწევის საშუალებების შესრულებისაკენ, ამათგან კი, უმთავრესად, მხოლოდ (4) ნაწილში „მოვალეობებად“ კლასიფიცირებული ქმედებები მოიაზრება. აქედან ვსაკნით, რომ იმ საკითხის გარკვევა, არის თუ არა გარკვეული მიდრეკილება „მალალზნობრივი“, (3) ნაწილში განხილულ რთულ მიზეზობრივ გამოკვლევას გულისხმობს; ამასთან, ის, რაც ერთ საზოგადოებრივ მდგომარეობაში სათნოებას წარმოადგენს, სხვა საზოგადოებრივ მდგომარეობაში ასეთად შესაძლოა არ მიიჩნეოდეს.

265

104. ზემოთქმულიდან ასევე გამომდინარეობს, რომ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს დაუშვათ, როგორც ჩვეულებრივ ხდებოდა, რომ „მოვალეობების“ შესრულებაში სათნოების მონაწილეობა ოდესმე შეიძლება განიხილებოდეს, როგორც თავის თავში კარგი – კიდევ უფრო ნაკლებ დასაშვებია, რომ ის ერთადერთ სიკეთეს წარმოადგენდეს.

268

105. თუ ასეთი მონაწილეობის შინაგან ღირებულებას განვიხილავთ, აღმოჩნდება (1), რომ, უმეტეს შემთხვევაში, მას არავითარი ღირებულება არ გააჩნია, (2) თვით ის შემთხვევებიც კი, როდესაც სათნოების მონაწილეობას გარკვეული ღირებულება აქვს, ერთადერთ სიკეთეს სრულიადაც არ შეადგენს. ამ უკანასკნელი მტკიცების ქვეშარიტებას, საზოგადოდ, წინააღმდეგობრიობის მიუხედავად, გულისხმობენ ისინიც კი, ვინც მას უარყოფს;

269

106. მაგრამ სათნოების შინაგანი ღირებულების საკითხის მიუყვანოვებლად გადაწყვეტის მიზნით ჩვევითი მიდრეკილებების სამი განსხვავებული სახე უნდა გამოვყოთ, რომელთაგან თითოეული, საზოგადოდ, ამ სახელითაა ცნობილი და რომელთაგან თითოეულს ექსკლუზიურად მიაკუთვნებენ ამ სახელს. ამგვარად, (ა) მოვალეობათა შესრულების უბრალოდ გაუცნობიერებელი „ჩვევა“, რაც ყველაზე გაერცვლებულ სახეს წარმოადგენს, არანაირ შინაგან ღირებულებას არ ატარებს; ქრისტიანი მორალისტები სამართლიანად მიიჩნევენ, რომ უბრა-



- ლო „გარეგნული მართებულობა“ არავითარ შინაგან ღირებულებას არ ატარებს, თუმცაღა ისინი ცდებიან, როდესაც ამბობენ, რომ ამის გამო ის „მაღალზნებრივი“ არ არის, რადგან ასეთი განცხადება გულისხმობს, რომ მას საერთოდ არავითარი ღირებულება არ გააჩნია, არც როგორც საშუალებას:
107. (ბ) იქ, სადაც სათნოება ქმედების ქეშმარიტად კეთილი შედეგების მიმართ სიყვარულის, ხოლო აშკარად ბოროტი ქმედების მიმართ სიძულვილის გრძნობისადმი მიდრეკილების ფლობასა და იმპულსებში გამოიხატება, მას გარკვეული შინაგანი ღირებულება მიენერება, თუმცა ეს ღირებულება დიდ ხარისხობრივ სხვაობას შეიძლება აჩვენებდეს: 270
108. დაბოლოს, (გ) იქ, სადაც სათნოება „სინდისს“ გულისხმობს, ე. ი. მიდრეკილებას, გარკვეულ შემთხვევებში, ქმედებისაგან თავის შეკავებისა, ვიდრე არ ვირწმუნებთ და არ ვიგრძნობთ, რომ ჩვენი ქმედება მართებულია, მას, როგორც ჩანს, გარკვეული შინაგანი ღირებულება გააჩნია: ამ გრძნობის ღირებულებას განსაკუთრებით ხაზს უსვამს ქრისტიანული ეთიკა, თუმცა სინდისი, რა თქმა უნდა, როგორც კანტი დაგვარწმუნებდა, არც ერთადერთი ღირებულებით არის და არც ყოველთვის კარგია, თუნდაც, როგორც საშუალება. 275
109. V თავის დასკვნები 277

## თავი VI

### ი დ ე ა ლ ი

110. საგანთა „იდეალურ“ მდგომარეობაში შეიძლება იგულისხმებოდეს ან (1) უზენაესი სიკეთე (Summum Bonum), ანუ აბსოლუტურად საუკეთესო, ან (2) იმგვარი საუკეთესო, რომლის არსებობასაც სამყაროში ბუნების კანონები უშეგებენ, ან კიდევ (3) რაიმე თავის თავში ძალზე კარგი. ეს თავი უმთავრესად დაეთმობა განხილვას საკითხისა, თუ რას გულისხმობს იდეალური (3) გაგებით, ანუ ეთიკის ფუნდამენტურ კითხვაზე პასუხის გაცემას. 280
111. ამ კითხვაზე მართებული პასუხის გაცემა მნიშვნელოვანი ნაბიჯია მართებული შეხედულების ჩამოსაყალიბებლად იმ საკითხზე, თუ რა წარმოადგენს „იდეალურს“ (1) და (2) გაგებით. 281
112. კითხვაზე „რა წარმოადგენს თავის თავში კარგს?“ მართებული პასუხის დასაადგენად უნდა განვიხილოთ საკითხი, თუ რა ღირებულება ექნებოდა საგნებს, თუკი ისინი აბსოლუტურად თავისთავად იარსებებდნენ; 284
113. და თუ ამ მეთოდს მივყევით, აშკარა გახდება, რომ ადამიანური სიყვარულის გრძნობა და ესთეტიკური ტკბობა ჩვენთვის ცნობილ მაქსიმალურად უდიდეს სიკეთეთა უმეტესობას მოიცავს. 286

## საქცია

114. თუ I. ესთეტიკურ ტიპობათა განხილვით დაეინჟებთ, ნათელია (1), რომ ამ შემთხვევაში განსხვავებულ ემოციათა დიდი ნაირსახეობიდან ყოველთვის გამოიყოფა ერთი, რომელიც ამ გრძნობებისათვის არსებითია, თუმცაღა ამ ემოციებს თავისთავად მცირე ღირებულება შეიძლება ჰქონდეთ. 287
115. (2), რომ ჭეშმარიტად მშვენიერ თვისებათა შემცენება ზუსტად ისევე არსებითია და თავისთავად ზუსტად ისეთსავე მცირე ღირებულებას შეიძლება ფლობდეს. 288
116. მაგრამ, (3) თუ დავუშვებთ, რომ ამ ორი ელემენტის სათანადო კომბინაცია ყოველთვის მნიშვნელოვან სიკეთეს წარმოადგენს და შესაძლოა ძალზე დიდსაც, შეგვიძლია დავსვათ კითხვა: იქ, სადაც ამას შემცენების ობიექტის არსებობისადმი ჭეშმარიტი რწმენაც ერთვის, ამგვარად შედგენილი მთელი ხომ არ ინარჩუნებს აღმატებულ ღირებულებას? 290
117. ვფიქრობ, ამ კითხვას დადებითი პასუხი უნდა გავცეს; მაგრამ ასეთი შეფასების მართებულობის დადგენის უზრუნველსაყოფად ის გულდასმით უნდა გავმიჯნოთ 292
118. ორი შეფასებისგან: (ა), რომ ცოდნა ღირებულია, როგორც საშუალება და (ბ), რომ, იქ, სადაც შემცენების ობიექტი თავადვეა კარგი საგანი, მისი არსებობა, რა თქმა უნდა, საგანთა მთელი მდგომარეობის ღირებულებას ზრდის: 294
119. თუკი მაინც ვცდით, ამ ორი ფაქტის გაელენას თავი ავარიდოთ, უბრალოდ ჭეშმარიტი რწმენა მაინც, ჩანს, დიდი ღირებულების მიღწევის არსებით პირობად დარჩება. 295
120. ამგვარად მრავალ უდიდეს სიკეთეთა შესაბამე მნიშვნელოვან შემადგენელს მივიღებთ, რაც დაგვეზარება დავასაბუთოთ: (1) ცოდნისათვის მისი, როგორც საშუალების ღირებულებაზე აღმატებული დამატებითი ღირებულების მინიჭება, (2) რეალური ობიექტის სწორი შეფასების შინაგანი უპირატესობა უბრალო წარმოსახვის ასევე ღირებული ობიექტის შეფასებასთან მიმართებაში. შესაბამისად, რეალურ ობიექტებზე მიმართულ ემოციებს, ობიექტი ნაკლებ ღირებულად რომ იყოს, უმაღლეს წარმოსახვით სიამოვნებებთან გათანაბრების პრეტენზია გააჩნიათ. 297
121. დაბოლოს, (4) რაც შეეხება შემცენების ობიექტებს, რომლებსაც ამ კარგ მთელთათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვთ, მათი ბუნების ანალიზი ესთეტიკის საქმეა: აქ მხოლოდ შევნიშნავთ (1), რომ როდესაც ამ ობიექტებს „მშვენიერს“ ვუწოდებთ, კარგ მთელთან მათ ასეთ მიმართებას ვგულისხმობთ; (2) ისინი, უმეტესწილად, თავად წარმოადგენენ ისეთ კომპლექსურ მთლიანობებს, რომლებშიც მთელის ალტაცებული ჭერეტა, ღირებულების თვალსაზრისით, ბევრად აღემატება მის ნაწილთა ალტაცებული ჭერეტის ღირებულებებს. 299
122. II. ადამიანური სიყვარულის გრძნობასთან დაკავშირებით, ობიექტი ამ შემთხვევაში უბრალოდ მშვენიერი როდია, არამედ შინაგანად კარგიც. თუმცა, აღმოჩნდება, რომ შეფასება იმისა, რაც შინაგანად კარგია, სახელდობრ, ადამიანის სულიერი თვისებებისა, უდავოდ, თავისთავად იმდენად დიდ სიკეთეს



## საშცინა

არ წარმოადგენს, როგორცაც ის მთელი, რომელიც ამ თვისებებისა და სხეულებრივი მშვენიერების შეფასების შეერთებით იქმნება. საეჭვოც კია, არის კი იგი იმდენადვე დიდი სიკეთე, როგორც უბრალოდ ფიზიკური მშვენიერების შეფასება; ერთი რამ ცხადია, რომ ორივე ერთად ბევრად დიდ სიკეთეს წარმოადგენს, ვიდრე ცალკე აღებული რომელიმე მათგანი.

123. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სრული საფუძველი გვაქვს, ვივარაუდოთ, რომ *მეტერიალურ თვისებათა* შემეცნება, მათი არსებობაც კი, იდეალის, ანუ უზენაესი სიკეთის (Summum Bonum) არსებითი შემადგენელი ნაწილია: არსებობს მხოლოდ შიშველი შესაძლებლობა იმისა, რომ ისინი მის ნაწილებად არ აღიქმებოდნენ.
124. განსახილველი რჩება *აშკარა ბოროტებათა* და *შერეულ სიკეთეთა* საკითხი. I. *ბოროტებანი* სამ კლასად შეიძლება დაიყოს, სახელდობრ:
125. (1) ბოროტებები, რომლებიც მანკიერისა და ცუდის სიყვარულში, აღფრთოვანებასა და ტკობაში გამოიხატება;
126. (2) ბოროტებები, რომლებიც კარგისა და მშვენიერის სიძულვილსა და ზიზულში გამოიხატება;
127. და (3) ინტენსიური ტკივილის ცნობიერება: როგორც ირკვევა, ეს ერთადერთია, აღმატებულად კარგი ან აღმატებულად მანკიერი, რომელიც მისი ობიექტისკენ მიმართულ არც შემეცნებას და არც ემოციას არ შეიცავს. შესაბამისად, შინაგანი ღირებულების თვალსაზრისით, ის სიამოვნების ანალოგიური არ არის; არც მთელის მანკიერებას მატებს რამეს *ერთობლიობაში*, მთელისა, რომლის შემადგენლობაშიც შედის სხვა ცუდ საგანთან ერთად, მაშინ, როცა სიამოვნება მთელს, რომლის შემადგენლობაშიც სხვა კარგ საგანთან ერთიანდება, გარკვეულ კეთილშობილებას (goodness) მატებს;
128. მაგრამ სიამოვნება და ტკივილი აბსოლუტურად ანალოგიურნი არიან იმ თვალსაზრისით, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია ვამტკიცოთ, თითქოს სიამოვნების არსებობა ყოველთვის ზრდის, ხოლო ტკივილის არსებობა კი ყოველთვის ამცირებს იმ მთელის ღირებულების ჯამს, რომლის შემადგენლობაშიც შედის: ხშირად პირიქით ხდება.
129. II. *შერეულ სიკეთეთა* განსახილველად, პირველ რიგში უნდა გავმიჯნოთ (1) მთელის ღირებულება *ერთობლიობაში* და (2) მისი ღირებულება *მთლიანობაში*, ანუ მისი ჯამური ღირებულება: (1) = ნაწილთა ღირებულებათა განსხვავება (2) და მათ ღირებულებათა ჯამი. ასეთი გამოიჯენის ფონზე დაეინახავთ:
130. (1) ორი ან მეტი ბოროტების გაერთიანება *მთლიანობაში* აშკარად კარგი არასოდეს შეიძლება იყოს, თუმცა მას *ერთობლიობაში* უდავოდ დიდი შინაგანი ღირებულება შეიძლება ჰქონდეს;
131. (2) მთელი, რომელიც რაიმე მანკიერის ან ცუდის შემეცნებას შეიცავს, *მთლიანობაში* დიდი პოზიტიური სიკეთე მაინც შეიძ-

302

305

306

307

312

310

315

316

318





- ლება იყოს: სათნოებათა უმეტესობა, რომელთაც საერთოდ რაიმე შინაგანი ღირებულება გააჩნიათ, როგორც ჩანს, ამ სახეს მიეკუთვნება, მაგ. (ა) სიმამაცე და თანაღმობა, და (ბ) ზნეობრივი კეთილმოსილება; ყველა ეს სათნოება მანკიერისა და ცუდის მიმართ ზიზლისა და სიძულვილის გამოვლინებას წარმოადგენს; 318
132. უსაფუძვლო უნდა იყოს ვარაუდი, რომ სადაც მანკიერი საგანი არსებობს, საგანთა საბოლოო მდგომარეობა ოდესმე მთლიანობაში აშკარად კარგი იქნება, თუმცა ბოროტების არსებობაში მისი, როგორც მთლიანობის ღირებულება შეიძლება გაზარდოს. 321
133. ამიტომ, (1) არავითარი აქტუალურად არსებული ბოროტების არსებობა არ არის იდეალისათვის აუცილებლობა, (2) მისთვის აუცილებელია წარმოსახვით ბოროტებათა ქვრეტა, და (3) იქ, სადაც ბოროტებანი უკვე არსებობენ, შერეულ სათნოებათა არსებობას აქვს ღირებულება, რომელიც არც მის შედეგებზეა დამოკიდებული და არც იმ ღირებულებაზე, რომელიც მას და წარმოსახვით ბოროტებათა სწორ შეფასებას ერთნაირად ახასიათებს. 322
134. დასკვნითი შენიშვნები 324
135. VI თავის დასკვნები 327

## თავი I

### ეთიკის საბანი

1. არავითარ სირთულეს არ წარმოადგენს ყოველდღიური ცხოვრებიდან მსჯელობის რამდენიმე მაგალითის მოყვანა, რომელთა ჭეშმარიტება უდავოდ ეთიკის დასადგენი იქნება. როცა კი ვამბობთ, რომ „მავანი და მავანი კარგი ადამიანია“, ან ვამბობთ, რომ „ის ახალგაზრდა კაცი არამზადაა“, როდესაც ვსვამთ კითხვას „როგორ უნდა მოვიქცე?“ ან „მართებულია კი ჩემი ამგვარი ქცევა?“, მაშინ როცა თავს უფლებას ვაძლევთ შევნიშნოთ, რომ „სმისაგან თავის შეკავება სათნოებაა, ხოლო ლოთობა – მანკიერება“, – ეჭვგარეშეა, რომ ჩვენ ისეთ საკითხებს ვეხებით და ისეთ მოსაზრებებს გამოვთქვამთ, რომელთა შესახებ მსჯელობაც უშუალოდ ეთიკის (როგორც მეცნიერების) საქმეა; ისევე, როგორც კამათი იმაზე, როგორი უნდა იყოს ჭეშმარიტი პასუხი კითხვაზე, როგორ უნდა მოვიქცეთ; ან დასაბუთება იმისა, თუ რის საფუძველზე შეიძლება ჩაითვალოს ჩვენი შეხედულება ადამიანის ხასიათზე ან ქმედების მორალურობაზე მცდარად ან მართებულად. უმეტეს შემთხვევაში, როდესაც გამოვთქვამთ მოსაზრებებს, რომლებიც შეიცავენ ისეთ ცნებებს, როგორიცაა „სათნოება“, „მანკიერება“, „მოვალეობა“, „უფლება“, „ვალდებულება“, „კარგი“, „ცუდი“, ვმსჯელობთ ეთიკის ფარგლებში და თუ მათი ჭეშმარიტების განხილვა გვსურს, ჩვენი მსჯელობა ეთიკას შეეხება.

საკამათო აქ ნამდვილად არაფერია; თუმცა, ეს სრულიად არ არის საკმარისი ეთიკის სფეროს მოსანიშნად. ეს სფერო შეიძლება განისაზღვროს, როგორც სრული ჭეშმარიტება იმის შესახებ, რაც საერთოა ასეთი მსჯელობებისთვის და, იმავდროულად, მათ განსაკუთრებულობასაც ქმნის. მაგრამ ახლა ისმის კითხვა: და მაინც რა არის ის, რაც მათში საერთოცაა და განსაკუთრებულიც? ამ კითხვაზე აღიარებული ფილოსოფოსი ეთი-



კოსები სრულიად განსხვავებულად პასუხობენ, და არც ერთი პასუხი არ არის, როგორც ჩანს, სავსებით დამაკმაყოფილებელი.

2. ზემოთ მოყვანილი მაგალითების მსგავს ნიმუშების მოხმობის შემთხვევაში, დიდად არ შეეცდებით, თუ ვიტყვით, რომ ყოველი მათგანი „ქცევის“ საკითხს უკავშირდება – სახელდობრ კი საკითხს იმის შესახებ, თუ რა არის ჩვენს, როგორც ადამიანების, ქცევაში კარგი და ცუდი, რა არის მართებული და რა – მცდარი. როდესაც ვამბობთ, რომ მავანი და მავანი კარგი ადამიანია, ჩვეულებრივ ვგულისხმობთ, რომ იგი მართებულად იქცევა; როდესაც ვამბობთ, რომ ლოთობა მანკიერებაა, როგორც წესი, ვგულისხმობთ, რომ დათრობა არასწორი, უზნეო საქციელია. ადამიანური ქცევის ასეთი განსჯა კი სწორედ ის არის, რაც ასე უშუალოდ უკავშირდება ცნებას „ეთიკა“. ეს კავშირი ძირეულია, ქცევა კი უდავოდ ეთიკურ მსჯელობათა ყველაზე ზოგადი და ყველაზე საინტერესო ობიექტია.

ამგვარად, ვხედავთ, რომ ბევრი ფილოსოფოსი ეთიკისი იხრება „ეთიკის“ ისეთი განსაზღვრებისაკენ, რომლის თანახმადაც, ამ მეცნიერების მიზანია დაადგინოს, რა არის კარგი და ცუდი ადამიანის ქცევაში. მათი აზრით, ეთიკის საკითხი „ქცევის“ ან „პრაქტიკის“ კვლევით შემოიფარგლება, ხოლო ცნება „პრაქტიკული ფილოსოფია“ კი ამასთან დაკავშირებულ ყველა საკითხს მოიცავს. ახლა, საკუთრივ ამ სიტყვის მნიშვნელობის განხილვის გარეშე (რადგან ენობრივი საკითხები ლექსიკონების შემდგენელთა და ზოგადად ფილოლოგიური ძიებებით დაინტერესებულ პირთ უნდა მივანდოთ და მათ, ვინც ლინგვისტიკით არის გატაცებული; ფილოსოფიას, როგორც მოგვიანებით ვნახავთ, ეს საკითხები არ ეხება), ვიტყვოდი, რომ განზრახული მაქვს ცნება „ეთიკა“ უფრო ფართო მნიშვნელობით გამოვიყენო, რისთვისაც, ვფიქრობ, საკმარისი საფუძველი არსებობს. მე მას გამოვიყენებ, რათა მოვინიშნო კვლევის არე, ასე ვთქვათ ზოგადი კვლევის არე საკითხისა, თუ რა არის კარგი, რადგან ამის სხვა განმარტება, ყოველ შემთხვევაში, არ არსებობს.

ეთიკას, რა თქმა უნდა, უშუალოდ ეხება კარგი ქცევის განსაზღვრის საკითხი; მაგრამ ცხადია ისიც, რომ ვიდრე დეადაგენტო, რა არის კარგი ქცევა, უპირველესად მზად უნდა ვიყოთ იმის ასახსნელად, თუ რა არის კარგი, აგრეთვე განვმარტოთ, რა არის ქცევა. რადგან „კარგი ქცევა“ რთული ცნებაა: ყოველი ქცევა, რა თქმა უნდა, კარგი ვერ იქნება: არსებობს აშკარად ცუდი ქცევა, არსებობს განურჩეველიც. მეორე მხრივ კი, ქცევის გარდა ბევრი სხვა რამ შეიძლება იყოს კარგი. და თუ ეს ასეა, მაშინ „კარგი“ აღნიშნავს რაღაც თვისებას, რაც ქცევისა და კარგი

საგნებისთვისაა საერთოა. ხოლო თუ კარგ ქცევას ყოველივე იმისაგან გამოვყოფთ, რაც კარგია და მას განცალკევებით განვიხილავთ, შესაძლოა შეცდომა დავეშვათ და ასეთად მივიჩნიოთ თვისება, რომელიც ყოველი კარგისთვის საერთო არ იქნება. ამგვარად, დავეშვებოთ შეცდომას ეთიკის თუნდაც ამ ვიწრო მნიშვნელობით განსაზღვრაში, რადგან არ გვეცოდინება, თუ რა არის მართლაც კარგი ქცევა. ამ შეცდომას ბევრი ავტორი უშვებს, როდესაც კელევის სფეროს ქცევის საკითხით უდებს ზღვარს. ამ საშიშროების თავიდან ასაცილებლად, უპირველეს ყოვლისა, განვიხილავ, რა არის ზოგადად კარგი, რადგან ვიმედოვნებ, რომ თუ ამ საკითხში გავერკვევით, აღარ გაგვიჭირდება დავადგინოთ, რა არის კარგი ქცევა; რადგან ყველამ მშვენიერად ვიცით, თუ რა არის „ქცევა“. ამდენად, ჩვენი პირველი კითხვაა: რა არის კარგი და რა არის ცუდი? ამ საკითხზე (ან საკითხებზე) მსჯელობას კი მე ეთიკად მოვიაზრებ, რადგან, ნებისმიერ შემთხვევაში, მათი განხილვა ამ მეცნიერების წიაღში უნდა განხორციელდეს.

3. საქმე ის არის, რომ ამ საკითხს შესაძლოა ბევრი მნიშვნელობა ჰქონდეს. თუ მაგალითად, რომელიმე ჩვენგანი იტყვის: „მე ახლა კარგად ვიქცევი“ ან „გუშინ კარგად ვისადილე“, ყოველი მათგანი ჩვენს კითხვაზე გარკვეული პასუხი იქნება, თუმცა, შესაძლოა – მცდარიც. ასე, მაგალითად, როდესაც A სთხოვს B-ს რჩევას იმის შესახებ, თუ რომელ სკოლაში იქნება უპრიანი ვაჟიშვილის გამწესება, B-ს პასუხი, ნებისმიერ შემთხვევაში, გარკვეული ეთიკური მსჯელობა იქნება. სწორედ ამდაგვარად, ნებისმიერი ქება ან ძაგება, გამოთქმული იმ პიროვნების ან ნივთის მისამართით, რომელიც უკვე არსებობდა, არსებობს ამჟამად ან იარსებებს მომავალში, იძლევა გარკვეულ პასუხს კითხვაზე: „რა არის კარგი?“ ყველა ასეთ შემთხვევაში ესა თუ ის ცალკეული საგანი განიხილება როგორც კარგი ან ცუდი. კითხვაზე „რა?“ გაეცემა პასუხი „ეს“. მაგრამ ეთიკა, როგორც მეცნიერება, ასე არ სვამს საკითხს. აურაცხელ მსგავს პასუხთაგან, რომელიც სწორი უნდა იყოს, ვერც ერთი ვერ გახდება ეთიკური სისტემის ნაწილი; ეს მეცნიერება უნდა შეიცავდეს საკმარის მიზეზებსა და პრინციპებს, რომლებიც საფუძვლად დაედება გადანყვეტილებას ყოველი ცალკეული პასუხის მართებულობის დადგენის თაობაზე. მეტად ბევრი ადამიანი, ნივთი და მოვლენაა სამყაროში, წარსულში, აწმყოსა და მომავალში იმისთვის, რომ ამა თუ იმ მეცნიერებამ სრულად მოიცვას მათი კონკრეტული ღირსებები. ამიტომ ეთიკა არ შეისწავლის ასეთი სახის ფაქტებს – უნიკა-

ლურ, ინდივიდუალურ, სრულიად განსაკუთრებულ ფაქტებს, რომელთა შესწავლაც, თუნდაც ნაწილობრივ, ისეთი დისციპლინების საქმეა, როგორცაა ისტორია, გეოგრაფია, ასტრონომია. ამიტომ, ფილოსოფოს ეთიკოსს არ ევალება კონკრეტული პირადი რჩევებისა თუ შეგონებების გაცემა.

4. მაგრამ კითხვას „რა არის კარგი?“ სხვა მნიშვნელობაც შეიძლება მიენიჭოს. „ნიგნები კარგია“ – ესეც პასუხად ჩაითვლებოდა, თუმცა აშკარად მცდარ პასუხად, რადგან ზოგი ნიგნი მართლაც ძალიან ცუდია. თუმცა ამ სახის ეთიკური მსჯელობაც, რასაკვირველია, ეთიკური მეცნიერების სფეროს განეკუთვნება, მაგრამ მე ბევრ მათგანს არ განვიხილავ. ამ უკანასკნელთა რიცხვს ეკუთვნის მსჯელობა „სიამოვნება კარგია“, რომლის ქეშმარიტებაც ეთიკამ უნდა განიხილოს და რომელიც ნაკლებად მნიშვნელოვანია იმ მსჯელობასთან შედარებით, რომელსაც ახლა დანვრილებით განვიხილავთ და რომელიც ასე ღღერს „მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი“. ამ სახის მსჯელობას ისეთ ნიგნებში ვხვდებით, სათნოებათა ჩამონათვალს რომ შეიცავენ, მაგალითად, არისტოტელეს „ეთიკაში“. მაგრამ სწორედ მაგვსი მსჯელობები შეადგენენ იმ მეცნიერების შინაარსს, რომელიც, საერთო აზრის თანახმად, ეთიკისგან უნდა განსხვავდებოდეს, და სულაც, ნაკლებმნიშვნელოვან კაზუსტიკას უნდა გულისხმობდეს. შესაძლოა გვითხრან, კაზუსტიკა ეთიკისგან იმით განსხვავდება, რომ უფრო დეტალური და კონკრეტულია, ეთიკა – უფრო ზოგადი. თუმცა დიდად მნიშვნელოვანია და უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ არც კაზუსტიკა შეისწავლის რაიმე ისეთს, რაც სრულიად კონკრეტულია – კონკრეტულია იმ ერთადერთი გაგებით, რომლითაც ის ზოგადისაგან ზუსტად შეიძლება გაგმიჯნოთ. ის არ განიხილავს კერძოს იმ მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც მოცემული ნიგნი რაღაც განსაზღვრული კონკრეტული ნიგნია, A-ს მეგობრის რჩევა – კერძო რჩევა. კაზუსტიკა, მართლაც, შეიძლება უფრო კონკრეტულია, ხოლო ეთიკა – უფრო ზოგადი, მაგრამ ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი განსხვავდებიან ერთმანეთისგან მხოლოდ ხარისხობრივად და არა თვისობრივად. ეს „კერძოსა“ და „ზოგადის“ მყარი თანაფარდობაა, ამ ცნებების საყოველთაოდ გავრცელებულ, მაგრამ არაზუსტ გაგებაზე დამყარებული. როცა ეთიკა თავს უფლებას აძლევს, ფასეულობათა ჩამონათვალი შეიმუშაოს, ან იდეალის შემადგენელი ნაწილები დაასახელოს, კაზუსტიკისგან მისი გარჩევა შეუძლებელი ხდება. ორივე დისციპლინა ზოგადს ერთნაირად განიხილავს იმ მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც ეს უკანას-

კნელი ფიზიკასა და ქიმიაში მოიაზრება. როგორც ქიმიკოსი წრაფვის არა ჟანგბადის მოცემული ნიმუშის, არამედ ზოგადად ჟანგბადის თვისებების აღმოჩენასა და აღწერას, სადაც უნდა გამოვლინდნენ ისინი, ასევე კაზუისტიკა ცდილობს დაადგინოს, როგორი ქცევა არის კარგი, იმის მიუხედავად, თუ როდის განხორციელდა იგი. ამ თვალსაზრისით, ეთიკაც და კაზუისტიკაც ერთნაირად შეიძლება მიეკუთვნოს მეცნიერებათა იმ კლასს, რომელსაც ეკუთვნის ფიზიკა, ქიმია და ფიზიოლოგია, და რომელიც სრულიად განსხვავდება იმ კლასისგან, რომელსაც ისტორია და გეოგრაფია წარმოადგენს. უნდა აღინიშნოს, რომ თავისი დეტალურობისკენ მიდრეკილი ბუნების წყალობით, კაზუისტიკური გამოკვლევები მართლაც უფრო ახლოს დგას ფიზიკასთან და ქიმიასთან, ვიდრე გამოკვლევები, რომლებსაც, ჩვეულებრივ, ეთიკას მიაკუთვნებენ. როგორც ფიზიკას არ ძალუძს შემოიფარგლოს მხოლოდ იმ აღმოჩენით, რომ სინათლე ეთერული ტალღების მეშვეობით ვრცელდება, და ვალდებულია, განაგრძოს ყოველი ცალკეული ფერის შესაბამისი ეთერული ტალღის კონკრეტული ბუნების გამოკვლევა, ასევე კაზუისტიკა ვერ ამონუ-რავს საკითხს ზოგადი წესით, რომ თანაღმობა სათნოებაა, და უნდა შეეცადოს თანაღმობის ყოველგვარი ცალკეული გამოვლინებისათვის დამახასიათებელი თვისებების ღირებულების დადგენას. შესაბამისად, კაზუისტიკა ეთიკის მეცნიერების იდეალის ნაწილს ქმნის: ეთიკა ვერ იქნებოდა სრული მის გარეშე. კაზუისტიკის ნაკლოვანება არ არის პრინციპული ნაკლოვანება, არავითარი პრეტენზია არ შეიძლება გაგვაჩნდეს მისი საგნისა და მიზნის მიმართ. კაზუისტიკის მარცხი მისივე საგნის სირთულით არის განპირობებული. კაზუისტიკის საგანი მეტად რთულია იმისთვის, რომ ცოდნის თანამედროვე მდგომარეობის პირობებში ადეკვატურად იქნას განხილული. კონკრეტული შემთხვევების გამოკვლევებისას კაზუისტს არ ძალუძს განასხვავოს ელემენტები, რომლებზეც დამოკიდებულია ამა თუ იმ შემთხვევის შეფასება. ამიტომ, იგი ხშირად ფიქრობს, რომ ორი შემთხვევა ერთნაირია მათი ღირებულების თვალსაზრისით მაშინ, როცა სინამდვილეში მათ შორის მსგავსება სულ სხვა გარემოებას ემყარება. მხოლოდ ამ სახის შეცდომებით აიხსნება მავნე ზეგავლენები კაზუისტიკაში. რადგან კაზუისტიკა ეთიკური გამოკვლევების მიზანია, ეთიკური გამოკვლევის წარმატებისთვის საჭიროა, რომ იგი კაზუისტიკით კი არ იწყებოდეს, არამედ მთავრდებოდეს.

5. მაგრამ ჩვენს კითხვას „რა არის კარგი?“ შეიძლება სხვა მნიშვნელობაც ჰქონდეს. როდესაც მესამედ დავსვამთ ამ კითხ-



ვას, ჩვენ შეგვიძლია ვიგულისხმოთ არა ის, თუ რა სწავანი ან საგნებია კარგი, არამედ ის, თუ როგორ განისაზღვრება თავად „კარგი“. ეს მხოლოდ ეთიკის საკითხია და არა ვაზუისტიკის, და სწორედ მას განვიხილავთ უპირველეს ყოვლისა.

ეს საკითხი განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს, რადგან კითხვა, თუ როგორ განისაზღვრება „კარგი“, ეთიკის ყველაზე ფუნდამენტური კითხვაა. ის, რაც სიტყვაში „კარგი“ მოიაზრება, მისი საპირისპიროს – „ცუდის“ გამოკლებით, მართლაც, აზროვნების ერთადერთი მარტივი ობიექტია, რომელიც საგანგებოდ ეთიკას მიეკუთვნება. ამიტომ, მისი განსაზღვრება უმნიშვნელოვანესი მომენტია ეთიკის დეფინიციისას; გარდა ამისა, ამ მიმართებით დაშვებული შეცდომა გაცილებით მეტ მცდარ ეთიკურ მსჯელობას ნარმოშობს, ვიდრე ნებისმიერი სხვა. თუ ეს პირველი საკითხი არ იქნება სრულად გაგებულ, ხოლო მისი ქეშმარიტი პასუხი – ნათლად დადგენილი, ყველაფერი დანარჩენი ეთიკაში, სისტემური ცოდნის თვალსაზრისით, ფუჭი იქნება. ბოლოს განხილული ორი სახის სწორი ეთიკური მსჯელობა, მართლაც, შეიძლება ჩამოაყალიბონ მათ, ვინც არ იცის, როგორ უპასუხოს დასმულ კითხვას, ისევე როგორც მათ, ვისაც ძალუბს ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა. თავისთავად იგულისხმება, რომ ერთნიცა და მეორენიც შესაძლოა თანაბრად ზნეკეთილი ცხოვრებით ცხოვრობდნენ. მაგრამ სრულიად დაუფერებელია, რომ ამ კითხვაზე სწორი პასუხის არქონის შემთხვევაში ასევე საფუძვლიანი იყოს ყველაზე ზოგადი ეთიკური მსჯელობანიც კი. ახლა შევეცადები ცხადვყო, რომ ყველაზე სერიოზულ შეცდომებს არასწორი პასუხი იწვევს. ხოლო ნებისმიერ შემთხვევაში, ვიდრე უცნობია პასუხი დასმულ კითხვაზე, შეუძლებელია ვინმე ფლობდეს საფუძველს რაიმე ეთიკური მსჯელობისთვის. მაგრამ ეთიკის, როგორც სისტემური მეცნიერების მთავარ ობიექტს ამა თუ იმ საგნის ან მოვლენის სიკეთის დასაბუთება ნარმოადგენს. ასეთი დასაბუთება შეუძლებელია, სანამ დასმულ კითხვას პასუხი არ გავცემა. მიუხედავად იმისა, რომ არასწორ პასუხს არასწორ დასკვნებამდე მივყავართ, მოცემულ კითხვაზე პასუხის ძიება ეთიკის, როგორც მეცნიერების ერთობ საჭირო და მნიშვნელოვანი ნაწილია.

6. მაინც რა არის კარგი? როგორ უნდა განისაზღვროს კარგი? შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს ენობრივი საკითხია. დეფინიციად ხშირად მოიაზრება ერთი სიტყვის მნიშვნელობის ახსნა სხვა სიტყვების მეშვეობით. მაგრამ ასეთი დეფინიციცა არა მაქვს მხედველობაში, რადგან მას არ შეიძლება გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქონდეს რომელიმე მეცნიერებაში, ლექსიკოგრაფიის

11

გარდა. მე რომ ამ სახის დეფინიციის შემუშავება მქონდეს მიზნად დასახული, უპირველეს ყოვლისა განვიხილავდი მნიშვნელობას, რომლითაც ჩვეულებრივ იტვირთება სიტყვა „კარგი“. მაგრამ მე არ მაინტერესებს ტრადიციის მიერ დადგენილი კერძო მნიშვნელობა ამ სიტყვისა. რა თქმა უნდა, არ იქნებოდა გონივრული განზრახვა, მოცემული სიტყვით ის გამომებატა, რასაც ეს სიტყვა ჩვეულებრივ არ აღნიშნავს: მაგალითად, თუ განვაცხადებდი, რომ, ჩემს მიერ გამოყენებული სიტყვა „კარგი“ იმ ობიექტს გულისხმობს, რომელიც, ჩვეულებრივ, აღინიშნება სიტყვით „მაგიდა“. ამიტომ, მე გამოვიყენებ ამ სიტყვას იმ მნიშვნელობით, რომლითაც, ჩემი აზრით, იგი ჩვეულებრივ გამოიყენება. მაგრამ, ამავე დროს, არ მსურს ვიკამათო იმის შესახებ, მართალი ვარ თუ არა, როდესაც მივიჩნევ, რომ სწორედ ეს არის სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობა. მე მაინტერესებს მხოლოდ ის ობიექტი ან იდეა, რომლის აღსანიშნადაც ეს სიტყვა, როგორც ვფიქრობ, მცდარად თუ მართებულად, ჩვეულებრივ გამოიყენება. ჩემი მიზანია, დავადგინო ობიექტის ან იდეის ბუნება – ამ საკითხში ერთსულოვნების მიღწევა კი ნამდვილად მწადია.

მაგრამ თუ საკითხს ასე გავიაზრებთ, ჩემმა პასუხმა შესაძლოა დიდი უკმაყოფილება გამოიწვიოს. თუ მკითხავენ, რა არის კარგი, ვუპასუხებ, რომ კარგი კარგია და მეტი არაფერი, და ჩემი პასუხი ამით ამოიწურება. ან თუ მკითხავენ, როგორ უნდა განისაზღვროს კარგი, ვუპასუხებ, რომ იგი არ განისაზღვრება და პასუხიც ეს იქნება. მიუხედავად უკმაყოფილებისა, რომელიც შეიძლება ამ პასუხებმა გამოიწვიოს, მათი მნიშვნელობა საკმაოდ დიდია. მკითხველებს, რომელთათვისაც უცხო არ არის ფილოსოფიური ტერმინოლოგია, შემიძლია განვუმარტო მათი მნიშვნელობა შემდეგი ტოლფასი გამონათქვამით: ყველა მტკიცება კარგის შესახებ ყოველთვის სინთეზურია და არასოდეს არის ანალიზური. გასაგებია, რომ ეს ტრივიალური საკითხი სულაც არ არის. იგივე, შესაძლოა, უფრო პოპულარულად გადმოვცეთ: თუ ჩემი პასუხი სწორია, ვერავინ მოგვახვევს თავს, როგორც აქსიომას, ასეთ მტკიცებებს: „სიამოვნება ერთადერთი სიკეთეა“ ან „სიკეთე ის არის, რაც გასურს“ მხოლოდ იმის საფუძველზე, რომ ეს მტკიცებები „თავად სიტყვის მნიშვნელობას“ გამოხატავენ.

**7.** მოდით, განვიხილოთ ეს საკითხი. ჩემი თვალსაზრისით „კარგი“ ისეთივე მარტივი ცნებაა, როგორც, ვთქვათ, „ყვითელი“, შეუძლებელია, როგორმე აუხსნა, რა არის ყვითელი, მას, ვინც ეს არ იცის; ასევე შეუძლებელია მსგავს ვითარებაში ახსნა იმისა, თუ რა არის კარგი. იმ ტიპის დეფინიციებს, რომლებზეც მე ვსაუბრობ, ესე იგი დეფინიციებს, რომლებიც აღწერენ ობი-





ექტის ან ცნების ნამდვილ ბუნებას, აღნიშნულს სიტყვით და მხოლოდ იმ მნიშვნელობას არ გადმოსცემენ, რომელიც სიტყვას, ჩვეულებრივ, ენიჭება, მხოლოდ იმ შემთხვევაში ვხვდებით, როცა განსახილველი ობიექტი ან ცნება რთულ შედგენილია. თქვენ შეგიძლიათ ჩამოაყალიბოთ ცხენის დეფინიცია, რადგან ცხენს ბევრი სხვადასხვა თვისება და ნიშანი აქვს, რომლის ჩამოთვლაც შესაძლებელია. მაგრამ როცა თქვენ მათ ჩამოთვლით, როცა დაშლით ცხენის ცნებას მის უმარტივეს მახასიათებლებად, ველარ განმარტავთ მახასიათებლებს. თქვენ უბრალოდ შეგიძლიათ მათი აღქმა და გააზრება, მაგრამ ვერასოდეს, ვერაერთად დეფინიციის მეშვეობით ველარ აუხსნით მათ ბუნებას მას, ვისაც მათი აღქმა და გააზრება არ ძალუძს. მოსალოდნელია, რომ საპირისპირო მოსაზრება გაჩნდეს, რადგან ხომ შესაძლებელია, რომ აღუწეროთ ესა თუ ის ობიექტი მათ, ვისაც ეს ობიექტი არასდროს უხილავს. ასე, მაგალითად, ჩვენ შეგიძლია აუხსნათ, თუ რა არის ქიშერა, მას, ვინც ამის შესახებ არაფერი იცის და არც არაფერი სმენია. ჩვენ აუხსნით მას, რომ ეს არის ცხოველი ძუ ლომის თავითა და სხეულით, რომელსაც შუანელზე თხის თავი ეზრდება და კუდის ნაცვლად გველი ებმის. მაგრამ ობიექტი, რომელსაც ჩვენ აღვწერთ, რთულ შედგენილი ობიექტი იქნება. იგი თავიდან ბოლომდე ჩვენთვის კარგად ცნობილი ობიექტებისგან შედგება – გველი, თხა, ლომი; ჩვენ ასევე კარგად ვიცით, როგორ ერწყმის ეს ნაწილები ერთმანეთს, რადგან ვიცით, რას ნიშნავს ლომის შუანელი და სად ებმის მას კუდი. იგივე ვითარებაა ყველა სხვა, ჩვენთვის ადრე უცნობი ობიექტის შემთხვევაში, რომლებიც შეგიძლია განვსაზღვროთ: ყოველი მათგანი რთულია, ნაწილებისგან შედგება, რომელთაც, შესაძლოა, თავიდან თვითონ შესწევთ უნარი მსგავსი განსაზღვრისა, მაგრამ ბოლოს ისეთ უმარტივეს ელემენტებად დაიშლებიან, რომელთა შემდგომი დეფინიციაც სრულიად შეუძლებელი იქნება. მაგრამ ყვითელი და კარგი, როგორც ვთქვით, არ განეკუთვნებიან კომპლექსურ ცნებათა რიცხვს. ეს იმ ტიპის მარტივი ცნებებია, რომელთაგანაც თავად დეფინიცია შედგება და რომელთა შემდგომი დეფინიცია შეუძლებელი ხდება.

**8.** როცა ვამბობთ, რომ უებსტერის ინგლისური ენის განმარტებით ლექსიკონში მოცემული განსაზღვრება – „ცხენი Equus-ის გვარის ოთხფეხა ჩლიქოსანი ცხოველია“ – ჩვენ შესაძლოა ვგულისხმობდეთ შემდეგი სამი შემთხვევიდან ერთ-ერთს: (1) „როდესაც წარმოვთქვამ სიტყვას „ცხენი“, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ვსაუბრობ Equus-ის გვარის ოთხფეხა ჩლიქოსან ცხოველ

ზე“. ამას შეიძლება პირობითი ვერბალური დეფინიცია ეწოდოს და არ მიმაჩნია, რომ კარგი არ შეიძლება ამ მნიშვნელობით განისაზღვროს. (2) ინგლისური ენის განმარტებით ლექსიკონში მოყვანილი დეფინიციის თანახმად, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „როცა ინგლისელთა უმრავლესობა ნარმოთქვამს სიტყვას „ცხენი“, გულისხმობს ოთხფეხა ჩლიქოსან ცხოველს“. ამას შეგვიძლია კერძო ვერბალური დეფინიცია ვუწოდოთ და ვერ ვიტყვი, რომ კარგი არ შეიძლება ამ მნიშვნელობითაც განისაზღვროს; სავსებით შესაძლებელია დადგინდეს, რა მნიშვნელობით გამოიყენება ამა თუ იმ ხალხის ენაში ესა თუ ის სიტყვა: სხვა შემთხვევაში არასოდეს გვეცოდინებოდა, რომ სიტყვა „კარგი“ (good) გერმანულად შეიძლება ითარგმნოს როგორც „gut“, ხოლო ფრანგულად როგორც „bon“. მაგრამ (3) ცხენის განსაზღვრისას ჩვენ შეგვიძლია რალაც გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი ვიგულისხმოთ, თუნდაც ის, რომ კონკრეტული ობიექტი, რომელიც ყოველი ჩვენგანისთვის ნაცნობია, განსაზღვრულ სისტემას დაქვემდებარებული ნაწილებისგან შედგება: აქვს ოთხი ფეხი, თავი, გული, ღვიძლი და ასე შემდეგ; ყოველი ნაწილი განსაზღვრული წესის შესაბამისად უკავშირდება სხვა ნაწილებს და ურთიერთკავშირის საერთო სისტემაშია ჩაბმული. მე კარგის სწორედ ასეთ განსაზღვრას არ ვეთანხმები და მიმაჩნია, რომ ეს უკანასკნელი არ შედგება ჩანაცვლებადი ნაწილებისგან, რომლებსაც იგი შეიძლება ჩვენს ნარმოსახვაში დაიშალოს, როცა მის შესახებ გავიფიქრებთ ან ნარმოვიდგენთ მას. ყოველთვის შეგვიძლია ზუსტად ნარმოვიდგინოთ ცხენი, როცა მის ნაწილებსა და ზოგად სტრუქტურას ვჭვრეტთ ნარმოსახვის თვალთ და არ განვიხილავთ მას მთლიანობაში. ამგვარად, ცოტა კი გაგვიჭირდებოდა, მაგრამ შეგვეძლო ასეთივე ნარმატებითა და დამაჯერებლად ნარმოგვედგინა, რით განსხვავდება ცხენი თუნდაც ვირისგან. მაგრამ კარგი არ შედგება ასეთი ჩანაცვლებადი ნაწილებისგან და მეც ამ გარემოებას ვგულისხმობ, როცა ვამბობ, რომ სიკეთე არ განისაზღვრება.

9. ვშიშობ, რომ ჯერ არ გადამილახავს მთავარი დაბრკოლება, რომელსაც ძალუძს წინ აღუდგეს მტკიცებას, რომ „კარგი“ არ განისაზღვრება. მე არ ვგულისხმობ იმას, რომ კეთილი (the good), ანუ ის, რაც არის კარგი, არ განისაზღვრება. ასე რომ იყოს, არ შეეუდგებოდი ეთიკაზე წიგნის წერას, რომელშიც სწორედ ამ დეფინიციის დადგენას ვესწრაფვი. მე არ ვიცვლი შეხედულებას და უწინდებურად დაბეჯითებით ვამტკიცებ, რომ კარგი არ განისაზღვრება, რადგან ვთვლი, რომ ეს გარემოება



ამცირებს „კარგის“ დეფინიციის დადგენის პროცესში მცდელობის დაშვების საშიშროებას. შევეცდები, ავხსნა განსხვავება ამ ორ ცნებას შორის. ვფიქრობ, „კარგი“ ზედსართავ სახელად არის მიჩნეული და, ვფიქრობ, სხვა მოსაზრება არ უნდა არსებობდეს. მაშინ „სიკეთე (the good)“, ანუ „ის, რაც კარგია“, არსებით სახელად უნდა მივიჩნიოთ, რომელსაც მიენერება „კარგი“, როგორც ზედსართავი სახელი: „სიკეთედ (the good)“ უნდა მიიჩნეოდეს უკლებლივ ყველაფერი, რასაც მიესადაგება ზედსართავი „კარგი“ და ეს ზედსართავი ყოველთვის სრულად უნდა ესადაგებოდეს მას. მაგრამ, თუკი ეს ცნება ზედსართავითაა განსაზღვრული, მაშინ ის უნდა იყოს რაღაც განსხვავებული თავად ამ ზედსართავისაგან და სწორედ ეს რაღაც განსხვავებული მთლიანობაში, რაც უნდა იყოს ის, წარმოადგენს ჩვენს დეფინიციას „სიკეთისა (the good)“. შესაძლოა ამ მთლიანობას „კარგის“ გარდა სხვა ზედსართავიც მიესადაგებოდეს, შესაძლოა ის იყოს დიდად სასიამოვნო ან გონიერული, თუ ეს ორი ზედსართავი სახელი მართლაც შეადგენს მისი დეფინიციის ნაწილს, მაშინ ნაბეჭედიდ მართებული იქნება, თუ ვიტყვით, რომ სიამოვნება და გონიერება კარგია. ბევრი ფიქრობს, რომ თუ ჩვენ ვიტყვით „სიამოვნება და გონიერება კარგია, ან თუ ვიტყვით „მხოლოდ სიამოვნება და გონიერებაა კარგი“, ამგვარად განესაზღვრავთ „კარგს“. ვერ უარვყოფ, რომ ამ ტიპის მტკიცებები ზოგ შემთხვევაში შეიძლება დეფინიციებადაც იწოდებოდეს. საკმარისად არა მაქვს გააზრებული ამ სიტყვის ზოგადი მნიშვნელობები, რომ საკითხი გადავწყვიტო. მხოლოდ ის მსურს, სწორად გამოვიკონ. როცა ვამბობ, რომ შეუძლებელია განისაზღვროს კარგი, მე ასეთ დეფინიციას არ ვგულისხმობ. ამ ტიპის დეფინიციას არ მოვიაზრებ, როცა შემდგომშიც წარმოვთქვამ სიტყვას „კარგი“. ღრმად ვარ დარწმუნებული, რომ შესაძლებელია მოიძებნოს ისეთი მართებული მტკიცებანი, როგორიცაა, მაგალითად, ამ ტიპის მტკიცება: „გონიერება კარგია და მხოლოდ გონიერებაა კარგი“. ასე რომ არ იყოს, *სიკეთის (the good)* ჩვენეული დეფინიცია არ შედგებოდა. თუ ასეა, მჯერა, რომ *სიკეთე (the good)* განსაზღვრებადია; და მაინც, მე ვამტკიცებ: თავად კარგი არ განისაზღვრება.

10. „კარგი“, თუ ჩვენ ამ სიტყვაში ვგულისხმობთ იმ თვისებას, რომელსაც მივაკუთვნებთ საგანს, როდესაც ვამბობთ, რომ ის კარგია, არ ექვემდებარება არავითარ დეფინიციას ამ სიტყვის მესამე, ყველაზე მნიშვნელოვანი გაგებით. „დეფინიციის“ ყველაზე საგულისხმო მნიშვნელობა კი ის არის, რომელშიც იგი და

1) ადგენს, თუ რა ინვარიანტული ნაწილებისგან შედგება განსაზღვრული მთელი. ამ მნიშვნელობით, „კარგი“ არ განისაზღვრება, რადგან იგი მარტივი ცნებაა და ნაწილებისგან არ შედგება. იგი აზროვნების იმ ურიცხვ ობიექტთაგანია, რომლებიც თავად არ ექვემდებარებიან დეფინიციას, რადგან უმარტივეს ტერმინებს წარმოადგენენ, და რომელთა საფუძველზეც შემუშავდება ყველა შესაძლო განსაზღვრება. ის, რომ ასეთი ტერმინების რაოდენობა განუსაზღვრელი უნდა იყოს, თვალსაჩინო ხდება გარკვეული გააზრების შედეგად. ყოველგვარი განსაზღვრება ანალიზს ემყარება, ანალიზს კი განვითარების მწვერვალზე იმ პირველადთან მივყავართ, რომელიც თავისი მარტივი ბუნებით ყველაფრისგან განსხვავდება და რომლითაც მისი შემცველი მთელის სპეციფიკურობა აიხსნება. ყოველი მთელი კი ისეთ ნაწილებსაც შეიცავს, რომლებიც იმავდროულად სხვა მთელისთვისაც არის დამახასიათებელი. ამიტომ მტკიცება, რომ „კარგი“ მარტივ და განუსაზღვრელ თვისებას აღნიშნავს, თავისუფალია ყოველგვარი შინაგანი წინააღმდეგობისგან. მსგავსი თვისებები მრავლად არსებობს.

განვიხილოთ, მაგალითად, ყვითელი. ჩვენ შეგვიძლია განვსაზღვროთ იგი მისი ფიზიკური ეკვივალენტის აღწერით. შეგვიძლია დავადგინოთ, ნორმალურ თვალზე რა ტიპის სინათლის ვიბრაციის საშუალებით აღიქმება იგი. ნუთიერი დაფიქრებაა საჭირო იმისთვის, რომ დავრწმუნდეთ: სინათლის ვიბრაცია ის არ არის, რასაც ყვითელში ვგულისხმობთ. ჩვენ არ აღვიქვამთ თავად ვიბრაციას და, რალა თქმა უნდა, ვერასოდეს მივაკვლევდით მას, უპირველესად თვალში რომ არ გვცემდეს ფერებს შორის აშკარა თვისობრივი განსხვავება. ამ ვიბრაციაზე მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ სივრცეში იგი შეესაბამება ყვითელ ფერს, რომელსაც მოცემულ მომენტში უშუალოდ აღვიქვამთ.

“კარგის“ ცნების დადგენის შემთხვევაშიც, ჩვეულებრივ, ამ მარტივ შეცდომას უშვებენ. შესაძლოა მართალიც არის, რომ ყველა კარგ საგანს იმავდროულად რალაც სხვა თვისებაც აქვს, ისევე, როგორც მართალია, რომ ყველა ყვითელი საგანი სინათლის განსაზღვრული სახის ვიბრაციას ინვევს. ხოლო ეთიკა, ცხადია, ესწრაფვის დაადგინოს იმ თვისებების რაობა, რომლებსაც ყველა კარგი საგანი ფლობს. თუმცა არაერთ ფილოსოფოსს უფიქრია, რომ ასეთი თვისებების ჩამოთვლით, ფაქტობრივად, კარგს განმარტავდა, რომ ეს თვისებები სინამდვილეში არის არა უბრალოდ „რალაც განსტავებული“, არამედ სრულიად და აბსოლუტურად იგივე, რაც არის სიკეთე (goodness). გთავა-



ზობთ, „ნატურალისტური შეცდომა“ ეუნოდოთ ამ თვალსაზრისის და ახლა შევეცდები უკუვაგდო იგი.

II. მოდით ვნახოთ, რას ამბობენ ფილოსოფოსები, რომლებიც ამ თვალსაზრისის იზიარებენ. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღვნიშნოს, რომ ისინი ერთმანეთში ვერ თანხმდებიან. მათ არათუ ეჭვი არ ეპარებათ კარგის თაობაზე საკუთარი თვალსაზრისის მართებულობაში, ყოველი მათგანი ცდილობს დაამტკიცოს იმათი შეცდომა, ვინც სხვაგვარად ფიქრობს და კარგში რაღაც განსხვავებულს ხედავს. ერთი მათგანი, მაგალითად, შეეცდება დაამტკიცოს, რომ სიამოვნებაა კარგი. სხვას შესაძლოა ემტკიცებინა, რომ კარგი ის არის, რაც სასურველია და ყოველი მათგანი ენერგიულად შეეცდება დაუმტკიცოს მეორეს, რომ ის ცდება. მაგრამ რამდენად შესაძლებელია ვინმემ ამტკიცოს, რომ კარგი სხვა არაფერია, თუ არა სურვილის საგანი და, იმედვრთულად, ამტკიცოს, რომ იგი არ არის სიამოვნება? მაგრამ მისი პირველი მტკიცებებიდან, რომლის თანახმადაც, კარგი სურვილის ობიექტია, გამომდინარეობს ორიდან ერთი:

(I) შესაძლოა ამ მტკიცების ავტორი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ სიამოვნება არ არის სურვილის საგანი. მაგრამ თუ სულ ეს არის, რასაც ის ამტკიცებს, რა შუაშია აქ ეთიკა? მისი პოზიცია, უბრალოდ, ფსიქოლოგიური პოზიციაა. სურვილი არის ის, რაც ჩვენს გონებაში წარმოიშობა; ჩვენს გონებაშივე წარმოიშობა სიამოვნებაც. ჩვენს ეგრეთ წოდებულ ფილოსოფოს ეთიკოსს კი მიაჩნია, რომ სიამოვნება სურვილის ობიექტი არ გახლავთ. მაგრამ რა კავშირი აქვს ამას კამათის საგანთან? მისი ოპონენტი ემზრობა ეთიკურ მტკიცებას, რომლის თანახმადაც, სიამოვნება სიკეთეა (the good). მან კი მილიონჯერაც რომ დაასაბუთოს მართებულობა ფსიქოლოგიური მტკიცებისა, რომლის თანახმადაც, სიამოვნება არ არის სურვილის ობიექტი, ოდნავადაც ვერ მიუახლოვდება მიზანს და ვერ დაამტკიცებს, რომ მისი ოპონენტი ცდება. შედარებისთვის მოვიყვან მაგალითს: ერთი ადამიანი ამბობს, რომ სამკუთხედი წრეა. მეორე ედავება: „სამკუთხედი სწორი ხაზია და დაგიმტკიცებ, რომ მართალი ვარ, რადგან სწორი ხაზი არ არის წრე“ (ეს ერთადერთი არგუმენტია). „საუსებით მართებულია“, – შესაძლოა უპასუხოს მეორემ, – „მაგრამ, მიუხედავად ამისა, სამკუთხედი წრეა, თქვენ კი ვერ დაამტკიცეთ საპირისპირო. დამტკიცებულია მხოლოდ ის, რომ ერთ-ერთი ჩვენგანი ცდება, რადგან შევთანხმდით, რომ სამკუთხედი არ შეიძლება ერთდროულად წრეც იყოს და სწორი ხაზიც; მაგრამ შეუძლებელია გავარკვიოთ, რომელი ჩვენგანი ცდება, ვიდრე

11

თქვენ განსაზღვრავთ სამკუთხედს, როგორც სწორ ხაზს, მე კი – როგორც წრეს”, – ასეთია ერთ-ერთი ალტერნატივა, რომლის წინაშეც ნებისმიერი ნატურალისტური ეთიკა გარდაუვლად დადგება. თუ კარგი განისაზღვრება, როგორც რაღაც განსხვავებული, შეუძლებელი ხდება როგორც იმის დამტკიცება, რომ სხვა დეფინიცია მცდარია, ასევე ამ უკანასკნელის უარყოფაც.

(2) არა მგონია, მეორე ალტერნატივა უფრო მისაღები იყოს. რაც იმას ნიშნავს, რომ დისკუსია ბოლოს და ბოლოს წმინდა ვერბალური ხასიათისაა. როცა A ამბობს: „კარგი ნიშნავს სასიამოვნოს“, B კი ამბობს: „კარგი ნიშნავს სასურველს“, A-სა და B-ს, შესაძლოა, სურთ დაამტკიცონ, რომ ადამიანთა უმრავლესობა სიტყვით „კარგი“ აღნიშნავს როგორც სასიამოვნოს, ასევე სასურველს. საინტერესო თემაა კამათისთვის, მაგრამ ოდნავადაც არ დგას ეთიკასთან უფრო ახლოს. არც ის მგონია, ნატურალისტური ეთიკის რომელიმე წარმომადგენელმა ისურვოს იმის აღიარება, რომ მხოლოდ ეს ჰქონდა მხედველობაში. მათ სწადიათ დაგვარწმუნონ, რომ რასაც ისინი კეთილს (the good) უწოდებენ, სწორედ ის არის, რასაც ჩვენ ნამდვილად უნდა ვემსახუროთ. „გემუდარებით, მოიქეცით ასე, რადგან სიტყვა „კარგი“, ჩვეულებრივ, ასეთ ქცევას აღნიშნავს“ – ასეთია მათი მოძღვრების არსი. და რადგან ისინი მიგვიითიბებენ, როგორ უნდა მოვიქცეთ, მიაჩნიათ, რომ მათი მოძღვრება ჭეშმარიტად ეთიკურია. მაგრამ რა აბსურდულია მათი მოტივაცია! „ასე უნდა მოიქცეთ, რადგან ადამიანთა უმრავლესობა ასეთ ქცევას განსაზღვრული სიტყვით აღნიშნავს“. „უნდა თქვათ ის, რაც არ არის, რადგან ადამიანთა უმრავლესობა ამის საპირისპიროს სიცრუეს უწოდებს“. ასეთ არგუმენტაციაზე შეგვეძლო გვეპასუხა: ძვირფასო ბატონებო, თქვენგან, როგორც ეთიკური სწავლების ავტორთაგან, გვსურდა შეგვეტყო არა ის, თუ როგორ გამოიყენება ადამიანთა მიერ ეს სიტყვა, არც ის, როგორ ქცევებს იწონებენ ადამიანები, რასაც სიტყვა „კარგი“ სავსებით მიესადაგება, ან სიტყვა „კარგის“ რომელი მნიშვნელობა იგულისხმება ჩვეულებრივ. უბრალოდ, გვსურს ვიცოდეთ, რა არის „კარგი“. ჩვენ შეგვიძლია იმასაც დავეთანხმოთ, რომ რასაც ადამიანთა უმრავლესობა „კარგად“ მიიჩნევს, მართლაც „კარგია“ და, ნებისმიერ შემთხვევაში, სიხარულით მოვისმენთ მათ აზრს. მაგრამ როცა ვსაუბრობთ სიკეთის რაობაზე მათი აზრის შესახებ, იმას ვგულისხმობთ, რასაც ვამბობთ. ჩვენთვის არა აქვს მნიშვნელობა, რას უწოდებენ საგანს, რომელსაც გულისხმობენ – „ცხენს“, „მაგიდას“ თუ „სკამს“, „gut“-ს, „bon“-ს თუ „αγαθός“-ს; ჩვენ გვსურს შევიტყოთ, რა არის



ის, რასაც ასე უწოდებენ. როცა ამბობენ, რომ სიამოვნებაა გია, ჩვენ არ შეგვიძლია დავიჯეროთ, თითქოს სხვას არაფერს გულისხმობენ იმის გარდა, რომ უბრალოდ „სიამოვნება სიამოვნებაა“.

12. დავუშვათ, მავანი ამბობს: „მე განვიცდი სიამოვნებას“, ისიც დავუშვათ, რომ ეს არ არის სიცრუე ან შეცდომა და მართლაც ასეა. თუ ეს მართლაც ასეა, რას ნიშნავს ეს? ეს ნიშნავს, რომ მის გონებაში, სრულიად კონკრეტულ გონებაში, რომელიც კონკრეტული განსაზღვრული ნიშნებით ყველა სხვა ადამიანის გონებისგან განსხვავდება, მოცემულ მომენტში ელინდება სრულიად კონკრეტული გრძნობა, რომელსაც სიამოვნება ეწოდება. „ნასიამოვნები“ სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა სიამოვნებაგანცდილს; და თუმცა ჩვენ შეგვიძლია ვიყოთ მეტად ან ნაკლებად ნასიამოვნები, ან მოცემულ მომენტში განვიცადოთ ამა თუ იმ სახის სიამოვნება, რამდენადაც სიამოვნებაა ის, რასაც ჩვენ განვიცდით, მიუხედავად იმისა, თუ რა სახის არის ის, მეტია თუ ნაკლები, ეს არის ერთი კონკრეტული, სრულიად განუსაზღვრელი რამ. ეს ერთი და იგივე საგანია მისი ყველა შესაძლო ხარისხისა და ნებისმიერი ელფერის გათვალისწინებით. ჩვენ შეგვიძლია განვმარტოთ, თუ რა მიმართებაა სიამოვნება სხვა საგნებთან; შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი აღმოცენდება გონებაში, რომ იგი სურვილს აღძრავს, რომ ჩვენ მას ვაცნობიერებთ და სხვა. ვგულისხმობ, რომ ჩვენ შეგვიძლია აღვწეროთ მისი მიმართება სხვა საგნებთან, მაგრამ არ ძალგვიძს განვსაზღვროთ იგი. ვინმე რომ ცდილიყო, სიამოვნება ჩვენთვის სხვა ნატურალური ობიექტის სახით განესაზღვრა, ვინმეს რომ ეთქვა, მაგალითად, სიამოვნება ნითელი ფერის აღქმას ნიშნავსო და განეგრძო ეს მოსაზრება დასკვნამდე, რომელიც დაადგენდა სიამოვნებას როგორც ფერს, ჩვენ შეგვეძლო სასაძილოდ აგვეგდო იგი და უნდობლობა გამოგვეცხადებინა მისი შემდგომი მტკიცებებისთვის სიამოვნებასთან დაკავშირებით. ეს ისეთივე შეცდომა იქნებოდა, რასაც მე ნატურალისტური შეცდომა ვუწოდებ. ის, რომ „სიამოვნება“ არ ნიშნავს „ნითელი ფერის აღქმას“ ანდა რაიმე ამის მსგავსს, ვერ დააბრკოლებს მის გაგებას. საკმარისია ვიცოდეთ, რომ „სიამოვნება“ ნამდვილად ნიშნავს „სიამოვნების შეგრძნების განცდას“ და, მიუხედავად იმისა, რომ სიამოვნება აბსოლუტურად განუსაზღვრელია, მიუხედავად იმისა, რომ სიამოვნება სიამოვნებაა და მეტი არაფერი, ჩვენ არ გვიჭირს თქმა, რომ სიამოვნებას განვიცდით. ეს, რა თქმა უნდა, ასე უნდა აიხსნას: როდესაც ვამბობ „მე ნასიამოვნები ვარ“, არ ვგულისხმობ იმას, რომ „მე ვარ იგივე, რაც

არის „სიამოვნების განცდა“. ზუსტად ასევე, არ არის ძნელი, რომ ჩემს გამონათქვამში „სიამოვნება კარგია“ ამოკითხულ იქნას შემდეგი: „სიამოვნება“ არ არის იგივე, რაც „კარგი“, რომ სიამოვნება არ ნიშნავს კარგს და კარგი - სიამოვნებას. მე რომ ვვარაუდობდე, თითქოს გამონათქვამით „მე ნასიამოვნები ვარ“ საკუთარ თავს „ნასიამოვნებად ყოფნასთან“ ვაიგივებ, არ ვუნოდებდი ამას ნატურალისტურ შეცდომას. თუმცა, ეს ისეთივე შეცდომა იქნებოდა, როგორსაც მე ნატურალისტური შეცდომა ვუნოდე. მისი მიზეზი საკმარისად ცხადია. როდესაც ორი ბუნებრივი ობიექტის აღრევა ხდება ერთის მეორით განმარტების საფუძველზე, თუ, მაგალითად, მავანი საკუთარ თავს, როგორც ნატურალურ ობიექტს, შეცდომით აიგივებს ცნებასთან „ნასიამოვნებად ყოფნა“ ან „სიამოვნება“, ანუ განსხვავებულ ობიექტთან, არ არსებობს არავითარი საფუძველი, ამ შეცდომას ნატურალისტური ვუნოდოთ. მაგრამ თუ იგი ერთმანეთისგან არ განასხვავებს ამა თუ იმ ბუნებრივ ობიექტს და „კარგს“, რომელიც იმავე მნიშვნელობით ნატურალური ობიექტი არ არის, საფუძველი გვექნება შეცდომას ნატურალისტური ვუნოდოთ. რადგან აღრევა კარგს შეეხება, იგი გარკვეულწილად სპეციფიკური ხდება და ეს სპეციფიკური შეცდომა განსაკუთრებულ სახელწოდებას იმსახურებს, რადგან ის საკმაოდ ხშირია. ხოლო იმის მიზეზებზე, თუ რატომ არ შეიძლება კარგი განიხილებოდეს, როგორც ბუნებრივი ობიექტი, უმჯობესია სხვაგან ვისაუბრო. ამჯერად კი საკმარისი იქნება, თუ აღვნიშნავთ: კარგი ნატურალური ობიექტიც რომ იყოს, ეს არ შეცვლიდა ნატურალისტური შეცდომის არსს და ოდნავადაც არ შეამცირებდა მის მნიშვნელობას. რაც მის შესახებ გამოვთქვი, ძალაში რჩება, ოღონდ სახელი, რომელიც მას ვუნოდე, ჩემი აზრით, აღარ იქნება ისე შესაფერისი, როგორც ზემოხსენებულ შემთხვევაში. სახელი იმდენად არ მაფიქრებს, რამდენადაც თავად შეცდომა. საქმე ის არ არის, რას ვუნოდებთ მას, მთავარია, ამოვიცნოთ შეცდომა, როცა ის შეგვხვდება. ეთიკის საკითხებზე დანერილი თითქმის ყველა ნიგნშია ასეთი შეცდომა; თუმცა იგი, ასე თუ ისე, ამოუცნობი რჩება. ამიტომ არის საჭირო მრავალი მაგალითით მისი ილუსტრირება. შესაფერისი სახელის დარქმევა კი საქმეს გაგვიიოლებდა. მართლაც, მარტივი შეცდომაა, როცა ვამბობთ: „ფორთოხალი ყვითელია“, არ მივიჩნევთ, რომ ჩვენი მტკიცება გვავალდებულებს დავასკვნათ შემდეგი: „ფორთოხალი“ სხვა არაფერია, თუ არა „ყვითელი“, ან „ფორთოხლის“ გარდა სხვა არაფერი შეიძლება იყოს „ყვითელი“. მაგრამ ფორთოხალი ხომ ტკბილიც არის! გვავალდებუ-





ლებს თუ არა ეს, რომ გავაიგივოთ „ტკბილი“ და „ყვითელი“ და ვთქვათ, რომ „ტკბილი“ უნდა განისაზღვროს როგორც „ყვითელი“? შეუქმნის თუ არა წინააღმდეგობას ჩვენს მოსაზრებას, რომლის თანახმად, ფორთოხალი ყვითელია, აღიარებს იმისა, რომ „ყვითელი“ ნიშნავს მხოლოდ „ყვითელს“ და მეტს არაფერს? ვფიქრობ, რომ არა. პირიქით, აბსოლუტური უაზრობა იქნებოდა მტკიცება იმისა, რომ ფორთოხალი ყვითელია, ყვითელი რომ საბოლოო ჯამში მხოლოდ „ყვითელს“ არ ნიშნავდეს და მეტს არაფერს – ესე იგი, აბსოლუტურად განუსაზღვრელი იყოს. ჩვენ ვერ მივიღებდით საკმარისად ნათელ წარმოდგენას ყვითელი ფერის საგნებზე, ე.ი. ჩვენს მეცნიერებას არ მიეცემოდა განვითარების საშუალება, მოვალენი რომ ვიყოთ მივიჩნიოთ, რომ ყველაფერი, რაც ყვითელია, ნიშნავს ზუსტად იმავეს, რასაც – ყვითელი. ამგვარად, მოგვიწევდა აღიარება, რომ ფორთოხალი იგივეა, რაც სკამი, ყვითელი ქალაქის ნაგლეჯი, ლიმონი – რაც გნებავთ. ჩვენ შეგვიძლია დავასაბუთოთ ნებისმიერი აბსურდი, მაგრამ განა ამით ჭეშმარიტებას მივუახლოვდებით? განა რა ხდება განსხვავებული მაშინ, როცა კარგის ცნებასთან გვაქვს საქმე? თუ კარგი კარგია და განუსაზღვრელია, რატომ უნდა უარვყოთ, რომ სიამოვნება კარგია? რა სირთულეებთან არის დაკავშირებული ერთდროულად ორივე მტკიცების ჭეშმარიტება? პირიქით, გამოიქვამს „სიამოვნება კარგია“ მხოლოდ იმ შემთხვევაში იძენს აზრს, თუ კარგი სიამოვნებისგან განსხვავებული რამ არის. ვიდრე არ დავადგენთ, რომ კარგი არ ნიშნავს რაღაც განსხვავებულს სიცოცხლისა და სიამოვნებისგან, ვერაფერს შევძენთ ეთიკას, რომ ვამტკიცოთ, როგორც სპენსერი ამტკიცებს, თითქოს სიამოვნების მატება იგივეა, რაც სიცოცხლის მატება. სპენსერს შეეძლო ასეთივე წარმატებით ცდილიყო ემტკიცებინა, რომ ფორთოხალი ყვითელია, თუკი მას ყოველთვის ქალაქში შეფუთულს წარმოგვიდგენდა.

13. თუ „კარგი“ მართლაც არ ნიშნავს რაღაც მარტივსა და განუსაზღვრელს, არსებობს მხოლოდ ორი ალტერნატივა: იგი ან რთულშედეგიანი მთლიანობაა, რომლის სწორი ანალიზის თაობაზე შესაძლოა უთანხმოება წარმოიშვას, ან ეს ცნება სწორედ არაფერს ნიშნავს და არ არსებობს ეთიკა, როგორც მეცნიერება. მიუხედავად ამისა, როდესაც ფილოსოფოსი ეთიკოსები ცდილობენ ზოგადად განსაზღვრონ ცნება „კარგი“, ისინი არ აცნობიერებენ, რას უნდა მოიაზრებდეს ასეთი მცდელობა. ისინი იყენებენ არგუმენტებს, რომლებიც § 11-ში, ჩვენს მიერ მითითებულ ორივე შეუსაბამობას შეიცავენ. ამიტომ, უფ

11

ლება გვაქვს, განვსაჯოთ და დავასკვნათ, რომ „კარგის“ განსაზღვრის მცდელობა ძირითადად, გამომდინარეობს, დეფინიციის შესაძლო ბუნებასთან დაკავშირებული ბუნდოვნებიდან. აქ, ფაქტობრივად, ორად ორი სერიოზული ალტერნატივა უნდა განვიხილოთ იმისთვის, რომ დადგინდეს „კარგი“, როგორც ნამდვილად მარტივის და განუსაზღვრელის აღმნიშვნელი ცნება. „კარგი“ შეიძლება აღნიშნავდეს რთულ მთლიანობას, როგორცაა, მაგალითად, „ცხენი“, ან არ აღნიშნავდეს საერთოდ არაფერს. არც ერთი ამ შესაძლებლობათაგანი არ არის, როგორც ასეთი, ცხადად გაცნობიერებული და სერიოზულად დასაბუთებული მათ მიერ, ვისაც კარგის განსაზღვრა განუზრახავს. უბრალოდ, ფაქტების მოხმობითაც შესაძლებელია ორივე მათგანის უარყოფა.

(1) ჰიპოთეზა, რომლის თანახმადაც, კარგის მნიშვნელობის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობა მოცემული მთელის გამო სწორი ანალიზის შესახებ წარმოქმნილი უთანხმოებაა და სხვა არაფერი, არ არის სწორი. ამაში სრულიად დავრწმუნდებით, თუ გავიაზრებთ, რომ როგორი დეფინიციაც უნდა შემოგვთავაზონ, ყოველთვის შეიძლება აქცენტირებულად დაისვას კითხვა, გვევლინება თუ არა ამგვარად განსაზღვრული კომპლექსი თავად „კარგად“. ავიღოთ, მაგალითად, ერთ-ერთი უფრო დამაჯერებელი და სავარაუდო, და, შესაბამისად, უფრო რთული ამ დეფინიციათაგან. ერთი შეხედვით, ადვილად შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ კარგი ნიშნავს იმას, რაც გვსურს ვისურვოთ. თუ ამ დეფინიციას კონკრეტულ შემთხვევას მივუსადაგებთ და ვიტყვი: „როცა A-ს მივიჩნევთ „კარგად“, ვგულისხმობთ, რომ A არის ერთ-ერთი იმ საგანთაგანი, რომელიც გვსურს ვისურვოთ“, ჩვენი მტკიცება შეიძლება მართლაც საკმაოდ დამაჯერებლად მოგვეჩვენოს. მაგრამ თუ განვაგრძობთ გამოკვლევას და ვკითხავთ საკუთარ თავს, „არის თუ არა სურვილი, გსურდეს A, კარგი?“ ცოტაოდენი დაფიქრების შემდეგ საკითხი ისევე ცხადად ჩამოყალიბდება, როგორც თავდაპირველად – „არის თუ არა A კარგი?“ – ანუ, ფაქტობრივად, ზუსტად იმ ინფორმაციას მოვიძიებთ A-ს სურვილის სასურველობის თაობაზე, რაც უკვე მოვითხოვეთ უფრო ადრე, როცა საქმე თავად A-ს ეხებოდა. მაგრამ ასევე ცხადია, რომ იმ შემთხვევაში, თუ მეორე კითხვას გავიგებთ, როგორც კითხვას იმის თაობაზე, „არის თუ არა A-ს სურვილის სურვილი ერთ-ერთი იმ საგანთაგანი, რომელთა სურვილიც გვსურს“, არ შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ კითხვის მნიშვნელობა სწორად არის გაგებული. ჩვენს გონებას ამაზე



რთულ კითხვას ვერ დავუსვამთ: „გვსურს თუ არა ვისურვოთ, რომ ვისურვოთ, რომ ვისურვოთ A?“ მეტიც, განხილვის პროცესში ყოველ ჩვენთაგანს შეუძლია იოლად დარწმუნდეს, რომ ამ მტკიცების პრედიკატი „კარგი“ უდავოდ განსხვავდება ცნებისგან „სურვილის სურვილი“, რომელიც მის სუბიექტში შედის. გამონათქვამი, „კარგია, რომ უნდა გვსურდეს, ვისურვოთ A“, არ არის უბრალოდ ტოლფასი გამონათქვამისა, „კარგია, რომ A კარგი უნდა იყოს“. იქნებ, მართლაც ასეა და რაც გვსურს, რომ ვისურვოთ, ასევე ყოველთვის კარგია; შეიძლება უკუმტკიცებაც მართებული იყოს, თუმცა ერთობ საეჭვოა, რომ აქ ეს შემთხვევაა. ხოლო ის ფაქტი, რომ კარგად გვესმის, რას ნიშნავს, ეჭვგეპარებოდეს ამ დებულებათა სისწორეში, ნათლად მიგვიითობს შემდეგზე: ამ შემთხვევაში ჩვენს წინაშე ორი განსხვავებული ცნებაა.

(2) ეს განაზრება საკმარის საფუძველს იძლევა საიმისოდ, რომ უარყოფით პიპოთეზა, რომლის თანახმადაც, „კარგი“ სრულიად მოკლებულია საზრისს. სავსებით შესაძლებელია შეცდომის დაშვება შემდეგი ვარაუდისას: ბუნება იმისა, რაც უნივერსალურ სიმართლედ გვევლინება, ისეთია, რომ მისი უარყოფა შინაგან წინააღმდეგობას წარმოშობს; მნიშვნელობა, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიაში ანალიზურ მტკიცებებს ენიჭება, ნათელყოფს, თუ რა იოლია ასეთი შეცდომის დაშვება. ამიტომ ძალიან მარტივად შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ის, რასაც უნივერსალურ ეთიკურ პრინციპად მივიჩნევთ, სინამდვილეში იდენტური მტკიცებაა. თუ, მაგალითად, ყველაფერი, რასაც „კარგი“ ჰქვია, მოიაზრება, როგორც სასიამოვნო, მტკიცება „სიამოვნება კარგია“ არ ადასტურებს კავშირს ორ განსხვავებულ ცნებას შორის, არამედ შეიცავს ერთ-ერთ მათგანს, სახელდობრ, სიამოვნებას, რომელიც იოლი ამოსაცნობია, როგორც განსაზღვრული რეალობა. მაგრამ ვინც ყურადღებით დაუფიქრდება, რას გულისხმობს სინამდვილეში, როცა სვამს კითხვას, „არის კი, ბოლოს და ბოლოს, სიამოვნება (ან ყველაფერი ის, რაც შეიძლება სიამოვნებად იქცეს) კარგი?“, შეუძლია იოლად დარწმუნდეს, რომ მისი კითხვა არ გამოხატავს უბრალო ინტერესს – სასიამოვნოა თუ არა სიამოვნება. თუ ის შეეცდება განაგრძოს ექსპერიმენტი თანმიმდევრულად ყოველ შემოთავაზებულ დეფინიციანზე, საკმაო გამოცდილებას შეიძენს იმის მისახვედრად, რომ ყოველ ახალ შემთხვევაში იგი ჭკრეტს უნიკალურ ობიექტს, რომლის კავშირი სხვა ობიექტებთან ცალკე საკითხად შეიძლება დაისვას. რა თქმა უნდა, ყველას ესმის კითხვა: „არის თუ არა ესა

და ეს კარგი?“. როცა ამ კითხვაზე ვფიქრობთ, ჩვენი გონების მდგომარეობა განსხვავდება იმ მდგომარეობისგან, რომელშიც იგი აღმოჩნდებოდა, ჩვენთვის რომ ეკითხათ – „არის თუ არა ესა და ეს სასიამოვნო, სასურველი ან მოსაწონი?“. ჩვენთვის ამ ორ კითხვას განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს, თუმცა, შეიძლება ვერც ვაცნობიერებდეთ, რას ნიშნავს ეს განსხვავება. როდესაც ჩვენ ვფიქრობთ „შინაგან ღირებულებაზე“ ან „შინაგან ღირსებაზე“, ან ვამბობთ, რომ „ესა და ეს უნდა არსებობდეს“, ჩვენ ვჭვრეტთ უნიკალურ ობიექტს, საგნების უნიკალურ თვისებას, რომელსაც მე „კარგს“ ვუწოდებ. ყოველ ჩვენთაგანს კარგად ესმის ამ ცნების მნიშვნელობა, თუმცა შეიძლება ვერასდროს ვაცნობიეროთ, რომ ის განსხვავდება სხვა ცნებებისგან, რომელთა მნიშვნელობაც ჩვენთვის ასევე გასაგებია. მაგრამ სწორი ეთიკური გააზრებისთვის უკიდურესად მნიშვნელოვანია მოცემული ფაქტის ვაცნობიერება და როგორც კი ამ პრობლემის ბუნება საბოლოოდ გამოიკვეთება, მის წარმატებულ ანალიზს უმნიშვნელო სირთულეები ვეღარ დააბრკოლებს.

14. ამგვარად, „სიკეთე“ განუსაზღვრელია, მაგრამ დღემდე ჩემთვის მხოლოდ ერთი ეთიკოსია ცნობილი, პროფესორი ჰენრი სიჯვიკი, რომელმაც სრულად გაიაზრა და ჩამოაყალიბა ეს გარემოება. მოგვიანებით ვნახავთ, რომ თითქმის ვერც ერთმა სახელგანთქმულმა ეთიკურმა სისტემამ ვერ გამოიტანა დასკვნა ამ ჭეშმარიტების ვაცნობიერების შედეგად. აქ ერთ მაგალითს მოვიყვან იმ მიზნით, რომ პრინციპის – „კარგი“ არ განისაზღვრება“ – საზრისი და მნიშვნელოვნება ვაჩვენო. სიკეთე არ განისაზღვრება და, როგორც პროფესორი სიჯვიკი ამბობს, ანალიზს დაუქვემდებარებელი ცნებაა. ჩემს მიერ არჩეული მაგალითი თავად პროფესორ სიჯვიკს მოჰყავს შენიშვნაში, რომელიც მან თავისი ნაშრომის იმ ნაწილს დაურთო, სადაც ამტკიცებს, რომ „უნდა“ ანალიზს არ ექვემდებარება.<sup>1</sup>

“ბენტამი, – ამბობს პროფესორი სიჯვიკი, – განმარტავს, რომ მისი ფუნდამენტური პრინციპი ამ საკითხით დაინტერესებულთათვის უდიდეს ბედნიერებას ადამიანური ქცევის მართებულ და ღირსეულ მიზნად დაადგენს“, მაგრამ მისივე ნაშრომის იგივე თავის სხვა ნაწილებში სიტყვის „მართებული“ ისეთ გაგებას ვხვდებით, რომლის თანახმადაც, „მართებული“ „საყოველთაო ბედნიერებასთან მიმაახლებელს“ უნდა ნიშნავდეს. პროფესორი სიჯვიკი შენიშნავს, რომ თუ ამ ორ მტკიცებას გავაერთი-

<sup>1</sup> *Methods of Ethics*, წიგნი I, თავი III, § 1 (შექვესე გამოცემა).

ანებთ, მივიღებთ აბსურდულ შედეგს, სახელდობრ, მტკიცებას „უდიდესი ბედნიერება ადამიანური მოქმედების საბოლოო მიზანია, რომელსაც საყოველთაო ბედნიერებასთან მიეყავართ“, პროფესორი სიჯევი იმდენად აბსურდულად მიიჩნევს ამ შედეგს „მორალური სისტემის ფუნდამენტურ პრინციპად“ დასახელებას, რასაც ბენთამი აკეთებს, რომ ცდილობს დაგვარწმუნოს, თითქოს ბენთამს შეუძლებელია სწორედ ეს ეგულისხმა. თავად პროფესორი სიჯევი მეორეგან<sup>1</sup> აცხადებს, რომ ფსიქოლოგიური ჰედონიზმი „არცთუ იშვიათად ეგოისტურ ჰედონიზმში ერევათ“, და რომ ეს აღრევა, როგორც მოგვიანებით ვნახავთ, უმთავრესად იმ ნატურალისტურ შეცდომას ეყრდნობა, რომელსაც ბენთამის მტკიცებები შეიცავს. ამგვარად, პროფესორი სიჯევი აღიარებს, რომ მიუხედავად მთელი თავისი აბსურდულობისა, ზოგან მაინც ვხვდებით ამ შეცდომას. მეც ვიხრები მოსაზრებისკენ, რომ ბენთამი ერთ-ერთი იმათგანი იყო, ვინც, შესაძლოა, ასეთ შეცდომას უშვებდა. მილი, როგორც შემდგომში დავინახავთ, ნამდვილად უშვებდა მას. ყოველ შემთხვევაში, იმისდა მიუხედავად, უშვებდა თუ არა ნატურალისტურ შეცდომას ბენთამი, მისი დოქტრინა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ამ შეცდომის შესანიშნავი ილუსტრირება იქნება; არა მხოლოდ ამ შეცდომისა, არამედ იმისაც, თუ რამდენად მნიშვნელოვანი იქნებოდა მისი საპირისპირო მტკიცება, რომლის თანახმადაც კარგი არ განისაზღვრება.

განვიხილოთ ბენთამის დოქტრინა. ბენთამი, როგორც ჩანს, თვლიდა, ყოველ შემთხვევაში პროფესორი სიჯევი ასე მიიჩნევს, რომ „მართებული“ (right) ნიშნავს „საყოველთაო ბედნიერებასთან მიმაახლებელს“. არ არის აუცილებელი, თავად ეს მტკიცება შეიცავდეს ნატურალისტურ შეცდომას. სიტყვა „მართებული“ ხშირად მიესადაგება ქმედებებს, რომლებიც მიმართულნი არიან იმის მისაღწევად, რაც კარგს (good) წარმოადგენს; რომლებიც განიხილებიან, როგორც მონიშნული იდეალის განხორციელების საშუალება, და არა როგორც თვითმიზანი. სიტყვას „მართებული“ მე გამოვიყენებ კარგის (good), როგორც საშუალების, აღსანიშნად, იმის მიუხედავად, გვევლინება თუ არა კარგი ასევე მიზნადაც. ბენთამს რომ სიტყვა „მართებული“ ასეთი მნიშვნელობით გამოეყენებინა, მას შეეძლო საცხებით ლოგიკურად განესაზღვრა მართებული, როგორც „საყოველთაო ბედნიერებასთან მიმაახლებელი“, მხოლოდ იმ პირობით

<sup>1</sup> *Methods of Ethics*, წიგნი I, თავი IV, § 1.

(მოენიშნოთ პირობა), თუ იგი ადრევე დაასაბუთებდა და აქსიომის სახით ჩამოაყალიბებდა აზრს, რომ საყოველთაო ბედნიერება „სიკეთეა“ (the good), ან რომ (რაც იგივეა) მხოლოდ საყოველთაო ბედნიერებაა კარგი (good). ამგვარად, „სიკეთე“ (the good) მის მიერ უკვე განსაზღვრული იქნებოდა, როგორც საყოველთაო ბედნიერება (როგორც ვნახეთ, ასეთი პოზიცია სავსებით ეთანხმება თვალსაზრისს, რომ „კარგი“ (good) არ განისაზღვრება); და რადგანაც „მართებული“ განისაზღვრებოდა, როგორც „სიკეთესთან (the good) მიმაახლებელი“, მას, ფაქტობრივად „საყოველთაო ბედნიერებასთან მიმაახლებლის“ მნიშვნელობა ექნებოდა. მაგრამ ნატურალისტურ შეცდომაში მხილებისგან თავის არიდების ასეთი საშუალება ბენტამმა თავად უარყო. რადგან მისი ფუნდამენტური პრინციპის თანახმად, უდიდესი ბედნიერება ყველა მისით დაინტერესებული პირისთვის ადამიანური ქმედების მართებული და ღირსეული მიზანია. იგი იყენებს სიტყვას „მართებული“ არა მხოლოდ მიზნის მისაღწევი საშუალების, არამედ თავად საბოლოო მიზნის, როგორც ასეთის აღსანიშნად. ამის შემდეგ „მართებული“ აღარ შეიძლება განისაზღვროს როგორც „საყოველთაო ბედნიერებასთან მიმაახლებელი“ ამ საკითხში ნატურალისტური შეცდომის დაშვების გარეშე. ახლა კი ნათელია, რომ მართებულის, როგორც საყოველთაო ბედნიერებასთან მიმაახლებლის დეფინიციას ბენტამი, შესაძლოა, თავისი ფუნდამენტური პრინციპის – საყოველთაო ბედნიერება მართებული მიზანია – გასაძლიერებლად იყენებდეს, ნაცვლად იმისა, რომ თავად მართებულის დეფინიცია იკვეთებოდა ამ პრინციპიდან. თუ მართებული, დეფინიციის თანახმად, ნიშნავს საყოველთაო ბედნიერებასთან მიმაახლებელს, ცხადია, რომ საყოველთაო ბედნიერება მართებული მიზანია. ამიტომ, არ იქნება მიზანშეწონილი ამ მტკიცების დასაბუთება და დაცვა მანამ, ვიდრე „მართებული“ არ განისაზღვრება როგორც საყოველთაო ბედნიერებასთან მიმაახლებელი. ეს სავსებით გამართლებული პროცედურაა. მეორე მხრივ, სრულიად გაუმართლებელი პროცედურაა მტკიცება, რომლის თანახმადაც, მართებულის, როგორც საყოველთაო ბედნიერებასთან მიმაახლებლის, დეფინიციის საფუძველზე საბუთდება, რომ საყოველთაო ბედნიერება მართებული მიზანია, რადგან ამ შემთხვევაში დებულება „საყოველთაო ბედნიერება ადამიანური მოქმედების მართებული მიზანია“ გვევლინება არა ეთიკურ პრინციპად, არამედ, როგორც უკვე ვაჩვენეთ, მტკიცებად სიტყვათა მნიშვნელობის ან საყოველთაო ბედნიერების ბუნების შესახებ. საკითხი ამ უკანასკნე-



ლის მართებულობის ან სიკეთის (goodness) შესახებ ნაერთოდ არ ისმის.

არ მსურს, რომ მნიშვნელობა, რომელსაც ამ შეცდომას ვანიჭებ, არასწორად იქნას გაგებული. მისი დადგენა სულაც არ ნიშნავს უარყოფას ბენტამის მტკიცებისა, რომლის თანახმადაც უდიდესი ბედნიერება ადამიანური ქმედების ღირსეული მიზანია. ამ შემთხვევაში მთავარია, მოცემული მტკიცება გააზრებულ იქნას როგორც ეთიკური მტკიცება. თავად ბენტამი კი მას, ეჭვგარეშეა, სწორედ ასეთად მიიჩნევდა. შესაძლოა, მისი პრინციპი თავისთავად სწორი იყოს. მომდევნო თავებში განვიხილავთ, ასეა თუ არა. ისევე, როგორც პროფესორ სიჯეიკს, ბენტამსაც შეეძლო დაეცვა თავისი პრინციპი მაშინაც, თუ მას შეცდომაზე მიუთითებდნენ. მე კი მივიჩნევ, რომ საფუძვლები, რომლებზეც იგი თავის ეთიკურ მტკიცებას აგებს, მცდარია და ასეთად დარჩება, სანამ მართებულის დეფინიციაში იღებს სათავეს. ვფიქრობ, რომ ბენტამი ვერ ამჩნევდა ამას. ასე რომ არ ყოფილიყო, იგი შეეცდებოდა, თავისი უტილიტარიზმის განსამტკიცებლად სხვა საფუძვლები მოეძებნა. ძიების პროცესში კი შესაძლოა ვერ მიეკვლია ისეთი საფუძვლებისთვის, რომელთაც საკმარისად მიიჩნევდა. ამ შემთხვევაში მთელი სისტემა უნდა შეეცვალა, რაც უმნიშვნელოვანეს შედეგს გამოიღებდა. ეჭვგარეშეა ასევე, რომ მას შეეძლო სხვა საფუძვლები მიეჩნია საკმარისად, რის შედეგადაც მისი ეთიკური სისტემა, მისგან გამომდინარე ყველა უმთავრესი შედეგით, ძალაში დარჩებოდა. მაგრამ ამ უკანასკნელ შემთხვევაშიც კი ის ფაქტი, რომ მან ეს (ნატურალისტური - რედ.) შეცდომა დაუშვა, სერიოზული პრეტენზია იქნებოდა მისი, როგორც ეთიკოსი ფილოსოფოსის მისამართით, რადგან, ვიმეორებ, ეთიკის საქმეა არა მხოლოდ შედეგების თაობაზე სწორი დასკვნების გამოტანა, არამედ - ამ უკანასკნელთათვის ქმედითი არგუმენტების მოძიებაც. ეთიკის უშუალო ობიექტი ცოდნაა და არა პრაქტიკა; ყველა, ვინც ნატურალისტურ შეცდომას უშვებს, სწორი პრაქტიკული პრინციპებიდანაც რომ ამოდითოდეს, ამ უპირველეს ობიექტს უგულვებელყოფს.

ნატურალიზმისადმი ჩემი უპირველესი პრეტენზია ისაა, რომ იგი საერთოდ არავითარ საფუძველს არ გვთავაზობს, მითუმეტეს - ამა თუ იმ ეთიკური პრინციპისათვის დამაჯერებელს. ამდენად, იგი სრულიად არ აკმაყოფილებს ეთიკის, როგორც მეცნიერული მოძღვრების მოთხოვნებს. მეორეს მხრივ კი, მე ვამტკიცებ, რომ რადგან ნატურალიზმი საერთოდ არ გამოიყენა-

ვეს საფუძველს ეთიკური პრინციპებისთვის, იგი მცდარი პრინციპების მიღების მიზეზი ხდება, ყალბი ეთიკური პრინციპებით ატყუებს გონებას და, ამგვარად, ეთიკის ყოველგვარ მიზანს უპირისპირდება. ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ თუ მართებული ქცევის, როგორც საყოველთაო ბედნიერებასთან მიმაახლებლის დეფინიციით დავინყებთ, მაშინ, გვეცოდინება რა, რომ მართებულ ქცევას ყოველთვის სიკეთე მოაქვს, არ გაგვიჭირდება, დავასკვნით, რომ სიკეთე საყოველთაო ბედნიერებაა. ხოლო, მეორე მხრივ, იმის გააზრება, რომ ეთიკას დეფინიციის გარეშე უნდა შევუდგეთ, რაიმე ეთიკური პრინციპის ქეშმარიტებად აღიარებისას უსათუოდ მეტ წინდახედულობასა და სიფრთხილეს გამოგვაჩენინებს. რაც უფრო წინდახედულნი და დაკვირვებულნი ვიქნებით, მით უფრო ნაკლები იქნება მცდარი პრინციპის მიღების საშიშროება. მოსალოდნელია, გვისაყვედურონ: დიახ, მართალი ბრძანდებით, მაგრამ ჩვენც ხომ ასევე ზედმინეებით ვიკვლევთ, სანამ დეფინიციას საბოლოოდ დავადგენდეთ; ამიტომ, ასევე სავარაუდოა, რომ არ ვცდებით. შევეცდები დავამტკიცო, რომ საქმის ვითარება სხვაგვარია. თუ დასაწყისშივე ვირწმუნებთ, რომ კარგის (good) დეფინიცია შეიძლება დადგინდეს, ჩვენ ვიჯერებთ, რომ კარგი საგანთა რაიმე თვისების გარდა სხვას არაფერს შეიძლება ნიშნავდეს. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ ისლა დაგვრჩება, ეს თვისება დავადგინოთ. მაგრამ თუ გავიაზრებთ, სადამდე განივრცობა და რას წვდება „კარგის“ მნიშვნელობა; თუ გავიაზრებთ, რომ ნებისმიერი რამ შეიძლება იყოს კარგი, მზა მოსაზრებების დამაბრკოლებელი ზეგავლენისგან გათავისუფლებული და განათლებული გონებით შევუდგებით კვლევას. გარდა ამისა, თუ ჩვენ გვეგონება, რომ ხელთ გვაქვს კარგის (good) დეფინიცია, ვერ შევძლებთ ლოგიკის კანონების დარღვევის გარეშე როგორმე დავიცვათ ჩვენი პრინციპები. ლოგიკის უგულუბელყოფის შემთხვევაშიც საეჭვოა, რომ შევძლოთ მათი სათანადოდ დასაბუთება. გამომდინარე ჩვენი რწმენიდან, რომ კარგი ამასა და ამას უნდა ნიშნავდეს, დაგვიქვეითდება ოპონენტთა არგუმენტების გაგების უნარი ან იძულებულნი გავხდებით, მოკლედ და გადაჭრით ვუპასუხოთ მათ: „ეს არ არის ღია საკითხი. თავად სიტყვის მნიშვნელობა წყვეტს მას. ვერავინ შეიმუშავებს განსხვავებულ აზრს ცნებათა აღრევის გარეშე.“

15. ჩვენი პირველი დასკვნა ეთიკის საგნის თაობაზე იმას ნიშნავს, რომ არსებობს აზროვნების რალაც მარტივი, განუსაზღვრელი, ანალიზს დაუქვემდებარებელი ობიექტი, რომელთან მი-





მართებაშიც უნდა განისაზღვროს იგი. არა აქვს მნიშვნელობა, რას ეუნოდებთ ამ განსაკუთრებულ ობიექტს, თუ ნათლად გავი-  
აზრებთ, რას წარმოადგენს იგი და რომ ნამდვილად განსხვავ-  
დება სხვა ობიექტებისგან. ყველა სიტყვა, რომელიც, ჩვეულებ-  
რივ, ეთიკურ მსჯელობათა აღსანიშნად გამოიყენება, მას უკვე  
შორდება და არსობრივად მხოლოდ ამ კავშირის წყალობით  
გვევლინება ეთიკური მსჯელობის გამოხატულებად. მაგრამ ეს  
მიმართება ორი განსხვავებული გზით შეიძლება ხორციელდებ-  
ოდეს, ხოლო თუ როგორ, ამის გამიჯვნა მეტად მნიშვნელოვანია,  
თუ გვსურს, ეთიკურ მსჯელობათა მასშტაბის სრული დე-  
ფინიცია შევიმუშაოთ. სანამ იმის მტკიცებას შევედგებოდეთ,  
რომ ეთიკური ცნებები ასეთ განუსაზღვრელ ცნებას შეიცავენ,  
მე უკვე ჩამოვაცალიბე ჩემი აზრი (§ 4), რომ ეთიკა საჭიროებს  
ყველა იმ უნივერსალური ჭეშმარიტი მტკიცების ჩამოთვლას,  
რომელიც ასაბუთებს, რომ ესა თუ ის საგანი ყოველთვის კარგი  
თვისების მატარებლად გვევლინება. და თუმცა ყველა ეთიკური  
მსჯელობა ჩემს მიერ „კარგად“ (good) ნოდებულ ამ უნიკალურ  
ცნებას უკავშირდება, კარგის ცნებისადმი მათი დამოკიდებუ-  
ლება არ არის ერთგვაროვანი. ერთნი ამტკიცებენ, რომ უნიკა-  
ლური თვისება ყოველთვის მიენერება მოცემულ საგანს; მეორე-  
ნი იმის მტკიცებით შემოიფარგლებიან, რომ მოცემული საგანი  
იმ საგანთა მიზეზი ან აუცილებელი პირობაა, რომლებსაც ეს  
უნიკალური თვისება აქვს. უნივერსალურ ეთიკურ მსჯელობათა  
ამ ორი ტიპის ბუნება სრულიად განსხვავებულია. უბრალო  
ეთიკური გააზრებისას წარმოშობილ სირთულეთა დიდი ნაწი-  
ლი სწორედ ისაა, რომ მათ ერთმანეთისგან საკმარისი სიცხა-  
დით არ განარჩევენ. მათ შორის განსხვავება ენაში, ჩვეულებ-  
რივ, ტერმინთა დაპირისპირებით გამოიხატება: „კარგი რო-  
გორც საშუალება“ (good as means) და „კარგი თავის თავში“ (good  
in itself), „ღირებულება როგორც საშუალება“ (value as a means)  
და „შინაგანი ღირებულება“ (intrinsic value), მაგრამ ამ ტერ-  
მინთა სწორი გამოყენება მხოლოდ უფრო მეტად ცხად შემთხვე-  
ვებშია სავარაუდო. როგორც ჩანს, ეს იმიტომ ხდება, რომ გან-  
სხვავება მათ მიერ აღნიშნულ ცნებათა შორის არასდროს ქცეულ-  
ა საგანგებო გამოკვლევის საგნად. ეს განსხვავება შეიძლება  
მოკლედ ასე დახასიათდეს.

16. როცა მივიჩნევთ, რომ ესა თუ ის საგანი არის „კარგი  
როგორც საშუალება“, ჩვენ მის კაუზალურ კავშირებზე ვმსჯე-  
ლობთ და ვადგენთ, რომ მას რაღაც კონკრეტული შედეგი  
მოჰყვება და რომ ეს შედეგი იმავდროულად თავის თავში კარ-

11

გიც (good in itself) იქნება. თუმცა უნივერსალურად ჭეშმარიტი კაუზალური კვლევები ერთობ ძნელი საქმეა. ბოლო ხანს ფიზიკურ მეცნიერებათა განვითარებამ ამაში დაგვარწმუნა (იგულისხმება მათი ზუსტ ჩარჩოებში მოქცევა და თუნდაც ამ დროისათვის დადგენილ კანონთა სიმცირე). ეთიკური მსჯელობების საყოველთაოდ გავრცელებული ობიექტების, სახელდობრ, ქმედებების შემთხვევაში, ცხადია, ვერ დავეყრდნობით იმით, რომ ჩვენი უნივერსალური მსჯელობები კაუზალური კავშირების შესახებ ჭეშმარიტია, ამ უკანასკნელთ მეცნიერულ კანონთა ძალაც რომ ჰქონდეთ. ჩვენ, ამ შემთხვევაში, ისეთ პიპოთეტურ დებულებებსაც კი ვერ დავადგენთ, როგორცაა შემდეგი დებულება: „მოცემული ქმედება მოცემულ პირობებში ყოველთვის სწორედ ასეთ შედეგს გამოიღებს“. მაგრამ ეთიკური მსჯელობა განსაზღვრულ ქმედებათა შედეგების შესახებ სწორი რომ იყოს, შემდეგი ორი თვალსაზრისით რაღაც უფრო მნიშვნელოვანია საჭირო. (1) ჩვენთვის საჭიროა ვიცოდეთ, რომ მოცემულ ქმედებას განსაზღვრული შედეგი მოჰყვება, რა პირობებშიც უნდა ხორციელდებოდეს იგი. მაგრამ ეს შეუძლებელია. ცხადია, რომ განსხვავებულ პირობებში ერთმა და იმავე ქმედებამ შეიძლება ყოველმხრივ სრულიად განსხვავებული შედეგი გამოიღოს. შედეგის ღირებულება კი სწორედ ქმედების განხორციელების პირობებზეა დამოკიდებული. ამიტომ ჩვენ არ შეგვიძლია, თავს განზოგადებაზე მეტის უფლება მივცეთ, სახელდობრ, ვამტკიცოთ, რომ „ამ სახის ქმედებას საზოგადოდ ასეთი შედეგი მოჰყვება“. ამ სახის განზოგადებაც მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება ჭეშმარიტი, თუ ქმედება, ჩვეულებრივ, ერთსა და იმავე პირობებში ხორციელდება. ფაქტობრივად კი, პირობები და გარემოებები არ განიცდიან ცვლილებებს განსაზღვრული ეპოქისა და საზოგადოებრივი მდგომარეობის საზღვრებში. მაგრამ თუ ჩვენ გავითვალისწინებთ სხვა ეპოქებს, ბევრ უმნიშვნელოვანეს შემთხვევაში პირობები, რომლებშიც ჩვეულებრივ ხორციელდება მოცემული სახის ქმედება, სხვადასხვა ეპოქის ჩარჩოებში იმდენად განსხვავებული იქნება, რომ ერთი ეპოქისთვის სრულიად მართებული განზოგადება აბსოლუტურად მცდარი იქნება მეორისთვის. რაც შეეხება იმ ეთიკურ მსჯელობებს, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ განსაზღვრული სახის ქმედება არის „კარგი, როგორც საშუალება, რომელიც განსაზღვრული სახის შედეგებს იწვევს“, არც ერთი მათგანი არ იქნება უნივერსალურად ჭეშმარიტი; ბევრი მსჯელობა, თუმცა კი ზოგადად ჭეშმარიტი ერ-

თი ეპოქისთვის, ასევე ზოგადად მცდარი იქნება სხვა, ფაქტობრივად არა მხოლოდ ის, რომ მოცემულ ქმედებას რაღაც ერთი განსაზღვრული კარგი შედეგი მოჰყვება, არამედ ისიც, რომ ყველა იმ მოვლენას შორის, რომელიც მოცემული ქმედების შედეგია, სიკეთის ჯამი უფრო მეტი იქნება, ვიდრე სხვა შესაძლო ქმედებისას იქნებოდა. ნებისმიერ პირობებში ქმედება, რომელიც ჩვენი გამოკვლევის შედეგია, სხვა შესაძლო ქმედებაზე მეტ სიკეთეს მოიტანს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მტკიცებით, რომ ესა თუ ის ქმედება უმეტეს შემთხვევაში სიკეთის საშუალებად გვევლინება, ვადგენთ არა მხოლოდ იმას, რომ ამ ქცევას უმეტეს შემთხვევაში გარკვეული სიკეთე მოაქვს, არამედ იმასაც, რომ ის უმეტეს შემთხვევაში იმდენ სიკეთეს მოიტანს, რამდენიც შესაძლებელი იქნება მოცემულ პირობებში. ამ მხრივ, ქმედებათა შედეგების თაობაზე ეთიკური მსჯელობები გაცილებით მეტ სირთულესა და გაურკვეველობას შეიცავს, ვიდრე ეს სამეცნიერო კანონთა დადგენის პროცესისთვის იყო დამახასიათებელი. ამ უკანასკნელთა დასადგენად ცალკეული შედეგის განხილვაც კმარა. ეთიკური მსჯელობების შემთხვევაში კი მნიშვნელოვანია განვიხილოთ არა მხოლოდ შედეგი, არამედ ამ შედეგის შედეგებიც და მივსდეთ ამ ჯაჭვს, სანამ შევძლებთ თვალი მივაღვენოთ და განვჭვრიტოთ იგი. ცხადია, ჩვენი წინასწარხედვა ვერ ჩანდება ისეთ სიღრმეებს, რომ თავს უფლება მივცეთ, დაბეჯითებით ვთქვათ, მოგვცემს თუ არა ესა თუ ის ქმედება შესაძლო შედეგთაგან საუკეთესოს. დამაკმაყოფილებლად უნდა მივიჩნიოთ ის გარემოება, თუკი სიკეთის უდიდესი ჯამი მიიღწევა დროით შემოსაზღვრულ პერიოდში. მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ შედეგთა მთელი რიგი, საკმაო ხანგრძლივობის განსახილველ პერიოდში, მართლაც გათვალისწინებულია ჩვენს ზოგად მსჯელობებში იმის შესახებ, არის თუ არა ქმედება კარგი, როგორც საშუალება. ეს ის დამატებითი სირთულეა, რომლის გამოც ეთიკური განზოგადება უფრო რთული მისაღწევია, ვიდრე სამეცნიერო კანონის ჩამოყალიბება, რომელიც ყოველთვის ნამოქრება აქტუალურ ეთიკურ დისკუსიებში და რომელსაც პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს. ქცევის ყველაზე ზოგადი წესები ისეთ განაზრებებს შეიცავს, როგორიცაა მომავალი ცუდი შედეგებისა და მყისიერი სარგებლის შეპირისპირება; და თუ არ შეგვწევს ძალა, ოდესმე საკმარისად მკაფიოდ დავადგინოთ, თუ როგორ უნდა უზრუნველვყოთ სიკეთის შესაძლო მაქსიმუმი, შევიცდებით, იმაში მაინც დავირწმუნოთ თავი, რომ ბოროტება მომავალ

11

ლი ცუდი შედეგების სახით არ გადააჭარბებს მყისიერ სიკეთეს.

17. ამგვარად, არსებობს მსჯელობები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ განსაზღვრული სახის საგნებს კარგი შედეგები მოაქვთ; ასეთი მსჯელობები ზემოთ მოყვანილი მიზეზების გამო განსაკუთრებული თავისებურებებით ხასიათდება. (1) ძნელია არ დაეჭვდე მათ ჭეშმარიტებაში, თუ ისინი ამტკიცებენ, რომ მოცემულ საგნებს ყოველთვის კარგი შედეგი მოაქვთ; (2) იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ისინი მხოლოდ იმას ამტკიცებენ, რომ განსაზღვრული სახის საგნებს ზოგადად კარგი შედეგი მოაქვთ, ბევრი მათგანი მხოლოდ მსოფლიო ისტორიის გარკვეულ პერიოდში იქნება ჭეშმარიტი. მეორე მხრივ, არსებობს მსჯელობები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ განსაზღვრული სახის საგნები თავადვე არიან კარგნი. ისინი ზემოთ მოყვანილი მსჯელობებისგან იმით განსხვავდება, რომ თუ ეს მსჯელობები ჭეშმარიტია, მათი ჭეშმარიტება საყოველთაოა. ამიტომ უაღრესად მნიშვნელოვანია შესაძლო მსჯელობათა ამ ორი სახის ერთმანეთისგან გარჩევა. ორივემ შესაძლოა ერთნაირი ენობრივი გამოხატულება ჰქონდეს. ჩვეულებრივ, ორივე შემთხვევაში ვამბობთ, რომ „ესა და ეს საგანი კარგია“. მაგრამ ერთ შემთხვევაში „კარგი“ მოიაზრება „კარგად“, როგორც საშუალებად, რაც ნიშნავს, რომ მოცემული საგანი უბრალოდ „კარგის“ საშუალებაა, ანუ კარგ შედეგს გამოიღებს. მეორე შემთხვევაში სიტყვა „კარგი“ მოიაზრება ასე: „კარგი, როგორც მიზანი“, ესე იგი, ჩვენი მსჯელობიდან გამომდინარეობს, რომ თავად საგანი ფლობს თვისებას, რომელიც, ჩვენი მტკიცებით, პირველ შემთხვევაში მხოლოდ შედეგის კუთვნილება იყო. ცხადია, რომ ეს საგნის შესახებ გამოთქმული სრულიად განსხვავებული მტკიცებებია. ასევე ცხადია, რომ ნებისმიერ საგანზე შეიძლება გამოითქვას როგორც ერთ-ერთი, ასევე ორივე ამ მტკიცებათაგანი, როგორც ჭეშმარიტი, ასევე მცდარი; ერთი რამ ეჭვგარეშეა: სანამ ცხადად არ დავადგენთ, მტკიცებათა ზემოხსენებული ორი სახიდან რომელს მივმართავთ, ნაკლები შანსი გვექნება სწორად გადავჭრათ საკითხი იმის შესახებ, ჭეშმარიტია ჩვენი მტკიცება თუ მცდარი. სწორედ ასეთი სიცხადე აკლია დღემდე არსებულ ეთიკურ განაზრებებს, საკითხის მნიშვნელობის თვალსაზრისით. ეთიკა ყოველთვის სწორედ ქმედებათა შეზღუდულ კატეგორიას იკვლევდა. ამ ქმედებებთან მიმართებით შეგვიძლია დავსვათ ორივე სახის კითხვა: „რამდენად გვევლინებიან ისინი თავის თავში კარგებად (good



in themselves)?“ და რამდენად გამოხატავენ ზოგად ტენდენციას, იქონიონ კარგი შედეგი?“ მოცემული საკითხის ირგვლივ გამართულ ეთიკურ დისკუსიებში მოშველიებული არგუმენტები, როგორც წესი, ორივე სახისაა: არგუმენტები, რომლებსაც ძალუძთ დაასაბუთონ, რომ ქცევა, რომელიც მოცემულ შემთხვევაში განხილვის საგანია, თავის თავში კარგს წარმოადგენს, და არგუმენტები, რომელთა მეშვეობითაც შეიძლება დამტკიცდეს, რომ მოცემული ქცევა არის კარგი, როგორც საშუალება. მაგრამ ფაქტია, რომ მოცემული საკითხები სწორედ ის საკითხებია, რომლებიც ნებისმიერი ეთიკური მსჯელობის წინაშე წარმოიშობა, ისევე როგორც ფაქტია, რომ ერთი საკითხის გადაწყვეტა არ ნიშნავს მეორე საკითხის გადაწყვეტასაც. ეს ორი უმთავრესი ფაქტი, როგორც წესი, ფილოსოფოს ეთიკოსთა ყურადღების მიღმა რჩებოდა. ეთიკური კითხვები, ჩვეულებრივ, ორაზროვანია. სვამენ კითხვას: „რა გვევლინება ადამიანის მოვალეობად მოცემულ პირობებში?“ ან „სწორი იქნება თუ არა ასეთი საქციელი?“ ან „რა მიზანს უნდა ვესწრაფოდეთ?“ მაგრამ საქმე ის არის, რომ ყველა ეს საკითხი შემდგომ ანალიზს ექვემდებარება. ნებისმიერ მათგანზე სწორი პასუხი ისევე მოიცავს კაუზალურ მსჯელობას, როგორც მსჯელობას იმის შესახებ, თუ რა არის კარგი თავის თავში (good in itself). ამას ისინიც კი აღიარებენ, ვინც ამტკიცებს, რომ ჩვენს ხელთაა აბსოლუტური უფლებებისა და მოვალეობების პირდაპირი და უშუალო შეფასება. ასეთი შეფასება მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ განსახილველი ქმედებისათვის თვალის მიდევნება საუკეთესო შესაძლებლობაა; რომ ასეთი ქმედებით მიიღწევა ყველა სიკეთე, რომლის მიღწევაც შესაძლებელია. ჩვენ ასევე არ ვკითხულობთ, შეიძლება თუ არა ასეთი მსჯელობა საერთოდ ჭეშმარიტი იყოს. ჩვენი შეკითხვაა: რას ნიშნავს ეს მსჯელობა იმ შემთხვევაში, თუ ჭეშმარიტია. ერთადერთი შუამდგომლობა პასუხი კი ის არის, რომ, მცდარია ეს მსჯელობა თუ ჭეშმარიტი, იგი ერთდროულად შეიცავს მოცემულ ქმედებაში სიკეთის (goodness) ხარისხის განმსაზღვრელ მსჯელობასაც სხვა ქმედებებთან შედარებით და კაუზალურ დებულებათა გარკვეულ რაოდენობასაც; რადგან არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ქმედებას რაღაც შედეგი მოაქვს: ქმედებათა შედეგების მნიშვნელობის უარყოფითაც კი ჩვენ ვმსჯელობთ შედეგთა შინაგან ღირებულებაზე (intrinsic value) თავად ქმედებასთან შედარებით. როდესაც ვამტკიცებთ, რომ ქმედება ყველა შესაძლო ქმედებათაგან საუკეთესოა, ჩვენ ასევე ვამტკიცებთ, რომ ეს

ქმედება, მისგან გამომდინარე შედეგებთან ერთად, შინაგან ღირებულებათა უფრო მეტ ოდენობას ფლობს, ვიდრე რომელიმე შესაძლო ალტერნატივა. არსებობს სამი მიზეზი, რომელთაგან ერთ-ერთი შეიძლება ამ უპირატესობის განხორციელების პირობად იქცეს: (ა) თუ თავად ქმედება შინაგანად უფრო ღირებულია, ვიდრე ნებისმიერი ალტერნატივა, მაშინ, როცა როგორც ამ ქმედების, ასევე მის შესაძლო ალტერნატივათა შედეგები აბსოლუტურად მოკლებულნი არიან შინაგან ღირებულებას, ან შინაგანად თანაბრად ნაკლებნი არიან; ან (ბ) თუ თავად ქმედების შინაგან ღირებულებათა საერთო ჯამი მეტია, ვიდრე მისი შესაძლო ალტერნატივებისა, მაშინაც კი, როცა ქმედების შედეგები შინაგანად უვარგისია; ან (გ) თუ თავად ქმედების ღირებულების ხარისხი, შედეგთა ღირებულებასთან ერთად აღებული, მეტია, ვიდრე ნებისმიერი შესაძლო ალტერნატივისა და, ამასთანავე, ქმედების შედეგები შინაგანად კარგია. მოკლედ რომ ვთქვათ, მტკიცება იმისა, რომ ქცევის განსაზღვრული მიმართულება მოცემულ დროში აბსოლუტურად სწორი ან სავალდებულოა, იმის მტკიცებას ნიშნავს უცილობლად, რომ მეტი სიკეთე ან ნაკლები ბოროტება იქნება სამყაროში სწორედ ამ ქცევის და არა მისი რომელიმე შესაძლო ალტერნატივის მიზანშეწონილად ცნობის შემთხვევაში. ასეთი მტკიცება კი გულისხმობს მსჯელობას როგორც საკუთრივ ქცევის შედეგების ღირებულებაზე, ასევე მისი ნებისმიერი ალტერნატივის შედეგების ღირებულების თაობაზე. ხოლო მტკიცება, რომ ესა და ეს ქმედება ამა და ამ შედეგს გამოიღებს, კაუზალურ მსჯელობათა საკმაო რაოდენობისგან შედგება.

სწორედ ასევე, პასუხი კითხვაზე „რა მიზანს უნდა ვისახავდეთ სანადლის მისაღწევად?“ მოიცავს კაუზალურ მსჯელობებს, თუმცა რამდენადმე განსხვავებული სახით. თავისთავადი სიცხადის გამო, ჩვენ ალბათ გვაინწყდება, რომ დასაბუთი მიზნის დაუსახელებლად დასმულ კითხვაზე სწორი პასუხის გაცემას ვერ შევძლებთ. რა თქმა უნდა, ყველაფერი ხელმისაწვდომი ვერ იქნება. კიდევ რომ ვამტკიცოთ, რომ არაფერი მიუწვდომელი არ შეიძლება გაუტოლდეს ღირებულებით იმას, რისი მიღწევაც შესაძლებელია, ამ უკანასკნელის შესაძლებლობა, ისევე როგორც მისი ღირებულება, არის ის უმთავრესი, რაც უნდა განისაზღვროს როგორც ქმედების საბოლოო და ჯეროვანი შედეგი. შესაბამისად, არ შეიძლება ჩაითვალოს შინაგან ღირებულებაზე წმინდა სახის მსჯელობად ჩვენი მსჯელობა არც იმის თაობაზე, თუ რა ქმედება უნდა განხორციელდეს და არც – ქმედებიდან გამომდინარე შედეგებზე. რაც შეეხება პირველი სახის



მსჯელობას, ქმედება, რომელიც აბსოლუტურად სავალდებულოა, შესაძლოა არც პქონდეს რაიმე შინაგანი ღირებულება; ქმედების მაღალზნობრიობა კი მხოლოდ იმას ნიშნავდეს, რომ მისი შედეგი საუკეთესოა შესაძლო შედეგთა შორის. ხოლო მეორე სახის მსჯელობასთან დაკავშირებით შეიძლება ითქვას, რომ სავარაუდოთაგან საუკეთესო შედეგებს, რომლებიც ამართლებენ ჩვენს მოქმედებას, ძალუძთ, ნებისმიერ შემთხვევაში, მხოლოდ იმდენი შინაგანი ღირებულება დაიტვიწონოს, რამდენის საშუალებასაც მათ ბუნების კანონები აძლევენ. თავის მხრივ კი, შეიძლება არც ისინი წარმოადგენდნენ რაიმე შინაგან ღირებულებას და მხოლოდ რაღაც ისეთის მიღწევის საშუალებად გვევლინებოდნენ (კიდეც უფრო შორეულ მომავალში), რაც თავად ფლობს შინაგან ღირებულებას. ამიტომ კითხვა: „რა უნდა გავაკეთოთ?“ ან „რის მიღწევას უნდა ვეცადოთ?“ ითხოვს სწორ პასუხს სრულიად განსხვავებული სახის ორ სხვა კითხვაზე. იმისთვის, რომ ვუპასუხოთ მას, ორი რამ უნდა ვიცოდეთ: რა ხარისხით ფლობენ განსხვავებული საგნები შინაგან ღირებულებებს და როგორ მიიღება ეს განსხვავებული საგნები. თუმცა იმ საკითხთა დიდი უმრავლესობა, რომლებიც რეალურად ეთიკურ დისკუსიათა საგნად გვევლინება – ყველა მათგანი, რა თქმა უნდა, პრაქტიკული საკითხია – ამ ორმაგ ცოდნას მოიცავს. დისკუსიის პროცესში კი ამ ორ განსხვავებულ საკითხს შეაფიქროდ არ განარჩევენ ერთმანეთისგან. ეთიკის ნიაღში მომრავლებულ სერიოზულ უთანხმოებათა დიდი ნაწილი ანალიზის ამ ნაკლოვანებით აიხსნება. მაგრამ მხოლოდ შინაგანი ღირებულების მატარებელი ცნებების დარად ხმარება ცნებებისა, რომლებიც შინაგან ღირებულებებთან ერთად კაუზალურ მიმართებებსაც შეიცავენ, ორ განსხვავებულ შეცდომას წარმოშობს საყოველთაოდ ერთი მხრივ, ითვლება, რომ რაც შეუძლებელია, არ არის შინაგანი ღირებულების მატარებელი. მეორე მხრივ კი, მიიჩნევენ, რომ რაც აუცილებელია, შინაგან ღირებულებას უნდა ფლობდეს. შესაბამისად, ეთიკის უპირველესი და განსაკუთრებული საკითხი, სახელდობრ, საკითხი იმის შესახებ, თუ რა და როგორი ხარისხით გვევლინება შინაგანი ღირებულების მატარებლად, არასდროს გამხდარა ადეკვატური განხილვის საგანი. მეორე მხრივ, მნიშვნელოვნად უგულვებელყოფილია საშუალებათა საფუძვლიანი განხილვაც, გამოწვეული იმ ჭეშმარიტების ბუნდოვანი შემეცნებით, რომლის თანახმადაც საშუალებათა ღირებულების პრობლემას არაფერი აქვს საერთო შინაგან ღირებულებათა საკითხთან. მაგრამ როგორც უნდა იყოს, როგორც ღრმადაც უნდა იყოს ცალკეული მკითხველი დარწმუნებული, რომ

ურთიერთსანიანალმდეგო ეთიკური სისტემებიდან რომელიმე მაინც პასუხობს სწორად კითხვას: „რა ფლობს შინაგან ღირებულებას?“ ან კითხვას: „რა უნდა ვაკეთოთ?“ ან ორივეზე ერთად, იმას მაინც უნდა დავეთანხმოთ, რომ კითხვები: „რა არის თავის თავში საუკეთესო?“ და „რა მოგვიტანს შესაძლოთაგან საუკეთესო შედეგს?“ უკიდურესად განსხვავდება ერთმანეთისგან. ორივე ქეშმარიტად ეთიკის საგანი; და რაც უფრო ნათლად განვასხვავებთ ერთმანეთისგან განსხვავებულ კითხვებს, მით მეტი შესაძლებლობა გვექნება, სწორად ვუპასუხოთ მათ.

18. დაგვრჩა ერთი პუნქტი, რომლის გამოტოვებაც არ იქნება გამართლებული იმ საკითხთა დაზუსტებისას, რომლებსაც ეთიკამ უნდა უპასუხოს. ეთიკაში, როგორც ვთქვი, არსებობს ორი მთავარი საკითხი: საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის კარგი თავის თავში (in itself) და საკითხი იმის თაობაზე, თუ სხვა რა საგნებს უკავშირდება ისინი როგორც შედეგები. მათგან პირველი, ეთიკის უმთავრესი საკითხი, რომელსაც მეორე ყოველთვის წინასწარ ითვალისწინებს, შინაგანი ღირებულების მატარებელი საგნების (თუ ასეთი ბევრია) სწორ შედარებით ანალიზს გულისხმობს ღირებულებათა ხარისხის თვალსაზრისით. ასეთი შედარება პრინციპულად ძნელია, რამაც დიდად განაპირობა ცნებათა აღრევა, ანუ შინაგანი ღირებულება „სიკეთის (goodness) როგორც საშუალების“ ცნებასთან გააიგივა. ზემოთ უკვე მივუთითეთ განსხვავებაზე ორ მსჯელობას შორის, რომელთაგან პირველი ამტკიცებს, რომ საგანი თავის თავში კარგია, მეორე კი მას სიკეთის მიღწევის საშუალებად წარმოგვიდგენს. განსხვავება მათ შორის ისაა, რომ პირველი ტიპის მსჯელობა, რამდენადაც ქეშმარიტია განსახილველი საგნის ერთ ცალკეულ შემთხვევაში, აუცილებლად ქეშმარიტი იქნება ყველა სხვა შემთხვევაში; მეორე შემთხვევაში კი სხვაგვარად არის საქმე: საგანმა, რომელიც ღირებულია როგორც საშუალება და განსაზღვრულ პირობებში კარგი შედეგები მოაქვს, შეიძლება სხვა პირობებში ცუდი შედეგი გამოიღოს. ამიტომ სრული ქეშმარიტებაა, რომ შინაგანი ღირებულების შესახებ ყველა მსჯელობა, ამ თვალსაზრისით, უნივერსალურია. მაგრამ პრინციპმა, რომელსაც ახლა ჩამოვაცალიბებ, შეიძლება იოლად შექმნას ყალბი შთაბეჭდილება, რომ ეს მსჯელობები არ არის უნივერსალური და განსაზღვრული მსგავსების საფუძველზე მხოლოდ გვაგონებს უბრალო განზოგადებას, როგორც მსჯელობები საშუალებათა შესახებ. შეიძლება ითქვას, რომ შინაგანი ღირებულების მატარებელი უამრავი საგანი არსებობს; გარდა ამისა, უამრავი





უდავოდ ცუდი საგანიც არსებობს და მეტიც – არსებობს კურად ინდიფერენტულ საგანთა კიდევ უფრო მრავალრიცხოვანი კლასი. მაგრამ საგანი, რომელიც განეკუთვნება ერთ-ერთს ამ სამ კლასთაგან, შეიძლება შედიოდეს, როგორც ნაწილი, განსაზღვრულ მთლიანობაში, რომლის სხვა შემადგენელი ნაწილები შეიძლება იმავე, ან დარჩენილ ორ კლასს განეკუთვნებოდეს, გარდა ამისა, მოცემული მთლიანობა შეიძლება თავისთავად ფლობდეს შინაგან ღირებულებას. პარადოქსი, რომელსაც ყურადღება უნდა მივაქციოთ, ისაა, რომ ასეთი მთელის ღირებულებასა და მის ნაწილთა ღირებულებების ჯამს შორის არ არსებობს რაიმე მყარი თანაფარდობა. ცხადია, რომ ორ კარგ საგანს შორის ისეთი კავშირი შეიძლება არსებობდეს, როდესაც მათგან შემდგარი მთლიანის ღირებულება განუზომლად მეტია, ვიდრე ორი ცალკეული კარგი საგნის ღირებულებათა ჯამი. ასევე ნათელია, რომ კარგი და ინდიფერენტული საგნებისგან შედგენილი მთელი შეიძლება განუზომლად მეტ ღირებულებას ფლობდეს, ვიდრე კარგი საგანი თავად. ისიც გასაგებია, რომ ორი ცუდი საგნის ან ცუდი და ინდიფერენტული საგნისგან შემდგარი მთელი შეიძლება გაცილებით მეტ ნაკლს შეიცავდეს, ვიდრე მისი ორივე ნაწილი ერთად აღებული. აქედან ჩანს, თითქოს მხოლოდ ინდიფერენტული საგნებისაგან შემდგარ მთელსაც ძალუძს ფლობდეს დიდ ღირებულებას, დადებითს ან უარყოფითს. ყოველ შემთხვევაში, ერთობ საეჭვოა, რომ კარგი მთელისთვის ცუდი საგნის დამატებას შეეძლოს მთელის დადებითი ღირებულების გაზრდა, ან ცუდ საგანზე ცუდი საგნის დამატებას დადებითი ღირებულების მქონე მთელის შექმნა. თუმცა, ეს მაინც შესაძლებელია და ასეთ შესაძლებლობას უნდა ვითვალისწინებდეთ ეთიკურ გამოკვლევებში. რა გადამწყვეტაც უნდა მივცეთ ცალკეულ კითხვებს, პრინციპი ნათელია: არ არის აუცილებელი, რომ მთელის ღირებულება მისი ნაწილების ღირებულებათა ჯამს უტოლდებოდეს.

ერთი მაგალითიც საკმარისი იქნება ამ ტიპის ურთიერთმომართების საილუსტრაციოდ. მშვენიერი ობიექტის აღქმა ჭეშმარიტად დიდი შინაგანი ღირებულების რამ არის; თუმცა იგივე ობიექტი, თუ მას არავინ ხედავს და არავინ აღიქვამს, შედარებით ნაკლებად ღირებულია, ჩვეულებრივ კი ითვლება, რომ ღირებულებას სრულად მოკლებულია. მაგრამ მშვენიერი ობიექტის აღქმა უდავოდ განსაზღვრული სახის მთლიანობაა, რომელშიც შეგვიძლია ორი შემადგენელი ნაწილი გამოვკვეთოთ: ერთი მხრივ, თავად ობიექტი, მეორე მხრივ კი – მისი აღქმა. ეს უკანასკნელი სხვადასხვა მთლიანობის ნაწილი აღმოჩნდება ყო-



ველთვის, როცა რამეს აღვიქვამთ. ასეთი მთლიანობა შესაძლოა განსაზღვრულ შემთხვევებში ნაკლებად ფასეული ან სულაც ინდიფერენტული, ან გამოკვეთილად ცუდი იყოს. თუმცა, მთლიანობათა ნაკლებ ღირებულებას ყოველთვის ვერ მივანერთ საგნის რომელიმე გამოკვეთილად უარყოფით თვისებას, რომელიც მის აღქმას მშვენიერის აღქმისგან განასხვავებს. თავად საგანი შეიძლება სრულიად ნეიტრალური იყოს. ამიტომ, რადგან მხოლოდ აღქმა არ მატებს დიდ ღირებულებას იმ მთელს, რომელშიც იგი შედის როგორც შემადგენელი ნაწილი, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ აღსაქმელი ობიექტი არ ფლობს განსაკუთრებულ უარყოფით თვისებას, თავად მშვენიერი ობიექტის წინაშე მშვენიერი ობიექტის აღქმის მნიშვნელოვან უპირატესობას თავად მშვენიერი ობიექტის ღირებულებაზე აღქმის ღირებულების უბრალო დამატებით ვერ ავხსნით. როგორც უნდა იყოს აღქმის შინაგანი ღირებულება, იგი არ ანიჭებს მთელს, რომლის შემადგენლობაშიც შედის, ღირებულებას, რომელიც აღქმისა და აღსაქმელი ობიექტის ღირებულებათა ჯამის პროპორციული იქნება. თუ ასეა, ჩვენს ხელთაა მთელის მაგალითი, რომლის შინაგანი ღირებულება განსხვავდება მისი შემადგენელი ნაწილების ღირებულებათა ჯამისგან. ასეა თუ ისე, მოცემული შემთხვევა ნათელყოფს, თუ რას ნიშნავს ეს განსხვავება.

19. ამრიგად, არსებობს მთელის ტიპები, რომელთა თავისებურებაც ისაა, რომ მათი ღირებულება განსხვავდება მათი შემადგენელი ნაწილების ღირებულებათა ჯამისგან და მიმართებები შემადგენელ ნაწილებსა და იმ მთელს შორის, რომელსაც მოცემული ნაწილები შეადგენენ, ჯერაც არ არის გამოკვლეული და სახელდებული. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ორი მომენტი: (1) სრულიად ნათელია, რომ ყოველი ასეთი ნაწილის არსებობა აუცილებელი პირობაა იმ სიკეთის (that good) არსებობისთვის, რომლის კონსტიტუირებასაც ახდენს მთელი. იმავე სიტყვებით შეიძლება გამოიხატოს დამოკიდებულება საშუალებასა და თავად ამ კარგ საგანს შორის, რომელიც მის (ამ საშუალების) შედეგს წარმოადგენს. მაგრამ მოცემულ ორ შემთხვევას შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაა, კერძოდ: ნაწილი, საშუალების საპირისპიროდ, კარგი საგნის ის ნაწილია, რომელიც იმავდროულად თავად ამ კარგი საგნის არსებობისთვის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. აუცილებლობა, რომელიც სიკეთის (the good) მიღწევის საშუალებების არსებობას უზრუნველყოფს, თუკი ამ სიკეთემ საერთოდ უნდა იარსებოს, უბრალოდ ბუნებრივი ან კაუზალური აუცილებლობაა. იგივე



სიკეთე განსხვავებული ბუნებრივი კანონების პირობებშიც იარსებებდა, ესე იგი, იმ შემთხვევაშიც, თუ ის, რაც ახლა მისი არსებობის აუცილებელი პირობაა, როგორც ასეთი, არ იარსებებდა. საშუალებათა არსებობა არ ფლობს შინაგან ღირებულებას და მათი სრული ჩამოშორება ოდნავადაც არ შეცვლიდა მოცემულ მომენტში საჭიროს მისაღწევ ღირებულებას. მაგრამ სხვაგვარად არის საქმე, როცა საუბარია ისეთი მთელის ნაწილზე, როგორსაც ახლა განვიხილავთ – ამ შემთხვევაში განსახილველი სიკეთის არსებობა წარმოუდგენელია მისი ნაწილის არსებობის გარეშე. საჭიროება, რომელიც მთელსა და ნაწილს აკავშირებს, სწორედ რომ არ არის დამოკიდებული ბუნების კანონებზე. შინაგანი ღირებულება მხოლოდ მთელის არსებობას შეიძლება დაუდგინდეს, მთელის არსებობა კი მისი ნაწილების არსებობას მოიცავს. წარმოვიდგინოთ, რომ მთელს გამოაკლდა ნაწილი; რაც დარჩა, უკვე ის აღარ არის, რასაც შინაგან ღირებულებას მივანერდით; ხოლო თუ ვიფიქრებთ, რომ გამოკლებულია საშუალება, სწორედ ის დარჩება, რაც ჩვენი მტკიცებით, შინაგანი ღირებულების მატარებელი იყო. მაგრამ (2) ნაწილის არსებობა შეიძლება თავად არ ფლობდეს მეტ შინაგან ღირებულებას, ვიდრე საშუალებები. სწორედ ეს ფაქტი აქცევს პარადოქსულად ურთიერთობებს, რომლებზეც ახლა ვსაუბრობთ. როგორც უკვე ვთქვით, შინაგანი ღირებულება მთელის არსებობასაც აქვს, ეს უკანასკნელი კი ნაწილების არსებობას მოიცავს. აქედან გამომდინარე, სრულიად ბუნებრივად გაიუღერებდა დასკვნა, რომ შინაგანი ღირებულება ნაწილის არსებობასაც აქვს. მაგრამ ეს დასკვნა ისევე მცდარი იქნებოდა, როგორც იმ შემთხვევაში, თუ დავასკვნით, რომ რადგან ორი ქვის რაოდენობა განისაზღვრება ორით, ყოველი ქვა, ცალკე აღებულიც, ორით განისაზღვრება. ღირებული მთელის ნაწილი ინარჩუნებს თავის ღირებულებას იმის მიუხედავად, არის თუ არა იგი მთელის ნაწილი. თუ იგი ღირებულია სხვა პირობებში, მისი ღირებულება არ გაიზრდება იმის გამო, რომ კიდევ უფრო ღირებული მთელის ნაწილი გახდება. ხოლო თუ ნაწილი არ არის თავისთავად (by itself) ღირებული, ასეთად დარჩება, როგორი დიდი ღირებულებისაც უნდა იყოს მთელი, რომლის შემადგენლობაშიც იგი შევიდა. არ იქნება გართლებული იმის მტკიცება, რომ ერთი და იგივე საგანი გარკვეულ პირობებში შინაგანად ღირებულია, სხვა პირობებში კი – არა; როგორც საშუალებათა შემთხვევაში, შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ზოგჯერ მათ კარგი შედეგები მოაქვთ, ზოგჯერ

11

კი - არა. და მაინც, ჩვენ საკმარისი საფუძველი გავგვაჩნია, შემდეგი მტკიცებებისათვის: განსაზღვრული საგნის არსებობა გაცილებით უფრო სასურველია რაღაც მოცემულ, და არა სხვა პირობებში, სახელდობრ - ისეთ პირობებში, რომლებიც საშუალებას მისცემდნენ სხვა საგნებს, ისეთი ურთიერთობა დაემყარებინათ მასთან, რომ უფრო ღირებული მთელი შეექმნათ. თავად საგანი ამ პირობებში არ იქნება მეტად ღირებული, ვიდრე სხვა პირობებში. არც როგორც საშუალება, იგი არ წარმოადგენს საჭიროებას სხვა, შინაგანად უფრო ღირებული საგნების არსებობისთვის: მაგრამ, საშუალების მსგავსად, ქმნის აუცილებელ პირობას იმის არსებობისთვის, რაც მეტ შინაგან ღირებულებას ფლობს. თუმცა, საშუალებისგან განსხვავებით, თავად არის ამ მეტად ღირებული საგნის არსებობის ნაწილი.

20. მე უკვე ვთქვი, რომ ნაწილსა და მთელს შორის განსაკუთრებულ მიმართებას, რომლის განსაზღვრაც ახლა ვცაადე, არ დარქმევია თავისი სახელი, თუმცა კი კარგი იქნებოდა, ეს მიმართება თავისი სახელით აღინიშნებოდა. არსებობს კიდევ სხვაგვარი შესაფერისი ტერმინი, რომ შეიძლებოდა მის ამჟამინდელ წარუმატებელ გამოყენებაზე უარის თქმა. ფილოსოფოსები, განსაკუთრებით კი ისინი, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ ჰეგელის ნაშრომებმა მათ დიდი სარგებლობა მოუტანეს, ხშირად იყენებენ ტერმინებს „ორგანული მთელი“, „ორგანული ერთობა“, „ორგანული მიმართებები“. ეს ტერმინები შეიძლება იმიტომაც მიესადაგებოდეს შემოთავაზებულ გამოყენებას, რომ განსაკუთრებული მიმართებები ნაწილსა და მთელს შორის, რომლებიც ახლა განვსაზღვრეთ, იმ მთელთა ერთ-ერთი განმასხვავებელი თვისებაა, რომელთა აღსანიშნავად მართლაც ყველაზე ხშირად გამოიყენება მოცემული ტერმინები. და იმიტომაც არის სასურველი ამჟამინდელი მნიშვნელობით მათ გამოყენებაზე უარის თქმა, რომ ამ მნიშვნელობით გამოყენებისას არა თუ არ გამოიკვეთება მათი შინაარსი, პირიქითაც ხდება, მათში სათავეს იღებს და მათი საშუალებით განივრცობა ცნებათა აღრევის გამომწვევი შეცდომები.

როდესაც ვამბობთ, რომ საგანი „ორგანულ მთელს“ წარმოადგენს, ჩვეულებრივ, ჩვენს მიერ ნათქვამი ასე გვესმის: „ორგანულ მთელად“ წარმოდგენილი საგნის ნაწილებს ისეთივე მიმართება აქვთ ერთმანეთთან და თავად საგანთან, როგორც - საშუალებებს მიზანთან; გარდა ამისა, მოცემული ტერმინი გაიგება შემდეგი მნიშვნელობით: ნაწილები ფლობენ განსაზღვრულ ნიშან-თვისებებს, რომლებზეც შეიძლება ითქვას, რომ ამ უკანასკნელთ „არ გააჩნიათ საზრისი და მნიშვნელობა მთელისგან



დამოუკიდებლად“. დაბოლოს, ასეთი მთელი განიხილება მხოლოდ გორც ჩემს მიერ „ორგანული მთელის“ სახელწოდებით შემოთავაზებული თვისების მატარებელი. და სასურველია, რომ მოცემული სახელწოდება ამით შემოიფარგლოს. მაგრამ ამ ტერმინს ისე იყენებენ, არც კი მიგვანიშნებენ, როგორია, მათი ვარაუდით, ამ სამი თვისების მიმართება. როგორც ჩანს, ზოგადად დაიშვება აზრი, რომ ისინი იდენტურნი არიან ყოველ შემთხვევაში, მათი გარდუვალი კავშირი ეჭვს არ იწვევს. ზემოთ უკვე ვცადავ იმის ჩვენება, რომ ისინი არ არიან იდენტურნი. მათი იდენტურობის დაშვება იმ განსხვავებათა უგულებელყოფას ნიშნავს, რომლებზეც უკანასკნელ პარაგრაფში მივუთითეთ. ძველი მნიშვნელობით ტერმინი იმიტომაც აღარ უნდა გამოვიყენოთ, რომ იგი ხელს უწყობს ასეთ უგულებელყოფას. მისი ამ მნიშვნელობით გამოყენების წინააღმდეგ კიდევ უფრო დამაჯერებლად ის მეტყველებს, რომ აღნიშნულ თვისებათაგან მეორე არ შეიძლება მიენერებოდეს რაიმეს, რადგან ის შინაგანად წინააღმდეგობრივი ცნებაა. ხოლო პირველი, თუკი ჩვენ მის უალრეს მნიშვნელობაზე გავამახვილებთ ყურადღებას, მიესადაგება მრავალ შემთხვევას, რომლებსაც, ვერ ვიტყვით, რომ შესამეც ეთანადება; მესამე კი ეთანადება მრავალ ისეთ შემთხვევას, რომელსაც პირველი არ მიესადაგება.

**21.** გამოკვეთილ სამ ნიშან-თვისებას შორის მიმართებების ილუსტრირება იმ ტიპის მთელის მოხმობით შეიძლება, რომელსაც „ორგანული“ ეწოდა – მთელისა, რომელიც მეცნიერული თვალსაზრისით ორგანიზმს წარმოადგენს, სახელდობრ – ადამიანის სხეულს.

(1) ჩვენი სხეულის ბევრ ნაწილს (თუმცა არა – ყველას) შორის არსებობს მიმართება, რომელიც პოპულარულად არის გადმოცემული ადამიანის სხეულსა და მის ნაწილებზე ზღაპარში, მეწინააღმდეგეა აგრძობს რომ მიენერება. ადამიანის სხეულში ჩვენ აღმოვაჩინეთ ისეთ ნაწილებს, რომელთა დროში განვრცობილი არსებობა აუცილებელი პირობაა სხვა ნაწილების დროში განვრცობილი არსებობისთვის; მაშინ, როცა ამ უკანასკნელთა დროში განვრცობილი არსებობა, თავის მხრივ, ასეთივე აუცილებელი პირობაა პირველთა ამგვარივე არსებობისთვის. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ორგანიზმში არსებობს შემთხვევები ორ-ორი ნაწილისაგან შემდგარი საგნებისა, გარკვეული პერიოდის განმავლობაში რომ თანაარსებობენ და რომლებსაც ერთმანეთთან კაუზალური ურთიერთდამოკიდებულება აკავშირებს, რაც თვალსაჩინო მაგალითია „ორმხრივად დამოკიდებული“ მიმართებისა. როგორც წესი, სხვა არა

ფერს ვგულისხმობთ, როცა ვამბობთ, რომ სხეულის ნაწილები „ორგანულ მთლიანობას“ ქმნიან ან ერთმანეთისათვის არიან საშუალებებიცა და მიზნებიც. აქ, რა თქმა უნდა, ლაპარაკია ცოცხალი ორგანიზმის გამორჩეულ დამახასიათებელ თვისებაზე. მაგრამ უკიდურესი წინდაუხედაობა იქნებოდა იმის მტკიცება, თითქოს ნაწილების ორმხრივ კაუზალურ მიმართებას მხოლოდ ცოცხალი ორგანიზმები ავლენენ და რომ თითქოს ეს საკმარისია მათი, ცოცხალი ორგანიზმების, თავისებურებების განსასაზღვრად. ცხადია, შესაძლოა, რომ ორი საგნიდან, რომელსაც ორმაგი დამოკიდებულება აკავშირებს ერთმანეთთან, არც ერთს არ მიენერებოდეს შინაგანი ღირებულება, ან ერთს მიენერებოდეს, მეორეს კი – არა. აუცილებელი არ არის, რომ ისინი, ამა თუ იმ მნიშვნელობით, მიზანს წარმოადგენდნენ ერთმანეთისთვის, გარდა იმ შემთხვევისა, როცა „მიზანი“ „შედგეს“ ნიშნავს. მეტიც, ამ მნიშვნელობით მთელი არ შეიძლება თავისი რომელიმე ნაწილისთვის მიზანს შეადგენდეს. ჩვენ გეჩვევია თავის ერთ რომელიმე ნაწილთან კონტრასტის ფონზე „მთელის“ მოხსენიება, ამ დროს კი, ფაქტობრივად, ვგულისხმობთ არა მთელს, არამედ – მის დანარჩენ ნაწილებს. ხოლო მთელი, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით, ყველა ნაწილს უნდა მოიცავდეს, და არც ერთი შემადგენელი ნაწილი არ შეიძლება იყოს მთელის მიზეზი, რადგან არ შეიძლება საკუთარი თავის მიზეზი იყოს. ამიტომ ცხადია, რომ ორმხრივი კაუზალური ურთიერთდამოკიდებულება არ მოიაზრებს არაფერს, რაც იმ ობიექტთა ღირებულებას ეხება, რომელთა შორისაც დამყარებულია ხსენებული კავშირი. კიდევაც რომ მოხდეს და ორივე ობიექტი ღირებულების მატარებელი აღმოჩნდეს, კაუზალური ურთიერთდამოკიდებულება ნაწილსა და მთელს შორის მაინც შეუძლებელი იქნება.

თუმცა, (2) შეიძლება ადამიანის სხეულს, როგორც მთელს, მისი ნაწილების ღირებულებათა ჯამზე მეტი ღირებულება მიენერებოდეს; გამორიცხებული არ არის, რომ სწორედ ამ გარემოებას ითვალისწინებენ, როცა ნაწილებს მთელის საშუალებად მიიჩნევენ. ნათელია, რომ კითხვაზე: „რატომ უნდა იყვნენ ნაწილები სწორედ ისეთები, როგორებიც არიან?“ გამართლებული იქნებოდა შემდეგი პასუხის გაცემა: „იმიტომ, რომ მთელი, რომელსაც ისინი შეადგენენ, ესოდენ ღირებულია“. მაგრამ ასევე ნათელია, რომ მიმართება, რომელიც, როგორც ჩვენ ვამტკიცებთ, არსებობს მთელსა და ნაწილს შორის, სრულიად განსხვავდება ნაწილსა და ნაწილს შორის მიმართებისგან, როცა ჩვენ ვამბობთ: „ეს ნაწილი არსებობს იმიტომ, რომ იმ ნაწილს არ შეუძ-



ლია მის გარეშე არსებობა“. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ტკიცებით, რომ მთელის ორი ნაწილი კაუზალურად უკავშირდება ერთმანეთს, ხოლო პირველ შემთხვევაში ვამტკიცებდით, რომ მთელსა და ნაწილს შორის შეუძლებელია კაუზალური ურთიერთკავშირი, და, როგორც ჩვენ ვამტკიცებთ, მათ შორის არსებული მიმართება შეიძლება იმ შემთხვევაშიც არსებობდეს, თუ ნაწილები არ იქნებიან ერთმანეთთან კაუზალურად დაკავშირებული. სურათის ყველა ნაწილს შორის არ არსებობს ორმხრივი კაუზალური ურთიერთდამოკიდებულება, რომელიც არის სხეულის განსაზღვრულ ნაწილებს შორის, მაგრამ ისინი შეიძლება მთელის ღირებულებისთვის აბსოლუტურ აუცილებლობას წარმოადგენდნენ. ეს ორი მიმართება, ტიპობრივად, სრულიად განსხვავდება ერთმანეთისგან და ჩვენ არ შეგვიძლია ერთის არსებობის ფაქტიდან გამოვიტანოთ დასკვნა მეორის არსებობის შესახებ. ამიტომ ვერავითარ კეთილ მიზანს ვერ მოემსახურება ერთი სახელით მათი გაერთიანება; და თუ ვიტყვით, რომ მთელი ორგანულია, რადგან მისი ნაწილები (ამ მნიშვნელობით) მთელისთვის „საშუალებას“ წარმოადგენს, ჩვენ არ უნდა ვთქვათ, რომ მთელი ორგანულია, რადგან მის ნაწილებს შორის არსებობს კაუზალური ურთიერთდამოკიდებულება.

22. დაბოლოს, (3) ტერმინი „ორგანული მთელი“ უმეტეს შემთხვევაში გამოიყენება მნიშვნელობით, რომლის თანახმადაც, მთელის ნაწილები ფლობენ რაღაც განსაზღვრულ თვისებას, ხოლო მათ მიერ ამ თვისების ფლობა შეუძლებელი იქნებოდა, რომ არა მოცემული მთელი და რომ ნაკლებ მოსალოდნელია ეს თვისებები სხვა მთელის ნაწილებს მიენერებოდეს. ივარაუდება, რომ როგორც ნაწილები არ იქნებოდნენ ის, რაც არიან, მოცემული მთელის გარეშე, ასევე მოცემული მთელი არ იქნებოდა ნაწილების გარეშე ის, რაც არის. ეს მხოლოდ იმას არ ნიშნავს, რომ ყოველი ცალკეული ნაწილი ვერ იარსებებდა სხვა ნაწილების არსებობის გარეშე (აქ იმ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე, როცა მიმართება (1) ნაწილებს შორის არსებობს), არამედ იმასაც, რომ ნაწილი თავისთავად არ გვევლინება ცალკე ობიექტად აზროვნებისთვის, რომ მთელი, რომლის ნაწილსაც შეადგენს მოცემული ნაწილი, თავისი ნაწილის ნაწილია. მცირედი დაფიქრებაც საკმარისია, რომ ცხადი გახდეს ასეთი ვარაუდის შინაგანი წინააღმდეგობრიობა. ჩვენ მართლაც შეგვიძლია დავუშვათ, რომ ცალკეულ საგანს, როგორც მთელის ნაწილს, ისეთი განსაკუთრებული პრედიკატი მიენერება, რომელიც სხვა შემთხვევაში არ მიენერებოდა მას, სახელდობრ ის, რომ იგი მოცემული მთელის ნაწილია. მაგრამ შეუძლებელია

დასაშვებად მივიჩნით, თითქოს განსაკუთრებულ პრედერკატს იმ საგნის არსის შეცვლა შეეძლოს, რომელსაც იგი მიენერება ან რომლის დეფინიციის კომპონენტსაც შეადგენს. როცა მხედველობაში გვაქვს მხოლოდ თავად ნაწილი, ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ მას გააჩნია პრედერკატი, რომელიც მთელის ნაწილს შეადგენს. თავად მტკიცება, რომლის თანახმადაც განსაზღვრული ნაწილი მთელის შემადგენელია, გულისხმობს, რომ ეს უკანასკნელი განსხვავდება მის შესახებ ჩვენი მტკიცებისგან. სხვაგვარად წინააღმდეგობრივი იქნება ჩვენი მტკიცება იმის შესახებ, რომ თავად საგანი კი არ ფლობს პრედერკატს, რომელსაც ჩვენ მას მივანეროთ, არამედ – რალაც განსხვავებული, სახელდობრ – მოცემული საგანი, მის შესახებ ჩვენს დებულებასთან ერთად. ერთი სიტყვით, ცხადია, ნაწილები ვერასდროს მოიცავენ ანალიტიკურად მთელს, რომელსაც ისინი განეკუთვნებიან, ვერც – მთელის რომელიმე სხვა ნაწილს. ნაწილის მიმართება მთელისადმი არ არის იგივე, რაც მთელისა – ნაწილისადმი. მთელის დეფინიციიდან გამომდინარე, თავად მთელი მოიცავს ანალიტიკურად იმას, რაც მის ნაწილს შეადგენს. თუმცა, შინაგანად ესოდენ წინააღმდეგობრივი დოქტრინა მთავარი ნიშანია იმ ზეგავლენისა, რომელიც ჰეგელმა იქონია თანამედროვე ფილოსოფიაზე, რომლითაც თითქმის მთელი ორთოდოქსული ფილოსოფია განიმსჭვალა. ჩვეულებრივ, სწორედ ეს იგულისხმება, როდესაც შემდეგი აბსტრაქციის მეშვეობით – მთელი ყოველთვის თავისი ნაწილის ნაწილია – ფალსიფიკაციის წინააღმდეგ იმაღლებენ ხმას. „თუ გსურთ იცოდეთ სიმართლე ნაწილის შესახებ, – გვეუბნებიან, – უნდა განიხილოთ არა მხოლოდ ნაწილი, არამედ რალაც სხვა, სახელდობრ, მთელი. არაფრის მტკიცება არ შეიძლება ნაწილის შესახებ, მხოლოდ მთელის შეფასებაა შესაძლებელი. ვგონებ, ნაწილის შესახებ იმის თქმა მაინც შეგვიძლია, რომ ეს უკანასკნელი მთელის ნაწილია; ეს ცხადია, მაგრამ ცხადია ასევე, რომ როდესაც ამას ვამბობთ, ჩვენ არ მოვიაზრებთ მხოლოდ, რომ მთელი თავისი თავის ნაწილია. ამიტომ, ერთმნიშვნელოვნად უარყოფილი უნდა იქნას დოქტრინა, რომლის თანახმადაც ნაწილს არ შეიძლება გააჩნდეს „საზრისი ან მნიშვნელობა მთელისგან დამოუკიდებლად“. მოცემული დოქტრინა თავად უშვებს, რომ მტკიცება „ეს მთელის ნაწილია“ გარკვეული საზრისის მატარებელია. მაგრამ იმისთვის, რომ ამ მტკიცებას მართლაც პქონდეს აზრი, სუბიექტი და პრედერკატი განსხვავებული მნიშვნელობებით უნდა იყვნენ დატვირთულნი. ისიც იოლი დასანახია, თუ როგორ აღმოცენდა ეს მცდარი დოქტრინა იმ





ორი მიმართების - (1) და (2) - აღრევის შედეგად, რომლებიც მართლაც შეიძლება გვევლინებოდეს მთელთა თვისებებად.

(ა) ნაწილის არსებობა შეიძლება ბუნებრივი ან კაუზალური აუცილებლობით იყოს დაკავშირებული მოცემული მთელის სხვა ნაწილების არსებობასთან. შემდგომ კი შესაძლებელია, რომ მთელის ნაწილს და ნაწილს, რომელიც ასეთად, ესე იგი მთელის ნაწილად აღარ გვევლინება, ერთმანეთისგან შინაგანი განსხვავებულობის მიუხედავად, ერთი და იგივე სახელი ეწოდოს. ავიღოთ ტიპური მაგალითი: ადამიანის სხეულისგან მოკვეთილ ხელს კვლავინდებურად ხელს ვუნოდებთ. თუმცა ხელი, როდესაც იგი ცოცხალი სხეულის ნაწილია, უდავოდ განსხვავდება მოკვეთილი, მკვდარი ხელისგან. ამიტომ შეგვიძლია იოლად დავასკვნათ, რომ „ხელი, რომელიც ადამიანის სხეულის ნაწილია, არ იქნებოდა ის, რაც არის, რომ არ ყოფილიყო ცოცხალი სხეულის ნაწილი“, და ასევე ვიფიქროთ, რომ ამგვარად წარმოჩენილი წინააღმდეგობრიობა სინამდვილეში საგანთა მახასიათებელია. მაგრამ, ფაქტობრივად, მკვდარი ხელი არასდროს ყოფილა სხეულის ნაწილი. იგი მხოლოდ ნაწილობრივ არის ცოცხალი ხელის იდენტური. მკვდარი ხელის ის ნაწილები, რომლებიც ცოცხალი ხელის ნაწილების იდენტურია, ასეთებადვე რჩება, იმის მიუხედავად, განეკუთვნება ისინი ცოცხალ სხეულს თუ - არა. ამ შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა დამაჯერებელი მაგალითი. საგანი დროის ერთ მომენტში შეადგენს იმის ნაწილს, რასაც თავს უფლება მივეცით და „ორგანული მთელი“ ვუნოდეთ, მეორე მომენტში კი - არა. სხვა მხრივ კი, ის თვისებები, რომლებიც გააჩნია ცოცხალ ხელს და არ გააჩნია მკვდარ ხელს, ამ უკანასკნელს არ გააჩნია სახენაცვალე ფორმითაც კი. მკვდარი ხელის შემთხვევაში ისინი, უბრალოდ, საერთოდ არ არსებობს. მათი არსებობა კაუზალური აუცილებლობით არის დაკავშირებული ცოცხალი სხეულის სხვა ნაწილებთან; სწორედ ამ დამოკიდებულებას ვგულისხმობთ, როცა ვამბობთ, რომ ისინი მთელის ნაწილებს შეადგენენ. თუმცა, მათ კიდევ რომ შეიძლოთ - არ მოგვევლინონ მთელის ნაწილად, ზუსტად ისეთებივე იქნებოდნენ, როგორებიც არიან. ის, რომ ეს თვისებები შინაგანად განსხვავდება მკვდარი ხელის თვისებებისაგან და ის, რომ ისინი ცოცხალი სხეულის ნაწილებს წარმოადგენს - ეს ორი მსჯელობა ანალიტიკურად არ უკავშირდება ერთმანეთს. ვარაუდი, რომ მკვდარი ხელის თვისებებისგან შინაგანი განსხვავებულობის შენარჩუნების მიუხედავად, ისინი მაინც არ გვევლინება ცოცხალი სხეულის ნიშან-თვისებებად, არ შეიცავს არავითარ წინააღმდეგობრიობას.

მაგრამ (ბ) იმის თქმა, რომ ცოცხალ ხელს არ გააჩნია არავითარი საზრისი და მნიშვნელობა მისი მფლობელი ცოცხალი სხეულისგან დამოუკიდებლად, სხვაგვარ შეცდომას გამოიწვევს. „საზრისის ან მნიშვნელობის“ ქონა, ჩვეულებრივ, „მნიშვნელოვნებას“ ნიშნავს, ეს კი იგივეა, რაც „ღირებული როგორც საშუალება ან როგორც მიზანი“. ამ შემთხვევაში, სრულიად შესაძლებელია ცოცხალ ხელს მისი მფლობელი სხეულისგან დამოუკიდებლად შინაგანი ღირებულება არ გააჩნდეს, მაშინ, როცა მთელი, რომლის ნაწილსაც იგი შეადგენს, მისი მეშვეობით ერთობ მაღალ შინაგან ღირებულებებს ფლობს. ამგვარად, ჩვენთვის არავითარ სირთულეს არ წარმოადგენს, დავასკვნათ, რომ ხელი, როგორც სხეულის ნაწილი, დიდად ღირებულია, თუმცა კი თავისთავად (by itself) იგი არაფრით იქნებოდა ღირებული, და რომ მთელი მისი „საზრისი“ სხეულთან მისი მიმართებით განისაზღვრება. მაგრამ, როგორც ჩანს, ღირებულება, რომელიც ამ შემთხვევაში მსჯელობის საკითხია, მას, როგორც ასეთს, ფაქტობრივად, არ გააჩნია. მხოლოდ ნაწილის სახით ღირებულების ფლობა საერთოდ ღირებულების არფლობის ეკვივალენტურია და ნიშნავს მხოლოდ იმის ნაწილად ყოფნას, რასაც ის, როგორც ნაწილი მიეწერება. მაგრამ თუ ჩვენ უგულებელვყოფთ ამ განსხვავებას, მტკიცებამ, რომლის თანახმადაც, ნაწილი, მხოლოდ როგორც ნაწილი, ფლობს ღირებულებას, რომელიც სხვა შემთხვევაში მისი კუთვნილება არ იქნებოდა, იოლად შეიძლება მიგვიყვანოს შემდეგ ვარაუდამდე: ნაწილი, როგორც ნაწილი, იმავდროულად შეიძლება იყოს რაღაც განსხვავებული იმისგან, რაც ეს უკანასკნელი სხვა შემთხვევაში იქნებოდა. რადგან სიმართლე, ფაქტობრივად, მართლაც ისაა, რომ ორი განსხვავებული ღირებულების საგანი სხვა მხრივაც უნდა განსხვავდებოდეს ერთმანეთისგან. აქედან გამომდინარე, დაშვება იმისა, რომ ერთი და იგივე საგანი, როგორც ნაწილი, სხვადასხვა დროს მეტად ან ნაკლებად ღირებული მთელის შემადგენლობაში შემავალი, დროის განსხვავებულ მონაკვეთებში განსხვავებულ, მეტ ან ნაკლებ ღირებულებას ფლობს, ასაზრდოებდა შინაგანად წინააღმდეგობრივ შეხედულებას, რომლის თანახმადაც, ერთი და იგივე საგანი შეიძლება იყოს ორი განსხვავებული რამ, და მის ორ ფორმათაგან მხოლოდ ერთში გვევლინებოდეს იმად, რაც მართლაც არის.

ამ მიზეზებიდან გამომდინარე, იქ, სადაც ეს უადგილო არ იქნება, მე თავისუფლად გამოვიყენებ ტერმინს „ორგანული“ განსაკუთრებული მნიშვნელობით. მე მოვუხმობ ამ ტერმინს,



რათა მივუთითო ფაქტზე, რომ ამა თუ იმ მთელის შინაგანი ღირებულება რაოდენობრივად განსხვავდება მისი ნაწილების ღირებულებათა ჯამისგან. მე გამოვიყენებ მას, რათა გამოვხატო მხოლოდ ეს და მეტი არაფერი. ტერმინი არ აღნიშნავს არავითარ კაუზალურ მიმართებებს ნაწილსა და მთელს შორის. მისით ასევე არ მოინიშნება, რომ მოცემული მთელის ნაწილები არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ სხვაგვარად, თუ არა მოცემული მთელის ნაწილებად; არც ის, რომ, როგორც ასეთი მთელის ნაწილები, ისინი ფლობენ ღირებულებას, განსხვავებულს იმ ღირებულებებისგან, რომელიც შეიძლება მათ სხვა შემთხვევაში ჰქონოდათ. თუ მოცემულ ტერმინს ამ განსაკუთრებული და ზუსტად განსაზღვრული მნიშვნელობით გავიაზრებთ, ორგანული მთელის მიმართება მისი ნაწილებისადმი ეთიკის მიერ გამოსაკვლევ ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მიმართებად წარმოგვიდგება. ამ მეცნიერების მთავარი საკითხი სიკეთის განსხვავებული სახეების ფარდობით ღირებულებათა შედარება უნდა იყოს. თუ მიიჩნევა, რომ ორი საგნისგან შემდგარი მთელის ღირებულება მისი შემადგენელი ორი საგნის ღირებულებათა ჯამს უტოლდება, ასეთი შედარებისას შეიძლება დაშვებულ იქნას ყველაზე დიდი შეცდომები. „ორგანული მთელის“ პრობლემა, ამგვარად, ემატება იმ პრობლემათა რიცხვს, რომელთა კვლევითაც ეთიკა, როგორც მეცნიერება, უშუალოდ არის დაკავებული.

23. ამ თავში შევეცადე შემდეგი დასკვნების გამოკვეთას: (1) ეთიკის სპეციფიკა მდგომარეობს არა იმაში, რომ იგი იკვლევს მტკიცებებს ადამიანის ქცევის შესახებ, არამედ იმაში, რომ გამოიკვლევს მტკიცებებს საგანთა იმ თვისებების შესახებ, რომლებიც მე აღვნიშნე ტერმინით „კარგი“, მათი საპირისპირო თვისებები კი – ტერმინით „ცუდი“. ეთიკურმა გამოკვლევებმა უნდა დაასაბუთონ ყველა ასეთი მტკიცების ჭეშმარიტება, გარდა იმ მტკიცებებისა, რომლებშიც ეს თვისება დადგენილია ცალკეულ კონკრეტულ საგანთან მიმართებაში (1-4). (2) ეს თვისება, რომელიც ეთიკის საგანს განსაზღვრავს, თავად მარტივი და განუსაზღვრელია (5-14). და (3) ყველა მტკიცება, რომელიც სხვა საგნებთან მის მიმართებას ეხება, იყოფა ორ, და მხოლოდ ორ ტიპად: ისინი ან ამტკიცებენ, თუ რა ხარისხით ფლობს თავად საგანი ამ თვისებას, ან ამტკიცებენ კაუზალურ მიმართებას სხვა საგნებსა და იმ საგნებს შორის, რომლებიც ამ თვისებას ფლობენ (15-17). დაბოლოს, (4) როცა განვიხილავთ სხვადასხვა საგნების მიერ მოცემული ნიშან-თვისების ფლობის განსხვავებულ ხარისხებს, უნდა გავითვალისწინოთ ის ფაქტი,



რომ მთელი შეიძლება ფლობდეს მას ისეთი ხარისხით, რომელიც განსხვავდება იმისაგან, რაც მიიღება იმ ხარისხთა ჯამისგან, რომელსაც ქმნის ნაწილების მიერ ამ თვისების ფლობის ხარისხი (18-22).

## თავი II

### ნატურალისტური ეთიკა

24. პირველი თავის დასკვნებიდან გამომდინარეობს, რომ ყველა ეთიკური საკითხი სამ კლასად იყოფა. პირველი კლასი ერთადერთ საკითხს მოიცავს – სახელდობრ, თუ როგორია იმ განსაკუთრებული პრედიკატის ბუნება, რომლის ურთიერთობაც სხვა საგნებთან ყველა ეთიკური კვლევის ობიექტის კონსტიტუირებას ახდენს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რა *მოიაზრება* ტერმინ კარგში. მე უკვე შევეცადა, ამ პირველ კითხვაზე პასუხი გამეცა. ის განსაკუთრებული პრედიკატი, რომელზე დაყრდნობითაც უნდა განისაზღვროს ეთიკის სფერო, მარტივია, არ ექვემდებარება ანალიზს, განუსაზღვრელია. გვჩვენებს საკითხთა ორი კლასი, ამ პრედიკატის სხვა საგნებთან ურთიერთობას რომ ეხება. აქ, შესაძლოა, გაგვიჩნდეს კითხვები: (1) უშუალოდ რა საგნებს და რა ხარისხით მიენერება ეს პრედიკატი; რა საგნები წარმოადგენენ კარგს თავის თავში (good in itself); ან (2) რა საშუალებები მოგვანიჭებს უნარს, რომ ის, რაც სამყაროში არსებობს, შეძლებისდაგვარად საუკეთესო გავხადოთ; რა კაუზალური კავშირები არსებობს თავის თავში საუკეთესოსა (best in itself) და სხვა საგნებს შორის.

ამ და მომდევნო ორ თავში განვიზრახე, განვიხილო გარკვეული თეორიები, რომლებიც გვთავაზობენ ერთგვარ პასუხს კითხვაზე, თუ რა არის კარგი თავის თავში, *ერთგვარ* პასუხს, რადგან ყველა ეს თეორია იმით გამოირჩევა, რომ მათი ჭეშმარიტების შემთხვევაში ეთიკის შესწავლა დიდად გაიოლდებოდა. ყოველი მათგანი ადგენს, რომ არსებობს ფაქტის მხოლოდ ერთი სახე, რომლის ძალითაც არსებობა რამდენადმე ღირებული შეიძლება იყოს. ამასთან, ყოველი ამ თეორიათაგანი ასევე განისაზღვრება სხვა მახასიათებლითაც, რომელმაც განაპირობა ჩემს მიერ მათი ერთად დაჯგუფება და პირველ რიგში განხილ



ვა: სახელდობრ, მთავარი საზრისი იმისა, თუ რატომ ასახელებენ ისინი ფაქტის გარკვეულ სახეს ერთადერთ სიკეთედ (the sole good), არის ის, რომ, მათი აზრით, სწორედ იგი განსაზღვრავს თავად კარგსაც. სხვა სიტყვებით, ყველა ეს თეორია მიზნის ან იდეალის თეორიაა, რომელთა გავრცელებაც, უმთავრესად, გამონეულია იმის მიღებით, რასაც მე ნატურალისტური შეცდომა ვუნოდე: ისინი ერთმანეთში ურევენ პირველსა და მეორეს იმ შესაძლებელ კითხვათაგან, რომლებიც ეთიკამ შეიძლება დასვას. ცხადია, სწორედ ამით აიხსნება მათი დავა იმის შესახებ, რომ საგანთა მხოლოდ ერთი სახე ჩაითვალოს კარგად. საგნის აღიარება კარგად, მათი აზრით, ნიშნავს, რომ მას სწორედ ეს თვისება უნდა მიენერებოდეს: (იგულისხმება, რომ) მხოლოდ ის, რაც ამ თვისებას ფლობს, არის კარგი. დასკვნა ერთობ ბუნებრივად გვეჩვენება; და მაინც, რაც მასში ივარაუდება, შინაგანად წინააღმდეგობრივია. ისინი, ვინც ამ დასკვნამდე მიდიან, ცდებიან იმის გაგებაში, რომ მათი დასკვნა „რასაც ეს თვისება მიენერება, კარგია“ არსებითი დებულებაა და იგი არ ნიშნავს, რომ „ის რაც ამ თვისებას ფლობს, ფლობს ამ თვისებას“ და არც იმას, რომ „სიტყვა „კარგი“ ნიშნავს, რომ საგანი ფლობს ამ თვისებას“. მაგრამ თუ მოცემული დასკვნა არ ნიშნავს არც ერთს და არც მეორეს, იგი, ამ შემთხვევაში, ეწინააღმდეგება საკუთარ ნანამძღვარს.

ამიტომაც, გთავაზობთ განხილვას გარკვეული თეორიებისა, რომლებიც ცდილობენ დაადგინონ, თუ რა არის კარგი თავის თავში (good in itself) და ნატურალისტურ შეცდომას ეფუძნებიან იმ აზრით, რომ ეს შეცდომა მათი გავრცელების მთავარ მიზეზად გვევლინება. ეს განხილვა ჩაფიქრებული გვაქვს ორი მიმართულებით: (1) შემდგომი ჯეროვანი გათვალსაზიროება იმ ფაქტისა, რომ ნატურალისტური შეცდომა მართლაც შეცდომაა, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყველა ჩვენგანისთვის ცნობილია რაღაც მარტივი თვისება, რომელსაც (მხოლოდ მას და სხვას არაფერს) მოვიაზრებთ უმეტეს შემთხვევაში ტერმინით „კარგი“; და (2) ნათელყოფა იმისა, რომ არა ერთ, არამედ ბევრ საგანს მიენერება ეს თვისება. რამდენადაც არ შეიძლება იმედი ვიქონიო, რომ ჩემი დოქტრინა, რომლის თანახმადაც, საგანი, რომელიც კარგია, არ შეიძლება ამ სიკარგეს (goodness) რაღაც სხვა თვისების საერთო ფლობას უმაღლოდეს, ქეშმარიტად იქნება ცნობილი, თუ არ გავაკრიტიკებ ზემოთ მოყვანილი ჩემი დოქტრინის საპირისპირო დოქტრინებს, რომელთა უნარსაც,

საკუთარი თავი წარმოაჩინონ, მათი ფართო გავრცელება აღასტურებს.

25. თეორიები, რომელთა განხილვასაც ვაპირებ, თამამად შეიძლება დაიყოს ორ ჯგუფად. ნატურალისტური შეცდომა ყოველთვის იმაშია, რომ როდესაც ვამბობთ „ეს კარგია“, იმავედროულად ვგულისხმობთ, რომ საგანი, რომელზეც საუბარია, გარკვეულად მიემართება სხვა საგანს. მაგრამ ეს საგანი, რომელზე დაყრდნობითაც განისაზღვრება კარგი, შეიძლება იყოს ან ის, რასაც მე ბუნებრივ ობიექტს ვუნოდებდი, ანუ – რაღაც, რაც, სავარაუდოდ, არსებობს როგორც (ცხოვრებისეული) გამოცდილების ობიექტი, ან – სხვაგვარად – შეიძლება იყოს რაღაც ობიექტი, რომლის არსებობა მხოლოდ ზეგრძნობად რეალურ სამყაროს შეიძლება მიენეროს. მე გთავაზობთ ამ ორი ტიპის ეთიკური თეორიის ცალ-ცალკე განხილვას. მეორე ტიპის თეორიებს, მოხერხებული იქნება, „მეტაფიზიკური“ ვუნოდოთ და მათი განხილვა IV თავამდე გადავდოთ. წინამდებარე და მომდევნო თავში შევხები თეორიებს, რომლებიც თავიანთ ფართო გავრცელებას იმას უნდა უმადლოდნენ, რომ ისინი ემყარებიან ვარაუდს, რომლის თანახმადაც, ცნება „კარგი“ შეიძლება რაიმე ბუნებრივ ობიექტთან მიმართებაში განისაზღვროს. სწორედ ეს თეორიები მქონდა მხედველობაში, როცა მოცემულ თავს „ნატურალისტური ეთიკა“ ვუნოდე. უნდა შევნიშნოთ, რომ შეცდომა, რომელზე დაყრდნობითაც თეორიების მეორე ჯგუფი განისაზღვრე როგორც „მეტაფიზიკური ეთიკა“, იმავე გვარის შეცდომაა; ამიტომ, ორივე შემთხვევაში, ერთ სახელწოდებას – ნატურალისტურ შეცდომას – ვიყენებ. მაგრამ, როგორც ჩანს, მითითებულ შეცდომაზე დამყარებული ეთიკური თეორიების განხილვისას უპრიანია ერთმანეთისგან გაირჩეს თეორიები, რომლებშიც „სიკარგე“ (goodness) აქ და ახლა არსებულთან მიმართებაში განიხილება, და – თეორიები, რომლებიც ამ მიმართებას არ ასახავენ. პირველთა თანახმად, ეთიკა ემპირიული ანუ პოზიტიური მეცნიერებაა: ყველა მისი დასკვნა შეიძლება დადასტურდეს ემპირიული დაკვირვებისა და ინდუქციის გზით. საქმის სხვაგვარი ვითარება გვაქვს მეტაფიზიკური ეთიკის შემთხვევაში. ამიტომ არსებობს შესამჩნევი განსხვავება ერთსა და იმავე შეცდომაზე დამყარებული ეთიკური თეორიების დასახელებულ ორ ჯგუფს შორის. ასევე უნდა აღვნიშნოთ შესაბამისი განსხვავებები თვით ნატურალისტურ თეორიებშიც. არსებობს ერთი ბუნებრივი ობიექტი, სახელდობრ, სიამოვნება, რომელიც, შესაძლოა, ისევე ხშირად ითვლებოდეს ერთადერთ სიკეთედ, რო-

გორც ერთად აღებული სხვა ყველაფერი. ამას გარდა, არსებობს სხვა მიზეზებიც, რათა ჰედონიზმი ცალკე განვიხილოთ. ეს დოქტრინა, ჩემი აზრით, იმავე ხარისხით, როგორც ყველა სხვა, თავის გავრცელებას ნატურალისტურ შეცდომას უნდა უმადლოდეს; მაგრამ მას ერთი უცნაურობა ახასიათებს. კერძოდ, ის, რომ ავტორი, რომელმაც პირველმა აქცია თვალსაჩინოდ შეცდომა ნატურალისტური არგუმენტებისა, რომელთა დახმარებითაც მანამდე ცდილობდნენ დაემტკიცებინათ, რომ სიამოვნება ერთადერთ სიკეთეს წარმოადგენს, თავად ამტკიცებს, რომ სიამოვნება, ამისდა მიუხედავად, ერთადერთ სიკეთეს წარმოადგენს. ამიტომ მე გთავაზობთ, ჰედონიზმის განხილვა გავმიჯნოთ სხვა ნატურალისტური თეორიების განხილვისგან, და ამ თავში განვიხილოთ ნატურალისტური ეთიკა ზოგადად, ხოლო საკუთრივ ჰედონიზმი – შემდგომში.

26. ამდენად, მოცემულ თავში განხილვის საგანი იქნება ეთიკური თეორიები, რომლებიც აცხადებენ, რომ შინაგანი ღირებულება მხოლოდ და მხოლოდ სიამოვნებისგან განსხვავებული, რაღაც განსაზღვრული ბუნებრივი თვისების ფლობაშია და, ამასთან ერთად, რომლებიც ეყრდნობიან ვარაუდს, რომ „კარგი“ სწორედ ამ თვისების ფლობას ნიშნავს. სწორედ ასეთ თეორიებს ვუნოდებ „ნატურალისტურს“. ამგვარად, „ნატურალიზმად“ მივიჩნევ ეთიკის შესწავლის გარკვეულ მეთოდს, რომელიც ზედმინევით შეუთავსებელია რაგინდარა ეთიკის მეცნიერებასთან. ეს მეთოდი „კარგის“ ბუნებრივი ობიექტის ან ბუნებრივ ობიექტთა ჯგუფის რომელიმე კუთვნილი თვისებით ჩანაცვლებას და, ამდენად, ეთიკის რომელიმე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებით შეცვლას გულისხმობს. ზოგადად კი, ეთიკის ადგილას ამგვარად ჩანაცვლებული მეცნიერება ერთი იმ მეცნიერებათაგანია, რომელიც საგანგებოდ შეისწავლის ადამიანს და დავალებულია იმ შეცდომისგან (ჩემი აზრით, ეს სწორედ რომ შეცდომაა), რომლის თანახმადაც, ეთიკის საგნად მხოლოდ ადამიანის ქცევა გვევლინება. ეთიკას, როგორც მეცნიერებას, უმათავრესად ენაცვლება ფსიქოლოგია, მაგ., ჯ. ს. მილთან; ჩამნაცვლებული შეიძლება იყოს სოციოლოგიაც, როგორც ეს პროფესორ კლიფორდისა და სხვა თანამედროვე ავტორების ნაშრომებშია. უნდა ითქვას, რომ ნებისმიერმა სხვა მეცნიერებამაც ასეთივე წარმატებით შეიძლება დაიკავოს ეს ადგილი. იმავე შეცდომას უშვებს პროფესორი ტინდალი, როდესაც გვთავაზობს, რომ „მოვიქცეთ მატერიის კანონების მიხედვით“: ამ შემთხვევაში ეთიკის შემცვლელ მეცნიერებად უბრალოდ ფიზიკა მოიაზრება. მაშასადამე, სახელწოდება „ნატურალიზმი“ სრულიად ზოგადია, რადგან,



რასაც უნდა ნიშნავდეს „კარგი“, თეორია მაინც ნატურალისტურად რჩება. როგორ განისაზღვრება კარგი, – როგორც ყვითელი, მწვანე თუ ცისფერი, როგორც ხმამაღალი თუ ჩუმი, მრგვალი თუ ოთხკუთხა, როგორც ტკბილი თუ მწარე, მაცოცხლებელი თუ სიამოვნების მომნიჭებელი, როგორც სასურველი, ნების გამომხატველი თუ შეგრძნებებში მოცემული; თეორია, რომელიც ნებისმიერ უკვე დასახელებულ ან სამყაროში არსებულ რაიმე სხვა ობიექტს იგულისხმებს სიტყვაში კარგი, ისევ და ისევ ნატურალისტური თეორია იქნება. მე ამ თეორიებს ნატურალისტურს იმიტომ ვუნოდებ, რომ ყველა დასახელებული ცნება აღნიშნავს თვისებას, მარტივს თუ რთულს, მარტივი თუ რთული ნატურალური ობიექტებისათვის დამახასიათებელს, და ვიდრე მათ განხილვას შევუდგებოდე, სასურველია დადგინდეს, რას ნიშნავს ტერმინები: „ბუნება“ და „ბუნებრივი ობიექტი“.

მაშასადამე, სიტყვაში „ბუნება“ ყოველთვის ვგულისხმობდი და ვგულისხმობ იმას, რაც საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებისა და ფსიქოლოგიის კვლევის საგანია. მის შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ ის მოიცავს უკლებლივ ყველაფერს, რაც დროში არსებობდა, არსებობს და იარსებებს. და თუ შეიძლება ნებისმიერი ობიექტი ამ პრიზმაში – ანუ წარსულში, აწმყოსა და მომავალში არსებულად განვიხილოთ, მაშინ შეგვიძლია ის ბუნებრივ ობიექტად მივიჩნიოთ და, ამასთანავე, არ მივიჩნიოთ ბუნებრივად ისეთი ობიექტები, რომელთაც ეს მახასიათებლები არ გააჩნიათ. ასე, მაგალითად, ჩვენი ცნობიერების შესახებ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი ნამდვილად არსებობდა გუშინ, არსებობს დღეს და მისი არსებობა, სავარაუდოდ, გავრცელდება ერთი-ორი წუთით მაინც მომავალში. დავუშვათ, რომ გუშინდელი აზრები დღეს აღარ არსებობენ, თუმცა მათი შედეგები შესაძლოა დღევანდელობაში დარჩა. რამდენადაც ასეთი აზრები ნამდვილად არსებობდნენ, ისინიც ასევე ბუნებრივ ობიექტთა რიცხვს მიეკუთვნებიან.

ცხადია, რომ თავად „ობიექტებთან“ დაკავშირებით, იმ აზრით, რა აზრითაც მე ამ ცნებას ვიყენებ, სირთულე არ წარმოიშობა. იოლი ამოსაცნობია, რომელია ობიექტთან ბუნებრივი და რომელი – არა (თუ ასეთი საერთოდ არსებობს). მაგრამ როდესაც ვინცებთ ობიექტის თვისებათა განხილვას, ვშიშობ, პრობლემა რთულდება. რომელია ბუნებრივ ობიექტთა თვისებებს შორის ბუნებრივი და რომელი – არა? მე არ უარვყოფ, რომ „კარგი“ განსაზღვრული ბუნებრივი ობიექტების თვისებას წარმოადგენს: ზოგი მათგანი, ვფიქრობ, წარმოადგენს კარგს; და მაინც, მე ადრე აღვნიშნე, რომ „კარგი“ თავად (itself)

არ არის ბუნებრივი თვისება. ჩემს მიერ გამოყენებულ დროში არსებობის კრიტერიუმში ბუნებრივი ობიექტების თვისებებსაც ეხება. რამდენად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ „კარგი“, რომელიც დროში თავისთავად (ბე იტსელფ) არსებობს და არა როგორც უბრალოდ რაღაც ბუნებრივი ობიექტის თვისება? ჩემი აზრით, ამის წარმოდგენა შეუძლებელია, მაშინ, როდესაც ობიექტთა თვისებების უმეტესი ნაწილის შემთხვევაში – რომელთაც მე ბუნებრივ თვისებებს ვუნოდებ – ეს შესაძლებლად მეჩვენება. მათი არსებობა, როგორც მგონია, ობიექტთა არსებობისგან და მოუკიდებლადაც შესაძლებელია. ისინი უმალ ნაწილებია, რომელთაგანაც ობიექტები შედგება, და არა უბრალოდ მათი პრედიკატები. თუ მათ ობიექტს ჩამოვაშორებთ, ამ უკანასკნელისგან აღარაფერი დარჩება – შიშველი მატერია ცი, რადგან ეს თვისებები თავის თავში (in themselves) სუბსტანციურია და საგანს იმ არსს ანიჭებენ, რაც მას გააჩნია. კარგის შემთხვევაში საქმე სხვაგვარადაა. კარგი რომ მართლაც შეგრძნებებში მოცემული თვისება იყოს, რაშიც ცდილობენ დაგვარწმუნონ, იგი დროში უნდა არსებობდეს. ამიტომაც არის, რომ კარგის ასეთი განსაზღვრა ნატურალისტური შეცდომის დაშვებაა. ყოველთვის მიზანშეწონილი იქნება დაისვას კითხვა: არის თუ არა თავად გრძნობა კარგი? თუ ეს ასეა, მაშინ თავად კარგი არ შეიძლება იყოს იგივე, რაც – ნებისმიერი კონკრეტული შეგრძნება.

27. მაშასადამე, „ნატურალისტურია“ ის ეთიკური თეორიები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ ერთადერთი სიკეთე საგნის დროში არსებული ერთი რომელიღაც თვისებაა. ამ თეორიათა ავტორების აზრით, თავად „კარგი“ ამგვარ თვისებასთან მიმართებით შეიძლება განისაზღვროს. ამჯერად უკვე შეგვიძლია შევუდგეთ ამ სახის თეორიების განხილვას.

უპირველეს ყოვლისა, გავიხსენოთ, რომ ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ეთიკური მაქსიმა არის ის, რომელიც გვირჩევს: „ვიცხოვროთ თანახმად ბუნებისა“. ასეთი იყო სტიოკოსთა პრინციპი, მაგრამ რამდენადაც მათ ეთიკას, გარკვეული თვალსაზრისით, შეიძლება მეტაფიზიკური ენოდოს, მას აქ არ შეეხებინ. საქმე ის არის, რომ იგივე ფრაზას კვლავ ვხვდებით რუსოსთან. დღესაც კი, არცთუ იშვიათად, შეგვაგონებენ, რომ ბუნებრივად უნდა ვიცხოვროთ. ახლა განვიხილოთ ეს მოსაზრება მისი უზოგადესი სახით. უპირველეს ყოვლისა, ნათელია, რომ ყოველივე ბუნებრივს კარგს ვერ ვუნოდებთ, თუ საფუძვლად არ მივიღებთ რომელიმე მეტაფიზიკურ თეორიას იმათგან, რომელთა შესახებაც მოგვიანებით ვისაუბრებ. თუ ყველაფერი, რაც ბუნებრივია, ასევე კარგიცაა, მაშინ არსებობას წყვეტს ეთიკა, როგორც ასეთი,



თავისი ჩვეულებრივი გაგებით, რადგან ეთიკური თვალსაზრისით სისათვის არაფერია უფრო მეტად ცხადი, ვიდრე ის, რომ ზოგი საგანი არის ცუდი, ზოგი – კარგი; ეთიკის მთავარი საგანი კი, ცხადია, იმ ზოგადი წესების დადგენაა, რომელთაგან ერთისათვის თავის არიდება მეორეს ზიანს არ მოუტანს. მაშინ რას ნიშნავს „ბუნებრივი“ მოცემულ მაქსიმალში, რომელიც გვიჩვენებს, ვიცხოვროთ თანახმად ბუნებისა, თუ იგი აშკარად ვერ მიესადაგება ყველაფერს, რაც ბუნებრივია.

ეს ფრაზა თითქოს მიგვანიშნებს ბუნდოვან წარმოდგენაზე იმის შესახებ, რომ არსებობს ისეთი რამ, რასაც ბუნებრივად კარგი შეიძლება ვუნოდოთ; რომ ბუნება, შეიძლება ითქვას, ადგენს და გადაწყვეტს, თუ რა შეიძლება იყოს კარგი, ისევე, როგორც ადგენს და გადაწყვეტს იმას, თუ რამ უნდა იარსებოს. ასე, მაგალითად, შეიძლება არსებობდეს ვარაუდი, რომ „ჯანმრთელობა“ წარმოადგენს დაშვებას ბუნებრივი განსაზღვრებისა იმ აზრით, რომ ბუნებამ დაადგინა, რა უნდა იყოს ჯანმრთელობა. ჯანმრთელობა კი, შეიძლება ითქვას, აშკარად კარგი რამაა. ესე იგი, ამ შემთხვევაში თავად ბუნება წყვეტს საკითხს, ჩვენ კი ისე დაგვრჩენია, მივმართოთ მას და ვკითხოთ, რა არის ჯანმრთელობა, და გვეცოდინება, რა არის კარგი: ამით კი ეთიკას მეცნიერულ საფუძველს შევძენთ. და მაინც, როგორია ჯანმრთელობის ეს ბუნებისმიერი განსაზღვრა. ჩემი გაგებით, ჯანმრთელობა უნდა განისაზღვროს ბუნებრივი ტერმინების ფარგლებში, როგორც ორგანიზმის ნორმალური მდგომარეობა, რადგან ეჭვგარეშეა, რომ ავადმყოფობაც ბუნებრივი პროდუქტია. თუ ვიტყვით, რომ ჯანმრთელობა არის ის, რაც შენარჩუნდა ევოლუციის პროცესში და რაც ესწრაფვის თვითგადარჩენას იმ ორგანიზმის არსებობისთვის ბრძოლაში, რომელსაც ეკუთვნის, ამით, არსებითად, არაფერი შეიცვლება: რადგან ევოლუციის მთავარი ამოცანაა იმის მიზეზობრივი ახსნა, თუ რატომ არის სიცოცხლის განსაზღვრული ფორმები ნორმალური, სხვა კი – ანორმალური (abnormal); სწორედ ამით აიხსნება სახეობათა წარმოშობა. ამიტომ, როდესაც ვამბობთ, რომ ჯანმრთელობა ბუნებრივი რამ არის, იგულისხმება, რომ იგი ნორმალური მდგომარეობაა; ხოლო როდესაც ვამბობთ, რომ ჯანმრთელობისკენ სწრაფვა ბუნებრივი მიზანია, ვეყრდნობით ვარაუდს, რომ ის, რაც ნორმალურია, ამავდროულად კარგიც უნდა იყოს. მაგრამ არის კი ცხადი, რომ ის, რაც ნორმალურია, კარგი უნდა იყოს? მართლა ასე აშკარაა, მაგალითად, რომ ჯანმრთელობა კარგია? იყო კი სოკრატესა და შექსპირის გენია ნორმალური მოვლენა თუ ანომალური და ექსტრაორდინარული მოვლენა?

უფრო იყო? პირველ რიგში, ვფიქრობ, ეჭვგარეშეა, რომ ყველაფერი, რაც კარგია, არ არის იმავდროულად ნორმალურიც. პირიქით, ანორმალური ხშირად უკეთესია, ვიდრე ნორმალური: აშკარაა, რომ განსაკუთრებული სრულყოფილება, ისევე, როგორც განსაკუთრებული მანკიერება, არ შეიძლება იყოს ნორმალური, იგი რაღაც ანორმალურია. და მაინც, მიუხედავად ამისა, შეიძლება ითქვას, რომ ის, რაც ნორმალურია, კარგია; სრულიადაც არ ვაპირებ, ეჭვქვეშ დავაყენო მტკიცება, რომ ჯანმრთელობა კარგია. მე მხოლოდ იმის ხაზგასმა მინდოდა, რომ ეს ყოველივე არც ისე ნათელია და ღია საკითხად უნდა მივიჩნიოთ. ამის საპირისპიროს მტკიცება ნატურალისტური შეცდომის დაშვებას ნიშნავს და, სწორედ ამ სახის განაზრებებზე დაყრდნობით, ზოგ თანამედროვე ნაშრომში ამტკიცებენ, რომ გენიოსი ავადმყოფია, ანორმალურია, რაც საფუძველი ხდება რჩევისა, რომ გენიოსი არ უნდა წაეახალისოთ. ამგვარი მსჯელობები მცდარია და თანაც საშიშად მცდარი. ფაქტია, რომ თავად სიტყვებში „ჯანმრთელობა“ და „ავადმყოფობა“, ჩვეულებრივ, ვგულისხმობთ, რომ პირველი არის კარგი, მეორე კი – ცუდი. მაგრამ როდესაც ბუნებრივი ტერმინებით მათ ე. წ. მეცნიერულ განსაზღვრას ცდილობენ, სხვა გზა არა გვაქვს, გარდა იმისა, რომ მათ „ნორმალური“ ან „ანორმალური“ ვუწოდოთ. იოლი დასამტკიცებელია, რომ ზოგი საგანი, ზოგადად სრულყოფილად მიჩნეული, ანორმალურია, ესე იგი, არაჯანსაღი მოვლენაა. მაგრამ ნატურალისტურ შეცდომას თუ არ დავუშვებთ, აქედან არ გამომდინარეობს, რომ ეს საგნები, ჩვეულებრივ კარგად რომ მიიჩნევიან, სინამდვილეში ცუდია. ყოველივე ამან მართლაც ნათელყო, რომ გარკვეულ შემთხვევებში გვაქვს წინააღმდეგობა ორ გავრცელებულ მსჯელობას შორის: რომ გენია კარგია და რომ ჯანმრთელობა კარგია. ამ დროს ჯეროვნად არ არის აღიარებული ის ფაქტი, რომ უკანასკნელი აზრი ოდნავადაც არ არის წინაზე უფრო მეტად ავტორიტეტული; ორივე შემთხვევაში საკითხი სრულიად ღია რჩება. შესაძლოა მართებულიც არის, რომ „ჯანმრთელში“ ზოგადად კარგს ვგულისხმობთ; მაგრამ ეს მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ როდესაც ჩვენ ამ სიტყვას ასე ვიყენებთ, არ ვტვირთავთ მნიშვნელობით, რომელსაც მას მედიცინა როგორც მეცნიერება ანიჭებს. თუ სიტყვაში ჯანმრთელობა ნაგულისხმევი იქნება კარგი, რა თქმა უნდა, მართებული იქნება მტკიცება, რომ ჯანმრთელობა კარგია. მაგრამ აქედან სულაც არ გამომდინარეობს, რომ ჯანმრთელობა – თუ სიტყვა ამ შემთხვევაში ნორმალურს აღნიშნავს – ასევე კარგია. ასეთივე წარმატებით შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ვინაიდან სიტყვა „ბულ-



(bull)" ირლანდიურად ხუმრობას ნიშნავს და იმავდროულად კონკრეტულ ცხოველსაც (ხარს - რედ.) აღნიშნავს, ხუმრობა და ცხოველი იდენტური საგნებია. ამიტომაც, არ უნდა დავიბნეთ, როდესაც მტკიცება, რომ საგანი ბუნებრივია, იმის მიღებად იქცევა, რომ იგი კარგია. კარგი, მისი განსაზღვრების თანახმად, არ გულისხმობს რაიმე ბუნებრივს და ამიტომ საკითხი - არის თუ არა რაიმე ბუნებრივი კარგი - ყოველთვის ღიად რჩება.

28. თუმცა კი სხვა, რამდენადმე განსხვავებული მნიშვნელობით გამოყენებული სიტყვა „ბუნებრივი“ დადებითი შეფასების ელემენტს შეიცავს. ეს მაშინ ხდება, როდესაც ბუნებრივ გრძნობით მისწრაფებებზე ან არაბუნებრივ დანაშაულებებზე და მანკიერებებზეა საუბარი. ჩანს, აქ იგულისხმება არა იმდენად ნორმალურობა ან ანორმალურობა ქმედებისა თუ გრძნობისა, რომელსაც განვიხილავთ, არამედ - მისი გარდუვალობა. სწორედ ამასთან დაკავშირებით გვირჩევენ, რომ ველურებსა და ცხოველებს მივბაძოთ. მართლაც, ერთობ უცნაური რჩევაა, მაგრამ გარკვეული საზრისი მასშიც არის. მე, ამ შემთხვევაში, არ ვიკვლევ, რა პირობებშია შესაძლებელი, რომ ზოგიერთმა ჩვენგანმა წარმატებით მიბაძოს ძროხას და გარკვეული სარგებელი ჰპოვოს ამ გაკვეთილში. ეჭვი არ მეპარება, რომ ეს შესაძლებელია. მე მაინტერესებს განსაზღვრული სახე არგუმენტებისა, რომელთაც, ვფიქრობ, დროდადრო მოუხმობენ ამ დოქტრინის გასამყარებლად - სახელდობრ, ნატურალისტური არგუმენტები. რაც შემთხვევებში ამ შეხედულების მქადაგებელნი ღრმად არიან დარწმუნებულნი, რომ ჩვენ ვერ შევცვლით ბუნებას. ეს უდავოდ მართებული მოსაზრებაა იმ თვალსაზრისით, რომ ყველაფერი, რაც ძალგვიძს გავაკეთოთ არსებული მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად, ბუნებრივი პროდუქტი იქნება. მაგრამ ზემოთ მოყვანილი ფრაზა სხვას ღაღადებს; ბუნებად მხოლოდ ბუნების ნაწილი იგულისხმება. მხოლოდ, ამჯერად ნაწილში მოიაზრება არა იმდენად ნორმალური, რამდენადაც - რალაც ნებისმიერი მინიმუმი იმისა, რაც სიცოცხლისთვის არის აუცილებელი. და როდესაც ეს მინიმუმი რეკომენდებულია როგორც ბუნებრივი - როგორც ბუნების მიერ ნაკარნახევი ცხოვრების წესი - ეს უკვე ნატურალისტური შეცდომაა. ასეთი პოზიციის საპირისპიროდ, მსურს მხოლოდ შემდეგი აღვნიშნო: მიუხედავად იმისა, რომ შესაძლოა გარკვეული, შინაგანად არასასურველი ქმედებების განხორციელება გარდუვალობით, სიცოცხლის შემართუნებისთვის აუცილებელი საშუალებების საჭიროებით აიხსნას, არავითარი საფუძველი არ არსებობს მათი *მონონებისთვის*, ან რჩევისთვის, რომ ადამიანები ამ მარტივი, მაგრამ აუ-

III

ცილებელი და გარდაუვალი ქმედებებით შემოიფარგლონ, თუკი შესაძლებელია ჩვენი ცხოვრებისეული პირობების გაუმჯობესება სხვა ისეთი საშუალებების ხარჯზე, რომლებსაც, ნატურალისტური გაგებით, აუცილებლობას ვერ ვუნოდებთ. ბუნება მართლაც ზღუდავს შესაძლებლის ფარგლებს; იგი აკონტროლებს „კარგის“ მისაღწევად ჩვენს ხელთ არსებულ საშუალებებს. პრაქტიკულმა ეთიკამ, როგორც მოგვიანებით ვიხილავთ, ამ ფაქტს ანგარიში უნდა გაუწიოს. თუმცა, როდესაც ვუშვებთ, რომ ბუნება უპირატესობას ანიჭებს იმას, რაც აუცილებელია, ეს აუცილებელი მხოლოდ გარკვეული მიზნის მიღწევისათვის აუცილებელს ნიშნავს, მიზანი კი წინასწარვეა განსაზღვრული, როგორც უზენაესი სიკეთე. მაგრამ ბუნებას არ შეუძლია განსაზღვროს, თუ რა არის უზენაესი სიკეთე. რატომ უნდა ვფიქრობდეთ, რომ ის, რაც სიცოცხლისთვის უბრალოდ აუცილებელია, იმასო ფაქტო უპირატესია, ვთქვათ, იმაზე, რაც მეტაფიზიკის შესასწავლად არის აუცილებელი, თუნდაც მეტაფიზიკის შესწავლა გარეგნულად ნაკლებ სასარგებლო საქმედ ჩანდეს? ისიც შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ სიცოცხლე ღირებულია იმდენად, რამდენადაც მეტაფიზიკის შესწავლის საშუალებას გვაძლევს, შესაბამისად, გარკვეული აუცილებელი საშუალებება მეტაფიზიკის შესასწავლად. ბუნების წიაღიდან ამოზრდილ ამ არგუმენტაციაში შეცდომა ჯერ კიდევ ლუკიანემ აღმოაჩინა. „ლამის სიცილი მომგვარა, – ამბობს კალიკრატედე ერთ-ერთ დიალოგში, რომელსაც მას მიაკუთვნებენ,<sup>1</sup> – როდესაც ქარიკლე აქებდა და განადიდებდა უგუნურ მხეცებსა და სკვითთა სიველურეს: თავისი არგუმენტებით აღტაცებული, თითქოს ნანობდა, რომ ბერძნად მოევილინა ქვეყანას. რა არის საკვირველი იმაში, რომ ლომები, დათვები და ღორები არ იქცევიან ისე, როგორც მე ვისურვებდი. აზროვნება, რითაც გონიერი ადამიანი ხელმძღვანელობს და რაც მას გადაწყვეტილების მიღების საშუალებას აძლევს, უგუნურ მხეცთ ვერ ექნებათ, იმ უბრალო მიზეზით, რომ ისინი უჭკუონი არიან. პრომეთეს ან რომელიმე ღმერთს ყოველი მათგანისთვის ადამიანის გონება რომ მიეცა, უდაბნოსა და მთებში აღარ იცხოვრებდნენ და ერთმანეთით არ გამოიკვებებოდნენ; ჩვენსავეთ ტაძრებს ააგებდნენ, ოჯახის წიაღში იცხოვრებდნენ და საყოველთაოდ სავალდებულო კანონებით ერთიან მთლიანობად შეკრულ ერებს შექმნიდნენ. განა რა არის საკვირველი იმაში, რომ მხეცებმა, რომელთაც წილად ხვდათ უბე-

<sup>1</sup> Eputes, 436-7.



დობა – გაჩენილიყვენენ ნაკლულნი და ვერასდროს მიმხედაროვნენ, როგორ მიელნიათ იმ სიკეთისთვის, რასაც ჩვენ აზროვნებით ვალწვეთ, არ იცოდნენ არც სიყვარული? ლომებმა არ იციან სიყვარული; არც ფილოსოფოსობა შეუძლიათ; დათვებმაც არ იციან, რა არის სიყვარული, მათ ხომ მეგობრობის სიტყვით არ გამოუცდიათ. მხოლოდ ადამიანმა, თავისი სიბრძნისა და ცოდნის წყალობით, მრავალი გამოცდის შემდეგ შეძლო აერჩია საუკეთესო<sup>1</sup>.

29. უდავოდ მცდარია მტკიცება იმისა, რომ საგანი კარგია, რამდენადაც „ბუნებრივია“, ან რომ ცუდია, რამდენადაც „არაბუნებრივია“, ამ ტერმინების ზოგადად მიღებული მნიშვნელობებით. და მაინც, ასეთ არგუმენტებს საკმაოდ ხშირად იყენებენ. თუმცა, მსგავს შემთხვევებში, როგორც წესი, ეთიკის სისტემური თეორიის ჩამოყალიბებას არ ცდილობენ. ბუნებისადმი აქედან იღონებენ სისტემატიზების მცდელობათაგან ამჟამად ყველაზე გავრცელებულია ეგრეთ წოდებულ „ევოლუციონისტურ“ დოქტრინებში ეთიკური პრობლემის განხილვისას სიტყვა „ევოლუციის“ მოხმობა. ამ დოქტრინათა თანახმად, „ევოლუციის“ მსვლელობა, რამდენადაც იგი ანმყოში ჩვენი განვითარების მიმართულებას გვიჩვენებს, ჩვენი მომავალი განვითარების საკვადებულო მიმართულებაზეც მიგვიჩვენებს. ასეთი დოქტრინების ავტორები დღესდღეობით ერთობ მრავალრიცხოვანნი და მეტად ცნობილი არიან. გთავაზობთ, როგორც მაგალითს, ერთერთი მათგანის, შესაძლოა ამ ავტორთაგან ყველაზე ცნობილის – ბატონ ჰერბერტ სპენსერის მოსაზრებას. უნდა ვალიაოთ, რომ სპენსერის დოქტრინა მაინც არ არის ყველაზე თვალსაჩინო ნიმუში ნატურალისტური შეცდომისა, რომელსაც ევოლუციონისტური ეთიკა ეყრდნობა. უფრო თვალსაჩინო მაგალითს გიუიოს დოქტრინა წარმოადგენს. ეს ავტორი საკმაოდ მოდურია საფრანგეთში თუმცა, ისე ცნობილი არ არის, როგორც სპენსერი. გიუიოს სპენსერის მოსწავლედაც შეიძლება ჩაითვალოს. იგი სრულიად გულწრფელი ევოლუციონისტი და ნატურალისტი. ვუშვებ, რომ არც თავად გიუიოს მიჯნავედა თავის დოქტრინას სპენსერის ნატურალიზმისგან. იგი აკრიტიკებდა სპენსერს იმ საკითხში, თუ რამდენად ემთხვევა „სიამოვნებისა“ და „მომეტეზული სიცოცხლის“ მიზნები როგორც იდეალის მიღწევის მოტივები და საშუალებები. როგორც ჩანს, გიუიოს არ მიიჩნევს, რომ იმ ფუნდამენტური პრინციპით – რომლის თანახმადაც:

<sup>1</sup> იხილეთ: *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction*, par M. Guyau. 4<sup>me</sup> édition. Paris: F. Alcan, 1896.

იდელი „სიცოცხლის კვანტიტეტია, გააზრებული მის განვრცობასა და სიღრმეში“, მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ, „სიცოცხლის გავრცობა და ინტენსიურობაა“ – ანუ იმ ნატურალისტური საფუძვლით, რომელზე დაყრდნობითაც ამ პრინციპს ავითარებს, იგი რამდენადმე განუდგება სპენსერს. არ ვარ დარწმუნებული, რომ მოცემულ პუნქტებში ამ ორ ავტორს შორის უთანხმოება არსებობს. სპენსერი, დეტალებში ნატურალისტურ შეცდომას უშვებს რასაც მე მოგვიანებით ვაჩვენებ; ხოლო რაც შეეხება მის ფუნდამენტურ პრინციპებს, აქ სხვა სახის ეჭვი ჩნდება: არის თუ არა იგი თავისი არსით პედონისტი? თუ ეს ასეა, არის კი იგი ნატურალისტი პედონისტი? ამ შემთხვევაში უმჯობესი იქნებოდა, მის შესახებ მომდევნო თავში გვესაუბრა. თვლის თუ არა იგი, რომ სიცოცხლის რაოდენობრივი გავრცობა კარგი ქცევის კრიტერიუმია? იქნებ ამტკიცებს, რომ სიცოცხლის რაოდენობრივი განვრცობა დადგენილია ბუნების მიერ როგორც მიზანი, რომლისკენაც უნდა ვისწრაფვოდეთ?

ვფიქრობ რომ სპენსერის ტექსტებში არაერთგან მოიპოვება მინიშნება ყველა ამ ჰიპოთეზაზე. თუმცა, ზოგი მათგანი ურთიერთნინააღმდეგობრივია. შევეცდები, განვიხილო მთავარი მომენტები.

30. თანამედროვეობაში „ეკოლუციონიზმის“ მოდა დაამკვიდრა დარვინის თეორიამ სახეობათა წარმოშობის შესახებ. დარვინმა ჩამოაყალიბა მკაცრად ბიოლოგიური ჰიპოთეზა, რომელიც ხსნის, თუ რა სახით ხდებოდა ცხოველური არსებობის განსაზღვრული ფორმების ჩამოყალიბება მაშინ, როდესაც სხვა ფორმები კვდომასა და გადაშენებას განიცდიდნენ. ზემოხსენებული თეორიის შესაბამისად, ეს პროცესი, თუნდაც ნაწილობრივ, ასე შეიძლება აიხსნას: როდესაც ცხოველური არსებობის განსაზღვრული ახალი სახეობები იქმნებოდა (მათი წარმოშობის მიზეზი, არსობრივად, ჯერაც უცნობია), ზოგიერთი ნიშანი, რითაც ისინი სხვა, არსებული ან მათი წარმომშობი სახეობებისგან განსხვავდებოდნენ, შესაძლოა, ახლად წარმოშობილი სახეობისთვის გარემოსადმი უფრო ეფექტური წინააღმდეგობის გაწევის საშუალებად, შეგუების და გადარჩენის საწინდრად იქცა. ისინი, შესაძლოა, უკეთ ეგუებოდნენ სიცივესა და სიცხეს, კლიმატის ცვალებადობას, უადვილდებოდათ საკვების მოპოვება, უკეთ იცავდნენ თავს სხვა სახეობებისგან, რომლებიც მათით იკვებებოდნენ, უკეთ ახერხებდნენ საპირისპირო სქესის მოხიბვლასა და დაუფლებას. ამგვარად, სიკვდილის ნაკლები რისკის პირობებში მათი რიცხვი, სხვა სახეობებთან შედარებით, იზრდებოდა და, შესაძლოა, სწორედ მათი რიცხოებრივი ზრდა





ხდებოდა სხვათა გაქრობის მიზეზი. ამ თეორიას, რომელსაც დარვინმა „ბუნებრივი შერჩევის“ თეორია დაარქვა, მეტად შეზღუდულ სახეობათა გადარჩენის თეორიაც ეწოდა, ბუნებრივ პროცესს კი, რომელიც მასში აღინერა – ევოლუცია. ბუნებრივია, რომ ევოლუცია მოიაზრებოდა, როგორც განვითარება უდაბლესიდან უმაღლესამდე. შესაბამისად, აღინიშნებოდა, რომ ასეთნაირად გადარჩა, ყოველ შემთხვევაში, ერთი სახეობა მაინც, უმაღლესად წოდებული – სახელდობრ, ადამიანთა მოდგმა. ადამიანთა მოდგმაშიც უმაღლესი რასები, მაგალითად, ჩვენ, გადარჩენაზე ვართ ორიენტირებულნი, ამავდროულად უდაბლესნი, მაგალითად, ჩრდილო-ამერიკელი ინდიელები – ნადგურდებიან. ჩვენთვის უფრო ადვილია მათი განადგურება, ვიდრე მათთვის – ჩვენი. ამდენად, ევოლუციის დოქტრინა წარმოდგენილი იყო, როგორც ახსნა იმისა, თუ როგორ გადარჩებიან უმაღლესნი უდაბლესთა ხარჯზე. სპენსერი, მაგალითად, „უმაღლესის“ ეკვივალენტად სისტემატურად იყენებს გამოთქმას „უფრო განვითარებული“. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ დარვინის მეცნიერულ თეორიაში საერთოდ არ გვხვდება ტერმინთა ასეთი ჩანაცვლება. მასში ასევე წარმატებით აიხსნება, თუ როგორ გახდა შესაძლებელი გარემოში მომხდარი ცვლილებების (მაგალითად, დედამიწაზე თანდათანობითი აცივების) შედეგად, გადარჩენილიყვნენ ადამიანებისგან სრულიად განსხვავებული, ჩვენს მიერ ცალსახად უდაბლესად მიჩნეული სახეობები. უძლიერესის გადარჩენა არ ნიშნავს, როგორც მავანმა შეიძლება იფიქროს, რომ გადარჩება ის, ვინც უკეთ არის მომზადებული კარგი მიზნის მოსაღწევად, ვინც მოახერხებს კარგ მიზანთან უკეთ შეთანხმებას. საბოლოო ჯამში, ეს უბრალოდ ბუნებრივ გადარჩევას ნიშნავს, გადარჩებიან გარემოსთან შეგუების ნიშნით გამორჩეული ერთეულები. მეცნიერული თეორია იმით ფასობს, – ეს თეორია კი ამ თვალსაზრისით ერთობ მაღალი ღირებულებისაა, – რომ ადგენს, რა მიზეზები იწვევს ამა თუ იმ ბიოლოგიურ შედეგს. ხოლო კარგია თუ ცუდი მიღებული შედეგი – ამას მოცემული თეორია ვერ განსჯის.

31. ახლა კი მოვუსმინოთ, რას ამბობს ბატონი სპენსერი ეთიკაში ევოლუციის ცნების გამოყენებასთან დაკავშირებით.

“ეუბრუნდები, – ამბობს იგი,<sup>1</sup> – მთავარ დებულებას, რომელიც ამ ორ თავშია მოცემული, რაც, ვფიქრობ, სრულიად გამართლებულია. ვიხელმძღვანელებთ რა ჭეშმარიტებით, რომ

<sup>1</sup> *Data of Ethics*, თავი II, § 7, *ad fin.*

ქცევა, რომელსაც ეთიკა შეისწავლის, არის ზოგადად ქცევის, როგორც ასეთის, ნაწილი, და რომ, აქედან გამომდინარე, თავდაპირველად უნდა შეეძლოს ზოგადად ქცევის განზოგადებული გაგება, რის შემდეგაც შესაძლებელი გახდება ქცევის ამ განსაკუთრებული ნაწილის საგანგებო გააზრება, აგრეთვე – იმ ჭეშმარიტებიდან გამომდინარე, რომლის თანახმადაც, ზოგადად ქცევის გასააზრებლად ქცევის ევოლუცია უნდა გავიგოთ, – ჩვენთვის ნათელი გახდა, რომ ეთიკის საგანი არის ქცევის ის ფორმა, რომელსაც უნივერსალური ქცევა იძენს თავისი განვითარების ბოლო საფეხურზე. ამასთან, დავასკვნით, რომ ეს არის ქცევის ის ბოლო საფეხურები, რომელთაც ცოცხალი არსებების უმალესი<sup>1</sup> ტიპი გამოავლენს, როდესაც მისი და მისწავლების რიცხოვრივი ზრდა სულ უფრო მეტად აიძულებს მას, თანამომხეთა მჭიდრო გარემოცვაში იარსებოს. აქედან კი კვლავ გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ქცევა სულ უფრო და უფრო იძენს ეთიკურ დატვირთვას! იმ ზომით, რა ზომითაც ადამიანიური აქტიურობა თანდათან ნაკლებად ძალისმიერი და მეტად ქმედითი ხდება და იღებს ფორმებს, რომლებიც არა თუ არ ინვევენ გარდაუვლად ურთიერთხელისშემშლელ მოქმედებებს და ურთიერთზიანს, არამედ ურთიერთთანხმობასა და თანამშრომლობაშიც კი ერთვებიან, და – წარმატებითაც.

ჩვენ ახლა ვნახავთ, რომ ევოლუციონისტური ჰიპოთეზით ნაკარნახევი ეს დასკვნები სრულ ჰარმონიაშია ადამიანის მიერ სრულიად სხვა გზით მოპოვებულ ძირითად ზნეობრივ იდეებთან<sup>2</sup>.

თუ ამ ბოლო წინადადებას ზედმიწევნით განვიხილავთ – რა თქმა უნდა, თუ ბატონი სპენსერი მართლა ფიქრობს, რომ მისი იმპლიკაციები ევოლუციური ჰიპოთეზიდან მომდინარეობს – ეჭვგარეშეა, რომ მან ნატურალისტური შეცდომა დაუშვა. ევოლუციონისტური ჰიპოთეზა მხოლოდ იმას ამბობს, რომ ქცევის განსაზღვრული სახეები სხვა სახეებზე უფრო განვითარებულია; და, ფაქტობრივად, სულ ეს არის, რის დამტკიცებასაც სპენსერი ორ თავში შეეცადა. თუმცა იგი გვაუწყებს, რომ ევოლუციონისტური ჰიპოთეზის ერთ-ერთი მისი მტკიცებულება ნიშნავს, რომ ქცევა ეთიკურ დატვირთვას იძენს იმის პროპორციულად, რამდენადაც მასში განსაზღვრული მახასიათებლები არის გამოხატული. ერთადერთი, რისი დამტკიცებაც სპენსერმა შეძლო, არის ის, რომ ქცევის განვითარების ხარისხი მისი მახასიათებ-

<sup>1</sup> კურსივები ჩემია.



ლების პროპორციულია. ამდენად, ეთიკური დატვირთვის შეფასებას იგი მზარდი განვითარების იდენტურად მიიჩნევს: ეს ერთმნიშვნელოვნად გამომდინარეობს მისი სიტყვებიდან. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ სპენსერი ზედმეტად თავისუფლად გამოთქვამს თავის აზრებს. მალე დაერწმუნდებით, რომ მან, როგორც ჩანს, თავადვე ცნო მცდარად ზემოთ მოყვანილი მოსაზრება, ამიტომაც, ჩვენ სპენსერის საბოლოო შეხედულებად არ შეგვიძლია ვალიაოთ მოსაზრება, რომლის თანახმადაც, „უკეთესი“ სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა „მეტად განვითარებული“, ან რომ რაღაც „უკეთესია“, რადგან იგი „მეტად განვითარებულია“. მაგრამ უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ, რომ ამ მოსაზრებებმა, და ამდენად ნატურალისტურმა შეცდომამ, ზემოქმედება იქონიეს ავტორზე. მხოლოდ ამ ზემოქმედებით შეგვიძლია ავხსნათ ის გარემოება, რომ სპენსერი ვერ აცნობიერებდა, თუ რას ამტკიცებდა სინამდვილეში. გარდა ამისა, იგი არ ცდილა დაემტკიცებინა აზრი, რომელსაც დამტკიცებულად მიიჩნევდა, სახელდობრ ის, რომ მეტად განვითარებული ქცევა უკეთესია. ფუჭი იქნებოდა ჩვენი ძალისხმევა, თუნდაც იმის დამტკიცების მცდელობისთვის მიგვეკვლია, რომ „ეთიკური დატვირთვა“ „ევოლუციის“ პროპორციულია, ან რომ ყველაზე მეტად განვითარებული ქცევა „უმალესი“ ტიპის მახასიათებელია; აქი სწორედ ასე ასკვნიდა სპენსერი. მართებული იქნება ვარაუდი, რომ იგი სრულად ვერ აცნობიერებდა, რამდენად საჭიროებდა ეს თეზისები იმ მტკიცებას, თუ რამდენად განსხვავებული ცნებებია „მეტად განვითარებული“ და „უმალესი“ ან „უკეთესი“. თუმცა, რა თქმა უნდა, შესაძლებელია, რომ მეტად განვითარებული, იმავდროულად, უკეთესიც იყოს და უმალესიც. მაგრამ ბატონი სპენსერი, როგორც ჩანს, ვერ ხედავდა, რომ ერთი, ყოველ შემთხვევაში, მეორეს სულაც არ ნიშნავს. თავიდან იგი ვრცლად ამტკიცებს, რომ ქცევის ზოგიერთი სახეობა „მეტად განვითარებულია“; ამ დროს არ აცნობიერებს რა, რომ გამოტოვა თავის მტკიცებაში ყველაზე მნიშვნელოვანი საფეხური, გვამცნობს, რომ დაამტკიცა, თითქოსდა ქცევის ფორმები ეთიკურ დატვირთვას საკუთარი განვითარების შესაბამისი პროპორციით იძენენ. მართო ეს გარემოებაც დამაჯერებლად მოწმობს, რომ ბატონმა სპენსერმა ვერ შენიშნა, რამდენად მნიშვნელოვანი საფეხური გამოტოვა მტკიცებებში.

32. როგორიც უნდა იყოს თავად სპენსერის შეცდომის ხარისხი, ყოველივე ზემოთქმული არის დემონსტრირება იმ ყარდის შეცდომისა, სისტემატურად რომ უშვებენ ის მეცნიერები, რომლებიც ეთიკას, როგორც მეცნიერებას, ევოლუციის ცნებაზე

„აფუძნებენ“. თუმცა აქვე დამატებით უნდა ითქვას, რომ ბატონი სპენსერი სხვაგან ერთობ დაბეჯითებით გვთავაზობს სრულიად განსხვავებულ მოსაზრებას. ამ შემთხვევაში უპირიანი იქნებოდა მოკლედ გვემსჯელა მასზე, რათა მის მიმართ უსამართლო არ ვიყოთ. ეს მსჯელობა ყურადსაღები იქნება ნაწილობრივ იმ თვალსაზრისით, რომ ბატონი სპენსერი არ ამბობს მკაფიოდ, თუ რა კავშირი აქვს ამ თვალსაზრისს უკვე აღწერილ „ევოლუციონისტურ“ თვალსაზრისთან; ნაწილობრივ კი იმიტომ, რომ არსებობს საფუძვლიანი ეჭვი – ავტორი ამ შემთხვევაშიც ნატურალისტური შეცდომის ზემოქმედებას განიცდის.

როგორც ვნახეთ, თავისი წიგნის მეორე თავის დასასრულს ბატონი სპენსერი აცხადებს, თითქოს მან დაამტკიცა, რომ ქცევის გარკვეული დამახასიათებელი ნიშნები მისი ეთიკური ღირებულების საზომია. იგი, როგორც ჩანს, ფიქრობს, რომ ეს ქცევის ევოლუციის განხილვით დაამტკიცა; სინამდვილეში კი ბატონ სპენსერს არაფერი დაუმტკიცებია, თუ არ ჩავთვლით იმას, რომ „მეტად განვითარებული“ უბრალოდ „ეთიკურად უმჯობესის“ სინონიმად უნდა მივიჩნიოთ. ამჯერად ბატონი სპენსერი მოცემული დასკვნის მხოლოდ დადასტურებას გვპირდება იმ გარემოების ნათელყოფით, რომ ეს დასკვნა „ჰარმონიულად თანხვედბა ადამიანის მიერ სხვა გზებით მოპოვებულ ნამყვან მორალურ იდეებს“. მისი წიგნის შესამე თავში კი სრულიად სხვა ვითარებას ვაწყდებით. აქ ავტორი ამტკიცებს, რომ დასკვნისთვის – „ქცევა იმისდა მიხედვით არის პროპორციულად უკეთესი, რამდენადაც მეტადაა განვითარებული“ – სრულიად ახალი მტკიცებაა საჭირო. ეს დასკვნა მცდარი იქნება, თუკი დებულდება, რომელზეც ჯერ არ გვისაუბრია და, რომლის თანახმადაც, მტკიცება – სიცოცხლე საერთო ჯამში სასიამოვნოა – ჭეშმარიტებად არ დადგინდება. ამგვარად, ეთიკური მტკიცება, რომლის საყრდენსაც სპენსერი კაცობრიობის „ნამყვან მორალურ იდეებში“ ეძებდა, იქცევა მსჯელობად, რომლის თანახმადაც, „სიცოცხლე არის კარგი ან ცუდი იმის მიხედვით, არის თუ არა იგი ჭარბი სიამოვნების მომნიჭებელი“ (§ 10). ამრიგად, ბატონი სპენსერი აქ გვევლინება არა ევოლუციონისტად, არამედ ჰედონისტად ეთიკაში. არ შეიძლება საქციელი იყოს უკეთესი მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი მეტად განვითარებულია. განვითარების დონე, სულ დიდი, მისი ეთიკური ღირებულების კრიტერიუმში შეიძლება იყოს და ისიც მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ შევძლებთ დავამტკიცოთ ერთობ რთული განზოგადება, რომლის თანახმადაც, მეტად განვითარებული, საერთო ჯამში, ყოველთვის მეტი სიამოვნების მომგვრელია. ნათელია, რომ ბატონი სპენსერი ამ



შემთხვევაში უარს ამბობს „მეტად განვითარებულთან“ სის“ ნატურალისტურ გაიგივებაზე, მაგრამ იგი ალბათ მაინც განიცდის სხვა ნატურალისტური იდენტიფიკაციის ზეგავლენას – „კარგს“ „სასიამოვნოსთან“ აიგივებს. შესაძლებელია, რომ ბატონი სპენსერი ნატურალისტური ყაიდის პედონისტია.

**33.** გავაანალიზოთ თავად ბატონი სპენსერის სიტყვები. თავისი წიგნის მესამე თავს იგი იმის მტკიცების მცდელობით იწყებს, რომ ჩვენ ვუნოდებთ „კარგს იმგვარ ქმედებებს, რომლებიც საკუთარი ან სხვისი სიცოცხლის წარმატებას ემსახურება, ცუდს კი – პიროვნების ან გვარის განადგურებისაკენ ღიად ან ფარულად მიმართულ ქმედებებს“ (§ 9). შემდეგ იგი სვამს კითხვას: „ვუშვებთ კი რაიმეს ასეთი განმარტებით?“ „დიახ, – პასუხობს ბატონი სპენსერი – დაშვებულ იქნა მეტად მნიშვნელოვანი ვარაუდი, რომელიც ყველა ზნეობრივი შეფასების საფუძველად გვევლინება. არსებობს საკითხი, რომელიც უნდა დაისვას და ერთმნიშვნელოვნად გადაწყდეს ყოველგვარი ეთიკური დისკუსიის წამოწყებამდე. ეს არის საკითხი, რომელმაც ბოლო დროს მრავალი ვნებათაღელვა გამოიწვია, სახელდობრ – ღირს თუ არა სიცოცხლე იმად, რომ იცოცხლო? მივემხროთ თუ არა პესიმისტურ თვალსაზრისს? თუ ოპტიმისტურ ხედვას დავეუჭიროთ მხარი?... პასუხზე, რომელიც ამ კითხვას უნდა გავცეს, დამოკიდებულია ნებისმიერი ჩვენი გადაწყვეტილება იმის თაობაზე, თუ რა შეიძლება ჩაითვალოს კარგად ან ცუდად ქცევის თვალსაზრისით“. ბატონი სპენსერი არ ჩქარობს პასუხი გასცეს დასმულ კითხვას. ნაცვლად ამისა, იგი ახალ კითხვას სვამს: „ხოვ არ არსებობს რაიმე საერთო ამ ორ შეუთავსებელ თვალსაზრისს [პესიმისმსა და ოპტიმისმს] შორის?“ ამ კითხვას კი დაუყოვნებლივ პასუხობს განცხადებით: „სწორედ რომ არსებობს პოსტულატი, რომელსაც ეთანხმებიან პესიმისტებიც და ოპტიმისტებიც. ერთნიც და მეორენიც, გაიაზრებენ რა ამ საკითხს, მიიჩნევენ, რომ თავისთავად ნათელია ქმშარიტება, რომელიც ადგენს, რომ სიცოცხლე არის კარგი ან ცუდი, იმის შესაბამისად, არის თუ არა იგი ქარბი სიამოვნების მომგვრელი“ (§ 10). მოცემული თავის დანარჩენი ნაწილი ამ მოსაზრების დაცვას ეძღვნება. თავის დასასრულს კი ბატონი სპენსერი ასე აყალიბებს საკუთარ დასკვნას: „არ არსებობს სკოლა, რომელიც თავიდან აიცილებდა სასრულ ზნეობრივ მიზნად მგრძობელობის განსაზღვრული სურვილის აღმძვრელი (desirable) მდგომარეობის ცნობას, რაც უნდა ერქვას ამ უკანასკნელს – კმაყოფილება, ტკბობა თუ ბედნიერება. სიამოვნება კი, სადაც უნდა განიცდებოდეს, როცა უნდა განიცდებოდეს, ვისი, რომელიც ცოცხალი არსების ან არსებუ-

ბის მიერაც უნდა განიცდებოდეს, – ამ ცნების ამოუძირკვევი, ძირითადი ელემენტი“ (§ 16 ად ფინ).

ამ დასკვნებში არის ორი მომენტი, რომლებზეც მსურს ყურადღება გავამახვილო. პირველი ისაა, რომ ბატონი სპენსერი საბოლოოდ მკაფიოდ მაინც არ განმარტავს, როგორ მოიაზრებს ეთიკურ მოძღვრებაში „სიამოვნებისა“ და „ეკოლუციის“ ურთიერთმიმართებას. როგორც ჩანს, იგი მიიჩნევს, რომ სიამოვნება არის *ერთადერთი*, რაც შინაგანად სურვილის აღმძვრელია (desirable). სხვა კარგი საგნები კი იმდენად არიან „კარგი“, რამდენადაც სიამოვნების არსებობის საშუალებებად გვევლინებიან. მხოლოდ ასე შეიძლება იქნას გაგებული, რასაც ბატონი სპენსერი ამბობს: სიამოვნება „სასრული ზნეობრივი მიზანია“, ანუ, როგორც შემდგომ გამოთქვამს (§ 62 ად ფინ.), „უზნაესი სასრული მიზანია“. თუ ასეა, მეტად განვითარებულ ქცევას უპირატესობა ენიჭება ნაკლებად განვითარებულის წინაშე მხოლოდ იმ მოსაზრებით, რომ მეტი სიამოვნების მომგვრელია, და იმ ზომით, რა ზომითაც მის მიერ მოგვრილი სიამოვნება აღემატება ნაკლებად განვითარებული ქცევით მონიჭებულ სიამოვნებას. ამასთან, სპენსერი გვეუბნება, რომ არსებობს ორი პირობა, რომელთა ერთობაც *საკმარისია* მეტად განვითარებული ქცევის უპირატესობის დასამტკიცებლად. ამ პირობების არსი ისაა, რომ: (1) მეტად განვითარებული ქცევა სიცოცხლის მატებას უნდა ემსახურებოდეს; (2) სიცოცხლე უნდა ფასობდეს, ანუ მასში სიამოვნება უნდა სჭარბობდეს. აქ მინდა ხაზი გავუსვა იმ გარემოებას, რომ თუ ეს პირობები საკმარისია, სიამოვნება არ შეიძლება ერთადერთ სიკეთედ ჩაითვალოს, ვინაიდან სიცოცხლის ოდენობრივი ზრდა – თუ ბატონი სპენსერის მეორე მტკიცება მართებულია – მხოლოდ *ერთ-ერთია* და არა ერთადერთი იმ მრავალ საშუალებათაგან, მეტი სიამოვნების მიღებას რომ ემსახურება. სავსებით შესაძლებელია, რომ ხანმოკლე, მაგრამ ინტენსიური და თანაბარი სიცოცხლე, სიამოვნებათა სიჭარბის თვალსაზრისით, აღემატებოდეს თუნდაც ყველაზე ხანგრძლივ სიცოცხლეს, რომელიც იქნებ არც „ღირდა სიცოცხლედ“. პედონისტურ ნიშანსვეტს თუ მივყვებით – რომლის თანახმადაც, სიამოვნება ერთადერთი ღირებული რამ არის, რისი ფლობის სურვილიც ადამიანს შეიძლება აქონდეს – ხანგრძლივ სიცოცხლეს – ხანმოკლე, ხოლო, სპენსერის თეზისის მიხედვით, მეტად განვითარებულ ქცევას ნაკლებად განვითარებული უნდა ვამჯობინოთ. შესაბამისად, თუკი ბატონი სპენსერი ნამდვილი პედონისტიცაა, ის ფაქტი, რომ სიცოცხლე ჭარბ სიამოვნებას წარმოქმნის, არ უნდა აძლევდეს მას საკმარის საფუძველს მტკიცებისთვის,



რომ მეტად განვითარებული ქცევა უკეთესია. თუ მას სურს, რომ ეს ფაქტი საკმარის არგუმენტად მივიჩნიოთ, სიამოვნებაზე მისი შეხედულება მხოლოდ ასეთი შეიძლება იყოს: სიამოვნება ერთადერთი სიკეთე და „უზენაესი სასრული მიზანი“ კი არ არის, არამედ მისი სიჭარბე უზენაესი მიზნის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია. მოკლედ რომ ვთქვათ, ბატონი სპენსერი ამტკიცებს, რომ მეტი სიცოცხლე უდავოდ უკეთესია, ვიდრე – ნაკლები, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მასში სიამოვნება ჭარბობს. მაგრამ ეს მტკიცება შეუთავსებელია იმ თვალსაზრისთან, რომ სიამოვნება „ერთადერთი სასრული ზნეობრივი მიზანია“. სპენსერისთვის მისაღებია მოსაზრება, რომ თანაბარი ოდენობით სიამოვნების შემცველი ორი განსხვავებული ხანგრძლივობის ცხოვრებიდან მეტად ხანგრძლივი უფრო სასურველი იქნებოდა, ვიდრე – ნაკლებად ხანგრძლივი. თუ მას ასე მიაჩნია, ისიც უნდა აღიაროს, რომ ცხოვრების ხანგრძლივობა და მისი განვითარების ხარისხი თავად გვევლინება ღირებულების საბოლოო პირობებად. ამიტომ ბატონი სპენსერი გვიტოვებს შემდეგ ეჭვს: შედონისტურ თეზისთან ერთად, რომლის თანახმადაც, უფრო სასიამოვნო უკეთესია მხოლოდ იმიტომ, რომ უფრო სასიამოვნოა, ისევე ემხრობა თუ არა ევოლუციონისტურ თეზისსაც, რომლის თანახმადაც, მეტად განვითარებული უკეთესია მხოლოდ იმიტომ, რომ მეტად განვითარებულია.

გარდა ამისა, მსურს ყურადღება გავამახვილოთ კიდევ ერთ საკითხზე: რის საფუძველზე ანიჭებს ბატონი სპენსერი სიამოვნებას ასეთ მნიშვნელობას? როგორც ვიხილეთ, იგი ამბობს, რომ ოპტიმიზტები, ისევე, როგორც პესიმიზტები „იმ ზოგადი პოსტულატის თავისთავად სიცხადეს აღიარებენ, რომლის თანახმადაც, სიცოცხლე არის კარგი ან ცუდი, იმის შესაბამისად, არის თუ არა იგი ჭარბი სიამოვნების მომგვრელი.“ შემდეგ ავტორი ავითარებს ამ აზრს. იგი ამბობს: „ვინაიდან ამა თუ იმ ყრიდის, აშკარა თუ ფარული ოპტიმიზტები და პესიმიზტები, ერთად აღებული, მთელ კაცობრიობას შეადგენენ, ეს პოსტულატი საყოველთაოდ მიღებულად ჩაითვალოს (§ 16). ცხადია, რომ ეს აბსოლუტურად მცდარი მტკიცებებია, მაგრამ რატომ თვლის მათ სპენსერი მართებულად? და, რაც მეტად მნიშვნელოვანია (ამ საკითხს სპენსერი მკვეთრად არ განასხვავებს უკანასკნელისგან), რატომ თვლის იგი, რომ მოცემული პოსტულატი თავისთავად მართებულია? თავად ბატონი სპენსერი გვაუწყებს, რომ მისი „დებულება ნიშნავს იმას“, რომ კარგის და ცუდის „მნიშვნელობათა აღრევას“ და მცდარი მნიშვნელობით მათ გამოყენებას მსჯელობაში, რომელიც ქცევას ეხება და შეაფასებს „კარგს“.

როგორც „საბოლოო შედეგით“ ტკივილისმომგვრელ, ხოლო „ცუდს“, როგორც სიამოვნების მომნიჭებელ ქცევას, აბსურდულ ვითარებამდე მივყავართ (§ 16). თუმცა სპენსერი არ განმარტავს მიზეზს, სახელდობრ, რომ აბსურდულია სიტყვა „კარგ ში“ ნაგულისხმები თვისება სინამდვილეში უსიამო საგნების კუთვნილებად იქნას მიჩნეული. კიდევ რომ დაეუშვათ, რომ სპენსერი სწორედ ამას გულისხმობდა, კიდევ რომ დავეთანხმოთ და აბსურდის მიზეზად სწორედ ზემოთ მოყვანილი გარემოება მივიჩნიოთ, სავსებით ცხადია, რომ სპენსერი მხოლოდ იმის დამტკიცებას შეძლებდა, რომ ის, რაც უსიამოვნოა, შესაბამისად, ცუდია, და რაც სასიამოვნოა, შესაბამისად, კარგია; ყოველივე ეს კი ჯერაც არ ამტკიცებს, რომ სიამოვნება „ერთადერთი უზენაესი მიზანია“. მაინც გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ სპენსერის შეხედულებები (გარკვეულწილად) ნაწილობრივ ნატურალისტურ შეცდომაზეა დაფუძნებული, ანუ მცდარია მისი წარმოდგენა, რომ „სასიამოვნო“ და „სიამოვნების მომგვრელი“ „კარგის“ ჭეშმარიტი მნიშვნელობებია და „აბსურდიც“ რომელზეც მან ზემოთ ისაუბრა სწორედ ამის გამო წარმოიქმნება. ყოველ შემთხვევაში, ერთმნიშვნელოვნად ნათელია, რომ ბატონი სპენსერი არ განასხვავებს სიტყვა „კარგის“ ამ შესაძლო მნიშვნელობას მისი იმ მნიშვნელობისგან, რომელიც „კარგს“, როგორც უნიკალურ, განუსაზღვრელ თვისებას განმარტავდა. ამდენად, მისი მტკიცება, რომ „სათნოება“ არ შეიძლება „განისაზღვროს სხვაგვარად, თუ არა ბედნიერების ცნებიდან გამომდინარე“ (§ 13), უდავოდ ნატურალისტური პედონიზმის დოქტრინას ეყრდნობა; თუმცა კი, როგორც ზემოთ შევნიშნე, ჩვენ არ შეგვიძლია ერთმნიშვნელოვნად განვმარტოთ სპენსერის სიტყვები, როგორც რაიმე კონკრეტული მნიშვნელობის გამომხატველი, ვინაიდან იგი, ზოგადად, ერთი და იმავე სიტყვებით შეუთავსებელ ალტერნატივებს გამოხატავს – ნატურალისტური შეცდომა კი, ამ შემთხვევაში, ერთ-ერთი ასეთი ალტერნატივაა. შეუძლებელია ბატონი სპენსერის ტექსტში იმ საფუძვლის მოძიება, რომელსაც ეყრდნობა ავტორის შეხედულება, რომ სიამოვნება უზენაესი მიზანია, და რომ იგი საყოველთაოდ ასეთად არის მიჩნეული. ბატონი სპენსერი, როგორც ჩანს, ღრმად არის დარწმუნებული იმაში, რომ ჩვენ კარგ ქცევად უნდა მივიჩნიოთ სიამოვნების მომნიჭებელი ქცევა, ცუდად კი – ქცევა, რომელიც უსიამოვნებას იწვევს. მაშასადამე, რამდენადაც ბატონი სპენსერი პედონისტია, მისი პედონიზმი ნატურალისტური უნდა იყოს.

ახლა კი კმარა სპენსერის შესახებ. რა თქმა უნდა, სავსებით შესაძლებელია, რომ ეთიკისადმი, როგორც მეცნიერებისადმი





მისი მიდგომა ბევრ საინტერესოსა და გასათვალისწინებელს შეიცავს. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ სპენსერის მთავარი მოსაზრება ის არის, რომელსაც იგი ყველაზე ნათლად და ყველაზე ხშირად ამუშავებს და რომლის თანახმადაც, სიამოვნება ერთადერთი სიკეთეა, ევოლუციის მიმართულების განხილვა კი, ალბათ საუკეთესო კრიტიერიუმია იმ გზის მისაკვლევად, რომელიც სიამოვნების მაქსიმუმს გვპირდება. ბატონ სპენსერს რომ შევლებოდა და დაედგინა, რომ სიამოვნების ოდენობა ყოველთვის ევოლუციის მიერ მიღწეული საფეხურის პირდაპირპროპორციულია, და ასევე გაერკვია, თუ როგორი ქცევა იქნებოდა მეტად განვითარებული, ეს თეორია დიდ წვლილს შეიტანდა სოციოლოგიაში; მისი მნიშვნელობა დიდი იქნებოდა ეთიკისთვისაც, სიამოვნება ერთადერთ სიკეთედ რომ მიიჩნეოდა. ზემოთ მოყვანილ დისკუსიას ნათელი უნდა მოეფინა იმ გარემოებისთვის, რომ თუ ჩვენ ეთიკოსი ფილოსოფოსისგან ეთიკის მეცნიერულ და სისტემურ თეორიას მოველით, და არა უბრალოდ „მეცნიერებაზე დაფუძნებულ“, ეთიკად წოდებულ რაღაც დისციპლინას, ეთიკის ფუნდამენტური პრინციპების მკაფიო განხილვასა და პრინციპული კრიტიერიუმის დადგენას თუ მოვითხოვთ, რომლის საფუძველზეც ქცევის ერთი სახე მეორესთან შედარებით უპირატესად იქნება მიჩნეული, უნდა ვაღიაროთ, რომ სპენსერის ნიგნი „ეთიკის საფუძვლები“ განუზომლად შორს არის ამ მოთხოვნების დაკმაყოფილებისგან.

34. ისლა დაგვრჩენია, დავადგინოთ, რა არის მცდარი გაბატონებულ შეხედულებებში, რომლებიც ეთიკისადმი ევოლუციის მიმართებას განსაზღვრავენ. ძნელი განსაჭვრეტია, რამდენად აპირებდა მათ დაცვასა და მხარდაჭერას ბატონი სპენსერი. გთავაზობთ ტერმინის „ევოლუციონისტური ეთიკა“ შემოსაზღვრას იმ მოსაზრებით, რომ საკმარისია განვიხილოთ „ევოლუციის“ ტენდენცია, რათა გასაგები გახდეს მიმართულება, რომელსაც უნდა მივყვეთ. განსაკუთრებული სიფხიზლის გამოჩენა გემართებს, რათა ეს თვალსაზრისი სხვა მოსაზრებებისგან განვასხვაოთ, რადგან არსებობს მათი აღრევის საშიშროება. (1) მაგალითად, მავანმა შესაძლოა ამტკიცოს, რომ მიმართულება, საითაც ამ დრომდე ვითარდებოდნენ ცოცხალი არსებები, არსობრივად, პროგრესის მიმართულებაა; რომ „მეტად განვითარებული“ ფაქტობრივად, უკეთესიც არის. ასეთი თვალსაზრისი არავითარ შეცდომას არ შეიცავს. მაგრამ იმისთვის, რომ ამ თვალსაზრისში ამოვიკითხოთ განსაზღვრული მითითებები იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა ვიმოქმედოთ მომავალში, ხანგრძლივი და რთული გამოკვლევა უნდა ვანარმოოთ და ზუსტად უნდა და-

ვადგინოთ, რაში მდგომარეობს უფრო მეტად განვითარებული უპირატესობა. ამასთან, ჩვენ არ შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ვინაიდან ევოლუცია, *მთლიანობაში*, პროგრესად გვევლინება, ყოველივე ის, რითაც მეტად განვითარებული ნაკლებად განვითარებულისგან განსხვავდება, იმავდროულად უკეთესიცაა. იმ მიმართულების დასადგენად, რომელსაც ჩვენი ქმედებებით უნდა მივდიოთ, არ არის საკმარისი ევოლუციის მსვლელობის ზედაპირული განხილვა. ჩვენ ზუსტ ეთიკურ გამოკვლევებს უნდა მივმართოთ ყველა საშუალებით საიმისოდ, რომ სწორად შევაფასოთ ევოლუციის სხვადასხვა შედეგი, განვასხვაოთ მეტად ღირებული ნაკლებად ღირებულისგან, ორივე ერთად კი იმისგან, რაც გამომწვევ მიზეზზე არათუ უკეთესი, შესაძლოა უარესიც იყოს. შესაბამისად, თუ ჩვენ იმ თვალსაზრისიდან ამოვალთ, რომლის თანახმადაც, ევოლუცია *მთლიანობაში* მხოლოდ პროგრესი ყოფილა, ძნელი წარმოსადგენი იქნება, რა სამსახური შეიძლება გაუწიოს ევოლუციამ ეთიკას როგორც მეცნიერებას. მტკიცება, რომ ევოლუცია პროგრესია, თავისთავად დამოუკიდებელი ეთიკური მტკიცებაა. კიდევ რომ ვალიაოთ, რომ იგი უფრო მკაფიოდ ჩამოყალიბებული და ცხადი დებულებაა იმ ეთიკურ დებულებებთან შედარებით, რომლებზეც ლოგიკურად არის მისი დასაბუთება დამოკიდებული, ის არ არის საფუძველი, რომელიც შემდგომი დეტალიზების საშუალებას იძლევა. ყოველ შემთხვევაში, რომც დავუშვათ, რომ ეს არის ერთადერთი კავშირი ეთიკასა და ევოლუციის თეორიას შორის, ეჭვგარეშეა, რომ ევოლუციის ცნებას ეთიკაში დიდ მნიშვნელობას ვერ მივანიჭებთ, როგორც ამას თანამედროვე ავტორები ფაქტობრივად ითხოვენ; (2) თვალსაზრისი, რომელიც, როგორც აღვნიშნე, სპენსერის თეორიის ქვაკუთხედი უნდა იყოს, შეიძლებოდა შეცდომის გარეშე განვითარებულიყო. შეიძლებოდა იმის აღიარება, რომ მეტად განვითარებული, თუმცა თავისთავად უკეთესს არ ნიშნავს, როგორც თანმდევი პირობა, უკეთესის კრიტიკულ უმწარმოადგენს. მაგრამ ეს თვალსაზრისიც, როგორც ჩანს, წინასწარ, ამომწურავ მსჯელობას საჭიროებს ეთიკის ფუნდამენტურ საკითხზე, სახელდობრ იმაზე, თუ რას ნიშნავს საბოლოო ჯამში უკეთესი. მე უკვე აღვნიშნე, რომ ბატონი სპენსერი თავისი თეზისის გასამყარებლად, რომლის თანახმადაც, სიამოვნება ერთადერთ სიკეთედ გვევლინება, სავსებით არ განიცდის ასეთი მსჯელობის საჭიროებას. ახლა კი შევეცდები ნათელყო, რომ ასეთი მსჯელობითაც ვერ მივალწევთ იმ ერთმნიშვნელოვან შედეგს, რომელსაც სპენსერი ყოველგვარი მსჯელობის გარეშე იღებს: თუ სიკეთე (the good) არ არის რალაც მარტივი, ჩვენ აღ-



ბათ ვერ დავამტკიცებთ, რომ ევოლუცია მისი კრიტიკრიუმის მოგვინვეს ფაქტების ორ ურთულეს ჯგუფს შორის კავშირის გაბმა, მეტიც, კიდევ რომ გვექონდეს დადგენილი, რა არის სიკეთეები და როგორია მათი შედარებითი ღირებულებები, უკიდურესად საეჭვოა, რომ ევოლუციის თეორიის მოხმობა გამხდარიყო საჭირო იმის კრიტიკრიუმად, თუ როგორ მიიღწევა სიკეთის მაქსიმუმი. ისევ და ისევ ნათელია, რომ თუ კავშირი ევოლუციასა და ეთიკას შორის სპენსერის ზემოსხენებული თეზისით შეიზღუდება, საეჭვოა ეთიკისთვის ევოლუციის თეორიამ რაიმე მნიშვნელობა იქონიოს; დაბოლოს, (3) მავანმა შეიძლება ჩათვალოს, რომ თუმცა ევოლუციის თეორია ხელს არ უწყობს იმის დადგენას, თუ ჩვენი ძალისხმევის რომელი შედეგი იქნება საუკეთესო, იგი ნაწილობრივ გვეხმარება დავადგინოთ, რისი მიღწევაა შესაძლებელი და რა საშუალებებით. ამ თვალსაზრისით, ევოლუციის თეორიას მართლაც შეუძლია სამსახური გაუწიოს ეთიკას და ამის უარყოფა არ შეიძლება. თუმცაღა ევოლუციის თეორიას ამ მოკრძალებულ, მეორეხარისხოვან ფუნქციას, საზოგადოდ, არ ანიჭებენ. ამგვარად, თავად ის ფაქტი, რომ ზემოთ მოყვანილი სამი სწორი თვალსაზრისი ევოლუციისა და ეთიკის ურთიერთმიმართების თაობაზე ესოდენ უმნიშვნელო აღმოჩნდა ამ მიმართების გასარკვევად, საკმარის საფუძველს გვაძლევს, იმისათვის რომ ამ ორი ცნების დაკავშირების პრინციპი მცდარ ხედვად შეფასდეს და შემოისაზღვროს ტერმინით „ევოლუციონისტური ეთიკა“. ამ ხედვის თანახმად, ჩვენი ქვევა იქით უნდა მივმართოთ, საითაც ევოლუცია მიგვითითებს, მხოლოდ იმიტომ, რომ მითითებული მიმართულება ევოლუციის მიმართულებაა. ის, რომ ბუნების ძალები ამ მიმართულებით მოქმედებს, ევოლუციური მიმართულების სისწორის სავარაუდო მტკიცებად არის მიჩნეული. მოცემული თვალსაზრისი, იმ მეტაფიზიკურ ნაწამძვრებზე რომ არაფერი ვთქვათ, რომლებსაც იგი შეიცავს და რომლებსაც აქვე შევეხები, უბრალოდ მცდარია. ამის ნათელყოფა ზემოთ უკვე ვცადე. იგი შეიძლება ეყრდნობოდეს მხოლოდ ბუნდოვან წარმოდგენას, რომ სიკეთე (the good) უბრალოდ იმ მიმართულებას ნიშნავს, რომელსაც თვით ბუნება განსაზღვრავს. მაშასადამე, აქაც იჩენს თავს კიდევ ერთი ბუნდოვანი წარმოდგენა, რომელიც მუდამ თან სდევს სპენსერის მსჯელობას ევოლუციის თაობაზე. არის კი ყოველივე ამის შემდეგ ევოლუცია ის მიმართულება, რომელსაც ბუნება განსაზღვრავს? იმ მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობასაც სპენსერი ამ ტერმინს ანიჭებს, და საერთოდ, ნებისმიერი მნიშვნელობით, რომლის ფარგლებშიც ის, რომ მეტად განვითარებული უფრო

მაღალი საფეხურია, აღიქმება როგორც ფაქტი, ევოლუცია მხოლოდ დროებით ისტორიულ პროცესს აღნიშნავს. არავითარი საფუძველი არა გვაქვს, ვირწმუნოთ, რომ განვითარება უწყვეტად გაგრძელდება მომავალშიც, ანდა მუდმივად მიმდინარეობდა წარსულში. ევოლუცია ამ გაგებით არ არის ბუნების კანონი, გრავიტაციის კანონის მსგავსად. დარვინის ბუნებრივი გადარჩევის თეორია მართლაც ადგენს ბუნების კანონს. იგი ადგენს, რომ განსაზღვრული პირობები ყოველთვის ინვესს განსაზღვრულ შედეგებს. მაგრამ ევოლუცია, როგორც ბატონ სპენსერს ესმის და როგორც ეს პროცესი ჩვეულებრივ მოიაზრება, რაღაც სრულიად განსხვავებულს აღნიშნავს – მხოლოდ პროცესს, რომელიც მართლაც განვითარდა დროის მოცემულ მონაკვეთში, რადგან მის დასაწყისში საამისოდ განსაზღვრული პირობები არსებობდა. შეუძლებელია იმის მტკიცება, რომ ასეთი პირობები ყოველთვის იარსებებს, ან რომ წარსულში ასეთი პირობები ყოველთვის არსებობდა. მხოლოდ ის პროცესი, რომელიც ბუნების კანონების თანახმად, ყოველთვის სწორედ ამ მოცემულ, და არა სხვა პირობებში უნდა განვითარებულიყო, ასევე გვევლინება მთლიანობაში პროგრესად. ბუნების ზუსტად იმავე კანონებს, მაგალითად, დარვინის მიერ ჩამოყალიბებულ კანონს, სხვა პირობებში გარდაუვლად სხვა შედეგი ექნებოდა, არა ევოლუცია, არა განვითარება უმდაბლესიდან უმაღლესისაკენ, არამედ – საპირისპირო, პროცესი, რომელსაც ინვოლუცია ეწოდება. თუმცა ბატონი სპენსერი გამუდმებით საუბრობს პროცესზე, რომლის ნიმუშადაც ადამიანის განვითარება გვევლინება, როგორც ბუნების უნივერსალურ კანონთა შორის უზენაესზე, იგი გარემოებათა სწორედ რომ დროებით შემთხვევად უნდა მივიჩნიოთ, რომელიც განპირობებულია არა იმდენად ბუნების საერთო კანონებით, რამდენადაც საგანთა არსებული მდგომარეობით დროის მოცემულ მონაკვეთში. ამ შემთხვევაში ლაპარაკია მხოლოდ ისეთ კანონებზე, რომლებიც სხვა პირობებში საშუალებას მოგვცემდნენ დაგვეცენა, რომ ადამიანი მომავალში კი არ განვითარდება, პირიქით – გადაშენდება. უსაფუძვლოა ვარაუდი, რომ შემდგომი განვითარებისთვის ხელშემწყობი პირობები ყოველთვის იარსებებს და რომ ბუნება ყოველთვის ევოლუციას შეუნყოფს ხელს. ამიტომ მოსაზრება, რომ ევოლუცია მნიშვნელოვანიილად შუქს ჰყენს ეთიკის პრობლემებს, მხოლოდ ორმაგი შეცდომის საფუძველზე შეიძლებოდა აღმოცენებულიყო. ევოლუციის პროცესისადმი ჩვენი მონივნება იქიდან გამომდინარეობს, რომ ჩვენ მას ბუნების კანონად მივიჩნევთ. მაგრამ, მეორე მხრივ, ბუნების კანონებისადმი ჩვენი თაყვანისცემა სწრაფად



განქარდებოდა, ევოლუცია ერთ-ერთ ასეთ კანონად რომანდო მიგვანდეს. როდესაც ვასკვნიტ, რომ ბუნების კანონი ამ მიზეზით არის პატივისაცემი, ნატურალისტურ შეცდომას ვუშვებთ, მაგრამ ალბათ ეს შეცდომა არავის მოუვიდოდა, ბუნების ამ კანონში რალაც მოკრძალების შთამნერგავი რომ არ გვეგულებოდეს. თუ ნათლად გავაცნობიერებთ, რომ არ არსებობს საფუძველი მოსაზრებისთვის, თითქოს თავად ბუნება უწყობს ხელს სიკეთეს (the good), შესაძლოა ნაკლებად გაგვენია ანგარიში მოსაზრებისთვის, რომელიც საერთოდ არ მიიჩნევს საჭიროდ რაიმე საფუძვლის არსებობას, რომელიც სხვა პირობებში თვალნათლივ მცდარია. თუ ნათლად გავაცნობიერებდით, რომ ორივე მოსაზრება მცდარია, ისიც ცხადი გახდებოდა, რომ ევოლუციის თეორია ეთიკას ვერაფერს არგებს.

**35.** ამ თავში იმ ცალკეულ ეთიკურ შეხედულებათა კრიტიკა ნამოვიწყე, რომელთა ზეგავლენა და ფართო გავრცელება, როგორც ჩანს, იმ ნატურალისტური შეცდომის შედეგია, ტერმინ „კარგი“ აღნიშნულ მარტივ ცნებას სხვა ცნებასთან რომ ვიავივებთ. ამ თეორიათა მომხრეები აცხადებენ, რომ (ამ სხვა ცნებების მეშვეობით) ძალუძთ აგვიხსნან, თუ რა არის კარგი თავის თავში; მათი მისამართით ჩემი კრიტიკა მიზნად ისახავს (1) იმ ნეგატიური შედეგის ნათელყოფას, რომ არა გვაქვს არავითარი საფუძველი ერთადერთ სიკეთედ მივიჩნიოთ ის, რასაც ეს თეორიები ასეთად წარმოადგენენ; (2) ჯერ კიდევ პირველ თავში დადგენილი პოზიტიური შედეგის განვრცობას, სახელდობრ იმისა, რომ ეთიკის ფუნდამენტური პრინციპები სინთეზურ მსჯელობებად უნდა გვევლინებოდეს, რომლებიც განმარტავენ, თუ რა საგნები და რა ხარისხით ფლობენ ერთგვარ მარტივ თვისებას, რომელიც ანალიზს არ ექვემდებარება და რომელსაც შესაძლებელია შინაგანი ღირებულება ანუ „სიკარგე“ (goodness) ჰქონდეს. ეს თავი იწყება: (1) შემდგომში გაკრიტიკებულ თვალსაზრისთა დაყოფით ორ ჯგუფად: (ა) პირველ ჯგუფს განეკუთვნება ისინი, რომლებიც თვლიან, რომ „კარგი“ რალაც ზეგრძნობად რეალობასთან მიმართებით უნდა განისაზღვროს და ასკვნიან, რომ ერთადერთი სიკეთე ამ ზეგრძნობად რეალობაშია საძიებელი. ამიტომაც შესაძლებელია მათ „მეტაფიზიკური“ ენოდოს; (ბ) მეორე ჯგუფს განეკუთვნება ისინი, რომლებიც იმავე მნიშვნელობას ანიჭებენ გარკვეულ ბუნებრივ ობიექტს. ამდენად, მათ შეიძლება „ნატურალისტური“ ენოდოს. ნატურალისტურ თვალსაზრისთაგან ყველაზე ამომწურავად და სერიოზულად განიხილება ისინი, რომელთა თანახმადაც, „სიამოვნება“

ერთადერთ სიკეთედ მიიჩნევა, ამიტომ მათ ეძღვნება თავი III ნაწილი. ნატურალისტიზმის ყველა სხვა ფორმის განხილვისას შეიძლება თავიდან მხოლოდ ტიპური ნიმუშებით დავეკმაყოფილებულიყავით (24-26). (2) ტიპურ ნატურალისტურ თვალსაზრისთაგან, ჰედონიზმის გამოკლებით, განხილულია, უპირველეს ყოვლისა, ყველასათვის კარგად ცნობილი განდიდება ყველაფრისა, რაც „ბუნებრივია“. ყურადღება გამახვილებულია იმაზე, რომ „ბუნებრივი“ შესაძლოა გავიგოთ, როგორც „ნორმალური“ ან „აუცილებელი“, და რომ არ შეიძლება მთელი სერიოზულობით იმის მტკიცება, თითქოს „ნორმალური“ ან „აუცილებელი“ ყოველთვის კარგია ან „ერთადერთია, რაც კარგია“ (27-28). (3) ამ თვალსაზრისთა ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაირსახეობა „ევოლუციონისტური ეთიკაა“, რადგან მხოლოდ ის აცხადებს პრეტენზიას სისტემურობაზე. გავლენა მცდარი მოსაზრებისა, რომლის თანახმადაც, „უკეთესი“ „მეტად განვითარებულს“ ნიშნავს, ბაქტონ პერბერტ სპენსერის ეთიკის მაგალითზეა ნაჩვენები. ამასთანავე, საგანგებოდ არის აღნიშნული, რომ ამ თვალსაზრისის გავლენა რომ არა, ფრიად საეჭვოა, გაჩნდებოდა კი მოსაზრება ეთიკისთვის როგორც მეცნიერებისთვის ევოლუციის თეორიის დიდი მნიშვნელობის თაობაზე.

### თავი III

#### ჰედონიზმი

36. ამ თავში შევეხებით ალბათ ყველაზე ცნობილ და ფართოდ გავრცელებულ ეთიკურ პრინციპს, სახელდობრ იმას, რომლის თანახმადაც, არაფერია კარგი სიამოვნების გარდა. ამ პრინციპის აქ განხილვის მთავარი მიზეზი სწორედ ის გახლავთ, რომ ჰედონიზმი, როგორც უკვე ვთქვი, მეტწილად ნატურალისტური ეთიკის ფორმად გვევლინება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სიამოვნება ერთადერთ სიკეთედ საყოველთაოდ არის აღიარებული თითქმის მხოლოდ იმ ფაქტის გამო, რომ მიიჩნევა, თითქოს იგი როგორღაც თავად „კარგის“ დეფინიციაშია მოცემული – ანუ მასზე თვითონ ამ სიტყვის მნიშვნელობა მიუთითებს. თუ ასეა, თავის ესოდენ ფართო გავრცელებას ჰედონიზმი იმას უნდა უმაღლოდეს, რასაც მე ნატურალისტური შეცდომა ვუნოდე – შეცდომა, რომელიც გარდაუვალია მაშინ, როცა ნათლად არ გამოიკვეთება ის უნიკალური და განუსაზღვრადი თვისება, რომელსაც ჩვენ სიტყვა კარგში ვგულისხმობთ. ამ გარემოების დამაჯერებელ საბუთად ის ფაქტი გვევლინება, რომ ჰედონისტ ავტორთაგან მხოლოდ პროფესორი სიჯვიკი აცნობიერებდა ნათლად, რომ სიტყვაში „კარგი“ ჩვენ ნამდვილად ვგულისხმობთ რაღაც ისეთს, რაც ანალიზს არ ექვემდებარება, და ამიტომაც, იგი ერთადერთი იყო ჰედონისტთა შორის, ვინც ხაზგასმით აღნიშნა, რომ თუ ჰედონიზმი ჭეშმარიტებას გამოხატავს, მისი მტკიცებები ამის თაობაზე მხოლოდ თვითსიცხადეს უნდა ეფუძნებოდეს – ანუ დებულება „სიამოვნება ერთადერთი სიკეთეა“ მხოლოდ ინტუიციურ ჭეშმარიტებად უნდა ჩავთვალოთ. პროფესორ სიჯვიკს ახალ აღმოჩენად მოეჩვენა ის, რომ რასაც მან ინტუიციონიზმის „მეთოდი“ უწოდა, მის მიერვე სახელდებულ უტილიტარიზმისა და ეგოიზმის ალტერნატიულ „მეთო-

დებთან“ ერთად ქმედითად, მეტიც, ამ უკანასკნელთა საფუძვლად უნდა იქნას მიჩნეული. ეს მართლაც ახალი მიგნება იყო. ნინამორბედ პედონისტებთან ჩვენ ვერ ვპოვებთ ნათელ და თანმიმდევრულ გააზრებას იმ ფაქტისა, რომ მათი ფუნდამენტური დებულება შეიცავს ვარაუდს, რომლის თანახმადაც, განსაზღვრული უნიკალური პრედიკატი შეიძლება უშუალოდ დაფინახოთ და აღვიქვათ როგორც არსებულია შორის მხოლოდ სიამოვნების კუთვნილება. პედონისტები არ ანიჭებენ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იმ გარემოებას, რომ ეს ჭეშმარიტება ყველა სხვა ჭეშმარიტებისაგან აბსოლუტურად დამოუკიდებელი უნდა იყოს, რასაც უეჭველად შენიშნავენ ამ ფაქტის გაცნობიერების შემთხვევაში.

გარდა ამისა, იოლი გასაგებია, როგორ მოხდა, რომ სიამოვნებამ ასეთი განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა იმ მოსაზრების ნათლად გაცნობიერების გარეშე, რომელსაც ზემოხსენებული დებულება შეიცავს. პედონიზმი, საკმარისად ნათელი მიზეზების გამო, პირველია იმ შედეგთაგან, რომელთაც ბუნებრივად მოიძულებს ყველა, ვინც ეთიკაზე იწყებს ფიქრს. ერთობ იოლად შევნიშნავთ, რომ საგნები სიამოვნებას გვანიჭებს. საგნები, რომლებიც სიამოვნებას გვანიჭებს და საგნები, რომლებიც არ გვანიჭებს სიამოვნებას, საგანთა ორ სრულიად გამოკვეთილ ჯგუფს ქმნიან, რომლებსაც მუდმივად მიემართება ჩვენი ყურადღება. მაგრამ შედარებით ძნელია, განვასხვაოთ ჩვენს მიერ საგნის *მონონების* ფაქტი იმ ფაქტისგან, რომ ეს საგანი ჩვენ სიამოვნებას გვგვრის. თუმცა, თუ ამ ორ სულიერ მდგომარეობას ჩაუვკვირდებით, უნდა დაფინახოთ, რომ ისინი განსხვავდება ერთმანეთისგან, მიუხედავად იმისა, რომ, ჩვეულებრივ, თანაარსებობენ ცნობიერებაში; ძალზე ძნელია იმის დანახვა, თუ რა არის განსხვავება მათ შორის, ან – რომ ეს განსხვავება შეიძლება უფრო მნიშვნელოვანი იყოს, ვიდრე ბევრი სხვა, ესოდენ აშკარა, მაგრამ ძნელად გასაანალიზებელი განსხვავება სიამოვნების ამა თუ იმ სახეს შორის. „მონონება“ ნიშნავს – რაც ერთობ ძნელი მისახვედრია – *შეგრძნებას იმისა, რომ მოცემული საგანი განსაზღვრულ პრედიკატს ფლობს, სახელდობრ – იმ პრედიკატს, რომელიც ეთიკის განსაკუთრებულ სფეროს განსაზღვრავს; მაშინ, როცა საგნის მიერ მონიჭებული სიამოვნების განცდა არ შეიცავს აზროვნების არავითარ ერთადერთ და განუმეორებელ ობიექტს. არაფერია უფრო ბუნებრივი, ვიდრე საზოგადოდ გავრცელებული შეცდომა, რომელიც იმ ერთ-ერთ ბოლოდროინ-*





დელ ნიგნში აღმოვაჩინე, ეთიკას რომ ეძღვნება! ეთიკური ფაქტი ის გახლავთ, რომ რაღაცას ვინონებთ ან არ ვინონებთ; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, განსაზღვრული მოუღენის იდეალურ წარმოდგენას შეგრძნების, გაცნობიერების ან წარმოსახვის სახით თან სდევს სიამოვნების ან ტანჯვის განცდა. ყოველდღიურ მეტყველებაში ფრაზები „მე ეს მსურს“, „მე ეს მომწონს“, „მე ეს მაინტერესებს“ სისტემატურად გამოიყენება ეკვივალენტებად ფრაზისა „მიმაჩნია, რომ ეს კარგია“. ამგვარად, მიუხედავად იმ ერთობ ნათელი და ალბათ ძალზე გავრცელებული ფაქტისა, რომ ჩვენ ყოველთვის არ ვინონებთ იმას, რაც სიამოვნებას გვანიჭებს, სრულიად ბუნებრივი იქნება, თუ დაფუძვებით, რომ არ არსებობს ეთიკურ მსჯელობათა რაიმე გამოკვეთილი კლასი, არსებობს მხოლოდ „სასიამოვნო საგანთა“ კლასი. თავისთავად ცხადია, რომ დაშვებიდან, რომლის მიხედვითაც, გამონათქვამი „მიმაჩნია, რომ ეს კარგია“ იდენტურია გამონათქვამისა „მე ეს სიამოვნებას მანიჭებს“, არ შეიძლება ლოგიკურად გამომდინარეობდეს დასკვნა, რომლის თანახმადაც, მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი. მაგრამ, სხვა მხრივ, ერთობ რთულია იმის განჭვრეტა, თუ რა შეიძლება საერთოდ გამომდინარეობდეს ლოგიკურად ამგვარი დაშვებიდან. და ის, რომ ასეთი დასკვნა თავისთავად კეთდება, საესებით ბუნებრივი ჩანს. ამ საკითხისადმი მიძღვნილი მასალის ზედაპირული გამოკვლევაც საკმარისია იმისათვის, რომ აღმოაჩინო, რაოდენ გავრცელებულია მსგავსი ხასიათის ლოგიკური შეცდომა. მეტიც, თავად ნატურალისტური შეცდომის დაშვება გულისხმობს იმას, რომ მისი დამშვებნი ნათლად არ უნდა აცნობიერებდნენ მნიშვნელობას დებულებისა „ეს კარგია“; მათ არ ძალუძთ განასხვაონ იგი სხვა, ერთგვარად მსგავსი მტკიცებებისგან, მით უმეტეს, ჩასწვდნენ სხვა მტკიცებებთან მის ლოგიკურ კავშირს.

37. ამიტომ სრული საფუძველი გვაქვს მივიჩნიოთ, რომ პედონიზმი, ზოგადად, ნატურალიზმის ფორმაა, ხოლო ნატურალიზმის მიღება, როგორც წესი, ნატურალისტური შეცდომის შედეგს წარმოადგენს. რა თქმა უნდა, მხოლოდ მას შემდეგ, რაც აღმოვაჩინეთ ამ შეცდომას და ნათლად გავიაზრებთ იმ უნიკალურ ობიექტს, რომელსაც ვგულისხმობთ „კარგში“, შეგვწევს ძალა, ზუსტად განვსაზღვროთ პედონიზმის ძირითადი პრინციპი, რომელიც ზემოთ უკვე ჩამოვაყალიბეთ, სახელდობრ, – „არაფერია კარგი სიამოვნების გარდა“. შეიძლება შეგვედავონ და

<sup>1</sup> A. E. Taylor-ის *Problem of Conduct*, გვ. 120.

თქვან, რომ დოქტრინას, რომელსაც ვუპირისპირდებით როგორც ჰედონისტურს, სინამდვილეში არასდროს არავინ მიმხრობია. მაგრამ საკმაოდ ჩვეული მოვლენაა, როდესაც რომელიმე დოქტრინას ვიცავთ ისე, რომ ნათლად ვერ ვაცნობიერებთ, თუ რას ვიცავთ. და მაინც, როდესაც ჰედონისტებს მოჰყავთ არგუმენტები იმ დოქტრინის სასარგებლოდ, რომელსაც ჰედონიზმს უწოდებენ, ვუშვებ, რომ ისინი საკუთარი არგუმენტების დასაცავად უნდა ითვალისწინებდნენ რაღაც *სხვას*, ჩემ მიერ ჩამოყალიბებული დოქტრინისგან განსხვავებულს. დასკვნების გამოტანისას კი ამ უკანასკნელთ მხედველობაში *ასევე* ეს დოქტრინაც უნდა ჰქონდეთ. დასაბუთება ჩემი დაშვებისა, რომ დებულების „არაფერია კარგი სიამოვნების გარდა“ უარყოფით მეისტორიულ ჰედონიზმსაც უარყოფთ, იმას ნიშნავს, რომ თუმცა ჰედონისტები ამ სახით იშვიათად აყალიბებენ საკუთარ პრინციპს, ამ უკანასკნელის ქეშმარიტება, ამ სახით, სრულიად არ გამომდინარეობს მათ მიერ მოყვანილი არგუმენტებიდან, მათი ეტიკური მეთოდი ლოგიკურად სწორედ ნახსენები თეზისიდან გამომდინარეობს. ჰედონისტური მეთოდის ნებისმიერი არგუმენტი, რომ მას ჩვენთვის პრაქტიკული ქეშმარიტებების ნათელყოფა ძალუძს, რომელთაც სხვაგვარად ვერ შევიმეცნებდით, იმ პრინციპს ემყარება, რომლის თანახმადაც, უპირატესობა ცალსახად ენიჭება ქმედების იმ მიმართულებას, რომელსაც სიამოვნების ყველაზე კარგი ბალანსი მოაქვს და ვინაიდან, საზოგადოდ, არ ცდილობენ, მივიღოთ სრული დასაბუთება იმისა, რომ სიამოვნების გადამწყვეტ რაოდენობრივ უპირატესობას ყოველთვის სდევს სხვა სიკეთეთა გადამწყვეტი რაოდენობრივი უპირატესობა, ეს პრინციპი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება იყოს გამართლებული, თუ სიამოვნება ერთადერთ სიკეთედ ჩაითვლება. რა თქმა უნდა, ეჭვგარეშეა, ჰედონისტები იმით გამოირჩევიან, რომ სადავო პრაქტიკულ საკითხებზე კამათისას ისე მსჯელობენ, *თითქოს* სიამოვნება ერთადერთი სიკეთე იყოს. სხვა მიზეზებთან ერთად, ამის გამოც, ვფიქრობ, ამ პრინციპის ჰედონიზმის ქეშმარიტ ეტიკურ პრინციპად დადგენა ადვილი დასაბუთებელია. სწორედ ამ მიზანს ემსახურება ამ თავში წარმოდგენილი დისკუსია. მაშ ასე, ჰედონიზმად მე მოვიაზრებ დოქტრინას, რომლის თანახმადაც, *მხოლოდ* სიამოვნებაა კარგი როგორც მიზანი - „კარგი“ იმ აზრით, რომ, როგორც უკვე შევეცადე გამომეკვეთა, ის განსაზღვრებას არ ექვემდებარება. დოქტრინა, რომლის თანახმადაც, *სხვა საგანთა შორის* სიამოვნებაც კარგია, როგორც მიზანი, არ გვევლინება ჰედონიზმად და არ ვაპირებ, მის ქეშმარიტებაზე ვიმსჯელო. ხოლო დოქტრინა,



რომელიც უშვებს, რომ სიამოვნების გარდა სხვა საგნებიც შეიძლება იყოს კარგი, როგორც საშუალებანი, საერთოდ შეუთავსებელია პედონიზმთან. პედონისტი არ არის ვალდებული ამიტომ, რომ „მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი“, თუ კარგში ის გულისხმობს მიზნის მისაღწევ საშუალებებსაც და თვით მიზანსაც, როგორც ამას საზოგადოდ მივიჩნევთ. ამიტომ, როდესაც პედონიზმს ვუპირისპირდები, ვუპირისპირდები მხოლოდ და მხოლოდ იმ დოქტრინას, რომლის თანახმადაც, „მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი თავის თავში (in itself), ან როგორც მიზანი“. მე არ ვაკრიტიკებ დოქტრინას, რომლის თანახმადაც, „სიამოვნება კარგია თავის თავში, ან როგორც მიზანი“, არც რომელიმე სხვა დოქტრინას, რომელიც ადგენს, თუ რა საშუალებებია საუკეთესო სიამოვნების, ან რომელიმე სხვა მიზნის მისაღწევად. ქცევის წესი, რომელსაც პედონისტები, საზოგადოდ, გვირჩევენ, ძალიან ჰგავს იმ ქცევის წესს, თავადაც რომ ვურჩევდი სხვას. მათი პრაქტიკული დასკვნების უმრავლესობაში ეჭვი არ მეპარება. მე ვკამათობ მხოლოდ იმ არგუმენტების გამო, რომლებიც, პედონისტების აზრით, მათ დასკვნებს შეიძლება დაედოს საფუძვლად; ამასთან, ხაზგასმით უარვყოფ, რომ მათი დასკვნების მართებულობა რამდენადმე მაინც გვევლინება მათი პრინციპის მართებულობის საფუძვლად. ყოველთვის შეიძლება მცდარი ნაწამძღვრების საფუძველზე სწორი დასკვნის გაკეთება. ხოლო პედონისტთა კეთილშობილი ცხოვრება და ზნეობრივი მაქსიმუმი არავითარ საფუძველს არ იძლევა საიმისოდ, რომ მათი ეთიკური ფილოსოფიაც კარგად მივიჩნიოთ. ამ შემთხვევაში, მხოლოდ პედონისტთა ეთიკური ფილოსოფია მაინტერესებს. მე ეჭვქვეშ ვაყენებ პედონისტთა არგუმენტების საუცხოობას და არა მათ ადამიანურ, ან, თუნდაც, მათს, როგორც მორალისტთა, ღირსებას. ისიც შეიძლება გვეფიქრა, რომ არც ისე მნიშვნელოვანია ის, რაზეც მე ვკამათობ, მაგრამ არავითარი საფუძველი არ არსებობს იმის მისაჩვენად, რომ ჩემი ინტერესის საგანი მხოლოდ ცოდნაა – ის, რომ სწორად ვიზროვნოთ და ჭეშმარიტება ვპოვოთ, თუნდაც უმნიშვნელო. მე არ ვამბობ, რომ ასეთი ცოდნა საზოგადოებისთვის უფრო სასარგებლო წევრებად გვაქცევს. ვისაც არ ადარდებს ცოდნა ცოდნის გულისათვის, მასთან არაფერი მაქვს სადავო, მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ინტერესის ნაკლებობა იმის მიმართ, რაზეც მე ვმსჯელობ, საკმარისი საფუძველია, რათა იგი მცდარად ჩაითვალოს.

**38.** ამდენად, პედონისტები თვლიან, რომ სხვა ყველაფერი, სიამოვნების გარდა, ქცევა იქნება ეს, სათნოება, ცოდნა თუ სი-ცოცხლე, ბუნება თუ მშვენიერება, – კარგია მხოლოდ როგორც

სიამოვნების საშუალება, ანუ საშუალება სიამოვნების გულისთვის, და არასოდეს – საკუთარი თავისთვის ან როგორც თვითმიზანი. ამ თვალსაზრისის მიმდევარი იყო სოკრატეს მოსწავლე არისტოტელე და მის მიერ დაარსებული კირენეული სკოლა. ხსენებულ სკოლასთან ასოცირდება ეპიკურეს და ეპიკურელების სახელები. თანამედროვე ფილოსოფოსთაგან ამ თვალსაზრისის იზიარებენ უმთავრესად ისინი, საკუთარ თავს „უტილიტარისტებს“ რომ უწოდებენ – მაგალითად, ბენტამი და მილი. პერტ ბერტ სპენსერი, როგორც თავად იხილეთ, ასევე ამბობს, რომ იზიარებს ამ შეხედულებას; შემდეგ კი ვნახავთ, რომ პროფესორი სიჯვიციც ემხრობა მას.

და მაინც, როგორც უკვე ითქვა, ყველა ეს ფილოსოფოსი მეტ-ნაკლებად განსხვავდება ერთმანეთისგან როგორც პედონიზმის გაგებით, ისე იმითაც, თუ რა არგუმენტები მოჰყავთ საკუთარი დოქტრინის მართებულობის დასამტკიცებლად. აშკარაა, რომ საკითხი არც ისე მარტივია, როგორც ერთი შეხედვით შეიძლება ჩანდეს. ჩემი მიზანია იმის ნათელყოფა, თუ რას უნდა გულისხმობდეს ეს თეორია, ზუსტად არის თუ არა ჩამოყალიბებული, სრულიად თავისუფალია თუ არა ცნებათა აღრევისა და შინაარსობრივი გაუგებრობებისგან. როცა ეს მიზანი განხორციელდება, ვფიქრობ, პედონისტური თეორიის ჭეშმარიტების დასამტკიცებლად მოყვანილი ყველა არგუმენტის არაადეკვატურობა ერთობ ცხადი გახდება; აღმოჩნდება, რომ ისინი ასაბუთებენ არა პედონიზმს, არამედ – რომელიღაც სხვა დოქტრინას, რომელიც პედონიზმში ეშლებათ. ამ მიზნის მისაღწევად, უპირველეს ყოვლისა, გთავაზობთ მილის დოქტრინა განვიხილოთ, იმ სახით, რა სახითაც ეს უკანასკნელი მის წიგნში – „უტილიტარისტიზმი“ – არის წარმოდგენილი. მილის ნაშრომში აღმოვაჩინებთ პედონიზმის კონცეფციასაც და არგუმენტებსაც მის სასარგებლოდ, პედონისტ ავტორთა ფართო წრეს საკმარისად რომ წარმოაჩენს. პედონისტ ავტორთა შორის გავრცელებულ ტიპურ კონცეფციებსა და არგუმენტებს სერიოზული და, ჩემი აზრით, გადამწყვეტი პროტესტი შეხვდა პროფესორ სიჯვიცის მხრიდან. შევეცდები ჩემი სიტყვებით გადმოგცეთ მისი შინაარსი. შემდეგ კი განვიხილავ და შევეცდები, უარყო თავად პროფესორ სიჯვიცის გაცილებით უფრო ზუსტი და მკაფიოდ ჩამოყალიბებული კონცეფციები და არგუმენტები. ამგვარად, ვფიქრობ, სრულიად მოვიცავ პედონისტური დოქტრინის სფეროს. განხილვის შედეგად ნათელი გახდება, რომ ერთობ რთულია იმის დადგენა, თუ რა არის და რა არ არის კარგი თავის თავში (in itself). ამგვარად, ეს განხილვა კარგ მაგალითად მოგვევლინება იმ მეთოდისა, რო-



მელსაც ჭეშმარიტად უნდა მივდიოთ ეთიკურ პრინციპთა ვე-  
პრიმარულ კლასთან დაკავშირებული ჭეშმარიტების მიკვლევების  
მცდელობისას. კერძოდ, აღმოჩნდება, რომ მუდმივად უნდა ვით-  
ვალისწინებდეთ ორ მეთოდოლოგიურ პრინციპს: (1) არ უნდა  
დავუშვათ „ნატურალისტური შეცდომა“ და (2) ერთმანეთისგან  
უნდა გავმიჯნოთ მიზანი და საშუალება.

39. მაშ ასე, დავინყოთ მილის „უტილიტარიზმის“ განხილ-  
ვით. ამ ნიგნში უაღრესად ნათლად და მიუკერძოებლად არის  
განხილული მრავალი ეთიკური პრინციპი და მეთოდი. მილმა  
გამოამზეურა არაერთი მარტივი სახის შეცდომა, რომელთა  
დაშვებაც მათ მიერ, ვინც ეთიკურ პრობლემას საკმარისი წინას-  
წარი გააზრების გარეშე უდგება, იოლი შესაძლებელია. მაგრამ  
მე უფრო ის შეცდომები მაინტერესებს, რომლებსაც თავად მი-  
ლი უშვებს, ისინიც იმდენად მაინტერესებს, რამდენადაც პედო-  
ნიზმის პრინციპთანაა დაკავშირებული. ნება მიბოძეთ გავიმეო-  
რო, თუ რას ნიშნავს ეს პრინციპი. პედონისტური პრინციპის თა-  
ნახმად, როგორც უკვე ვთქვი, სიამოვნება ერთადერთი რამ  
არის, რის მიღწევასაც უნდა ვესწრაფოდეთ, იგი ერთადერთია,  
რაც კარგია თავისი თავად და კარგია როგორც მიზანი. ახლა კი  
ისევე მილს მივუბრუნდეთ და ვნახოთ, რამდენად მისაღებია მის-  
თვის განსახილველი საკითხის ასე ჩამოყალიბება. მხოლოდ „სი-  
ამოვნება და უტანჯველობა – ამბობს მილი დასაწყისშივე, –  
არის ის, რაც სასურველია (desirable) როგორც მიზანი“ (გვ. 10),  
და კვლავ მისი არგუმენტაციის დასასრულს ვკითხულობთ:  
„საგნის მიჩნევა სასურველად (desirable) მხოლოდ მისგან გამომ-  
დინარე შედეგების გამო და მისი მიჩნევა სასიამოვნოდ – ერთი  
და იგივეა“ (გვ. 58). ეს მტკიცებები, ერთად აღებული, გარდა  
გარკვეული გაუგებრობებისა, რომლებსაც ისინი აშკარად შეი-  
ცავს, იმ პრინციპსაც გულისხმობს, რომელიც ზემოთ ჩამოვაყა-  
ლიბე; ხოლო თუ ამჯერად შევძლებ ნათელვყო, რომ მილის მი-  
ერ მოყვანილი არგუმენტები ვერ ასაბუთებს მას, ის მაინც უნდა  
ვალთაროთ, რომ აჩრდილებს არ ვებრძვი და ჩალის საფრთხობე-  
ლებს არ ვანადგურებ.

უნდა შევნიშნოთ, რომ მილი პირველ დებულებაში „სიამო-  
ვნებას“ ამატებს „უტანჯველობას“, მაშინ, როცა მეორეში მხო-  
ლოდ „სიამოვნებაზეა“ საუბარი. აქ ცნებათა ისეთ აღრევასთან  
გვაქვს საქმე, რომელთა განხილვა საჭირო არც კი არის. სიმო-  
ლისათვის ვისაუბრებ მხოლოდ „სიამოვნებაზე“; მაგრამ ყველა

<sup>1</sup> ვერდნობი მეცამეტე გამოცემას; 1897.

III

ჩემი არგუმენტი *à fortiori* „უტანჯველობასაც“ შეეხება; ტერმინთა საჭირო ჩანაცვლება კი ძნელი არ იქნება.

ამგვარად, მილი თვლის, რომ „ბედნიერება სასურველია, და რომ მხოლოდ ის არის სასურველი როგორც მიზანი. სხვა ყველაფერი მხოლოდ ამ მიზნის მისაღწევადაა სასურველი“ (desirable) (გვ. 52). ბედნიერება მან უკვე განსაზღვრა, „როგორც სიამოვნება და უტანჯველობა“ (გვ. 10); ის არ თვლის, რომ ეს პირობით ვერბალურ განსაზღვრებას აღემატება; და რადგანაც ეს ასეა, არაფერი მაქვს სანინააღმდეგო; ასე რომ, მისი პრინციპი შემდეგია: „მხოლოდ სიამოვნებაა სასურველი“ (desirable), თუ შესაძლებლად ჩავთვლით, რომ სიტყვაში „სიამოვნება“ (რამდენადაც ეს საჭირო იქნება) უტანჯველობაც ვიგულისხმო. ახლა კი დავსვათ კითხვა: რით ასაბუთებს მილი თავისი პრინციპის მართებულობას? მან უკვე თქვა (გვ. 6), რომ საკითხი სასრული მიზნების შესახებ პირდაპირ მტკიცებას არ ექვემდებარება. ჩვენ ვერ დავამტკიცებთ, რომ რაღაც კარგია, თუ არ ვაჩვენებთ, რომ ის იმის მიღწევის საშუალებას წარმოადგენს, რაც დამტკიცების გარეშე მიღებული როგორც კარგი. ამას მე სავსებით ვეთანხმები. ჩემი წიგნის პირველი თავიც იმის ნათელყოფას მიეუძღვნა, რომ ეს ასეა. ყოველგვარი მტკიცების გარეშე „კარგად“ უნდა ვცნოთ ყველაფერი, რაც კარგია, როგორც მიზანი. ამ პუნქტამდე სავსებით ვეთანხმებით მილს. იგი სწორედ იმ მაგალითებს იშველიებს, რომლებიც მე მეორე თავში მოვიყვანე. „შესაძლებელია თუ არა, – ამბობს იგი, – დამტკიცდეს, რომ ჯანმრთელობა კარგია?“ „როგორ შეიძლება დავასაბუთოთ, რომ სიამოვნება კარგია?“ თავისი წიგნის IV თავში, სადაც მილი უტილიტარიზმის პრინციპს ასაბუთებს, იგი შემდეგნაირად იმეორებს ამ დებულებას: „საკითხები სასრული მიზნების შესახებ, როგორც უკვე ვთქვი, არ ექვემდებარება დამტკიცებას, ამ ტერმინის ჩვეულებრივი გაგებით“ (გვ. 52). „საკითხები სასრული მიზნების შესახებ, – იქვე აგრძელებს მილი, – სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, წარმოადგენს საკითხებს იმის შესახებ, თუ რა საგნები გვევლინება სასურველად“. ამ განმეორებადი ფრაზების ციტირებას იმიტომ ვახდენ, რომ მათი მეშვეობით ნათელი ხდება ის, რაც სხვა შემთხვევაში იქნებ სადავოც გამხდარიყო, სახელდობრ, რომ მილი იყენებს სიტყვებს „სასურველი“ ან „სასურველი, როგორც მიზანი“ სავსებით და ზედმიწევნით ეკვივალენტურად სიტყვებისა „კარგი, როგორც მიზანი“. ახლა კი შეგვიძლია

<sup>1</sup> კურსივი ჩემია.

მოვისმინოთ ის არგუმენტები, რომლებითაც მილი ასაბუთებს თავის დოქტრინას იმის შესახებ, რომ მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი, როგორც მიზანი.

40. „საკითხები მიზნების შესახებ, – ამბობს იგი (გვ. 52-53), – სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, წარმოადგენს საკითხებს იმის შესახებ, თუ რა საგნები გვევლინება სასურველად (desirable). უტილიტარისტული დოქტრინა ნიშნავს, რომ ბედნიერება სასურველია, რომ მხოლოდ ბედნიერებაა სასურველი, როგორც მიზანი; ყველა სხვა რამ კი სასურველია იმდენად, რამდენადაც ამ მიზნის მიღწევის საშუალებას წარმოადგენს. რა საშუალებებს უნდა ფლობდეს ეს დოქტრინა, რა აუცილებელ პირობებს უნდა აკმაყოფილებდეს, რომ მას მივანდოთ გარკვევა საკითხისა, თუ რა არის კარგი?“

„ერთადერთი დასტური იმისა, რომ საგანი ხილულია, არის ის, რომ მას ნამდვილად ხედავენ. ერთადერთი დასტური იმისა, რომ ბგერა ჟღერს, ადამიანთა მიერ მისი აღქმაა. ასევე ჩვენი გამოცდილების სხვა წყაროების შემთხვევაშიც. ვფიქრობ, ერთადერთი საფუძველი მტკიცებისა, რომ რაღაც სასურველია, ისაა, რომ ადამიანებს ნამდვილად სურთ იგი. თეორიასა და პრაქტიკაში რომ არ ყოფილიყო მიზნად მიჩნეული ის, რასაც უტილიტარისტული დოქტრინა ასეთად დაადგენს, ვერაფერს ვერაფრით დარწმუნდებოდა, რომ მიზანი მართლაც ეს არის. თუ რატომ არის საყოველთაო ბედნიერება სასურველი, შეიძლება აიხსნას მხოლოდ შემდეგით: ყოველი ადამიანი მიისწრაფვის საკუთარი ბედნიერებისაკენ, თუკი ამ მიზნის მიღწევალობაში დარწმუნებულია. ეს ფაქტია და მისი არსებობის საფუძველზე ყოველი ცალკეული ადამიანისთვის საკუთარი ბედნიერება გარკვეული სიკეთეა (a good), საყოველთაო ბედნიერება კი სიკეთეა ადამიანთა ერთობისთვის. ბედნიერება უკვე ჩამოყალიბდა, როგორც ადამიანური ქცევის ერთ-ერთი მიზანი და, შესაბამისად, როგორც ზნეობის ერთ-ერთი კრიტერიუმი.“

ვფიქრობ, ამის თაობაზე კმარა. ამ პირველ მომენტზე საკმარისად ვისაუბრეთ. მილი იმდენად გულუბრყვილოდ და ალაღად უშვებს ნატურალისტურ შეცდომას, რამდენადაც კი ამის წარმოდგენა საერთოდ შეიძლება. იგი გვეუბნება, რომ „კარგი“ ნიშნავს იმავეს, რასაც „სასურველი“ (desirable), ხოლო რა არის სასურველი (desirable), აღმოვაჩინოთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ დავადგენთ, მართლაც რა გვსურს (is desired). ეს, რა თქმა უნდა, პედონიზმის დასაბუთებისაკენ გადადგმული მხოლოდ ერთი ნაბიჯია, რადგან, როგორც შემდგომში მილი

იტყვის, შესაძლებელია, რომ სიამოვნების გარდა სხვა რამეც იყოს სურვილის საგანი (desired). თავად მილი აღიარებს (გვ. 58), რომ ფსიქოლოგიური პრობლემაა საკითხი – გვევლინება თუ არა სიამოვნება სურვილის ერთადერთ საგნად (desired). ახლა სწორედ ამ პრობლემის გადანაცვეტას შევეუდგებით. ეთიკისათვის მეტად მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გადაიდგა: მილი თავის თავზე იღებს დაამტკიცოს, რომ „კარგი“ „სურვილის საგანს“ (desired) ნიშნავს.

ამასთან, შეცდომა ამ განზრახვაში იმდენად აშკარაა, რომ ერთობ საკვირველია, როგორ ვერ შენიშნა იგი მილმა. ფაქტია, რომ „სასურველი“ (desirable). არ ნიშნავს იმას, რამაც „შეიძლება სურვილი აღძრას“, როგორც, ვთქვათ, „ხილული“ ნიშნავს იმას, „რაც შეიძლება დანახულ იქნას“. სასურველი (desirable) უბრალოდ იმას ნიშნავს, რამაც სურვილი უნდა აღძრას, ანუ იმას, რაც *იმსახურებს*, რომ სურვილის საგნად გვევლინებოდეს. ისევე, როგორც „საზიზღარი“ ნიშნავს არა იმას, რაც შეიძლება, არამედ – რაც უნდა ინვევედეს ზიზღს, ხოლო დასაგმობი – იმას, რაც *იმსახურებს*, რომ დაგმობილ იქნას. ასე რომ, მილმა სიტყვით „სასურველი“ (desirable) შემოგვაპარა ცნება, რომელიც ვალდებული იყო, თავად გაერკვია. „სასურველი“ (desirable) მართლაც იმას ნიშნავს, „რაც კარგია, რომ სურვილის საგნად გვევლინებოდეს“. მაგრამ ამის გააზრების შემდეგ, მის ერთადერთ კრიტერიუმად ველარ მივიჩნევთ იმას, რაც მართლაც სურვილის საგანია. ნუთუ უბრალო ტაეტოლოგიაა, როდესაც „ლოცვანში“ ლაპარაკია „კეთილი სურვილების“ შესახებ? ნუთუ შეუძლებელია არსებობდეს *ცუდი* ზრახვანი? მილი ხომ თავადაც საუბრობს, „სურვილის უკეთეს და უფრო კეთილშობილურ ობიექტზე“ (გვ. 10) ისე, თითქოს ყველაფერი, რაც სურვილის საგანია (desired), *იპსო ფაქტო* კარგი არ იყოს, ამასთან, სურვილის ხარისხის პროპორციულად. მეტიც, თუ ყველაფერი, რაც სურვილის საგანს შეადგენს, *იპსო ფაქტო* საყოველთაოდ კარგია, მაშინ სიკეთე *იპსო ფაქტო* ჩვენი ქმედების მოტივს შეადგენს და ამგვარად ქრება კეთილი მოტივებისა და მათგან გამომდინარე ქმედების პრობლემა, არადა, მილი დიდი სიძნელეების გადალახვით მხოლოდ ამის გარკვევას ცდილობს. თუ მილი *სწორად* ხსნის სიტყვა „სასურველის“ (desirable) მნიშვნელობას, მისი დებულება (გვ. 26), რომ შეიძლება მოხდეს ქმედების წესისა და ქმედების მოტივის ერთმანეთში აღრევა, არ არის სწორი, რადგან, მილის თანახმად, ქმედების მოტივი *იპსო ფაქტო* იმავე ქმედების წესად გვევლინება. და რადგან არ შეიძლება არსებობდეს





განსხვავება მათ შორის, გამოირიცხება ყოველგვარი ალტერნატიული საშუალებაც და, ამდენად, მილი კატეგორიულად ეწინააღმდეგება საკუთარ თავს. ასეთია ის წინააღმდეგობები, რომელთა ნიშნების წარმოდგენაც აქ ვცადა და რომლებიც მუდამ იჭემა თავს ნატურალისტური შეცდომის დაშვებისას; ვიმედოვნებ, ეს საკითხი უკვე ამოვწურეთ.

41. ამგვარად, ჰედონიზმის დასაბუთების გზაზე მილის მიერ გადადგმული პირველი ნაბიჯი უბრალოდ მცდარი აღმოჩნდა. მან სცადა კარგისა და სასურველის (desired) გაიგივება, არ გაიმიჯნა რა სიტყვა „სასურველის (desirable)“ ორი მნიშვნელობა, ერთი – საკუთრივი, რომელიც აღნიშნავს იმას, რაც კარგია, რომ გვსურდეს, მეორე კი ის მნიშვნელობაა, რომელიც მას ეჭვბოდა, სიტყვა „ხილულის“ ანალოგიური რომ იყოს. „სასურველი (desirable)“ „კარგის“ იდენტური რომ იყოს, მაშინ მას ერთი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს, ხოლო თუ იგი იდენტურია იმისა, რაც უბრალოდ „სურვილის საგანს წარმოადგენს“, მაშინ სულ სხვა მნიშვნელობის მატარებლად უნდა გვევლინებოდეს. და მაინც, მილის წინააღმდეგობრივი მტკიცებებისთვის, რომლის თანახმადაც, რაც სასურველია (desired), გარდუვლად კარგია, ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ „სასურველის (desirable)“ ეს ორი მნიშვნელობა იდენტური იყოს. თუ მილი მიიჩნევს, რომ მნიშვნელობები ერთნაირია, იგი სხვაგან საკუთარ თავს უპირისპირდება. ხოლო თუ მიიჩნევს, რომ მნიშვნელობები არ არის ერთნაირი, მაშინ მისი პირველი ნაბიჯი ჰედონიზმის დასაბუთების გზაზე ყოველგვარ მნიშვნელობას კარგავს.

ახლა შემდეგი ნაბიჯის განხილვას შევუდგეთ. დაამტკიცა რა, როგორც თვითონ ფიქრობდა, რომ სიკეთე იმავეს ნიშნავს, რასაც სასურველი (desired), მილი აღიარებს, რომ შემდგომში თავისი თეზისის დასაცავად, რომლის თანახმადაც, მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი, მან უნდა დაამტკიცოს, რომ მხოლოდ სიამოვნებაა ის, რაც მართლაც სასურველია (desired). დოქტრინას, რომლის თანახმადაც, „მხოლოდ სიამოვნება გვევლინება ყველა ჩვენი სურვილის ობიექტად“, პროფესორმა სიჯევიკმა ფსიქოლოგიური ჰედონიზმი უწოდა. ახლა ამ დოქტრინას ერთბაშად უარყოფენ ყველაზე ცნობილი ფსიქოლოგები. თუმცა, ამ ნაბიჯის გადადგმა გარდუვალაა ნატურალისტური ჰედონიზმის ისეთი დოქტრინის დასამტკიცებლად, როგორსაც მილი წარმოგვიდგენს. ამასთან, ის იმდენად ფართოდ არის გავრცელებული მათ შორის, ვინც არც ფსიქოლოგიის და არც ფილოსოფიის სპეციალისტი არ გახლავთ, რომ მსურს უფრო დეტალურად

III

განვიხილო იგი. როგორც დავინახავთ, მილი არ აღიარებს მას ლიად. იგი უშვებს, რომ სიამოვნების გარდა სხვა საგნებიც არიან სასურველნი; და ეს დაშვება არის ის, რაც მას ჰედონიზმის საკუთარ დოქტრინასთან აპირისპირებს. ერთ-ერთ ხერხს, რომლის მეშვეობითაც იგი ცდილობს ამ წინააღმდეგობიდან თავის დაღწევას, ჩვენ შემდგომში განვიხილავთ. ზოგიერთმა შესაძლოა თქვას, რომ მსგავსი ხერხები სრულიად არ არის საჭირო, ხოლო მილის შესახებ თქვან იგივე, რასაც კალიკლე ამბობს პოლუსის შესახებ „გორგიაში“<sup>1</sup>; სახელდობრ, რომ ესოდენ ფატალური დაშვება მის მიერ ერთობ უღირსი მიზეზით გადადგმული ნაბიჯი იყო, რაც იმას ნიშნავდა, რომ მილს შეეშინდა, მავანთ მისი მსჯელობები პარადოქსულად არ მოსჩვენებოდათ. თავის მხრივ, თვითონ ისინი იმდენად არიან დარწმუნებული, რომ საკუთარ შეხედულებებში, რომ არ შეაცბუნებდათ უკიდურეს პარადოქსში გადავარდნაც კი იმის დასაცავად, რაც, მათი აზრით, ჭეშმარიტებას წარმოადგენს.

42. მაშ ასე, დავუშვათ, რომ სიამოვნება ყველანაირი სურვილის ობიექტია, მთელი ადამიანური საქმიანობის უნივერსალური მიზანია. ჩვეულებრივ ამბობენ, და ვფიქრობ, ყველა დამუთანხმება, რომ ადამიანებს, საზოგადოდ, ბევრი სხვა რამ სურთ: მაგალითად, ვამბობთ, რომ გვაქვს სურვილი ვჭამოთ და ვსვათ, გვჭონდეს ფული, სახელი და აღიარება. საკითხი ასე უნდა დაისვას: რა იგულისხმება, როცა სურვილზე და სურვილის ობიექტზეა საუბარი? ცხადია, მოცემული დოქტრინა უშვებს გარკვეულ, გარდუვალ და საყოველთაო კავშირს სურვილსა და სიამოვნებას შორის. საქმე ისაა, თუ რა სახისაა ეს კავშირი, შეიძლება თუ არა, ზემოთ ნახსენებ ნატურალისტურ შეცდომასთან ერთად მასაც დაემყაროს ჰედონიზმის დასაბუთება. მე არ ვაპირებ იმის უარყოფას, რომ არსებობს რაღაც უნივერსალური კავშირი სიამოვნებასა და სურვილს შორის. მაგრამ იმედი მაქვს, გავარკვევ, რომ თუ იგი არსებობს, ეს იმ ტიპის კავშირია, რომელიც უმაღლეს ჰედონიზმის სანაიაღმდეგოდ იმეტყველებს, ვიდრე მის სასარგებლოდ. ჰედონისტები დაბეჯითებით ირწმუნებიან, რომ სიამოვნება ყოველთვის სურვილის ობიექტია; და მე მზად ვარ ვაღიარო, რომ სიამოვნება ყოველთვის, ნაწილობრივ მაინც, სურვილის მიზეზად გვევლინება. განსხვავება ამ ორ შეხედულებას შორის მეტად მნიშვნელოვანია. თუმცა ორივე თვალსაზრისი ერთი და იმავე სიტყვებით შეიძლება გადმოიცეს; ითქვას,

<sup>1</sup> 481 c-487.



რომ ორივეს თანახმად, ყოველთვის, როცა ჩვენ რაიმე გვსურს, გვსურს გარკვეული სიამოვნების გამო. მე რომ ვინმე პედონის-ტისთვის მეკითხა: „რატომ გსურს რაღაც?“, იგი ალბათ, თავისი შეხედულებებიდან გამომდინარე, მიპასუხებდა: „იმიტომ, რომ სიამოვნებას მანიჭებს“. ხოლო თუ ჩემი ოპონენტი იმავე კითხვას დამისვამდა, შეიძლება პასუხი, ასევე ჩემი შეხედულებიდან გამომდინარე, ასეთი ყოფილიყო: „იმიტომ, რომ სიამოვნებას მანიჭებს“. ოღონდ ეს ორი პასუხი არ იქნებოდა ერთი და იმავე მნიშვნელობისა. მიმაჩნია, რომ ერთი და იმავე სიტყვებით სრულიად განსხვავებული ფაქტების გადმოცემა მთავარი მიზეზია იმისა, რომ ფსიქოლოგიურ პედონიზმს ესოდენ მრავალი მიმდევარი ჰყავს. იმავე მიზეზით უშვებს მილიც ნატურალისტურ შეცდომას.

შევეცადოთ გავაანალიზოთ ის ფსიქოლოგიური მდგომარეობა, რომელსაც „სურვილი“ ეწოდება. ჩვეულებრივ, ასე აღინიშნება სულიერი მდგომარეობა, რომლის დროსაც ცნობიერებაში მოცემულია იდეა სინამდვილეში ჯერ არარსებული საგნის ან მოვლენის შესახებ. ვთქვათ, მე მსურს დაველიო ჭიქა პორტვინი. გონებაში წარმომესახება იდეა მისი დალევისა, თუმცა სინამდვილეში ჯერ არ ვსვამ მას. მაგრამ როგორ უკავშირდება სიამოვნება ამ მიმართებას? ჩემი თეორია იმის თაობაზე, თუ როგორ ხდება ეს, შემდეგია: პორტვინის დალევის იდეა ჩემს გონებაში სიამოვნების განცდას იწვევს, რაც იმ სანყისი აქტივობის ჩასახვას უწყობს ხელს, რომელსაც „სურვილი“ ეწოდება. ამატომ, იმ სიამოვნების გამო, რომელსაც მოცემულ მომენტში უკვე განვიცდი და რომელიც უბრალო წარმოსახვით არის გამოწვეული, მე მსურს ღვინო, რომელიც ჯერ არა მაქვს. მე მზად ვარ დავუშვა, რომ ამ სახის სიამოვნება, ფაქტობრივი სიამოვნება, მუდამ გვევლინება ყოველგვარი სურვილის ერთ-ერთ მიზეზად, და არა მხოლოდ ყოველგვარი სურვილის, არამედ როგორც ცნობიერი, ასევე ქვეცნობიერი გონებრივი აქტივობის ყოველი გამოვლინების მიზეზადაც. მე ვამბობ: მზად ვარ ეს დაუვუშვა, თუმცა თავს ვერ დავდებ ვამტიკიცო, რომ ეს ქეშმარიტი ფსიქოლოგიური დოქტრინაა. მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, იგი პრინციპულად საკვებით აბსურდული მაინც არ არის. გადავიდეთ მეორე დოქტრინაზე, რომელსაც, ჩემი ვარაუდით, მილი ემხრობოდა და რომელიც, ყოველ შემთხვევაში, არსებითია მილის არგუმენტაციისთვის. აი ეს დოქტრინა: როცა მე ღვინის დალევა მსურს, მე მსურს არა თავად ღვინო, არამედ სიამოვნება, რომელსაც მისი დალევისგან ველი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დოქტრინის

არსი ასეთია: სურვილის გამოსანვევად ყოველთვის აუცილებელია არაფაქტობრივი სიამოვნების იდეა მაშინ, როცა, ჩემი დოქტრინის თანახმად, სურვილის აუცილებელ მიზეზად მუდამ გვევლინება რალაცის წარმოსახვით გამოწვეული ფაქტობრივი სიამოვნება. ეს ორი განსხვავებული თეორიაა, რომელსაც, ჩემი აზრით, ფსიქოლოგიური პედონიზმი ერთმანეთისგან არ მიჯნავს. როგორც ბატონი ბრედლი<sup>1</sup> აღნიშნავს, ხდება „სასიამოვნო ფიქრისა“ და „სიამოვნებაზე ფიქრის“ ერთმანეთში აღრევა. ფაქტობრივად კი, მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სიამოვნება სურვილის ობიექტი ან ქმედების მოტივია, როცა ცნობიერებაში წარმოიშობა „ფიქრი სიამოვნებაზე“. მეორე მხრივ კი, როცა ცნობიერებაში მხოლოდ სასიამოვნო ფიქრი არსებობს, და მე ვუშვებ, რომ სიამოვნება შეიძლება ყოველთვის თან ახლდეს სურვილის განცდას; მაშინ, როგორც სურვილის ობიექტად, ასევე ქცევის მოტივად თავად ის საგანი გვევლინება, რომელზეც ვფიქრობთ; ხოლო სიამოვნებამ, რომელსაც ეს ფიქრი აღძრავს, მართლაც შეიძლება გამოინვიოს ჩვენში სურვილის გრძობა ან ქმედებისაკენ გვიბიძგოს, მაგრამ ის არც მიზანია ჩვენი, არც ობიექტი და არც მოტივი.

ვიმედოვნებ, რომ საკმარისად განვმარტე, თუ რას ნიშნავს ეს განსხვავება. ახლა უნახოთ, რა მნიშვნელობა აქვს მას ეთიკური პედონიზმისთვის. ჩემი ვარაუდით, სრულიად ნათელი უნდა იყოს, რომ სიამოვნების ობიექტის იდეა არ ნიშნავს ყოველთვის და აუცილებლად სიამოვნების წარმოდგენას. უპირველეს ყოვლისა, ცხადია, რომ როცა რალაც გვსურს, ყოველთვის არ ვაცნობიერებთ სიამოვნების მოლოდინს. ჩვენ შეიძლება მხოლოდ ცნობიერად აღვიქვამდეთ იმ საგანს, რომელიც გვსურს და ამ აღქმამ უმალ მოქმედებისკენ გვიბიძგოს, იმის გაუთვლელად, თუ რას მოგვიტანს ეს ქმედება – ტანჯვას თუ სიამოვნებას. მეორე მხრივ კი, იმ შემთხვევებშიც, როდესაც სიამოვნებას მოველით, ეს უკანასკნელი ძალზე იშვიათად გვევლინება ჩვენი სურვილის ერთადერთ საგნად. დავუშვათ, მაგალითად, რომ ჭიქა პორტვინის დაღვეის ჩემს სურვილს ასევე თან სდევს იმ სიამოვნების იდეა, რომელსაც ღვინის დაღვეისგან მოველი. მაშინ ცხადია, რომ სიამოვნება არ შეიძლება იყოს ჩემი სურვილის ერთადერთი ობიექტი; ჭიქა პორტვინიც ჩემი სურვილის ობიექტს შეადგენს. სხვა შემთხვევაში შესაძლებელი იქნებოდა, ჩემი სურვილი პორტვინის ნაცვლად აბზინდის ნაყენის დაღვეით დამეკ-

<sup>1</sup> Ethical Studies, გვ. 232.

მაყოფილებინა. ჩემი სურვილი რომ მხოლოდ სიამოვნების მიღებასკენ ყოფილიყო მიმართული, იგი ღვინის დაღვევისკენ ვერ მიბიძგებდა: თუ სურვილი განსაზღვრული მიმართულებით მოქმედებს, სრულიად გარდუვალაია ცნობიერებაში იმ ობიექტის იდეის არსებობა,

რომლისგანაც სიამოვნებას მოველით და რომელიც ჩვენს ქმედებას უნდა აკონტროლებდეს. აქედან გამომდინარე, თეორია, რომლის თანახმადაც ჩვენ ყოველთვის მხოლოდ სიამოვნება გვსურს, უნდა უარყოფილიყოს. ასეთი არგუმენტაციით შეუძლებელია იმის დამტკიცება, რომ მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი. მაგრამ თუ სხვა თეორიით ჩავანაცვლებთ, რომელიც ამტკიცებს, რომ სიამოვნება ყოველთვის სურვილის მიზეზად გვევლინება, რაც შეიძლება მართალიც იყოს, მაშინ მთელი დამაჯერებლობა ჩვენი ეთიკური დოქტრინისა, რომლის თანახმადაც, მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი, დაუყოვნებლივ გაქრება. ვინაიდან ამ შემთხვევაში სიამოვნება არ არის ის, რაც მე მსურს, რაც მე მინდა; სიამოვნება არის რაღაც, რაც უფრო ადრე არსებობს ჩემში, ვიდრე რაიმეს ნდომას შევძლებდე. ანკი ვის გაუჩნდება სურვილი ამტკიცოს, რომ ის, რაც უკვე მაქვს, მაშინ როცა კიდევ სხვა რამეც მსურს, ყოველთვის ერთადერთ სიკეთეს ნარმოადგენს.

43. ახლა დავუბრუნდეთ მილის სხვა არგუმენტების განხილვას, რომელთა საშუალებებითაც იგი ასაბუთებს თავის პოზიციას, რომ „ბედნიერება ადამიანური ქმედების ერთადერთი მიზანია“. როგორც უკვე ვთქვი, მილი აღიარებს, რომ სიამოვნება არ არის ერთადერთი საგანი, რომელიც ჩვენ მართლაც გვსურს. „სურვილი სათნოებისა, – ამბობს იგი, – თუმცა კი არ არის ისეთივე საყოველთაო, როგორც ბედნიერების სურვილი, მაგრამ ისეთივე ავთენტური ფაქტია“<sup>1</sup> და ისევ: „ფული ხშირ შემთხვევაში სურვილის საგნად იქცევა თავის თავში და თავისთვის“<sup>2</sup>. ეს დაშვებები, რა თქმა უნდა, ღიად და თვალშისაცემად ეწინააღმდეგება მის არგუმენტს, რომლის თანახმადაც, სიამოვნება ერთადერთი სასურველი რამ არის, რადგან ერთადერთია, რაც შეიძლება ადამიანმა ისურვოს. საინტერესო ისაა, რა გზით ახერხებს მილი ამ წინააღმდეგობიდან თავის დაღწევის მცდელობასაც კი? მისი მთავარი არგუმენტი, როგორც ჩანს, ისაა, რომ როდესაც „სათნოება“, „ფული“ და სხვა ასეთი ობიექტები თავის თავში და თავისთვის არიან სასურველნი, ისინი სასურველნი არიან მხოლოდ

<sup>1</sup> გვ. 53.

<sup>2</sup> გვ. 55.

III) როგორც „ბედნიერების ნაწილი“.<sup>1</sup> მაგრამ რას ნიშნავს ეს? ჩვენ ვიხილეთ, რომ მილი განსაზღვრავს ბედნიერებას, როგორც „სიამოვნებასა და უტანჯველობას“. უნდა თუ არა მილს თქვას, რომ „ფული“, რეალური ფულის მონეტები, მისი დაშვების თანახმად, თავის თავში და თავისთვის სურვილის საგნად რომ გვევლინება, სიამოვნების ან უტანჯველობის ნაწილს შეადგენენ? ამტიკიცებს თუ არა იგი, რომ ეს მონეტები თავად არსებობენ ჩემს გონებაში და, ფაქტობრივად, ჩემი სასიამოვნო განცდის ნაწილს წარმოადგენენ? თუ სათქმელი ესაა, მაშინ ყველა სიტყვა ფუჭია: ველარაფერს განვასხვავებთ ერთმანეთისგან. განა რა განირჩევა სამყაროში ერთმანეთისგან უფრო მკაფიოდ, ვიდრე ეს ორი რამ – ფიზიკური საგანი და ფსიქოლოგიური განცდა? ამის შემდეგ ისიც შეიძლება გავიგონოთ, რომ ეს მაგიდა სავსებით და ჭეშმარიტად იგივეა, რაც ეს ოთახი; რომ ეკიპაჟში შებმული ცხენი, ფაქტობრივად, არაფრით განსხვავდება წმინდა პავლეს ტაძრისგან; რომ მილის ეს ნაშრომი, რომელიც ახლა ხელთ მიპყრია, რადგან მისმა დანერამ სიამოვნება მიანიჭა ავტორს, ამ კონკრეტულ მომენტში იმ ბედნიერების ნაწილს შეადგენს, რომელიც მილმა მრავალი წლის წინ განიცადა და რომლის განცდაც, რა ხანია, აღარ არსებობს. მოდით, დავფიქრდეთ ერთი წუთით, მართლაცდა რას ნიშნავს ეს აშკარა სისულელე. „ფული, – ამბობს მილი, – სასურველია (desirable) ჩვენთვის მხოლოდ როგორც ბედნიერების მიღწევის საშუალება“. დავუშვათ, რომ ასეა; მაგრამ მერე რა? „რატომაა, – ამბობს მილი, – ფული თავისთავად, ფულისავე გულისთვის, სურვილის საგანი უდავოდ (desired)?“. „დიახ, განაგრძეთ“, – ვუბნებით ჩვენ. „მაშ, ასე, – ამბობს მილი, – თუ ფული სურვილის საგანია (desired) თავისთავად, ფულისავე გულისთვის, იგი სასურველი (desirable) უნდა იყოს როგორც თვითმიზანი; მეც ხომ ასე ვთქვი“. „კი მაგრამ, – ვამბობთ ჩვენ, – თქვენ ხომ ახლახან თავად აღნიშნეთ, რომ ფული სასურველია (desirable) მხოლოდ როგორც საშუალება“. – „ვალღარებ, – ამბობს მილი, – მაგრამ შევეცდები, გამოვასწორო მდგომარეობა და ვიტყვი, რომ ის, რაც მხოლოდ მიზნის მიღწევის საშუალებად გვევლინება, იგივეა, რაც ამ მიზნის ნაწილი. თავს უფლება მივეცი მეფიქრა, რომ მკითხველი ამას ვერ შენიშნავდა“. მკითხველმა ვერც შენიშნა. უკვე სრულიად გასაგებია, რაც მოიმოქმედა მილმა. მან უგულუბელყო საშუალებებსა და მიზნებს შორის ის განსხვავება, რომლის ზედმიწევნით დაცვა-

<sup>1</sup> გვ. 56-57.

საც ეფუძნება მისი ჰედონიზმი. იგი იძულებული იყო ასე მოქცეულიყო, რადგან ვერ განასხვავა „მიზანი“, როგორც ის, რაც ღირებულია, რომ სასურველი (desirable) იყოს და „მიზანი“, როგორც ის, რაც სასურველია (desired). და მაინც, აქ მოყვანილ მართლმართლ არგუმენტშიც და მთელ მის ნიგნშიც სწორედ ეს განსხვავება იგულისხმება. ეს კი ნატურალისტური შეცდომის შედეგია.

44. ჩანს, მილი უკეთესს ვერაფერს გვეტყვის. თავის ორ ფუნდამენტურ დებულებას იგი ასე აყალიბებს: „მიჩნევა ობიექტისა სასურველად (desirable) (თუ მიზნად მისი შედეგების გარკვევა არ გვაქვს დასახული) სავსებით იგივეა, რაც – ის, რომ სასიამოვნოდ მივიჩნიოთ. ასევე, სურვილი რაიმესი, თუკი ის იმ მისი იდეის საამურობის პროპორციული არ გახლავთ, რომელსაც ჩვენს წარმოსახვაში წარმოშობს, ფიზიკური და მეტაფიზიკური შეუძლებლობაა“<sup>1</sup>. ორივე მტკიცება, როგორც ვიხილეთ, უბრალოდ შეცდომებზეა აგებული. პირველი, ჩანს, ნატურალისტურ შეცდომას ეფუძნება; მეორეც – ნაწილობრივ ნატურალისტურ შეცდომას, ნაწილობრივ – მიზნებისა და საშუალებების, ნაწილობრივ კი – სასიამოვნო ფიქრისა და სიამოვნებაზე ფიქრის აღრევით გამოწვეულ შეცდომას. თავად მილის სიტყვები მიგვითითებს ამაზე. ვინაიდან მეორე დებულებაში გამოხატულ აზრს – საგნის იდეა სასიამოვნოა – და პირველი დებულების ფრაზას – „მიჩნევა ობიექტისა სასიამოვნოდ“ – იგი აშკარად ერთ და იმავე ფაქტად აღიქვამს.

ამიტომ არგუმენტები, რომელთა მოხმობითაც მილი ცდილობს, დაასაბუთოს თავისი დებულება, რომ სიამოვნება ერთადერთი სიკეთეა, და ჩვენი კონტრარგუმენტები ასე შეიძლება შევაჯამოთ:

უპირველეს ყოვლისა, მილი სიტყვას „სასურველი“ (desirable) იყენებს როგორც სინონიმს სიტყვისა „სიკეთე“, რათა აღნიშნოს რაღაც, რაც შეიძლება სურვილის ობიექტი იყოს. ხოლო საზომი იმისა, თუ რა შეიძლება იყოს სასურველი, მილის თანახმად, კვლავ და კვლავ არის ის, რაც რეალურად წარმოადგენს სურვილის საგანს. ამიტომ, ამბობს იგი, იმ შემთხვევაშიც, თუ ჩვენ შევვიძლია დავადგინოთ რაიმე საგანი, რომელიც ყოველთვის სურვილის ერთადერთ ობიექტად გვევლინება, აღნიშნული საგანი აუსცილებლად იქნება ერთადერთი საგანი, რომელიც ღირებულია, რომ სასურველი იყოს, ერთადერთი საგანი, რომელიც

<sup>1</sup> გვ. 58.







ტობრივი სიამოვნება. მაგრამ ასეც რომ იყოს, ცხადია, არავითარი საფუძველი არა გვაქვს განცხადებისთვის, რომ სურვილის ობიექტს ყოველთვის მომავალი სიამოვნება შეადგენს. სურვილის ობიექტად ის იგულისხმება, რისი იდეაც ჩვენში სურვილს აღძრავს. ეს არის განსაზღვრული სიამოვნება, რომელსაც მოველით, რომელიც ჯერ არ მიგვიღია, რომელიც სურვილის ობიექტია ყოველთვის, როცა კი სიამოვნება გვსურს. ნებისმიერი ფაქტობრივი სიამოვნება, რომელიც შეიძლება ამ მოსალოდნელი სიამოვნების წარმოდგენამ აღძრას, ცხადია, არ არის იგივე, რაც ის მოსალოდნელი სიამოვნება, რომლის მხოლოდ იდეა არსებობს ფაქტობრივად. ეს ფაქტობრივი სიამოვნება ის არ არის, რაც ჩვენ გვსურს; რადგან ჩვენ ყოველთვის ის გვსურს, რაც არ გვაქვს. ხოლო თქმა იმისა, რომ სიამოვნება ყოველთვის გვევლინება სურვილთა მიზეზად, სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ ყოველთვის მხოლოდ სიამოვნება გვსურს.

საბოლოოდ, როგორც ვნახეთ, მილი აღიარებს ყოველივე ამას. იგი დაბეჯითებით ამტკიცებს, რომ ჩვენ, ფაქტობრივად, სხვა რამ გვსურს, და არა სიამოვნება, მაგრამ მაინც ამბობს, რომ *სინამდვილეში* სიამოვნების გარდა სხვა არაფერი გვსურს. მოცემული წინააღმდეგობის ახსნას იგი იმ ორი ცნების – მიზნისა და საშუალების – ერთმანეთში აღრევით შეეცადა, რომლებიც ადრე საგულდაგულოდ თავადავე გამიჯნა ერთმანეთისგან. ახლა მილი ამბობს, რომ მიზნის მიღწევის საშუალება იგივეა, რაც მიზნის ნაწილი. ამ უკანასკნელ შეცდომას განსაკუთრებული ყურადღება უნდა დაუთმოთ, რადგან ჰედონიზმთან დაკავშირებით ჩვენი საბოლოო დასკვნა მასზე დიდად იქნება დამოკიდებული.

45. ახლა უნდა შევეცადოთ, რომ ჰედონიზმის შესახებ საბოლოო გადანიშნულება გამოვიტანოთ. აქამდე მხოლოდ იმ ნატურალისტურ არგუმენტებს უარვეყოფდი, რომლებიც მიღს ჰედონიზმის დასაცავად მოჰყავდა; თუმცა დოქტრინა, რომლის თანახმადაც მხოლოდ სიამოვნებაა სასურველი, შეიძლება ჭეშმარიტიც იყოს, მაგრამ მცდარმა არგუმენტაციამ მიღს მისი დამტკიცების საშუალება არ მისცა. ახლა სწორედ ეს საკითხი უნდა გადავწყვიტოთ. მოცემული მტკიცება, რომლის თანახმადაც, „მხოლოდ სიამოვნება არის კარგი ან ღირებული, რომ სასურველი იყოს“, უდავოდ განეკუთვნება მტკიცებათა იმ კლასს, რომელსაც მას თითქოს თავდაპირველად მართებულად მიაკუთვნებდა მილი, სახელდობრ კი – იმ პირველადი პრინციპების კლასს, რომლებიც პირდაპირ მტკიცებას არ ექვემდებარება.

III

მაგრამ ამ შემთხვევაში, როგორც ასევე მართებულად შენიშნავდა მილი, „შეიძლება წარმოდგენილ იქნან მოსაზრებანი, რომელთაც ძალუძთ განაპირობონ გონების მიერ დოქტრინის მიღება ან მისი უარყოფა“ (გვ. 7). სწორედ ასეთი მოსაზრებები წარმოადგინა პროფესორმა სიჯვიკმა და მეც სწორედ ასეთივე მოსაზრებების წარმოდგენას შევეცდები საპირისპირო თვალსაზრისის დასამტკიცებლად. ეთიკური კედონიზმის ფუნდამენტური დებულება, რომლის თანახმადაც, „მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი როგორც მიზანი“, პროფესორ სიჯვიკის თქმით, ინტუიციის ობიექტად მოგვევლინება. შევეცდები გიჩვენოთ, თუ რატომ უარყოფს ჩემი ინტუიცია ამ მტკიცებას, მაშინ როცა პროფესორ სიჯვიკის ადასტურებს მას. ყველაფრის მიუხედავად, მოცემული დებულებაცოველთვის შეიძლება სწორი იყოს და ვერც სიჯვიკის და ვერც ჩემი ინტუიცია დაამტკიცებს, სწორია იგი თუ მცდარი. ამიტომ, დაგვკმაყოფილდება, თუ ამ თეზისის უარსაყოფად შევძლებ, „წარმოვადგინო მოსაზრებები, რომელთაც ძალუძთ გონების დეტერმინირება“.

ახლა შეიძლება ითქვას, რომ არსებული მდგომარეობა ერთობ არადაამაკმაყოფილებელია. მართლაც ასეა, მაგრამ მნიშვნელოვანია, ერთმანეთისგან გავმიჯნოთ ის ორი განსხვავებული მიზეზი, რომელთა გამოც მდგომარეობას არადაამაკმაყოფილებელი ეთქმის. რატომ არის მდგომარეობა არადაამაკმაყოფილებელი? იმიტომ, რომ ჩვენი პრინციპების დამტკიცება არ შეიძლება? თუ უბრალოდ იმიტომ, რომ ამ პრინციპთა თაობაზე ვერ შევთანხმებულვართ? მე ვიხრები მოსაზრებისკენ, რომ სწორედ ეს მეორე მიზეზია მთავარი. რადგან მხოლოდ ის ფაქტი, რომ განსაზღვრულ შემთხვევებში დამტკიცება შეუძლებელია, ჩვეულებრივ, არავითარ სირთულეს არ ქმნის. ასე მაგალითად, ვერავინ დაამტკიცებს, რომ ის, რაც ჩემს გვერდით დგას, სკამია; და არა მგონია, რომ ამის გამო ვინმე დიდად უკმაყოფილო დარჩეს. ყველანი თანახმა ვართ, რომ ეს სკამია და სავსებით ვკმაყოფილებით ამით, თუმცა, სრულიად შესაძლებელია, რომ ვცდებოდეთ. რალა თქმა უნდა, შეიძლება, მაგალითად, მოვიდეს ვინმე შესლილი და თქვას, რომ ეს სკამი კი არა, სპილოა. ჩვენ ვერ შევძლებდით იმის დამტკიცებას, რომ იგი ცდება და ის ფაქტი, რომ ეს უკანასკნელი არ გვეთანხმება, გარკვეულწილად შეგვაცბუნებდა. უფრო მეტად შევცბუნდებოდით, თუ ამ საკითხში არ დაგვთანხმდებოდა ის, ვისაც შესლილად არ მივიჩნევთ. შევეცდებოდით მის დარწმუნებას და, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი პოზიცია ვერ დამტკიცებული არ გვექნებოდა, ალბათ მაინც კმაყოფილი დაერჩებოდით, თუ დავიყოლიებდით მას, რომ დაგ-

ვთანხმებოდა. ჩვენ მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია დავეყოფილიყოთ, თუ დავანახეთ, რომ ჩვენი მოსაზრება შეესაბამება რომელიღაც სხვა, მის მიერ ქეშმარიტად მიჩნეულ მოსაზრებას, მაშინ როცა მისი პირვანდელი შეხედულება ამას ეწინააღმდეგება. მაგრამ შეუძლებელი იქნება იმის დამტკიცება, რომ ის რაღაც სხვა, რასაც ორივენი ქეშმარიტად მივიჩნევთ, მართლაც ასეთია და დავეკმაყოფილებით იმით, რომ მისი მეშვეობით ამ დისკუსიაში დავის საკითხი გადაეჭვრით, რაკილა ჩვენს შორის ამ საკითხთან დაკავშირებით სრული თანხმობა დამყარდა. მოკლედ რომ ვთქვათ, ჩვენი უკმაყოფილება ასეთ შემთხვევებში თითქმის ყოველთვის ისეთივეა, როგორსაც ბეჩავი მთვარეული განიცდის ერთ მოთხრობაში. „მე ვამბობ, რომ სამყარო შეიშალა, – ამბობს იგი, – სამყარო კი ამბობს, რომ მე ვარ შეშლილი; ჯანდაბას, მათმა ხმებმა გადაფარეს ჩემი“. მე ვამბობ, რომ თითქმის ყოველთვის სწორედ ამ სახის უთანხმოებაა და არა მტკიცების შეუძლებლობა, რაც გვათქმევინებს, რომ მდგომარეობა არადამაკმაყოფილებელია. მართლაცდა, ვის შეუძლია დაამტკიცოს, რომ მტკიცება თავისთავად ქეშმარიტების გარანტიაა. ლოგიკის კანონებს ყველანი ქეშმარიტებად ვაღიარებთ და ამიტომაც მათ საფუძველზე გამოტანილ დასკვნას ქეშმარიტად მივიჩნევთ. მაგრამ ასეთი მტკიცება დამაკმაყოფილებელია ჩვენთვის მხოლოდ იმიტომ, რომ ყველანი ესოდენ ერთსულოვნად ვაღიარებთ მას ქეშმარიტების გარანტად. შემთხვევის არსიდან გამომდინარე, ვერ დავამტკიცებთ, რომ ჩვენი ერთსულოვნება სწორი პოზიციაა.

შესაბამისად, ვფიქრობ, არავითარი საჭიროება არ არსებობს, ქმუნვის მიზეზად ის ვაქციოთ, რომ, ჩვენი დაშვების თანახმად, არ შეგვიძლია დავამტკიცოთ, მხოლოდ სიამოვნება არის კარგი თუ – არა. შესაძლოა ამ საკითხში შეთანხმება ძალგვიძს. ვფიქრობ, დამაკმაყოფილებელი იქნებოდა, ასე რომ მომხდარიყო. თუმცა, ამგვარი კმაყოფილების პერსპექტივაზე დიდ იმედებს როდი ვამყარებ. ეთიკა და, საზოგადოდ – ფილოსოფია, ყოველთვის განსაკუთრებით არადამაკმაყოფილებელ მდგომარეობაში იმყოფება. აქ არასდროს სუფევდა თანხმობა, როგორც ეს სკამების, განათების საშუალებებისა და მერხების არსებობის შემთხვევაშია. იმიტომ, გულუბრყვილო უნდა ვიყო, ერთ-ერთი უმთავრესი საჯავო საკითხის ერთხელ და სამუდამოდ გადაჭრის იმედი რომ მქონდეს. ძალზე საეჭვოა, დარწმუნება შევძლო. უკიდურესი თავდაჯერებულობის გამოჩენა იქნებოდა იმედი იმისა, რომ ბოლოს და ბოლოს, ვაქვიათ, ორი ან სამი საუკუნის შემდეგ, მიიღწევა თანხმობა იმის თაობაზე, რომ სიამოვნება ერთ

III

თადერთი სიკეთე არ არის. ფილოსოფიური საკითხები იმდენად რთულია, ხოლო პრობლემები, რომლებსაც ისინი აღძრავს, იმდენად კომპლექსური, არავინ შეიძლება დანამდვილებით მოულოდეს დღეს მეტად, ვიდრე გუშინ, რომ გარკვეულ თანხმობაზე უფრო მეტს მიაღწევს. და მაინც, ვალიარებ, რომ მოსაზრებანი, რომელთა წარმოდგენასაც ვაპირებ, სრულიად დამაჯერებლად მეჩვენება. ვფიქრობ, ამ მოსაზრებებმა უნდა დაგვარწმუნოს, თუ შევძლებ ნათლად ჩამოვაყალიბო ისინი. ნებისმიერ შემთხვევაში, მე მხოლოდ ის დამრჩენია, ვცადო. *შევეცდები*, ბოლო მოვულო იმ არადადამაკმაყოფილებელ მდგომარეობას, რომელზეც ზემოთ ვისაუბრე. შევეცდები, მივალნიო შეთანხმებას იმ საკითხზე, რომ ჰედონიზმის ფუნდამენტური პრინციპი ერთობ აბსურდულად უღერს, იმის ჩვენებით, თუ რას უნდა ნიშნავდეს იგი, ნათლად გააზრების შემთხვევაში და თუ როგორ ეწინააღმდეგება ამ გააზრების შემდეგ მისი მნიშვნელობა სხვა შეხედულებებს, რომელთა ხელაღებით უარყოფა, ვიმედოვნებ, იოლი არ იქნება.

46. მაშ ასე, შევეუდგეთ ინტუიციონისტური ჰედონიზმის განხილვას. უნდა აღინიშნოს, რომ ამ განხილვის დასაწყისი ჩემი ეთიკური მეთოდის გარდატეხის მომენტია. თვალსაზრისი, რომელსაც მე აქამდე გულმოდგინედ ვაძუშავებდი და რომლის მიხედვითაც, „კარგი განსაზღვრებას არ ექვემდებარება“, რის უარყოფასაც შეცდომამდე მივყავართ, რადგან წინააღმდეგობას აჩენს, შეიძლება ზუსტად იქნას დამტკიცებული. ახლა კი სწორედ იმ საკითხს მივადექით, რომელზე პასუხის გასაცემადაც არსებობს ეთიკა როგორც მეცნიერება, სახელდობრ, საკითხს იმის შესახებ, თუ რა საგნები და თვისებები არის კარგი. არანაირი პასუხი ამ კითხვაზე არ შეიძლება ჩაითვალოს პირდაპირ მტკიცებად, სწორედ იმიტომ, რომ ჩვენი წინა პასუხი იმაზე, თუ რას ნიშნავს კარგი, პირდაპირ მტკიცებას *ექვემდებარებოდა*. იმ პერსპექტივას დავჯერდეთ, რასაც მილი „ირობ მტკიცებას უწოდებს“ და რაც ურთიერთის გონის დეტერმინირებას გულისხმობს. ამ საკითხში იმიტომ ვართ შეზღუდულნი, რომ წინა საკითხის შემთხვევაში შეზღუდულნი არ ვიყავით. ესე იგი, ამ შემთხვევაში ჩვენს მიერ გამოტანილი დასკვნა ინტუიციას უნდა დაუკავშირდეს, რომლის მიხედვითაც, „მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი როგორც მიზანი – კარგი თავისთვის და თავის თავში“.

47. ამასთან დაკავშირებით, როგორც ჩანს, თავდაპირველად სასურველია შევეხოთ მილის მეორე დოქტრინას, რომელიც, ჰედონიზმის ინტერესებიდან გამომდინარე, პროფესორმა სიჯევიკმა ესოდენ კათილგონივრულად უარყო. ეს არის დოქტრინა სიამოვნებათა „თვისობრივ განსხვავებებზე“. „ჩემთვის რომ ეკითხ-



ათ, - ამბობს მილი,<sup>1</sup> - რას ვგულისხმობ სიამოვნებათა შორის თვისობრივ განსხვავებებში, ან სხვაგვარად, რა განაპირობებს იმას, რომ ერთი სიამოვნება - უბრალოდ, როგორც სიამოვნება, რაოდენობრივი უპირატესობის გამოორიციხვით - უფრო ღირებულია, ვიდრე მეორე, შემედლო მხოლოდ შემდეგი პასუხი გამეცა: თუ ყველა, ან თითქმის ყველა, ვინც განიცადა რაღაც ორი სიამოვნება, ყოველგვარი ზნეობრივი ვალდებულების გაუთვალისწინებლად, გადამწყვეტ უპირატესობას ანიჭებს მათგან ერთს, ეს უკანასკნელი უფრო სასურველი სიამოვნებაა. თუ ისინი, ვინც საკმარისად იგემა ორივე სიამოვნება, იმდენად დიდ უპირატესობას ანიჭებენ ერთ მათგანს, რომ - თუმცა კი იციან, რომ ის გაცილებით მეტ უკმაყოფილებასთან არის დაკავშირებული, ვიდრე მეორე - არ ცვლიან მას მეორე სიამოვნების თუნდაც მაქსიმალურ ოდენობაზე, ჩვენ უფლება გვაქვს უპირატესობამინიჭებულ სიამოვნებას მეორის წინაშე გარკვეული თვისობრივი უპირატესობა მივანიჭოთ, რამდენადაც ის გადამონის რაოდენობას, რომელიც სიამოვნების განსაცდელად ამ უკანასკნელის ხარისხთან შედარებით უმნიშვნელო აღმოჩნდება“.

უკვე კარგად ვიცით, რომ ბენტამის არგუმენტები, რომლებითაც იგი პედონიზმს ასაბუთებდა, მხოლოდ „სიამოვნების რაოდენობას“ ემყარებოდა. მისი მაქსიმა ასე ჟღერს: „როდესაც სიამოვნების რაოდენობა თანაბარია, საბავშვო გასართობიც ისევე კარგია, როგორც - პოეზია“. როგორც ჩანს, მილი ფიქრობდა, თითქოს ბენტამმა დაამტკიცა, რომ პოეზია საბავშვო გასართობზე უკეთესია, რომ პოეზია სიამოვნების მეტ რაოდენობას იძლევა. მაგრამ მილი ამბობს, რომ „სრული თანმიმდევრობის დაცვით, უტილიტარისტებს შეეძლოთ სხვა რამ აეღოთ კრიტერიუმად, რაიმე, უფრო ამაღლებულად მიჩნეული“ (გვ. 11). აქედან გამომდინარე, ვხედავთ, რომ სიამოვნების შესაფასებლად მიღმა „სიამოვნების ხარისხი“ ბენტამისეული რაოდენობისგან განსხვავებულ სხვა კრიტერიუმად მიიჩნია. მეტიც, მიმართავს რა ტერმინს „უფრო ამაღლებული“, რომელსაც შემდეგ გადააკეთებს როგორც „უპირატესს“, მილი, როგორც ჩანს, უხერხულობის გრძნობას ავლენს, რომ, ბოლოს და ბოლოს, თუკი სიამოვნების რაოდენობას მის ერთადერთ საზომად მივიჩნევთ, შესაძლოა სხვაგვარად გაგვიგონ და თავხედიც კი გვინოდონ. შეიძლება მართლაც შეიქმნას შთაბეჭდილება, რომ რამდენადმე ვიძახურებთ კიდევ ამ სახელს. ნამდვილად კი მხოლოდ ის მინდა გჩვენ

<sup>1</sup> გვ. 12.

ნოთ, რომ სიამოვნების თვისობრიობასთან დაკავშირებული მილისეული მსჯელობები ან შეუთავსებელია მის პედონიზმთან, ან სხვა კრიტიკრიუმს ვერ გვათავაზობს, გარდა სიამოვნების, უბრალოდ, რაოდენობრივი შეფასებისა.

როგორც ირკვევა, მილისთვის ერთი სიამოვნების თვისობრივი უპირატესობის საზომს მეორესთან მიმართებაში შეადგენს ის უპირატესობა, რომელსაც მას ანიჭებს ადამიანთა უმრავლესობა, რომელმაც ორივე სიამოვნება გამოცადა. ასეთი წესით უპირატესად დადგენილი სიამოვნება მილისთვის არის სიამოვნება, რომელიც უფრო სასურველია (desirable); მაგრამ შემდეგ, როგორც ვიხილეთ, მილი გამოთქვამს მოსაზრებას: „ობიექტის სასურველად მიჩნევა იგივეა, რაც: რომ ის სასიამოვნოდ მივიჩნიოთ“. მილი მიიჩნევს, რომ ექსპერტთა მიერ უპირატესობის მინიჭება უბრალოდ ამტკიცებს, რომ ერთი სიამოვნება უფრო სასიამოვნოა, ვიდრე მეორე. მაგრამ თუ ასეა, როგორ განარჩევს იგი ამ საზომს სიამოვნების რაოდენობრივი საზომისგან? შეიძლება თუ არა, რომ ერთი სიამოვნება უფრო სასიამოვნო იყოს, ვიდრე – მეორე, თუ არა იმ გაგებით, რომ ერთს მეტი სიამოვნება მოაქვს, ვიდრე – მეორეს. „სიამოვნება“, თუ სიტყვებს საერთოდ რაიმე მნიშვნელობა მიენიჭებათ, უნდა აღნიშნავდეს განსაზღვრულ თვისებას, რომელიც ყველა სასიამოვნო საგნისთვის საერთო იქნება. თუ ასეა, ერთი საგანი შეიძლება მხოლოდ მეტად სასიამოვნო იყოს მეორეზე, იმის მიხედვით, თუ რამდენად მეტად ფლობს ამ თვისებას. მაგრამ ახლა შევეცადოთ მეორე ალტერნატივა განვიხილოთ. ვთქვათ, მილი სინამდვილეში სერიოზულად არ მიიჩნევდა, თითქოს ექსპერტთა მიერ მინიჭებული უპირატესობა უბრალოდ ამტკიცებდეს, რომ ერთი სიამოვნება უფრო სასიამოვნოა, ვიდრე მეორე. კი მაგრამ, რას ნიშნავს ამ შემთხვევაში „უპირატესად მიჩნეული“? არ შეიძლება იგი ნიშნავდეს „მეტად სასურველს“ (desired), რადგან, როგორც ვიცით, მილის თანახმად, სურვილის ხარისხი ყოველთვის პროპორციულია სიამოვნების ხარისხისა. მაგრამ ამ შემთხვევაში მილის პედონიზმს საფუძველი ეცლება, რადგან ამგვარად იგი უშვებს, რომ ერთ საგანს მეორის ნინაშე უპირატესობა შეიძლება მიენიჭოს და, ამდენად, დამტკიცდეს, რომ იგი უფრო მეტად სასურველია (desirable), თუმცა უფრო მეტად სურვილის საგანი (desired) არ არის. ამ შემთხვევაში მსჯელობა უპირატესობის შესახებ არის იმ სახის ინტუიციური მსჯელობა, რომელიც, როგორც მე ვამტკიცებდი, აუცილებელია პედონიზმის ან ნებისმიერი სხვა პრინციპის დასადგენად. ეს არის უშუალო მსჯელობა



იმის თაობაზე, რომ ერთი საგანი უფრო სასურველია (desirable), ან უკეთესია, ვიდრე მეორე; მსჯელობა, რომელიც სრულიად დამოუკიდებელია მოსაზრებებისგან იმის თაობაზე, მართლმართალი თუ არა ერთი საგანი უფრო მეტად სურვილის საგანი (desire), ან არის თუ არა იგი უფრო სასიამოვნო, ვიდრე მეორე. ეს იმის აღიარებას ნიშნავს, რომ კარგი კარგია და განსაზღვრავს, არ ექვემდებარება.

48. წარმოგიდგინოთ კიდევ ერთ მომენტს, რომელიც ამ განხილვამ წარმოაჩინა. მილის მსჯელობა უპირატესობის მინიჭების თაობაზე არამც და არამც არ აყალიბებს პრინციპს, რომლის თანახმადაც, მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი. პირიქით, აშკარად შეუთავსებელია მასთან. მილის აღიარებით, ექსპერტებს შეუძლიათ განსაჯონ, არის თუ არა ერთი სიამოვნება უფრო სასიამოვნო, ვიდრე მეორე, რადგან სიამოვნებებს შორის თვისობრივი განსხვავება არსებობს. მაგრამ რას ნიშნავს ეს? თუ ერთი სიამოვნება შეიძლება თვისობრივად განსხვავდებოდეს მეორისგან, ეს ნიშნავს, რომ ყოველგვარი სიამოვნება რაღაც რთულს, კომპლექსურს ნიშნავს, რაც, ფაქტობრივად, მიიღება სიამოვნების დამატებით იმაზე, რაც სიამოვნებას წარმოშობს. მაგალითად, მილი საუბრობს „გრძნობად მისწრაფებებზე“ როგორც „უფრო დაბალ სიამოვნებებზე“. მაგრამ რას ნიშნავს გრძნობადი მისწრაფება? უდავოდ, ეს არის განსაზღვრული გრძნობის აღქმა იმ სიამოვნებასთან ერთად, რომელსაც ეს მისწრაფება იწვევს. ამიტომ, უშვებს რა, რომ გრძნობადი მისწრაფება შეიძლება პირდაპირ ჩაითვალოს უფრო დაბლად სხვა სიამოვნებასთან შედარებით, თუმცა სიამოვნების ხარისხი ორივეში ერთნაირი შეიძლება იყოს, მილი აღიარებს, რომ საგნები შეიძლება იყოს კარგი ან ცუდი იმ სიამოვნების მიუხედავად, რომელიც მათ ახლავს. რაზე სიამოვნება უბრალოდ არის ტერმინი, რომელიც შეგვაცდენს და ნიღბავს იმ ფაქტს, რომ ჩვენი მსჯელობის საგანს შეადგენს არა სიამოვნება, არამედ რაღაც სხვა, რამაც შეიძლება უცილობლად გამოიწვიოს სიამოვნება, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, სრულიად განსხვავდება მისგან.

ამიტომ, ფიქრობდა რა, რომ სიამოვნების თვისობრივი შეფასება სრულიად ეთანხმება მის პედოგოგიურ პრინციპს, რომლის თანახმადაც, მხოლოდ სიამოვნება და უტანჯველობაა სასურველი (desirable) როგორც მიზანი, მიღმა ისევ დაუშვა შეცდომა, რომელიც საშუალებებისა და მიზნების ერთმანეთში აღრევაში გამოიხატება. განვიხილოთ თუნდაც მისი ნათქვამის ყველაზე ხელსაყრელი გაგება. საპირისპიროდ იმისა, რასაც მისი სიტყვა

ბი გულისხმობს, დავუშვათ, რომ მილი სიამოვნებაში არ მოიხარება სიამოვნების მიზეზს და თავად სიამოვნებას. ვივარაუდოთ, რომ მილი გულისხმობს სიამოვნების სხვადასხვა სახეების არსებობას, ვთქვათ, როგორც ფერებისა – ლურჯი, ნითელი, მწვანე და ა.შ. ამ შემთხვევაშიც კი, თუ ჩვენ ვიტყვით, რომ ჩვენი მიზანი მხოლოდ ფერია, მაშინ, თუმცა შეუძლებელია რომელიმე კონკრეტული ფერის გარეშე ფერის მიღება, ის კონკრეტული ფერი, რომელიც უნდა გამოვიყენოთ, მხოლოდ საშუალება იქნება საიმისოდ, რომ ფერი მივიღოთ, თუ ეს უკანასკნელი მართლაც შეადგენს ჩვენს მიზანს. და თუ ფერი ჩვენი ერთადერთი შესაძლო მიზანია, როგორც მილის თანახმად სიამოვნებაა, გარდა იმისა, რომ ერთი ფერი მეორეზე მეტად არის ფერი, არ შეიძლება არსებობდეს რაიმე შესაძლო მიზეზი ერთი ფერისთვის მეორის წინაშე უპირატესობის მისანიჭებლად, მაგალითად, ნითლისთვის ლურჯის წილ. მილი სწორედ ამის საპირისპირო აზრის გატარებას ცდილობს სიამოვნებასთან დაკავშირებით.

შესაბამისად, განხილვა მილის თვალსაზრისისა, რომლის თანახმადაც, ზოგი სიამოვნება თვისობრივად სხვებზე უპირატესია, ერთ მომენტს გამოკვეთს, რომელმაც „გონების დეტერმინირებას შეიძლება შეუნყოს ხელი“ იმ ინტუიციურ დასკვნასთან დაკავშირებით, რომელიც ამბობს, რომ „სიამოვნება ერთადერთი სიკეთეა“. რადგან სწორედ მისი საშუალებით დგინდება, რომ როცა წარმოვთქვამთ სიტყვას „სიამოვნება“, უნდა ვიგულისხმოთ „სიამოვნება“, ანუ რაღაც ისეთი, რაც საერთოა ყველა სხვადასხვა „სიამოვნებისთვის“, რაღაც ერთი, რაც შეიძლება არსებობდეს სხვადასხვა ხარისხით, მაგრამ არ შეიძლება იყოს სხვადასხვა სახის. როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნე, თუ მილის მსგავსად ვიტყვით, რომ მხედველობაში უნდა მივიღოთ სიამოვნების თვისობრიობა, აღარ შეგვეძლება მივიჩნიოთ, რომ მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი როგორც მიზანი, რადგან გულისხმობთ, რომ კარგ მიზნად, ასევე გვევლინება სხვა რამ, რაც არ არის მოცემული ყოველ სიამოვნებაში. ფერების მაგალითი ყველაზე მკვეთრად წარმოაჩენს ამ მომენტს. ცხადია, თუ ვამბობთ, რომ „მხოლოდ ფერია კარგი როგორც მიზანი“, ვერ ავხსნით, თუ რის საფუძველზე შეიძლება ვამჯობინოთ ერთი ფერი მეორეს. ამ შემთხვევაში, კარგისა და ცუდის ერთადერთი საზომი ჩვენთვის „ფერი“ იქნება. და რადგან ნითელი და ლურჯი ერთნაირად უსადაგება მას, ამ ერთადერთ საზომს, ჩვენ არ გვექნება სხვა რამ საშუალება იმისთვის, რომ განვსაჯოთ, რომელი ფერია უკეთესი: ნითელი თუ ლურჯი. ქეშმარიტებაა, რომ ფერს ვერ მივიღებთ, თუ არ გვექნება ერთი ან ყველა ცალკეული ფე-





რი. შესაბამისად, თუ ფერი მიზანს წარმოადგენს, ყველა კონკრეტული ფერი კარგი იქნება როგორც საშუალება; ამასთან, ვერც ერთი მათგანი ვერ იქნება სხვაზე უკეთესი, თუნდაც როგორც საშუალება, მითუმეტეს, ვერც ერთი მათგანი თვითმიზნად ვერ ჩაითვლება. სწორედ ასეა სიამოვნების შემთხვევაშიც. თუ მართლაც მივიჩნევთ, რომ „მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი როგორც მიზანი“, ჩვენ უნდა დავეთანხმოთ ბენტამს იმაში, რომ „თუ სიამოვნების რაოდენობა თანაბარია, საბავშვო გასართობიც ისევე კარგია, როგორც პოეზია“. ახლა, როცა უარყვავით მილის სიამოვნების თვისობრიობაზე მოტივირება, სასურველი მიმართულებით ერთი ნაბიჯით წინ წავეინით. ამის შემდეგ მკითხველი რაიმე წინააღმდეგობის გარეშე ადვილად დაძვინჯება, რომ ჰედონისტური პრინციპი, რომლის თანახმადაც „მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი, როგორც მიზანი“, თანმხედრია თვალსაზრისისა, რომლის თანახმადაც, ერთი სიამოვნება თვისობრივად მეორეზე უკეთესი შეიძლება იყოს. ეს ორი თვალსაზრისი, როგორც დავრწმუნდით, ურთიერთწინააღმდეგობრივია. ჩვენ მათ შორის ერთ-ერთი უნდა ავირჩიოთ. თუ მეორეს ავირჩევთ, ჰედონიზმის პრინციპზე უარი უნდა ვთქვათ.

49. მაგრამ, როგორც უკვე ვთქვი, პროფესორმა სიჯვიკმა დაინახა მათი წინააღმდეგობრიობა. მისთვის ნათელი გახდა, რომ მათგან ერთ-ერთი უნდა აერჩია და აირჩია კიდეც. მან სიამოვნების თვისობრივი საზომი უარყო და ჰედონისტური პრინციპი გაითავისა. იგი კვლავ განაგრძობს მტკიცებას, რომ „მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი როგორც მიზანი“. ამიტომ გთავაზობთ, განვიხილოთ ის მოსაზრებები, რომლებსაც პროფესორი სიჯვიკი ჩვენს დასარწმუნებლად მოუხმობს. იმედი მაქვს, რომ ეს განხილვა ბოლოს მოუღებს ბევრ იმ ცრურწმენასა და გაუგებრობას, რომელთაც ძალუძთ, ხელი შეუშალონ ჩემსა და მკითხველს შორის თანხმობის მიღწევას. თუ მე შევძელი ნათელყო, რომ ზოგიერთი მოსაზრება, რომელსაც პროფესორი სიჯვიკი თავს გვახვევს, ისეთია, რომ ჩვენ მას არავითარ შემთხვევაში არ უნდა დავეთანხმოთ, ზოგი მათგანი კი უმალ ჩვენს ნისკვილზე ასხამს წყალს, კიდეც უფრო წინ წავეინეთ იმ ერთსულოვნების მისაღწევად, რომელსაც ვესწრაფვით.

50. ორი ნაწყვეტი, რომლებზეც ახლა თქვენს ყურადღებას გავამახვილებ, მოყვანილია წიგნიდან „ეთიკის მეთოდები“, I. IX. 4-სა და III. XIV. 4-5-ში.

პირველში ვკითხულობთ:

„ვფიქრობ, თუ ყურადღებით განვიხილავთ ისეთ მუდმივ შედეგებს, რომლებიც, ჩვეულებრივ, კარგად მიიჩნევა, გარკვეული

III) განსჯის შემდეგ, ადამიანურ თვისებათა გარდა ვერაფერს ვმშენებთ ისეთს, რაც შეიძლება ამ თვისებას ფლობდეს ადამიანურ არსებობასთან, ან, უკიდურეს შემთხვევაში, გონებასთან ან გრძნობასთან რაიმე მიმართების გარეშე.

ასე მაგალითად, ჩვეულებრივ მივიჩნევთ, რომ ესა თუ ის უსულო საგანი, პეიზაჟი და მისთ. კარგია, რადგან მშვენიერია, სხვა კი ცუდია, რადგან მახინჯია; მაგრამ არავინ მიიჩნევდა გონივრულად, მიზნად დაესახა გარე სამყაროში მშვენიერების შექმნა ადამიანთა მიერ მისი რაიმე სახით განჭვრეტის გარეშე. ფაქტობრივად, როდესაც დაბეჯითებით ვსაუბრობთ მშვენიერების ობიექტურობაზე, ჩვეულებრივ, ვგულისხმობთ არა იმას, რომ იგი არსებობს როგორც მშვენიერება, მის აღქმელ გონებასთან ყოველგვარი კავშირის გარეშე, არამედ მხედველობაში გვაქვს მხოლოდ და მხოლოდ, რომ არსებობს გარკვეული სტანდარტი მშვენიერებისა, ნებისმიერი გონებისთვის ერთნაირად ქმედითი და მნიშვნელოვანი.

ისიც შეიძლება ითქვას, რომ მშვენიერება და სხვა შედეგები, რომლებიც, ჩვეულებრივ, „კარგად“ მიიჩნევა, თუმცა ჩვენ მათ ადამიანებთან (უკიდურეს შემთხვევაში განსაზღვრული სახის გონებასთან) მიმართების გარეშე არ აღვიქვამთ, როგორც მიზნები იმდენად გამოყოფილია ადამიანებისგან, რომლებზეც დამოკიდებულია მათი არსებობა, რომ მათი რეალიზება შეიძლება გაგებულ იქნას, როგორც მეტოქეობა თვით ამ ადამიანთა სრულყოფილებასთან ან მის ბედნიერებასთან. ამგვარად, თუმცა არ შეიძლება მიზანშეწონილად იქნას მიჩნეული მშვენიერი საგნების შექმნა, თუ ისინი ჭვრეტის შესაძლო ობიექტებად არ მოი-აზრება, ვინემ მაინც შეიძლება ისე მიუძღვნას საკუთარი თავი მშვენიერი საგნების შექმნას, რომ სრულებით არ გაითვალისწინოს ის პირები, ვინც მათ უნდა ჭვრეტდნენ. სწორედ ასევე, ცოდნაც ისეთი სიკეთეა, რომელიც მხოლოდ გონებაში არსებობს. მაგრამ მავანი, შეიძლება, მეტად იყოს დაინტერესებული ცოდნის გაღრმავებით, ვიდრე ცალკეულ გონებათა მიერ მისი დაუფლებით; და ცოდნის გაღრმავება თავის საბოლოო მიზნად დაი-სახოს ისე, რომ გონების მიერ მისი დაუფლება ყურადღების მიღმა დატოვოს.

როგორც კი ალტერნატივების საკითხი სათანადოდ გაირკვე-ვა, ვფიქრობ, ყველა დაეთანხმება იმას, რომ მშვენიერება, ცოდნა და სხვა იდეალური სიკეთეები, ისევე, როგორც ყველა გარეშე მატერიალური საგანი, გონივრულია, მოიაზრებოდეს ადამიან-თა მისწრაფებების მიზნად მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მათ მოაქვთ (1) ბედნიერება და (2) ადამიანური არსებობის სრულყო-



ფილება ან სრულქმნილება. ვამბობთ „ადამიანური“, რადგან, თუმცა უტილიტარისტთა უმრავლესობა უმდაბლეს ცხოველთათვის ხელმისაწვდომ სიამოვნებას (და უტანჯველობას) ბედნიერების სფეროს განაკუთვენებს, რომელსაც ისინი ქცევის მართებულ და ღირსეულ მიზნად განიხილავენ, არც ერთი მათგანი არ დარწმუნებულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ მათ ჩვენი მიზნებისთვის საშუალებად ან, უკიდურეს შემთხვევაში, სამეცნიერო კვლევის ან ესთეტიკური ჭკრეტის ობიექტად მოვიაზრებთ. ასევე არ შეგვიძლია ჩვენი პრაქტიკული მიზნების სფეროს მივაკუთვნოთ ის, რაც ადამიანზე აღმატებულ არსებობასთან არის დაკავშირებული; ჩვენ, რა თქმა უნდა, სიკეთის იდეას უზენაეს არსსაც ვუკავშირებთ, ისევე, როგორც მის საქმეებს, მართლაც უზენაესი შესაბამისობით. და როცა ვამბობთ: „ჩვენ უნდა გავაკეთოთ ყველაფერი უფლის სადიდებლად“, თითქოს ნათქვამი იმ აზრსაც შეიცავს, რომ ჩვენი განდიდებით ღმერთის არსებობა სრულიქმნება. საბოლოოდ და ცხადად ჩამოყალიბების შედეგ ეს დასკვნა ერთობ მკრეხელურად ჟღერს. თეოლოგები საერთოდ ზიზღით უტყუერენ მას, თავს იკავებენ, სიკეთის ცნების უზენაესი არსით შესაძლო შევსება ადამიანის მოვალეობის საფუძვლად განიხილონ. ასევე არ შეიძლება ახლა, მეცნიერული განსჯის საგნად ვაქციოთ ჩვენი ქცევის გავლენა არა მხოლოდ ღვთაებრივ, არამედ სხვა ზეადამიანურ გონებაზეც.

ამიტომ ყოყმანის გარეშე ვიტყვი, რომ თუ შეიძლება ადამიანი ბედნიერების გარდა სხვა სიკეთეს ეძიებდეს როგორც საბოლოო პრაქტიკულ მიზანს, ეს შეიძლება იყოს მხოლოდ კეთილმოხილება, სრულყოფილება ან დიდებულება ადამიანური არსებობისა. ხოლო, თუ რამდენად აღემატება ეს ცნება სათნოებას, ზუსტად რა მიმართებაშია ის სიამოვნებასთან და რა მეთოდის გამოყენების აუცილებლობამდე მივყავართ ლოგიკურად ამ ცნების ფუნდამენტურ ცნებად აღიარებას – ამ საკითხებს, უპირაინი იქნება, იმ ორი ცნების – სიამოვნებისა და სათნოების – დეტალური განხილვის შემდეგ მივუბრუნდეთ, რომლებსაც მომდევნო ორი ნიგნი დაეთმობა“.

უნდა შევნიშნოთ, რომ ნიგნის ამ მონაკვეთში პროფესორი სიჯვიკი ცდილობს შეზღუდოს ობიექტთა წრე, რომელთა შორისაც შეიძლება მოიპოვებოდეს საბოლოო მიზანი. იგი ჯერ არ ამბობს, თუ რა არის ეს მიზანი, მაგრამ გამოორიცხავს ყველაფერს, ადამიანური არსებობის განსაზღვრულ გამოვლინებათა გარდა. ხოლო ის შესაძლო მიზნები, რომლებიც მან აქ ერთხელ

და სამუდამოდ გამორიცხა, შემდეგში აღარ განიხილება. მაგრამ რამდენად გამართლებულია ეს გამორიცხვა?

მე არ შემიძლია ვიფიქრო, რომ მათი გამორიცხვა მართებულია. „არავინ მიიჩნევდა გონიერულად“, – წერს პროფესორი სიჯვიკი, – „მიზნად დაესახა გარე სამყაროში მშვენიერების შექმნა ადამიანთა მიერ მისი რაიმე სახით აღქმის გარეშე“. ახლავე შემიძლია ვთქვა, რომ რაც შემეხება მე, ასეთი რამ სწორედ რომ გონიერულად მიმაჩნია. ახლა კი ვნახოთ, შევძლებ თუ არა, სხვაც დავარწმუნო ამაში. განვიხილოთ, რას ნიშნავს სინამდვილეში ეს დაშვება. მაგალითის სახით შეგვიძლია ავიღოთ შემდეგი შემთხვევა: წარმოვიდგინოთ რაღაც სამყარო, უაღრესად მშვენიერი. წარმოვიდგინოთ იგი იმდენად მშვენიერი, რამდენადაც ამის ძალა შეგვწევს, შემკული ყველაფრით, რაც ამქვეყნად უზომოდ გვხიბლავს – მთებით, მდინარეებით, ზღვით; ხეებითა და დაისით; ვარსკვლავებითა და მთვარით. წარმოვიდგინოთ ეს ყველაფერი, ერთმანეთთან იმდენად ჰარმონიულად შერწყმული, რომ არც ერთი არ უპირისპირდებოდეს მეორეს; პირიქით, ყოველი საგანი მთელის მშვენიერების მატებას ემსახურებოდეს. ამის შემდეგ წარმოვიდგინოთ უმახინჯესი სამყარო: წარმოვიდგინოთ, უბრალოდ, ათასი სისაძაგლისა და უწმინდურობის გროვა, რომელშიც ყველაფერია, რაც უკიდურესად გვძაგს, განურჩევლად მიზეზისა – მთელი, რაც შეიძლება შორეული, რომელშიც გულის მოსაგებს ვერაფერს ნახავთ. სწორედ ასეთი ორი სამყაროს შედარების საშუალება გვეძლევა. ყველაფერი ეს იგულისხმება პროფესორ სიჯვიკის ნააზრევში, შედარება კი ერთობ მნიშვნელოვანია პრობლემის მისეული გააზრების საჩვენებლად. ერთადერთი, რისი წარმოდგენის უფლებაც არა გვაქვს, ის არის, რომ ამ ორი სამყაროდან რომელიმეში ოდესმე უცხოვრია ან შეიძლება იცხოვროს ადამიანი, რომელსაც ძალუძს იხილოს და დატკბეს ერთის მშვენიერებით, ან სძაგდეს მეორის სისაძაგლე. დავუშვათ ასეც არის, ვთქვათ, ეს ორი სამყარო ადამიანისთვის მათი რაიმე სახით აღსაქმელად სრულიად მიუწვდომელია. განა არაგონიერულია მივიჩნიოთ, რომ უმჯობესია არსებობდეს მშვენიერი და არა მახინჯი სამყარო? ნუთუ უკეთესი არ იქნება, ყველაფერი ვიღონოთ, რაც ჩვენს ხელთაა, მშვენიერი და არა მახინჯი სამყაროს შესაქმნელად? რა თქმა უნდა ასეა, მე სხვაგვარად ფიქრი არც შემიძლია. და იმედი მაქვს, ზოგიერთი დაშეთანხმება ამ უკიდურესი შემთხვევის მაგალითზე. შემთხვევა მართლაც უკიდურესია. სრულიად დაუჯერებელია, რომ არ ვთქვათ „შეუძლებელი“, რომ ოდესმე ასეთი არჩევანის წინაშე აღმოვჩნდეთ. რაიმე რეალური არჩევნის შემ-

თხვევაში ჩვენ მოგვინევს გავიაზროთ გონიერ არსებებზე ჩვენი ქმედების შესაძლო შედეგები, რომელთა შორის, ვფიქრობ, ყოველთვის მოიპოვება ისეთები, რომლებიც უბრალოდ სილამაზის არსებობას უნდა ვამჯობინოთ. ეს კი მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ჩვენს ახლანდელ მდგომარეობაში, როცა სიკეთის ძალიან მცირე ნაწილის მიღწევაა შესაძლებელი, წმინდა მშვენიერების, მშვენიერების მშვენიერებისთვის დევნა-ძიებამ სხვა მისწრაფებას უნდა დაუთმოთ ადგილი – უფრო დიდი სიკეთის ძიებას, რომლის მიღწევაც ასევე შესაძლებელია. მაგრამ ჩემი მიზნისთვის საკმარისი პირობა იქნებოდა, თუ დავუშვებდით, რომ იმ შემთხვევაში, თუ, *თქვათ*, მეტი სიკეთის მიღწევა შეუძლებელია, მაშინ სილამაზე შინაგანად სიმახინჯეზე მეტ სიკეთედ უნდა მივიჩნიოთ; თუ დავუშვებდით, რომ ამ შემთხვევაშიც გვეჭრებოდა გარკვეული მიზეზი, რის საფუძველზეც ჩვენი ქმედების ერთ მიმართულებას მეორეს ვარჩევდით, რომ არ დავრჩებოდით მოვალეობის გარეშე, და რომ, ასეთ შემთხვევაში ჩვენი პოზიტიური ვალდებულება ის იქნებოდა, სამყარო, შეძლებისდაგვარად, უფრო მშვენიერი გაგვხადა, რადგან ჩვენი ძალისხმევა სილამაზეზე უკეთეს შედეგს ვერ გამოიღებდა; თუ ერთხელ ვალიარებდით, თუ ნებისმიერ წარმოდგენად შემთხვევაში დაკუშვებით, რომ უფრო მშვენიერი საგნის არსებობა შინაგანად უკეთესია, ვიდრე უფრო მახინჯისა, სრულიად დამოუკიდებლად იმისგან, თუ რა გავლენას ახდენს იგი ადამიანის ამა თუ იმ გრძნობაზე, პროფესორ სიჯვიკის პრინციპი დაირღვეოდა. მაშინ ჩვენი საბოლოო მიზნისთვის უნდა მიგვეკუთვნებინა ასევე რაღაც ისეთიც, რაც ადამიანური არსებობის საზღვრებს სცილდება. მე, რა თქმა უნდა, ვალიარებ, რომ ჩვენი მშვენიერი სამყარო კიდევ უფრო მშვენიერი იქნებოდა, თუკი მასში იქნებოდა ადამიანები, რომლებიც მას უჭვრეტენ და ტკბებიან მისი მშვენიერებით. თუმცა ეს ალიარება არ ეწინააღმდეგება ჩემს თვალსაზრისს; მაგრამ თუ ერთხელ ვალიარებთ, რომ მშვენიერი სამყარო თავის თავში უკეთესია, ვიდრე მახინჯი, უნდა დავასკვნათ, რომ რამდენად ბევრმა სულიერმაც უნდა განიცადოს მისით ტკბობა და რამდენადაც უნდა აღემატებოდეს განცდილი ტკბობა თვით ამ მშვენიერებას, ამ უკანასკნელის უბრალოდ არსებობაც კი რაღაცას მატებს მთელს, ის – მხოლოდ საშუალება კი არ არის ჩვენი მიზნისთვის, არამედ თავადვეა მისი ნაწილი.

51. მეორე ნაწყვეტში პროფესორი სიჯვიკი სათნოებისა და სიამოვნების ცნებათა განხილვას თავს ანებებს და უბრუნდება განსჯას იმის თაობაზე, თუ ადამიანური არსებობის რომელი ფორმა შეიძლება განიხილებოდეს რეალურად როგორც საბო-

ლოო მიზანი. როგორც ვნახეთ, საბოლოო მიზანი მას სწორედ ამ ფორმამდე დაჰყავს. ის, რაც ახლა ვთქვი, სიჯვიკის არგუმენტაციის ამ ნაწილსაც აბათილებს. თუ, როგორც ვვარაუდობ, თვითმიზნად ადამიანური არსებობის ამა თუ იმ ფორმის გარდა, სხვა საგნებზე შეიძლება გვევლინებოდეს, პროფესორ სიჯვიკს აღარ შეიძლება პრეტენზია ჰქონდეს იმაზე, რომ, იმის განსაზღვრით, ადამიანური არსებობის რა ფორმებია შინაგანად სასურველი, უზენაესი სიკეთე (Summum Bonum) აღმოაჩინა. თუმცა ეს შეცდომა სრულიად უმნიშვნელოდ შეიძლება ჩაითვალოს იმასთან შედარებით, რის განხილვასაც ახლა ვაპირებთ.

“შეიძლება ითქვას, – ამბობს პროფესორი სიჯვიკი (III. XIV. § 4-5), – რომ ჭეშმარიტების შემეცნება, მშენიერების აღქმა, თავისუფალი ან ზნეობრივი ქმედება სიამოვნებასა და ბედნიერებაზე რამდენადმე უკეთეს ალტერნატივებად შეიძლება განვიხილოთ – მაშინაც კი, თუ ვალიარებთ, რომ ბედნიერება უზენაესი სიკეთის შემადგენელ ნაწილად უნდა იქნას მიჩნეული... ვფიქრობ, რომ ეს თვალსაზრისი არ უნდა იყოს მიმზიდველი და დამაჯერებელი მათთვის, ვინც საღად აზროვნებს. ამის ნათელსაყოფად მკითხველს უნდა ვთხოვოთ, ისეთივე ორმაგი პროცედურა ჩაატაროს, როგორსაც, ჩემი თხოვნით, ერთხელ უკვე მიმართა, როცა ვნსჯელობდით იმის თაობაზე, გვევლინება თუ არა ზოგადი მორალური ნორმები მართლაც აბსოლუტურ და დამოუკიდებელ საფუძველად. პირდაპირ დასმული საკითხის სათანადოდ განხილვის შემდეგ, უპირველეს ყოვლისა, მის ინტუიციურ მსჯელობას მოვუხმობ. შემდეგ კი ვთხოვ მას, საგულდაგულოდ შეადაროს ერთმანეთს ადამიანთა ყოველდღიური მსჯელობები. პირველ შემთხვევაში, გარკვეული გააზრების შემდეგ, ჩემთვის ის მაინც არის გასაგები, რომ მოაზროვნე სუბიექტის ეს ობიექტური მიმართებები, მას შემდეგ, რაც ჩვენ მათ მათი თანამდევნი ან მათ შედეგად მოვლენილი ცნობიერებისაგან განვასხვავებთ, არც შინაგანად და არც საბოლოო მიზნად სასურველნი არ არიან. იგივე ითქმის მატერიალურ ან სხვა ობიექტებზე, თუ მათ გონიერ არსებობთან რაიმე მიმართებების გარეშე განვიხილავთ. და მაინც, დავუშვათ, რომ მართლაც გვაქვს ზემოთ ახლახან აღწერილი უპირატესობის მინიჭების ფაქტიური გამოცდილება, რომლის საბოლოო ობიექტი უბრალოდ ცნობიერება არ არის. მე მაინც მეჩვენება, რომ (ბატლერის გამოთქმა რომ გამოვიყენოთ) „ცივი გონებით“ თუ განვსჯით, შედეგად მხოლოდ საკუთარ თავს დავუმტკიცებთ მნიშვნელობას, რომელსაც ნებისმიერ ამ ობიექტთაგანს ვანიჭებთ, როდესაც მი-



ვიჩნევთ, რომ ის ამა თუ იმ გზით გრძნობიერ არსებათა ბედნიერებას ემსახურება.

მეორე შემთხვევაში, არგუმენტი, რომელიც ადამიანთა საღ აზრს ეხება, როგორც ჩანს, ვერ ქმნის სავსებით დამაჯერებელ საფუძველს, რადგან, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მაღალი კულტურის მქონე ზოგიერთი პირი, ჩვეულებისამებრ, განსჯის, რომ ცოდნა, ხელოვნება და ა. შ. – რომ არაფერი ვთქვათ სათნოებაზე – მათგან გამომდინარე სიამოვნების მიუხედავად, მიზნებად გვევლინება. მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია დავრწმუნდეთ არა მხოლოდ იმაში, რომ „იდეალურად კარგის“ ყველა ეს ელემენტი სიამოვნების გრძნობას მრავალგვარი სახით წარმოშობს, არამედ იმაშიც, რომ ისინი, უხეშად რომ ვთქვათ, საზოგადოდ, გავრცელებული საღი აზრის სიმპათიას ინვევენ მათ მიერ აღძრული სიამოვნების განცდის ხარისხს პროპორციულად. ცხადია, ყოველივე აქ თქმული მშვენიერებასაც ეხება. და ძნელი იქნება ყოველივე ამის უარყოფა მაშინაც, როცა ამა თუ იმ სახის სოციალურ იდეალთან გვაქვს საქმე: პარადოქსულად უღერს მტკიცება, რომ თავისუფლების ნებისმიერი ხარისხი, ან სოციალური მონყობის ნებისმიერი ფორმა, ზოგადად, სასურველად იქნებოდა მიჩნეული მაშინაც, თუ ჩვენ სავსებით დარწმუნებულნი ვიქნებოდით, რომ ის არანაირად არ უწყობს ხელს საყოველთაო ბედნიერებას. ცოდნის შემთხვევაში პრობლემა გაცილებით უფრო რთულად დგას, თუმცაღა, საღი აზრისთვის, რაღა თქმა უნდა, ცოდნის ღირებულების ყველაზე შთამბეჭდავი გამოხატულება მისი „შედეგიანობის“ წარმოჩენაა. ისიც ფაქტია, რომ გამოცდილებამ არაერთხელ ნათელყო, რომ ცოდნამ, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში უნაყოფო იყო, შეიძლება სრულიად მოულოდნელად ნაყოფი გამოიღოს; და რომ ცოდნის ერთ სფეროს ძალუძს ნათელი მოპვინოს სხვა, მისგან აშკარად დაშორებულ სფეროებს. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ შესაძლებელი იქნებოდა იმის ნათელყოფა, რომ სამეცნიერო კვლევის ერთი რომელიც განშტოება მოკლებულია თუნდაც ამ არაპირდაპირ პრაქტიკულ სარგებელს, უტილიტარული თვალსაზრისით, იგი მაინც დაიმსახურებდა, რომ განსაზღვრული მნიშვნელობა მიიჭებოდა, ერთის მხრივ, იმ მიზეზით, რომ მკვლევართ გამართლებულ ინტელექტუალურ ცნობისმოყვარეობას დაუკმაყოფილებდა, მეორეს მხრივ კი – იმიტომ, რომ ინტელექტუალური მოზანსწრაფვა, რომელსაც კვლევის ეს განშტოება ავლენს და ინარჩუნებს, შესაძლოა საბოლოო ჯამში სასარგებლო ცოდნის გამომუშავების საფუძველად ქცეულიყო. და მაინც, ამ უკანასკნელის მსგავს შემთხვევებში, საღი აზრი მიდრეკილია იმისკენ,

რომ უკმაყოფილება გამოთქვას ღირებული ძალისხმევის არასწორი მიმართულების თაობაზე. ასე რომ, ის აღიარება, რომელიც, ზოგადად, მეცნიერებას ხედება წილად, შეძლებისდაგვარად მკაცრად უტილიტარული საზომის შესაბამისად განისაზღვრება, თუმცა, შეიძლება ეს არაცნობიერადაც ხდებოდეს. სრულიად ცხადია, რომ საკმარისია, მეცნიერებია ამა თუ იმ განშტოების არსებობის მართებულობა სერიოზული კამათის საგნად იქცეს, როგორც ამ ბოლო ხანს ვივისექციის შემთხვევაში ვიხილეთ, რომ დაპირისპირებას მის მონინაალმდეგეთა და მომხრეთა შორის, ჩვეულებრივ, გამოკვეთილად უტილიტარული საფუძველი ექნება.

სათნოების საკითხი განსაკუთრებულ განხილვას საჭიროებს, რადგან სათნოების იმპულსთა და მიდრეკილებათა წაქეზება—გაძლიერება ჩვეულებრივი დისკუსიების მთავარი მიზანია; თავად საკითხის დასმა იმის შესახებ, თუ რამდენად შორს შეიძლება წავიდეს ეს წაქეზება, პარადოქსულად უღერს. გარდა ამისა, ჩვენი გამოცდილება შეიცავს იშვიათ და განსაკუთრებულ შემთხვევებს, რომლებიც იმით გამოირჩევა, რომ სათნოების კულტივირებით საყოველთაო ბედნიერების დამაბრკოლებელ შედეგებს იწვევენ, რადგან ზნეობრივი ძალისხმევის ინტენსივობა ზნეობრივ ფანატიზმს და, აქედან გამომდინარე, ბედნიერების სხვა პირობების უგულვებელყოფას იწვევს. ხოლო თუ ჩვენ ვაღიარებთ, რომ სათნოების კულტივირებაზე მიმართული ესოდენ „აღებდითი“ ძალისხმევა რეალურად არსებული, დასაშვები ან შესაძლებელია, მაშინ, ზოგადად, ასევე უნდა ვაღიაროთ, რომ ის, თუ რამდენად განაპირობებს სათნოების კულტივირებაზე ზრუნვა საყოველთაო ბედნიერებას, კრიტერიუმად გვევლინება და საშუალებას გვაძლევს, დავადგინოთ, სად უნდა დაედოს ზღვარი სათნოების კულტივირებაზე მიმართულ ძალისხმევას.

აქ მთავრდება პროფესორ სიჯვიკის არგუმენტაცია. იგი ფიქრობს, რომ ჩვენ უნდა მივიღტვოდეთ ჭეშმარიტების შეცნობისკენ ან მშვენიერების ჭვრეტისკენ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს შეცნობა და ჭვრეტა ზრდის სიამოვნებას ან ამცირებს ტკივილს, რომელთაც მგრძნობიარე არსებები განიცდიან. მხოლოდ სიამოვნებაა სიკეთე თავისთავად, სიამოვნებისავე გულისათვის; ჭეშმარიტების ცოდნა გვევლინება სიკეთედ მხოლოდ როგორც სიამოვნების მიღწევის ააშუალება.

52. მოდით, ვნახოთ, რას ნიშნავს ეს. რა არის სიამოვნება? სიამოვნება უდავოდ არის ის, რაც შეგვიძლია გავაცნობიეროთ და ამიტომაც განვასხვავოთ ჩვენს მიერ მისი გაცნობიერებისგან. უპირველეს ყოვლისა, მინდა დავსვა შემდეგი კითხვა: შეიძლება





თუ არა, რომ სიამოვნება ღირებული იყოს ჩვენთვის, იმის მიუხედავად, ვაცნობიერებთ თუ არა მას? შეიძლება თუ არა ვიფიქროთ, რომ იმ სიამოვნების მიღება, რომელსაც ვერ ვაცნობიერებთ და რომლის ვაცნობიერებასაც ვერასდროს შევძლებთ, რაღაც ისეთი უნდა იყოს, რასაც უნდა ვესწრაფოდეთ მისივე გულისათვის, მისწრაფების მიზანს შეადგენს? შეუძლებელია, რომ სიამოვნება არსებობდეს ცნობიერებისგან განცალკევებით. თუმცა, მართლაც არაერთი მიზეზი არსებობს იმისთვის, რომ დავიჯეროთ, თითქოს ეს არა მხოლოდ შესაძლებელია, არამედ ერთობ ჩვეულებრივი მოვლენაც არის. მაგრამ თუ ვიყარაუდებთ, რომ ეს შეუძლებელია, ამით არაფერი შეიცვლება. ჩვენი კითხვა ასეთია: არის თუ არა სიამოვნება ის, რაც დამოუკიდებლად, ვაცნობიერების გარეშე, ღირებულია ჩვენთვის? ეთვლით კი, რომ სიამოვნება შინაგანად ღირებულია თუ დაბეჯითებით უნდა ვამტკიცოთ, რომ რადგან სიამოვნება სიკეთედ მიგვაჩნია, კიდევ უნდა აღვიქვამდეთ მას ცნობიერად?

ეს მოსაზრება ძალიან კარგადა აქვს გადმოცემული სოკრატეს პლატონის დიალოგში „ფილებოსი“ (21 A).

„დათანხმდებოდით თუ არა, პროტარქე, – ეკითხება სოკრატე, – სიცოცხლე უდიდესი სიამოვნებით ტკობაში გაგელია?“ „რა თქმა უნდა“, – ამბობს პროტარქე.

სოკრატე: მიიჩნევდი თუ არა, რომ კიდევ გჭირდება რაიმე, ამ ერთ სიკეთეს სრულად რომ ფლობდე?

პროტარქე: ცხადია, არა.

სოკრატე: კარგად დაფიქრდი, რას ამბობ. ნუთუ არ დაგჭირდება სიბრძნე, ჭკუა ან გონიერება, ან სხვა რამ, ამის მსგავსი? არ გენდომებოდა, რომ საკუთარი აზრი გქონოდა?

პროტარქე: რისთვის? სიამოვნება რომ დამეუფლება, ვფიქრობ, ყველაფერი მექნება, რაც მინდა.

სოკრატე: გგონია, რომ თუ ასე იცხოვრებ, მთელ სიცოცხლეს უდიდესი სიამოვნებით ტკობაში გალევ?

პროტარქე: რა თქმა უნდა.

სოკრატე: მაგრამ სხვა მხრივ, რადგან მოკლებული იქნები გონიერებას, მეხსიერებას, ცოდნას, მართალ აზრს, უწინარეს ყოვლისა, ყოველგვარი სიბრძნისგან დატყვებულს, არც ის გეცოდინება, დაგეუფლა თუ არა სიამოვნება. აღიარებ ამას?

პროტარქე: ვაღიარებ. დასკვნა აბსოლუტურად მართებულია.

სოკრატე: ამასთან, მეხსიერებანართმეული, იმასაც ვერ მოაგონებ, განგიცდია თუ არა ოდესმე სიამოვნება. კვალიც არ დარჩა.

ჩება იმ სიამოვნებისა, რომელიც მოცემულ მომენტში წილად გხვდა. მართალი აზრის გარეშე დარჩენილს, როცა სიამოვნების განცდა დაგეუფლება, არ შეგეძლება იფიქრო, რომ სიამოვნებას განიცდი და გონებისგან ასე განძარცვულს, აღარ გექნება ძალა განსაჯო, რომ მომავალშიც დაგეუფლება სიამოვნების განცდა. მილუსკის ან რომელიმე სხვა სულიერი არსების სიცოცხლით იცხოვრებ, ზღვაში რომ ბინადრობს და სამშენველი ნიჭარაში რომ აქვს გამომწყვდეული. ყველაფერი ასეა თუ სხვაგვარადაც შეგვიძლია ვიფიქროთ?

*პროტარქე:* კი მაგრამ, როგორ?

*სოკრატე:* ნუთუ შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ასეთი ცხოვრება სასურველია?

*პროტარქე:* შენმა მსჯელობამ, სოკრატე, სრულიად დამადუმა“.

სოკრატე, როგორც ვხედავთ, არწმუნებს პროტარქეს, რომ ჰედონიზმი აბსურდია. თუ ჩვენ მართლაც განგვიზრახავს ვამტიცოთ, რომ სიამოვნება, როგორც მიზანი, ერთადერთ სიკეთედ გვევლინება, მაშინ ისიც უნდა ვამტიცოთ, რომ სიამოვნება სიკეთეა იმის მიუხედავად, ვაცნობიერებთ მას თუ არა, უნდა განვაცხადოთ, რომ გონივრული იქნება, თუ იდეალად (თუნდაც მიულწველ იდეალად) დავისახავთ, რომ იმდენად ბედნიერები ვიყოთ, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ არ გვეცოდინება და ვერც ვერასდროს შევძლებთ ვიცოდეთ, რომ ბედნიერები ვართ. სიამოვნებით უნდა გავცვალოთ თავად ბედნიერებაზე ყოველი მარცვალ ცოდნისა, როგორც საკუთარი, ასევე სხვისი ბედნიერების შესახებ. ვეთანხმებით თუ არა ყოველივე ამას? შეიძლება თუ არა, ვინმემ აღიაროს, რომ ასეთი პოზიცია გონივრულია, რომ მხოლოდ სიამოვნება გვევლინება სიკეთედ, როგორც მიზნად?

ცხადია, არსებობს მსგავსება ამ შემთხვევასა და ფერების<sup>1</sup> შემთხვევას შორის, მაგრამ არა იმდენად პირდაპირი. გაცილებით მეტი შესაძლებლობაა იმისა, რომ ერთ მშვენიერ დღეს უმაღლესი ხარისხის ინტენსივობის სიამოვნება მივიღოთ და იმავდროულად სრულიად ვერ გავაცნობიეროთ ეს გარემოება. ფერის შემთხვევაში ნაკლებად შესაძლებელია, მიიღო ფერი რომელიმე კონკრეტული ფერის გამოყენების გარეშე. სიამოვნება და ცნობიერება უფრო იოლად შეიძლება ერთმანეთისგან გამიჯნოს, ვიდრე – ზოგადად ფერი და რალაც განსაზღვრული

<sup>1</sup> § 48.



ფერი. ასე რომ არ იყოს, იძულებული ვიქნებოდით, საგანგებოდ გაგვემიფხა ერთმანეთისგან სიაშოვნება და ცნობიერება, თუ მართლაც გვენდომებოდა სიაშოვნება ერთადერთ სასრულ მიზნად გველიარებინა. ცნობიერება სიაშოვნების განუყრელი თანამდევი, მისი არსებობის *sine qua non* პირობაც რომ იყოს, ვაღიარებდით რა სიაშოვნებას ერთადერთ მიზნად, იძულებული ვიქნებოდით, იგი უბრალოდ სიაშოვნების მისაღწევ საშუალებად გველიარებინა, ამ სიტყვის ნებისმიერი შესაძლო მნიშვნელობით. ახლა, ვიმედოვნებ, ნათელია, რომ თუ სხვა მხრივ გაუცნობიერებელი სიაშოვნება შედარებით ნაკლებად ღირებული იქნებოდა, ასეთ შემთხვევაში უნდა გველიარებინა, რომ სიაშოვნება არ გვევლინება ერთადერთ მიზნად, რომ სიაშოვნების გაცნობიერება, სულ ცოტა, მიზნის არსებით ნაწილად მაინც უნდა მივიჩნიოთ.

ჩვენს საკითხთან დაკავშირებით მხოლოდ ის გვაინტერესებს, თუ რა გვევლინება სასრულ მიზნად. სულ სხვა საკითხია, რამდენად მიღწევადია ეს მიზანი თავისთავად, გულისხმობს თუ არა იგი, იმავდროულად, ბევრი სხვა რამის მიღწევასაც. სრულიად შესაძლებელია, რომ პრაქტიკული დასკვნები, რომლებსაც უტილიტარისტები აკეთებენ და რომლებამდეც, ლოგიკურია, რომ ისინი მივიდნენ, არც ისე შორს არის ჭეშმარიტებისგან. მაგრამ იმაში, თუ რამდენად ჭეშმარიტია მათი საფუძველი, სახელდობრ, მტკიცება, რომლის თანახმადაც, „მხოლოდ სიაშოვნება გვევლინება სიკეთედ, როგორც მიზნად“, უტილიტარისტები აბსოლუტურად ცდებიან; მეცნიერული ეთიკა კი, ძირითადად, ამ საფუძველს ეხება.

53. ამიტომ ნათელია: პედონისტები ცდებიან, როცა ამტკიცებენ, რომ მხოლოდ სიაშოვნება და არა სიაშოვნების ცნობიერი აღქმა არის ერთადერთი სიკეთე; და ეს იმ შეცდომის შედეგია, რომელზეც მე მილის შემთხვევაში მივუთითე, სახელდობრ, მიზნებისა და საშუალებების ერთმანეთში აღრევის შედეგი. მცდარია ვარაუდი, რომ რადგან ცნობიერება სიაშოვნების მუდმივი თანამდეგია (რაც, თავისთავად, ერთობ საეჭვოა), სულერთია, როგორ ჩამოვაყალიბებთ სათქმელს, – ვიტყვით, რომ ერთადერთი სიკეთე სიაშოვნებაა თუ ჩავთვლით, რომ სიაშოვნების ცნობიერი აღქმაა ერთადერთი სიკეთე. პრაქტიკული თვალსაზრისით, რა თქმა უნდა, მართლაც სულერთია, რა ვესწრაფვით, სიაშოვნებას თუ სიაშოვნების ცნობიერ აღქმას, თუ განსაზღვრული იქნება, რომ ვერ მივიღებთ ერთს მეორის გარეშე; მაგრამ რადგან საკითხი ისაა, თავისთავად რა გვევლინება სიკეთედ,

რის გამოა ესოდენ სასურველი ჩვენი მისწრაფების საგანი, განსხვავება სიამოვნებასა და სიამოვნების ცნობით აღქმას შორის უდავოდ მნიშვნელოვანია. ჩვენ აქ ალტერნატივის განსაკუთრებული შემთხვევის წინაშე აღმოვჩნდით. ან თავისთავად სიამოვნება არის მხოლოდ (მიუღწეველიც რომ იყოს ჩვენთვის) ის, რაც სასურველია, ან მისი გაცნობიერება კიდევ უფრო სასურველია, ვიდრე თავად სიამოვნება. შეუძლებელია ორივე მტკიცება ჭეშმარიტი იყოს; მაგრამ, ვფიქრობ, ნათელია, რომ მეორე მტკიცებაა ჭეშმარიტი. აქედან გამომდინარე, სიამოვნება არ ყოფილა ერთადერთი სიკეთე. თუმცა, მავანმა შეიძლება თქვას, რომ მაშინაც, თუ სიამოვნების ცნობიერი აღქმა, და არა თავად ცნობიერება, გვევლინება ერთადერთ სიკეთედ, მოცემული დასკვნა დიდად არ აზარალებს პედონისტებს. შეიძლება გვითხრან, რომ სიამოვნებაში პედონისტები ყოველთვის სიამოვნების აღქმას მოიაზრებდნენ, თუმცა თავს არ ინუხებდნენ იმისთვის, რომ ეს მკაფიოდ გამოეთქვათ. ამიტომ პედონისტთა მიერ ჩამოყალიბებული ფორმულირების დახვეწას ამ თვალსაზრისით, მხოლოდ პრაქტიკული მნიშვნელობა ექნებოდა, შესაძლებელი რომ ყოფილიყო სიამოვნების მიღება მისი იმავდროული გაცნობიერების გარეშე. მაგრამ ჩვენი დასკვნის მნიშვნელობაც, ვფიქრობ, ერთობ მცირეა. რაც მე მსურს დაბეჯითებით ვამტკიცო, ის არის, რომ სიამოვნების ცნობიერი აღქმა არ არის ერთადერთი სიკეთე და რომ აბსურდია მისი ერთადერთ სიკეთედ მიჩნევა. და ყოველივე ზემოთქმულის მთავარი მნიშვნელობა ისაა, რომ მსჯელობის მეთოდი, რომელიც ნათელყოფს, რომ სიამოვნების გაცნობიერება უფრო ღირებულა, ვიდრე თავად სიამოვნება, როგორც ჩანს, ასევე წარმატებით ნათელყოფს იმასაც, რომ სიამოვნების გაცნობიერება თავისთავად გაცილებით უფრო ნაკლებად ღირებულია, ვიდრე სხვა საგნები. ვარაუდი, რომ სიამოვნების აღქმა-გაცნობიერება ერთადერთი სიკეთეა, ცნებათა გამიჯვნის იმ უგულებელყოფიდან მომდინარეობს, რამაც წაახალისა დაუდევარი მტკიცება, თითქოს სიამოვნება ერთადერთ სიკეთედ გვევლინებოდეს.

მეთოდი, რომელსაც მე ვიყენებ, რათა ნათელყო, რომ სიამოვნება თავისთავად არ არის ერთადერთი სიკეთე, იმის განხილვაში მდგომარეობს, თუ რა ღირებულებას მივანიჭებდით სიამოვნებას, სრულ იზოლაციაში, იმ ყველაფრისგან მოწყვეტით რომ არსებობდეს, რაც მას ჩვეულებრივ თან სდევს. ეს, ფაქტობრივად, ერთადერთი მეთოდია, რომელიც შეიძლება წარმატებულად იქნას გამოყენებული იმ შემთხვევაში, თუ გვსურს განვსაზღვროთ, რა ხარისხის ღირებულებას ფლობს

ესა თუ ის საგანი თავის თავში. ამ მეთოდის გამოყენებისას სჭირდება უფრო ცხადი გახდება, თუ განვიხილავთ სიჯვეკის არგუმენტებს, რომლებიც მას ჩვენს მიერ ციტირებულ ბოლო ამონარიდში მოჰყავს და იმავდროულად ნათელვყოფთ გზას, რომლითაც მათ შეცდომაში შევყავართ.

54. რაც შეეხება მეორე არგუმენტს, იგი მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ სხვა საგნები, რომლებიც სიამოვნებასთან ერთად კეთილმოსილებების (goodness) მახასიათებლად შეიძლება მივიჩნიოთ, „როგორც ჩანს, უხეშად რომ ვთქვათ, იმ ხარისხით იმსახურებენ სალი აზრის მოწონებას, რა ხარისხსაც შეესაბამება“ სიამოვნების აღძვრის მათი უნარი. უკიდურესად რთული დასადგენია, რეალურია თუ არა თუნდაც ასეთი უხეში თანაფარდობა სალი აზრის მოწონებასა და ამ მოწონებით გამონეულ კეთილმყოფელ შედეგებს შორის. ამ საკითხში ჩაღრმავება ახლა არც არის საჭირო. რადგან, ასეთი თანაფარდობის არსებობა და, საერთო ჯამში, სალი აზრის შეფასებათა მართებულობა კიდევ რომ დავუშვათ, რისი მაჩვენებელი იქნება ეს? ცხადია, იმის მაჩვენებელი იქნება, რომ სიამოვნება მართებული ქმედების კარგი კრიტერიუმია, რომ ის ქცევა, რომელიც უმეტეს სიამოვნებას იწვევს, იმავდროულად, საერთო ჯამში, უმეტეს სიკეთესაც ქმნის. მაგრამ ეს არც ერთ შემთხვევაში არ გვაძლევს უფლებას დავასკვნათ, რომ უდიდესი სიამოვნება ადგენს, თუ რა არის საერთო ჯამში უკეთესი, რადგან რჩება იმის ალტერნატიული შესაძლებლობა, რომ სიამოვნების უდიდეს რაოდენობას ფაქტობრივად, რეალურ პირობებში, როგორც წესი თან ახლდეს სხვა სახის სიკეთეთა უდიდესი რაოდენობა და, აქედან გამომდინარე, იგი არ გვევლინებოდეს ერთადერთ სიკეთედ. გარემოებათა უცნაურ თანხვედრად შეიძლება მოგვეჩვენოს ის, რომ ეს ორი საგანი, ჩვენს რეალობაშიც კი, მუდამ პროპორციულად უნდა შეესაბამებოდეს ერთმანეთს. თუმცა გარემოებათა ასეთი თანხვედრა, რაოდენ უცნაურადაც უნდა მოგვეჩვენოს იგი, ცხადია, არ გვაძლევს უფლებას, პირდაპირ ვამტკიცოთ, რომ ის არ არსებობს, რომ ის ილუზიაა, რომელიც სიამოვნების მართლაც ერთადერთ სიკეთედ აღიარების ფაქტზე აღმოცენდა. ამ თანხვედრას ადვილად შეიძლება მოეძებნოს სხვა ახსნაც და ვალდებულნიც ვიქნებოდით, ახსნის გარეშე მიგველო იგი, თუკი პირდაპირი ინტუიცია გვიკარნახებდა, რომ სიამოვნება ერთადერთი სიკეთე არ არის. მეტიც, უნდა გვახსოვდეს, რომ ასეთი თანხვედრის დაშვების საჭიროება ნებისმიერ შემთხვევაში ეფუძნება მხოლოდ ძალზე საეჭვო მტკიცებას იმის თაობაზე, რომ კეთილის-

მყოფელი შედეგები დაახლოებით პროპორციულია მონონებთან, რომელსაც საზოგადოდ გავრცელებული საღი აზრი გამოხატავს. ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ თუმცა პროფ. სიჯვიკმა, მისი მტკიცებით, ყოველივე ეს დაასაბუთა, მის მიერ მოყვანილი დეტალური ილუსტრაციები სრულიად განსხვავებულ მტკიცებას ნათელსყოფენ, რომლის თანახმადაც, არც ერთი საგანი არ ჩაითვლება კარგად, თუ იგი სიამოვნების გადამწყვეტ რაოდენობას არ იძლევა, სანინალმდეგოდ მტკიცებისა, რომ კეთილმოყოფლობის ხარისხი სიამოვნების რაოდენობის პროპორციულია.

55. შესაბამისად, საკითხის გადამწყვეტა პროფ. სიჯვიკის პირველ არგუმენტს უნდა ეფუძნებოდეს – ჩვენი „ინტუიციური მსჯელობის მოხმობას მის წინაშე ნათლად დასმული საკითხის სათანადო განხილვის შემდეგ“. ჩემთვის ნათელია, რომ სიჯვიკმა ორი არსებითი მიმართებით ვერ მოახერხა საკითხის ვერც საკუთარი თავისა და ვერც მისი მკითხველის წინაშე ნათლად დასმა.

(1) სიჯვიკის მიზანს, როგორც თვითონ ამბობს, არ წარმოადგენს უბრალოდ იმის ნათელყოფა, რომ „ბედნიერება უზენაესი ე ს ი ს ი კ ე თ ი ს შემადგენელ ნაწილად უნდა ჩაითვალოს. ამ თვალსაზრისმა, ამბობს იგი, „საღად მოაზროვნე ადამიანი შეცდომაში არ უნდა შეიყვანოს“. რატომ? იმიტომ, რომ „ეს ობიექტური მიმართებები, მათი თანამდევნი და მათგან გამომდინარე ცნობიერებისგან გამოყოფის შემდეგ, საბოლოო ჯამში, შინაგანად სურვილის საგნად არ გვევლინება“. ამასთან, ეს მოსაზრება, რომელსაც სიჯვიკი გვთავაზობს, რათა ნათელყოს, რომ ბედნიერების მიჩნევა უზენაესი სიკეთის უბრალო ნაწილად ინტუიციის ფაქტებს არ შეესაბამება, პირიქით, მხოლოდ იმის ნათელსყოფად არის საკმარისი, რომ ბედნიერება სწორედ რომ შეადგენს უზენაესი სიკეთის ნაწილს. რადგან, იმ ფაქტიდან გამომდინარე, რომ მთელის ერთი ნაწილი, ცალკე აღებული, არანაირ ღირებულებას არ შეიცავს, ჩვენ ვერ დავასკვნით, რომ მთელის მთელი ღირებულება სხვა, ცალკე აღებულ ნაწილშია მოქცეული. თუნდაც ვალიაროთ, რომ მშვენიერებით ტკბობას დიდი ღირებულება გააჩნია, ხოლო თავად მშვენიერების განჭვრეტას, რომელიც ამ კომპლექსური მოვლენის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილად გვევლინება, არავითარი ღირებულება არა აქვს, ეს არ ნიშნავს, რომ ესთეტიკური ტკბობის მთელი ღირებულება მისი მეორე შემადგენელი ნაწილის, სახელდობრ, იმ სიამოვნების კუთვნილებაა, რომელსაც მშვენიერების ჭვრეტა გვანიჭებს. სრულიად შესაძლებელია, რომ ეს მეორე შემადგენელი ნაწილი თავის თავში (in itself) არავითარ ღირებულებას არ ფლობდეს,

რომ ღირებულება მხოლოდ და მხოლოდ მთელ ამ მდგომარეობას განეკუთვნებოდეს, ისე, რომ *ორივე*, სიამოვნებაც და ჭერეტაც სიკეთის უბრალო, ამასთან, *ორივე* მთელისთვის თანაბრად აუცილებელ ნაწილს შეადგენდეს. მოკლედ რომ ვთქვათ, პროფ. სიჯვიკის არგუმენტი იმ პრინციპის უგულვებელყოფით არის განპირობებული, რომელიც შევეცადა ნიგნის პირველ თავში განმეორება და რომელსაც, როგორც აღვნიშნე, „ორგანულ მიმართებათა პრინციპს“<sup>1</sup> ვუნოდებდი. სიჯვიკის არგუმენტი შეცდომაში შეყვანაზეა გაანგარიშებული, რადგან უშვებს, რომ იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ ღირებულად მივიჩნევთ გარკვეულ მთელ მდგომარეობას, და ამასთან ჩავთვლით, რომ ამ მდგომარეობის ერთი ელემენტი *თავისთავად* (by itself) არავითარ ღირებულებას არ ფლობს, მაშინ მეორე ელემენტი *თავისთავად* (by itself) უნდა იყოს მთელი ამ მდგომარეობის სრული ღირებულების მატარებელი. ფაქტობრივად კი საპირისპიროსთან გვაქვს საქმე რადგან მთელი ორგანული შეიძლება იყოს, სულაც არ არის აუცილებელი, რომ მისი მეორე ელემენტი რაიმე ღირებულებას ფლობდეს და კიდევ რომ ფლობდეს, მთელის ღირებულება შეიძლება ძალზე ბევრად აღემატებოდეს მის ღირებულებას. ამ მიზეზით, აგრეთვე, იმ მიზნით, რომ თავი აეარიდოთ მიზნისა და საშუალებების ერთმანეთში აღრევას, უკიდურესად მნიშვნელოვანია ყოველი ცალკეული თვისება სხვებისგან *იზოლირებულად* განვიხილოთ, რათა დავადგინოთ, თუ რა ღირებულების მატარებელია იგი. პროფესორი სიჯვიკი კი, მეორეს მხრივ, იზოლირების ამ მეთოდს მის მიერ განსახილველი მთელის მხოლოდ ერთ ელემენტთან დაკავშირებით იყენებს. იგი არ სვამს კითხვას, შეუძლია თუ არა საღ აზრს მნიშვნელოვანი ღირებულება მიანიჭოს სიამოვნების გაცნობიერებას, ეს უკანასკნელი თავისთავად (by itself) აბსოლუტურად დამოუკიდებლადაც რომ არსებობდეს. ფაქტობრივად, ყოველთვის შეცდომაში შემყვანია რაიმე ღირებული (ანდა პირიქით) მთელის მისამართით მარტივად დასმული კითხვა: რომელ შემადგენელ ნაწილს უნდა უმაღლესდეს მთელი თავის დადებით ან უარყოფით ღირებულებას? სრულიად შესაძლებელია, რომ მთელის ღირებულება არც ერთი მისი შემადგენელი ნაწილით არ იყოს განპირობებული. და თუ აღმოჩნდება, რომ რომელიმე მათგანი თავის თავში (in itself) ფლობს რაღაც ღირებულებას, უხეშ შეცდომას დავუშვებთ, თუ ვივარაუდებთ, რომ მთელის სრული ღირებულება ამ ერთი ნა-

<sup>1</sup> გვ. 27-30, 36.

წილის კუთვნილებაა. ვგონებ, სიამოვნებაზე მსჯელობისას, ჩვეულებრივ, ასეთ შეცდომას უშვებენ. სიამოვნება, როგორც აშკარად ჩანს, ღირებულ მთელთა უმრავლესობის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია და რადგან ამ მთელთა სხვა დანარჩენი შემადგენელი ნაწილები, რომლებიც ანალიზის შედეგად დადგინდება, ადვილად შესაძლებელია სრულიად არაღირებულად მოგვეჩვენოს, ბუნებრივი იქნება ვარაუდი, რომ მთელი ღირებულება სწორედ სიამოვნებას ეკუთვნის. ის, რომ ასეთი ბუნებრივი ვარაუდი მოცემული ნაწილებიდან არ გამომდინარეობს, ეჭვს არ იწვევს. პირიქით, ჩემი „განმსჯელი გონებისათვის“ იგი სასაცილოც კი არის, იმდენად შორს დგას ჭეშმარიტებისგან. თუ სიამოვნების ან სიამოვნების გაცნობიერების შესაფასებლად ერთადერთ სწორ, საიმედო მეთოდს, სახელდობრ კი იზოლაციის მეთოდს გამოვიყენებთ და ვკითხავთ საკუთარ თავს, შეგვიძლია თუ არა ვალიაროთ მხოლოდ და მხოლოდ სიამოვნების ცნობიერება, თუნდაც მისი უდიდესი რაოდენობა, როგორც რალაც უალრესად კარგი რამ, ვფიქრობ, ეჭვგარეშეა, რომ უნდა ვუპასუხოთ – არა. კიდევ უფრო ნაკლებად შესაძლებელია სიამოვნების ცნობიერება ერთადერთ სიკეთედ ვალიაროთ. კიდევ რომ დავეთანხმოთ პროფესორ სიჯვიკის ვარაუდს (რომელიც მაინც უკიდურესად საეჭვოდ მეჩვენება), რომ სიამოვნების გაცნობიერება თავისთავად (by itself) მეტად ღირებულია, ვიდრე მშვენიერების ჭვრეტა. ჩემი თვალსაწიერიდან, სიამოვნების მომგვრელი მშვენიერების ჭვრეტა უდავოდ განუზომლად მეტად ღირებულია, ვიდრე სიამოვნების უბრალო გაცნობიერება. ამ დასკვნის დასადასტურებლად თამამად შემიძლია „მოაზროვნე ადამიანთა ფხიზელ გონებას“ მოვეუხმო.

56. ის, რომ სიამოვნების მომგვრელი მთელის ღირებულება მხოლოდ იმ სიამოვნების კუთვნილება არ არის, რომელსაც მოცემული მთელი შეიცავს, ვფიქრობ, უფრო ნათელი შეიძლება გახადოს კიდევ ერთი მომენტის განხილვამ, რომელიც პროფ. სიჯვიკის არგუმენტაციის ნაკლს წარმოაჩენს. პროფესორი სიჯვიკი, როგორც ვნახეთ, იცავს ერთობ საეჭვო მტკიცებას იმის თაობაზე, რომ საგნის უნარო, გამოინვიოს სიამოვნება, დაახლოებით პროპორციულია მისი მოწონებისა საზოგადოდ გავრცელებული საღი აზრის მიერ. მაგრამ იგი არ ამტკიცებს, რაც უდავოდ მცდარი იქნებოდა, რომ საამურობა ნებისმიერი მდგომარეობისა ამ მდგომარეობის მოწონების პროპორციულია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სიჯვიკს მხოლოდ მაშინ ძალუძს ამტკიცოს სიამოვნების ოდენობის იმ ობიექტებთან თანხვედრა,





რომლებსაც საზოგადოდ გავრცელებული სალი აზრი იწონებს, როცა ნებისმიერი მდგომარეობის ყველა შედეგია სრულად გათვალისწინებული; თუ ჩვენ თითოეულ მდგომარეობას ცალკე განვიხილავთ და დავსვამთ კითხვას, თუ საზოგადოდ გავრცელებული სალი აზრის შეფასებით რამდენად კარგია ყოველი მათგანი როგორც მიზანი, სრულიად დამოუკიდებლად იმისგან, თუ რამდენად კარგია ის როგორც საშუალება, არ შეიძლება ექვი შეგვეპაროს იმაში, რომ სალი აზრი ბევრ, გაცილებით ნაკლებად სასიამოვნო მდგომარეობას მრავალ სხვა, ბევრად უფრო სასიამოვნო მდგომარეობაზე უკეთესად მიიჩნევს. ანუ საზოგადოდ გავრცელებული სალი აზრი, მილის მიხედვით, აღიარებს ისეთ უმაღლეს საიამოვნებათა არსებობას, რომლებიც უფრო დაბალი ღირებულების საიამოვნებებზე მეტ ღირებულებას ფლობენ, თუმცა მათზე ნაკლებად სასიამოვნონი არიან. პროფესორ სიჯვიკს, რა თქმა უნდა, შეეძლო იმის მტკიცება, რომ ამ შემთხვევაში საზოგადოდ გავრცელებულ სალი აზრს უბრალოდ ერთმანეთში ერევა მიზნები და საშუალებები, რადგან ის, რასაც სალი აზრი უკეთესად მიიჩნევს, როგორც მიზანს, სინამდვილეში უკეთესია მხოლოდ როგორც საშუალება. მაგრამ, ვფიქრობ, მისი არგუმენტი ხარვეზს შეიცავს, რაც შემდეგში გამოიხატება: ჩანს, პროფესორი სიჯვიკი საკმარისი სიცხადით ვერ ხედავს, რომ კეთილშობილების (goodness) როგორც მიზნის ინტუიციურ შეფასებასთან დაკავშირებით, იგი აშკარად ეწინააღმდეგება სალი აზრს, ანუ არასაკმარისად უსვამს ხაზს განსხვავებებს უშუალო საამურობასა და საიამოვნების გამონვევის უნარს შორის. იმისთვის, რომ უფრო მკაფიოდ ჩამოვაყალიბოთ საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის კარგი როგორც მიზანი, ისეთი მდგომარეობები უნდა განვიხილოთ, რომლებშიც საამურობა უშუალოა და დავსვათ კითხვა, არის თუ არა მეტად სასიამოვნო მდგომარეობა ასევე უკეთესიც. და თუ გვესახება, რომ ზოგი ნაკლებად სასიამოვნო მდგომარეობა უკეთესია, ვიდრე ესა თუ ის მეტად სასიამოვნო მდგომარეობა, იმიტომ ხომ არა, რომ გვერნია, თითქოს მათ უფრო სასიამოვნო მდგომარეობათა რიცხვის გაზრდა შეუძლიათ. ჩემი აზრით, სალი აზრი უდავოდ უარყოფდა ორივე ამ ვარაუდს, და – სამართლიანადაც. ჩვეულებრივ, მიიჩნევა, რომ განსაზღვრული სახის შეგრძნებები, რომლებიც სექსუალური ტკბობის უმდაბლეს ფორმებად იწოდება, მაგალითად, ერთმნიშვნელოვნად ცუდია, თუმცა დაუდგენელია, ხომ არ გვევლინებიან ისინი ყველაზე სასიამოვნოდ იმ მდგომარეობათაგან, რომლებიც ოდესმე განგვიცდია. სალი აზრი პროფესორ

სიჯვიკის მიერ „დახვენილ სიამოვნებად“ ნოდებულისკენ სწრაფვის საკმარის საფუძვლად, რა თქმა უნდა, არ მიიჩნევედა იმ გარემოებას, რომ ხსენებული ფორმები საუკეთესო საშუალებებია მომავალში ნეტარების მისაღწევად, რომელშიც უკვე აღარ იქნება არავითარი დახვენილი სიამოვნება – არც მშვენიერების ჭკრეტა, არც პირადი ვნებები – მაგრამ რომელშიც მაქსიმალური სიამოვნება მიიღწევა ცხოველური ინსტინქტებისადმი სამუდამო დაქვემდებარებით. თუმცა პროფესორი სიჯვიკი ვალდებული იქნებოდა ელიარებინა, რომ თუ ამ გზით შესაძლებელია სიამოვნების მაქსიმუმის მოპოვება, თუკი ის მიღწევადია, ასეთი მდგომარეობა მართლაც ნეტარება იქნებოდა და ადამიანთა მთელი ძალისხმევა მის მისაღწევად უნდა მიმართულიყო. თავს უფლებას ვაძლევ ვიფიქრო, რომ ეს თვალსაზრისი იმდენადევა მცდარი, რამდენადაც პარადოქსული.

57. ვფიქრობ, რომ თუ მკაფიოდ დავსვამთ კითხვას იმის თაობაზე, გვევლინება თუ არა სიამოვნების ცნობიერება ერთადერთ სიკეთედ, პასუხი უარყოფითი იქნება; რითაც საფუძველი გამოეცლება პედონიზმის უკანასკნელ საყრდენს. კითხვის მკაფიოდ დასასმელად სიამოვნების ცნობიერება უნდა გამოვაცალკევოთ; კითხვა ასე უნდა დაესვათ: დაუშვათ, ცნობიერად მხოლოდ სიამოვნებას აღვიქვამთ და მეტს ვერაფერს, თვით ცნობიერების მდგომარეობასაც კი ვერ ვიაზრებთ. შეიძლება თუ არა ასეთი მდგომარეობა, რაოდენ დიდიც უნდა იყოს მასში სიამოვნების ოდენობა, ერთობ სასურველად გვევლინებოდეს? ჩემი აზრით, არ შეიძლება ვინმეს ასე მიაჩნდეს. მეორეს მხრივ, როგორც ჩანს, სრულიად ნათელია, რომ ჩვენ დიდად სასურველად მიგვაჩნია ბევრი ისეთი სულიერი მდგომარეობა, რომელშიც სიამოვნების ცნობიერება სხვა საგნების ცნობიერებას ერწყმის – მდგომარეობა, რომელსაც ამა თუ იმ საგნით „ტკბობას“ ვუნოდებთ. თუ ეს სწორია, მაშასადამე, სიამოვნების ცნობიერება ერთადერთი სიკეთე არ ყოფილა და მასზე ბევრად უკეთესია მრავალი სხვა მდგომარეობა, რომლის ნაწილსაც ის შეადგენს. მას შემდეგ, რაც ორგანულ მთლიანობათა პრინციპს ვალიარებთ, ამ დასკვნის წინააღმდეგ გამოთქმული ნებისმიერი მოსაზრება, რომელიც ეფუძნება ვარაუდს, თითქოს ასეთ მდგომარეობათა სხვა შემადგენელი ნაწილები თავის თავში (in itself) არავითარ ღირებულებას არ ფლობს, უნდა გაქრეს. არა მგონია, პედონიზმის უარსაყოფად კიდევ რაიმეს თქმა იყოს საჭირო.



58. ისლა რჩება, იმ ორ ფორმას შევხვით, რომლებშიც ჩვეულებრივ აისახება პედონიზმის დოქტრინა. ესენია ეგოიზმი და უტილიტარიზმი.

ეგოიზმი, როგორც პედონიზმის ფორმა, არის დოქტრინა, რომელიც მიიჩნევს, რომ ყოველი ჩვენგანი საკუთარ უდიდეს ბედნიერებას უნდა ესწრაფვოდეს, როგორც საბოლოო მიზანს. დოქტრინა, რა თქმა უნდა, უშვებს, რომ ზოგჯერ ამ მიზნის მიღწევის საუკეთესო საშუალება სხვათათვის სიამოვნების მინიჭება იქნება. მაგალითად, თუ ასე მოვიქცევით, მივიღებთ სიამოვნებას, რომელსაც ინვესტადამიანების მიერ ჩვენდამი გამოვლენილი კეთილგანწყობილება, სიამოვნებას, გამონცეულს ჩაურევლობით და საკუთარი თავისადმი პატივისცემის სიამოვნებასაც. ეს სიამოვნებები, რომლებიც ზოგჯერ უშუალოდ სხვა ადამიანთა ბედნიერების მიზნად დასახვით შეგვიძლია მივიღოთ, შესაძლოა სხვა გზით მიღებულ სიამოვნებებზე მეტიც აღმოჩნდეს. ეგოიზმი ამ გაგებით საგულდაგულოდ უნდა გაიმჯღოს მისი ისეთი გაგებისაგან, როდესაც მას უშუალოდ უპირისპირდება ალტრუიზმი. ეგოიზმი, როგორც ზოგადად ალტრუიზმის საპირისპირო, უბრალოდ თავკერძობას უნდა ნიშნავდეს. ამ გაგებით ადამიანი ეგოისტია, თუკი მთელ თავის ქმედებას მართლაც საკუთარი თავის სიამოვნებისაკენ მიმართავს, იმისდა მიუხედავად, თვლის თუ არა, რომ ასე უნდა მოიქცეს, რადგან ამით საკუთარ თავს, საერთო ჯამში, მაქსიმალურად დიდ ბედნიერებას მიანიჭებს. ეგოიზმი, შესაბამისად, შესაძლოა გამოყენებულ იქნას იმ თეორიის აღსანიშნავად, რომლის მიხედვითაც, ჩვენს მუდმივ მიზანს უნდა შეადგენდეს საკუთარი თავის სიამოვნება, რადგან ეს საბოლოო მიზნის მისაღწევად საუკეთესო საშუალებაა, მიუხედავად იმისა, ნარმოადგენს თუ არა საბოლოო მიზანი ჩვენთვის უდიდეს სიამოვნებას. ალტრუიზმი, მეორეს მხრივ, შეიძლება ვუნოდოთ თეორიას, რომლის თანახმადაც, მუდმივად უნდა ვესწრაფვოდეთ სხვა ადამიანთა ბედნიერებას, რადგან ეს საუკეთესო საშუალებაა როგორც მათი, ასევე საკუთარი ბედნიერების უზრუნველსაყოფად. შესაბამისად, ეგოისტი იმ გაგებით, რა გაგებითაც მე ახლა ვაპირებ ეგოიზმზე ვისაუბრო, ეგოისტი, რომელიც საბოლოო მიზნად საკუთარი თავის უდიდეს ბედნიერებას სახავს, იმავდროულად, შეიძლება ალტრუისტიც იყოს. იგი, მაგალითად, საკუთარი თავის გაბედნიერების საუკეთესო საშუალებად შეიძლება თვლიდეს, რომ უნდა „უყვარდეს მოყვასი“. და პირიქით, ეგოისტი, მეორე გაგებით, შეიძლება იმავდროულად უტილიტარისტიც იყოს. მას შეიძლება მიაჩნდეს, რომ მისი ძალისხმევა ყოველთვის საკუთარი

თავისთვის სიამოვნების მინიჭებისკენ უნდა იყოს მიმართული, რის საფუძველზეც საყოველთაო ბედნიერების საერთო ოდენობის გაზრდას შეძლებდა.

59. ამ მეორე სახის ეგოიზმზე, ანტიალტრუსისტულ ეგოიზმზე – ეგოიზმზე, როგორც დოქტრინაზე საშუალებათა შესახებ, მოგვიანებით უფრო დანვრილებით ვისაუბრებ. ახლა კი მინდა შევეხო სრულიად განსხვავებული სახის ეგოიზმს, რომლის თანახმადაც, რაციონალური იქნება ყოველი ადამიანი ფიქრობდეს შემდეგს: თუკი რამ კარგი შეიძლება არსებობდეს, ეს ჩემი საკუთარი უდიდესი ბედნიერებაა; ჩემი ქმედებები შეიძლება იყოს კარგი მხოლოდ როგორც საშუალებები, რამდენადაც ისინი მის მოპოვებაში მეხმარებიან. ეს დოქტრინა თანამედროვე ავტორებში პოპულარული არ არის. იგი ფართოდ იყო გავრცელებული XVII-XVIII საუკუნეების ინგლისელ ჰედონისტთა შორის: ის, მაგალითად, ჰობსის ეთიკას უდევს საფუძვლად. მაგრამ ინგლისის ეთიკურმა სკოლამაც კი, როგორც ჩანს, XX საუკუნეში წინ გადადგა ნაბიჯი. მის წარმომადგენელთა უმრავლესობა დღევანდელი გაგებითაა უტილიტარისტი. ისინი აღიარებენ, რომ თუ საკუთარი ბედნიერება კარგია, უცნაური იქნებოდა, სხვათა ბედნიერებაც კარგი რომ არ იყოს.

იმისთვის, რომ სრულად წარმოვაჩინოთ ამ სახის ეგოიზმის აბსურდულობა, საჭიროა გამოვიკვლიოთ ცნებათა აღრევის ის შემთხვევები, რომლებიც მის დამაჯერებლობას განაპირობებენ.

თავიდათავი არის აღრევა, რომელსაც გულისხმობს ცნება „ჩემი საკუთარი სიკეთე“, როდესაც მას განვასხვავებთ ცნებისგან „სხვათა სიკეთე“. ამ ცნებას ყოველდღიურად იყენებს ყველა ჩვენგანი. ეს იმ პირველ ცნებათაგანია, რომელსაც უბრალო ადამიანი ჩვეულებრივ მიმართავს ეთიკის ამა თუ იმ საკითხის განხილვისას. ეგოიზმს, საზოგადოდ, უმთავრესად იმიტომაც იცავენ, რომ მისი მნიშვნელობა არ არის ნათლად გაგებული. თუმცა ცხადია, რომ სიტყვა „ეგოიზმი“ მართლაც უფრო მეტად მიესადაგება თეორიას, რომლის თანახმადაც, „საკუთარი სიკეთე“ ერთადერთი სიკეთეა, ვიდრე თეორიას, რომელიც ერთადერთ სიკეთედ საკუთარ სიამოვნებას აღიარებს. ადამიანი თავისუფლად შეიძლება იყოს ეგოისტი, ჰედონისტი რომ არც იყოს. ცნება, რომელიც, შესაძლოა, ყველაზე მჭიდროდ უკავშირდება ჰედონიზმს, აღინიშნება სიტყვებით: „საკუთარი ინტერესი“. ეგოისტი არის ის, ვინც თვლის, რომ საკუთარი ინტერესების სასარგებლოდ სწრაფვა მის ქმედებათა ერთადერთი შესაძლო და საკმარისი გამართლებაა. მაგრამ ცნება „საკუთარი ინტერესი“ ზოგადად ბევრად უფრო მეტს მოიცავს, ვიდრე უბრალოდ საკუთარ



სიამოვნებას. ეგოისტებს მართლაც ეგონათ, რომ „საკუთარი ინტერესი“ საკუთარი სიამოვნების მეტს არაფერს მოიაზრებს და მხოლოდ ამან განაპირობა მათ მიერ საკუთარი სიამოვნების ერთადერთ სიკეთედ აღიარება. მათი მსჯელობის მიმართულება ასეთია: ერთადერთი, რაც უნდა დავიცვა, ჩემი საკუთარი ინტერესია. მაგრამ ჩემს საკუთარ ინტერესს ჩემი, რაც შეიძლება მეტი, ბედნიერება შეადგენს; და ამიტომ ერთადერთი, რასაც უნდა ვესწრაფვოდე, საკუთარი სიამოვნებაა. გარკვეული გააზრების შემდეგ, შეიძლება იმის დაშვება, რომ სრულიად ბუნებრივია საკუთარი სიამოვნების ჩემსავე ინტერესთან ამგვარი იდენტიფიცირება; თანამედროვე *მორალისტები*, ჩვეულებრივ, ასეც იქცეოდნენ. მაგრამ როცა პროფესორი სიჯვიკი ამ ფაქტს აღნიშნავდა (III. XIV. § 5. ნან. III), მას ისიც უნდა აღენიშნა, რომ ჩვეულებრივი განსჯისას ასეთი იდენტიფიკაცია არასოდეს ხდება. როცა უბრალო ადამიანი ამბობს – „საკუთარი ინტერესი“, იგი არ გულისხმობს – „საკუთარი სიამოვნება“ – სიამოვნებას ის, ჩვეულებრივ, არც მოიაზრებს ინტერესის ცნებაში – იგი გულისხმობს საკუთარ წარმატებას, თავის რეპუტაციას, მეტ შემოსავალს და ა.შ. მიზეზი იმისა, თუ რატომ ვერ შეამჩნია ეს მომენტი პროფ. სიჯვიკმა და თუ რატომ ხსნის მისებურად იმ ფაქტს, რომ ანტიკური ხანის *მორალისტები* არ ახდენდნენ „საკუთარი ინტერესის“ საკუთარ სიამოვნებასთან იდენტიფიცირებას, როგორც ჩანს, არის ის, რომ მან ვერ შეამჩნია სწორედ ეს აღრევა ცნებაში „საკუთარი სიკეთე“, რომელზეც მე ახლა მივუთითებ. ცნებათა ამ აღრევას, შესაძლოა, სხვა მორალისტებზე უფრო ნათლად პლატონი აღიქვამდა და ამის წარმოსაჩენად საკმარისია უარვეყოთ პროფ. სიჯვიკის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ეგოიზმი რაციონალურია.

მაინც რა მოიაზრება „საკუთარ სიკეთეში“? რა გაგებით შეიძლება იყოს ესა თუ ის საგანი კარგი *ჩემთვის*? თუ ამაზე დაუფიქრდებით, ცხადი გახდება, რომ ერთადერთი საგანი, რომელიც შეიძლება მე მეკუთვნოდეს, რომელიც შეიძლება ჩემი იყოს, არის მხოლოდ ის, რაც კარგია და არა თავად ფაქტი იმისა, რომ ეს საგანი კარგია. ამიტომ, როდესაც ვსაუბრობ რაიმე ისეთზე, რასაც ვიღებ როგორც „ჩემს საკუთარ სიკეთეს“, მე უნდა ვიგულისხმო ორიდან ერთი: ან ის, რომ საგანი, რომელიც მე მაქვს, კარგია, ან, რომ თავად ჩემს მიერ ამ საგნის ფლობაა კარგი. ორივე შემთხვევაში მხოლოდ თავად საგანი ან ჩემს მიერ მისი ფლობა, და არა ამ საგნის ან მისი ფლობის *სიკეთე*, არის ის, რასაც ველობ. არავითარი აზრი აღარა აქვს „ჩემის“ ჩვენს შემთხვევაში მოცემული პრედიკატისადმი მიკუთვნებას და იმის

თქმას, რომ ჩემს მიერ საგნის ფლობა ჩემი სიკეთეა. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ჩვენს ნათქვამს შემდეგ ინტერპრეტაციას მივცემთ: „ჩემს მიერ საგნის ფლობა არის ის, რაც მე მიმაჩნია, რომ კარგია“, ამით არაფერი შეიცვლება, რადგან ის, რაც მე მიმაჩნია, არის ის, რომ ჩემს მიერ მოცემული საგნის ფლობა უბრალოდ კარგია. და თუ მე სწორად ვფიქრობ, მაშინ ჭეშმარიტება ის არის, რომ ჩემს მიერ ამ საგნის ფლობა არის უბრალოდ კარგი – ეს არანაირი გაგებით არ არის ჩემი სიკეთე. და თუ მე ვცდები, ჩემს მიერ საგნის ფლობა საერთოდ არ არის კარგი. მოკლედ რომ ვთქვათ, როცა ვსაუბრობ რაღაც საგანზე როგორც „საკუთარ სიკეთეზე“, შეიძლება ვგულისხმობდე მხოლოდ შემდეგს: რაღაც, რაც მხოლოდ ჩემი იქნება, ისევე, როგორც საკუთარი სიაშოვნება, მხოლოდ მე მეკუთვნის (რა განსხვავებული გაგებაც უნდა ჰქონდეს სიტყვა „ფლობით“ გამოხატულ ამ ურთიერთობას), ასევე კარგია აბსოლუტურად. უფრო სწორად, კარგია აბსოლუტურად ჩემს მიერ მისი ფლობა. მისი სიკეთე ვერანაირი გაგებით ვერ იქნება „პირადი“ ან საკუთარი; ეს იგივე იქნებოდა, რაიმე საგანი განკერძოებით, ან მხოლოდ ერთი ადამიანისთვის რომ არსებობდეს. „საკუთარი სიკეთისკენ“ ჩემი სწრაფვის ერთადერთი მიზეზი შესაძლოა ის იყოს, რომ კარგია აბსოლუტურად ის, რომ, რასაც ასე მოვიხსენიებ, მე უნდა მეკუთვნოდეს – კარგია აბსოლუტურად, რომ მე მქონდეს რაღაც, რაც, რამდენადაც მე მექნება, სხვას ველარ ექნება. მაგრამ თუ კარგია აბსოლუტურად, რომ მე ვფლობდე ამ საგანს, ნებისმიერ სხვა ადამიანს ისეთივე მიზეზი ექნება ესწრაფვოდეს ჩემ მიერ მის ფლობას, როგორც თავად მე. ამიტომ, თუკი ნებისმიერი ცალკეული ადამიანის „ინტერესი“ ან „ბედნიერება“ ჭეშმარიტად მის ერთადერთ საბოლოო მიზანს უნდა შეადგენდეს, ეს მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ ამ ადამიანის „ინტერესი“ ან „ბედნიერება“ ერთადერთი სიკეთეა, უნივერსალური სიკეთე, ერთადერთი რამაა, რომლისკენაც ყოველი ადამიანი უნდა ისწრაფვოდეს. ესე იგი, ეგოიზმი ამტკიცებს, რომ ყოველი ადამიანის ბედნიერება ერთადერთი სიკეთეა, რომ ყოველი ცალკეული საგანი განსხვავებულ საგანთა რიცხვიდან ერთადერთი სიკეთეა, რაც კი საერთოდ არსებობს. ეს კი აბსოლუტური წინააღმდეგობაა! ძნელია ისურვო რაიმე თეორიის უფრო სრული და საფუძვლიანი უარყოფა.

60. თუმცაღა, პროფესორი სიჯვიკი მიიჩნევს, რომ ეგოიზმი რაციონალურია; და მიზანშეწონილი იქნებოდა, მოკლედ განგვეხილა ის მოსაზრებები, რომლებსაც იგი თავის აბსურდულ დასკვნას უდებს საფუძვლად „ეგოისტმა, – ამბობს იგი (ბოლო



თავი, § 1), - უტილიტარიზმის დასაბუთებას თავი შეიძლება აარიდოს, თუკი უარს იტყვის ამტიკიცოს, აშკარად თუ ფარულად, რომ საკუთარი მაქსიმალური ბედნიერება მისთვის უბრალოდ საბოლოო რაციონალური მიზანი კი არა, საყოველთაო სიკეთის ნაწილია“. მონაკვეთში, რომელზეც პროფესორი სიჯვიკი აქ ჩვენს ყურადღებას მიაპყრობს, დარწმუნებული იმაში, რომ მასში მან ეს ყველაფერი „დაინახა“, ამბობს: „შეუძლებელია იმის დამტიკიცება, რომ განსხვავება ეგოისტის საკუთარ ბედნიერებასა და სხვათა ბედნიერებას შორის *მისთვის* (ეგოისტისთვის - რედ.) ყველაზე მნიშვნელოვანი არ არის“ (IV. II. § 1). რას გულისხმობს პროფესორი სიჯვიკი ფრაზებში: „საკუთარი თავისთვის საბოლოო რაციონალური მიზანი“ და „მისთვის ყველაფერზე მნიშვნელოვანი“? იგი არ ცდილობს განსაზღვროს ისინი; ფილოსოფიაში დაშვებულ აბსურდულ შეცდომათა მიზეზი კი მეტწილად სწორედ მსგავსი განუსაზღვრავი ფრაზების ხმარებიდან მომდინარეობს.

შეიძლება თუ არა რაღაც საგანი რაიმე გაგებით იყოს საბოლოო რაციონალური მიზანი ერთი ადამიანისთვის, ხოლო მეორესთვის კი - არა? „საბოლოო“ უკიდურეს შემთხვევაში იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ მიზანი თავის თავში (in itself) კარგია; კარგი ამ სიტყვის ჩვენული არაგანსაზღვრებადი მნიშვნელობით; „რაციონალური“ კი, უკიდურეს შემთხვევაში, იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ მიზანი ჭეშმარიტად კარგია. მაშასადამე, ის, რომ რაღაც საგანი საბოლოო რაციონალური მიზანი უნდა იყოს, ნიშნავს, რომ ის ჭეშმარიტად კარგია თავის თავში (in itself), ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მოცემული საგანი საყოველთაო სიკეთის ნაწილია. შეგვიძლია თუ არა შეფასებას „საკუთარი თავისათვის“ რაიმე ისეთი მნიშვნელობა მივანიჭოთ, რომლის ძალითაც მოცემული საგანი აღარ იარსებებდა როგორც საყოველთაო სიკეთის ნაწილი? ეს შეუძლებელია, რადგან ეგოისტის ბედნიერება ან თავის თავში (in itself) კარგი უნდა იყოს და, აქედან გამომდინარე, საყოველთაო ბედნიერების ნაწილად გვევლინებოდეს, ან არა და იგი საერთოდ არ შეიძლება იყოს თავის თავში (in itself) კარგი; ამ დილემას გვერდს ვერ ავუვლით. თუ იგი საერთოდ არ არის კარგი, რა შეიძლება იყოს მისი (ეგოისტის - რედ.) ამ საგნისკენ სწრაფვის მიზეზი? როგორ შეიძლება ეს საგანი მისთვის რაციონალურ მიზანს წარმოადგენდეს? შეფასებას „საკუთარი თავისთვის“ მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი, თუ გულისხმობს „არა სხვისთვის“; ხოლო თუ „საკუთარი თავისთვის“ სწორედ ამას - „არა სხვისთვის“ - გულისხმობს, - ის არ

შეიძლება ეგოისტისთვის რაციონალურ მიზანს შეადგენდეს, რადგან არ ძალუძს ჭეშმარიტად თავის თავში (in itself) კარგი იყოს. ფრაზა – „საკუთარი თავისთვის საბოლოო რაციონალური მიზანი“ – აშკარაა წინააღმდეგობაა. როცა ვამბობთ, რომ რაღაც საგანი ერთი ცალკეული ადამიანისთვის მიზნად გვევლინება, ან კარგია მისთვის, ოთხიდან ერთს შეიძლება ვგულისხმობდეთ. ან (1) ეს შესაძლოა ნიშნავდეს, რომ მიზანი, რომელზეც საუბარია, არის რაღაც, რაც საგანგებოდ მას მიეკუთვნება; მაგრამ ასეთ შემთხვევაში, თუ მისკენ სწრაფვა ამ უკანასკნელისთვის რაციონალურია, მის მიერ მსგავსი საგნის ექსკლუზიური ფლობა საყოველთაო სიკეთის ნაწილი უნდა იყოს. ან (2) შეიძლება ნიშნავდეს, რომ ეს საგანი არის ერთადერთი, რის მიღწევასაც მოცემული ინდივიდი უნდა ესწრაფვოდეს. მაგრამ ასეთი რამ შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ როცა მითითებული ინდივიდი ამ ერთადერთი მიზნის მიღწევას ესწრაფვის, იგი მაქსიმუმს გააკეთებს საყოველთაო სიკეთის განსახორციელებლად. ეს კი ჩვენს შემთხვევაში წარმოადგენს ეგოიზმს მხოლოდ და მხოლოდ როგორც დოქტრინას საშუალებათა შესახებ. ან (3) ეს შეიძლება ნიშნავდეს შემდეგს: მოცემული ინდივიდის მიზანს შეადგენს საგანი, რომელიც მას სურს ან თვლის, რომ კარგია. იმ შემთხვევაში, თუ მისი აზრი მცდარია, მისი მიზანი სრულიადაც არ იქნება რაციონალური, ხოლო თუ იგი სწორად ფიქრობს, მოცემული საგანი საყოველთაო სიკეთის ნაწილად მოგვევლინება. ან (4) ეს შეიძლება ნიშნავდეს, რომ ერთობ მიზანშეწონილი იქნება, მოცემული ინდივიდის მიერ მონონებული იყოს, ან მისი მისწრაფების საგანს შეადგენდეს ის, რაც მას ექსკლუზიურად ეკუთვნის. ამ შემთხვევაში ისიც, რომ მოცემული საგანი ამ ინდივიდის კუთვნილებაა და ისიც, რომ ეს ინდივიდი ესწრაფვის მოცემულ საგანს, საყოველთაო სიკეთის ნაწილი უნდა იყოს. როცა ვამბობთ, რომ ორ საგანს შორის განსაზღვრული მიმართება მიზანშეწონილი ან სასურველია, ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ის ვიგულისხმოთ, რომ ამ მიმართების არსებობა თავის თავში (in itself) აბსოლუტურად კარგია (თუ საუბარი არ არის საშუალებებზე, როგორც შემთხვევაში (2)). ესე იგი, არც ერთი შესაძლო მნიშვნელობა ფრაზისა – საკუთარი ბედნიერება ეგოისტისთვის საბოლოო რაციონალური მიზანია – ეგოისტს საშუალებას არ აძლევს, თავი აარიდოს დასკვნას, რომ საკუთარი ბედნიერება მისთვის აბსოლუტური სიკეთეა; ხოლო მტკიცებიდან, რომ ეგოისტისათვის ბედნიერება სწორედ საბოლოო რაციონალური მიზანია, უნდა გამომდინარეობდეს შემდეგი:



ეგოისტის ბედნიერება ერთადერთი კარგია რამაა – სრულიად საყოველთაო სიკეთეა. ხოლო თუ ეგოისტი, ამას გარდა, ამტკიცებს, რომ ყოველი ცალკეული ადამიანის ბედნიერება მისთვის საბოლოო რაციონალური მიზანია, ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ეგოიზმის ფუნდამენტურ წინააღმდეგობასთან, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ყოველი საგანი, საგანთა ურიცხვი რაოდენობიდან, ერთადერთ სიკეთედ გვევლინება. იოლი დასაწახია იგივე წინააღმდეგობა შემდეგ ფრაზაში: „განსხვავება საკუთარ ბედნიერებასა და სხვათა ბედნიერებას შორის მისთვის (ეგოისტისთვის – რედ.) ყველაზე მნიშვნელოვანია“. ეს შეიძლება ნიშნავდეს შემდეგს: ან (1) საკუთარი ბედნიერება ერთადერთი მიზანია, რომელიც მასზე იმოქმედებს; ან (2) მისთვის მნიშვნელოვანი (როგორც საშუალება) მხოლოდ ის არის, საკუთარი ბედნიერებისთვის მიისწრაფოდეს; ან (3) ის მხოლოდ საკუთარ ბედნიერებაზე ზრუნავს; ან (4) კარგია, რომ ყოველი ადამიანი მხოლოდ საკუთარ ბედნიერებაზე ზრუნავდეს. როგორი ჭეშმარიტიც უნდა იყოს ეს მტკიცებები, არც ერთი არ შეიცავს იმის ნათელყოფის უმცირეს ტენდენციასაც კი, რომ მისი ბედნიერება, სასურველიც რომ იყოს, საყოველთაო სიკეთის ნაწილს არ შეადგენს. მისი საკუთარი ბედნიერება ან არის კარგი რამ, ან – არა. რა გაგებითაც უნდა იყოს ის მისთვის ყველაფერზე მნიშვნელოვანი, თუ ეს უკანასკნელი კარგი არ არის, მისი მიზნად დასახვა გამართლებული არ უნდა იყოს. ხოლო თუ ის კარგია, მაშინ ნებისმიერ ადამიანს, რამდენადაც მას შესწევს ამის ძალა და რამდენადაც ეს არ გამოორიცხავს მის მიერ საყოველთაო სიკეთის სხვა უფრო ღირებული ნაწილების მიღწევას, თანაბარი საფუძველი აქვს, მიზნად დაისახოს იგი. მოკლედ, ნათელია, რომ სიტყვების „მისთვის“, „ჩემთვის“ ისეთ სიტყვებზე დართვა, როგორებიცაა „საბოლოო რაციონალური მიზანი“, „კარგი“, „მნიშვნელოვანი“, გაუგებრობის მეტს ვერაფერს გამოიწვევს. ერთადერთი შესაძლო საფუძველი ნებისმიერი ქმედების გასამართლებლად ის არის, რომ ამ ქმედებით განხორციელდება მაქსიმუმი იმისა, რაც კარგია აბსოლუტურად. და თუ ვინმე ამბობს, რომ მის მიერ საკუთარი ბედნიერების მიღწევა მის ქმედებებს ამართლებს, ის უნდა გულისხმობდეს, რომ სწორედ ეს არის საყოველთაო სიკეთის ის მაქსიმუმი, რომლის მიღწევაც მას ძალუძს. ეს კი ისევ და ისევ შეიძლება მართალი იყოს ან მხოლოდ იმიტომ, რომ მას არ შესწევს ძალა მიაღწიოს მეტს, და ასეთ შემთხვევაში ის ეგოიზმს მხოლოდ როგორც საშუალებათა შესახებ დოქტრინას აღიარებს; ან კიდევ იმიტომ, რომ მისი საკუთარი ბედნიერება საყოველთაო სიკეთის ის უდიდესი ოდენობაა, რომლის განხორციე-

III]

ლებაც საერთოდ შესაძლებელია. ამ შემთხვევაში კი საქმე გვაქვს საკუთრივ ეგოიზმთან და, ამასთან, შემზარავ წინააღმდეგობასთან, თითქოს სათითაოდ აღებული ყოველი ადამიანის ბედნიერება საყოველთაო სიკეთის იმ უდიდეს რაოდენობას შეადგენს, რომლის განხორციელებაც საერთოდ შესაძლებელია.

61. უნდა აღინიშნოს, რომ თუ ასეა, „რაციონალური ეგოიზმის მიმართება რაციონალურ კეთილგანწყობასთან“, რასაც პროფესორი სიჯვიკი „ეთიკის უღრმეს პრობლემად მიიჩნევს“ (III. XIII. § 5, 1), წარმოჩინდება პროფესორ სიჯვიკისგან სრულიად განსხვავებული თვალსაზრისით. „ვინმე რომ უშვებდეს კიდეც, — ამბობს იგი, — რაციონალური კეთილგანწყობის პრინციპის სიამჟარავეს, მაინც შეუძლია ამტკიცოს, რომ მისი საკუთარი ბედნიერება არის ის მიზანი, რომლის ნებისმიერი სხვა მიზნისთვის მსხვერპლად შეწირვა არარაციონალური იქნებოდა; და რომ ამიტომ როგორღაც მაინც უნდა იქნას გამოხატული ჰარმონიის არსებობა კეთილგონიერების პრინციპსა და რაციონალური კეთილგანწყობის პრინციპს შორის, თუკი მორალი უნდა იყოს რაღაც სრულიად რაციონალური. ამ უკანასკნელ თვალსაზრისს თავადაც ვიზიარებ“ (ბოლო თავი, § 1). შემდეგ პროფესორი სიჯვიკი აგრძელებს მტკიცებას, „რომ უწყვეტი კავშირი უტილიტარულ მოვალეობასა და იმ ინდივიდის უდიდეს ბედნიერებას შორის, რომელიც ამ მოვალეობას შეესაბამება, არ შეიძლება დამაკმაყოფილებლად წარმოჩინდეს ემპირიულ საფუძვლებზე“ (იქვე, § 3). მისი წიგნის ბოლო პარაგრაფში კი ვკითხულობთ, რომ რადგან „მოვალეობისა და ანგარების შეთანხმება უნდა განვიხილოთ როგორც ის ჰიპოთეზა, რომელიც აუცილებელია იმისთვის, რომ თავი ავარიდოთ ფუნდამენტურ წინააღმდეგობას ჩვენი აზროვნების ერთ მთავარ სფეროში, ისლა დაგვრჩენია, ვიკითხოთ, რამდენადაა ეს აუცილებლობა საკმარისი საფუძველი მოცემული ჰიპოთეზის მისაღებად“ (იქვე, § 5). „დაშვება ისეთი უზენაესი არსებისა, როგორადაც ღმერთს თანხმობაში სუფევით ჭვრეტენ ღვთისმეტყველნი“, სიჯვიკის აზრით, უზრუნველყოფს საჭირო შეთანხმებას, რადგან ასეთი ღმერთის ღვთაებრივი სანქციები, „რა თქმა უნდა, საკმარისი იქნებოდა საიმისოდ, რომ საყოველთაო ბედნიერების ხელშეწყობა საყოველთაოდ ქცეულიყო თითოეული ადამიანის ინტერესად ამ უკანასკნელისავე გათვიცნობიერებულობის ფარგლებში.

<sup>1</sup> კურსივი ჩემია.



მაგრამ რა არის „მოვალეობისა და ანგარების ეს შეთანხმება“, რომელიც შეიძლება უნმინდესმა სანქციებმა უზრუნველყოს? იგი შემდეგში უნდა მდგომარეობდეს. იგივე ქცევა, რომელიც აძლევს ბედნიერების მაქსიმუმს ადამიანთა უდიდეს რაოდენობას, მათ წარმომადგენელსაც ასევე ყოველთვის მისცემდა შესაძლო ბედნიერების მაქსიმუმს. მართლა რომ ასე იყოს (ჩვენი ემპირიული ცოდნა კი გვაჩვენებს, რომ ჩვენს რეალობაში ასე არ ხდება), „მორალი, – როგორც პროფესორმა სიჯვიკმა უკვე ჩამოაყალიბა, – აბსოლუტურად რაციონალური იქნებოდა“: თავი უნდა ავარიდოთ „ელემენტარულ და ფუნდამენტურ წინააღმდეგობას ჩვენს თვალსაჩინო ინტუიციურ დასკვნებში იმის შესახებ, თუ რა არის ქცევაში გონიერული“, ანუ თავი უნდა ავარიდოთ საჭიროებას, ვიფიქროთ, რომ საკუთარი უდიდესი ბედნიერების უზრუნველყოფა (კეთილგონიერების პრინციპი) ისეთივე ცხადი ვალდებულებაა, როგორიც ზოგადად უდიდესი ბედნიერების (კეთილგანწყობის პრინციპი) უზრუნველყოფა. მაგრამ სრულიად ნათელია, რომ ასე არ უნდა მოვიქცეთ. პროფესორი სიჯვიკი აქ ემპირიზმისთვის დამახასიათებელ შეცდომას უშვებს, იზიარებს რა შეხედულებას, რომლის თანახმადაც, ფაქტების შეცვლით შესაძლებელია წინააღმდეგობამ ძალა დაკარგოს. რადგან ერთი ცალკეული ადამიანის ბედნიერების ერთადერთ სიკეთედ აღიარება და იმავდროულად ყოველი ადამიანის ბედნიერების ასევე ერთადერთ სიკეთედ აღიარება წინააღმდეგობაა, რომელიც არ გადაიჭრება იმის დაშვებით, რომ ერთი და იგივე ქცევა ორივეს უზრუნველყოფს. წინააღმდეგობა წინააღმდეგობადვე რჩება, რაოდენ დარწმუნებულნიც უნდა ვიყოთ იმაში, რომ ჩვენს მიერ მიღებული დაშვება გამართლებულია. წვრილმანებს გამოკიდებულ პროფესორ სიჯვიკს მთავარი გამოჩნა. იგი ფიქრობს, რომ თამაშში ღვთაებრივი ყოვლისშემძლეობა უნდა ჩააბას იმის დასამტკიცებლად, რომ ის, რაც სხვა ადამიანებს სიამოვნებას ანიჭებს, ცალკეულ ადამიანსაც უნდა ანიჭებდეს სიამოვნებას; მისი აზრით, მხოლოდ ამ გზით შეიძლება ეთიკა რაციონალური გახდეს. ამ დროს კი მან ვერ შენიშნა ის ფაქტი, რომ ღვთაებრივი ყოვლისშემძლეობის მოხმობაც კი ვერ განაქარვებს ეთიკაში იმ წინააღმდეგობას, რომელთან შედარებითაც მისი სირთულე არაფერია; წინააღმდეგობას, რომელსაც შეუძლია მთელი ეთიკა აბსურდამდე დაიყვანოს და რომლის წინაშეც ღვთაებრივი ყოვლისშემძლეობა მარად უძლური იქნება. ის, რომ ყოველი ადამიანის ბედნიერება ერთადერთ სიკეთედ უნდა გვევლინებოდეს, რაც, როგორც ვიხილეთ, ეგოიზმის პრინციპია, შინაგანად წინააღმდეგობრივია. სხვაგვარ წინააღმდეგო

III

ბას შეიცავს უნივერსალისტური ჰედონიზმის პრინციპი, რომლის თანახმადაც, ყველას ბედნიერება ერთადერთი სიკეთეა. ასეთ მტკიცებათა ჭეშმარიტად ცნობის პრობლემას შეიძლება „ეთიკის უღრმესი პრობლემა“ ეწოდოს, ეს კი უცილობლად გადაუჭრელი პრობლემა იქნებოდა. მაგრამ არ შეიძლება ყველა ეს მტკიცება ჭეშმარიტი იყოს და არავითარი საფუძველი არ გვაქვს ვივარაუდოთ, რომ ეს ასეა. მხოლოდ ცნებათა აღრევა შეიძლება იქცეს ასეთი ვარაუდის მიზეზად. პროფესორ სიჯვიკს ეს წინააღმდეგობა ერევა იმ უბრალო ფაქტში (რომელიც არ შეიცავს წინააღმდეგობას), რომ საკუთარი უდიდესი ბედნიერება და ყველა სხვათა უდიდესი ბედნიერება ყოველთვის ერთი და იმავე საშუალებით არ მიიღწევა. ამ ფაქტს ნამდვილად ექნებოდა რალაც მნიშვნელობა, ბედნიერება მართლაც ერთადერთ სიკეთეს რომ შეადგენდეს. და საერთოდ, ნებისმიერი თვალსაზრისით, მსგავსი ფაქტები მნიშვნელოვანია. მაგრამ ეს ფაქტები სხვა არაფერია, თუ არა ილუსტრაცია ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი ფაქტისა: იმ სიკეთის ოდენობა, რომლის მიღწევაც სამყაროში ხერხდება, სასაცილოდ მცირეა იმასთან შედარებით, რისი წარმოდგენაც შეიძლება. ის, რომ, ზოგადად, უდიდესი შესაძლო სიამოვნების წარმოებით მე არ შემიძლია მივალწიო ჩემთვის მაქსიმალურ სიამოვნებას, სულაც არ არის ეთიკის უფრო ღრმა პრობლემა, ვიდრე ის, რომ მე ვერც ერთ შემთხვევაში ვერ მივიღებ საერთო ჯამში იმდენ სიამოვნებას, რამდენიც იქნებოდა სასურველი. ეს მხოლოდ იმას ადგენს, რომ ვიღებთ რა ერთ ადგილზე სიკეთის მაქსიმუმს, საერთო ჯამში სიკეთის ნაკლები რაოდენობა შეიძლება მივიღოთ, რადგან მიღწევადი სიკეთის რაოდენობა შეზღუდულია. ხოლო იმის თქმა, რომ უნდა ავირჩიოთ ერთ-ერთი საკუთარ სიკეთესა და ყველას სიკეთეს შორის, ყალბი ანტითეზაა. რაციონალურია მხოლოდ საკითხის ასე დასმა: როგორ ავირჩიო ერთ-ერთი საკუთარ ბედნიერებასა და სხვათა ბედნიერებას შორის. ხოლო პრინციპი, რომელსაც უნდა დაეყრდნოს პასუხი ამ კითხვაზე, ზუსტად იგივეა, რაც პრინციპი, რომელსაც უნდა დაეყრდნოს არჩევანი ამა თუ იმ პიროვნებისთვის სიამოვნების მინიჭებასთან დაკავშირებით.

62. ამიტომ ცხადია, რომ ეგოიზმის დოქტრინა შინაგანად წინააღმდეგობრივია; და ერთ-ერთი მიზეზი ამის არგაგებისა არის ცნებათა აღრევა, დაკავშირებული ფრაზის – „საკუთარი სიკეთე“ – მნიშვნელობასთან. შეიძლება აღინიშნოს, რომ ეს აღრევა და ამ წინააღმდეგობის უგულბელებლობა გარდაუვლად იწვევს გადასვლას ნატურალისტური ჰედონიზმიდან, როგორც ჩვეულებრივ მიიჩნევენ, უტილიტარნიზმზე. მილი, მაგალითად, რო-



გორც ვიხილეთ, აცხადებს, „ყოველ ადამიანს, რამდენადაც მას ეს მიღწევადად წარმოუდგენია, სურს საკუთარი ბედნიერება“ (გვ. 53). და გვთავაზობს ამას, როგორც ერთ-ერთ მიზეზს იმისა, თუ რატომ არის საყოველთაო ბედნიერება ღირებული, როგორც სურვილის საგანი. ვნახეთ, რომ საკითხისადმი ასეთი მიდგომა, უპირველეს ყოვლისა, ნატურალისტურ შეცდომას წარმოშობს. მეტიც, ეს შეცდომა შეცდომაც რომ არ იყოს, იგი მხოლოდ მიზეზად თუ გამოდგებოდა ეგოიზმისთვის, და არა – უტილიტარიზმისათვის. მილის არგუმენტი შემდეგია: ადამიანს სურს საკუთარი ბედნიერება; ამიტომ მისი საკუთარი ბედნიერება ღირებულია, რომ სასურველი იყოს. შემდეგ: ადამიანს მხოლოდ მისი საკუთარი ბედნიერება სურს; ამიტომ მხოლოდ მისი საკუთარი ბედნიერებაა სასურველი. ამის შემდეგ უნდა გავიხსენოთ, რომ, მილის თანახმად, ყოველ ადამიანს სურს საკუთარი ბედნიერება; აქედან გამომდინარე, მხოლოდ ყველას ბედნიერებაა სასურველი. ეს აშკარა წინააღმდეგობაა. მოდით, განვიხილოთ, რას ნიშნავს ეს. ყოველი ადამიანის ბედნიერება წარმოადგენს ერთადერთ საგანს, რაც ღირებულია, რომ სასურველი იყოს. ესე იგი, სხვადასხვა განსხვავებული საგნიდან ყოველი ერთადერთ სასურველ საგანს შეადგენს. ეს ეგოიზმის ფუნდამენტური წინააღმდეგობაა. იმისთვის, რომ მილმა თავისი არგუმენტაცია უტილიტარიზმის და არა ეგოიზმის დამასაბუთებლად მიიჩნიოს, იგი უნდა ფიქრობდეს, რომ მტკიცებიდან „ყოველი ადამიანის ბედნიერება საკუთარი სიკეთეა“ შეიძლება დაასკვნას, რომ „ყველა ადამიანის ბედნიერება ყველა ადამიანის სიკეთეს შეადგენს“; მაგრამ, ფაქტობრივად, თუ ჩვენ გვესმის, რას ნიშნავს „საკუთარი სიკეთე“, ცხადია, რომ მეორე მტკიცება შეიძლება წარმოადგენდეს დასკვნას მხოლოდ და მხოლოდ შემდეგისა: „ყველა ადამიანის ბედნიერება ყოველი ცალკეული ადამიანის სიკეთეა“. ნატურალისტურ პედონიზმს ამიტომ ლოგიკურად მხოლოდ ეგოიზმამდე მიყვავართ. ნატურალისტს, რა თქმა უნდა, შესაძლოა მიაჩნდეს, რომ რასაც ჩვენ ვესწრავით, უბრალოდ „სიამოვნებაა“, არა ჩვენი საკუთარი სიამოვნება. ეს აზრი კი, რომელიც მუდამ გულისხმობს ნატურალისტურ შეცდომას, ნუნდაუდებელ საფუძველს მოგვცემდა უტილიტარიზმისთვის. მაგრამ, უფრო ზოგადად, ნატურალისტის მტკიცების თანახმად, მისი საკუთარი ბედნიერება არის ის, რაც მას სურს, ან სულაც ეს მტკიცება წინა მტკიცებაში ერევა. ასე რომ, იგი ლოგიკურად ეგოიზმამდე, და არა უტილიტარიზმამდე უნდა მივიდეს.

63. მეორე მიზეზად იმისა, თუ რატომ უნდა ჩაითვალოს ეგოიზმი გონივრულად, მისი სხვა სახის ეგოიზმთან აღრევას მივიჩნი-

III) სახელდობრ, დოქტრინასთან საშუალებათა შესახებ. ამ მეორე სახის ეგოიზმს უფლება აქვს, თქვას: თქვენ უნდა მიიღტვოდეთ საკუთარი ბედნიერებისკენ, ზოგჯერ მაინც; მან შეიძლება ასეც თქვას: თქვენ ყოველთვის უნდა მიიღტვოდეთ მისკენ. ასეთ შემთხვევაში, ალბათ, უნდა დავივიწყოთ მისი აუცილებელი პირობა, რომლის მიხედვითაც, ეს (ანუ საკუთარი ბედნიერების მიღწევა - რედ.) მხოლოდ საშუალებაა სხვა რამის მისაღწევად. ფაქტობრივად, არასრულყოფილ მდგომარეობაში ვართ; იდეალს მყისვე ვერ მივალწევთ. აქედან გამომდინარე, მოვალეობის გრძნობა ხშირად გვაიძულებს, ხშირად აბსოლუტურად „ვალდებულნი ვართ“ გავაკეთოთ ის, რაც მხოლოდ, ან ძირითადად, არის კარგი როგორც საშუალება: ჩვენ უნდა ვაკეთოთ შეძლებისდაგვარად საუკეთესო, ის, რაც აბსოლუტურად „სწორია“, მაგრამ არა ის, რაც აბსოლუტურად კარგია. ამის შესახებ დანერვილებით შემდეგ ვიტყვი. აქ მხოლოდ მოვინიშნე ეს საკითხი, რადგან მიმაჩნია, რომ ბევრად უფრო მართებული იქნება, თუ ვიტყვი, რომ მეტად უნდა ველტვოდეთ საკუთარ ბედნიერებას როგორც საშუალებას, ვიდრე როგორც მიზანს. და ამასთან, ვფიქრობ, მოცემული დოქტრინა ცნებათა აღრევის შედეგად კარგავს ნაწილს თავისი ძალისა სრულიად განსხვავებული დოქტრინის, საკუთრივ ეგოიზმის სასარგებლოდ, რომლის თანახმადაც, საკუთარი უდიდესი სიამოვნება ერთადერთი კარგი რამაა.

64. მაშ ასე, კმარა ეგოიზმის შესახებ. უტილიტაროზმზე ბევრი ლაპარაკი არც არის საჭირო, მაგრამ არსებობს ორი ისეთი მომენტი, რომელიც შეიძლება აღნიშვნის ღირსად მოგვეჩვენოს.

პირველი შემდეგია: ეს სახელი (უტილიტაროზმი - რედ.) ისევე როგორც ეგოიზმი, ბუნებრივად არ მოიაზრებს, რომ ყველა ჩვენი ქმედება იმ ხარისხის შესაბამისად უნდა შეფასდეს, რა ხარისხითაც *სიამოვნების* მიღწევის გარკვეულ საშუალებად გვევლინება. მისი ბუნებრივი მნიშვნელობა ისაა, რომ სწორი და მცდარი ქცევის საზომი არის ქცევის ტენდენცია, ხელი შეუწყოს ყოველი ადამიანის *ინტერესს*. *ინტერესში* კი, ჩვეულებრივ, იგულისხმება იმ განსხვავებულ კარგ საგანთა სიმრავლე, რომლებიც მხოლოდ იმიტომ არიან ერთად დაჯგუფებულნი, რომ იმას შეადგენენ, რაც ადამიანს, ჩვეულებრივ, თავისთვის სურს, იმდენად, რამდენადაც მის სურვილს არ გააჩნია ის ფსიქოლოგიური დატვირთვა, რომელიც იგულისხმება „მორალში“. შესაბამისად, „სასარგებლო“ იმას ნიშნავს, ანტიკურ ეთიკაში კი ამ სიტყვაში სისტემატურად მიაზრებდნენ იმას, რაც მორალურისგან გან-



სხვაეგვრულ სიკეთეთა მიღწევის საშუალებას შეადგენს. და სრულად გაუმართლებელია ვარაუდი, რომ ეს სიკეთეები არის კარგი მხოლოდ როგორც სიამოვნების მიღწევის საშუალებები, ან რომ ისინი ჩვეულებრივ ასეთებად განიხილება. სინამდვილეში მთავარი მიზეზი, რატომაც იქნა მიღებული სახელი „უტილიტარიზმი“, არის ხაზგასმა იმისა, რომ სწორი და მცდარი ქცევა მისი შედეგების შესაბამისად უნდა შეფასდეს – როგორც საშუალება, საპირისპიროდ მკაცრად ინტუიციური თვალსაზრისისა, რომლის თანახმადაც, ქმედების განსაზღვრული მიმართულებები სწორია, სხვანი კი – მცდარი, მათი შედეგებისდა მიუხედავად. უტილიტარიზმი სრულიად მართებულად ამტკიცებს დაბეჯითებით, რომ სწორი ქცევა იმ ქცევას უნდა ნიშნავდეს, რომელსაც შესაძლოთაგან საუკეთესო შედეგი მოაქვს. მაგრამ ამ სწორ თვალსაზრისთან ისტორიულად და ერთობ ბუნებრივად ასოცირდება ორმაგი შეცდომა. (1) ივარაუდებოდა, რომ საუკეთესო შედეგები უნდა განეკუთვნებოდეს მხოლოდ სიკეთეთა შეზღუდულ კლასს, რომელიც დაახლოებით ემთხვევა სიკეთის იმ სახეებს, რომლებიც, ჩვეულებრივ, განირჩევიან როგორც „სასარგებლო“ ან „ინტერესის შემცველ“ ქმედებათა შედეგები. ამ უკანასკნელთა მიმართ კი კვლავ ნაჩქარევად დაშვებულია ვარაუდი, რომ ისინი მხოლოდ სიამოვნების მიღწევის საშუალებებს შეადგენენ. (2) უგულებელყოფენ რა ფაქტს, რომ ზოგი საგანი, რომელიც კარგია როგორც საშუალება, ასევე არის კარგი, როგორც მიზანი, უტილიტარისტები მიდრეკილნი არიან განიხილონ ყოველივე როგორც უბრალო საშუალება. ასე მაგალითად, მიიჩნევენ რა სიამოვნებას სიკეთედ, უტილიტარისტები იხრებიან შეფასებისკენ, რომელიც ახლანდელ სიამოვნებას მოიპოვებს მხოლოდ როგორც მომავალი სიამოვნების მისაღწევ საშუალებას, და არ ადარებენ მას მომავალ შესაძლო სიამოვნებებს, რაც ცალსახად აუცილებელია იმ შემთხვევაში, თუ მიიჩნევა, რომ სიამოვნება კარგია როგორც მიზანი. ბევრი უტილიტარისტული არგუმენტი ლოგიკურ შესაბამისობას შეიცავს, რომელიც იმაში გამოიხატება, რომ რაც აქ და ახლა არსებობს, შინაგანად არავითარ ღირებულებას არ ფლობს და მხოლოდ თავისი შედეგების მიხედვით უნდა შეფასდეს, რომლებსაც, რა თქმა უნდა, განხორციელების შემდეგ არავითარი შინაგანი ღირებულება არ ექნებათ და მოგვევლინებიან უბრალო საშუალებებად კიდევ უფრო შორეული მომავლისთვის და ასე გაგრძელდება უსასარულობამდე.

მეორე მომენტი, რომელიც ყურადღებას იმსახურებს უტილიტარიზმთან დაკავშირებით, არის ის, რომ როცა ეს სახელი

III]

ჰედონიზმის გარკვეული ფორმის აღსანიშნად გამოიყენება, უტილიტარიზმი, ჩვეულებრივ, მისი მიზნის აღწერისასაც კი, მკაფიოდ არ განასხვავებს საშუალებასა და მიზანს; უტილიტარიზმის ცნობილი ფორმულა შემდეგი სახისაა: შედეგი, რომლის მიხედვითაც უნდა შეფასდეს ქმედება, არის „უდიდესი ბედნიერება ადამიანთა უმრავლესობისთვის“. მაგრამ ნათელია, რომ თუ სიამოვნება ერთადერთი სიკეთეა, თანაბრად სასურველი შედეგი მიიღება განურჩევლად იმისა, თუ რამდენი მიიღებს სიამოვნებას, ბევრი თუ ცოტა, ან სულაც არავინ, იმ პირობით, რომ სიამოვნების ოდენობა ერთნაირი იქნება. ცხადია, რომ თუ ჩვენ ადამიანთა უმრავლესობისთვის უდიდეს ბედნიერებას უნდა ვესწრაფოდეთ, ჰედონისტური პრინციპის თანახმად, ეს მხოლოდ იმიტომ უნდა გავაკეთოთ, რომ სიამოვნების არსებობა ადამიანთა უმრავლესობისთვის, როგორც ჩანს, საუკეთესო საშუალებაა სიამოვნების უდიდესი ოდენობის მისაღწევად. შეიძლება მართლაც ასე იყოს, მაგრამ ერთობ საეჭვოა, რომ უტილიტარისტების მიერ ჰედონისტური პრინციპის მიღება განაპირობა იმან, რომ ისინი მკაფიოდ ვერ განასხვავებდნენ ერთმანეთისგან სიამოვნებას ან სიამოვნების ცნობიერებას და ადამიანის მიერ მის ფლობას. გაცილებით უფრო ადვილია ერთადერთ სიკეთედ მივიჩნიოთ სიამოვნების ფლობა ადამიანთა განსაზღვრული რაოდენობის მიერ, ვიდრე ასეთად მივიჩნიოთ უბრალოდ სიამოვნების თანაბრად დიდი რაოდენობით არსებობა. თუ ჩვენ მართლაც მივიღებთ უტილიტარისტულ პრინციპს მისი ზუსტი მნიშვნელობით და დავუშვებთ, რომ ბევრი ადამიანის მიერ სიამოვნების ფლობა შინაგანად კარგია, ეს პრინციპი აღარ იქნება ჰედონისტური: საბოლოო მიზნის აუცილებელ შემადგენელ ნაწილად იგი გარდაუვლად იგულისხმებს ადამიანთა რაღაც რაოდენობის არსებობას, ეს კი გაცილებით მეტი იქნება, ვიდრე უბრალოდ სიამოვნება.

უტილიტარიზმი, ყველაფრის მიუხედავად, როგორც ჩვეულებრივ მიღებულია, უნდა გაიგებოდეს, როგორც მტკიცება იმისა, რომ ერთადერთ სიკეთეს შეადგენს უბრალოდ სიამოვნების ცნობიერება ან სიამოვნების ცნობიერება იმ მინიმუმის დამატებით, რომელიც შეიძლება მოიაზრებოდეს როგორც ამ ცნობიერების არსებობა, უკიდურეს შემთხვევაში, ერთ ადამიანში მაინც. ასეთია უტილიტარიზმის როგორც ეთიკური დოქტრინის მნიშვნელობა და იგი, როგორც ასეთი, უარყოფილია ჩემს მიერ ჰედონიზმის უარყოფით. ყველაზე მეტი, რაც შეიძლება ითქვას მის სასარგებლოდ, ის არის, რომ თავისი პრაქტიკული დასკვნებით მას სერიოზულ შეცდომამდე არ მივყავართ,





რადგან, როგორც ემპირიულ ფაქტს, ქმედების იმ მეთოდს, რომელსაც ყველაზე მეტი სიკეთე მოაქვს, იმავდროულად საერთო ჯამში ყველაზე მეტი სიამოვნებაც მოაქვს. უტილიტარისტები, ჩვეულებრივ, საკუთარ არგუმენტთა უმეტესობას მართლაც იმის ნათელყოფას უძღვნიან, რომ ქმედების მიმართულება, რომელსაც ყველაზე მეტი სიამოვნება მოაქვს, საერთოდ ისეთია, გავრცელებული სალი აზრი რომ იწინებს. როგორც ვიხილეთ, პროფესორი სიჯვიკი მოიხმობს ამ ფაქტს, როგორც იმის მაჩვენებელს, რომ სიამოვნება ერთადერთი სიკეთეა; ჩვენ ისიც ვიხილეთ, რომ იგი არ ასაბუთებს ამ ფაქტს. ასევე ვიხილეთ, რაოდენ ზედაპირულია ამ მტკიცების დასასაბუთებლად მოყვანილი ყველა სხვა არგუმენტი; და რომ ეს მოსაზრება, თავისთავად, მიუკერძოებლად განხილული, მეტად სასაცილოდ გამოიყურება. მეტიც, ერთობ საეჭვოა, რომ ქმედებანი, რომლებიც ყველაზე მეტ სიკეთეს წარმოქმნიან, საერთო ჯამში ასევე ყველაზე მეტ სიამოვნებას წარმოქმნიდნენ. ამის ნათელსაყოფად გამიზნული არგუმენტები მეტ-ნაკლებად ბათილდება დაშვებით, რომლის თანახმადაც, ის, რაც ახლო მომავალში ყველაზე მეტი სიამოვნების მიღწევის აუცილებელ პირობად გვეჩვენება, ყოველთვის ასეთად დარჩება. ამ მცდარი დაშვების საფუძველზეც კი, მხოლოდ უაღრესად პრობლემატური მტკიცებუების ჩამოყალიბებაა შესაძლებელი. ამიტომ არ უნდა გვანუხებდეს საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ აიხსნება მოცემული ფაქტი, თუ ეს მართლაც ფაქტია. საკმარისია ნათელყოფა იმისა, რომ ბევრი რთული სულიერი მდგომარეობა მეტი ღირებულების მატარებელია, ვიდრე სიამოვნება, რომელსაც ისინი შეიცავენ. თუ ეს მართლაც ასეა, ჰედონიზმის არც ერთი ფორმა არ შეიძლება სწორი იყოს. და რადგან სიამოვნებით, როგორც კრიტერიუმით, პრაქტიკული ხელმძღვანელობის შესაძლებლობა მცირეა, და მით უფრო მცირეა, რაც უფრო მეტი სიზუსტისკენ ისწრაფვის გააზრება, უმჯობესი იქნება შემდგომ კვლევას დაველოდოთ, ვიდრე იმ სახელმძღვანელო პრინციპით შევიარაღდებით, რომლის სარგებლიანობაც ერთობ საეჭვოა და რომლის საიმედოობაში დაეჭვების სერიოზული მიზეზი გვაქვს.

65. ყველაზე მნიშვნელოვანი მომენტები, რომლებიც შევეცადე ამ თავში დამედგინა, შემდეგია: (1) ჰედონიზმი მკაცრად უნდა განისაზღვროს როგორც დოქტრინა, რომლის თანახმადაც, „სიამოვნება ერთადერთი რამაა, რაც შინაგანად კარგია“. ეს თვალსაზრისი, როგორც ჩანს, თავის გავრცელებას ძირითადად ნატურალისტურ შეცდომას უნდა უმადლოდეს. ხოლო მილის არგუმენტები, ამ თვალსაზრისით, შეიძლება იმ ტიპის არ-

III) გუმენტებად მივიჩნით, რომლებიც, ამ მხრივ, მცდარია. მხოლოდ სიჯვიკმა განსაზღვრა პედონიზმი ისე, რომ ნატურალისტური შეცდომა არ დაუშვია და ამიტომ პედონიზმის საბოლოო უარყოფისთვის საჭიროა სიჯვიკის არგუმენტებში შეცდომებზე მითითება (36-38). (2) მილის „უტილიტარიზმის“ კრიტიკისას ვაჩვენე, რომ (ა) მილი უშვებს ნატურალისტურ შეცდომას, აიგივებს რა „სასურველად ღირებულს“ იმასთან, რაც „სურვილის საგანია“; (ბ) რომ სიამოვნება არ არის სურვილის ერთადერთი ობიექტი. არგუმენტები, რომლებიც, ჩვეულებრივ, პედონიზმის დასაცავად გამოიყენება, როგორც ჩანს, ამ ორ შეცდომას ეყრდნობა (39-44). (3) მე განვიხილე პედონიზმი როგორც „ინტუიცია“ და მივუთითე, (ა) რომ მილის დაშვება, რომლის თანახმადაც, რაღაც სიამოვნებები სხვებთან შედარებით უფრო დაბალი ხარისხისაა, შეიცავს ორივე შეცდომას: მტკიცებას, რომ პედონიზმი ინტუიციურია, და რომ იგი მცდარია (46-48); (ბ) რომ სიჯვიკმა ვერ გამოიჯნა „სიამოვნება“ „სიამოვნების ცნობიერებისაგან“ და რომ, ნებისმიერ შემთხვევაში, უგუნურებაა პირველი მათგანის, როგორც ერთადერთი სიკეთის განხილვა. (გ) ასევე უგუნურება უნდა იყოს „სიამოვნების ცნობიერების“ ერთადერთ სიკეთედ განხილვა, რადგან ეს რომ ასე იყოს, სამყარო, რომელშიც მის გარდა სხვა არაფერი იარსებებდა, აბსოლუტურად სრულქმნილად ჩაითვლებოდა. სიჯვიკმა ვერ შეძლო საკუთარი თავისთვის ეს კითხვა დაესვა, ერთადერთი მკაფიო და გადამწყვეტი კითხვა (53-57). (4) ეგონიზმი და უტილიტარიზმი, ჩვეულებრივ, პედონიზმის ორ მთავარ ტიპად მიჩნეულნი, არა მხოლოდ განსხვავდება ერთმანეთისგან, არამედ პრინციპულად უპირისპირდებიან კიდევ ერთმანეთს: ეგონიზმი ამტკიცებს, რომ „საკუთარი უდიდესი სიამოვნება ერთადერთი სიკეთეა“, უტილიტარიზმისთვის კი „ყველა ადამიანის უდიდესი სიამოვნება შეადგენს ერთადერთ სიკეთეს“. ეგონიზმი, როგორც ჩანს, თავის დამაჯერებლობას ნაწილობრივ იმას უნდა უმაღლოდეს, რომ ეს წინააღმდეგობა ვერ იქნა შენიშნული – რასაც სიჯვიკის მაგალითიც გვიჩვენებს; ნაწილობრივ კი იმას, რომ მოხდა აღრევა ეგონიზმის, როგორც მიზნების შესახებ დოქტრინისა, ეგონიზმთან, როგორც დოქტრინასთან საშუალებათა შესახებ. თუ პედონიზმს ჭეშმარიტად მივიჩნევთ, ასეთად ვეღარ მივიჩნევთ ეგონიზმს; კიდევ უფრო ნაკლებ შესაძლებელია ეგონიზმი ჭეშმარიტი იყოს იმ შემთხვევაში, თუ პედონიზმი მცდარია. სხვა მხრივ, თუ პედონიზმი ჭეშმარიტია, მიზანი, რომელსაც უტილიტარიზმი ისახავს, თუმც, რა თქმა უნდა, საუკეთესო არ იქნება როგორც



ჩანაფიქრი, მაგრამ საუკეთესო იქნება იმ შესაძლო მიზანთაგან, რომელთა განხორციელებასაც ხელი უნდა შეეწყოს; მაგრამ იგი უარყოფილია პედოლოგიის უარყოფით (58-64).

## თავი IV

### მეტაფიზიკური ეთიკა

66. ამ თავში გთავაზობთ იმ ტიპის ეთიკური თეორიის განხილვას, რომლის მაგალითსაც სტოიკოსთა, სპინოზას, კანტის, განსაკუთრებით კი ზოგიერთი თანამედროვე ავტორის ის ეთიკური თვალსაზრისები შეადგენს, რომლებიც, ამ მხრივ, უმთავრესად პეგელის ზეგავლენით ჩამოყალიბდა. საერთო ამ ეთიკურ თეორიათათვის ის არის, რომ ისინი, რაიმე ფუნდამენტური ეთიკური მტკიცების ჩამოსაყალიბებლად, საფუძვლად გარკვეულ *მეტაფიზიკურ* მტკიცებას იღებენ. ყველა ეს თეორია გულისხმობს, ბევრი მათგანი კი მკაფიოდ გამოხატავს იმ აზრს, რომ ეთიკური ქეშმარიტებები ლოგიკურად *მეტაფიზიკური* ქეშმარიტებებისგან გამომდინარეობს, – რომ ეთიკა *მეტაფიზიკას* უნდა ეფუძნებოდეს. შედეგი კი ის არის, რომ ყველა ეს თეორია უზენაეს სიკეთეს *მეტაფიზიკური* ტერმინებით აღწერს.

რას უნდა გულისხმობდეს ასეთ შემთხვევაში „*მეტაფიზიკური*“? მეორე თავში უკვე ავხსენი, რომ ამ ტერმინს „ბუნებრივის“ საპირისპიროდ ვიყენებ – „*მეტაფიზიკოსებს*“ მეტადრე იმ ფილოსოფოსებს ვუწოდებ, რომლებიც სავსებით ნათლად აღიარებენ, რომ ყველაფერი, რაც *არსებობს*, „*ბუნებრივ* ობიექტს“ არ წარმოადგენს. შესაბამისად, „*მეტაფიზიკოსების*“ დიდი დამსახურებაა იმის დაჟინებული მტკიცება, რომ ჩვენი ცოდნა არ შემოიფარგლება იმ საგნებით, რომლებსაც ვეხებით, ვხედავთ და შევიგრძნობთ. *მეტაფიზიკოსთა* გაძლიერებული ინტერესის საგანს ყოველთვის შეადგენდა არა მხოლოდ ბუნებრივ ობიექტთა ისეთი კლასი, რომელიც მენტალურ ფაქტებს შეიცავს, არამედ ასევე ისეთ საგანთა ან საგანთა თვისებების კლასი, რომლებიც დანამდვილებით არ არსებობენ დროში, და ამიტომ არ არიან ბუნების ნაწილები, და რომლებიც, ფაქტობრივად, საერთოდ არ *არსებობენ*. როგორც უკვე ვთქვი, ამ კლასს განეკუთვნება ის,



რასაც ჩვენ ვგულისხმობთ ზედსართავში „კარგი“. დროში შეიძლება არსებობდეს არა კეთილმოსილება (goodness) როგორც თვისება, არამედ მხოლოდ ის საგნები და თვისებები, რომლებიც კარგია, რომლებსაც ძალუძთ იარსებონ დროში, – ჰქონდეთ ხანგრძლივობა, იწყებოდნენ და წყვეტდნენ არსებობას – იყვნენ ალქმის ობიექტები. ამ კლასის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლები ალბათ რიცხვებია. ეჭვგარეშეა, რომ შესაძლოა არსებობდეს ორი ბუნებრივი ობიექტი. მაგრამ ამდენადვე უთუოა, რომ ორი, თავისთავად, არ არსებობს და ვერასდროს იარსებებს. ორჯერ ორი არის ოთხი. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ორი ან ოთხი არსებობენ. თუმცა ეს ნამდვილად ნიშნავს რაღაცას. ორი როგორღაც არის, თუმცა ის არ არსებობს. ამ კლასს განეკუთვნება არა მხოლოდ მტკიცებათა უბრალო ტერმინები, ანუ საგნები, რომელთა შესახებ ჩვენ ვიცით განსაზღვრული ჭეშმარიტებები. ჭეშმარიტებები, რომლებიც ჩვენ მათ შესახებ ვიცით, შეიძლება მოცემულ კლასში კიდევ უფრო მნიშვნელოვან ქვედანაყოფს აყალიბებდნენ. ფაქტობრივად, არ არსებობს არც ერთი ჭეშმარიტება; და ეს განსაკუთრებით ნათელია ისეთ ჭეშმარიტებებთან მიმართებაში, როგორიცაა „ორჯერ ორი არის ოთხი“, სადაც ობიექტები, რომელთა შესახებაც მეტყველებენ მოცემული ჭეშმარიტებები, ასევე არ არსებობენ. საკუთრივ მეტაფიზიკა სწორედ იმის აღიარებით იწყება, რომ არსებობს ასეთი ჭეშმარიტებები – ჭეშმარიტებები, რომლებსაც „უნივერსალურს“ ვუნოდებთ და რომ ისინი არსობრივად განსხვავდება იმისგან, რასაც შეგვიძლია შევებოთ, რაც შეგვიძლია დავინახოთ და ვიგრძნოთ. ასეთი „უნივერსალური“ ჭეშმარიტებები ყოველთვის დიდ როლს თამაშობენ განაზრებებში პლატონიდან ჩვენს დრომდე: ის ფაქტი, რომ მეტაფიზიკოსები მიმართავდნენ ყურადღებას განსხვავებაზე მოცემულ ჭეშმარიტებათა და იმ ობიექტთა შორის, რომლებსაც ჩვენ „ბუნებრივი ობიექტები“ ვუნოდეთ, მთავარი ნვლილია, რომელიც მათ შეიტანეს ასევე იმის ცოდნაში, თუ რით განსხვავდებიან მეტაფიზიკოსები მეორე ჯგუფში გაერთიანებულ ფილოსოფოსთაგან – „ემპირიკოს“ ფილოსოფოსთაგან – რომელთაც განეკუთვნება ინგლისელ ფილოსოფოსთა უმრავლესობა.

მაგრამ თუ განვიზრახეთ, განვსაზღვროთ „მეტაფიზიკა“ იმ ნვლილით, რომელიც მან მართლაც შეიტანა ცოდნის განვითარებაში, უნდა ვთქვათ, რომ მეტაფიზიკამ ხაზი გაუსვა იმ ობიექტთა მნიშვნელობას, რომლებიც არ არსებობს, თუმცა თავად მეტაფიზიკოსები ამას არ აღიარებენ. ისინი ნამდვილად აღიარე-

გენ და დაბეჯითებით ამტკიცებენ, რომ არსებობენ ან შეიძლება არსებობდნენ ცოდნის ობიექტები, რომლებიც არ არსებობენ დროში, ან, უკიდურეს შემთხვევაში, რომელთა აღქმაც ჩვენ არ შეგვიძლია. თუ ვალიარებთ, რომ ასეთი ობიექტების კვლევის ობიექტის სახით არსებობა შესაძლებელია, უნდა ვთქვათ, რომ მეტაფიზიკოსებმა გარკვეული სამსახური გაუწიეს ვაცობრიობას. მაგრამ ზოგადად, ისინი ვარაუდობდნენ, რომ ის, რაც არ არსებობს დროში, უკიდურეს შემთხვევაში, სადმე მაინც უნდა არსებობდეს, თუკი საერთოდ იგულისხმება მისი ყოფნა – რომ ის, რაც არ არსებობს ბუნებაში, უნდა არსებობდეს რაიმე ზეგრძნობით რეალობაში, იქნება ის მარადიული თუ არა. შესაბამისად, მეტაფიზიკოსები ამტკიცებენ, რომ ჭეშმარიტებები, რომლებიც მათი კვლევის ინტერესში შედის, აღქმის ობიექტებთან ერთად გარკვეულნილად შეადგენს ჭეშმარიტებებს სწორედ ასეთი ზეგრძნობითი რეალობის შესახებ. ამიტომ, თუ განვიზრახავთ „მეტაფიზიკის“ განსაზღვრას არა იმის მიხედვით, თუ რას მიაღწია მან, არამედ იმის მიხედვით, რისი მიღწევა სცადა, უნდა ვთქვათ, რომ იგი მდგომარეობს გააზრების მეშვეობით იმის შესახებ ცოდნის მიღების მცდელობაში, რაც არსებობს, მაგრამ არ გვევლინება ბუნების ნაწილად. მეტაფიზიკოსები, ფაქტობრივად, ამტკიცებენ, რომ მათ ძალუბთ მოგვცენ ცოდნა არაბუნებრივ არსებობაზე. მეტაფიზიკოსთა მტკიცებით, მათი მეცნიერება ცდილობს, მოგვანოდოს არგუმენტირებული ცოდნა იმ ზეგრძნობით რეალობაზე, რომელზეც რელიგია – ეს უკანასკნელი ღიად აცხადებს პრეტენზიას ამაზე – უფრო სრულ ცოდნას გვაძლევს ყოველგვარი არგუმენტაციის გარეშე. ამიტომ, როდესაც ზემოთ „მეტაფიზიკურ“ მტკიცებებზე ვლაპარაკობდი, მხედველობაში მქონდა მტკიცებები რაღაც ზეგრძნობითის არსებობაზე, რაღაც ისეთზე, რაც არ არის აღქმის ობიექტი და რაც არ შეიძლება გამომდინარეობდეს იმისგან, რაც აღქმის ობიექტია, გამომდინარეობის იმავე წესებზე დაყრდნობით, რომელთა საფუძველზეც ვაკეთებთ დასკვნებს „ბუნებად“ წოდებულის წარსულსა და მომავალზე. და როცა ვსაუბრობდი „მეტაფიზიკურ“ ტერმინებზე, მხედველობაში მქონდა ტერმინები, რომლებიც ისეთი ზეგრძნობითი რეალობის თვისებებს ხსნიან, რომელიც არაფერ „ბუნებრივს“ არ განეკუთვნება. მე ვუშვებ, რომ „მეტაფიზიკამ“ უნდა გამოიკვლიოს, თუ რა შეიძლება იყოს ზეგრძნობითი რეალობის რწმენის საფუძველი, რადგან მიმაჩნია, რომ მის საგანგებო კომპეტენციაში შედის დადგენა ჭეშმარიტებისა ყველა იმ ობიექტის შესახებ, რომელიც ბუნებრივ ობიექტს არ შეადგენს. და ვფიქრობ, რომ მეტაფიზიკის ყველა-

ზე ღირსშესანიშნავი მახასიათებელი ისტორიულ მასშტაბში არის მისი განცხადება, რომ იგი ამტკიცებს ქვეშარიტებას არაბუნებრივად არსებულზე. ამიტომ „მეტაფიზიკურს“ ზეგრძნობით რეალობაზე დაყრდნობით განვსაზღვრავ; თუმცა, ვფიქრობ, რომ არაბუნებრივ ობიექტთა ერთადერთი კლასი, რომლის თაობაზეც მეტაფიზიკამ შეძლო ქვეშარიტება მოეპოვებინა, ის ობიექტებია, რომლებიც საერთოდ არ არსებობს.

ამდენად, ვიმედოვნებ, ყოველივე ზემოთქმული საკმარისად ხსნის იმას, თუ რა მნიშვნელობას ვანიჭებ ტერმინს „მეტაფიზიკური“ და საკმარისად ცხადყოფს, რომ ეს ტერმინი ცნებათა მკაფიო და მნიშვნელოვან გამიჯვნას მოითხოვს. ჩემი მიზნისთვის აუცილებელი არ იყო ამომწურავი განსაზღვრების შემუშავება ან იმის ნათელყოფა, რომ იგი არსებითად შეესაბამება მოცემული სიტყვის გამოყენების დადგენილ ნორმას. განსხვავება „ბუნებასა“ და ზეგრძნობით რეალობას შორის ძალიან კარგად არის ცნობილი და ერთობ მნიშვნელოვანია; და რადგან მეტაფიზიკოსი ცდილობს დაამტკიცოს რაღაც ზეგრძნობით რეალობასთან დაკავშირებით, და რადგან იგი უმეტესად დაკავებულია ქვეშარიტებებით, რომლებიც არ გვევლინება უბრალო ბუნებრივ ფაქტებად, ცხადია, რომ მისი არგუმენტები და შეცდომები (თუკი ისინი არსებობს), უფრო დახვეწილი სახისა იქნება „ნატურალიზმის“ შემთხვევაში არსებულ არგუმენტებსა და შეცდომებთან შედარებით. ამ ორი მოსაზრების საფუძველზე უპრობანი მომეჩვენა, „მეტაფიზიკური ეთიკა“ განცალკევებით განგვეხილა.

67. როგორც უკვე ვთქვი, ეთიკის ის სისტემები, რომელთაც ვთავაზობთ, „მეტაფიზიკური“ ვუნოდოთ, იმით ხასიათდებიან, რომ უზენაეს სიკეთეს „მეტაფიზიკური“ ტერმინებით აღწერენ. ახლახან კი ავხსენი: ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი უზენაეს სიკეთეს აღწერენ რაღაც ისეთთან კავშირში, რაც (ამ თეორიების თანახმად) არსებობს, მაგრამ არ არსებობს ბუნებაში, ანუ ზეგრძნობით რეალობას განეკუთვნება. „მეტაფიზიკური ეთიკა“ იმით გამოირჩევა, რომ ამტკიცებს, თითქოს ის, რაც სრულიად კარგია, არის რაღაც, რაც არსებობს, მაგრამ არ არის ბუნებრივი, რომ ის ფლობს გარკვეულ მახასიათებლებს, ზეგრძნობით რეალობას რომ განეკუთვნება. ასეთივე დასკვნას აკეთებდნენ სტოიკოსები, როდესაც ამტკიცებდნენ, რომ ცხოვრება ბუნებასთან თანხმობით სრულქმნილია. რადგან ისინი „ბუნებაში“ იმას კი არ გულისხმობდნენ, რაც მე ამგვარად განვმარტე, არამედ რაღაც ზეგრძნობით, რომელიც, მათი აზრით, არსებობს და სრულიად კარგია. იგივე დასკვნა ჩამოაყალიბა სპინოზამაც, როცა განაცხა-

ადა, რომ ჩვენ მეტ-ნაკლებად სრულყოფილნი ვართ, იმის პროპორციულად, თუ რამდენად ახლო კავშირში ვართ აბსოლუტურ სუბსტანციასთან ღმერთისადმი „ინტელექტუალური სიყვარულის“ მეშვეობით. ასეთივე მტკიცება გააკეთა კანტმაც, როცა თქვა, რომ მისი „მიზანთა სამეფო“ იდეალია. დაბოლოს, იმავეს ამტკიცებენ თანამედროვე ავტორები, რომლებიც ამბობენ, რომ საბოლოო და სრულყოფილ მიზანს ჩვენი *ჭეშმარიტი* „მე“-ს რეალიზება წარმოადგენს, – „მე“-სი, რომელიც განსხვავდება როგორც მთელისაგან, ასევე ბუნებაში აქ და ახლა არსებულის ნებისმიერი ნაწილისაგან.

ახლა ცხადია, რომ ასეთი ეთიკური პრინციპები ფლობენ ღირსებას, რომელიც ნატურალიზმს არ გააჩნია: ისინი აღიარებენ, რომ სრულყოფილი სიქველისთვის გაცილებით მეტია საჭირო, ვიდრე უბრალოდ რაიმე რაოდენობა იმისა, რაც აქ და ახლა არსებობს, ან რამაც, სავარაუდოდ, მოსალოდნელია მომავალში იარსებოს. მეტიც, სრულიად შესაძლებელია, რომ მათი მტკიცებები *ჭეშმარიტებას* შეესაბამებოდეს, თუ ამ მტკიცებებში ამოვიკითხავთ იმას, რომ ის, რაც რეალურია, სრულყოფილი სიქველის ყველა აუცილებელ პირობას ფლობს. მაგრამ ეს არ არის ყველაფერი, რასაც ისინი ამტკიცებენ. როგორც უკვე ვთქვი, ისინი ასევე გულისხმობენ, რომ ეს ეთიკური მტკიცება რაღაც მეტაფიზიკური ხასიათის მტკიცებიდან *გამომდინარეობს*; რომ კითხვას „რა არის რეალური?“ გარკვეული ლოგიკური კავშირი აქვს კითხვასთან „რა არის კარგი?“ სწორედ ამ მიზეზით აღვწერე მეორე თავში „მეტაფიზიკური ეთიკა“, როგორც ნატურალისტურ შეცდომაზე დაფუძნებული თეორია. რადგან იმის მიჩნევა, რომ ნებისმიერი ისეთი მტკიცებიდან, რომელიც ლაღადებს – „რეალობა ასეთი ბუნებისაა“, შეგვიძლია დავასკვნათ ან მოვიპოვოთ დასაბუთება – „ეს კარგია თავის თავში (in itself)“ – ნატურალისტური შეცდომის დაშვებას ნიშნავს. ის, რომ ცოდნა რეალურის შესახებ იძლევა საფუძველს, განსაზღვრული საგნები თავის თავში კარგებად ჩაითვალოს, იგულისხმება ან საგანგებოდ აქვს გაცხადებული ყველას, ვინც უზენაეს სიკეთეს მეტაფიზიკური ტერმინებით განსაზღვრავს. ის თვალსაზრისი, რომ ეთიკა მეტაფიზიკას უნდა „ეფუძნებოდეს“, ამ მტკიცებასაც გულისხმობს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ცოდნა ზეგრძნობითი რეალობის შესახებ აუცილებელია *როგორც წინაპირობა* სწორი დასკვნების გამოტანისა იმის თაობაზე, თუ რისი არსებობა ჯერ არს. ეს თვალსაზრისი, მაგალითად, ნათლად არის გამოხატული შემდეგ გამონათქვამებში: *ჭეშმარიტება* ის არის, რომ ეთიკის





თეორიას, რომელიც ყველაზე დამაკმაყოფილებლად გვესახება, მეტაფიზიკური საფუძველი აქვს... თუ ჩვენს ეთიკურ თვალთახედვას იდეალური „მე“-ს ან რაციონალური უნივერსუმის განვითარების იდეას დავაფუძნებთ, ასეთი თვალთახედვის მნიშვნელობას სრული სიცხადე ვერ ექნება „მე“-ს ბუნების ერთგვარი მეტაფიზიკური გამოკვლევის გარეშე. *მის მართებულობას ვერც სხვაგვარად დავადგენთ, რაციონალური უნივერსუმის არსებობას თუ არ განვიხილავთ!*“ იდეალის ბუნების თაობაზე ეთიკური დასკვნის მართებულობა, როგორც აქ ამტკიცებენ, მხოლოდ მას შემდეგ შეიძლება დადგინდეს, როდესაც განვიხილავთ საკითხს – არის თუ არა იდეალი რეალური. ასეთი მტკიცება ნატურალისტურ შეცდომას შეიცავს. იგი ემყარება იმის გაუცნობიერებლობას, რომ ნებისმიერი ქეშმარიტება, რომელიც ამტკიცებს: „ეს კარგია თავის თავში“, სრულიად უნიკალური სახისაა – არ შეიძლება იგი დაყვანილ იქნას რეალობის შესახებ რაღაც მტკიცებამდე, შესაბამისად, მას არ უნდა შეეხოს ესა თუ ის დასკვნა, რომელიც ჩვენ შეიძლება რეალობის ბუნებასთან დაკავშირებით გამოვიტანოთ. ეთიკურ ქეშმარიტებათა უნიკალურ ბუნებასთან დაკავშირებულ ამ გაუგებრობას, როგორც უკვე ვთქვი, შეიცავს ყველა ის ეთიკური თეორია, რომელსაც მეტაფიზიკური ვუნოდე. ცხადია, ასეთი გაუგებრობები რომ არა, უზუნაესი სიკეთის მეტაფიზიკური ტერმინებით აღწერაც კი არავის დაუფუძებოდა ქუაში. მაგალითად, თუ გვეუბნებიან, რომ იდეალი „ნამდვილი „მე“-ს“ განხორციელებაშია, ამ სიტყვებში ივარაუდება შემდეგი: იმას, რომ „მე“, რომელზეც საუბარია, ქეშმარიტებად გვევლინება, განსაზღვრული მნიშვნელობა აქვს იმ ფაქტისთვის, რომ იგი კარგია. მთელი ეთიკური ქეშმარიტება, რომელიც შეიძლება ასეთი მტკიცებით გამოიხატოს, შეგვეძლო ასეთივე წარმატებით გამოგვეხატა, თუ ვიტყოდით, რომ იდეალი იმ განსაკუთრებული სახის „მე“-ს რეალიზაციაშია, რომელიც ან რეალურია, ანდა – პირნიშნადად წარმოსახვითი. ამდენად, „მეტაფიზიკური ეთიკა“ შეიცავს ვარაუდს, რომ ეთიკა შეიძლება მეტაფიზიკას ეფუძნებოდეს. პირველი, რაც უნდა გავაკეთოთ ამასთან დაკავშირებით – უნდა ნათელვყოთ, რომ ეს ვარაუდი მცდარია.

68. რა მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს ზეგრძნობით რეალობას ეთიკისათვის?

<sup>1</sup> Prof. J. S. Mackenzie, *A Manual of Ethic*, 4th ed., გვ. 431. კურსივი ჩემია.

მე განვასხვავე ეთიკურ საკითხთა ორი სახე, რომელთა აღწერა ვაც, ჩვეულებრივ, ძალზე ხშირად ხდება. ეთიკამ, როგორც ის ზოგადად გაიგება, შემდეგ ორივე კითხვას უნდა გასცეს პასუხი: „რისი არსებობა ჯერ არს?“ და „რისი კეთება ჯერ არს?“ მეორე კითხვას შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში გაეცეს პასუხი, თუ განვიხილავთ, რა შედეგებს მოიტანენ ჩვენი ქმედებები. სრულ პასუხს ამ კითხვაზე მოგვცემდა ეთიკის ის განხრა, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს დოქტრინა საშუალებათა შესახებ, ანუ პრაქტიკული ეთიკა. ეთიკურ ძიებათა ამ განხრისთვის ზეგრძნობით რეალობას რომ გარკვეული მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს, ცხადია. მეტაფიზიკას, მაგალითისათვის, რომ შეეძლოს, გვითხრას არა მხოლოდ ის, რომ ჩვენ უკვდავნი ვართ, არამედ, რალაც ხარისხით მაინც, ისიც, თუ რა გავლენას მოახდენს ახლანდელ ცხოვრებაში ჩვენს მიერ ჩადენილი ქმედებები ჩვენს მდგომარეობაზე მომავალში, ასეთი ინფორმაცია უდავოდ მნიშვნელოვანი იქნებოდა კითხვისთვის – რისი კეთება ჯერ არს? სამოთხისა და ჯოჯოხეთის ქრისტიანული დოქტრინები ამ მხრივ პრაქტიკული ეთიკისათვის დიდად ფასეულია. მაგრამ აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ მეტაფიზიკის ყველაზე გამორჩეულ დოქტრინებს რაიმე ასეთი მნიშვნელობა პრაქტიკული ეთიკისათვის ან არა აქვთ, ან თუ აქვთ, მხოლოდ წმინდად უარყოფითი. ასეთთა რიგს განეკუთვნება დასკვნა, რომლის თანახმადაც, არაფერია ისეთი, რისი კეთებაც ჯერ არს. მეტაფიზიკური თეორიები ღიად აცხადებენ, რომ ისინი გვიხსნიან არა მომავალი რეალობის ბუნებას, არამედ იმ რეალობის ბუნებას, რომელიც მარადიულია და ამიტომ არავითარ ჩვენს ქმედებას არ შესწევს ძალა შეცვალოს იგი. ასეთ ინფორმაციას მართლაც შეიძლება მნიშვნელობა ჰქონდეს პრაქტიკული ეთიკისთვის, მაგრამ მხოლოდ ნეგატიური სახით. რადგან, თუ მოცემული თეორია ამტკიცებს არა მხოლოდ იმას, რომ ასეთი მარადიული რეალობა არსებობს, არამედ, ჩვეულებრივ, იმასაც, რომ სხვა არაფერია რეალური, სხვა არაფერი არის, ყოფილა და იქნება დროში რეალურად არსებული, მაშინ აქედან მართლაც გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ვერაფერი, რაც ჩვენ ხელგვენიფება, ვერასდროს მოიტანს რაიმე სიკეთეს. რადგან უეჭველია, რომ ჩვენმა ქმედებებმა შეიძლება ზეგავლენა მოახდინოს მხოლოდ მომავალზე. ხოლო თუ მომავალში არაფერი შეიძლება იყოს რეალური, ჩვენ, რა თქმა უნდა, არ შეგვიძლია იმედი ვიქონიოთ, რომ ოდესმე რაიმე კარგ საგანს რეალურს გავხდით. ესე იგი, არაფერი შეიძლება იყოს ისეთი, რისი კეთებაც ჯერ არს. ჩვენ არ შეგვიძლია გავაკეთოთ რაიმე სიკეთე, რადგან არც ჩვენი ძალისხმევა, არც ამ ძალისხმევის შესაძლო



შედგები არსებობს რეალურად. მაგრამ ეს დასკვნა, თუმცა ის ერთმნიშვნელოვნად გამომდინარეობს ბევრი მეტაფიზიკური დოქტრინიდან, იშვიათად კეთდება. თუმცა მეტაფიზიკოსმა შეიძლება თქვას, რომ არაფერია რეალური მარადიულის გარდა, იგი ზოგადად უშვებს რალაც განსაზღვრული რეალობის არსებობას დროითში (temporal). მარადიული რეალობის მისეული დოქტრინა არ საჭიროებს პრაქტიკულ ეთიკასთან ჭიდილს, თუ დაუშვებს, რომ როგორი კარგიც უნდა იყოს მარადიული რეალობა, რალაც საგნები ასევე იარსებებენ დროში, და რომ ერთა არსებობა უმჯობესი იქნება მეორეთა არსებობაზე. თუმცა-ლა, ღირს ამ საკითხზე ყურადღების გამახვილება, რადგან იგი იშვიათად ცნობიერდება სრულად.

მტკიცება, რომ პრაქტიკული ეთიკა რამდენადმე საფუძვლიანია, რომ დებულება, რომელიც განაცხადებს – „ჩვენ მიერ ამისა და ამის კეთება ჯერ არს“ – შეიძლება ჭეშმარიტი იყოს, შეესაბამება მარადიული რეალობის მეტაფიზიკას მხოლოდ ორი პირობითი. პირველი: (I) ჭეშმარიტი მარადიული რეალობა, რომელიც ჩვენს ორიენტირი უნდა იყოს, ერთადერთი ჭეშმარიტი რეალობა ვერ იქნება, თუმცა სწორედ ეს იგულისხმება მის ჭეშმარიტ რეალობად სახელდებაში. რადგან მორალური ნორმა, რომელიც გვავალდებულებს განვახორციელოთ განსაზღვრული მიზანი, შეიძლება გამართლებული იქნას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ არსებობს იმის შესაძლებლობა, რომ ეს მიზანი, ნაწილობრივ მაინც, განხორციელდეს. თუ ჩვენს ძალისხმევას არ შეუძლია გამოიწვიოს სიკეთის, რაოდენ პატარაც უნდა იყოს იგი, რეალური არსებობა, ჩვენ მართლაც არა გვაქვს არავითარი საფუძველი ასეთი ძალისხმევა გამოვიჩინოთ. მაგრამ თუ მარადიული რეალობა ერთადერთი რეალობაა, მაშინ ალბათ ვერაფერი კარგი ვერ იარსებებს დროში. ჩვენგან მხოლოდ ის შეიძლება მოითხოვონ, შევეცადოთ ყოფიერებაში შემოვიყვანოთ რალაც ისეთი, რაც წინასწარვე ვიცით, რომ ალბათ ვერ იარსებებს. თუ იტყვიან, რომ ის, რაც დროში არსებობს, შეიძლება მხოლოდ ჭეშმარიტი რეალობის გამოვლინება იყოს, ის მაინც უნდა დავუშვათ, რომ ეს გამოვლინება სხვა ჭეშმარიტი რეალობაა – სიკეთე, რომლის არსებობაც ჩვენ რეალურად შეგვიძლია გამოვიწვიოთ; რადგან რალაც სრულიად არარეალურის შექმნა, შესაძლებელიც რომ იყოს, ქცევის გონივრული მიზანი ვერ იქნება. მაგრამ თუ იმის გამოვლენა, რაც მარადიულად არსებობს, რეალურია, მაშინ ის, რაც მარადიულად არსებობს, ერთადერთ რეალობას არ წარმოადგენს.

ხოლო მეორე პირობა, რომელიც ეთიკის ასეთი მეტაფიზიკური პრინციპიდან გამომდინარეობს, ისაა, რომ (2) მარადიული რეალობა არ შეიძლება იყოს სრულყოფილი – არ შეიძლება ერთადერთ სიკეთედ გვევლინებოდეს. რადგან, სწორედ ისევე, როგორც გონიერული ქცევის ნორმა მოითხოვს, რომ იმას, რის განხორციელებასაც იგი გვავალდებულებს, ერთობ რეალური არსებობის შესაძლებლობა ჰქონდეს, მეორე პირობაც ასევე მოითხოვს, რომ მოცემული იდეალის განხორციელება ჭეშმარიტად კარგი იყოს. ჭეშმარიტად კარგი უნდა იყოს სწორედ ის, რაც შეიძლება ჩვენი ძალისხმევით განხორციელდეს, თუკი ის ჩვენს ძალისხმევას იმსახურებს – მარადიულის დროში გამოვლენა ან სულაც რაღაც სხვა მიღწევადი. ის, რომ მარადიული რეალობა კარგია, არაფრით არ ამართლებს ჩვენს მისწრაფებას მისი გამოვლენისადმი, თუ თავად ეს გამოვლენა ასევე კარგი არ არის. რადგან გამოვლენა რეალობისგან განსხვავდება. ამ განსხვავების დაშვებაა, როდესაც მიგვითითებენ, რომ შესაძლებელია გამოვლენის არსებობის გამონკვევა მაშინ, როცა თავად რეალობა უცვლელად არსებობს. რეალობის ასეთი გამოვლენის არსებობა კი ერთადერთია, რისი განხორციელებაც ჩვენ შეგვიძლია. ეს ფაქტი ასევე აღიარებულია. ამიტომ, თუ ზნეობრივი მაქსიმა შეიძლება გამართლებული იყოს, სწორედ ასეთი გამოვლენის არსებობა, მისი შესაბამისი რეალობის არსებობისგან განსხვავებით, უნდა იყოს ჭეშმარიტად კარგი. რეალობაც შეიძლება ასევე კარგი იყოს; მაგრამ იმისათვის, რომ გამართლდეს მტკიცება, რომლის თანახმადაც, ჩვენ უნდა შევექმნათ რაიმე, საჭიროა დასაბუთდეს, რომ თავად ეს საგანი, და არა რაღაც სხვა, რაც შეიძლება მას ჰგავდეს, არის ჭეშმარიტად კარგი. თუ ის, რომ რეალობის გამოვლენის არსებობა ზრდის სიკეთის ოდენობას უნივერსუმში, ჭეშმარიტებას არ შეესაბამება, ჩვენ არავითარი საფუძველი არ გავაჩნია მისი არსებობის განხორციელებას ვესწრაფვოდეთ. ხოლო თუ ჭეშმარიტებაა, რომ გამოვლენის არსებობა სიკეთის ოდენობას ზრდის, მაშინ იმის არსებობა, რაც მარადიულია, თავისთავად (by itself) სრულყოფილი არ შეიძლება იყოს – ის არ შეიძლება შეიცავდეს შესაძლო სიკეთეთა მთლიანობას.

ამიტომ მეტაფიზიკას ექნება მნიშვნელობა პრაქტიკული ეთიკისთვის – საკითხისთვის იმის შესახებ, რისი კეთებაც ჯერ არს – იმ შემთხვევაში, თუ იგი შეძლებს გვითხრას რაიმე ჩვენი ქმედებების მომავალ შედეგებზე, გარდა იმისა, რაც შეიძლება დადგინდეს ჩვეულებრივი ინდუქციური გააზრების საშუალებით.



ბით. მაგრამ ყველაზე გამორჩეულ მეტაფიზიკურ დოქტრინებს, რომლებიც აცხადებენ, რომ გვამცნობენ არა მომავლის, არამედ მარადიული რეალობის ბუნების შესახებ, – ან არ ძალუძთ რამე მნიშვნელობა ჰქონდეთ ამ პრაქტიკული საკითხისათვის, ან თუ აქვთ, მათი მნიშვნელობა წმინდა დესტრუქციული ხასიათისაა. რადგან ცხადია, რომ იმაზე, რაც მარადიულად არსებობს, ჩვენი ქმედებანი ზემოქმედებას ვერ იქონიებს; მხოლოდ იმან, რაზეც ჩვენი ქმედება ზემოქმედებას ახდენს, შეიძლება იქონიოს გარკვეული მნიშვნელობა ქმედების ღირებულებისათვის, როგორც საშუალებამ. მაგრამ მარადიული რეალობის ბუნება ან არ უშვებს დასკვნის გაკეთების შესაძლებლობას ჩვენს ქმედებათა შედეგებზე, – ანუ უშვებს იმდენად, რამდენადაც ასეთ დასკვნას ასევე შეუძლია მოგვანოდოს ინფორმაცია მომავალზე (გაუგებარია ეს როგორ უნდა მოხდეს), ან თუ უშვებს, ჩვეულებრივ, სახეზეა მტკიცება, რომ მარადიული რეალობა ერთადერთი რეალობა და ერთადერთი სიკეთეა, ასეთ შემთხვევაში კი ჩვენს ქმედებათა არავითარ შედეგს არანაირი ღირებულება არ შეიძლება გააჩნდეს.

69. მაგრამ, ჩვეულებრივ, პრაქტიკული ეთიკისთვის მეტაფიზიკური დოქტრინების მნიშვნელობა არა აქვთ მხედველობაში, როდესაც ამტკიცებენ, რომ ეთიკა მეტაფიზიკას უნდა ეფუძნებოდეს. ეს დამოკიდებულება არ არის ის, რითაც მე მეტაფიზიკური ეთიკა დავახასიათებ. მეტაფიზიკოსი ავტორები, ჩვეულებრივ, უბრალოდ იმას როდი ამტკიცებენ, რომ მეტაფიზიკას შეუძლია არა მხოლოდ დაგვეხმაროს განვჭვრიტოთ ჩვენი ქმედებების შედეგები, არამედ იმასაც, რომ მას ძალუძს გვითხრას, ჩვენს ქმედებათა შესაძლო შედეგთაგან რომელი იქნება კარგი და რომელი – ცუდი. ისინი აცხადებენ, მეტაფიზიკა აუცილებელი საფუძველია საიმისოდ, რომ პასუხი გავცეს ეთიკის მეორე უმთავრეს კითხვას: რისი არსებობა ჯერ არს? რა არის კარგი თავის თავში (good in itself)? ის, რომ არც ერთი ჭეშმარიტება იმის თაობაზე, თუ რა არის რეალური, მოცემულ კითხვაზე პასუხისათვის არ შეიძლება ლოგიკური მნიშვნელობის მატარებელი იყოს, | თავში დამტკიცდა. საპირისპიროს ვარაუდი ნატურალისტური შეცდომის დაშვებას ნიშნავს. ამიტომ, ისლა დაგვრჩენია, გამოვამზეუროთ მთავარი შეცდომები, რომლებიც, თავის მხრივ, ამ შეცდომას მისი მეტაფიზიკური ფორმით დამაჯერებლობას ანიჭებს. თუ დავსვამთ კითხვას, რა მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს მეტაფიზიკას კითხვისთვის: „რა არის კარგი?“, ერთადერთი შესაძლო პასუხი შემდეგი იქნება: თვალნათლივ და

აბსოლუტურად არაფერი. იმ რწმენის გაძლიერებაში, რომ ეს ერთადერთი სწორი პასუხია, დაგვეხმარება პასუხი კიდევ ერთ კითხვაზე: რატომ ივარაუდება, რომ მეტაფიზიკა ასეთი მნიშვნელობის მატარებელია? შემდგომში ვნახავთ, რომ მეტაფიზიკოსი ავტორები, როგორც ჩანს, ვერ ახერხებდნენ განესხვავებინათ ეთიკის უმთავრესი საკითხი, საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის კარგი, ბევრი სხვა საკითხისგან. ამ განსხვავებებზე მითითება კი ხელს შეუწყობს იმ თვალსაზრისის დასაბუთებას, რომლის თანახმადაც, მეტაფიზიკოსთა პრეტენზია, რომ ეთიკა მეტაფიზიკას დაეფუძნოს, მხოლოდ ცნებათა აღრევას ემყარება.

70. უპირველეს ყოვლისა, თავად კითხვა – რა არის კარგი? – შეიცავს ორზნოვნებას, რომელიც, როგორც ჩანს, გარკვეულ ზეგავლენას ახდენს მის განხილვაზე. მოცემული კითხვა შეიძლება ნიშნავდეს ორიდან ერთს: არსებულ საგანთაგან რომელია კარგი? ან კიდევ: რა სახის საგნებია კარგი, რას წარმოადგენენ ის საგნები, რომლებიც მიუხედავად იმისა, რეალური არიან თუ არა, უნდა არსებობდეს სინამდვილეში? რაც შეეხება ამ ორ კითხვას, ცხადია, რომ პირველ მათგანზე პასუხის გასაცემად უნდა ვიცოდეთ პასუხი მეორე კითხვაზეც და ასევე პასუხი შემდეგ კითხვაზე: რა არსებობს რეალურად? ეს ჩვენგან მოითხოვს უნივერსუმში არსებული ყველა კარგი საგნის ჩამონათვალს. და რომ ვუპასუხოთ კითხვას, უნდა ვიცოდეთ, თუ რა საგნები არსებობენ უნივერსუმში და ასევე უნდა ვიცოდეთ, მათგან რომელი არიან კარგი. მეტაფიზიკას მნიშვნელობა ექნებოდა ამ საკითხისთვის, რომ შეეძლოს გვითხრას, რა არის რეალური. ეს დაგვეხმარებოდა შეგვექმნა იმ საგანთა ჩამონათვალი, რომლებიც რეალურნიც არიან და კარგნიც. მაგრამ ასეთი ჩამონათვალის შემუშავება არ არის ეთიკის საქმე. რამდენადაც ის იკვლევს, თუ რა არის კარგი, მისი ამოცანა ამოინურება მას შემდეგ, რაც ის დაადგენს იმ საგანთა ჩამონათვალს, რომლებმაც უნდა იარსებოს, მიუხედავად იმისა, არსებობენ თუ არა ისინი სინამდვილეში. და თუ ჩვენს მეტაფიზიკას რაიმე მნიშვნელობა ექნება ეთიკური პრობლემის ამ ნაწილისთვის, ეს იმიტომ, რომ რაიმე რეალურის არსებობის ფაქტი იძლევა საფუძველს, რათა ეს რაღაც რეალურად არსებული, ან თუნდაც სხვა რამ, არის კარგი, იმის მიუხედავად, რეალურია იგი თუ არა. შეუძლებელია, რომ ასეთი ფაქტი მსგავსი დაშვების საფუძველს იძლეოდეს. მაგრამ შეიძლება განჩინდეს ეჭვი, რომ საპირისპიროს ვარაუდს ხელს უწყობს გაუმიჯნაობა მტკიცებისა „ეს კარგია“ – როცა ის მოიაზრებს შემდეგს: „ამ სახის საგანი კარგია“ ან „კარგი იქნებოდა, ის რომ არსებობდეს“ – მტკიცებისაგან „ეს არსებული საგანი კარგია“.



ცხადია, რომ ეს უკანასკნელი მტკიცება შეიძლება ჭეშმარიტი იყოს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მოცემული საგანი არსებობს. ამიტომ, საგნის არსებობის დამტკიცება აუცილებელი ნაბიჯია მისი ჭეშმარიტების დასამტკიცებლად. თუმცა ორივე მტკიცება, მიუხედავად მათ შორის არსებული ძალიან დიდი განსხვავებისა, ჩვეულებრივ, ერთი და იმავე ტერმინებით გამოიხატება. ერთსა და იმავე სიტყვებს ვიყენებთ, როდესაც გამოთქვამთ ეთიკურ მტკიცებას საგანზე, რომელიც მართლაც რეალურად არსებობს და როცა გამოთქვამთ ასეთივე მტკიცებას საგანზე, რომლის არსებობასაც განვიხილავთ მხოლოდ როგორც შესაძლებელს.

ამ ენობრივი ორაზროვნების სახით ჩვენს ხელთაა შესაძლო პირველნაყოფი შეცდომისა, რომელიც დაკავშირებულია რეალობის დამამტკიცებელი ჭეშმარიტებების მნიშვნელობასთან კეთილშობილების (goodness) დამამტკიცებელი ჭეშმარიტებებისთვის. ის, რომ ამ ორაზროვნებას უგულებელყოფენ ის მეტაფიზიკოსი ავტორები, რომლებიც აცხადებენ, რომ უზენაესი სიკეთე მარადიულ რეალობაში სუფევს, შემდეგნაირად შეიძლება გამოაშკარავდეს. განვიხილეთ რა მეტაფიზიკის მნიშვნელობა პრაქტიკული ეთიკისთვის, ვნახეთ, რომ რადგან ის, რაც მარადიულად არსებობს, არ შეიძლება ჩვენს ქმედებათა ზეგავლენას განიცდიდეს, არავითარი პრაქტიკული მატეხიმა არ შეიძლება ჭეშმარიტი იყოს, თუ მხოლოდ ერთი რეალობაა მარადიული. ეს ფაქტი, როგორც ვთქვი, ჩვეულებრივ, უგულებელყოფილია მეტაფიზიკოს ავტორთა მიერ. ისინი ურთიერთსაპირისპირო ორივე მტკიცებას იცავენ: იმასაც, რომ მხოლოდ ეს ერთი რეალობაა მარადიული და იმასაც, რომ მომავალში მისი განხორციელება ასევე სიკეთედ გვევლინება. პროფესორი მაკენზი, როგორც ვიხილეთ, ამტკიცებს, რომ უნდა ვესწრაფოდეთ „ჭეშმარიტი „მე“-ს“ ან „რაციონალური უნივერსუმის“ განხორციელებას. და მაინც, პროფესორი მაკენზი მიიჩნევს (რადგანაც სიტყვაში „ჭეშმარიტი“ აშკარად იკითხება), რომ როგორც „ჭეშმარიტი „მე“; ისევე „რაციონალური უნივერსუმი“ მარადიულად რეალურნი არიან. აქ უკვე წინააღმდეგობაა ვარაუდში, რომ ის, რაც მარადიულად რეალურია, შეიძლება მომავალში განხორციელდეს. შედარებით უმნიშვნელოა, დავამატებთ თუ არა ამას შემდგომ წინააღმდეგობას, რომელსაც შეიცავს ის ვარაუდი, რომ მარადიულობა ერთადერთი რეალობაა. ასეთი ვარაუდის გამართლება შეიძლება აიხსნას მხოლოდ იმით, რომ უგულებელყოფილია განსხვავება რეალურ საგანსა და ამ რეალური საგნის

ბუნებას შორის. რაც მარადიულად რეალურია, შეიძლება მართლაც განხორციელდეს მომავალში, თუ მასში ვიგულისხმებთ მხოლოდ ისეთი სახის საგანს, რომელიც მარადიულად რეალურია. მაგრამ როცა ვამტკიცებთ, რომ რაღაც საგანი კარგია, მხედველობაში გვაქვს ის, რომ მისი არსებობა ან რეალურობა კარგია. ამა თუ იმ საგნის მარადიული არსებობა კი ალბათ არ შეიძლება ისეთივე სიკეთე იყოს, როგორც არის, ისევ და ისევ, რა უცნაურადაც უნდა ჟღერდეს, იმავე საგნის დროში არსებობა. ამიტომ, როცა ვამბობთ, რომ ჭეშმარიტი „მე“-ს მომავალში განხორციელება კარგია, ეს შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ იმას ნიშნავდეს, რომ მომავალში ისეთი „მე“-ს განხორციელებაა კარგი, რომელიც იმ „მე“-სთან სრული მსგავსებით გამოირჩევა, მარადიულად რომ არსებობს და ჭეშმარიტია. იმ თვალსაზრისის დამცველებს, რომლის თანახმადაც, ჭეშმარიტება შეიძლება ასეთი მეტაფიზიკური ტერმინებით განისაზღვროს, ეს ფაქტი ჯიუტად იგნორირების ნაცვლად ნათლად რომ დაედგინათ, თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, უზენაესი სიკეთის შესახებ ცოდნისთვის აუცილებელია რეალობის შესახებ ცოდნა ალბათ თავისი დამაჯერებლობის ნაწილს დაკარგავდა. რომ ის, რასაც ჩვენ უნდა ვესწრაფვოდეთ, ალბათ არ შეიძლება იყოს ის, რაც მარადიულად რეალურია, ზედმიწევნითაც რომ მგავდეს მას; და რომ მარადიული რეალობა არ შეიძლება ერთადერთი სიკეთე იყოს ეს ორი მტკიცება საგრძნობლად ამცირებს იმის ალბათობას, რომ ეთიკა მეტაფიზიკას უნდა ეფუძნებოდეს. დამაჯერებლობა აკლია მტკიცებას იმისა, რომ რადგან ერთი საგანი რეალურია, ამიტომ, მისი მსგავსი რაღაც სხვა საგანი, რომელიც არ არის რეალური, კარგი იქნება. შესაბამისად, ჩანს, მეტაფიზიკური ეთიკის მოჩვენებითი დამაჯერებლობა გარკვეულწილად შეიძლება სავსებით მიენერებოდეს იმ ვერბალური ორაზროვნების მათი ყურადღების მიღმა დარჩენას, რომლის მიხედვითაც, გამოთქმა „ეს კარგია“ შეიძლება ნიშნავდეს ან იმას, რომ „ეს რეალური საგანი კარგია“, ან შემდეგს: „კარგი იქნება, რომ ეს საგანი არსებობდეს (მიუხედავად იმისა, არსებობს იგი თუ არა).“

71. მოცემული ორაზროვნების გამომწვევებით შესაძლებლობა გვეძლევა უფრო ნათლად დავინახოთ, თუ რას უნდა ნიშნავდეს კითხვა: შეიძლება თუ არა ეთიკა მეტაფიზიკას ეფუძნებოდეს? შესაბამისად, მოცემულ კითხვაზე სწორ პასუხთან უფრო ახლოს ვართ. ახლა ცხადია, რომ ეთიკის მეტაფიზიკური პრინციპი, რომლის თანახმადაც, დებულება „ეს მარადიული რეალობა უზენაესი სიკეთეა“, შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ შემდეგს: „რაღაც, ამ მარადიული რეალობის მსგავსი, უზენაესი სი-





კეთე უნდა იყოს“. ამის შემდეგ ასეთი პრინციპების გააზრებისას, მათ ის ერთადერთი მნიშვნელობა უნდა მივანიჭოთ, რომელიც, შესაბამისად, შეიძლება შექონდეთ, სახელდობრ, ისინი აღწერენ იმ სახის საგანს, რომელიც მომავალში უნდა არსებობდეს და რომლის განხორციელებაც უნდა გვინდოდეს. როცა ეს ნათლად გაცნობიერდება, უფრო ცხადი გახდება: ცოდნა იმის შესახებ, რომ ასეთი სახის საგანი ასევე მარადიულად რეალურია, ვერაფრით დაგვეხმარება საკუთრივ ეთიკური საკითხის გადაწყვეტაში: არის თუ არა ამ სახის საგნის არსებობა კარგი. თუ ჩვენ დავინახავთ, რომ მარადიული რეალობა კარგია, ასეთი საგნის იდეის წარმოდგენისთანავე ჩვენთვის ასევე იოლი დასაწახი იქნება ისიც, რომ ამ სახის საგანი კარგი უნდა იყოს. შესაბამისად, ასევე სასარგებლო იქნებოდა ეთიკის მიზნებისთვის რეალობის მეტაფიზიკური კონსტრუქცია, იგი რომ უბრალოდ გამოგონილი უტოპიის კონსტრუქციას წარმოადგენდეს. იმავე წარმოდგენილი საგნის შემთხვევაში ფიქცია ისევე სასარგებლოა, როგორც სიმართლე, იმ მხრივ, რომ ერთიცა და მეორეც იძლევა მასალას ღირებულების შესახებ მსჯელობის წარსამართლად. ამიტომ, თუმცა კი ვუშვებთ, რომ მეტაფიზიკა შეიძლება ეთიკის მიზნებს ემსახურებოდეს იმდენად, რამდენადაც გვანვდის აზრს იმ საგანთა შესახებ, რომლებიც ჩვენს ცნობიერებაში სხვაგვარად ვერ გაჩნდებოდა, და რომლებსაც, წარმოდგენის შემდეგ, ვაფასებთ როგორც კარგს, – მას ეს მნიშვნელობა აქვს არა როგორც მეტაფიზიკას – არა როგორც იმაზე პრეტენზიის მქონეს, რომ შეუძლია გვითხრას, თუ რა არის რეალური. ფაქტობრივად, ჭეშმარიტების ძიებამ, ამ მხრივ, მეტაფიზიკის მნიშვნელობა უნდა შეზღუდოს. თუმცა მეტაფიზიკოსების მტკიცებები რეალობის შესახებ გიჟურ და ექსტრავაგანტულ მტკიცებებად გვევლინება, ვერ ჩავთვლით, რომ მეტაფიზიკოსებს რაიმე აკავებთ, კიდევ უფრო გაუაზრებელი მტკიცებები ჩამოაყალიბონ, რასაც იმით ამართლებენ, რომ მათი ამოცანა სხვა არაფერია, თუ არა ჭეშმარიტების ლაღადი. მაგრამ რაც უფრო გაუაზრებელია მათი მტკიცებები და, შესაბამისად, ნაკლებ გამოსადეგი მეტაფიზიკისთვის, მით უფრო გამოსადეგია ეთიკისთვის, რადგან იმაში დასარწმუნებლად, რომ არაფერი გამოგვიტოვებია ჩვენი იდეალის აღწერისას, უნდა ვფლობდეთ სიკეთეთა ჩამონათვლს რაც შეიძლება ფართო სფეროდან. მტკიცებაში, რომ ეთიკა მეტაფიზიკას უნდა ეფუძნებოდეს, ზოგჯერ ალბათ მეტაფიზიკის სწორედ ასეთი სარგებლიანობა იგულისხმება, როცა ის შესაძლო იდეალებს ასახელებს. საკმაოდ ხშირად შეინიშნება აღრევა იმისა, რაც ჭეშმარიტებას ბადებს, იმასთან, რაზეც ჭეშმარიტება

ლოგიკურად არის დამოკიდებული. მე უკვე აღვნიშნე, რომ მეტაფიზიკურ სისტემებს, ზოგადად, ის უპირატესობა აქვთ ნატურალისტური სისტემების წინაშე, რომ ისინი უზენაეს სიკეთეს აღიქვამენ როგორც რალაც ისეთს, რაც აქ და ახლა არსებული-საგან ბევრად უფრო შორს დგას. მაგრამ თუ ვალიარებთ, რომ, ამ მხრივ, ეთიკა, გაცილებით უფრო გამოკვეთილად, ფიქციას უნდა დაეფუძნოს, მეტაფიზიკოსები, ვფიქრობ, დაეთანხმებიან იმას, რომ ამ სახის კავშირი ეთიკასა და მეტაფიზიკას შორის არც ერთ შემთხვევაში არ გაამართლებდა იმ მნიშვნელოვნებას, რომელსაც ისინი მიანერენ ერთი დისციპლინის გავლენას მეორეზე.

72. ამიტომ ჯიუტად აკვიტება იმისა, რომ ცოდნა ზეგრძნობადი რეალობის შესახებ აუცილებელი ნაბიჯია იმ ცოდნის მისაღებად, თუ რა არის თავის თავში (in itself) კარგი, შეგვიძლია ნაწილობრივ მივანეროთ ვერგაგებას იმისა, რომ უკანასკნელი მსჯელობის საგანს არ შეადგენს რაიმე რეალური, როგორც ასეთი, ნაწილობრივ კი, ჭეშმარიტების ჩვენეული წვდომის საფუძვლის ვერგამიჯვნას იმ მიზეზისაგან, რატომაც არის ის ჭეშმარიტი. მაგრამ ეს ორი მიზეზი რეალურ სამსახურს ვერ გაგვიწევს იმის ახსნისას, თუ როგორ უნდა გაჩენილიყო ვარაუდი, რომ მეტაფიზიკას გავლენა აქვს ეთიკაზე. ჩვენს მიერ მითითებული პირველი ახსნა მხოლოდ იმ ვარაუდის დასაშვებად შეიძლება გამოდგეს, რომლის თანახმადაც, საგნის რეალობა აუცილებელი პირობაა საგნის კეთილმოსილებებისთვის. ეს მართლაც გავრცელებული ვარაუდია. ხშირად გამოთქვამენ წინასწარ ვარაუდს, რომ საგანი კარგი ვერ იქნება, თუ შეუძლებელია რეალობის შექმნაში მისი მონაწილეობის ნათელყოფა. ამიტომ ღირს იმის დაჟინებით მტკიცება, რომ ეს ასე არ არის, რომ სულაც არ არის აუცილებელი, მეტაფიზიკა ეთიკის საფუძვლის ნაწილს წარმოადგენდეს. მაგრამ როცა მეტაფიზიკოსები ეთიკის მეტაფიზიკაზე დაფუძნების თაობაზე საუბრობენ, ისინი, ჩვეულებრივ, გაცილებით მეტს გულისხმობენ. მათ, მაგალითად, მიაჩნიათ, რომ მეტაფიზიკა ეთიკის ერთადერთი საფუძველია, რომ იგი გვთავაზობს არა მხოლოდ ერთ, არამედ ყველა აუცილებელ პირობას იმის დასამტკიცებლად, რომ გარკვეული საგნები კარგია. ერთი შეხედვით, შეიძლება შეიქმნას შთაბეჭდილება, რომ ეს თვალსაზრისი ორი განსხვავებული ფორმით გამოიხატება. ერთი მტკიცების თანახმად, უბრალოდ იმის დასასაბუთებლად, რომ საგანი ზეგრძნობად რეალობაში არსებობს, საკმარისია დამტკიცდეს, რომ ეს საგანი კარგია; რომ რაც ჭეშმა-



რიტად რეალურია, მარტოოდენ ამის გამო ჭეშმარიტად კარგი უნდა იყოს. მაგრამ, როგორც ჩანს, უფრო ხშირად ეხედებით მტკიცებას, რომ რეალური კარგი უნდა იყოს, რადგან მას განსაზღვრული დამახასიათებელი თვისებები მიენერება. და ვფიქრობ, შეგვიძლია პირველი სახის მტკიცება სწორედ აქამდე დავიყვანოთ. როცა ამტკიცებენ, რომ რეალური კარგი უნდა იყოს, რადგან იგი რეალურია, ჩვეულებრივ, ამის საფუძველად მიიჩნევა ის, რომ, რეალურად რომ ჩაითვალოს, საგანი განსაზღვრული სახისა უნდა იყოს. მსჯელობა, რომელსაც მივყავართ აზრამდე, რომ მეტაფიზიკური გამოკვლევებიდან შეიძლება ეთიკური დასკვნა გამომდინარეობდეს, შემდეგი სახისაა: საკითხის – რა არის რეალური არსებობა – განხილვის შედეგად შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ იმას, რაც რეალურია, განსაზღვრული ზეგრძნობითი ნიშანთვისებები უნდა მიენერებოდეს; მაგრამ ამ თვისებების ფლობა ზუსტად იმას ნიშნავს, რომ ის კარგია – სწორედ ესაა ამ სიტყვის მნიშვნელობა; აქედან გამომდინარე, რასაც ეს თვისებები მიენერება, კარგია; ხოლო საკითხის – რა არის რეალური არსებობა – განხილვის შედეგად, კვლავაც შეგვიძლია გამოვიტანოთ დასკვნა იმის თაობაზე, თუ რა არის ის, რასაც ეს თვისებები მიენერება. ცხადია, ასეთი მსჯელობა სწორი რომ იყოს, ნებისმიერი პასუხი კითხვაზე „რა არის შინაგანად კარგი?“ შესაძლებელი იქნებოდა მიგველო წმინდა მეტაფიზიკური განხილვის შედეგად და მხოლოდ ამ გზით. სწორედ ისევე, როგორც, მილის მტკიცება რომ გავისხენოთ – „იყოს კარგი“ ნიშნავს „იყოს სასურველი“, – კითხვას „რა არის კარგი?“ შესაძლებელი და საჭიროცაა პასუხი გაეცეს იმ საკითხის მხოლოდ და მხოლოდ ემპირიული გამოკვლევის გზით, თუ რა არის სასურველი, – აქაც ასევე, თუ „იყოს კარგი“ რაღაც ზეგრძნობითი თვისების ფლობას ნიშნავს, ეთიკური საკითხი საჭირო და აუცილებელიცაა იმ საკითხის მეტაფიზიკური კვლევის საფუძველზე გადაწყდეს, რომელიც ადგენს, თუ რა ფლობს ამ თვისებას. იმისთვის, რომ მეტაფიზიკური ეთიკის დამაჯერებლობას საფუძველი გამოვაცალოთ, ისღა დაგვრჩენია, გამოვამზეუროთ მთავარი შეცდომები, რომელმაც, როგორც ჩანს, მეტაფიზიკოსები იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ „იყოს კარგი“ რაღაც ზეგრძნობითი თვისების ფლობას ნიშნავს.

73. მაშ, რა არის ის მთავარი მიზეზები, რომლებიც დამაჯერებლობას ანიჭებს მტკიცებას, რომ „იყოს კარგი“ ზეგრძნობითი თვისების ფლობას ან რაღაც ზეგრძნობით რეალობასთან გარკვეულ მიმართებაში ყოფნას უნდა ნიშნავდეს.

ჩვენ აქ შეგვიძლია, უპირველეს ყოვლისა, აღვნიშნოთ ერთი მიზეზი, რომელიც, როგორც ჩანს, გარკვეულწილად მოქმედებს იმ თვალსაზრისის ჩამოყალიბებაზე, რომლის თანახმადაც, კარგი უნდა განისაზღვროს რაღაც გარკვეული თვისებით, თუმცა ეს თვალსაზრისი რაიმე საჭირო კონკრეტულ თვისებას არ გვთავაზობს. ამ მიზეზს შეიცავს ვარაუდი, რომლის მიხედვითაც, მტკიცება, „ეს კარგია“, ან „ეს კარგი იქნებოდა, რომ არსებობდეს“, გარკვეული თვალსაზრისით, იმავე ტიპს უნდა განეკუთვნებოდეს, რომელსაც სხვა მტკიცებები განეკუთვნება. ფაქტია, რომ არსებობს მტკიცების ერთი ტიპი, ყველა სათვის კარგად ცნობილი და ამიტომ წარმოსახვაზე იმდენად ძლიერი ზეგავლენის მქონე, რომ ფილოსოფოსები ყოველთვის თვლიდნენ: მტკიცებათა ყველა სხვა ტიპი ამ ტიპამდე უნდა დადიოდეს. ეს ტიპი გამოცდილების ობიექტებს შეეხება – ყველა იმ ჭეშმარიტებას, რომლებიც ჩვენს გონებას იპყრობს ჩვენი შეგნებული ცხოვრების უმეტესი ნაწილის განმავლობაში. ეს ისეთ ჭეშმარიტებათა ტიპია, როგორიცაა, მაგალითად, შემდეგი: ოთახში ვიღაც არის; მე ვნერ, ან ვჭამ, ან ვსაუბრობ. ყველა ამ ჭეშმარიტებას, მთელი მათი განსხვავებულობის მიუხედავად, ის საერთო აქვთ, რომ მათში, როგორც გრამატიკული სუბიექტი, ასევე გრამატიკული პრედიკატი გამოსატყავს რაღაცას, რაც არსებობს. ამიტომ ჭეშმარიტების ყველაზე გავრცელებული ტიპი ის არის, რომელიც ამტკიცებს გარკვეულ მიმართებას ორ არსებულ საგანს შორის. ერთი შეხედვისთანავე იგრძნობა, რომ ეთიკური ჭეშმარიტებები ამ ტიპს არ შეესაბამება და ნატურალისტური შეცდომა მათი ამ ტიპთან შესაბამისობის ამა თუ იმ შემოვლითი გზით დამტკიცების მცდელობიდან გამომდინარეობს. სრულიად ცხადია: როცა ვხედავთ, რომ რაღაც საგანი კარგია, – მისი კეთილმოხილება იმ თვისებად არ გვევლინება, რომელიც შეგვიძლია ხელთ ვიპყროთ ან ამ საგნისგან განვაცალკევოთ თუნდაც ყველაზე დახვეწილი მეცნიერული ინსტრუმენტებით და გადავცეთ რაღაც სხვას. იგი, იმ პრედიკატთა უმეტესობის მსგავსად, რომლებსაც საგნებს მივანერთ, ფაქტობრივად, არ გვევლინება, იმ საგნის ნაწილად, რომელსაც მივაკუთვნებთ. მაგრამ, ფილოსოფოსთა აზრით, იმის მიზეზად, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია კეთილმოხილებას (goodness) თავისუფლად მოვეპყრათ, გვევლინება არა მისი საბუთობრივი განსხვავება ყველა სხვა ობიექტისგან, რომელსაც თავისუფლად შეიძლება მოვექცეთ, არამედ მისი გარდუვალი თანაარსებობა ისეთ რამესთან, რომელთან ერთადაც იგი ნამდვილად არსებობს. ისინი ეთიკურ ჭეშმა-

რიცხვითა ამ ტიპს იმ ვარაუდით ხსნიან, რომ ის სამეცნიერო კანონთა ტიპის იდენტურია. და მხოლოდ ამის შემდეგ არის, რომ ნმინდა ნატურალისტ ფილოსოფოსთა – ემპირიკოსთა, და მათი, ვისაც მე ამ წრის „მეტაფიზიკურ“ წარმომადგენლებს ვუნოდებ, აზრები ერთმანეთს შორდება. ეს ორი ჯგუფი ერთმანეთისგან, რალა თქმა უნდა, სამეცნიერო კანონთა ბუნებაზე თავისი შეხედულებებით განსხვავდება. ემპირიკოსები, როგორც ჩანს, მიიწნევენ, რომ როცა ისინი ამბობენ: „ეს ყოველთვის თან სდევს იმას“, იგულისხმება შემდეგი: „ეს თან სდევდა იმას წარსულში, თან სდევს ახლა და ასე იქნება მომავალშიც ამ კონკრეტულ შემთხვევებში“. მათ სრულიად უბრალოდ და უშუალოდ დაჰყავთ სამეცნიერო კანონი მტკიცების კარგად ცნობილ ტიპამდე, რომელზეც ზემოთ მივუთითეთ. მაგრამ მეტაფიზიკოსებს ეს არ აკმაყოფილებთ, რადგან ისინი ხედავენ, რომ როცა ამბობ, „ეს თან სდევდა იმას, თუკი ის არსებობს“, გულისხმობ არა მხოლოდ იმას, რომ ესეც და ისიც არსებობდა, და რომ ეს ორი რამ კიდევ ბევრჯერ იარსებებს ერთად. მათ ხომ არც კი შესწევთ ძალა ირწმუნონ, რომ ის, რასაც მართლა გულისხმობ, უბრალოდ ისაა, რასაც ამბობ. ისინი მაინც ფიქრობენ, რომ ასე თუ ისე იმას უნდა ვგულისხმობდეთ, რომ რალაც არსებობს, რადგან სწორედ ამას ვგულისხმობთ ჩვეულებრივ, როცა რამეს ვამბობთ. მათ, ემპირიკოსების მსგავსად, არ ძალუძთ წარმოიდგინონ, რომ შეიძლება ოდესმე ვიგულისხმოთ:  $2+2=4$ . ემპირიკოსთა აზრით, ეს ნიშნავს, რომ საგანთა მრავალი ორი ნყვილიდან ყოველი ცალკეული შეადგენს ოთხს, და რომ ორი და ორი არ იქნებოდა ოთხი, თავად ეს საგნები რომ არ არსებობდეს. მეტაფიზიკოსები გრძნობენ, რომ ეს არ არის სწორი, მაგრამ მათ თავად არ გააჩნიათ უკეთესი აზრი ამ მტკიცების მნიშვნელობის შესახებ, ვიდრე, მაგალითად, ლაიბნიცის ახსნა, რომ ღვთაებრივი გონება განსაზღვრულ მდგომარეობაშია, ან, კანტის მიხედვით, რომ შენი გონებაა განსაზღვრულ მდგომარეობაში, ან, ბოლოს და ბოლოს, ბრედლის მტკიცება, რომ რალაცაა განსაზღვრულ მდგომარეობაში. და სწორედ აქ არის ნატურალისტური შეცდომის ძირი. მეტაფიზიკოსთა დამსახურება იმის დანახვაშია, რომ როცა ამბობ: „ეს კარგი იქნებოდა, რომ არსებობდეს“, ვერ იგულისხმებ უბრალოდ იმას, რომ „ეს არსებობდა და სურვილის საგანს წარმოადგენდა“, რამდენჯერაც უნდა ყოფილიყო ეს მდგომარეობა. ისინი აღიარებენ, რომ ზოგიერთი კარგი საგანი არ არსებულა სამყაროში, ზოგი მათგანი კი შეიძლება სურვილის საგანს არც შეადგენდა. მაგრამ ისინი მართლაც ვერ ხედავენ, რას შეიძლება ვგუ

ლისხმობდეთ გარდა იმისა, რომ რაღაც საგანი არსებობს. სწორედ იმავე შეცდომას, რომელმაც ისინი მიიყვანა ვარაუდამდე, რომ უნდა არსებობდეს ზეგრძნობითი რეალობა, მიჰყავს ისინი ნატურალისტურ შეცდომამდე „კარგის“ მნიშვნელობასთან დაკავშირებით. მათი აზრით, ყოველი ქეშმარიტება ასე თუ ისე უნდა ნიშნავდეს, რომ რაღაც არსებობს. თუმცა, ემპირიკოსებისგან განსხვავებით, ისინი აღიარებენ გარკვეულ ქეშმარიტებებს, რომლებიც რაიმე საგნის აქ და ახლა არსებობას არ გულისხმობს, მათი აზრით, ეს ქეშმარიტებები იმას უნდა გულისხმობდეს, რომ რაღაც არსებობს არა აქ და ახლა. ამავე პრინციპის თანახმად, რადგან „კარგი“ არის პრედიკატი, რომელიც არც არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს, მეტაფიზიკოსები უცილობლად ვარაუდობენ ორიდან ერთს: „იყოს კარგი“ ნიშნავს ან გარკვეულ მიმართებაში ყოფნას რაღაც განსაზღვრულ საგანთან, რომელსაც შეუძლია არსებობდეს და არსებობს „რეალურად“; ან ნიშნავს უბრალოდ „რეალური სამყაროსადმი კუთვნილებას“ ანუ იმას, რომ კეთილშობილება (goodness) დაიძლევა ან შთაინთქმება რეალობით.

74. ეთიკური მსჯელობების განსაზღვრული კლასის მაგალითზე ადვილად ჩანს, რომ ყველა მტკიცების დაყვანა იმ ტიპის მტკიცებებამდე, რომელთა მიხედვითაც, რაიმე საგანი არსებობს ან არსებული საგანი გარკვეულ ატრიბუტს ფლობს (რაც იმას ნიშნავს, რომ ორივე გარკვეულ ურთიერთმიმართებაშია), მცდარია. რადგან, რისი არსებობაც ან რა ორი არსებული საგნის აუცილებელი ურთიერთმიმართებაც უნდა დაგვესაბუთებინა, კვლავაც სრულიად განსხვავებული და გამოკვეთილია კითხვა: არის თუ არა კარგი ის, რაც ასეთნაირად არსებობს; არსებულ საგანთაგან ერთი ან ორივე თუ არის კარგი; და კარგია თუ არა მათი ერთად არსებობა. სრულიად აშკარაა, რომ ერთის მტკიცება მეორის მტკიცებას არ ნიშნავს. ვიცით, რას ვგულისხმობთ, როდესაც ვსვამთ კითხვას: ბოლოს და ბოლოს კარგია კი ის, რაც არსებობს, ან აუცილებლად არსებობს? გვესმის აგრეთვე, რომ იმ კითხვას ვსვამთ, რომელზეც ჯერაც არ გაცემულა პასუხი. ამ პირდაპირი პერცეფციის წინაშე, რომლის თანახმადაც, ეს ორი საკითხი ერთმანეთისგან გამოიჯნულია, არანაირი ღირებულება არ შეიძლება გააჩნდეს მტკიცებას, რომ ისინი იდენტური უნდა იყოს. ! თავში მე დაევისაბუთე, რომ მტკიცება „ეს კარგია“ ყველა სხვა მსჯელობისგან განსხვავდება. აქ კიდევ ერთხელ შემიძლია ამის ჩვენება იმაზე მითითებით, თუ როგორ განსხვავდება ეს მტკიცება იმ ორი კონკრეტული მტკიცებისაგან, რომლებ-



თანაც, ჩვეულებრივ, მას აიგივებენ. მტკიცებას, რომ „ამის და ამის კეთება ჯერ არს“, ჩვეულებრივ, ზნეობრივ კანონს უწოდებენ; ეს ფრაზა ბუნებრივად ბადებს აზრს, რომ ეს მტკიცება, გარკვეულნილად, ბუნების კანონის, ან კანონის - სამართლებრივი თვალსაზრისით, ან ორივეს ანალოგიურია. სამივე მართლაც ჰგავს ერთმანეთს ერთი და მხოლოდ ერთი თვალსაზრისით: ყოველი მათგანი შეიცავს უნივერსალურ მსჯელობას. ზნეობრივი კანონი ამტკიცებს: „ეს კარგია ყველა შემთხვევაში“; ბუნების კანონი ლაღადებს: „ეს ხდება ყველა შემთხვევაში“; ხოლო კანონი, სამართლებრივი გაგებით, ამბობს: „ნაბრძანებია ყველა შემთხვევაში კეთება ან არკეთება ამისა და ამისა“. მაგრამ, რადგანაც სავსებით ბუნებრივად შეგვიძლია დავუშვათ, რომ ეს ანალოგია განივრცობა და რომ მტკიცება „ეს ყველა შემთხვევაში კარგია“ ეკვივალენტურია მტკიცებისა „ეს ხდება ყველა შემთხვევაში“, ან - მტკიცებისა „ნაბრძანებია ყველა შემთხვევაში კეთება ამისა“, იქნებ მაინც სასარგებლო იყოს მოკლედ აღნიშვნა იმისა, რომ ჩამოთვლილი კანონები ეკვივალენტური არ არის.

75. მცდარ ვარაუდს, თითქოს ზნეობრივი კანონი ბუნების კანონის ანალოგიურია იმ თვალსაზრისით, რომ რაღაც ქცევა ყოველთვის აუცილებლად ხორციელდება, შეიცავს კანტის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი დოქტრინა. კანტი აიგივებს იმას, რისი ყოფნაც ჯერ არს, კანონთან, რომელთან თანხმობაშიც უნდა მოქმედებდეს თავისუფალი ან წმინდა ნება - მისთვის ქმედების ერთადერთ შესაძლო სახესთან. ამ იდენტიფიცირებით კანტი მხოლოდ იმის მტკიცება არ სურს, რომ თავისუფალი ნებაც ასევე ექვემდებარება აუცილებლობას, აკეთოს ის, რისი კეთებაც ჯერ არს. იგი გულისხმობს, რომ ის, რისი კეთებაც თავისუფალი ნებისთვის ჯერ არს, სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა საკუთარ კანონს, რომლის მიხედვითაც უნდა იმოქმედოს. იგი ადამიანური ნებისგან სწორედ იმით განსხვავდება, რომ იმას, რისი კეთებაც ჩვენთვის ჯერ არს, ის უცილობლად აკეთებს. იგი „ავტონომიურია“. ეს კი იმას ნიშნავს (სხვასთან ერთად), რომ არ არსებობს ცალკე საზომი მათ შესაფასებლად, რომ მასთან მიმართებაში აზრს კარგავს კითხვა: „არის თუ არა კანონი, რომლის მიხედვითაც მოქმედებს ეს ნება, კარგი?“ ამდენად, ის, რაც, აუცილებლობიდან გამომდინარე, სურს თავისუფალ ნებას, კარგია არა იმიტომ, რომ ნება კარგია, და არც რაიმე სხვა მიზეზით, არამედ მხოლოდ იმიტომ, რომ ეს ის არის, რაც, აუცილებლობიდან გამომდინარე, სურს წმინდა ნებას.

კანტის მიერ „პრაქტიკული გონების ავტონომიის“ აღიარება კანტის სურვილის სანინაალმდეგო შედეგი გამოიღო. ამან კანტის ეთიკა უიმედოდ და საბოლოოდ „მეტეროგენულად“ აქცია. მისი ზნეობრივი კანონი „დამოუკიდებელია“ მეტაფიზიკისგან მხოლოდ იმ მნიშვნელობით, რომ, კანტის თანახმად, შეგვიძლია დამოუკიდებლად შევიმეცნოთ იგი. კანტის მტკიცებით, იმ ფაქტის საფუძველზე, რომ ზნეობრივი კანონი ჭეშმარიტია, ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ იმის თაობაზე გავაკეთოთ დასკვნა, რომ თავისუფლება არსებობს. და იმდენად, რამდენადაც მყარად დგას ამ თვალსაზრისზე, იგი გვერდს უვლის შეცდომას, რომელსაც მეტაფიზიკოს ავტორთა უმრავლესობასთან ვხვდებით; სახელდობრ, იგი არ უშვებს, რომ მისმა მოსაზრებებმა რეალურად არსებულის თაობაზე გავლენა იქონიოს მის მტკიცებებზე იმის შესახებ, თუ რა არის კარგი. მაგრამ კანტი ვერ ხედავს, რომ მისი თვალსაზრისის თანახმად, ზნეობრივი კანონი თავისუფლებაზე დამოკიდებული გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი ხარისხით, ვიდრე თავისუფლებაა დამოკიდებული ზნეობრივ კანონზე. იგი აღიარებს, რომ თავისუფლება არის *ratio essendi* ზნეობრივი კანონისა, მაშინ როცა ეს უკანასკნელი მხოლოდ *ratio essendi* არის თავისუფლებისა. ეს კი ნიშნავს: არავითარი მტკიცება, რომ „ეს კარგია“, არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი, თუ რეალობა არ იქნება ისეთი, როგორც ის კანტთანაა. ასეთ მტკიცებას სინამდვილეში არავითარი მნიშვნელობა არ შეიძლება ჰქონდეს. ამგვარად, კანტი თავის მოწინააღმდეგეებს აწვდის დასრულებულ მეთოდს ზნეობრივი კანონის საფუძვლიანობაზე თავდასასხმელად. მათ რომ შეეძლოთ რაღაც სხვა საშუალებებით იმის ნათელყოფა (კანტი უარყოფს ასეთი შესაძლებლობის არსებობას, მაგრამ თეორიულად საკითხს ღიად ტოვებს), რომ რეალობის ბუნება ისეთი არ არის, როგორადაც მას კანტი ახასიათებს, ისინი დაამტკიცებდნენ, რომ მისი ეთიკური პრინციპი მცდარია, რის წინააღმდეგაც კანტი ვერაფერს გააწყოდა. შესაძლებელი რომ იყოს იმის ნათელყოფა, რომ არ არსებობს თავისუფალი ნება, რომელსაც რაიმე სურს, იმ შემთხვევაში, თუ მტკიცება „რაღაცის გაკეთება ჯერ არს“, ნიშნავს „ეს სურს თავისუფალ ნებას“, – შესაძლებელი იქნებოდა დაგვესკვნა, რომ არაფერია ისეთი, რისი გაკეთებაც ჯერ არს.

76. კანტი ასევე ცდებდა, როცა ვარაუდობს, რომ „ამის არსებობა ჯერ არს“ ნიშნავს „ეს ნაბრძანებია“. იგი ზნეობრივ კანონს იმპერატივად აღიქვამს. ეს, თავის მხრივ, ძალიან გავრცელებული შეცდომაა. შესაბამისად, თუ ივარაუდება, რომ „ამის არსე-





ბობა ჯერ არს“ უნდა ნიშნავდეს – „ეს ნაბრძანებია“, არაფერი იქნება კარგი, ნაბრძანები თუ არ იქნება. და რადგან ბრძანებები ჩვენს სამყაროში შეიძლება მცდარი იყოს, ის, რისი არსებობაც ჯერ არს, მისი უმთავრესი მნიშვნელობით, გულისხმობს იმას, „რაც ნაბრძანებია რალაც რეალური ზეგრძნობითი ავტორიტეტის მიერ“. რაც შეეხება ამ ავტორიტეტს, ჩვენ ველარ შევძლებთ დავსვათ კითხვა: „სამართლიანია თუ არა იგი?“ მისი ბრძანებები არ შეიძლება არ იყოს სამართლიანი, რადგან სამართლიანი ნიშნავს სწორედ იმას, რაც ნაბრძანებია. ამიტომ აქ ივარაუდება, რომ კანონი ზნეობრივი მნიშვნელობით უფრო მეტად ანალოგიურია კანონისა სამართლებრივი მნიშვნელობით, ვიდრე ბუნების კანონისა, როგორც ეს წინა მაგალითში იყო. მიიჩნევა, რომ ზნეობრივი ვალდებულება სამართლებრივი ვალდებულების ანალოგიურია, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ სამართლებრივი ვალდებულების სათავე მინიერია, ზნეობრივი ვალდებულებისა კი – ზეციური. და მაინც, ცხადია, რომ თუ ვალდებულების წყაროდ მოიაზრება მხოლოდ ძალა, რომელიც გვავალდებულებს ან გვაიძულებს რალაცის კეთებას, ჩვენი ვალდებულება, დავემორჩილოთ მას, ამ იძულებიდან არ გამომდინარეობს. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს ძალა თავად იმდენად კარგია, რომ ბრძანებს და ნერგავს მხოლოდ იმას, რაც კარგია, შეიძლება ის ზნეობრივი ვალდებულების სათავე იყოს. ამ შემთხვევაში კი, რასაც ის ბრძანებს და ნერგავს, კარგი იქნება იმის მიუხედავად, იქნება თუ არა იგი ნაბრძანები და დანერგილი. ის, რაც ვალდებულებას სამართლებრივად აქცევს, სახელდობრ კი ის ფაქტი, რომ იგი განსაზღვრული სახის ავტორიტეტის მიერაა ნაბრძანები, ზნეობრივ ვალდებულებასთან სრულიად შეუსაბამოა. როგორც უნდა განისაზღვროს ავტორიტეტი, მისი ბრძანებები ზნეობრივად სავალდებულო იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ზნეობრივად გვავალდებულებენ; თუ გვეუბნებიან, რისი არსებობა ჯერ არს ან რა არის საშუალება იმისა, რისი არსებობაც ჯერ არს.

77. ამ უკანასკნელ შეცდომაში, რომელსაც გულისხმობს ვარაუდი, რომ როცა ვამბობთ „შენ მიერ ამის კეთება ჯერ არს“, უნდა ვივარაუდოთ შემდეგი: „შენ ნაბრძანები გაქვს ეს გააკეთო“, ჩვენს ხელთაა მიზეზთაგანი, რომელმაც მიგვიყვანა ვარაუდამდე, რომ განსაზღვრული ზეგრძნობითი თვისება, რომელზე დაყრდნობითაც უნდა განისაზღვროს კარგი, არის ნება. და ის, რომ ეთიკური დასკვნა შეიძლება მივიღოთ რეალური ნების ბუნების საფუძვლიანი გამოკვლევით, დღესდღეობით თითქმის ყველაზე ფართოდ გავრცელებული ვარაუდია მეტაფიზიკურ ეთიკაში. მაგრამ მე ვფიქრობ, რომ ეს მტკიცება თავის დამაჯერ

რებლობას უნდა უმაღლოდეს არა იმდენად იმ ვარაუდს, რომ „ვერ არს“ გამოხატავს „ბრძანებას“, არამედ გაცილებით უფრო სერიოზულ შეცდომას. ეს შეცდომა იმის მტკიცებაშია, რომ საგნისადმი განსაზღვრული პრედიკატის მიკუთვნება იგივეა, რაც თქმა იმისა, რომ ეს საგანი განსაზღვრული სახის ფსიქიკური მდგომარეობის ობიექტია. მიიჩნევა, რომ საგნის რეალურად ან ჭეშმარიტად აღიარება იგივეა, რაც თქმა იმისა, რომ მის შესახებ გარკვეული ცოდნა არსებობს; და რომ მტკიცებები: ის კარგია და ის რეალურია, ანუ, შესაბამისად, ეთიკური და მეტაფიზიკური მტკიცება ერთმანეთისგან იმით განსხვავდება, რომ პირველი მის ნებასთან მიმართებას ამტკიცებს, მეორე კი – შემცნებასთან.

ეს რომ შეცდომაა, პირველ თავში უკვე ვაჩვენეთ. დასაბუთებულია, რომ მტკიცება „ეს კარგია“ არ არის იდენტური მტკიცებისა „ეს ნება-სურვილის გამოხატულებაა“ ზეგრძნობითი ნების მხრიდან თუ სხვაგვარად; ის არც რომელიმე სხვა მტკიცების იდენტურია. ამ დასაბუთებას ვერაფერს დაამატებ. თუმცა, მოცემული დასაბუთების საპირისპიროდ, შეიძლება მოსალოდნელი იყოს თავდაცვა ორი მიმართულებით. (1) შეიძლება ამტკიცონ, რომ ზემოხსენებული მტკიცებები რეალურად მაინც იდენტურნი არიან და მიუთითონ ფაქტებზე, რომელთაც თითქოს ძალუძთ დაამტკიცონ ეს იდენტურობა. ან კიდევ (2) შეიძლება თქვან, რომ აბსოლუტურ იდენტურობას არაფერს იცავს; რომ იგულისხმება მხოლოდ მტკიცება, რომლის თანახმადაც, არსებობს გარკვეული საგანგებო კავშირი ნებასა და კეთილშობილებას, როგორც თვისებას შორის – კავშირი, რომელიც ნების ნამდვილი ბუნების გამოკვლევას ეთიკური დასკვნების დასაბუთების არსებით ეტაპად აქცევს. იმისათვის, რომ ჩემს მოწინააღმდეგეთა მიერ გამოთქმულ ამ ორ შესაძლო მოსაზრებას პასუხი გავცე, უპირველეს ყოვლისა გთავაზობთ, ნათელვყოთ, თუ რა შესაძლო კავშირი შეიძლება იყოს სიკეთეს როგორც თვისებასა და ნებას შორის; ნათელვყოთ, რომ ვერავითარი კავშირი ვერ გაამართლებს ჩვენს სწრაფვას – ვამტკიცოთ, რომ „ეს კარგია“ იდენტურია დებულებისა – „ეს ნება-სურვილის გამოხატულებაა“. მეორე მხრივ, როგორც ჩანს, ზოგიერთი ამ კავშირთაგან შეიძლება იოლად მცდარად გაიგვიდეს იდენტურობის მტკიცებასთან. როგორც ჩანს, ასეთი რამ სავსებით მოსალოდნელია. ჩემი არგუმენტაციის ეს ნაწილი ამიტომ გარკვეულწილად პასუხობს მეორე საპირისპირო მოსაზრებას; მაგრამ იმისათვის, რომ უარვყო ეს უკანასკნელი, უნდა ნათელვყო, რომ არავითარი შესაძ-

ლო კავშირი ნებასა და კეთილმოსილებას (goodness) როგორც თვისებას შორის, გარდა აბსოლუტური იდენტურობისა ამ საკითხში, არ იქნებოდა საკმარისი საიმისოდ, რომ ნებისმიერ ეთიკური დასკვნის დასამტკიცებლად ნების გამოკვლევისთვის თუნდაც უმცირესი მნიშვნელობა მიგვენიჭებინა.

78. კანტის დროიდან მოყოლებული, მიღებულია მტკიცება, რომ შემეცნება (Cognition), ნებელობა (Volition) და გრძნობა (Feeling) რეალობისადმი გონების სამი ძირითადი, ერთმანეთისგან განსხვავებული დამოკიდებულებაა. ეს გამოცდილების მიღების სამი განსხვავებული გზაა და ყოველი მათგანი გვანდის ინფორმაციას იმ განსხვავებულ ასპექტებზე, რომელთა საფუძველზეც უნდა განიხილებოდეს რეალობა. მეტაფიზიკისადმი „ეპისტიმოლოგიური“ მიდგომის მეთოდი ეფუძნება ვარაუდს, რომ განვიხილავთ რა იმას, რასაც შემეცნება „მოიცავს“ – რაც მისი „იდეალია“ – ჩვენ შეგვიძლია გამოვიკვლიოთ, რა თვისებები ექნება სამყაროს, თუკი ის ჭეშმარიტი იქნება. სწორედ ასევე, მიიჩნევა, რომ იმის განხილვით, რასაც ნებელობის ან გრძნობის ფაქტი „მოიცავს“ – რაც მათ მიერ ნაპარაუდევ „იდეალს“ წარმოადგენს – ჩვენ შეგვიძლია გამოვიკვლიოთ, თუ რა ნიშან-თვისებები ექნება სამყაროს, ეს უკანასკნელი კარგი ან მშვენიერი რომ იყოს. ორთოდოქსი იდეალისტი ეპისტიმოლოგი სენსუალისტისგან ან ემპირიკოსისგან იმ რწმენით განსხვავდება, რომლის მიხედვითაც, რასაც უშუალოდ შევიმეცნებთ, სრულიად ჭეშმარიტი ან სრული ჭეშმარიტება არ გახლავთ. იმისთვის, რომ სიყალბე უარყვოთ, ამბობს იგი, და შემდგომ ჭეშმარიტებას მივაკვლიოთ, ჩვენ შემეცნება იმად კი არ უნდა მივიღოთ, რადაც ის თავად წარმოგვიდგება, არამედ გამოვიკვლიოთ, რა იგულისხმება მასში. სწორედ ასევე ორთოდოქსი მეტაფიზიკოსი ეთიკოსი უბრალო ნატურალისტისგან განსხვავდება, რადგან მიიჩნევს, რომ ყველაფერი, რაც ჩვენ მართლაც გვსურს, არ არის კარგი, ან თუ კარგია, სრულიად კარგი არ არის: იმას, რაც რეალურად კარგია, თავად ნების ბუნების არსი გულისხმობს. სხვები კვლავ ფიქრობენ, რომ გრძნობა, და არა ნება გვევლინება ეთიკის ძირითად მონაცემად. მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში დადგენილია, რომ ეთიკას განსაზღვრული მიმართება აქვს ნებასა და გრძნობასთან, რაც არ გააჩნია შემეცნებასთან, მაშინ როცა კვლევის სხვა ობიექტებს ასეთი მიმართება შემეცნებასთან აქვთ. ნება ან გრძნობა, ერთი მხრივ, და შემეცნება, მეორე მხრივ, განიხილება, როგორც გარკვეული თვალსაზრისით ერთი

რიგის წყაროები ფილოსოფიური ცოდნისა: პირველი – პრაქტიკული ფილოსოფიის, მეორე კი – თეორიულისა.

რა ქეშმარიტებას შეიძლება გულისხმობდეს ეს თვალსაზრისი?

79. უპირველეს ყოვლისა, შეიძლება იგულისხმებოდეს, რომ სწორედ ისევე, როგორც ჩვენი ცნობიერი და შეგრძნებითი განცდის მეშვეობით განვასხვავებთ ქეშმარიტებასა და სიყალბეს, ასევე გრძნობისა და ნებელობის განცდათა გააზრებით ვწვდებით ეთიკურ განსხვავებებს. ჩვენ არ გვეცოდინებოდა, რას ნიშნავს თვლიდე, რომ ერთი საგანი მეორეზე უკეთესია, თუ ჩვენი ნების ან გრძნობის დამოკიდებულება ერთი საგნისადმი არ იქნებოდა განსხვავებული ჩვენი ნების ან გრძნობის დამოკიდებულებისგან მეორე საგნისადმი. ყოველივე ამის დაშვება შეიძლება. მაგრამ ამჯერად შეგვიძლია ვილაპარაკოთ მხოლოდ ფსიქოლოგიურ ფაქტზე, რომ რადგან ჩვენ გარკვეული სახით ვგრძნობთ საგნებს ან გვწაღია ისინი, მათ ოდესმე კარგებად ჩავთვლით; სწორედ ისევე, როგორც, მხოლოდ იმის გამო, რომ გაგვაჩნია გარკვეული განცდა აღქმისა, შესაძლოა გვეფიქრა, რომ საგნები ქეშმარიტია. ამგვარად, ნებასა და კეთილმოსილებას, როგორც თვისებას შორის განსაკუთრებული კავშირი არსებობს. მაგრამ ეს მხოლოდ მიზეზობრივი კავშირია, რომელიც, სახელდობრ, იმას ნიშნავს, რომ ნებელობა კეთილმოსილების როგორც თვისების შეცნობის აუცილებელი პირობაა.

ამის შემდეგ შეიძლება თქვან, რომ ნებელობა და გრძნობა კეთილმოსილების (*goodness*) შემეცნებათა მარტოოდენ წყაროს არ წარმოადგენს; რომ რაიმე საგნის წადილი ან რაიმე საგნის მიმართ განსაზღვრული გრძნობის განცდა იგივეა, რაც მიჩნევა იმისა, რომ ის კარგია. შეიძლება იმის დაშვება, რომ ზოგადად, გარკვეული თვალსაზრისით, ასეც არის. როგორც ჩანს, მართალი უნდა იყოს, რომ ჩვენ თითქმის არასდროს ვთვლით, დანამდვილებით კი არასდროს ვამბობთ, რომ საგანი კარგია, თუ არ გაგვაჩნია მისდამი გრძნობის ან ნების განსაკუთრებული დამოკიდებულება. თუმცა ეს არ არის უნივერსალური ქეშმარიტება. უნივერსალურ ქეშმარიტებას შეიძლება მისი საპირისპირო წარმოადგენდეს; კეთილმოსილების აღქმას შეიძლება შეიცავდნენ ის კომპლექსური ფაქტები, რომლებსაც ჩვენ ნებელობად ან განსაზღვრული სახის გრძნობად მოვიაზრებთ. შედეგად, ნება გვიბოძეთ დავუშვათ, რომ მიჩნევა იმისა, რომ რაიმე საგანი კარგია, იგივეა, რაც მისი სურვილი, იმ თვალსაზრისით, რომ სადაც ეს უკანასკნელი ჩნდება, პირველიც იჩენს თავს როგორც მი-



სი ნაწილი; და დაუშვათ თუნდაც ისიც, რომ ისინი ზოგადად ერთსა და იმავეს წარმოადგენს უკუმნიშვნელობითაც, ესე იგი, როდესაც პირველი ჩნდება, ის მეორის ნაწილად გვევლინება.

80. შეიძლება შეიქმნას შთაბეჭდილება, რომ ეს ფაქტები ზურგს უმაგრებს ზოგად მტკიცებას, რომლის თანახმადაც, მიჩნევა იმისა, რომ საგანი კარგია, იგივეა, რაც ამჯობინო ის ან მოინონო იმ გაგებით, რა გაგებითაც მჯობინება ან მოინონება ნების ან გრძნობის განსაზღვრულ სახეებს აღნიშნავს. ყოველთვის ჭეშმარიტებად გამოიყურება ის, რომ, როცა ჩვენ რაიმეს ვამჯობინებთ, ან მოგვწონს, ეს ფაქტი ყოველთვის შეიცავს იმ ფაქტსაც, რომ ჩვენ მას კარგ საგნად მივიჩნევთ; ხოლო უეჭველი ჭეშმარიტებაა ის, რომ შემთხვევათა უდიდეს უმრავლესობაში, როცა ვთვლით, რომ რაღაც კარგია, ასევე ვამჯობინებთ მას და მოგვწონს იგი. ამიტომ, სრულიად ბუნებრივია, თუ ვიტყვი: მიჩნევა იმისა, რომ საგანი კარგია, მის მჯობინებას ნიშნავს. და ყველაზე მეტად ბუნებრივი იქნება, თუ დავამატებთ კითხვას: როცა ვამბობ, რომ რაღაც საგანი კარგია, ვგულისხმობ თუ არა, რომ მას უპირატესობას ვანიჭებ? და მაინც, ეს ბუნებრივი დამატება დიდ გაუგებრობას შეიცავს. მიჩნევა იმისა, რომ საგანი კარგია, ჭეშმარიტად იგივე რომ იყოს, რაც მისი მჯობინება (რაც, როგორც ვიხილეთ, არასდროს შეესაბამება სიმართლეს, თუ ისინი აბსოლუტურად იდენტურია და ყოველთვის არ შეესაბამება სიმართლეს, ერთდროულადაც რომ წარმოიშვან), მაინც არ იქნება სიმართლე, რომ ის, რასაც ვფიქრობთ, როდესაც საგანს ვაფასებთ როგორც კარგს, იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ მას სხვა საგნებს ვამჯობინებთ. ასეც რომ იყოს, ესე იგი, რაიმეს კარგ საგნად შეფასება რომ იყოს იგივე, რაც მისი მჯობინება, მაშინ კეთილმოსილება როგორც საგნის თვისება – იმ საგნისა, რომელსაც ვჭვრეტთ – სწორედ ამ მიზეზის გამო, აშკარად არ არის იგივე, რაც მისი მჯობინება. ერთი საკითხია, გაგვაჩნია თუ არა გარკვეული გააზრება, ხოლო სრულიად სხვა საკითხია – მართალია თუ არა ის, რასაც ვფიქრობთ; ამ მეორე საკითხისათვის პირველზე პასუხს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. ის ფაქტი, რომ ერთ საგანს მეორეს ვამჯობინებთ, სრულიად ვერ ნათელყოფს, რომ მოცემული საგანი კარგია; მაშინაც კი, თუ ცხადია, რომ ჩვენ მას ასეთად მივიჩნევთ.

აღბათ სწორედ ამ გაუგებრობას უნდა ვუმაღლოდეთ იმას, რომ კითხვა „რა არის კარგი?“ მიიჩნევა იდენტურად კითხვისა „რას ვამჯობინებთ?“ სრული ჭეშმარიტებაა ის აზრი, რომ ვერასდროს გაიგებდი, არის თუ არა საგანი კარგი, თუ მას სხვა საგნებს არ ამჯობინებდი, ისევე, როგორც ვერასდროს

გაიგებდი, რომ მოცემული საგანი არსებობს, თუ არ აღიქვამდი მას. მაგრამ ნათქვამს იქვე ემატება მცდარი შეხედულება, რომ ვერ გაიგებდი, რომ მოცემული საგანი კარგია, თუ არ გვეცოდინებოდა მას სხვა საგნებს რომ ვამჯობინებთ; ან რომ იგი იარსებებს და, თუ არ გვეცოდინებოდა, რომ აღიქვამ მას. საბოლოოდ ნათქვამს ისიც ემატება, ეს კი აბსოლუტურად მცდარია, რომ შეუძლებელია განვასხვაოთ ფაქტი, რომ გარკვეული საგანი კარგია იმ ფაქტისგან, რომ მას უპირატესობას ვანიჭებთ, ან ის ფაქტი, რომ ის არსებობს, განვასხვაოთ ჩვენ მიერ მისი აღქმის ფაქტისგან. ხშირად მიუთითებენ: ნებისმიერ მოცემულ მომენტში ჩემთვის შეუძლებელია განვასხვაო ის, რაც ჭეშმარიტებაა, იმისგან, რაც ჭეშმარიტებად მიმაჩნია; ეს მართლაც ასეა. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ არ შემიძლია განვასხვაო ის, რაც ჭეშმარიტებაა, იმისგან, რაც ჭეშმარიტებად მიმაჩნია, ყოველთვის შემიძლია განვასხვაო ის, რასაც ვგულისხმობ, როცა ვამბობ, რომ ეს ჭეშმარიტებაა, იმისგან, რასაც ვგულისხმობ, როცა ვამბობ, რომ ეს ჭეშმარიტებად მიმაჩნია. რადგან, ჩემთვის გასაგებია ვარაუდი, რომ ის, რაც ჭეშმარიტებად მიმაჩნია, შეიძლება მაინც მცდარი იყოს. შესაბამისად, როდესაც რაიმეს ჭეშმარიტებას ვამტკიცებ, მინდა დავამტკიცო რაღაც განსხვავებული იმ ფაქტისგან, რომ ასე ვფიქრობ. ის, რასაც ვფიქრობ, სახელდობრ, რომ რაღაც ჭეშმარიტებაა, ყოველთვის ერთობ განსხვავდება იმ ფაქტისგან, რომ მე ასე ვფიქრობ. მტკიცება, რომ ეს ჭეშმარიტებაა, არც კი შეიცავს მტკიცებას, რომ მე ასე ვფიქრობ; თუმცა, რა თქმა უნდა, ფაქტია, როცა მე ვფიქრობ, რომ რაღაც ჭეშმარიტია, არსებითად, ისიც ჭეშმარიტებაა, რომ მე ამას ვფიქრობ. ასეთ ტავტოლოგიურ მტკიცებას, რომლის თანახმადაც, იმისთვის, რომ რაიმე საგანი ჭეშმარიტად მივიჩნიოთ, აუცილებელია, რომ მასზე ვიფიქროთ, – ჩვეულებრივ, აიგივებენ მტკიცებასთან, რომლის თანახმადაც, იმისთვის, რომ რაიმე საგანი ჭეშმარიტი იყოს, აუცილებელია, რომ იგი გააზრების ობიექტი იყოს. მცირედი გააზრებაც საკმარისია საიმისოდ, რომ ნებისმიერმა დაინახოს, რაოდენ მცდარია ასეთი იდენტიფიკაცია. ცოტა მეტი დაფიქრება კი ცხადყოფს, რომ თუ ასეა, „ჭეშმარიტში“ უნდა მოვიაზრებდეთ რაღაც ისეთს, რასაც არავეითარი კავშირი აზროვნებასთან ან რომელიმე სხვა ფსიქიკურ ფაქტთან არა აქვს. შეიძლება ძნელი იყოს მკაფიოდ დადგენა იმისა, თუ რას ვგულისხმობთ შემდეგში: გააზრების ობიექტის თვალთახედვაში ქონა სხვა ობიექტებთან შედარების მიზნით, მაგრამ რაღაც განსხვავებულს და უნიკალურს რომ ვგულისხმობთ, ამის თაობაზე აღარ შეიძლება არსებობდეს ეჭვი. ამიტომ უდავოდ

მცდარია მტკიცება, რომლის თანახმადაც, „საგნის ქეშმარიტება“, რაღაც განსაზღვრული სახით, მის გააზრებას ნიშნავს. თუმცა, ეს მტკიცება უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობს კანტის მიერ ფილოსოფიაში მოხდენილ „კოპერნიკისეულ რევოლუციაში“ და არაღირებულს ხდის მთელ იმ თანამედროვე ლიტერატურას, რომელსაც ამ რევოლუციამ დაუდო სათავე და რომელსაც ეპისტიმოლოგია ეწოდება. კანტი ამტკიცებდა, რომ *ipso facto* ქეშმარიტებას შეადგენს ის, რაც რაღაც განსაზღვრული წესით ერთიანდება აზრის სინთეტური აქტივობით – სწორედ ამას ნიშნავს ეს ტერმინი. ამ დროს ცხადია, რომ ერთადერთი კავშირი, რომელიც შეიძლება არსებობდეს ქეშმარიტ საგნად, ერთი მხრივ, და განსაზღვრული სახით გააზრების საგნად ყოფნას შორის, მეორე მხრივ, ის არის, რომ უკანასკნელი პირველის *კრიტერიუმი* ან საზომი უნდა იყოს. იმის დასადგენად, რომ ეს მართლაც ასეა, აუცილებელია ინდუქციის მეთოდების გამოყენებით დავადგინოთ, რომ ქეშმარიტი ყოველთვის განსაზღვრული სახით გააზრების საგანს შეადგენდა. თანამედროვე ეპისტიმოლოგია გვერდს უვლის ამ რთულ და გრძელვადიან გამოკვლევას, იმ თვითნააღმდეგობრივი მტკიცების ფასად, რომლის თანახმადაც, „ქეშმარიტება“ და ქეშმარიტების კრიტერიუმი ერთი და იგივეა.

**81.** ამიტომ ერთობ ბუნებრივი, თუმცა უკიდურესად მცდარი ვარაუდია, რომ რაღაც საგნისთვის ქეშმარიტი სახით ყოფნა ტოლფასია იმისა, რომ ეს საგანი განსაზღვრული გზით აღიქმებოდეს ან გაიზრებოდეს. სრულიად ბუნებრივია ვარაუდი, რომლის თანახმადაც, ის, რომ საგანი არის კარგი, გარკვეული სახით მისი მჯობინების იდენტურია, რადგან ზემოთ აღნიშნულ მიზეზთა გამო საგნის მჯობინების ფაქტი, როგორც ჩანს, დაახლოებით ისეთივე დამოკიდებულებაშია გააზრებასთან, რომ გარკვეული საგნები კარგია, როგორ დამოკიდებულებაშიც მათი აღქმის ფაქტია იმ გააზრებასთან, რომ ისინი ქეშმარიტია ან არსებობენ. მაგრამ როგორც კი ნებელობისა და შემეცნების ეს კოორდინაცია მიღებულად ჩაითვლება, კვლავ სრულიად ბუნებრივი იქნება დებულება, რომ ყოველი ფაქტი, რომელიც, სავარაუდოდ, ადასტურებს დასკვნას, რომლის თანახმადაც, ქეშმარიტი სახით ყოფნა იდენტურია შემეცნებულად ყოფნისა, დაადასტურებდა შესაბამის დასკვნასაც, რომ კარგ საგნად ყოფნა ნების ობიექტად ყოფნის იდენტურია. ამიტომ უპრიანი იქნება, თუ აღვნიშნავთ ცნებათა კიდევ ერთ აღრევას, რომელმაც, როგორც ჩანს, დიდი გავლენა იქონია იმ თვალსაზრისის აღიარებაზე,

რომლის თანახმადაც, ქეშმარიტ საგნად ყოფნა იგივეა, რაც შემეცნებულად ყოფნა.

ეს ცნებათა აღრევა განპირობებულია იმით, რომ უგულუბელყოფილია შემდეგი: როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ გვაქვს განცდა (sensation) ან აღქმა (perception), ან, რომ ვიცით (know) რაღაც საგანი, ჩვენი აზრით, ვამტკიცებთ არა მხოლოდ იმას, რომ ჩვენი გონება შემეცნებელია, არამედ ასევე იმასაც, რომ რასაც იგი შეიმეცნებს, ქეშმარიტია. ყურადღების მიღმა რჩება ის ფაქტი, რომ ეს სიტყვები, ჩვეულებრივ, იმგვარად იხმარება, რომ, თუ საგანი არ არის ქეშმარიტი, მხოლოდ ეს ფაქტია საკმარისი იმისთვის, რომ უფლება გვქონდეს ვთქვათ: ვინც ამბობს, რომ აღიქვამს ან იცის მოცემული საგანი, არ აღიქვამს და არ იცის, თუ ჩვენ არ გამოვიკვლევთ ან არ ვივარაუდებთ, რომ მისი სულიერი მდგომარეობა, ნებისმიერი თვალსაზრისით, განსხვავდება მისივე იმ მდგომარეობისგან, როდესაც მას მართლაც ეცოდინებოდა ან აღიქვამდა ამ საგანს. ამ უარყოფით ჩვენ არ ვაბრალებთ მას, რომ ინტროსპექციაში შეცდომა დაუშვა, ასეთი შეცდომა კიდეც რომ იყოს დაშვებული. ჩვენ არ უარვყოფთ, რომ იგი აცნობიერებდა გარკვეულ ობიექტს, არც იმას, რომ მისი სულიერი მდგომარეობა სწორედ ისეთი იყო, როგორც მას მიაჩნდა. ჩვენ უარვყოფთ მხოლოდ იმას, რომ ობიექტი, რომელიც მან გააცნობიერა, გარკვეული თვისების მატარებელი იყო. ჩვეულებრივ, არსებობს ვარაუდი, რომლის თანახმადაც, როცა ვამტკიცებთ, რომ აღიქვამთ რაღაც საგანს, ან ვიცით რაღაც საგანი, მხოლოდ ერთ ფაქტს ვამტკიცებთ. და რადგან ორი ფაქტიდან, რომლებსაც რეალურად ვამტკიცებთ, ფსიქიკური მდგომარეობის არსებობა გაცილებით უფრო ადვილი გამოსარჩევია, მიიჩნევა, რომ ის, ფაქტობრივად, ერთადერთია, რასაც ვამტკიცებთ. ამიტომ ჩამოყალიბდა შეხედულება, თითქოს აღქმა და განცდა გარკვეულ სულიერ მდგომარეობებს აღნიშნავენ და არაფერს მეტს. ამ შეცდომის დაშვება კიდეც უფრო ადვილი იყო, რადგან ყველაზე გავრცელებული სულიერი მდგომარეობა, რომლის სახელწოდებებიდანაც, სახელდობრ – წარმოდგენა – არ გამომდინარეობს, რომ მისი ობიექტი ქეშმარიტია, გარკვეულწილად საფუძვლიანად შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ აღქმისა და განცდისგან არა მხოლოდ იმ თვისებით განსხვავდება, რომელსაც მისი ობიექტი ფლობს, არამედ მისი, როგორც სულიერი მდგომარეობის, ხასიათით. აქედან გამომდინარე, დაიშვა ვარაუდი, რომ ერთადერთი განსხვავება აღქმასა და წარმოდგენას შორის, რომლის საშუალებებითაც შეიძლება ისინი განისაზღვრონ,





უბრალოდ, ფსიქიკური განსხვავება უნდა იყოს. ასეთ შემთხვევაში კი დაუყოვნებლივ გაკეთდებოდა დასკვნა, რომ ქვეშარიტ საგნად ყოფნა იდენტური იქნებოდა განსაზღვრული სახით შემეცნებულად მოვლინებისა. რადგან მტკიცება, რომ რალაც საგანი აღქმულია, აუცილებლად შეიცავს მტკიცებას, რომ იგი ქვეშარიტია, და თუ, მიუხედავად ამისა, აღქმული ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ გონებას განსაზღვრული დამოკიდებულება აქვს მოცემული საგნის მიმართ, მაშინ მისი ქვეშარიტება იდენტური უნდა იყოს იმ ფაქტისა, რომ იგი ასეთნაირად განიხილება. შესაბამისად, თვალსაზრისი, რომ ქვეშარიტ საგნად ყოფნა განსაზღვრული სახით შემეცნებულად ყოფნას ნიშნავს, შეგვიძლია ნაწილობრივ იმის უგულებელყოფას მივანეროთ, რომ განსაზღვრული სიტყვები, რომლებიც, როგორც ჩვეულებრივ მიიჩნევენ, მეტს არაფერს ნიშნავს, თუ არა შემეცნებითი მდგომარეობის განსაზღვრულ სახეს, ფაქტობრივად, ასევე გულისხმობენ კავშირს ასეთი მდგომარეობის ობიექტის ქვეშარიტებასთან.

82. ახლა შევაჯამებ ჩემს შეხედულებას ნებასა და ეთიკურ მტკიცებათა შორის ამკარა კავშირებზე, რომლებიც, როგორც ჩანს, ზურგს უმაგრებენ გაურკვეველ რწმენას, რომლის თანახმადაც „ეს კარგია“ რამდენადმე იდენტურია შემდეგისა: „ეს განსაზღვრული სახით ნება-სურვილის საგანია.“ (1) ქვეშარიტების საკმაო ნილს შეიცავს მტკიცება, რომ მხოლოდ იმიტომ მივალნიეთ საერთოდ რაიმენაირი ეთიკური შეხედულებების შემუშავებას, რომ განსაზღვრული საგნები თავდაპირველად ნება-სურვილის საგნებად მოგვევლინა. გადაჭარბებულად უნდა ჩაითვალოს ის ძალზე გაერკველებული აზრი, რომ საგნის მიზეზის ნათელყოფა იგივეა, რაც თავად საგნის წარმოჩენა. ალბათ, საჭირო არც არის იმაზე მითითება, რომ ეს მცდარი ვარაუდია. (2) ერთგვარი დამაჯერებლობა აქვს შემდგომ მტკიცებას, რომ მიჩნევა იმისა, რომ საგანი კარგია, და მისი განსაზღვრული სახით ნადილი, ახლა, ფაქტობრივად, ერთი და იგივეა. თუმცა აუცილებელია გავმიჯნოთ მოცემული მტკიცების გარკვეული შესაძლო მნიშვნელობები. შეიძლება დათანხმება იმასთან, რომ როცა მივიჩნევთ, თითქოს გარკვეული საგანი კარგია, ჩვეულებრივ, სახეზეა ჩვენი ნებისა და გრძნობის განსაკუთრებული დამოკიდებულება მის მიმართ; და, რომ როცა ჩვენ გვწადია მოცემული საგანი რალაც სახით, ალბათ ყოველთვის ვფიქრობთ, რომ ის კარგია. მაგრამ თავად ის ფაქტი, რომ ჩვენ ამგვარად შეგვიძლია გამოვყოთ საკითხი, რომ თუმცა პირველს ყოველთვის თან სდევს მეორე, ხოლო პირველი მეორის თანამდევნი ყოველთვის შეიძლება არ იყოს, – იმაზე მეტყველებს, რომ ეს ორი საგანი,

მკაცრი გაგებით, იდენტური არ არის. საქმე ისაა, რომ რასაც ჩვენ, ფაქტობრივად, ნებაში, ან მის ნებისმიერ ფორმაში ვგულისხმობთ, იმ გააზრებასთან ერთად, რომ საგანი კარგია, უდავოდ ყოველთვის შეიცავს კიდევ რაღაც სხვას. ესე იგი, როცა ვამტკიცებთ, რომ ნადილი და მიჩნევა, რომ საგანი კარგია, იდენტურნი არიან, ყველაზე მეტი, რაც შეიძლება იგულისხმებოდეს, ის არის, რომ ნადილის ეს მეორე ელემენტი მუდმივად თან სდევს მიჩნევას, რომ საგანი კარგია, და პირიქით, მიჩნევა, რომ საგანი კარგია, მისი მუდმივი თანამდევია. როგორც უკვე ვთქვით, ამ მტკიცების ჭეშმარიტება ერთობ საეჭვოა. მაგრამ იგი ერთმნიშვნელოვნად ჭეშმარიტიც რომ იყოს, ის ფაქტი, რომ ეს ორი საგანი შეიძლება გაიმიჯნოს ერთმანეთისგან, ფატალურია ნებასა და შემეცნებას შორის არსებული სავარაუდო კოორდინაციისათვის იმ გაგებით, რა გაგებითაც ეს ვარაუდი საზოგადოდ დაიშვება. რადგან მხოლოდ და მხოლოდ ნება-სურვილის შემადგენელი ამ მეორე ელემენტის გამო განსხვავდება ნებელობა შემეცნებისგან. მაშინ, როცა მხოლოდ და მხოლოდ იმ ფაქტიდან გამომდინარე, რომ ნებელობა ან ნებელობის რაიმე ფორმა კეთილმოსილებების შემეცნებას შეიცავს, - შეიძლება პქონდეს ნება-სურვილს ისეთივე მიმართება ეთიკურ მტკიცებებთან, როგორი მიმართებაც შემეცნებას აქვს მეტაფიზიკურ მტკიცებებთან. შესაბამისად, ნებელობის ფაქტს, მთლიანობაში, ანუ თუ ჩვენ მასში ჩავრთავთ იმ ელემენტს, რომელიც მას ნებელობად აქცევს და შემეცნებისგან განასხვავებს, - ეთიკურ მსჯელობებთან იგივე მიმართება არა აქვს, რა მიმართებაც აქვს შემეცნებას მეტაფიზიკურ მტკიცებებთან. ნებელობა და შემეცნება გამოცდილების მიღების კოორდინირებულ გზებს არ წარმოადგენენ, რადგან ნებელობა საერთოდ იმდენად არის გამოცდილების მიღების გზა, რამდენადაც აღნიშნავს კომპლექსურ ფაქტს, რომელიც იმ ერთადერთ იდენტურ მარტივ ფაქტს შეიცავს, რომელსაც შემეცნებას ვუნოდებთ.

მაგრამ (3) თუ ჩვენ დავეთანხმებით იმას, რომ ტერმინებით „ნებელობა“ ან „ნება-სურვილი“ იმავს ნიშნავს, რასაც „მიჩნევა იმისა, რომ საგანი კარგია“, თუმცა, საზოგადოდ, ცხადია, ეს ასე არ არის, კვლავ რჩება კითხვა: რა მიმართებას ადგენს ეს ფაქტი ნებელობასა და ეთიკას შორის? ნუთუ შეიძლება გამოკვლევა იმისა, თუ რა შეადგენს ნება-სურვილის საგანს, იდენტური იყოს ეთიკური გამოკვლევისა იმის თაობაზე, თუ რა არის კარგი? საკმაოდ ნათელია, რომ ისინი არ შეიძლება იდენტური იყოს. თუმცა, ასევე ნათელია იმის მიზეზიც, თუ რატომ უნდა მოიაზრებოდნენ ისინი ასე. არსებობს ორი მთავარი მიზეზი, რომელ-

თა გამოც კითხვა „რა არის კარგი?“ შეცდომით გაიგივებულია კითხვასთან „რა მიიჩნევა როგორც კარგი?“ ხოლო კითხვა „რა გვევლინება ჭეშმარიტებად“ ასევე შეცდომითაა გაიგივებული კითხვასთან „რა მიიჩნევა ჭეშმარიტებად?“: (1) პირველ მიზეზს შეადგენს ზოგადი სირთულე, რომელსაც ვანყდებით შემეცნებულის მისი შემეცნებისგან გამიჯვნისას. შენიშნავენ ხოლმე: რაიმე ჭეშმარიტების შემეცნება მისი შემეცნების გარეშე ნამდვილად შეუძლებელია. ამიტომ, რადგან, – როცა მე ვიცი, რომ რაიმე საგანი ჭეშმარიტია, – იგულისხმება, რომ იგი, რაღა თქმა უნდა, შემეცნებულია, – ივარაუდება, რომ საგნისათვის საერთოდ ჭეშმარიტი სახით არსებობა იგივეა, რაც რომ ის შემეცნებული იყოს. (2) მეორე მიზეზი იმის უგულვებელყოფაშია, რომ განსაზღვრული სიტყვები, რომლებიც მოიაზრება მხოლოდ როგორც შემეცნების ცალკეულ სახეთა აღმნიშვნელები, ფაქტობრივად, ასევე იმასაც აღნიშნავენ, რომ შემეცნებული ობიექტი ჭეშმარიტია. ამიტომ თუ ჩვენ ვაღიარებთ, რომ „აღქმა“ მხოლოდ გარკვეული სახის სულიერ ფაქტს აღნიშნავს გულისხმობს, მაშინ, რადგან მისი ობიექტი ყოველთვის ჭეშმარიტია, იოლდება იმის დაშვება, რომ საგნის ჭეშმარიტება, მხოლოდ ამ სახის სულიერი მდგომარეობის ობიექტად ყოფნას ნიშნავს. ასევე იოლია დაშვება იმისა, რომ საგნის ჭეშმარიტად კარგი სახით არსებობა განსხვავდება მისი შეცდომით ასეთად მიჩნევისაგან, მხოლოდ იმ ფაქტიდან გამომდინარე, რომ პირველი სახით არსებობა ისეთი ნებელობის ობიექტად ყოფნას ნიშნავს, რომლის ობიექტადაც მოჩვენებითი სიკეთე გვევლინება, სწორედ ისევე, როგორც აღქმა (ამ ვარაუდის თანახმად) განსხვავდება ილუზიისგან.

83. ამიტომ ის, რომ საგანი კარგია, რაიმე სახით ნება-სურვილის ან შეგრძნების საგნად მოვლინების იდენტური არ არის, ისევე, როგორც ჭეშმარიტი სახით ყოფნა არ არის იდენტური გააზრების საგნად ყოფნისა. მაგრამ, ვთქვათ, ეს დასაშვებია. ამის შემდეგ ისევ თუ იქნება შესაძლებელი, რომ ნების ან გრძნობის ბუნების გამოკვლევა ეთიკური დასკვნების დასაბუთების აუცილებელ საფეხურად მივიჩნიოთ? თუ ის, რომ საგანი კარგია და მისი ნება-სურვილის საგნად მოვლინება ერთი და იგივე არ არის, მაშინ ყველაზე მეტი, რაც *კეთილმოსილების* და ნება-სურვილის ურთიერთკავშირის თაობაზე შეიძლება ვამტკიცოთ, შემდეგია: ის, რაც კარგია, ყოველთვის ასევე გარკვეული სახით ნება-სურვილის საგნად გვევლინება და ის, რაც გარკვეული სახით ნება-სურვილის საგანია, ასევე ყოველთვის კარგია. შეიძლება ითქვას, რომ სულ ეს არის, რასაც ის მეტაფიზი-

კოსი ავტორები გულისხმობენ, რომლებიც აცხადებენ, რომ უთიკა ნების მეტაფიზიკას ეფუძნება. რა შედეგს გამოიღებდა ასეთი ვარაუდი?

ცხადია, განსაზღვრული სახის ნება-სურვილის ობიექტი ასევე ყოველთვის კარგიც რომ იყოს, მაშინ რაიმეს ნება-სურვილის საგნის სახით არსებობის ფაქტი ამ საგანში *კეთილმოსილების* დადგენის კრიტერიუმად წარმოგვიდგებოდა. მაგრამ იმისთვის, რომ ნება-სურვილი *კეთილმოსილების* კრიტერიუმად დადგინდეს, უპირველესად და განსაკუთრებულად უნდა შეგვეძლოს ნათელყოთ ის, რომ უმეტეს შემთხვევაში, სადაც განსაზღვრული სახის ნებასურვილს ვხვდებით, ჩვენ ასევე უნდა აღმოვაჩინოთ, რომ ამ ნება-სურვილის ობიექტები კარგია. აქედან გამომდინარე, იმ მცირერიცხოვან შემთხვევებში, რომლებშიც არ არის ცხადი, არის თუ არა საგანი კარგი, ხოლო, სამაგიეროდ, ცხადია, რომ იგი სათანადო დონით სურვილის ობიექტს წარმოადგენს, ალბათ უფლება გვექნებოდა დაგვეკენა, რომ საგანი რეალურად კარგია, რადგან იგი იმ ნიშან-თვისებას ფლობს, რომელსაც ყველა სხვა შემთხვევაში თან სდევს *კეთილმოსილება*. ნებაზე დაყრდნობა, სავარაუდოდ, შეიძლება სწორედ რომ სასარგებლო გახდეს ჩვენი ეთიკური გამოკვლევის დასასრულს, როცა შევძლებთ ყველაფრისგან დამოუკიდებლად წარმოვაჩინოთ, რომ განსხვავებულ ობიექტთა უდიდესი რაოდენობა მართლაც კარგია და მივეუთითებთ, თუ რა ხარისხით არიან ისინი კარგი. მაგრამ ამ სავარაუდო სარგებლიანობის წინააღმდეგაც არსებობს არგუმენტები: (1) შეუძლებელია იმის განჭვრეტა, თუ რატომ არ უნდა იყოს იმის დამტკიცება, რომ საგანი, რომელსაც განვიხილავთ, კარგია, ისევე იოლი (ეს კი ნამდვილად ყველაზე უსაფრთხო გზა იქნებოდა) იმავე მეთოდებით, რომლებიც გამოვიყენეთ, როცა ვასაბუთებდით, რომ სხვა საგნები იყო კარგი, როგორც მაშინ, როცა ჩვენს მიერ მითითებულ კრიტერიუმს ვეყრდნობოდით; და (2) თუ სერიოზულად განვიზრახავთ დავადგინოთ, თუ რა საგნებია კარგი, დავინახავთ მიზეზს, რათა ვიფიქროთ (როგორც VI თავში ვიხილავთ), რომ მათ არავითარი სხვა თვისება არ გააჩნიათ, არც საერთო და არც დამახასიათებელი, გარდა მათი *კეთილმოსილებისა* - ეს იმას ნიშნავს, რომ *კეთილმოსილების* კრიტერიუმში, ფაქტობრივად, არ არსებობს.

84. მაგრამ აქ ჩვენი მიზნისთვის სრულიად არ არის აუცილებელი განხილვა იმისა, გვევლინება თუ არა ნების ესა თუ ის ფორმა *კეთილმოსილების* კრიტერიუმად. რადგან არც ერთს იმ ავტორთაგან, რომლებიც აცხადებენ, რომ მათი ეთიკა ნების გამოკვლევას ეფუძნება, არასდროს გაუცნობიერებია საჭიროება

უშუალოდ და დამოუკიდებლად დაემტკიცებინა, რომ ყველა საგანი, რომელიც გარკვეული სახით ნება-სურვილის ობიექტად გვევლინება, კარგია. ისინი საერთოდ არ ცდილობენ დაამტკიცონ, რომ ნება *კეთილმოსილების კრიტერიუმი*ა. ძნელია მოვიპოვოთ უფრო ძლიერი საბუთი მათი მხრიდან იმის გაუცნობიერებლობისა, რომ ეს სწორედ ისაა, რადაც ნება შეიძლება მოგვევლინოს. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თუ ჩვენ უნდა ვამტკიცოთ, რომ ის, რაც გარკვეული სახით ნება-სურვილის საგანია, ასევე კარგიცაა, უპირველეს ყოვლისა, უნდა შეგვეძლოს ნათელვყოთ, რომ განსაზღვრულ საგნებს, ერთი მხრივ, მიენერებათ „კეთილმოსილება“ და რომ იმავე საგნებს ასევე მიენერებათ სხვა თვისება, სახელდობრ, რომ ისინი გარკვეული სახით ნება-სურვილის საგანს შეადგენენ. მეორე მხრივ კი, უნდა შეგვეძლოს მრავალრიცხოვანი შემთხვევების მაგალითზე დავამტკიცოთ ეს, თუ გვსურს, რომ უფლება გვქონდეს მოვითხოვოთ რაიმე სახით ჭეშმარიტად ცნობა მტკიცებისა, რომლის თანახმადაც, ეს ორი თვისება *ყოველთვის* ერთმანეთის თანამდევია. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ეს თვალსაჩინო გახდება, მაინც საეჭვო იქნება, რამდენად საფუძვლიანია დასკვნა, სიტყვა „საზოგადოდ“ შეცვალოს სიტყვამ „ყოველთვის“; ამასთან, სრულიად ცხადი იქნება, რომ ეს საეჭვო პრინციპი უსარგებლოა. მაგრამ მთავარი საკითხი, რომელზე პასუხიც ეთიკის საქმეა, არის საკითხი იმის შესახებ, თუ რა საგნებია კარგი. და ვიდრე პედონიზმი თავის ამჟამინდელ პოპულარობას ინარჩუნებს, უნდა ვალიაროთ, რომ ეს ის საკითხია, რომლის თაობაზეც, იშვიათია, თანხმობა მიიღწეოდეს და რომელიც ამიტომ საგულდაგულო განხილვას მოითხოვს. შესაბამისად, ეთიკის ამოცანათა უდიდესი და ყველაზე რთული ნაწილი განხორციელებული უნდა იყოს, სანამ უფლება გვექნება ვამტკიცოთ, რომ ნებისმიერი რამ შეიძლება იყოს *კეთილმოსილების კრიტერიუმი*. მეორე მხრივ, განსაზღვრული სახით ნება-სურვილის საგნად მოვლინება *იდენტური* რომ იყოს მიჩნევისა, რომ საგანი კარგია, მართლაც გვექნებოდა უფლება, ჩვენი ეთიკური გამოკვლევები იმის გარკვევით დაგვეწყო, თუ რა გვევლინება ამ სათანადო სახით ნება-სურვილის საგნად. ის, რომ მეტაფიზიკოსი ავტორები სწორედ ამით იწყებენ საკუთარ გამოკვლევებს, როგორც ჩანს, საკმაოდ დამაჯერებლად მეტყველებს იმაზე, რომ ისინი ზეგავლენას განიცდიან იდეისა, რომლის თანახმადაც, „კეთილმოსილება“ *იდენტურია* „ნება-სურვილის საგნად მოვლინებისა“. ისინი არ აცნობიერებენ, რომ კითხვა „რა არის კარგი?“ *განსხვავდება* კითხვისგან „რა გვევლინება გარკვეული სახით ნება-სურვილის საგნად?“ ასე რომ, გრინი პირ

დაპირ აცხადებს შემდეგს: „სიკეთის ზოგადი მახასიათებელი ის არის, რომ იგი რალაც სურვილს აკმაყოფილებს“<sup>1</sup>. თუ ამ მტკიცებას ზედმიწევნით განვიხილავთ, დავინახავთ: ის აშკარად ამტკიცებს, რომ კარგ საგნებს არ მიენერება სხვა რამ საერთო ნიშან-თვისება, გარდა იმისა, რომ ისინი რალაც სურვილს აკმაყოფილებენ – შესაბამისად, – არც ის, რომ ისინი კარგია. ეს კი ასე მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება იყოს, თუ ის, რომ საგანი კარგია, იდენტურია სურვილის დაკმაყოფილებისა: თუ „კარგი“ უბრალოდ სხვა სახელწოდება იქნება „სურვილის დაკმაყოფილებისა“. არა მგონია, არსებობდეს ნატურალისტური შეცდომის უფრო ცხადი მაგალითი. ამ მტკიცებას ისეთ უბრალო სიტყვიერ ცდომილებადაც ვერ ჩავთვლით, რომელიც გრინის მთავარი არგუმენტის საფუძვლიანობაზე გავლენას არ იქონიებს, რადგან იგი არსად იძლევა, არც ცდილობს მოგვცეს სხვა საფუძველი, რათა ვირწმუნოთ, რომ რალაც კარგია რაიმე გაგებით, გარდა იმისა, რომ ეს რალაც არის ის, რაც განსაზღვრული სახის სურვილს დააკმაყოფილებს – იმ სახის სურვილს, რომელიც, როგორც ის ცდილობს წარმოაჩინოს, ზნეობრივ ფაქტორს მიენერება. ჩვენს წინაშეა წარუმატებელი ალტერნატივა. ასეთი მსჯელობა მის დასკვნას მყარ საფუძველს იმ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეუქმნიდა, თუ კარგად ყოფნა და სურვილის საგნად ყოფნა გარკვეულად იდენტური იქნებოდა. და ამ შემთხვევაში, როგორც | თავში ვიხილეთ, მისი დასკვნები ეთიკურ დასკვნებად არ მოგვევლინებოდა. მაგრამ, მეორე მხრივ, თუ ეს ორი რამ არ იქნებოდა იდენტური, მისი დასკვნები ეთიკური, და სულაც სწორიც შეიძლება იყოს, მაგრამ მას არ შეუქმნია არავითარი საფუძველი იმისთვის, რომ ამ დასკვნათა სისწორე გვერწმუნა. იმის ჩვენებას, რომ გარკვეული საგნები რეალურად კარგია, რისი ნათელყოფაც მოეთხოვება ეთიკას როგორც მეცნიერებას, გრინი იწყებს იმის მტკიცებით, რომ საგნები, რომლებიც გარკვეული სახით ნება-სურვილის საგნებად გვევლინება, ყოველთვის კარგია. ამიტომ შეგვიძლია გრინის დასკვნებისადმი იმდენივე პატივისცემა გამოვიჩინოთ, რამდენიც ნებისმიერი სხვა ადამიანის ეთიკური შეხედულებებისადმი, რომელთაც ეს უკანასკნელი ჩვენ დეტალურად ჩამოგვიყალიბებს. მაგრამ, ცხადია, გადაჭრით უნდა უარვეყოთ მოსაზრება, რომლის თანახმადაც, გრინის არგუმენტთაგან რომელიმე მაინც გვაძლევს საფუძველს მივიჩნიოთ, რომ მისი შეხედულებები სიმართლესთან უფრო ახ-

<sup>1</sup> *Prolegomena to Ethics*, გვ. 178.

ლოს დგას, ვიდრე სხვათა და სხვათა. მისმა „ეთიკის შესავალმა“ (*Prolegomena to Ethics*), სწორედ ისევე, როგორც სპენსერის „ეთიკის საფუძვლებმა“ (*Data of Ethics*), მცირედაც ვერ შეუწყო ხელი ეთიკური პრობლემების გადაწყვეტას.

85. მოცემული თავის მთავარი მიზანი იმის ნათელყოფა იყო, რომ მეტაფიზიკას, გაგებულს როგორც სავარაუდო ზეგრძნობადი რეალობის გამოვლინება, არ შეიძლება პქონდეს რაიმე ლოგიკური მნიშვნელობა პასუხისთვის ეთიკის ფუნდამენტურ კითხვაზე: „რა არის კარგი შინაგანად?“ ეს რომ ასეა, უშუალოდ | თავის დასკვნიდან გამომდინარეობს, რომლის თანახმადაც, „კარგი“ აღნიშნავს უკიდურეს, არაანალიზებად პრედიკატს. მაგრამ ეს ჭეშმარიტება იმდენად სისტემატურად უგულვებელიყოფა, რომ უპრიანია იმ პრინციპული მიმართებების დეტალური განხილვა და გარჩევა, რომლებიც მეტაფიზიკასა და ეთიკას შორის არსებობს, ან ივარაუდება, რომ არსებობს. ამ თვალსაზრისით, მე მივუთითებ შემდეგზე: (1) მეტაფიზიკას *პრაქტიკული* ეთიკისთვის მნიშვნელობა შეიძლება პქონდეს შემდეგი კითხვის შემთხვევაში – „რისი კეთება ჯერ არს ჩვენთვის?“ – იმდენად, რამდენადაც მას შეუძლია გვითხრას, თუ რა იქნება ჩვენი ქმედებების მომავალი შედეგები. რისი თქმაც მას არ შეუძლია, ის არის, ეს შედეგები თავის თავში კარგია თუ ცუდი. მეტაფიზიკური დოქტრინის ერთ ძალიან გავრცელებულ კონკრეტულ სახეს ასეთი მნიშვნელობა *პრაქტიკული* ეთიკისთვის უდავოდ აქვს. რადგან თუ ჭეშმარიტებაა, რომ ერთადერთ რეალობას წარუვალი, ურყევი აბსოლუტი შეადგენს, აქედან გამომდინარე, არც ერთ ჩვენს ქმედებას არ შეიძლება რაიმე რეალური შედეგი მოჰყვას, ესე იგი, არც ერთი *პრაქტიკული* მტკიცება არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი. იგივე დასკვნა გამომდინარეობს ეთიკური მტკიცებიდან, რომელსაც, საზოგადოდ, ამ მეტაფიზიკურ მტკიცებასთან აერთიანებენ, სახელდობრ კი, დასკვნა იმის შესახებ, რომ ეს წარუვალი რეალობა ასევე ერთადერთი სიკეთეა (68). (2) მეტაფიზიკოსი ავტორები, როდესაც ვერ ამჩნევენ ზემოაღნიშნულ წინააღმდეგობას რაიმე *პრაქტიკულ* მტკიცებასა და იმ მტკიცებას შორის, რომელიც წარუვალი რეალობას ერთადერთ სიკეთედ აცხადებს, როგორც ჩანს, მტკიცებას იმის თაობაზე, რომ ცალკეული არსებული საგანი კარგია, შეცდომით ხშირად აიგივებენ მტკიცებასთან, რომლის თანახმადაც, ამ სახის საგნის არსებობა კარგი *იქნებოდა*, სადაც უნდა იყოს ის. პირველი მტკიცების დასაბუთების თვალსაზრისით, მეტაფიზიკა შეიძლება რელევანტურად ჩაითვალოს, თუკი ნათელყოფთ, რომ საგა-

ნი არსებობს. მეორე მტკიცების დასაბუთების შემთხვევაში იგი სრულიად ირელევანტურია: მან შეიძლება მხოლოდ ფსიქოლოგიური ფუნქციის როლი შეასრულოს: წარმოაჩინოს საგნები, რომლებიც შეიძლება ღირებული იყოს, ანუ შეასრულოს ფუნქცია, რომელსაც კიდევ უფრო უკეთ შეასრულებდა ნმინდა ფიქცია (39-71).

მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი წყარო ვარაუდისთვის, რომლის თანახმადაც, მეტაფიზიკა ეთიკისთვის რელევანტურია, როგორც ჩანს, არის დაშვება, რომ „კარგი“ უნდა აღნიშნავდეს საგნის რალაც რეალურ თვისებას – დაშვება, რომელიც ძირითადად ორ მცდარ დოქტრინას ეფუძნება – პირველი ლოგიკურია, მეორე კი – ეპისტემოლოგიური. ესე იგი, (3) მე განვიხილე ლოგიკური დოქტრინა, რომლის თანახმადაც, ყოველი მტკიცება არსებულ საგანთა შორის კავშირს ადგენს; და მივუთითე, რომ ეთიკურ მტკიცებათა ბუნების კანონებთან ან მოთხოვნებთან ასიმულირება ამ ლოგიკური შეცდომის მაგალითია (72-76). დაბოლოს, მე განვიხილე ეპისტემოლოგიური დოქტრინა, რომლის თანახმადაც, ის, რომ საგანი კარგია, ეკვივალენტურია განსაზღვრული სახით ნება-სურვილის ან გრძნობითი აღქმის საგნად ყოფნისა. ამ დოქტრინას საფუძველს უმყარებს შეცდომა, ანალოგიური იმისა, რომელსაც შეიცავდა კანტის მიერ მისი სისტემის ძირითად პუნქტად მიჩნეული თვალსაზრისი, რომელმაც უაღრესად ფართო აღიარება ჰპოვა, მცდარი თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, „ჭეშმარიტი სახით“ ან „რეალურად“ ყოფნა, განსაზღვრული სახით, გააზრების საგნად ყოფნის ეკვივალენტურია. მთავარი მომენტები, რომლებზეც მსურს ყურადღება გავამახვილო ამ დისკუსიისას, შემდეგია: (ა) ნებელობა და გრძნობა შემეცნების ანალოგიური არ არის, როგორც ამას ვარაუდობენ. რადგან, რამდენადაც ეს სიტყვები ობიექტისადმი გონების დამოკიდებულებას აღნიშნავს, ისინი თავად უბრალოდ შემეცნების მაგალითებად გვევლინება. მათ განასხვავებს მხოლოდ მათ მიერ შემჩნეული საგნის სახე, და ასეთ შემეცნებათა სხვა მენტალური თანამდევნი. (ბ) შემეცნების ობიექტი საყოველთაოდ უნდა იყოს გამიჯნული შემეცნებისგან, რომლის ობიექტსაც წარმოადგენს. ესე იგი, არც ერთ შემთხვევაში საკითხი, *ჭეშმარიტია* თუ არა ობიექტი, არ შეიძლება იყოს იდენტური საკითხისა: რა გზით შეიმეცნება ობიექტი, ან საერთოდ შეიმეცნება თუ არა ის. აქედან გამომდინარე, მტკიცება – „ეს კარგია“ ყოველთვის განსაზღვრული სახის ნება-სურვილის ან გრძნობის ობიექტადაც რომ გვევლინებოდეს, ასეთი მტკიცების *ჭეშმარიტება* არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ეფუძნებოდეს იმის



დასაბუთებას, რომ იგი განსაზღვრული სახის ნება-სურვილის ან გრძნობითი აღქმის ობიექტია; მით უფრო არ შეიძლება ეს მტკიცება იდენტური იყოს მტკიცებისა, რომ მისი სუბიექტი ნებელობის ან გრძნობის ობიექტია (77-84).

## თავი V

### ეთიკა ქვეყანას მიმართებაში

86. მოცემულ თავში კვლავ უნდა გადავდგათ მნიშვნელოვანი ნაბიჯი ეთიკური მეთოდოლოგიის თვალსაზრისით. ჩემი დისკუსია აქამდე ორ მთავარ ნაწილად იყოფოდა. პირველ ნაწილში ვცადე მეჩვენებინა, თუ რას ნიშნავს ზედსართავი სახელი „კარგი“. აღმოჩნდა, რომ ნებისმიერი ეთიკური გამოკვლევისას, რომელიც სისტემურობას ესწრაფვის, ეს საკითხი უპირველეს ყოვლისა უნდა გადაწყდეს. აუცილებელია ვიცოდეთ ეს, ვიცოდეთ რას ნიშნავს კარგი, სანამ იმის განხილვაზე გადავიდოდეთ, თუ რომელი საგნები ან თვისებებია კარგი. ეს აუცილებლობა ორი მიზეზითაა გამოწვეული. პირველი ისაა, რომ „კარგი“ არის ცნება, რომელზეც მთელი ეთიკაა დამოკიდებული. არ უნდა გვექონდეს იმის იმედი, რომ გვესმის, რას ვგულისხმობთ, როცა ვამბობთ, რომ ესა თუ ის საგანი კარგია, სანამ სრულიად ნათლად არ გავიგებთ არა მხოლოდ იმას, თუ რა არის „ეს“ ან „ის“ (რის ახსნასაც ბუნებისმეტყველება ან ფილოსოფია იძლევა), არამედ იმასაც, თუ რას ვგულისხმობთ, როცა მათ კარგს ვუნოდებთ; ეს კი მხოლოდ ეთიკის გადასაწყვეტია. ამიტომ, სანამ ამ საკითხს ბოლომდე არ გავარკვევთ, ყოველთვის შეიძლება, ჩვენი მსჯელობა მცდარი იყოს. გვეგონება, თითქოს ვასაბუთებთ, რომ საგანი „კარგია“ და ამ დროს რეალურად მხოლოდ იმას შეიძლება ვამტკიცებდეთ, რომ მოცემული საგანი სრულიად სხვა რამაა. რადგან, სანამ არ გვეცოდინება, თუ რას ნიშნავს „კარგი“, სანამ არ გვეცოდინება, თუ რას მოიცავს თავის თავში ეს ცნება, სრულიად გამოკვეთილად იმისგან, რასაც ნებისმიერი სხვა ცნება აღნიშნავს, არ შეგვეძლება ვთქვათ, როდის არის ის ჩვენი მსჯელობის საგანი და როდის არის ჩვენი მსჯელობის საგანი რაიმე სხვა ცნება, რომელიც, შესაძლოა, ჰგავდეს კიდევ მას, მაგრამ იგივე არ იყოს. ხოლო მეორე მიზეზი იმისა, თუ რატომ უნდა გა-



დავწყვიტოთ, უნინარეს ყოვლისა, საკითხი, „რას ნიშნავს კარგი?“, – მეთოდს უკავშირდება. ანუ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ ვერასდროს გვეცოდინება, რა საფუძველს ემყარება ეთიკური დებულება, სანამ არ გვეცოდინება ბუნება იმ ცნებისა, რომელიც მას ეთიკურ მტიცებად აქცევს. ვერ განვსაზღვრავთ, თუ რისი მტიცება შეიძლება ერთი მსჯელობის სასარგებლოდ, რომლის თანახმადაც, „ეს ან ის კარგია“, ან მეორე მსჯელობის საინაღმდეგოდ, რომლის თანახმადაც, „ეს ან ის ცუდია“, სანამ არ გავაცნობიერებთ, თუ როგორი უნდა იყოს ყოველთვის ასეთ მსჯელობათა ბუნება. ფაქტობრივად, კარგისა და ცუდის მნიშვნელობებიდან გამომდინარეობს ის, რომ ყველა ასეთი მსჯელობა, კანტის ტერმინოლოგიის შესაბამისად, „სინთეზურია“. საბოლოო ჯამში ყველა ეს მსჯელობა რაღაც მტიცებას ეფუძნება, რომელიც უბრალოდ უნდა მივიღოთ ან უარვყოთ და რომელიც, რომელიმე სხვა მტიცებიდან გამომდინარე, ლოგიკური დასკვნა ვერ იქნება. ჩვენი პირველი გამოკვლევის ეს შედეგი შეიძლება სხვაგვარადაც გამოვხატოთ, თუ ვიტყვი, რომ ლოგიკის ფუნდამენტური პრინციპები თვალნათლივი უნდა იყოს. უდიდესი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ ეს გამოთქმა სწორად გავიგოთ. „თვალნათლივის“ სწორად გაგება იმას ნიშნავს, რომ ასეთად წოდებული მტიცება ცხადი ან ქეშმარიტია მხოლოდ თავისთავად, რომ იგი მისგან განსხვავებული რაიმე სხვა მტიცებიდან არ გამომდინარეობს. ეს გამოთქმა არ ნიშნავს, რომ მოცემული მტიცება ქეშმარიტია, რადგან ჩემთვის, შენთვის, ან მთელი კაცობრიობისთვისაა ცხადი, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იმიტომ, რომ ჩვენ იგი ქეშმარიტად გვეჩვენება. ის, რომ მტიცება ქეშმარიტად გვეჩვენება, არ შეიძლება ოდესმე მისი ქეშმარიტების დამადასტურებელ დამაჯერებელ არგუმენტად მოგვევლინოს. როცა ვამბობთ: მტიცება თვალნათლივია, ამით ხაზგასმით აღვნიშნავთ, რომ ის ასეთად გვეჩვენება, რაც არ წარმოადგენს იმის საფუძველს, რომ იგი ქეშმარიტად მივიჩნიოთ, რადგან ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ მას არავითარი საფუძველი არ გააჩნია. მტიცება არ იქნებოდა თვალნათლივი, მის შემსახებ რომ შეგვეძლოს ვთქვათ: მე არ ძალმიძს ვიფიქრო სხვაგვარად და ამიტომ იგი ქეშმარიტია. ასეთ შემთხვევაში მისი სიცხადე ან დასაბუთებულობა თავად მასში კი არა, რაღაც განსხვავებულში, სახელდობრ, მასზე ჩვენს შეხედულებაში იქნებოდა. ის, რომ მოცემული მტიცება ქეშმარიტად გვეჩვენება, მართლაც შეიძლება მოგვევლინოს მიზეზად ჩვენს მიერ მისი მტიცებისა, ანუ საფუძვლად იმისა, თუ რატომ ვფიქრობთ და ვამბობთ, რომ იგი ქეშმარიტია. მაგრამ საფუძველი ამ გაგებით

სრულიად განსხვავდება ლოგიკური საფუძვლისგან, ანუ საფუძვლისგან იმისა, თუ რატომ გვევლინება რაღაც ჭეშმარიტებად. მტკიცე, ის აშკარად არ არის საფუძველი იმავე საგნისთვის. მტკიცების *სიცაბადე* ჩვენთვის მხოლოდ საფუძველია იმისა, რომ მოცემული მტკიცება ჭეშმარიტად *მივიჩნით*, მაშინ, როცა ლოგიკური საფუძველი, ანუ საფუძველი იმ გაგებით, რომ თვალნათლივ მტკიცებებს არავითარი საფუძველი არ გააჩნია, გვევლინება იმის საფუძველად, თუ რატომ უნდა იყოს თავად *მტკიცება* ჭეშმარიტი, და არა საფუძველად იმისა, თუ რატომ მიგვაჩნია ჩვენ იგი ჭეშმარიტად. და კვლავ, ის ფაქტი, რომ მტკიცება ჩვენთვის თვალნათლივია, შეიძლება იყოს არა მხოლოდ საფუძველი იმისა, თუ რატომ ვფიქრობთ ან ვამტკიცებთ ამას, არამედ იმის *საფუძველიც*, თუ რატომ უნდა ვიფიქროთ ან ვამტკიცოთ ეს. მაგრამ საფუძველი არც ამ მნიშვნელობით გვევლინება მტკიცების ჭეშმარიტების ლოგიკურ საფუძველად, თუმცა კი, იგი წარმოადგენს ლოგიკურ საფუძველს საერთოდ ასეთი მტკიცების უფლების გასამართლებლად. ამგვარად, ჩვენს ყოველდღიურ ენაში, როცა კი ვამბობთ: „მე მაქვს საფუძველი ვიფიქრო, რომ ეს ჭეშმარიტია, „საფუძველის“ ეს საში მნიშვნელობა მუდმივად ირევა ერთმანეთში. მაგრამ ეთიკაში ან ნებისმიერ სხვა, განსაკუთრებით რომელიმე ფილოსოფიურ კვლევაში სწორი ხედვისათვის აუცილებელია განვასხვაოთ ისინი. ამიტომ, როცა ინტუიციონისტურ პედონიზმზე ვსაუბრობ, ისე არ უნდა გამიგონ, თითქოს ვგულისხმობდე, რომ ჩემი უარყოფა მტკიცებისა, რომლის თანახმადაც, „სიამოვნება ერთადერთი სიკეთეა“, *ყვრდნობა* ჩემსავე ინტუიციას, რომელიც მკარნახობს, რომ მოცემული მტკიცება მცდარია. ჩემი ინტუიციის, რომელიც მკარნახობს, რომ ზემოთ მოყვანილი მტკიცება მცდარია, მართლაც წარმოადგენს *ჩემს* საფუძველს საიმისოდ, რომ მოცემული მტკიცება მცდარად *მივიჩნით* და გამოვაცხადო; ეს მართლაც ერთადერთი ქმედითი საფუძველია ამგვარი ქცევისათვის. მაგრამ სწორედ იმიტომ არის, რომ ამგვარი ქცევისათვის *არავითარი* ლოგიკური საფუძველი არ არსებობს. არ არსებობს რაიმე სათანადო სამხილი ან საფუძველი მისი მცდარობისა, თვით ამ მტკიცების გარდა. ის მცდარია იმიტომ, რომ მცდარია და არავითარი სხვა საფუძველი არ არსებობს. მაგრამ მე *ვაცხადებ* ის მცდარია იმიტომ, რომ ჩემთვის ეს ნათელია და მიმაჩნია, რომ ეს საკმარისი საფუძველია ჩემი მტკიცებისთვის. ამიტომ ინტუიციას არ უნდა განვიხილავდეთ როგორც არგუმენტაციის ალტერნატივას. ვერაფერი შეცვლის *საფუძველებს*, რომლებიც ამა თუ იმ მტკიცების ჭეშმარიტებას განაპირობებს. ინტუიციას ძალუძს მხოლოდ წარმო-

ადგინოს რაიმე საფუძველი საიმისოდ, რომ ესა თუ ის მტკიცება ჭეშმარიტად იქნას მიჩნეულ, თუმცა, მან ეს მაშინ უნდა გააკეთოს, როცა რაიმე მტკიცება თვალნათლივია, როცა, ფაქტობრივად, მისი ჭეშმარიტების დამასაბუთებელი სხვა არავითარი საფუძველი არ არსებობს.

87. ვფიქრობ, საკმარისად განვიხილეთ პირველი ნაბიჯი, რომელსაც ეთიკურ მეთოდში შევყავართ, ნაბიჯი, რომლითაც დადგინდა, რომ კარგი კარგია და სხვა არაფერი, და რომ ნატურალიზმი შეცდომაა. მეორე ნაბიჯი გადავდგით, როდესაც ეთიკაში წარმოდგენილ თვალნათლივ პრინციპთა განხილვას შევუდევით. ამ მეორე ნაწილში, მიღებულ შედეგზე დაყრდნობით, რომლის თანახმადაც, კარგი ნიშნავს კარგს, დავინყუთ განხილვა მტკიცებებისა, რომელთა მიხედვითაც, კარგია ასეთი და ასეთი საგანი, ან თვისება, ან ცნება. ამ სახისა იყო ინტუიციონისტური ანუ ეთიკური ჰედონიზმის პრინციპი, რომლის თანახმადაც, „მხოლოდ სიამოვნებაა კარგი“. პირველ ნაწილში დადგენილი მეთოდის თანახმად, განვაცხადებ, რომ ამ მტკიცების მცდარობა თავისთავად ცხადია. მე ვერაფრით დავასაბუთებდი, რომ იგი მცდარია. მე შემეძლო მხოლოდ, შეძლებისდაგვარად, ნათლად მიმეთითებინა, თუ რას ნიშნავს იგი და როგორ ეწინააღმდეგება სხვა მტკიცებებს, რომლებიც თანაბრად ჭეშმარიტი ჩანს. უსათუოდ, ჩემი ერთადერთი ამოცანა ამ ყველაფერთან დაკავშირებით მკითხველის დარწმუნებაა. მაგრამ კიდევ რომ დამერწმუნებინა მკითხველი, ეს არ ამტკიცებს, რომ მართალნი ვართ. ეს მხოლოდ უფლებას გვაძლევს მივიჩნიოთ, რომ მართალნი ვართ; მაგრამ, მიუხედავად ამისა, შეიძლება ვცდებოდეთ. თუმცა ერთი რამით სამართლიანად შეგვიძლია ვიამაყოთ. იმით, რომ ჩვენ უკეთესი შესაძლებლობა გვქონდა სწორად გადაგვეჭრა ჩვენს მიერ დასმული პრობლემა, ვიდრე ბენტამს, მილს ან სიჯეკს, ან სხვებს, რომლებიც გვიპირისპირდებოდნენ; რადგან ჩვენ დაეამტკიცეთ, რომ მათ საკუთარი თავის წინაშე არასდროს დაუსვამთ საკითხი, რომლის თაობაზეც აცხადებენ, რომ გადაჭრილი აქვთ. მათ ეს საკითხი სხვა საკითხში ერევათ. ამიტომ დიდად არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ისინი ამ საკითხს ჩვენგან განსხვავებულად წყვეტენ. სანამ ამ საკითხის სხვადასხვაგვარ გადანყვრტათა განხილვას შევუდგებოდეთ, საესებით დარწმუნებულნი უნდა ვიყოთ, რომ დასმულია სწორედ ეს საკითხი. ყველამ ვიცით: ნებისმიერი დაგვეთანხმება, თუკი ნათლად გაერკვევა საკითხში, რომელზე დასტურსაც მოვითხოვთ მისგან. სრულიად დარწმუნებულად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ყველა იმ შემთხვევაში, როდესაც შეხედულებებში განსხვავება აღმოვაჩინეთ, ასევე

აღმოვაჩინეთ, რომ საკითხი არ იყო ნათლად გაგებული. ამიტომ, თუმცა არ შეგვიძლია დავამტკიცოთ, რომ მართლნი ვართ, გვაქვს საფუძველი გენამდეს, რომ ყოველი ადამიანი, თუ იგი არ ცდება იმასთან დაკავშირებით, რასაც ფიქრობს, იმავე აზრისა იქნება, რაც ჩვენ. ეს ძალიან ჰგავს მიმატებას მათემატიკაში. განაგარიშებაში უხეშ და აშკარა შეცდომას თუ აღმოვაჩინეთ, არ გაგვიკვირდება და არ შევშფოთდებით იმის გამო, რომ მან, ვინც ეს შეცდომა დაუშვა, ჩვენგან განსხვავებული შედეგი მიიღო. ვფიქრობ, იგი დაგვეთანხმება, რომ შეცდომა დაუშვა, თუ მას ამ უკანასკნელზე მიეუთითებთ. მაგალითად, თუ მავანმა ანარმოა შეკრება  $5+7+9$ , არ უნდა გაგვიკვირდეს, შედეგად  $34$  რომ მიიღოს, თუ იმით დაინყო, რომ ჩაატარა მოქმედება  $5+7=25$ . ასევეა ეთიკაში; თუ ჩვენ დავადგენთ, როგორც მოვიქცით, რომ „ის, რაც ღირებულია, რომ სასურველი იყოს“ შეცდომით არის გაიგივებული „სასურველთან“, „მიზანი“ კი „საშუალებებთან“. თავი უხერხულად არ უნდა ვიგრძნოთ იმის გამო, რომ ისინი, ვინც ამ შეცდომებს უშვებენ, არ გვეთანხმებიან. განსხვავება მხოლოდ ის არის, რომ ეთიკის შემთხვევაში მისი საგნის სირთულის გამო გაცილებით უფრო ძნელია დაარწმუნო ვინმე, რომ მან შეცდომა დაუშვა, ან რომ ეს შეცდომა მის მიერ მიღებულ შედეგზე ახდენს ზეგავლენას.

ჩემი განხილვის მეორე ნაწილში, რომელიც მოიცავს საკითხს, თუ „რა არის თავის თავში (in itself) კარგი?“, მე აქამდე მხოლოდ ვცდილობდი დამედგინა ერთი განსაზღვრული შედეგი, და ისიც უარყოფითი ხასიათის მატარებელი, სახელდობრ ის, რომ სიამოვნება არ არის ერთადერთი სიკეთე. ეს დასკვნა, თუ ის სწორია, უარყოფს ოდესმე მტკიცებულ ეთიკურ თეორიათა ნახევარს ან ნახევარზე მეტს და ამიტომ არ არის მნიშვნელოვნებას მოკლებული. ახლა კი უკვე აუცილებელია გადაჭრით განვიხილოთ საკითხი: რა საგნები და რა ხარისხით არის კარგი?

**88.** მაგრამ სანამ ამ საკითხის განხილვას შევუდგები, თავდაპირველად გთავაზობთ განვიხილოთ ეთიკურ საკითხთა მესამე სახე – საკითხი: რისი კეთება ჯერ არს?

ამ კითხვაზე პასუხის ძიება შეადგენს ეთიკურ გამოკვლევათა მესამე დიდ ნაწილს, რომელთა ბუნება მოკლედ აღვნიშნე | თავში (§§ 15-17). იქ მე აღვნიშნე, რომ ამით ეთიკაში სრულიად ახალი საკითხი ჩნდება – საკითხი იმის თაობაზე, თუ რა საგნებია მიზეზობრივ მიმართებაში იმასთან, რაც შინაგანად კარგია. ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა მხოლოდ სრულიად ახალი, ემპირიული გამოკვლევების მეშვეობით შესაძლებელია. ამ მეტოდის

საშუალებით დგინდება მიზეზობრივი მიმართებები ყველა სხვა მეცნიერებაში. დასმა კითხვისა: რა სახის ქმედებები უნდა განვახორციელოთ, ან რა სახის ქცევაა სწორი, გულისხმობს კითხვას: რა სახის შედეგს გამოიღებს ასეთი ქმედება და ქცევა. პრაქტიკული ეთიკის არც ერთ საკითხზე არ შეიძლება პასუხის გაცემა მიზეზობრივი განზოგადების გარეშე. ყველა ასეთი საკითხი მართლაც შეიცავს ასევე საკუთრივ ეთიკურ მსჯელობას – მსჯელობას იმის შესახებ, რომ განსაზღვრული შედეგები თავის თავში (in themselves) სხვა შედეგებზე უკეთესია. მაგრამ ისინი მართლაც ამტკიცებენ, რომ ეს უკანასკნელი შედეგებს შეადგენს, ანუ მიზეზობრივად უკავშირდება ქმედებებს, რომლებზედაც არის საუბარი. პრაქტიკულ ეთიკაში ყოველი მსჯელობა შემდეგ ფორმამდე შეიძლება დაიყვანოს: ეს იმ კარგი საგნის მიზეზია.

89. პირველი, რაზეც მსურს მკითხველის ყურადღება გავამახვილო ის არის, რომ კითხვები: რა არის სწორი? რა არის ჩემი მოვალეობა? რისი კეთება ჯერ არს? სწორედ რომ ეთიკურ გამოკვლევათა მხოლოდ ამ მესამე შტოს განეკუთვნება. მსურს ნათელვყო, რომ ყველა ზნეობრივი კანონი არის უბრალოდ განცხადება იმისა, რომ განსაზღვრული სახის ქმედებები კარგ შედეგებს გამოიღებს. ეთიკაში, საზოგადოდ, საპირისპირო აზრი ქარბობს. მიაჩნიათ, რომ „სწორი“ და „სასარგებლო“, სულ მცირე, ურთიერთნააღმდეგობის უნარს მაინც გულისხმობს, და რომ, ყოველ შემთხვევაში, „სწორი“ და „სასარგებლო“ არსებითად განსხვავებული ცნებებია. ერთობ დამახასიათებელი იყო მორალისტთა განსაზღვრული სკოლისთვის, ისევე, როგორც ზნეობრიობის შემცველი საღი აზრისთვის, დეკლარირება იმისა, რომ მიზანი არასდროს ამართლებს საშუალებას. უპირველეს ყოვლისა მინდა აღვნიშნო, რომ „სწორი“ ნიშნავს და შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ და მხოლოდ „კარგი შედეგის გამომწვევ მიზეზს“ და, შესაბამისად, ის „სასარგებლოს“ იდენტურია; აქედან გამომდინარეობს, რომ მიზანი ყოველთვის გაამართლებს საშუალებას და რომ ვერავითარი ქმედება, რომელიც მისი შედეგებით არ არის გაამართლებული, ვერ იქნება სწორი. საგნებით და საშვებად მიმაჩნია, რომ შესაძლებელია არსებობდეს ქეშმარიტი მტკიცება, გადმოცემული დებულებით „მიზანი არ ამართლებს საშუალებას“. მაგრამ ჯერ დასამტკიცებელია, რომ მეორე, ეთიკური თეორიისთვის გაცილებით უფრო ფუნდამენტური მნიშვნელობით, იგი სრულიად მცდარია.

1 თავში (§ 17) მოკლედ ვაჩვენეთ, რომ მტკიცება „მე ზნეობრივად ვალდებული ვარ შევასრულო ეს ქმედება“ იდენტურია მტკიცებისა „ეს ქმედება უნივერსუმში სიკეთის მაქსიმუმს წარმოშობს“. მაგრამ მნიშვნელოვანია დაბეჯითებით აღინიშნოს, რომ ამ ფუნდამენტური მომენტის მტკიცებადობა უეჭველია. ყველაზე კარგად ამის ნათელყოფა, ალბათ, შემდეგი გზით იქნება შესაძლებელი. ცხადია, როცა ვამტკიცებთ, რომ განსაზღვრული ქმედება ჩვენი აბსოლუტური მოვალეობაა, ვამტკიცებთ, რომ ამ ქმედების შესრულება მოცემულ დროში, მისი ღირებულების თვალსაზრისით, უნიკალურია. მაგრამ არც ერთი სავალდებულო ქმედება არ შეიძლება ფლობდეს უნიკალურ ღირებულებას იმ გაგებით, რომ იგი ერთადერთი ღირებული საგანი იყოს სამყაროში; რადგან, ამ შემთხვევაში, ყოველი ასეთი ქცევა ერთადერთი კარგი საგანი იქნებოდა, ეს კი აშკარად წინააღმდეგობრივია. იმავე მიზეზით, მისი ღირებულება არ შეიძლება იყოს უნიკალური იმ გაგებით, რომ იგი მეტ შინაგან ღირებულებას ფლობდეს, ვიდრე სხვა რამ სამყაროში; რადგან ამ შემთხვევაში ვალდებულებასთან დაკავშირებული ყოველი ქმედება საუკეთესო იქნებოდა სამყაროში არსებულ საგანთა შორის, რაც ასევე წინააღმდეგობრივია. ამიტომ, მოცემული ქმედება უნიკალური მხოლოდ იმ გაგებით შეიძლება იყოს, თუ მისი განხორციელების შედეგად სამყარო უკეთესი გახდება, ვიდრე ის სხვა რაიმე შესაძლო ალტერნატივის შემთხვევაში იქნებოდა. დასმა საკითხისა, გვევლინება თუ არა მოცემული ქმედება მართლაცდა უნიკალურად, არ შეიძლება დამოკიდებული იყოს მხოლოდ იმაზე, თუ როგორია მისი შინაგანი ღირებულება. რადგან ყოველ ქმედებას ნებისმიერი სხვა ქმედების შედეგთაგან ასევე სრულიად განსხვავებული შედეგები ექნება; და თუ რომელიმე მათგანი ფლობს შინაგან ღირებულებას, მათი ღირებულება სწორედ ისევეა რელევანტური უნივერსუმის მთელი კეთილმოსილებისა, როგორც ის ღირებულება, რომელიც მათ წარმოშობს მიზეზს გააჩნია. ფაქტობრივად, ცხადია, რომ რამდენადაც ღირებული უნდა იყოს თავის თავში ქმედება, მისი წყალობით სიკეთის ჯამი უნივერსუმში, სავარაუდოდ, შეიძლება სხვა, თავის თავში ნაკლებად ღირებული ქმედების შესრულების შედეგად მიღებულ ჯამზე ნაკლები აღმოჩნდეს. მაგრამ ამის მტკიცება იგივეა, რაც თქმა იმისა, რომ უკეთესი იქნებოდა, მოცემული ქმედება არ შესრულებულიყო; რაც ისევ და ისევ აშკარად ეკვივალენტურია მტკიცებისა, რომლის თანახმადაც, იგი არ უნდა შესრულებულიყო – მის შესრულებას არ მოითხოვდა მოვალეო-





ბა. სენტენცია „Fiat iustitia, ruat caelum“ მხოლოდ იმით შეიძლება ავხსნათ, რომ სამართლიანობის აღსრულებით უნივერსუმი მეტს იძენს, ვიდრე დაკარგავდა იმ შემთხვევაში, ცა რომ თავზე ჩამოქცეოდა. შეიძლება ეს მართლაც ასეა. ნებისმიერ შემთხვევაში, მტკიცება, რომ სამართლიანობა არის მოვალეობა, მიუხედავად ასეთი შედეგებისა, სწორედ რომ ზემოთ მოყვანილ აზრს ადასტურებს.

ამიტომ ჩვენი „მოვალეობა“ შეიძლება განისაზღვროს მხოლოდ როგორც ქმედება, რომელიც უნივერსუმში უფრო მეტი სიკეთის არსებობას გამოიწვევს, ვიდრე რაიმე შესაძლო ალტერნატივა. ხოლო ის, რაც „სწორი“ ან „ზნეობრივად დასაშვებია“, განსხვავდება იმისგან, რაც „მოვალეობად“ გვევლინება მხოლოდ როგორც რაღაც ისეთი, რაც სხვა შესაძლო ალტერნატივაზე ნაკლებ სიკეთეს არ გამოიწვევს. ამიტომ, როცა ეთიკოსები ამტკიცებენ, რომ ქცევის განსაზღვრული სახეები „მოვალეობად“ გვევლინება, ისინი ასევე ამტკიცებენ, რომ ამ სახის ქმედება ყოველთვის მოიტანს სიკეთის მაქსიმუმს. როდესაც გვეუბნებიან, „არა კაც კლა“ მოვალეობაა, ამით გვეუბნებიან, რომ მკვლელობად წოდებული ვერანაირი ქმედება ვერავითარ გარემოებაში ვერ გამოიწვევს იმდენი სიკეთის არსებობას უნივერსუმში, რამდენსაც – მისი თავიდან აცილება.

90. მაგრამ ამ ფაქტის აღიარების შემთხვევაში ეთიკის ქცევასთან მიმართების თაობაზე რამდენიმე უმნიშვნელოვანესი დასკვნის გაკეთება მოგვიწევს.

(1) ნათელია, რომ არც ერთი ზნეობრივი კანონი არ არის თვალნათლივი, როგორც ამას, საზოგადოდ, მორალისტთა ინტუიციონალური სკოლა ამტკიცებს. ეთიკის ინტუიციონალური ხედვა გამოიხატება ვარაუდში, რომლის თანახმადაც, განსაზღვრული წესები, რომლებიც ადგენს, რომ განსაზღვრულ ქმედებათა შესრულება ან მათი უგულებელყოფა ყოველთვის საჭიროა, თვალნათლივ წინამძღვრებად შეიძლება იყოს მიჩნეული. როდესაც განვიხილავთ დებულებებს იმის შესახებ, თუ რა არის შინაგანად კარგი, ვაჩვენებ, რომ სწორედ ასეთ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე, ანუ მათი დასაბუთება შეუძლებელია. მაგრამ ინტუიციონალიზმის არსი სწორედ ისაა, დაუშვას ვარაუდი, რომ ქმედებათა წესები – მტკიცებები არა იმის შესახებ, თუ რისი არსებობა ჯერ არს, არამედ იმის შესახებ, თუ რისი კეთება ჯერ არს – იმავე გაგებით ინტუიციურად უტყუარია. ამ თვალსაზრისს დამაჯერებლობას ანიჭებს ის ფაქტი, რომ ჩვენ, უდავოდ, პირდაპირ განვსჯით, თუ რა ქმედებებია სავალდებულო

ან საძრახისი. ამგვარად, ფსიქოლოგიური გაგებით, ხშირად ინტუიციურად ვიცით, თუ რა არის ჩვენი მოვალეობა. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ეს მსჯელობები თვალნათლივი არ არის და არ შეიძლება ეთიკურ ნაწამძღვრებად იყოს მიჩნეული, რადგან, როგორც ახლა ვიხილეთ, მათი დადასტურება ან უარყოფა შესაძლებელია მიზეზებისა და შედეგების გამოკვლევის საფუძველზე. მართლაც, შესაძლებელია, რომ ზოგიერთი ჩვენი პირდაპირი ინტუიციური მსჯელობა სწორი იყოს, მაგრამ, რადგან ის, რასაც ჩვენ ინტუიციურად ვხვდებით, ანუ ის, რასაც სინდისი გვკარნახობს, იმას ნიშნავს, რომ მოცემულ პირობებში განსაზღვრული ქმედებები ყოველთვის მოიტანს სიკეთის მაქსიმუმს, ცხადია, რომ შეიძლება მოყვანა არგუმენტებისა, რომლებიც გვიჩვენებენ, სწორია თუ მცდარი ის, რაც სინდისმა გვიკარნახა.

91. (2) იმის ნათელსაყოფად, რომ ნებისმიერი ქმედება მოვალეობაა, აუცილებელია ვიცოდეთ როგორც ის, თუ როგორია დანარჩენი პირობები, რომლებიც მოცემულ ქმედებასთან ერთიანობაში განსაზღვრავენ მის შედეგებს, ანუ ვიცოდეთ, შედეგად ზუსტად რა მოჰყვება ამ პირობებს; ასევე უნდა ვიცოდეთ ყველა ის შემთხვევა, რომელსაც ამა თუ იმ გზით კვალს დაამჩნევს ჩვენი ქმედება განუსაზღვრელი მომავლის განმავლობაში. ჩვენ უნდა ვფლობდეთ მთელ ამ მიზეზობრივ ცოდნას, შემდგომ ამისა ზუსტად უნდა ვიცოდეთ როგორც თავად ქმედების, ასევე ყველა ამ შედეგის ღირებულებათა ხარისხი; ჩვენ ასევე უნდა შეგვეძლოს განვსაზღვროთ, როგორ ზეგავლენას იქონიებს ეს ქმედებები და მათი შედეგები უნივერსუმის სხვა დანარჩენ საგნებთან ერთიანობაში, უნივერსუმის როგორც ორგანული მთელის ღირებულებაზე. და არა მხოლოდ ეს: ჩვენ ასევე უნდა ვფლობდეთ მთელ ამ ცოდნას ყოველი შესაძლო ალტერნატივის შედეგებთან დაკავშირებით; და შემდეგ უნდა შეგვეძლოს შედარების გზით დავეინახოთ, რომ განსახილველი ქმედებით მიღებული მთელი ღირებულება უფრო დიდი იქნება, ვიდრე ღირებულება, რომელსაც შექმნიდა ნებისმიერი ამ ალტერნატივათაგან. მაგრამ ცხადია, რომ მხოლოდ ჩვენი მიზეზობრივი ცოდნა ერთობ არასრულია საიმისოდ, რომ ამ შედეგებში დავრწმუნდეთ. შესაბამისად, აქედან გამომდინარე, ჩვენ არა გვაქვს არავითარი მიზეზი ვივარაუდოთ, რომ გარკვეული ქმედება ჩვენი მოვალეობაა; ვერასდროს ვიქნებით დარწმუნებულნი, რომ ნებისმიერი ქმედება მაქსიმალურ ღირებულებას შექმნის.

ამიტომ, ეთიკა ერთობ უძღურია, მოგვანოდოს მოვალეობათა ნუსხა. მაგრამ რჩება უფრო მოკრძალებული ამოცანა, რომელიც შესაძლოა პრაქტიკულმა ეთიკამ გადააჭრას. თუმც იმის



იმედი არ უნდა გვექონდეს, რომ დავადგენთ, მოცემულ ვითარებაში რომელია შესაძლო ალტერნატიულ ქმედებათაგან საუკეთესო, გარკვეულწილად შესაძლებელია ნათელყოფა იმისა, თუნებისმიერი ადამიანის გონებაში რეალურად წარმოშობილ ალტერნატივათაგან რომელი მოიტანს ყველაზე მეტ სიკეთეს. ეს მეორე ამოცანა უდავოდ ერთადერთია, რის განხორციელებასაც ეთიკა ოდესმე შეძლებდა; ერთადერთია, რის დასამტკიცებლაც ეთიკას მასალები უგროვებია, რადგან არავინ ცდილა ოდესმე ამომწურავად განეხილა შესაძლო ალტერნატიული ქმედებები რომელიმე ცალკეულ შემთხვევაში. ფილოსოფოსმა ეთიკოსებმა, ფაქტობრივად, საკუთარი ყურადღების სფერო ქმედებათა იმ ერთობ ვინრო კლასით შემოფარგლეს, რომელიც იმიტომ აირჩია, რომ მასში შემავალი ქმედებები ყველაზე ხშირად წარმოუდგება ადამიანებს შესაძლო ალტერნატივათა სახით. მათთან დაკავშირებით, შესაძლოა, აჩვენეს, რომ ერთი ალტერნატივა მეორეზე უკეთესია, ანუ რომ იგი ღირებულების სხვებზე მეტ ჯამს წარმოქმნის. მაგრამ სასურველია, ხაზი გაესვას იმას, რომ თუმცა ეთიკოსები ამ შედეგებს მოვალეობათა დეტერმინაციად წარმოაჩინენ, რეალურად ასე არ შეიძლება იყოს. რადგან ტერმინი მოვალეობა უდავოდ იმგვარად იხმარება, რომ თუ ვინმე შესაბამისად დაგვარწმუნებს, რომ რაიმე შესაძლო ქმედება მეტ სიკეთეს მოიტანდა, ვიდრე ის, რომელიც ჩვენ ავირჩიეთ, ვალიარებთ, რომ ჩვენი მოვალეობა ვერ შევასრულეთ. თუმცა სასარგებლო იქნებოდა, ეთიკას რომ შეეძლოს განსაზღვროს რეალურად წარმოქმნად ალტერნატივათაგან რომელს ძალუძს შექმნას ყველაზე დიდი ღირებულების ჯამი. და თუმცა შეუძლებელია იმის დამტკიცება, რომ მოცემული ალტერნატივა შესაძლოთაგან საუკეთესოა, იგი შეიძლება სჯობდეს ქმედების ნებისმიერ მიმართულებას, რომელსაც ჩვენ სხვა შემთხვევაში მივიღებდით.

92. სირთულე ამ ამოცანის გამიჯვნისა მოვალეობათა მოძიების უიმედო ამოცანისგან, რაც, იმედია, გარკვეული წარმატებით შეიძლება ითავოს ეთიკამ, წარმოიქმნება იმ ორპიროვნების გამო, რომელიც ტერმინ „შესაძლო“-ს ხმარებას ახასიათებს. ერთი სრულიად მართებული მნიშვნელობით შეიძლება ითქვას, რომ ქმედება „შეუძლებელია“ მხოლოდ იმიტომ, რომ არ გვიჩნდება მისი განხორციელების იდეა. ამ გაგებით, ალტერნატივები, რომლებიც ადამიანის გონებაში ფაქტობრივად წარმოიშობა, ალტერნატივათა ერთადერთი შესაძლო სახე იქნებოდა, ხოლო მათგან საუკეთესო – მოცემულ პირობებში შესაძლო საუკეთესო ქმედება, რაც ერთობ შეესაბამება „მოვალეობის“ ჩვენს

v) მიერ შემუშავებულ განსაზღვრებას. მაგრამ როცა ვსაუბრობთ შესაძლო საუკეთესო ქმედებაზე როგორც ჩვენს მოვალეობაზე, ამ ტერმინში ვგულისხმობთ ნებისმიერ ქმედებას, რომელსაც არც ერთი სტვა ჩვენთვის ცნობილი გარემოება ხელს არ შეუშლიდა იმ შემთხვევაში, თუკი ასეთი იდეა გაგვიჩნდებოდა. ტერმინის ასეთი გამოყენება მის ფართოდ აღიარებულ მნიშვნელობას შეესაბამება. როდესაც ვუშვებთ, რომ ადამიანმა შეიძლება ვერ შეასრულოს თავისი მოვალეობა, რადგან დაუდევრობით არ გაითვალისწინა, რისი გაკეთებაც შეეძლო, იმის აღნიშვნით, რომ მას შეეძლო იმის შესრულება, რაც, შესაბამისად, აზრად არ მოსვლია, ცხადია, რომ არ ვზღუდავთ მის შესაძლო ქმედებებს იმ ქმედებებით, რომლებზეც ის ფიქრობს. შეგვიძლია უფრო მეტი დამაჯერებლობით ვამტკიცოთ, რომ, ჩვენი გაგებით, ადამიანის მოვალეობას შეადგენს მხოლოდ საუკეთესო იმ ქმედებათაგან, რომლებზეც მას შეეძლო ეფიქრა. და ჩვენ ნამდვილად არ ვკიცხავთ მავანს მკაცრად იმ ქმედების უგულებელყოფის გამო, რომლის შესახებაც, ჩვენივე სიტყვებით, „ეფიქრს მისგან არ შეიძლება ველოდეთ“. მაგრამ, ცხადია, რომ აქაც ვაცნობიერებთ განსხვავებას, ერთი მხრივ, იმას შორის, რისი გაკეთებაც მას შეეძლო, და, მეორეს მხრივ, იმას შორის რის გაკეთებაზეც მას შეეძლო ეფიქრა. იმ ფაქტს, რომ იგი სხვაგვარად არ მოიქცა, ჩვენ მხოლოდ დასანანად მივიჩნევთ. „მოვალეობა“ კი უდავოდ ისეთი გაგებით იხმარება, რომ აშკარაა წინააღმდეგობა იქნება, თუ ვიტყვით: დასანანია, რომ ადამიანმა თავისი მოვალეობა შეასრულა.

ამიტომ შესაძლო ქმედება უნდა გავმიჯნოთ იმ ქმედებისგან, რომელზე ფიქრიც შესაძლებელია. პირველში ვგულისხმობ ქმედებას, რომლის შესრულებასაც ხელს არ შეუშლიდა არც ერთი ჩვენთვის ცნობილი მიზეზი, იმ შემთხვევაში, თუკი მისი იდეა ჩვენს გონებაში წარმოიშობოდა. ასეთ ქმედებათაგან სწორედ ის ქმედება, რომელიც სიკეთის ყველაზე მეტ ჯამს წარმოქმნის, არის ის, რასაც მოვალეობად მოვიაზრებთ. ეთიკას მართლაც არ შესწევს ძალა, დაადგინოს, რა სახის ქმედება გვევლინება ყოველთვის ამ გაგებით ჩვენს მოვალეობად. თუმცა მას შესწევს ძალა, დაადგინოს, თუ რომელია ერთ ან ორ ასეთ შესაძლო ქმედებას შორის საუკეთესო. ხოლო ქმედებები, რომლებიც ეთიკამ განსახილველად შეარჩია, ფაქტობრივად, უმნიშვნელოვანესია იმ ქმედებებს შორის, რომლებსაც უკავშირდება ადამიანის გადანყვეტილება, განახორციელოს თუ არა ისინი. ამიტომ გადანყვეტილება იმის შესახებ, რომელია მოცემულ ქმედებათაგან საუკეთესო, შეიძლება იოლად აგვერიოს გადანყვეტილებაში –

რომელი ქმედებაა შესაძლოთაგან საუკეთესო. მაგრამ უნდა აღსანიშნოთ, რომ თუმცაღა ჩვენ შემოვიფარგლებით მხოლოდ იმის განხილვით, თუ რომელია საუკეთესო იმ ალტერნატივათაგან, რომლებსაც ადამიანი გაიაზრებს, ის ფაქტი, რომ ეს ალტერნატივები გააზრებული შეიძლება იქნას, როგორც არააუცილებელი, არის ის, რასაც ვგულისხმობთ, როდესაც მათ შესაძლო ალტერნატივებად მოვიხსენიებთ. მაშინაც კი, თუ რომელიმე ცალკეულ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნებოდა ადამიანს მოცემულ ალტერნატივებზე აზრი გასჩენოდა, საკითხი, რომელიც ჩვენ გვანტერესებს, არის ის, თუ ასეთი აზრის გაჩენის შემთხვევაში ამ ალტერნატივათაგან რომელი მოგვევლინებოდა საუკეთესოდ. როცა ვამბობთ, რომ მკვლევლობა ყოველთვის უარესი ალტერნატივაა, ჩვენი მტკიცება გულისხმობს, რომ მკვლევლობა უარესი ალტერნატივაა იმ შემთხვევაშიც კი, თუ მკვლევლისთვის სხვა ქმედებაზე ფიქრი შეუძლებელი იყო.

აქედან გამომდინარე, მაქსიმუმი, რისი გაკეთების უნარიც პრაქტიკულ ეთიკას შესწევს, იმის დადგენაა, თუ გარკვეულ პირობებში შესაძლო რამდენიმე ალტერნატივათაგან რომელს ექნება მთლიანობაში უკეთესი შედეგი. პრაქტიკულ ეთიკას შეუძლია გვითხრას, განსაზღვრულ ალტერნატივათაგან, რომლებსაც განვიხილავთ, რომელია ამ გაგებით საუკეთესო. ხოლო რადგან შეგვიძლია ასევე ვიცოდეთ, რომ იმ შემთხვევაშიც კი, თუ მოცემულ ალტერნატივათაგან არც ერთს არ ავირჩევთ, ჩვენი ქმედება მაინც ნაკლებ სავარაუდოა რომელიმე ამ ალტერნატივის მსგავსად კარგი იყოს, ამიტომ ეთიკამ შესაძლოა დაადგინოს, რომელი არჩევანი იქნება საუკეთესო იმ ალტერნატივათაგან, რომელთა შორისაც ჩვენ შეგვიძლია ავირჩიოთ. პრაქტიკული თვალსაზრისით, ეს საკმარისი მიღწევა იქნებოდა.

93. მაგრამ (3) ცხადია, რომ ესეც კი უზომოდ რთული ამოცანაა. ძნელი განსაჭვრეტია, როგორ შეიძლება თუნდაც რაიმე ალბათობის დადგენა, რომ ერთი ქმედების განხორციელებით მეტ საერთო შედეგს მივიღებთ, ვიდრე – მეორეთი. მე მხოლოდ შევეცდები მივუთითო, რამდენად ბევრს შეიცავს ვარაუდი იმისა, რომ ასეთი ალბათობა არსებობს, და რის საფუძველზე შეიძლება ეს ვარაუდი დადასტურდეს. აღმოჩნდება, რომ იგი არასდროს ყოფილა დასაბუთებული, რომ ჯერაც არ არსებობს საკმარისი საფუძველი, რათა ერთი ქმედება მეორეზე უფრო სწორად ან ნაკლებად სწორად მივიჩნიოთ.

(ა) პირველი სირთულე იმ ალბათობის დადგენის გზაზე, რომ ქმედების ერთი მიმართულება უკეთეს საერთო შედეგს მოიტანს, ვიდრე მეორე, იმ ფაქტში გამოიხატება, რომ უსასრულო

მომავლის მთელ ხანგრძლივობაში ორივე ქმედების შედეგები უნდა გავითვალისწინოთ. ჩვენ შეგვიძლია დარწმუნებული ვიყოთ მხოლოდ იმაში, რომ ამ მომენტში ერთი ქმედების შესრულებით, უნივერსალური სამარადჟამოდ რამდენადმე განსხვავებული იქნება იმისგან, როგორც ის იქნებოდა, ჩვენ რომ მეორე ქმედება განგვეხორციელებინა. და თუ ასეთი მუდმივი განსხვავება არსებობს, ჩვენი გათვლებისათვის იგი უდავოდ მნიშვნელოვანია. მაგრამ სრულიად ცხადია, რომ დროის შედარებით მოკლე მონაკვეთს თუ არ განვიხილავთ, ჩვენი მიზეზობრივი ცოდნა სრულიად არასაკმარისია იმის დასადგენად, თუ რა განსხვავებული შედეგები შეიძლება მოჰყვეს ორ განსხვავებულ ქმედებას. ჩვენ უდავოდ შეგვიძლია მხოლოდ ვთქვათ, რომ გავთვლით ქმედებათა შედეგებს, ასე ვთქვათ, „უახლოეს“ მომავალში. იმათგან, ვინც შედეგთა, მათი აზრით, გონივრულ განხილვას შეუდგება, არავინ იხელმძღვანელებდა თავის არჩევანში იმ მომავალზე გათვლებით, რომელიც რამდენიმე საუკუნეს გასცდებოდა. და საერთოდ, ჩვენს მოქმედებას გონივრულად ჩავთვლით, თუ ვფიქრობთ, რომ უზრუნველვყავით სიკეთის ბალანსი რამდენიმე წლის, თვის ან დღის განმავლობაში. და მაინც, თუკი ასეთ განაზრებაზე დამყარებული არჩევანი გონივრულად უნდა ჩაითვალოს, რა თქმა უნდა, გარკვეული საფუძველი უნდა გვქონდეს დავიჯეროთ, რომ ჩვენს ქმედებათა არც ერთი შედეგი შორეულ მომავალში არ შეცვლის სიკეთის იმ ბალანსს, რომელიც სავარაუდო იყო მომავლის იმ მონაკვეთში, რომელსაც ჩვენი წინასწარ ჭვრეტა წვედა. ეს ვრცელი პოსტულატი აუცილებელია, თუ გვსურს ოდესმე ვამტკიცოთ, რომ ერთი ქმედების შედეგები სავარაუდოდ უკეთესი იქნება, ვიდრე მეორისა. ჩვენს მიერ შორეული მომავლის სრული გაუცნობიერებლობა არანაირ საფუძველს არ გვაძლევს იმის სათქმელადაც კი, რომ ალბათ სწორია არჩევა უდიდესი სიკეთისა იმ მონაკვეთის მანძილზე, რომელსაც ჩვენი სავარაუდო პროგნოზი წვედა; შესაბამისად, ვუშვებთ, რომ შეუძლებელია შედეგები, გარკვეული დროის შემდეგ, საზოგადოდ, ისეთი აღმოჩნდეს, რომ დროის მოცემული მონაკვეთისთვის დამახასიათებელი ალტერნატიულ შედეგთა შედარებითი ღირებულება შეცვალოს. ეს ვარაუდი რომ გამართლებულია, უნდა ნათელვყოთ მანამ, სანამ განვაცხადებთ პრეტენზიას, რომ წარმოვაჩინეთ თუნდაც რაიმე საფუძველი იმისა, რომ ერთი სახის ქმედება სჯობს მეორეს. ამის დასაბუთება, ალბათ, შესაძლებელია შემდეგი მსჯელობის მაგალითზე: რაც უფრო ვშორდებით დროის იმ მომენტს, რომელშიც ხელი მიგვიწვდება ალტერნატიულ ქმედებებზე, მოვლენები, რომელ-



თა მიზეზი ნაწილობრივ ამ ალტერნატიულ ქმედებათაგან რჩება მელიმე იქნებოდა, მით უფრო დამოკიდებული ხდება იმ სხვა გარემოებებზე, რომლებიც უცვლელი რჩება, სულ ერთია, რომელი ქმედებაც უნდა ავირჩიოთ. საკმარისი დროის გასვლის შემდეგ ნებისმიერი ინდივიდუალური ქმედების შედეგები, როგორც ჩანს, მხოლოდ საკმაოდ ფართო ფონზე გავრცელებულ უმნიშვნელო მოდიფიკაციებში აღმოჩნდება, მაშინ როცა ქმედების უშუალო შედეგები შედარებით ვიწრო სფეროსათვის დამახასიათებელ რაიმე თვალშისაცემ მოდიფიკაციას განეკუთვნება. რადგან საგანთა უმრავლესობა, რომელთაც საერთოდ რაიმე მნიშვნელობა აქვს სიკეთისა და ბოროტებისთვის, მაინც ასეთი გამოკვეთილი სახისაა, შეიძლება არსებობდეს იმის ალბათობა, რომ გარკვეული დროის შემდეგ რაიმე ცალკეული ქმედების ყველა შედეგი თითქმის ისე უმნიშვნელო ხდება, რომ რაიმენაირმა განსხვავებამ მათ ღირებულებასა და მეორე ქმედების შედეგთა ღირებულებას შორის, ძნელად დასაჯერებელია, გადასწონოს აშკარა განსხვავება უშუალო შედეგთა ღირებულებას შორის. ფაქტობრივად, როგორც ჩანს, უმეტეს შემთხვევებში, რომელ ქმედებასაც უნდა ვირჩევდეთ ახლა, „ის ასი წლის შემდეგაც იგივე იქნება“, იმდენად, რამდენადაც საქმე განსაზღვრულ მომენტში რაიმე მეტად კარგის ან ცუდის არსებობას ეხება. ამის ჭეშმარიტების ნათელყოფა ალბათ შესაძლებელია, თუ გამოვიკვლევთ, როგორ ნეიტრალიზდება ცალკეული მოვლენის შედეგები დროთა განმავლობაში. თუ ასეთ მტკიცებას ვერ წარმოვადგენთ, რა თქმა უნდა, არ გვექნება რაციონალური საფუძველი მტკიცებისთვის, რომ ორი ალტერნატივიდან ერთი შეიძლება სწორი იყოს, მეორე კი მცდარი. თუ რომელიმეს ჩვენს მტკიცებათაგან იმის შესახებ, თუ რა არის სწორი და რა – მცდარი, გააჩნია პრეტენზია ალბათობაზე, უნდა გვექონდეს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ შორეულ მომავალში ჩვენს ქმედებათა შედეგებს საკმარისი ღირებულება არ ექნება საიმისოდ, რომ ახლო მომავალში გადასწონოს რაიმენაირი უპირატესობა შედეგთა ერთი ჯგუფისა მეორეზე.

94. (ბ) ასეთ შემთხვევაში უნდა დავუშვათ, რომ თუ ერთი ქმედების შედეგები ზოგადად უკეთესია, ვიდრე მეორისა, იმდენად შორეულ მომავალში, რამდენადაც შეგვიძლია საერთოდ ვინინასწარმეტყველოთ რაიმე შესაძლო განსხვავება მოცემულ ქმედებათა შედეგებს შორის, მაშინ პირველი ქმედების შედეგის ჯამი უნივერსუმზე ასევე ზოგადად ყოველთვის უკეთესი იქნება. ჩვენ, რა თქმა უნდა, მხოლოდ მომავლის შეზღუდული მონაკვეთი

თის მანძილზე შეგვწევს უნარი, მოცემული ორი ქმედების შედეგები უშუალოდ შევადაროთ ერთმანეთს. ყველა არგუმენტი (თეოლოგიურ დოგმათა გამოკლებით), რომელიც ოდესმე ყოფილა გამოყენებული ეთიკაში იმის ნათელსაყოფად, რომ ქმედების ერთი მიმართულება მეორეზე უპირატესია და რომლებზე დაყრდნობითაც ვმოქმედებთ ჩვენს ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ამ შესაძლო უშუალო უპირატესობებზე მითითებით შემოიფარგლება. ამგვარად, რჩება კითხვა: შეგვიძლია თუ არა ჩამოვაყალიბოთ რაიმე ზოგადი წესები იმ შედეგთან დაკავშირებით, რომლის თანახმადაც, რამდენიმე ალტერნატიულ ქმედებათაგან ერთ-ერთი ახლო მომავალში, ზოგადად, საერთო სიკეთის სხვებზე მეტ ჯამს წარმოქმნის?

მნიშვნელოვანია დაბეჯითებით ვამტკიცოთ, რომ ეს საკითხი, როგორი შეზღუდულიც უნდა იყოს ის, წარმოადგენს ყველაზე მნიშვნელოვანს იმ საკითხთა შორის, რომლებზეც პრაქტიკულ ეთიკას შესწევს უნარი, პასუხი გასცეს იმ ცოდნით, რომელსაც დღესდღეობით ვფლობთ ან რომელიც, სავარაუდოდ, კიდევ დიდხანს გაგვყვება მომავალში. ზემოთ უკვე აღვნიშნე, რომ არ შეგვწევს ძალა დავადგინოთ, ალტერნატივებიდან რომელია საუკეთესო ნებისმიერ მოცემულ გარემოებაში; ჩვენ მხოლოდ იმის დადგენა შეგვიძლია, რამდენიმე ალტერნატივიდან რომელი წარმოადგენს უკეთესს. მე ასევე ხაზი გავუსვი იმას, რომ აშკარაა, მხოლოდ ალბათობა არსებობს, თუკი ამდენის მტკიცების უფლება საერთოდ გვაქვს, რომ თავისი უშუალო შედეგების თვალსაზრისით, საუკეთესო ქცევა მთლიანობაშიც ასევე საუკეთესო იქნება. ისლა გვრჩება, დაჟინებით ვამტკიცოთ, რომ თვით ამ უშუალო შედეგებთან დაკავშირებითაც კი, მხოლოდ იმის დადგენა შეგვიძლება, მცირეოდენ ალტერნატივათა შორის საზოგადოდ რომელი იქნება სიკეთის უმეტესი ბალანსის წარმომშობი უახლოეს მომავალში. ჩვენ ვერანაირ უფლებას ვერ მოვიპოვებთ, რათა ვამტკიცოთ, რომ მორჩილება ისეთი ბრძანებებისადმი, როგორიცაა „არა იცრუო“, ან „არა კაც კლა“, საყოველთაოდ უკეთესია, ვიდრე სიცრუე და მკვლელობა. თუ რატომ არის შესაძლებელი მხოლოდ არა უმეტეს ზოგადი ცოდნისა, უკვე ვაჩვენე პირველ თავში (§ 16), თუმცა კიდევ ერთხელ შეგვიძლია ამის რეზიუმირება. ჯერ ერთი, სწორედ იმ შედეგთა მიზეზები, რომლებიც ყველაზე მეტად გვაინტერესებს ეთიკურ განხილვებში, რამდენადაც მათ შინაგანი ღირებულება გააჩნიათ, ჩვენთვის ისე ნაკლებად არის ცნობილი, რომ საეჭვოა შევძლოთ ვამტკიცოთ, ერთი მათგანის მაგალითზე მაინც, თუნდაც რაიმე პიპოთეტური ზოგადი კანონის დადგენის ფაქტი, ისეთისა, რო-





გორსაც ზუსტი მეცნიერებები ადგენენ. ჩვენ არ შეგვიძლია ამის თქმაც კი: „თუ ეს საქციელი ჩადენილი იქნება ზუსტად ამა და ამ გარემოებებში და თუ სხვა გარემოებები მას ხელს არ შეუშლის, მაშინ ყოველთვის მივიღებთ, სულ მცირე, ამა და ამ მნიშვნელოვან შედეგს“. მეორეც, ეთიკური კანონი არ არის უბრალოდ ჰიპოთეტური. თუ გვეცოდინება, რომ გარკვეულ პირობებში ყოველთვის უკეთესია განსაზღვრული სახის ქცევა, მაშინ ჩვენ უნდა ვიცოდეთ არა მხოლოდ ის, თუ რა შედეგები მოჰყვება ასეთ ქცევას *იმ პირობით*, თუ მას სხვა გარემოებები ხელს არ შეუშლის, არამედ, აგრეთვე, უნდა ვიცოდეთ, რომ არანაირი სხვა გარემოება მართლაც არ შეუშლის მას ხელს. მაგრამ ასეთი ცოდნა, როგორც ჩანს, შესაძლებელია მხოლოდ ალბათობაზე დაყრდნობით. ეთიკურ კანონს აქვს არა სამეცნიერო კანონის, არამედ სამეცნიერო პროგნოზის ხასიათი, ეს უკანასკნელი კი ყოველთვის მხოლოდ ალბათობაა, თუმცა კი ეს ალბათობა შეიძლება ძალზე დიდი იყოს. ინჟინერს უფლება აქვს ამტკიცოს, რომ თუ ხიდი გარკვეული წესის შესაბამისად აიგო, მაშინ ალბათ ის გაუძლებს გარკვეულ დატვირთვას გარკვეული დროის განმავლობაში. მაგრამ ის ვერასდროს იქნება აბსოლუტურად დარწმუნებული იმაში, რომ ხიდი საჭირო წესით აიგო და რომ, ასეც რომ იყოს, რაიმე შემთხვევითობა არ უარყოფს მის პროგნოზს. ნებისმიერი ეთიკური კანონის შემთხვევაშიც ასეთი ვითარება უნდა იყოს; იგი არ შეიძლება იყოს რაიმე განზოგადებაზე მეტი. ამასთან, აქ, ზუსტი ჰიპოთეტური ცოდნის გარკვეულწილად არარსებობის პირობებში, რომელსაც უნდა ეყრდნობოდეს პროგნოზირება, ალბათობა შედარებით ნაკლებია. დაბოლოს, რაც შეეხება ეთიკურ განზოგადებებს, არა მხოლოდ იმის ცოდნა გვჭირდება, თუ რა შედეგები ექნება მოცემულ ქმედებას, არამედ იმისაც, თუ როგორია ამ შედეგთა შედარებითი ღირებულება. და აქ უნდა ვაღიაროთ, იმის გათვალისწინებით, თუ რაოდენ დიდი გავრცელება ჰპოვა პედონიზმმა, რომ ამ საკითხში ერთობ შესაძლებელია ვცდებოდეთ. შესაბამისად, ნათელია, რომ ჩვენ უმალ მხოლოდ ის გვეცოდინება, რომ ერთი სახის ქცევა მეორე სახის ქცევაზე ზოგადად უკეთეს შედეგებს მოგვცემს; ისიც ნათელია, რომ არასდროს დღემდე ამაზე მეტი არაფერი დამტკიცებულა. არ არსებობს ორი ისეთი შემთხვევა, როდესაც რაიმე სახის ქმედების ყველა შედეგი ზუსტად ერთნაირია, ვინაიდან თითოეულ შემთხვევაში გარემოებათა ნაწილი განსხვავებული იქნება. და თუმცა სიკეთისა და ბოროტებისთვის მნიშვნელობის მქონე შედეგები შეიძლება მთლიანობაში იდენტური

იყოს, მაინც ერთობ ნაკლებად სავარაუდოა, რომ ეს ყოველთვის ასე იქნება.

95. (გ) თუ ჩვენ იმ ქმედებათა ძიებით შემოვიფარგლებით, რომლებიც ზოგადად უკეთესია, როგორც საშუალებანი, ვიდრე შესაძლო ალტერნატივები, გავრცელებული სალი აზრის მიერ საზოგადოდ აღიარებულ კანონთა უმრავლესობის დაცვის მიზნით, ჩანს, შესაძლებელი იქნება შემდეგის დადგენა. მე არ ვისახავ მიზნად ამ აზრის დეტალებში ჩაღრმავებას, მაგრამ მსურს უბრალოდ მიუთითო, რა მთავარ გამოკვეთილ პრინციპებს შეიძლება ეყრდნობოდეს ასეთი დაცვა.

ამიტომ, უპირველეს ყოვლისა, ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ნათელვყოთ, რომ ერთი ქმედება ზოგადად უკეთესია მეორეზე, როგორც საშუალება, რაღაც განსხვავებული გარემოებების არსებობის შემთხვევაში. ჩვენ, ფაქტობრივად, მხოლოდ მის კარგ შედეგებს ვხედავთ განსაზღვრულ გარემოებებში. და შეგვიძლია იოლად დავრწმუნდეთ, რომ ამ გარემოებათა მნიშვნელოვანი ცვლილება საეჭვოს გახდიდა ყველაზე მართებულად მიჩნეულ ზოგად კანონებსაც კი. ასე, ზოგადად, მკვლელობის უსარგებლობა შეიძლება დამტკიცდეს მხოლოდ მაშინ, თუ ადამიანთა უმრავლესობას დაბეჯითებით სურს სიცოცხლის შენარჩუნება. იმის დასამტკიცებლად, რომ მკვლელობა, ის რომ საყოველთაო აღიარებით ადამიანთა მოდგმის სწრაფი განადგურების მიზეზად გვევლინებოდეს, არ იქნებოდა კარგი როგორც საშუალება, საჭირო იქნება პესიმიზმის მთავარი მტკიცების უარყოფა – სახელდობრ, მტკიცებისა, რომლის თანახმადაც, ადამიანის სიცოცხლე, ზოგადად, ბოროტებაა. პესიმიზმური თვალსაზრისი, როგორც უნდა ვიყოთ დარწმუნებული მის ჭეშმარიტებასა თუ მცდარობაში, არასდროს ყოფილა დაბეჯითებით უარყოფილი ან დასაბუთებული. ამიტომ მოცემულ მომენტში შეუძლებელია იმის დამტკიცება, რომ საყოველთაო მკვლელობა კარგი რამ არ იქნებოდა. მაგრამ, ფაქტობრივად, ჩვენ შეგვიძლია ვამტკიცოთ და ვამტკიცებთ კიდევ გადაჭრით, რომ მკვლელობის ჩადენა რამდენიმე ადამიანის ნება რომც იყოს, ადამიანთა უმრავლესობას ეს მაინც არ სურს. ამიტომ, როცა ვამბობთ, რომ, ზოგადად, მკვლელობაზე უარი უნდა ითქვას, ვგულისხმობთ მხოლოდ იმას, რომ ეს ასეა, სანამ ადამიანთა უმრავლესობა მკვლელობას არ ეთანხმება და სიცოცხლეს ემზრობა. ამგვარად, შეიძლება იმის დამტკიცება, რომ მოცემულ პირობებში მკვლელობის ჩადენა ნებისმიერი ინდივიდისათვის, ზოგადად, არასწორი ქცევაა. რადგან, ნებისმიერ შემთხვევაში, არ შეიძლება იყოს საუბარი ადამიანთა



მოდგმის განადგურებაზე, საჭიროა განვიხილოთ მხოლოდ ის შედეგები, რომლებსაც იქონიებს მოცემული ქმედება ადამიანის ცხოვრებაში სიკეთის ზრდისა და ბოროტების შემცირების თვალსაზრისით. როდესაც ის, რაც საუკეთესოა, მიულწვევლია (დავუშვათ, რომ განადგურება საუკეთესო რამ არის), ერთი ალტერნატივა მაინც შეიძლება უკეთესი იყოს, ვიდრე მეორე. რომ არაფერი ვთქვათ იმ უშუალო ბოროტებებზე, რომელსაც მკვლელობა ზოგადად წარმოშობს, მის წინააღმდეგ დამაჯერებელ არგუმენტად, ალბათ, ის მოგვევლინება, რომ თუ მკვლელობა ჩვეულებრივ გავრცელებული პრაქტიკის ხასიათს მიიღებს, მის მიერ გამოწვეული დაუცველობის განცდა ბევრ დროს შთანთქავდა, იმ დროს, რომელიც შეიძლებოდა უკეთესი მიზნებისთვის გამოყენებულიყო. სანამ ადამიანებში სიცოცხლის წყურვილი ისე ძლიერია, როგორც მოცემულ მომენტში, და სანამ დარწმუნებულნი ვართ, რომ ასე გაგრძელდება, ყველაფერი, რაც წინააღმდეგობას უქმნის მათ, საკუთარი ენერგია პოზიტიურ სიკეთეთა მიღწევას მოახმარონ, ალბათ, რათქმა უნდა, ცუდია როგორც საშუალება, ხოლო მკვლელობის საყოველთაო პრაქტიკა, ესოდენ მოკლებული საყოველთაო ხასიათს, რაც ყველა ცნობილი საზოგადოებრივი მდგომარეობისათვის აუცილებელია, როგორც ჩანს, სწორედ ამ სახის დაბრკოლებაა.

მსგავსი დაცვა შესაძლებელი ჩანს იმ წესთა უმრავლესობის შემთხვევაში, რომლებიც საყოველთაოდ ხორციელდება სამართლებრივი სანქციებით, როგორცაა, მაგალითად, საკუთრების პატივისცემა; ასეთი რამ შესაძლებელი ჩანს ასევე სალი აზრის მიერ საყოველთაოდ აღიარებულ ისეთ წესთა მიმართ, როგორც შრომისმოყვარეობა, ზომიერება და დაპირებათა შესრულება. ნებისმიერ საზოგადოებრივ მდგომარეობაში, როცა ადამიანებს აქვთ რაიმე სახის საკუთრების ფლობის ძლიერი სურვილი, რაც, როგორც ჩანს, საყოველთაოდ გავრცელებულია, საკუთრების დაცვის კანონის მიერ დადგენილი ზოგადი წესები დიდად უნდა უწყობდეს ხელს ენერგიის საუკეთესო მიმართულებით ხარჯვას. ზუსტად ასევე, შრომა იმ საჭიროებათა მიღწევის საშუალებად გვევლინება, რომელთა გარეშეც შეუძლებელია რაიმე დიდ პოზიტიურ სიკეთეთა შემდგომი მიღწევა; ზომიერება უბრალოდ მოითხოვს იმ ექსცესებისთვის თავის არიდებას, რომლებიც, ვნებენ რა ჯანმრთელობას, ხელს უშლიან ადამიანს მაქსიმალური წვლილი გაიღოს ამ საჭიროებათა მიღწევაში; დაპირებათა შესრულება კი მნიშვნე-

ლოვნად უწყობს ხელს თანამშრომლობას საქიროებათაში მღვდელმთავრებში.

ყველა ამ წესს, როგორც ჩანს, ორი დამახასიათებელი თვისება აქვს, რომელთა მიმართაც სასურველია ყურადღება გავამახვილოთ. (1) უკლებლივ ყველა ამ კანონის შინაარსიდან გამომდინარე, ჩვენთვის ცნობილ ნებისმიერ საზოგადოებრივ მდგომარეობაში მათი საყოველთაო დაცვა იქნებოდა კარგი როგორც საშუალება. პირობები, რომლებზეც მათი სარგებლიანობაა დამოკიდებული, სახელდობრ, სიცოცხლის შენარჩუნებისა და განვრცობისკენ სწრაფვა და საკუთრების ფლობის სურვილი, იმდენად უნივერსალური და ძლიერი ჩანს, რომ მათი შეცვლა შეუძლებელი იქნებოდა. ასეთ შემთხვევაში კი, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ფაქტიურად ნებისმიერ შესაძლო პირობებში ამ წესების საყოველთაო დაცვა იქნებოდა კარგი როგორც საშუალება. რადგან, ვიდრე არ ჩანს არავითარი საფუძველი ვიფიქროთ, რომ მათი დაცვა ოდესმე უარესს გახდის საზოგადოებას იმ საზოგადოებებთან შედარებით, რომლებშიც ამ წესებს არ იცავენ, მათი დაცვა, რა თქმა უნდა, აუცილებელია, როგორც საშუალებისა საგანთა ნებისმიერი მდგომარეობისათვის, რომელშიც უდიდეს სიკეთეთა მიღწევაა შესაძლებელი. (2) რადგან ეს წესები შეიძლება რეკომენდირებული იყოს როგორც იმის მიღწევის საშუალება, რაც თავად რაიმე დიდი სიკეთის არსებობის მხოლოდ აუცილებელ პირობას შეადგენს, მათი დაცვა შესაძლებელია ეთიკის უმთავრეს საკითხზე, სახელდობრ, საკითხზე იმის შესახებ, თუ რა არის შინაგანად კარგი, სწორი შეხედულებების ქონისგან დამოუკიდებლად. ნებისმიერი საზოგადოდ მიღებული თვალსაზრისის თანახმად, ცივილიზებული საზოგადოების შენარჩუნება, რომლის ჩამოყალიბებაც ამ წესებს აუცილებლად უნდა მოჰყვეს, აუცილებელია საიმისოდ, რომ თუნდაც რაიმე ხარისხით იარსებოს რალაცამ, რაც შეიძლება შინაგანად კარგად ჩაითვალოს.

96. მაგრამ არ არის აუცილებელი, ყველა საზოგადოდ აღიარებული წესი ამ ორ მახასიათებელს აერთიანებდეს. საზოგადოდ გავრცელებული სალი აზრის მორალურობის დასაცავად წარმოდგენილ არგუმენტებში ძალიან ხშირად ივარაუდება იმ პირობების არსებობა, რომელთა შესახებაც არ შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ ისინი ისევე საყოველთაოდ აუცილებელია, როგორც სიცოცხლის გაგრძელებისადმი სწრაფვა ან ქონების ფლობის სურვილი. ასეთი არგუმენტები, შესაბამისად, მხოლოდ ამტკიცებენ მოცემული წესის სარგებლიანობას მანამ, სანამ განსაზღვრული პირობები, რომლებიც შეიძლება შეიცვა-



ლოს, უცვლელი რჩება. იმ წესების თაობაზე, რომელთა დატყვევება ასეთი გზით ხდება, არ შეიძლება განცხადებული იქნას, რომ ისინი ყოველი საზოგადოებრივი მდგომარეობის პირობებში, ზოგადად, ყოველთვის კარგი იქნება. იმისთვის, რომ დადგინდეს მათი ზოგადად საყოველთაო სარგებლიანობა, აუცილებელია მივალნიოთ სწორად გაგებას იმისა, თუ რა გვევლინება თავის თავში სიკეთედ ან ბოროტებად. როგორც ჩანს, ასეა, მაგალითად, იმ წესების უმრავლესობის შემთხვევაში, რომლებიც მოიპოვება სახელწოდებით „უცოდველობა“. უტილიტარისტები და ის ავტორები, რომლებიც მიზნად საზოგადოების შენარჩუნებას ისახავენ, ამ კანონებს იმ არგუმენტების მეშვეობით იცავენ, რომლებიც ვარაუდობს, რომ აუცილებელია ისეთი გრძნობების არსებობა, როგორიცაა ცოლქმრული ეჭვი და მშობლიური მგრძნობელობა. ეს გრძნობები, უდავოდ, საკმარისად ძლიერი და ფართოდ გავრცელებულია საიმისოდ, რომ მრავალი საზოგადოებრივი პირობის დაცვა ქმედითად ჩაითვალოს. მაგრამ ძნელი წარმოსადგენი არ არის, რომ ცივილიზებულმა საზოგადოებამ მათ გარეშე შეიძლება იარსებოს. ასეთ შემთხვევაში, თუ მაინც საჭიროებს დაცვას უცოდველობა, აუცილებელი იქნება იმის დადგენა, რომ მის დარღვევას არასასიკეთო შედეგები მოაქვს, მაგრამ არა ის, რომ უცოდველობის დარღვევის სავარაუდო ტენდენციას საზოგადოების დეზინტეგრაციისაკენ მიმართული შედეგები ექნებოდა. ასეთი დაცვა მართლაც შესაძლებელია, მაგრამ ეს მოითხოვდა ეთიკის უმთავრესი საკითხის – რა არის თავის თავში კარგი ან ცუდი – უფრო ღრმა გამოკვლევას, ვიდრე ეთიკის ავტორებს ოდესმე შემოუთავაზებიათ ჩვენთვის. ასეა თუ არა ამ მოცემულ შემთხვევაში, ერთი რამ ცხადია, ერთმანეთისგან უნდა გაიმიჯნოს, რასაც, ჩვეულებრივ, არ აკეთებენ, წესები, რომელთა საზოგადოებრივი სარგებლიანობა იმ გარემოებათა არსებობაზეა დამოკიდებული, რომლებიც მეტნაკლებად ექვემდებარება ცვალებადობას და ის წესები, რომელთა სარგებლიანობაც, როგორც ჩანს, ეჭვგარეშეა ყველა შესაძლო პირობისას.

97. ცხადია, რომ ყველა იმ წესის დაცვა, რომელიც ზემოთ ჩამოვთვალეთ როგორც სასარგებლო თითქმის ნებისმიერ საზოგადოებრივ მდგომარეობაში, ასევე შეიძლება იმ შედეგებზე დაყრდნობითაც, რომლებიც მათ მოაქვთ მხოლოდ კონკრეტულ საზოგადოებრივ მდგომარეობათა პირობებში. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ასეთ პირობებად, უფლება გვაქვს, მივიჩნიოთ სანქციები, რომლებსაც შეიცავს სასამართლო მსჯავრდებები, საზოგადოებრივი გაკიცხვა, ინდივიდუალური სინდისის ქენჯ-

ნა, თუკი ასეთი არსებობს. ამ სანქციებს ეთიკა, ჩვეულებრივ მართლაც ფართოდ განიხილავს მხოლოდ როგორც იმ ქმედებათა მოტივებს, რომელთა სარგებლიანობაც ამ სანქციებისგან დამოუკიდებლად შეიძლება დასაბუთდეს. შეიძლება დავუშვათ, რომ სანქციები არ უნდა მიენერებოდეს იმ ქმედებებს, რომლებიც დამოუკიდებლად მართებული არ იქნებოდა. მიუხედავად ამისა, ცხადია, რომ იქ, სადაც ეს სანქციები არსებობს, ისინი არა მხოლოდ მოტივებია, არამედ განსახილველ ქმედებათა გამართლებასაც წარმოადგენს. ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი იმისა, თუ რატომ არ უნდა იქნას ჩადენილი რაღაც ქმედება ამა თუ იმ ცალკეულ საზოგადოებრივ მდგომარეობაში, ის არის, რომ იგი დასჯადია. მაგრამ თავად სასჯელი, ზოგადად, უფრო მეტი ბოროტებაა, ვიდრე ის, რასაც დასჯადი ქმედების უგულებელყოფა გამოიწვევდა. ამგვარად, სასჯელის არსებობა შეიძლება საკმარისი მიზეზი იყოს საიმისოდ, რომ ქმედება, ზოგადად, არასწორად ჩაითვალოს, თუნდაც მას სხვა არავითარი ბოროტი შედეგი არ ჰქონდეს, მეტიც, შედეგად მცირედი სიკეთეც კი რომ მოჰქონდეს. ის ფაქტი, რომ ქმედება დასჯადია, სწორედ ისეთივე პირობაა, როგორც სხვა, მეტ-ნაკლებად მუდმივი პირობები, და იგი გათვალისწინებული უნდა იქნას ცალკეულ საზოგადოებრივ მდგომარეობაში მოცემული ქმედების ზოგადი სარგებლიანობის ან უსარგებლობის საკითხის განხილვისას.

98. ამიტომ ცხადია, რომ წესები, რომელთაც საზოგადოდ გავრცელებული სალი აზრი, ჩვეულებრივ, მართებულად ცნობს და რომლებსაც ფართოდ იცავს ის საზოგადოება, რომელშიც ვცხოვრობთ, თითქოს ისინი ერთნაირად და უნივერსალურად სწორი და კარგი იყოს, მეტად განსხვავდება ერთმანეთისგან. ის წესებიც კი, რომლებიც თითქოს საყოველთაოდ ერთობ კარგია როგორც საშუალება, ასეთად წარმოჩინდებიან მხოლოდ იმ პირობათა წყალობით, რომლებიც, თუმცა სავარაუდოდ არასასიკეთოა, აუცილებლობას შეიძლება შეადგენდეს. მაგრამ ეს წესებიც კი თავის აშკარა სარგებლიანობას იმ სხვა პირობების არსებობას უნდა უმადლოდეს, რომლებიც შეიძლება ჩაითვალოს აუცილებლობად მხოლოდ ისტორიის განსაზღვრული, მოკლე ან ხანგრძლივი პერიოდების განმავლობაში და რომელთაგანაც მრავალი ბოროტებას წარმოადგენს. სხვათა გამართლება, როგორც ჩანს, მხოლოდ ასეთი მეტ-ნაკლებად დროებითი პირობების არსებობით შეიძლება, თუ ჩვენ უარს არ ვიტყვით იმის ნათელყოფის მცდელობაზე, რომ ისინი იმ საზოგადოების შენარჩუნების საშუალებებად გვევლინება, რომელიც თავად, უბრა-



ლოდ, საშუალებაა და თუ არ დავადგენთ, რომ ისინი უშუალოდ საშუალებებს შეადგენს იმ საგანთათვის, რომლებიც შინაგანად სიკეთეს ან ბოროტებას წარმოადგენს, თუმცა საყოველთაოდ არ არის ასეთად აღიარებული.

ამიტომ, თუ დავესვამთ კითხვას, რა წესების დაცვა არის ან იქნება სასარგებლო საზოგადოებაში, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, ალბათ შესაძლებელი იქნება იმ წესთა უმრავლესობის სარგებლიანობის დამტკიცება, რომლებიც საზოგადოდ აღიარებულიც არის და პრაქტიკულადაც გამოიყენება. მაგრამ, ჩვეულებრივ, ზნეობრივ შეგონებათა და სოციალურ დისკუსიათა უდიდესი ნაწილი იმ წესების დაცვას ნიშნავს, რომლებიც, საზოგადოდ, პრაქტიკაში არ არის. ამ წესებთან დაკავშირებით ერთობ საეჭვოა, რომ ოდესმე შესაძლებელი იყოს მათი ზოგადი სარგებლიანობის საბოლოოდ დასაბუთება. ამ შემთავაზებულ წესებს, ჩვეულებრივ, სამი მთავარი ნაკლი აქვს. უპირველეს ყოვლისა, (1) იმ ქმედებების შესრულება, რომელთაც მოცემული წესები ამყარებს, ადამიანთა უმრავლესობისთვის რაიმე ნებელობის საფუძველზე შეუძლებელია. გაცილებით უფრო ხშირად, იმ ქმედებებთან ერთად, რომელთა შესრულებაც შესაძლებელია, თუ ამისთვის სათანადო ნება არსებობს, ჩვენ აღმოვაჩინებთ სხვა ქმედებებს, რომელთა შესრულების შესაძლებლობაც იმ განსაკუთრებული მიდრეკილების ფლობაზე დამოკიდებული, რომელიც ცოტას თუ მიენერება და რომლის მოპოვება შეუძლებელიც კია. ალბათ უდავოდ სასარგებლო იქნება მითითება, რომ ისინი, ვისაც ასეთი აუცილებელი მიდრეკილება გააჩნიათ, მოცემულ წესებს უნდა ემორჩილებოდნენ. და ბევრ შემთხვევაში სასურველი იქნებოდა, რომ ყველას ჰქონდეს ასეთი მიდრეკილება. მაგრამ საჭიროა ვაღიაროთ რომ, როცა განვიხილავთ რაიმეს როგორც ზნეობრივ წესს ან ზნეობრივ კანონს, ვგულისხმობთ, რომ *თითქმის ყველას შეუძლებელია გამოიჩინოს ნებელობა და დაიცვას ის იმ საზოგადოებრივ მდგომარეობაში, რომელსაც სავარაუდოდ განეკუთვნება ეს წესი თუ კანონი.* (2) ხშირად მხარს უჭერენ ისეთ ქმედებებს, რომლებიც თავად შესაძლებელია, მაგრამ შეუძლებელია მათ სავარაუდო კარგი შედეგები ჰქონდეს, რადგან მათი არსებობისათვის აუცილებელი პირობები საკმარისად საყოველთაოდ არ არის. წესი, რომლის დაცვაც კარგ შედეგებს გამოიღებდა, ადამიანის ბუნება სხვა მხრივ რომ განსხვავდებოდეს იმისგან, რასაც ის სინამდვილეში წარმოადგენს, მხარდაჭერით სარგებლობს, თითქოს მისი საყოველთაოდ დაცვა ახლავე და ერთბაშად იმავე შედეგს მოიტანდა. თუმცა, ფაქტობრივად, იმ დრო

ისტვის, როცა გაჩნდება აუცილებელი პირობები, რომლებიც მის დაცვას სასარგებლოდ აქცევს, ერთობ შესაძლებელია, რომ ასევე გაჩნდეს სხვა პირობები, რომლებიც მის შესრულებას ზედმეტად ან ერთმნიშვნელოვნად დამლუპველად აქცევს. მაინც, საგანთა ეს მდგომარეობა შეიძლება მაინც უკეთესი იყოს, ვიდრე ის, რომელშიც მოცემული წესი იქნებოდა სასარგებლო. (3) ისეც ხდება, რომ წესის სარგებლიანობა იმ პირობებზეა დამოკიდებული, რომლებიც ცვალებადობისკენ არის მიდრეკილი ან რომელთა შეცვლაც ერთობ იოლი და უფრო სასურველი იქნებოდა, ვიდრე შემოთავაზებული წესის დაცვა. შეიძლება ისეც მოხდეს, რომ შემოთავაზებული წესის საყოველთაო დაცვამ თავადვე გაანადგუროს ის პირობები, რომლებზეცაა დამოკიდებული მისი სარგებლიანობა.

ამ საინააღმდეგო არგუმენტთაგან რომელიმე, საზოგადოდ, უნდა ეხებოდეს საზოგადოებრივი ზნე-ჩვეულების იმ სავარაუდოდ ცვლილებებს, რომლებსაც მათი მხარდამჭერები იმ წესებზე უკეთესებად მიიჩნევენ, რომლებიც ამჟამადაა ძალაში. ამიტომ, საეჭვოა, რომ ეთიკამ, საზოგადოდ დანერგილი წესების გარდა, რაიმე სხვა წესთა სარგებლიანობის დადგენა შეძლოს. მაგრამ, საბედნიეროდ, მისი ეს უუნარობა პრაქტიკაში ნაკლებ მნიშვნელოვანია. ანუ საკითხი იმის შესახებ, სასურველია თუ არა საყოველთაო შესრულება რომელიღაც წესისა, რომელიც ასე საყოველთაოდ არ სრულდება, დიდ გავლენას ვერ მოახდენს იმ საკითხზე, თუ როგორ უნდა მოქმედებდეს ცალკეული ადამიანი, რადგან, ერთი მხრივ, დიდი ალბათობა არსებობს, რომ მოცემულმა ინდივიდმა ვერანაირი საშუალებით ვერ უზრუნველყოს აღნიშნული წესის საყოველთაოდ დაცვა, ხოლო მეორე მხრივ, ის ფაქტი, რომ ამ წესის საყოველთაო შესრულება სასარგებლო იქნებოდა, ვერავითარ შემთხვევაში ვერ მისცემდა მას რაიმე საფუძველს დაესკვნა, რომ მან თავად უნდა დაიცვას ის, მაშინ როცა მას საყოველთაოდ არ იცავენ.

რაც შეეხება ქმედებებს, რომლებიც ეთიკაში ჩვეულებრივ კლასიფიცირდება როგორც მოვალეობები, დანაშაულები ან ცოდვები, მათთან დაკავშირებით ყურადღებას იმსახურებს შემდეგი მომენტები: (1) ასეთი კლასიფიცირებისას ვითვალისწინებთ, რომ ეს ისეთი ქმედებებია, რომლებიც ცალკეულმა ინდივიდმა, მისი სურვილიდან გამომდინარე, შეიძლება შეასრულოს ან არ შეასრულოს; და რომ ეს ის ქმედებებია, რომლებიც საჭიროების შემთხვევაში ყველამ უნდა შეასრულოს ან არ შეასრულოს. (2) ცხადია, არ შეგვიძლია დავამტკიცოთ ყოველი ასეთი ქმედების შემთხვევაში, რომ იგი უნდა შესრულებულიყო ან არ





შესრულებულიყო ნებისმიერ პირობებში. ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ის დავამტკიცოთ, რომ მოცემული წესის შესრულება ან არ შესრულება, საზოგადოდ, უკეთეს შედეგებს მოიტანდა, ვიდრე მისი ალტერნატივა. (3) თუ შემდეგ ვიკითხავთ, რომელ ქმედებათა შემთხვევაში შეიძლება ამის დამტკიცება, აღმოჩნდება, რომ ეს შესაძლებელია მხოლოდ იმ ქმედებათა შემთხვევაში, რომლებსაც ჩვეულებრივ ვასრულებთ. და მათ შორის მხოლოდ რამდენიმეა ისეთი, რომელთა საყოველთაო შესრულებაც სასარგებლო იქნებოდა ნებისმიერ შესაძლო საზოგადოებრივ მდგომარეობაში. სხვათა სარგებლიანობა იმ პირობებზე დაბოკიდებული, რომლებიც მოცემულ მომენტში არსებობს, მაგრამ, როგორც ჩანს, მეტ-ნაკლებად ცვალებადია.

99. (დ) ვფიქრობ, საკმარისად შევეხეთ ზნეობრივ წესებსა და კანონებს, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით – წესებს, რომლებიც ამტკიცებს, რომ საზოგადოდ სასარგებლოა, მეტ-ნაკლებად ჩვეულ პირობებში ყველაშეასრულოს ან არ შეასრულოს განსაზღვრული სახის ქმედება. ისლა დაგვრჩენია, გარკვეული აზრი გამოვთქვათ იმ პრინციპებთან დაკავშირებით, რომელთა მეშვეობითაც ინდივიდმა უნდა გადაწყვიტოს, რა უნდა გააკეთოს (ა) იმ ქმედებებთან მიმართებაში, რომელთათვისაც რალაც ზოგადი წესი მართლაც დამახასიათებელია, და (ბ) იმ ქმედებებთან მიმართებაში, რომელთაც ასეთი კონკრეტული წესი არ გააჩნია.

(ა) ამგვარად, მე შევეცადე ნათლად მეჩვენებინა, რომ რადგან შეუძლებელია დადგინდეს, მოიტანს თუ არა რაიმე სახის ქმედება ყველა შემთხვევაში უკეთეს საბოლოო შედეგს, ვიდრე მისი ალტერნატივა, აქედან გამომდინარე, ზოგ შემთხვევაში დადგენილი წესის უგულებელყოფა ალბათ ქმედების უკეთესი შესაძლო მიმართულებაა. მაშინ ისმის კითხვა: შეიძლება თუ არა ოდესმე გამართლებულად ჩაითვალოს ინდივიდის ვარაუდი, რომ მისი შემთხვევა ერთ-ერთი ასეთ საგანგებო შემთხვევათაგანია. როგორც ჩანს, ამ კითხვას ერთმნიშვნელოვნად უარყოფითი პასუხი მოჰყვება. რადგან თუ ცხადია, რომ შემთხვევათა დიდ უმრავლესობაში გარკვეული წესის დაცვა სასარგებლოა, აქედან გამომდინარე, დიდი ალბათობაა იმისა, რომ მოცემული წესის შეუსრულებლობა ნებისმიერ ცალკეულ შემთხვევაში მცდარი ქმედება იქნება; ხოლო როგორც ქმედებათა შედეგების, ასევე მათი ღირებულების შესახებ ჩვენი ცოდნის უზუსტობა ცალკეულ შემთხვევაში იმდენად დიდია, რომ ერთობ საეჭვოა, ცალკეული ინდივიდის მსჯელობას იმის თაობაზე, რომ მოცემული ქმედების შედეგები მის შემთხვევა-

ში ალბათ კარგია, შეეძლოს ოდესმე დაუპირისპირდეს იმ ზოგად ალბათობას, რომ ამ სახის ქმედება მცდარია. ამ ზოგად უსკოდინრობას ის ფაქტი ემატება, რომ თუკი საკითხი საერთოდ წარმოიშობა, ჩვენი მსჯელობა, საზოგადოდ, მიკერძოებული იქნება იმის გამო, რომ ძლიერ გესურს ერთ-ერთი იმ შედეგთაგანი, რომლის მიღწევასაც წესის დარღვევით ვიმედოვნებთ. როგორც ჩანს, ნებისმიერ ზოგადად სასარგებლო წესთან დაკავშირებით, ჩვენ შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ მისი დაცვა ყოველთვის ჯერ არს არა იმიტომ, რომ სასარგებლო იქნება ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში, არამედ იმიტომ, რომ ნებისმიერ კონკრეტულ შემთხვევაში მოცემული წესის სარგებლიანობის ალბათობა მეტია, ვიდრე ალბათობა იმისა, რომ ჩვენ სწორად განვსაზღვრავთ აღნიშნულ შემთხვევაში მის გამოუსადეგრობას. ერთი სიტყვით, თუმცა შესაძლოა დარწმუნებული ვიყოთ იმაში, რომ რიგ შემთხვევებში მოცემული წესი უნდა დაირღვეს, შეუძლებელია ვიცოდეთ, რომელია ასეთი შემთხვევები და ამიტომ აღნიშნული წესი არასდროს უნდა დავარღვიოთ. ეს ის ფაქტია, რომელმაც შეიძლება გაამართლოს სიმკაცრე, რომლითაც ზნეობრივი კანონები ჩვეულებრივ ინერგება და მტკიცდება და შეგვიქმნას პირობა ჭეშმარიტად მივიჩნიოთ მაქსიმები: „მიზანი არასდროს ამართლებს საშუალებას“ და „არასდროს უნდა ჩავიდინოთ ბოროტება იმ მიზეზით, რომ ამან შეიძლება სიკეთე მოგვიტანოს“. ამ მაქსიმებში აღნიშნული „საშუალება“ და „ბოროტება“, ფაქტობრივად, საზოგადოდ აღიარებული და დანერგილი ზნეობრივი წესების დარღვევად მოიაზრება, წესებისა, რომლებიც, ამიტომ, შეგვიძლია ზოგადად სასარგებლოდ მივიჩნიოთ. ასეთნაირად გაგებული ეს მაქსიმები მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში მოვალენი ვართ დავიცვათ დადგენილი წესი, თუნდაც ნათლად ვერ ვჭვრეტდეთ მოცემული წესის დაცვის შედეგად ბალანსის სიკეთის სასარგებლოდ რაიმენაირ გადახრას და, პირიქით, მოცემული წესის დარღვევაში ბალანსის სიკეთის სასარგებლოდ გადახრას რომ ვხედავდეთ კიდეც. ალბათ არაა საჭირო იმაზე მითითება, რომ ეს ასე მხოლოდ იმიტომაა, რომ უდავოა, მიზანი, ზოგადად, რა თქმა უნდა, ამართლებს მოცემულ საშუალებებს და ამიტომ არსებობს ალბათობა, რომ მიზანი ამ შემთხვევაშიც გაამართლებს საშუალებას, თუმცა ჩვენ არ შეგვიძლია დავრწმუნდეთ, რომ ეს ასე იქნება.

მეტიც, საყოველთაო დაცვა ზოგადად სასარგებლო წესისა, ხშირ შემთხვევაში განსაკუთრებულ სარგებლიანობას შეიცავს,



რომელიც ყურადღებას იმსახურებს. ამას შემდეგი ფაქტი განაპირობებს. კიდევ რომ შევძლოთ გამოკვეთილად დავინახოთ, რომ ჩვენი შემთხვევა იმ შემთხვევათაგანია, როცა წესის დარღვევა სასარგებლოა, ჩვენი მაგალითი, რამდენადაც იგი საერთოდ იქონიებს გავლენას მსგავსი ქმედების ნახალისების თვალსაზრისით, რა თქმა უნდა, ნაახალისებს მოცემული წესის ისეთ დარღვევებსაც, რომლებიც არ იქნება სასარგებლო. შეგვიძლია თამამად განვაცხადოთ, რომ სხვებზე შთაბეჭდილებას მოახდენს არა ის გარემოებები, რომლებიც ჩვენს შემთხვევას ჩვეულებრივი შემთხვევებისგან განასხვავებს და რომლებიც ჩვენს განსაკუთრებულ ქმედებას ამართლებს, არამედ ის მომენტები, რომლებიც მართლაც დანაშაულებრივ ქმედებებთან მის მსგავსებას უზრუნველყოფს. ესე იგი იმ შემთხვევებში, როცა მაგალითს საერთოდ აქვს რაიმე ზეგავლენა, ქმედება, რომელიც მართებულია მისი შესრულების განსაკუთრებული მიზეზებიდან გამომდინარე, ზოგადად არასწორ ქმედებათა ნახალისებას გამოიწვევს. თანაც ამ შედეგმა შეიძლება არა მხოლოდ სხვა პირებზე, არამედ თავად შემსრულებელზეც იმოქმედოს; რადგან არავის შეუძლია გონება და გრძნობა იმდენად აუშლერეველად შეინარჩუნოს, რომ ჩათვლის რა ერთხელ საზოგადოდ არასწორ ქმედებას მოსაწონად, მისი ჩადენა არ გაამართლოს სხვა პირობებშიც, რომლებიც განსხვავებული იქნება იმ პირობებისგან, რომლებმაც პირველ შემთხვევაში მისი ჩადენა გაამართლა. განსაკუთრებული შემთხვევების ჩვეულებრივი შემთხვევებისგან გამორჩევის შეუძლებლობა, რა თქმა უნდა, კიდევ უფრო სერიოზული მიზეზია საიმისოდ, რომ იურიდიული და სოციალური სანქციების მეშვეობით ზოგადად სასარგებლო ქმედებები საყოველთაოდ სავალდებულოდ დადგინდეს. უდავოდ სწორია იმ ადამიანის დასჯა, რომელმაც მის შემთხვევაში სწორი, მაგრამ საზოგადოდ არასწორი ქმედება ჩაიდინა, მაშინაც კი, თუ მის მაგალითს, სავარაუდოდ, სახიფათო შედეგი არ მოჰყვება; რადგან სანქციები, ჩვეულებრივ, უფრო მეტად მოქმედებს ქცევაზე, ვიდრე – მაგალითი. ასე რომ, რომელიმე განსაკუთრებულ შემთხვევაში მათი შერბილება, ალბათ, უცილობლად ნაახალისებს მსგავს ქმედებებს ისეთ შემთხვევებში, რომლებიც განსაკუთრებული არაა.

ინდივიდს შეიძლება თამამად მიეცეს რეკომენდაცია, ყოველთვის დაემორჩილოს წესებს, რომლებიც ზოგადად სასარგებლოცაა და პრაქტიკაში საყოველთაოდ გავრცელებულიც. იმ წესების შემთხვევაში, რომელთა საყოველთაო შესრულებაც სასარგებლო იქნებოდა, მაგრამ რომლებიც სინამდვილეში არ

სრულდება, ან წესებისა, რომლებიც საყოველთაოდ დანერგულია, მაგრამ სასარგებლო არ არის, შეუძლებელია რაიმე უნივერსალური რეკომენდაციის გაცემა. ხშირ შემთხვევაში, დაწესებული სანქციები გადამწყვეტი მნიშვნელობისა შეიძლება იყოს არსებული ჩვეულებისადმი მორჩილების სასარგებლოდ. მაგრამ, როგორც ჩანს, აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ სანქციების გარეშეც ქმედების საყოველთაო სარგებლიანობა საზოგადოდ დამოკიდებულია იმ ფაქტზე, რომ ის საყოველთაოდ სრულდება. კერძოდ, საზოგადოებაში, სადაც ქურდობის განსაზღვრული სახეები ზოგად წესადაა დადგენილი, ცალკეული ინდივიდის მიერ ასეთი ქურდობისგან თავის შეკავების სარგებლიანობა ერთობ საეჭვო ხდება, მიუხედავად იმისა, რომ დადგენილი საერთო წესი ცუდია. ამიტომ არსებობს დიდი ალბათობა არსებული ჩვეულებისადმი მიმხრობისა მაშინაც კი, თუ ეს ჩვეულება ცუდია. მაგრამ ამ შემთხვევაში არ შეგვიძლია თამამად განვაცხადოთ, რომ ეს ალბათობა ყოველთვის მეტია, ვიდრე ალბათობა იმისა, რომ ცალკეულ ადამიანს შესწევს ძალა განსაჯოს, რაოდენ სასარგებლო იქნება მის მიერ გამოწვევის სახით ქმედების ჩადენა. რადგან ჩვენ აქ ერთ მნიშვნელოვან ფაქტს ვგულისხმობთ – სახელდობრ, რომ წესი, რომელსაც ინდივიდი განიზრახავს მისდიოს, უკეთესი იქნებოდა, ვიდრე წესი, რომლის დარღვევასაც აპირებს, ეს უკანასკნელი საყოველთაოდ რომ სრულდებოდეს. შესაბამისად, ამ ინდივიდის მაგალითი, რამდენადაც ის არსებული ჩვეულების დარღვევისკენაა მიმართული, ამჯერად კარგი შედეგის მომტანია. თუმცა შემთხვევები, როცა სხვა წესი უდავოდ სჯობს საყოველთაოდ დაცულს, ყოველივე ზემოთქმულის თანახმად, ერთობ იშვიათია. ხოლო საეჭვო შემთხვევებს, რომლებსაც ყველაზე ხშირად ვხვდებით, ჩვენი განხილვის შემდეგ პუნქტამდე მივყავართ.

100. (ბ) ეს პუნქტი იმ მეთოდის განხილვას შეიცავს, რომლის მეშვეობითაც ინდივიდმა უნდა გადამწყვიტოს, როგორ მოიქცეს იმ შესაძლო ქმედებებთან მიმართებაში, რომელთა ზოგადი სარგებლიანობაც დამტკიცებას არ ექვემდებარება. ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, რომ ჩვენს მიერ გამოტანილი წინა დასკვნების თანახმად, ეს მსჯელობა, ჩვენს საზოგადოებრივ მდგომარეობაში ფართოდ დანერგილ ქმედებათა გარდა, თითქმის ყველა სხვა ქმედებასაც მოიცავს. ზემოთ მოყვანილი დაჟინებული მტკიცების თანახმად, ქმედებათა საყოველთაო სარგებლიანობის დასაბუთება იმდენად ძნელია, რომ იგი მხოლოდ ერთეულ შემთხვევებში შეიძლება მოგვევლინოს დამაჯერებლად. რა



თქმა უნდა, ასეთი მტკიცება შეუძლებელია ყველა იმ ქმედებანთან დაკავშირებით, რომლებიც საყოველთაოდ არის დანერგილი. მაგრამ საკმაოდ ძლიერი სანქციების არსებობის პირობებში ისინი თავისთავად საკმარისი პირობაა იმის დასამტკიცებლად, რომ ინდივიდის მიერ ჩვეულებისადმი მორჩილება, საზოგადოდ, სასარგებლოა. და თუ ზოგიერთი, არასაყოველთაოდ დადგენილი ქმედების შემთხვევაში შესაძლებელია ზოგადი სარგებლიანობის დამტკიცება, ცხადია, რომ ამის გაკეთება შეუძლებელია იმ ჩვეულებრივი მეთოდის გამოყენებით, რომელიც ცდილობს მათში იმ საზოგადოების შენარჩუნებისკენ მიმართული ტენდენცია დაგვანახოს, რომელიც თავად მხოლოდ საშუალებად გვევლინება. მათი ზოგადი სარგებლიანობის დამტკიცება მხოლოდ იმ მეთოდის მეშვეობით შეიძლება, რომლის თანახმადაც, როგორც შემდგომ მტკიცებებში ვნახავთ, ინდივიდმა ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში უნდა მართოს თავისი მსჯელობა - ანუ ეს მეთოდი ნათელყოფს, რომ ქმედებანი უშუალოდ მიმართულია იმის წარმოქმნაზე, რაც თავის თავში კარგია ან იმის აღკვეთაზე, რაც ცუდია.

უკიდურესი უნდობლობა იმისადმი, რომ ამა თუ იმ ქმედების სარგებლიანობასთან დაკავშირებული ნებისმიერი ზოგადი წესი სწორი იქნება, როგორც ჩანს, მთავარი პრინციპია, რომელსაც უნდა ვითვალისწინებდეთ, როდესაც განვიხილავთ საკითხს, თუ რით უნდა იხელმძღვანელოს ინდივიდმა არჩევისას. თუ საზოგადოებაში საყოველთაოდ დანერგილ და მკაცრად სანქცირებულ წესებს გამოვრიცხავთ, როგორც ჩანს, ძნელად თუ მივაკვლევთ წესს, რომლის მიმართაც არ მოიძებნებოდა ერთნაირად კარგი როგორც მხარდამჭერი, ისე უარმყოფელი არგუმენტები. ყველაზე მეტი, რისი თქმაც შეიძლება პრინციპებზე, რომლებიც, განსხვავებული მიმდინარეობების მორალისტთა დაფინებული მტკიცებით, საყოველთაო ვალდებულებებს წარმოადგენს, ის არის, რომ, საზოგადოდ, ისინი ისეთ ქმედებებზე მიუთითებს, რომლებსაც განსაზღვრული ხასიათის მქონე და განსაზღვრულ გარემოებებში მყოფი ადამიანების შემთხვევაში სიკეთის სასარგებლოდ გადახრილ ბალანსამდე უნდა მივყავდეთ და მივყავართ კიდევ. რა თქმა უნდა, შესაძლებელია, რომ განსაკუთრებული მიდრეკილებები და გარემოებები, რომლებიც განსაზღვრული სახის ქმედებებს ზოგადად მიზანშეწონილად აქცევენ, გარკვეულწილად ფორმულირებულ იქნას. თუმცა უდავოა, რომ აქამდე ეს არ გაკეთებულა და მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ ეს კიდევ რომ გაკეთდეს, ვერ მივიღებთ იმას, რასაც ზნეობრივი წესები საზოგადოდ უნდა წარმოადგენდეს -

ნესებს, რომელთა დაცვაც სასურველი იქნებოდა ყველასთვის თუ არა, უმრავლესობისთვის მაინც. მორალისტები ზოგადად ვარაუდობენ, რომ იმ ქცევებს ან ქცევათა ჩვევებს, რომლებიც, როგორც წესი, მოვალეობად ან სათნოებად მიიჩნევა, სასურველია ყველა ერთნაირად განიხილავდეს. მაშინ როცა, არსებულ გარემოებებში, და შესაძლოა უფრო იდეალურ პირობებშიც, ადამიანის განსაკუთრებული უნარის შესაბამისად, შრომის განაწილების პრინციპი, რაც შრომით საქმიანობაში მართებულ პრინციპადაა აღიარებული, სათნოებებთან მიმართებაშიც ასევე უკეთეს შედეგს მოგვცემდა. ამიტომ, როგორც ჩანს, საეჭვო შემთხვევაში ინდივიდმა იმ ნესების დაცვის ნაცვლად, რომელთა კარგი შედეგების განჭვრეტა მის კონკრეტულ შემთხვევაში არ შეუძლია, უმჯობესია თავის არჩევანში იმ შედეგთა შინაგანი ღირებულების ან უღირსობის უშუალო განხილვით იხელმძღვანელოს, რომელიც მის ქმედებას შეიძლება მოჰყვეს. მსჯელობებს შინაგანი ღირებულების შესახებ ის უპირატესობა აქვს საშუალებათა შესახებ მსჯელობებთან შედარებით, რომ თუ ისინი ერთხელ მოგვევლინა ქეშმარიტებად, ასეთად დარჩებიან ყოველთვის. მაშინ როცა, ის, რაც ერთ შემთხვევაში კარგი შედეგის მიღწევის საშუალებას წარმოადგენს, არ მოგვევლინება ასეთად სხვა შემთხვევაში. ამიტომ ეთიკის ის ნაწილი, რომლის დეტალურად გააზრებაც ყველაზე სასარგებლო იქნებოდა პრაქტიკული ხელმძღვანელობის თვალსაზრისით, არის ნაწილი, რომელიც განიხილავს, რა საგნები ფლობენ შინაგან ღირებულებას და რა ხარისხით; და სწორედ ეს ნაწილია ყველაზე ერთმნიშვნელოვნად უგაულებელყოფილი იმ მცდელობათა სასარგებლოდ, რომლებიც ქცევის ნესების ჩამოყალიბებას ისახავს მიზნად.

მიუხედავად ამისა, ჩვენ უნდა განვიხილოთ არა მხოლოდ განსხვავებულ შედეგთა ფარდობითი კეთილმყოფლობა, არამედ ასევე მათი მიღწევის ფარდობითი ალბათობაც. ნაკლები სიკეთე, რომლის მიღწევაც უფრო სავარაუდოა, უნდა ვამჯობინოთ უფრო დიდ სიკეთეს, ანუ იმას, რომელიც ნაკლებად სავარაუდოა, თუ განსხვავება ალბათობისა იმდენად დიდია, რომ ძალუძს კეთილმყოფლობის განსხვავება გადასწონოს. ეს ფაქტი, როგორც ჩანს, უფლებას გვაძლევს ვამტკიცოთ იმ სამი პრინციპის საყოველთაო ქეშმარიტება, რომელთა მიმართაც ჩვეულებრივი ზნეობრივი ნესები უგაულებელყოფის ტენდენციას იჩენს. (1) ნაკლები სიკეთე, რომელსაც ესა თუ ის ინდივიდი დიდ უპირატესობას ანიჭებს (თუ ეს სიკეთეა და არა ბოროტება) ალბათ უფრო შეესაბამება მისი მისწრაფების საგანს, ვიდ-



რე მეტი სიკეთე, რომლის შეფასებაც მას არ ძალუძს, რადგან ბუნებრივი მიდრეკილება დიდად აიოლებს იმის მიღწევას, რის მიმართაც აღინიშნება ეს მიდრეკილება. (2) რადგან ყოველი ადამიანი დიდ უპირატესობას ანიჭებს იმას, რაც უხედა პირადად მას, ზოგადად მართებული იქნება, თუ იგი უფრო იმ სიკეთეთა მიღწევას დაეშურება, რომლებიც მასზე ახდენენ ზეგავლენას და რომელთა მიმართაც მყარი პირადი ინტერესი გააჩნია, ვიდრე უფრო ფართო კეთილმყოფელი შედეგების მიღწევას. ეგოიზმი ალტრუიზმზე უდავოდ მაღლა დგას, როგორც დოქტრინა საშუალებათა შესახებ. შემთხვევათა დიდ უმრავლესობაში საუკეთესო, რაც შეგვიძლია მოვიმოქმედოთ, იმ სიკეთის მიღწევისკენ სწრაფვაა, რითაც პირადად ვართ დაინტერესებულნი, რადგან სწორედ ეს გვაძლევს ამ სიკეთის მიღწევის გაცილებით მეტი ალბათობის საფუძველს. (3) სიკეთებს, რომელთა მიღწევაც შესაძლებელია იმდენად ახლო მომავალში, რომ მას „ანმყოფ“ შეიძლება ეწოდოს, უპირატესობა უნდა მიენიჭოთ იმ სიკეთებთან შედარებით, რომელთა მიღწევაც გაცილებით ნაკლებ სავარაუდოა, რადგან ისინი უფრო შორეულ მომავალს განეკუთვნება. თუ ყველაფერს, რასაც ვაკეთებთ, მათი სისწორის თვალსაზრისით შევხედავთ, ანუ განვიხილავთ მხოლოდ როგორც სიკეთის მიღწევის საშუალებას, ჩვენი ასეთი განწყობა, სულ მცირე, ერთი უდავო ფაქტის უგულებელყოფის მიზეზი შეიძლება გახდეს. იმ ფაქტისა, რომლის თანახმადაც, საგანი, რომელიც შინაგანად მართლაც კარგია, ახლა რომ არსებობდეს, ზუსტად იმავე ღირებულებისა იქნება, როგორც იმავე სახის საგანი, რომელსაც შეიძლება მომავალში მოუხდეს არსებობა. მეტიც, როგორც უკვე ვთქვით, ზნეობრივი ნებსები ზოგადად არ გვევლინება პოზიტიურ სიკეთეთა მიღწევის პირდაპირ საშუალებებად, მაგრამ გვევლინება იმად, რაც აუცილებელია პოზიტიურ სიკეთეთა არსებობისთვის. ნებისმიერ შემთხვევაში საკმაო შრომა უნდა მოვახმაროთ იმის არსებობის გაგრძელების უზრუნველყოფას, რაც უბრალოდ საშუალებას შეადგენს – საწარმოო მოთხოვნები და ჯანმრთელობაზე ზრუნვა ჩვენი დროის იმდენად დიდ ნაწილს განკარგავს, რომ იმ შემთხვევაში, როცა არჩევანის საშუალება გვაქვს, ამჟამინდელი სიკეთის უცილობლად მიღწევის მოთხოვნა, ზოგადად, ყველაზე ძლიერ იმოქმედებს ჩვენზე. ასე რომ არ იყოს, მთელ სიცოცხლეს უბრალოდ მისი განგრძობის უზრუნველყოფაში განვლევდით და ვიდრე ერთი და იგივე წესი მომავალში განაგრძობდა არსებობას, ის, რის გამოც ეს წესი ღირებულად მიიჩნევა, საერთოდ არასოდეს იარსებებდა.

v]

101. (4) მეოთხე დასკვნა, რომელიც გამომდინარეობს ფაქტიდან, რომ ის, რაც „სწორია“, ანუ ის, რაც ჩვენს „მოვალეობას“ შეადგენს, ნებისმიერ შემთხვევაში უნდა განისაზღვროს როგორც სიკეთის მიღწევის საშუალება, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ (89), იმას ნიშნავს, რომ განსხვავება ამ ცნებებსა და „მიზანშეწონილს“ ან „სასარგებლოს“ შორის ქრება. ჩვენს „მოვალეობას“ მხოლოდ ის შეადგენს, რაც საუკეთესოს მისაღწევ საშუალებად მოგვევლინება; მიზანშეწონილიც იგივე უნდა იყოს, რაც საუკეთესო, თუ ის მართლაც მიზანშეწონილია. მათი ერთმანეთისგან განსხვავება შეუძლებელია იმის განცხადებით, რომ პირველი არის რაღაც, რისი შესრულებაც ჩვენს მიერ ჯერ არს, მაშინ როცა მეორის შესახებ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჩვენს მიერ მისი შესრულება „ჯერ არს“. ერთი სიტყვით, ეს ორი ცნება არ არის საბოლოო ჯამში ერთმანეთისგან განსხვავებული მარტივი ცნებები, როგორადაც მათ ჩვეულებრივ მიიჩნევენ ყველა, უტილიტარისტ მორალისტთა გარდა. ასეთი განსხვავება ეთიკაში არ არსებობს. ერთადერთი არსებითი განსხვავება არის განსხვავება შინაგანად კარგსა და კარგს როგორც საშუალებას შორის, ამასთან, მეორე პირველს გულისხმობს. მაგრამ ჩვენ უკვე ნათელვყავით, რომ განსხვავება „მოვალეობასა“ და „მიზანშეწონილობას“ შორის არ შეესაბამება ამ განსხვავებას. ორივე უნდა განისაზღვროს, როგორც სიკეთის მიღწევის საშუალება, თუმცა ერთიცა და მეორეც შეიძლება ასევე თვითმიზანს წარმოადგენდეს. ამიტომ გასარკვევი რჩება მხოლოდ შემდეგი საკითხი: რა განსხვავებაა მოვალეობასა და მიზანშეწონილობას შორის?

ერთი განსხვავება, რომელზეც ეს სხვადასხვა სიტყვები მიუთითებს, საკმაოდ ცხადია. ქმედებათა განსაზღვრული ჯგუფები, ჩვეულებრივ, სპეციფიკურ ზნეობრივ განცდებს (sentiments) აღძრავენ, სხვები კი – არა. სიტყვა „მოვალეობა“, ჩვეულებრივ, იხმარება მხოლოდ იმ ქმედებათა ჯგუფის მიმართ, რომლებიც ზნეობრივი თვალსაზრისით მონონებას იმსახურებს, ან რომელთა უგულებელყოფაც ზნეობრივ გაკიცხვას იწვევს – განსაკუთრებით ამ უკანასკნელს. ხოლო კითხვაზე, რატომ მოხდა ისე, რომ ეს ზნეობრივი განცდა (sentiment) მჭიდროდ დაუკავშირდა მხოლოდ გარკვეული სახის ქმედებებს, დაბეჯითებით ჯერ კიდევ არ შეიძლება პასუხის გაცემა. მაგრამ შეიძლება შევნიშნოთ, რომ არავითარი საფუძველი არ გაგვაჩნია ვიფიქროთ, თითქოს ყველა შემთხვევაში ქმედებები, რომლებსაც მჭიდროდ უკავშირდება ზნეობრივი განცდა, იმ სახეს განე-



კუთვნიებოდა ან განეკუთვნიება, რომლებიც ხელს უწყობდა ან ხელს უწყობს კაცობრიობის გადარჩენას. ზნეობრივი განცდა თავდაპირველად შეიძლება ბევრ რელიგიურ რიტუალსა და ცერემონიას უკავშირდებოდა, რომლებსაც, კაცობრიობის გადარჩენის თვალსაზრისით, სულ მცირედი სარგებლიანობაც კი არ გააჩნდა. თუმცა ირკვევა, რომ ჩვენს დროში ქმედებათა ის ჯგუფები, რომლებთანაც დაკავშირებულია ზნეობრივი განცდა, გამოირჩევა კიდევ ორი სხვა მახასიათებლითაც, რომლებსაც იმდენ შემთხვევაში ვხვდებით, რამდენიც საკმარისია საიმისოდ, რომ ზეგავლენა იქონიონ ტერმინთა – „მოვალეობა“ და „მიზანშენონილობა“ მნიშვნელობაზე. ამ მახასიათებელთაგან ერთი გულისხმობს, რომ „მოვალეობები“, საზოგადოდ, იმ ქმედებათა რიცხვს განეკუთვნიება, რომელთა არშესრულების ძლიერ ცდუნებასაც განიცდის ადამიანთა დიდი ნაწილი. მეორე მახასიათებელი გულისხმობს, რომ „მოვალეობის“ უგულვებლყოფა, ჩვეულებრივ, აშკარად არასასურველ შედეგებს იწვევს *ვინმე სხვისთვის*. ამ მახასიათებელთაგან პირველი უფრო გავრცელებულია, ვიდრე მეორე, რადგან „საკუთარი ღირსების პატივისცემის“, კეთილგონიერებისა და ზომიერების გრძნობის არასასურველი შედეგები სხვა ადამიანებზე, რა თქმა უნდა, იმდენად საგრძნობი არ არის, რამდენადაც შედეგები, რომლებიც თავად მოვალეობათა უგულვებელმყოფი ინდივიდის მომავალზე მოქმედებს, მაშინ როცა არაკეთილგონიერებისა და თავშეუკავებლობის ცდუნება ძალზე დიდია. მიუხედავად ამისა, საერთო ჯამში, მოვალეობებად წოდებული ქმედებათა ჯგუფი ორივე დამახასიათებელ თვისებას ავლენს. ისინი არ წარმოადგენს მხოლოდ ქმედებებს, რომელთა შესრულებასაც ძლიერი ბუნებრივი მიდრეკილებები ეწინააღმდეგება, არამედ ასევე ქმედებებს, რომელთა ჩვეულებრივ სიკეთებად მიჩნეული ყველაზე აშკარა შედეგები სხვა ადამიანებზე შემოქმედებს. მიზანშენონილ ქმედებებად კი, მეორე მხრივ, გვევლინება შედეგები, რომლებისკენაც ჩვენ თითქმის საყოველთაოდ გვიბიძგებს ძლიერი ბუნებრივი მიდრეკილებები და რომელთა ყველაზე ცხადი შედეგებიც, განიხილება რა, ჩვეულებრივ, როგორც სიკეთენი, ზეგავლენას ახდენს თავად მოქმედ ინდივიდზე. ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია უხეშად გაემიჯნოთ „მოვალეობები“ მიზანშენონილი ქმედებებისგან, როგორც ქმედებები, რომლებსაც ზნეობრივი განცდა ახასიათებს (რასაც ცდუნების ძალით ხშირად უგულვებლყოფთ) და რომელთა ყველაზე ცხადი შედეგები სხვებზე უფრო შემოქმედებს, ვიდრე თავად სუბიექტზე.

მაგრამ უნდა შევნიშნოთ, რომ არც ერთი ამ მახასიათებელთაგან, რომლითაც „მოვალეობას“ მიზანშეწონილი ქმედებისგან განვასხვავებთ, არ გვაძლევს იმ დასკვნის საფუძველს, რომ ქმედებათა ამ ორი ჯგუფიდან პირველი უფრო სასარგებლოა, ვიდრე მეორე, რომ პირველი ჯგუფის ქმედებები სიკეთის მეტი ბალანსის შექმნის ტენდენციას ავლენს. არც მაშინ, როცა ვსვამთ კითხვას, „არის თუ არა ეს ჩემი მოვალეობა?“, არ ვარკვევთ იმას, ფლობს თუ არა ამ მახასიათებლებს მოცემული ქმედება. ჩვენ უბრალოდ ვკითხულობთ, მოიჩანს თუ არა იგი საერთო ჯამში საუკეთესო შესაძლო შედეგებს. თუ ამ კითხვას მიზანშეწონილ ქმედებებთან დაკავშირებით დავსვამთ, იმდენადვე ხშირად მოგვინევს მასზე დადებითი პასუხის გაცემა, რამდენადაც ამას ვაკეთებთ იმ ქმედებებთან დაკავშირებით დასმულ კითხვაზე, რომლებიც „მოვალეობათა“ აღნიშნულ სამივე მახასიათებელს ფლობს. მართალია, ჩვენი კითხვა – „მიზანშეწონილია თუ არა ეს?“ – განსხვავებული კითხვაა – ჩვენ, სახელდობრ, ვსვამთ კითხვას, გამოიღებს თუ არა ქმედება განსაზღვრული სახის შედეგებს, რომლებთან დაკავშირებითაც არ ვიკვლევთ, კარგია ისინი თუ არა. მიუხედავად ამისა, უნდა გავიაზროთ, რომ თუ რომელიმე ცალკეულ შემთხვევაში გაჩნდება ეჭვი იმის თაობაზე, რომ ეს შედეგები კარგია, ამით ეჭვქვეშ დადგება ქმედების მიზანშეწონილობაც. მაგრამ თუ რაიმე ქმედების მიზანშეწონილობის დამტკიცება მოგვეთხოვება, ამას მხოლოდ ზუსტად იმავე კითხვის დასმით თუ შევძლებთ, რომლითაც უნდა დავამტკიცოთ, რომ მოცემული ქმედება მოვალეობაა. ეს კითხვა, სახელდობრ, შემდეგია: „მოაქვს თუ არა მოცემულ ქმედებას, საერთო ჯამში, საუკეთესო შედეგები?“

ამიტომ კითხვას, მოვალეობად გვევლინება რალაც ქმედება თუ უბრალოდ იგი მიზანშეწონილია, ეთიკური პრობლემისთვის – უნდა შევასრულოთ თუ არა ეს ქმედება – არანაირი დატვირთვა არ გააჩნია. როდესაც მოვალეობა ან მიზანშეწონილობა რაიმე ქმედების შესრულების საბოლოო მიზეზებად მიიჩნევა, ისინი ერთი და იმავე მნიშვნელობითაა გააზრებული. როდესაც ვსვამთ კითხვას: „გვევლინება თუ არა მოცემული ქმედება ნამდვილად ჩვენს მოვალეობად ან ნამდვილად მიზანშეწონილად?“, პრედიკატი, რომლის ქმედებისადმი შესაბამისობის შესახებაც დაისმის კითხვა, აქ ზუსტად იგივეა. ორივე შემთხვევაში ვკითხულობთ: გვევლინება თუ არა ეს შემთხვევა, ერთი და საერთო, ჯამში საუკეთესოდ იმ შედეგთაგან, რომლებიც შემიძლია გამოვიწვიო?“; ხოლო იქონიებს თუ არა მოცემული შემთხვევა გარკვეულ ზეგავლენას იმაზე, რაც ჩემია (მიზანშეწონილობაზე სა-

უბრისას, ჩვეულებრივ, ასე ხდება), ან რაიმე სხვა შემთხვევაზე (როგორც ეს ჩვეულებრივ ხდება, როცა მოვალეობაზეა საუბარი), ეს განსხვავება ჩვენი პასუხისათვის ისეთივე მნიშვნელობისაა, რა მნიშვნელობაც ორ სხვადასხვა ქმედებას შორის განსხვავებას შეიძლება ჰქონდეს ჩვენზე, ან სხვებზე. ჭეშმარიტი განსხვავება მოვალეობებსა და მიზანშეწონილ ქმედებებს შორის გამოიხატება არა იმით, რომ პირველი გვევლინებიან ქმედებებად, რომელთა შესრულებაც ნებისმიერი გაგებით უფრო სასარგებლო, ან უფრო სავალდებულო, ან უკეთესია, არამედ იმით, რომ მოვალეობები ისეთ ქმედებებად გვევლინება, რომ უფრო სასარგებლოა მათი ქება და სანქციებით დანერგვა, რადგან ეს ის ქმედებებია, რომელთა მიმართაც არსებობს ცდუნება უგულებელყოფისა.

102. რაც შეეხება ქმედებებს, რომელთა მიმართაც არსებობს „დაინტერესება“, აქ რამდენადმე სხვაგვარად არის საქმე. როცა ვსვამთ კითხვას „მართლა შეესაბამება თუ არა გარკვეული ქმედება ჩემს ინტერესს?“, ჩვენი კითხვიდან ჩანს, თითქოს საგანგებოდ მხოლოდ იმას ვკითხულობდეთ, იქნება თუ არა ჩემთვის მოცემული ქმედების შედეგები საუკეთესონი შესაძლოთა შორის; ადვილი შესაძლებელია, რომ იმან, რასაც ჩემთვის მართლაც შესაძლოთაგან საუკეთესო შედეგი მოაქვს, ზოგადად შესაძლოთაგან საუკეთესო შედეგები არ გამოიღოს. ამიტომ, ჩემი ჭეშმარიტი ინტერესი შეიძლება განსხვავდებოდეს იმ მიმართულებისგან, რაც მართლაც მიზანშეწონილია და რაც მოვალეობას ნარმოადგენს. მტკიცება, რომ რაიმე ქმედება „ჩემს ინტერესს შეესაბამება“, მართლაც იგივეა, რაც მტკიცება, რომ მისი შედეგები ნამდვილად კარგია, რაზეც III თავში მივუთითეთ (§§ 59-61). „ჩემი საკუთარი სიკეთე“ მხოლოდ იმას აღნიშნავს, რომ რაღაც შედეგი ზემოქმედებს ჩემზე და აბსოლუტურად და ობიექტურად კარგია. ჩემს კუთვნილებას შეადგენს სწორედ საგანი, და არა მისი კეთილმოსილება (goodness); ყოველი საგანი „საყოველთაო სიკეთის ნაწილს“ უნდა შეადგენდეს ან საერთოდ არ უნდა იყოს კარგი. მესამე ალტერნატიული კონცეფცია – „კარგი ჩემთვის“ – არ არსებობს. მაგრამ „ჩემი ინტერესი“, თუმცა კი რაღაც ჭეშმარიტად კარგი უნდა იყოს, მხოლოდ ერთ-ერთია შესაძლო კარგ შედეგთაგან. ამიტომ ასეთი ქმედების შესრულებით, თუმცა გარკვეულ სიკეთეს ვქმნით, საერთო ჯამში ეს სიკეთე შესაძლოა ნაკლები იყოს, ვიდრე სხვაგვარი ქმედების შესრულებისას იქნებოდა. თავგანწირვა შეიძლება ნამდვილი მოვალეობა იყოს, ისევე როგორც უკეთე

სი საერთო შედეგის მისაღწევად შეიძლება აუცილებელი იყოს რაღაც ცალკეული სიკეთის მსხვერპლად გაღება, იმის მიუხედავად, ჩვენ გვხვება ეს თუ სხვა ადამიანებს. შესაბამისად, ის ფაქტი, რომ რაღაც ქმედება მართლაც შეესაბამება ჩვენს ინტერესს, ჩვენთვის ვერასდროს იქნება საკმარისი საფუძველი ამ ქმედების შესასრულებლად. ვასაბუთებთ რა, რომ იგი არ გვევლინება შესაძლოთაგან საუკეთესოს მიღწევის საშუალებად, ჩვენ ვასაბუთებთ ასეთი ქცევის მიზანშეწონილობას, და არა მის შეუსაბამობას ჩვენი ინტერესისადმი. მიუხედავად ამისა, წინააღმდეგობა მოვალეობასა და დაინტერესებას შორის აუცილებელი არაა. ის, რაც ჩემს ინტერესს შეესაბამება, შეიძლება ასევე შესაძლოთა შორის საუკეთესოს მიღწევის საშუალება იყოს. ამ შესაძლო წინააღმდეგობის წყაროს, როგორც ჩანს, შეიძლება წარმოადგენდეს არა ის მთავარი განსხვავება, რომელიც გამოხატულია განსხვავებულ სიტყვებში: „მოვალეობა“ და „მიზანშეწონილობა“, არამედ ის განსხვავება, რომელსაც „მოვალეობასა“ და „მიზანშეწონილობას“ შორის მკვეთრი სხვაობა გამოხატავს. „ინტერესის შესაბამის“ ქმედებებში უმთავრესად მოვიაზრებთ ქმედებებს, რომლებიც იმის მიუხედავად, გვევლინება თუ არა შესაძლოთაგან საუკეთესოს მიღწევის საშუალებად, მოქმედი ინდივიდისთვის ყველაზე აშკარა შედეგების გამოღება შეუძლია; ანუ ჩვენ მოვიაზრებთ ქმედებებს, რომელთა უგულუბელყოფის ცდუნებასაც მოქმედი ინდივიდი არ განიცდის და რომელთა მიმართაც ჩვენ არავითარი ზნეობრივი განცდა არ გაგვაჩნია. ეს იმას ნიშნავს, რომ განსხვავება ამ ორ ცნებას შორის, უპირველესად, ეთიკური არ გახლავთ. „მოვალეობები“ აქ ასევე არ გვევლინება საზოგადოდ უფრო სასარგებლოდ ან სავალდებულოდ, ვიდრე ქმედებები, რომლებიც ჩვენს ინტერესს შეესაბამება. ისინი მხოლოდ იმ ქმედებებს წარმოადგენენ, რომელთა ქებაც უფრო სასარგებლოა.

103. (5) რამდენადმე მნიშვნელოვანი მეხუთე დასკვნა პრაქტიკულ ეთიკასთან დაკავშირებით ეხება იმ მიდგომას, რომლითაც უნდა განიხილებოდეს „სათნოებანი“. რას ვგულისხმობთ, როცა რაიმეს „სათნოებად“ მოვიხსენიებთ?

უდავოა, რომ არისტოტელეს განსაზღვრება, რომ სათნოება განსაზღვრული ქმედებების შესრულების „ჩვევითი მიდრეკილებაა“, ძირითადად მართებულია. ეს ერთ-ერთია იმ ნიშანთაგან, რომელთა მეშვეობითაც სათნოებას სხვა საგნებისგან განვასხვავებთ. მაგრამ „სათნოება“ და „მანკიერება“ ასევე ეთიკური ტერმინებიცაა. ანუ, როცა მათ მთელი სერიოზულობით ვიყე-

ნებთ, გვსურს ერთის მეშვეობით შექება, ხოლო მეორის მეშვეობით – გაკიცხვა გამოვხატოთ. მაგრამ რაღაც საგნის შექება ნიშნავს მტკიცებას, რომ იგი შინაგანად კარგია, ან რომ იგი სიკეთის მიღწევის საშუალებად გვევლინება. შესაბამისად, გემართებს თუ არა სათნოების ჩვენეულ განსაზღვრებაში ჩავრთოთ ის, რომ იგი თავის თავში კარგი უნდა იყოს?

ეჭვგარეშეა, რომ სათნოებები, ჩვეულებრივ, განიხილება როგორც შინაგანად კარგი. ზნეობრივი აპრობაციის გრძნობა, რომლითაც ჩვენ მათ ჩვეულებრივ ვუდგებით, ნაწილობრივ იმას ნიშნავს, რომ მათ შინაგან ღირებულებას მივანეროთ. პედონისტიც კი, როცა ამ უკანასკნელს მათ მიმართ ზნეობრივი განცდა უჩნდება, მათ განიხილავს როგორც თავის თავში კარგს. სათნოება სიამოვნების მთავარი კონკურენცია, რომელიც მას ერთადერთი სიკეთის მდგომარეობას ეცილება. მიუხედავად ამისა, მე არ ვფიქრობ, თითქოს ჩვენ შეგვიძლია სათნოების განსაზღვრების ნაწილად მივიჩნიოთ ის, რომ იგი თავის თავში კარგი უნდა იყოს. რადგან თავად ტერმინი იმდენად დამოუკიდებელი მნიშვნელობისაა, რომ თუ რომელიმე ცალკეულ შემთხვევაში დამტკიცდა, რომ მიდრეკილება, რომელიც, ჩვეულებრივ, სათნოებად მიიჩნევა, თავის თავში კარგი არ არის, ეს ჩვენთვის საკმარისი საფუძველი არ უნდა იყოს იმის სათქმელად, რომ იგი სიკეთეს კი არ წარმოადგენდა, არამედ მხოლოდ მიიჩნეოდა ასეთად. სათნოების კონოტაციური მნიშვნელობის კრიტერიუმი იგივეა, რაც მოვალეობისა. რისი დამტკიცებაა საჭირო კონკრეტულ შემთხვევაში, რათა შეგვეძლოს ვთქვათ, რომ ტერმინი უმართებულოდ არის გამოყენებული? კრიტერიუმი, რომელიც ესადაგება როგორც სათნოებებს, ასევე მოვალეობებს და, ამასთანავე, საბოლოო კრიტერიუმად მიიჩნევა, შემდეგი კითხვით გამოიხატება: გვევლინება თუ არა სათნოებები და მოვალეობები სიკეთის მიღწევის საშუალებად? რომ შეიძლებოდეს იმის ნათელყოფა, რომ რომელიმე ცალკეული მიდრეკილება, რომელიც, ჩვეულებრივ, სათნოებად მიიჩნევა, ზოგადად საზიანოა, დაუყოვნებლივ ვიტყოდით: ესე იგი, ეს მიდრეკილება სინამდვილეში სათნოება არ არის. აქედან გამომდინარე, სათნოება შეიძლება განისაზღვროს როგორც იმ განსაზღვრული ქმედებების შესრულების ჩვევითი მიდრეკილება, რომელთაც, საზოგადოდ, შესაძლოთაგან საუკეთესო შედეგები მოაქვთ. ასევე, უეჭველია ქმედებებიც, რომელთა შესრულებაც, ჩვეულებრივ, „სათნოებად“ მიიჩნევა. საერთოდ, ეს არის ქმედებები, რომლებიც მოვალეობებს შეადგენს, იმ შესწორებით, რომ მათ რიცხვს მივაკუთვნებთ ქმედე-

ბებს, რომლებიც მოვალეობებად მოგვევლინებოდა, ადამიანისთვის მათი შესრულება საერთოდ შესაძლებელი რომ იყოს. ამიტომ სათნოებასთან დაკავშირებით იგივე დასკვნა კეთდება, რაც – მოვალეობასთან დაკავშირებით. თუ ის მართლაც სათნოებაა, საზოგადოდ უნდა იყოს კარგი, როგორც საშუალება. არც იმ საკითხზე კამათი მსურს, რომ სათნოებათა უმრავლესობა, ჩვეულებრივ, ასეთად განხილული, ისევე, როგორც მოვალეობათა უმეტესობა, მართლაც სიკეთის მიღწევის საშუალებებს წარმოადგენს. მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ სათნოებები რამდენადმე მაინც უფრო სასარგებლოა, ვიდრე ის განწყობები და მიდრეკილებები, რომლებიც გვიბიძგებს ჩვენი ინტერესის შესაბამისი ქმედებები შევასრულოთ. როგორც მოვალეობები განსხვავდება მიზანშეწონილი ქმედებებისგან, ასევე განსხვავდება სათნოებები სხვა სასარგებლო მიდრეკილებებისგან არა რაღაც შესარგებლიანობით, არამედ იმით, რომ ისინი წარმოადგენს მიდრეკილებებს, რომელთა ქება და სანქციონირებაც განსაკუთრებით სასარგებლოა, რადგან არსებობს ძლიერი და საყოველთაო ცდუნება იმ ქმედებათა უგულვებელყოფისა, რომელთა შესრულებისკენაც მათ მიეყვართ.

ამიტომ სათნოებები შეადგენს ჩვევით მიდრეკილებებს იმ ქმედებათა შესრულებისა, რომლებიც მოვალეობებად გვევლინება, ან მოვალეობებად მოგვევლინებოდა, ადამიანთა უმრავლესობის ნების გამოვლინება საკმარისი რომ იყოს მათი შესრულების უზრუნველსაყოფად. და მოვალეობები შეადგენს იმ ქმედებათა განსაკუთრებულ კლასს, რომელთა შესრულებასაც, ზოგადად მაინც, უკეთესი საერთო შედეგები მოაქვს, ვიდრე მათ უგულვებელყოფას. ანუ ეს არის ქმედებები, რომლებიც საზოგადოდ კარგია, როგორც საშუალება; მაგრამ ყველა ასეთი ქმედება მოვალეობას არ შეადგენს. ეს სახელწოდება იმ ქმედებათა კონკრეტული კლასით შემოიფარგლება, რომელთა შესრულებაც ხშირად ძნელდება, რადგან მათ საპირისპიროდ ძლიერი ცდუნება მოქმედებს. აქედან გამომდინარე, იმ საკითხის გადასაწყვეტად, გვევლინება თუ არა ცალკეული მიდრეკილება ან ქმედება სათნოებად ან მოვალეობად, უნდა გავარკვიოთ ამ თავის (3) ნაწილში ჩამოთვლილი ყველა სირთულე. ჩვენ არ გვექნება უფლება ვამტკიცოთ, რომ რომელიღაც მიდრეკილება ან ქმედება სათნოება ან მოვალეობაა, თუ ჩვენი მტკიცება არ იქნება ისეთი კვლევის შედეგი, როგორიც ზემოთ აღვწერეთ. ჩვენ უნდა შეგვეძლოს იმის დამტკიცება, რომ მოცემული მიდრეკილება ან ქმედება ზოგადად უკეთესია, როგორც საშუალება, ვიდრე რო-

მელიმე შესაძლო ან სავარაუდო ალტერნატივა. ამის დამტკიცება კი მხოლოდ განსაზღვრული საზოგადოებრივი მდგომარეობის პირობებში შეგვიძლია. ის, რაც ერთი საზოგადოებრივი მდგომარეობის პირობებში სათნოებას ან მოვალეობას წარმოადგენს, შეიძლება არ მოგვევლინოს ასეთად მეორეში.

104. მაგრამ სათნოებებთან და მოვალეობებთან დაკავშირებით ჩნდება მეორე საკითხი, რომელიც მხოლოდ ინტუიციასზე დაყრდნობით უნდა გადაწყდეს, ე. ი. იმ მეთოდის ფრთხილი და ადეკვატური გამოყენებით, რომელიც ჰედონიზმის განხილვისას აუხსენით. ეს არის საკითხი იმის შესახებ, შინაგანად კარგია თუ არა მიდრეკილებები და ქმედებები, რომლებიც, ჩვეულებრივ, სათნოებებად და მოვალეობებად განიხილება (მართებულად თუ არამართებულად), მიენერება თუ არა მათ შინაგანი ღირებულება. მორალისტების სწვევიათ, სათნოება ან სათნოების ჩადენა ერთადერთ სიკეთედ, ან, სულ ცოტა, სიკეთის საუკეთესო სახედ მაინც დაგვიხატონ. მართლაც, რამდენადაც მორალისტებს საერთოდ განუხილავთ საკითხი იმის თაობაზე, თუ რა არის თავის თავში კარგი, ისინი, ზოგადად, ვარაუდობენ, რომ ის სათნოება ან სიამოვნება უნდა იყოს. საკითხის მნიშვნელობა ნათლად რომ ყოფილიყო გაგებული, ძნელად თუ იარსებებდა ასეთი დიდი განსხვავება შეხედულებათა შორის, ან ძნელად თუ მოჰყვებოდა ვინმე იმის მტკიცებას, რომ განხილვა ორი ასეთი ალტერნატივით უნდა შემოიფარგლოს; და როგორც უკვე ვიხილეთ, საკითხის მნიშვნელობა თითქმის არასდროს ყოფილა ნათლად გაგებული. თითქმის ყველა ეთიკოსმა ავტორმა დაუშვა ნატურალისტური შეცდომა – ისინი ვერ მიხვდნენ, რომ შინაგანი ღირებულების ცნება მარტივი და უნიკალურია. შესაბამისად, თითქმის ვერაფერს განასხვავა მკაფიოდ მიზანი და საშუალებები. კითხვებს: „რისი კეთება ჯერ არს?“ ან „რისი არსებობა ჯერ არს?“ ისინი ისე განიხილავენ (თითქოს ეს საკითხი უბრალო და არაორაზროვანი იყოს) რომ არ განასხვავებენ, თუ რის გამო ჯერ არს რაიმე საგნის კეთება ან არსებობა მოცემულ მომენტში: იმის გამო, რომ თავად ეს საგანი შინაგანად ღირებული, თუ იმის გამო, რომ ეს საგანი იმის მიღწევის საშუალებად გვევლინება, რასაც შინაგანი ღირებულება გააჩნია. ამიტომ ჩვენ მზად უნდა ვიყოთ აღმოვაჩინოთ, რომ სათნოებას ისეთივე მცირე პრეტენზია აქვს განიხილებოდეს როგორც ერთადერთი ან მთავარი სიკეთე, როგორც სიამოვნებას; განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ვიხილავთ, რომ განსაზღვრების ფარგლებში, რაიმე საგნის სათნოებად სახელდება იმის ტოლფასია, რომ იგი სიკეთის მიღწევის საშუალებად

ბად გამოვაცხადოთ. ჩვენ ვნახავთ, რომ სათნოების დამცველებს ჰედონისტთა წინაშე ის უპირატესობა გააჩნიათ, რომ იმდენად, რამდენადაც სათნოებები ძალზე კომპლექსური მენტალური ფაქტებია, ისინი ბევრ ისეთ რამეს შეიცავს, რაც თავის თავში კარგია და გაცილებით უფრო კარგია, ვიდრე სიამოვნება. ჰედონიზმის დამცველებს, მეორე მხრივ, ის უპირატესობა გააჩნიათ, რომ მათი მეთოდი ხაზს უსვამს განსხვავებას საშუალებებსა და მიზნებს შორის; თუმცა ისინი საკმარისად ღრმად ვერ ჩასწვდნენ განსხვავებას, რათა გაეგოთ, რომ საგანგებო ეთიკური პრედიკატი, რომელსაც ისინი სიამოვნებას აკუთვნებენ იმის აღსანიშნად, რომ ის უბრალო საშუალება არ არის, ასევე ბევრ სხვა რამესაც უნდა მიეკუთვნებოდეს.

**105.** სათნოების შინაგან ღირებულებასთან დაკავშირებით, საზოგადოდ, შეიძლება დადგინდეს შემდეგი: (1) იმ მიდრეკილებათა უმრავლესობა, რომელთაც სათნოებას ვუნოდებთ და რომლებიც მართლა შეესაბამება ამ განსაზღვრებას, იმდენად, რამდენადაც ისინი წარმოადგენენ მიდრეკილებებს, რომლებიც საზოგადოდ ღირებულია როგორც საშუალებები, უკიდურეს შემთხვევაში ჩვენს საზოგადოებაში მაინც, რაიმე შინაგან ღირებულებას არ ფლობს. (2) უდიდესი უაზრობა იქნებოდა მიდრეკილებათა დარჩენილი უმცირესობიდან რომელიმე ელემენტი, ან ყველა განსხვავებული ელემენტი ერთად აღებული, ერთადერთ სიკეთედ ჩაგვეთვალა. რაც შეეხება ამ მეორე თვალსაზრისს, ისინიც კი, ვინც იზიარებს, რომ ერთადერთი სიკეთე სათნოებაში უნდა ეპოვოთ, თითქმის გამუდმებით აღიარებენ ამის საპირისპირო თვალსაზრისების სისწორეს. ამის მთავარი მიზეზი ის არის, რომ ისინი ეთიკურ ცნებათა მნიშვნელობას ვერ აანალიზებენ. ასეთი შეუსაბამობის ყველაზე თვალნათელ მაგალითს ვხვდებით ზოგადქრისტიანულ კონცეფციაში, რომლის მიხედვითაც, სათნოების ნაცვალგება, თუმცა ის ერთადერთი სიკეთეა, მაინც შეიძლება რაიმე ისეთით, რაც სათნოებისგან განსხვავდება. სათნოების წილ მიგებად ქრისტიანობაში ცათა სასუფეველი მოიაზრება. თუმცა ასევე გავრცელებული აზრის თანახმად, ასეთად რომ იქნას მიჩნეული, ეს უკანასკნელი ბედნიერებად წოდებულ გარკვეულ ელემენტს უნდა შეიცავდეს, რომელიც, რა თქმა უნდა, არ არის სრულიად იდენტური იმ სათნოებათა უბრალო გამოვლინებისა, რომლის საზღაურსაც წარმოადგენს. მაგრამ თუ ასეა, რაღაც, რაც არ არის სათნოება, ან თავის თავში კარგი უნდა იყოს, ან უნდა იყოს ელემენტი იმისა, რაც ძალზე დიდ შინაგან ღირებულებას ფლობს. ჩვეულებრივ, ყურადღება არ ექცევა იმ გარემოებას,





რომ რაიმე საგანი მართლაც საზღაური რომ იყოს, ის უნდა იყოს რაღაც თავის თავში კარგი. უაზრობაა ადამიანისთვის დამსახურების წილ რაღაც იმაზე ნაკლებ ღირებულის ბოძებაზე ლაპარაკი, რაც მას უკვე აქვს, ან რაც საერთოდ არ არის ღირებული. მაშასადამე, კანტის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, სათნოება ბედნიერების ღირსად გვაქცევს, აშკარა წინააღმდეგობაშია იმ თვალსაზრისთან, რომელსაც მისი სწავლება შეიცავს და რომელიც მის სახელთან ასოცირდება, სახელდობრ, თვალსაზრისთან, რომელიც იმას ნიშნავს, რომ ერთადერთი, რასაც შინაგანი ღირებულება აქვს, კეთილი ნებაა. მართალია, ეს არ გვაძლევს უფლებას, ზოგიერთის მსგავსად, კანტს წავეუყენოთ ბრალდება, რომ ის არათანმიმდევრული ევდემონისტი ან ჰედონისტია, რადგან მისი თვალსაზრისიდან არ გამომდინარეობს, რომ ბედნიერება ერთადერთი სიკეთეა. მაგრამ მისი თვალსაზრისიდან გამომდინარეობს, რომ კეთილი ნება არ გვევლინება ერთადერთ სიკეთედ; რომ მდგომარეობა, რომელშიც სათნოიცი ვართ და ბედნიერნიც, თავის თავში უკეთესია, ვიდრე ის, რომელშიც ბედნიერება არ არის.

**106.** თუმცა, იმისთვის, რომ სამართლიანად განვიხილოთ შინაგან ღირებულებაზე სათნოების პრეტენზია, აუცილებელია გავმიჯნოთ რამდენიმე ერთმანეთისგან ერთობ განსხვავებული მენტალური მდგომარეობა; ყოველ მათგანზე ვრცელდება ზოგადი დეფინიცია, რომ ისინი მოვალეობათა შესასრულებლად მიმართული ჩვევითი მიდრეკილებებია. ამგვარად, შეგვიძლია გამოვყოთ სამი ძალზე განსხვავებული მდგომარეობა, რომელთა ერთმანეთში არევა იოლი შესაძლებელია; ყოველ მათგანს დიდ მნიშვნელობას მიანიჭებს სხვადასხვა ზნეობრივი სისტემა, და ყოველ მათგანთან დაკავშირებით გამოითქვა პრეტენზია, რომ მხოლოდ იგი შეადგენს სათნოებას და ასევე, იგულისხმება, რომ ის ერთადერთი სიკეთეა. ჩვენ შეგვიძლია, უპირველეს ყოვლისა, ერთმანეთისაგან განვასხვაოთ (ა) ჩვენი გონების მუდმივი მახასიათებელი, რაც გამოიხატება იმით, რომ მოვალეობის შესრულება, მკაცრი გაგებით, ჩვევად იქცევა, როგორც ბევრი სხვა მოქმედების შესრულება, ვთქვათ, ტანსაცმლის ჩაცმის დროს, (ბ) და ის მუდმივი მახასიათებელი, რომლის მიხედვითაც, ის, რასაც კეთილი მოტივები შეიძლება ეწოდოს, ჩვევისამებრ, მოვალეობათა შესრულების ხელშემწყობ მიზეზად გვევლინება. ამ მეორე ნაწილში ჩვენ შეგვიძლია ერთმანეთისგან განვასხვაოთ ჩვევითი ტენდენცია, რომელსაც აქტუალურს ხდის რაღაც მოტივი, სახელდობრ, სურვილი მოვალეობისავე გამო მოვალეობის შესრულებისა, და ყველა სხვა მოტივი, ვთქვათ, როგორცაა სიყვარული.

რული, კეთილგანწყობა და ა. შ. ამგვარად, მივიღეთ სათნოების სამი სახე, რომელთა შინაგანი ღირებულებაც ახლა უნდა განვიხილოთ.

(ა) ეჭვგარეშეა, კონკრეტული ადამიანის ხასიათიდან გამომდინარე, მან, ჩვევისამებრ, შეიძლება შეასრულოს გარკვეული მოვალეობები და ასეთი ნების გამოვლენისას მას შეიძლება არასოდეს მოუვიდეს აზრად, რომ მისი ქმედებები მოვალეობებია, ან რომ ისინი შედეგად რაიმე სიკეთეს მოიტანს. ასეთ ადამიანთან დაკავშირებით ჩვენ ვერც და არც უარვყოფთ, რომ მას მიენერება სათნოება, რომელიც ამ მოვალეობათა შესრულებისადმი მიდრეკილებაში მდგომარეობს. მე, მაგალითად, პატიოსანი ვარ იმ გაგებით, რომ ჩვევად მაქვს, იმ შემთხვევებშიც კი თავი შევიკავო ქმედებებისგან, რომლებიც სამართლებრივად კვალიფიცირდება როგორც ქურდობა, როცა სხვა პირები მათი შესრულების ძლიერ ცდუნებას განიცდიან. ამიტომ იმის უარყოფა, რომ მე მართლაც მიმენერება პატიოსნების სათნოება, დიდ წინააღმდეგობაში მოვიდოდა ამ სიტყვის საყოველთაოდ გავრცელებულ მნიშვნელობასთან, რადგან სრულიად ცხადია, რომ მე მიმენერება ჩვევითი მდრეკილება ერთგვარი მოვალეობის შესრულებისადმი. ეჭვგარეშეა, დიდად სასარგებლო იქნებოდა, ეს მიდრეკილება რაც შეიძლება მეტ ადამიანს რომ მიენერებოდეს; რადგან ის წარმოადგენს სიკეთეს, როგორც საშუალება. თუმცა, შემიძლია დარწმუნებით ვამტკიცო, რომ არც ჩემს მიერ ამ მოვალეობის არაერთგზის შესრულებას, არც მისი შესრულებისადმი ჩემს მიდრეკილებას, არა აქვს უმცირესი შინაგანი ღირებულებაც კი. რადგან, როგორც ჩანს, უმეტეს შემთხვევებში სათნოებები ასეთი ბუნებისაა, შეგვიძლია გავბედოთ მტკიცება იმისა, რომ მათ საერთოდ არანაირი შინაგანი ღირებულება არა აქვთ. როგორც ჩანს, არსებობს კარგი საფუძველი იმ დასკვნისთვის, რომ სათნოებანი, რაც უფრო ბევრნი არიან ასეთი ბუნების, მით უფრო სასარგებლონი არიან; რადგან სასარგებლო ქმედებას, როცა იგი ჩვევად ან ინსტინქტურ ქმედებად იქცევა, შედეგად შრომის დიდი დაზოგვა მოაქვს. მაგრამ ერთობ აბსურდულია იმის მტკიცება, რომ სათნოება, რომელიც მეტს არაფერს შეიცავს, თავის თავში კარგია. შეიძლება ითქვას, სწორედ ამ დიდ აბსურდში მიუძღვის ბრალი არისტოტელეს ეთიკას. რადგან, მისი განსაზღვრებით, სათნოება ქმედებათა ამ გზით შესრულებისადმი მიდრეკილებას არ გამოორიცხავს მაშინ, როცა მის მიერ ცალკეულ სათნოებათა აღწერა ერთმნიშვნელოვნად შეიცავს ასეთ ქმედებებს. ის, რომ სათნოების გამოსავლენად ქმედება უნდა შეს-



რულდეს τὸν καλὸν εἶκεα, გვევლინება კვალიფიკაცია და რომელსაც არისტოტელე ხშირად თვალთახედვის არის მიღმა ტოვებს. მეორე მხრივ, იგი, როგორც ჩანს, ყველა სათნოების განხორციელებას თვითმიზნად მიიჩნევს. ეთიკისადმი არისტოტელესეული მიდგომა ყველაზე მნიშვნელოვან საკითხებში უაღრესად არასისტემური და გაუგებარია, რის მიზეზადაც გვევლინება მისი მცდელობა საკუთარი მიდგომის ნატურალისტურ შეცდომაზე დამყარებისა. რადგან, მისი სიტყვების თანახმად, ჩვენ პირდაპირ მოვალენი ვიქნებოდით მიგვეჩნია, რომ მყარად ერთადერთი რამაა, რაც თავის თავში კარგია; ამ შემთხვევაში კი კეთილშობილება (goodness), რომელსაც იგი პრაქტიკულ სათნოებებს მიაწერს, შინაგანი ღირებულება ვერ იქნება. მაგრამ მეორე მხრივ, არისტოტელე, როგორც ჩანს, მას უბრალოდ სასარგებლოდ არ მიიჩნევს, რადგან არ ცდილობს იმის ნათლყოფას, რომ სათნოებანი მყარად-სათვის საშუალებას შეადგენს. მაგრამ არ შეიძლება ეჭვის შეტანა იმაში, რომ პრაქტიკულ სათნოებათა განხორციელებას იგი ზოგადად ისეთივე სახის სიკეთედ განიხილავს (ანუ როგორც შინაგანი ღირებულების მატარებელს), როგორცაა მყარად, მხოლოდ უფრო ნაკლები ხარისხით. ამიტომ არისტოტელე ვერ გაეჭევა ბრალდებას, რომ იგი სათნოების განხორციელების ისეთ მაგალითებს, როგორსაც ახლა განვიხილავთ – ისეთი ქმედებების შესრულებისადმი მიდრეკილების შემთხვევებს, რომლებიც, თანამედროვე ენით რომ ვთქვათ, არიან უბრალოდ „გარეგნულად სწორი“ – წარმოადგენს შინაგანი ღირებულების მქონეს. ასევე უეჭველია ისიც, რომ ასეთ მიდრეკილებებთან მიმართებით არისტოტელე სწორად იყენებს სიტყვას „სათნოება“. ხოლო პროტესტი იმ თვალსაზრისის წინააღმდეგ, რომლის თანახმადაც, „გარეგნული სისწორე“ საკმარისია საიმისოდ, რომ „მოვალეობა“ ან „სათნოება“ შეადგინოს – პროტესტი, რომელიც ჩვეულებრივ, და გარკვეულწილად სამართლიანადაც, მიენერება ქრისტიანულ ზნეობას როგორც დამსახურება – როგორც ჩანს, ძირითადად მცდარი გზაა ერთმნიშვნელოვან ქვეყნარტებაზე მითითებისა: შინაგანი ღირებულება, რა თქმა უნდა, არ არის იქ, სადაც მხოლოდ „გარეგნული სისწორეა“. ჩვეულებრივ, ვარაუდობენ (თუმცა კი შეცდომით), რომ რაღაც საგნისთვის სათნოების დარქმევა ნიშნავს, რომ მას შინაგანი ღირებულება აქვს. ამ ვარაუდის თანახმად, თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, სათნოება „გარეგნულად სწორი“ ქმედების შესრულებისადმი უბრალოდ მიდრეკილებისგან არ შედგება, არისტოტელეს

ეთიკის შემდეგ მართლაც ეთიკური ჭეშმარიტებისკენ გადადგმული ნაბიჯია. სავსებით სწორია დასკვნა, რომლის თანახმადაც, თუ სათნოების მნიშვნელობა „თავის თავში კარგის“ გაგებასაც შეიცავს, მაშინ სათნოების არისტოტელესეული განსაზღვრება არაადეკვატურია და მცდარ ეთიკურ მსჯელობას გამოხატავს; მხოლოდ ნანამძღვარი, რომლის თანახმადაც, სათნოების მნიშვნელობა „თავის თავში კარგის“ გაგებას მაინც შეიცავს, მცდარია.

107. ადამიანის ხასიათი შეიძლება ისეთი იყოს, რომ როცა იგი, ჩვევისამებრ, განსაზღვრულ მოვალეობას ასრულებს, მის გონებაში მოვალეობის ყოველი შესრულებისას ჩნდება სიყვარული რაღაც შინაგანად კეთილი შედეგისადმი, რომელსაც იგი თავისი ქმედებისგან მოელის, ან სიძულვილი რაღაც შინაგანად ბოროტი შედეგისადმი, რომლის აღკვეთასაც იმედოვნებს ამ ქმედებით. ასეთ შემთხვევაში მისი სიყვარული ან სიძულვილი ზოგადად მისი ქმედების ნაწილობრივ მიზეზს შეადგენს და შეგვიძლია მას ქმედების ერთ-ერთი *მოტივი* ვუნოდოთ. როდესაც მოვალეობის შესრულებისას, ჩვეულებისამებრ, ასეთ გრძნობასთან გვაქვს საქმე, შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ ადამიანის გონებრივი მდგომარეობა მოვალეობის შესრულების მომენტში რაღაც თავის თავში კარგს შეიცავს. არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ როცა მოვალეობათა შესრულებისადმი მიდრეკილება ასეთ გრძნობათა მეშვეობით მათთან დაახლოების მიდრეკილებაში მდგომარეობს, ჩვენ ამას სათნოებისადმი მიდრეკილებას ვუნოდებთ. ესე იგი, ჩვენს ხელთაა სათნოებათა გამოვლინებები, რომელთა განხორციელება მართლაც შეიცავს რაღაცას, რაც თავის თავში კარგია. და ზოგადად, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თუ სათნოება განსაზღვრული მოტივების ფლობისადმი მიდრეკილებაში მდგომარეობს, მისი განხორციელება შეიძლება შინაგანად კარგი იყოს. თუმცა მისი *კეთილმოხილების* ხარისხი განუსაზღვრელად შეიძლება იცვლებოდეს, ზუსტად მოტივთა და მათი ობიექტების ბუნების შესაბამისად. რაც შეეხება ქრისტიანობის სწრაფვას, ხაზი გაუსვას მოტივების მნიშვნელოვნებას – იმ „შინაგანი“ მიდრეკილების მნიშვნელოვნებას, რომლის მეშვეობითაც მართებული ქმედება სრულდება, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მან სამსახური გაუნია ეთიკას. მაგრამ უნდა შევნიშნოთ, რომ როცა ქრისტიანი ეთიკოსებისადმი ქება აღველინება, როგორც ამას ახალი აღთქმა წარმოგვიდგენს, როგორც წესი, შეუმჩნეველი რჩება ორი უაღრესად მნიშვნელოვანი განსხვავება, რომლებიც ქრისტიანი ეთიკოსების მიერ სრულიად



უგულებელყოფილია. უნინარეს ყოვლისა, ახალი აღთქმა მნიშვნელოვანწილად განაგრძობს იუდეველ წინასწარმეტყველთა ტრადიციას, როდესაც, უბრალო რიტუალურ წესთა დაცვის საპირისპიროდ, გვირჩევს ისეთ სათნოებათა აღსრულებას, როგორცაა „სამართლიანობა“ და „მონყალება“. და იმდენად, რამდენადაც ახალი აღთქმა ამას გვირჩევს, იგი გვირჩევს იმ სათნოებათა აღსრულებას, რომლებიც, სწორედ ისევე, როგორც არისტოტელესეული სათნოებები, შეიძლება იყოს უბრალოდ კარგი, როგორც საშუალება. ახალი აღთქმის სწავლების ეს თავისებურება მკაცრად უნდა გაიმიჯნოს ისეთი თვალსაზრისის დანერგვისგან, რომლის თანახმადაც, მრისხანება მიზეზის გარეშე ისეთივე ბოროტებაა, როგორც ფაქტიური მკვლელობის ჩადენა. მეორე მხრივ, თუმცა ახალი აღთქმა ქებას აღუწერს განსაზღვრულ საგნებს, რომლებიც კარგია მხოლოდ როგორც საშუალება, ისევე, როგორც საგნებს, რომლებიც თავის თავში კარგია, იგი საერთოდ ვერ ახერხებს ამ განსხვავების აღიარებას. იმ ადამიანის მდგომარეობა, რომელიც განრისხებულია, თავის თავში შეიძლება მართლაც ისეთივე ცუდი იყოს, როგორც მკვლელისა, ქრისტე ამდენად შეიძლება მართალია, მის (ქრისტეს – რედ.) სიტყვებს კი უნდა მივყავდეთ ვარაუდამდე, რომლის თანახმადაც, უმიზეზო მრისხანება ასევე ყოველმხრივ და ყველა თვალსაზრისით ისეთივე ბოროტებაა, როგორც მკვლელობა, რომ იგი ასევე იმდენივე ბოროტების მიზეზს წარმოადგენს, რამდენსაც მკვლელობა, რაც აბსოლუტურად მცდარი აზრია. მოკლედ რომ ვთქვათ, როცა ქრისტიანული ეთიკა რაღაცას იწონებს, იგი არ განასხვავებს, თუ რას ამტკიცებს მისი მოწონება: „ეს სიკეთის მიღწევის საშუალებაა“ თუ „ეს თავის თავში კარგია“; აქედან გამომდინარე, იგი აქებს როგორც იმ საგნებს, რომლებიც მხოლოდ სიკეთის მიღწევის საშუალებებად გვევლინება, ისე, თითქოს ისინი თავის თავში კარგი იყოს, ასევე – საგნებს, რომლებიც უბრალოდ თავის თავში კარგია, თითქოს ისინი ასევე სიკეთის მიღწევის საშუალებებადაც გვევლინებოდეს. მეტიც, უნდა შევნიშნოთ, რომ მხოლოდ ქრისტიანული ეთიკა როდი მიაპყრობს ყურადღებას სათნოებათა იმ ელემენტებს, რომლებიც თავის თავში კარგია. პლატონის ეთიკა სხვა სისტემებზე გაცილებით ნათლად და თანმიმდევრულად იცავს თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც, შინაგანი ღირებულება მხოლოდ იმ სულიერ მდგომარეობებში ვპოვებს ადგილს, რომლებიც კეთილისადმი სიყვარულში ან ბოროტისადმი სიძულვილში გამოიხატება.

108. მაგრამ (გ) ქრისტიანული ეთიკა პლატონის ეთიკისგან იმით განსხვავდება, რომ იგი ხაზს უსვამს ერთი კონკრეტული მოტივის ღირებულებას – მოტივისა, რომელიც იმ გრძნობაში მდგომარეობს, რომელსაც აღძრავს არა მოცემული ქმედების რაიმე თავის თავში კარგი შედეგების, არც თუნდაც თავად ქმედების, არამედ მისი სისწორის წარმოდგენა. ეს წარმოდგენა აბსტრაქტული „სისწორის“ შესახებ და მის მიერ გამოწვეული დამახასიათებელი გრძნობის განსხვავებული ხარისხები შეადგენენ სპეციფიკურ „ზნობრივ განცდას“, ან „სინდისს“. რაიმე ქმედების „შინაგად სწორის“ ქმედებად ერთობ მართებულად კვალიფიცირება, როგორც ჩანს, მხოლოდ იმ ფაქტის ძალითაა შესაძლებელი, რომ მოქმედმა ინდივიდმა წინასწარვე განიხილა ის, როგორც სწორი. „სისწორის“ იდეა მის გონებაში უნდა არსებულებო, მაგრამ აუცილებელი არ არის, რომ ის მის მოტივთაგანი ყოფილიყო. „პატიოსანი“ ადამიანად ჩვენ იმ ადამიანს მოვიაზრებთ, ვისაც, გონებაში ქმედების განხილვისას, ყოველთვის მხედველობაში აქვს წარმოდგენა მისი სისწორის შესახებ და არ შეასრულებს ქმედებას, სანამ არ დარწმუნდება, რომ ის სწორია.

ამ იდეათა და მოტივის სახით ქმედების არსებობა, როგორც ჩანს, ყურადღების და მოწონების უფრო მიღებულ ობიექტად ქრისტიანობის გავლენით იქცა. მაგრამ მნიშვნელოვანია იმის შენიშვნა, რომ უსაფუძვლოა თვალსაზრისი, რომელსაც კანტის სწავლება შეიცავს და რომლის თანახმადაც, ეს ერთადერთი მოტივია, რომელსაც ახალი აღთქმა შინაგანად ღირებულად მიიჩნევს. დავას არ უნდა ინვევდეს ის, რომ როცა ქრისტი ამბობს: „გიყვარდეს მოყვასი შენი, როგორც თავი შენი“, იგი არ გულისხმობს მხოლოდ იმას, რასაც კანტი „პრაქტიკულ სიყვარულს“ უწოდებს – ნყალობას, რომლის ერთადერთი მოტივიც არის წარმოდგენა მისი სისწორის შესახებ, ან ამ წარმოდგენით გამოწვეულ გრძნობას. „შინაგან მიდრეკილებებს“, რომელთა ღირებულებასაც ახალი აღთქმა წერგავს, უდავოდ განეკუთვნება ისინი, რომელთაც კანტი უბრალოდ „ბუნებრივი მიდრეკილებები“ უწოდა, როგორცაა, მაგალითად, თანაღმობა და ა. შ.

<sup>1</sup> ტერმინის ეს მნიშვნელობა საგულდაგულოდ უნდა გაიმეჯნოს იმ მნიშვნელობისგან, რომლის მიხედვითაც, მოქმედი ინდივიდის განზრახვა შეიძლება ჩაითვალოს როგორც „სწორი“, თუკი მის მიერ დაგეგმილი შედეგები შესაძლოთაგან საუკეთესო იქნებოდა.

რისი თქმა გვმართებს სათნოებაზე, როცა ის არის მიდრეკილება ამ წარმოდგენის საფუძველზე მოვალეობათა შესრულების მიღწევისაკენ? ალბათ, ძნელია იმის უარყოფა, რომ გრძნობას, როგორც ასეთს, გამოწვეულს სისწორით, რაღაც შინაგან ღირებულებას მივანერთ; და კიდევ უფრო ძნელია იმის უარყოფა, რომ ამ გრძნობის არსებობას შეუძლია გაზარდოს იმ მთელთა ღირებულება, რომლებშიც ისინი შედის. მაგრამ, მეორე მხრივ, იგი, რა თქმა უნდა, არ არის უფრო ღირებული, ვიდრე სხვა მოტივები, რომლებიც ჩვენ ბოლო ნაწილში განვიხილეთ – სიყვარულის გამოვლინებები, მიმართული თავის თავში მართლაც კარგ საგნებზე. ხოლო რაც შეეხება კანტის მიერ ნაგულისხმევ თვალსაზრისს, რომ სისწორით გამოწვეული გრძნობა ერთადერთი სიკეთეა,<sup>1</sup> იგი მისსავე სხვა შეხედულებებს არ შეესაბამება; რადგან კანტი დარწმუნებით მიიჩნევს, რომ იმ ქმედებათა შესრულება, საითაც, მისი მტკიცებით, სისწორის გრძნობა გვიბიძგებს, სახელდობრ, „მატერიალური“ მოვალეობებისა, უკეთესია, ვიდრე მათი უგულებელყოფა. მაგრამ თუ ეს ქმედებები საერთოდ უკეთესია, ისინი უკეთესი უნდა იყოს ან თავის თავში, ან როგორც საშუალება. პირველი ჰიპოთეზა უშუალო დაპირისპირება იქნებოდა მტკიცებასთან, რომ ეს მოტივი ერთადერთი სიკეთეა. მეორეს კი თავად კანტი გამოორიქხავს, რადგან ამტკიცებს, რომ ვერავითარი ქმედება ვერ გამოიწვევს ამ მოტივის არსებობას. ასევე შეიძლება აღინიშნოს, რომ არ ეგების ამ მოტივთან დაკავშირებული მისი მეორე მტკიცების დაცვაც, კერძოდ მტკიცებისა, რომ ეს მოტივი ყოველთვის კარგია როგორც საშუალება. ყოველგვარ ეჭვს გარეშეა, რომ ერთობ საზიანო ქმედებები შეიძლება გამოწვეული იყოს პატიოსანი მოტივებით; სინდისი ყოველთვის არ გვეუბნება სიმართლეს იმის შესახებ, თუ რა ქმედებებია სწორი. არც იმის მტკიცება შეიძლება, რომ ეს მოტივი ბევრ სხვა მოტივზე უფრო სასარგებლოა. ერთადერთი, რისი დაშვებაც შესაძლებელია, არის ის, რომ ის ერთერთი იმათგანია, რაც საზოგადოდ სასარგებლოა.

ის, რაც კიდევ მაქვს სათქმელი ზოგიერთი სათნოების იმ ელემენტებთან დაკავშირებით, რომლებიც თავის თავში კარგია, ან მათი სრულყოფილების შედარებით ხარისხებთან დაკავშირებით, ისევე როგორც დასაბუთება იმისა, რომ ეს ელემენტები,

<sup>1</sup> კანტს, რამდენადაც ვიცი, არასდროს ჩამოუყალიბებია ნათლად ეს თვალსაზრისი, თუმცა იგი იგულისხმებოდა კანტის არგუმენტაციაში პეტრონოზის წინააღმდეგ.

ყველა ერთად აღებული, ვერ მოგვევლინება ერთადერთ სიკეთედ, შეიძლება მომდევნო თავისთვის გადაიღოს.

109. მთავარი მომენტები, რომლებზეც მსურდა უშუალოდ მიმეპყრო ყურადღება ამ თავში, შეიძლება ასე შევაჯამო: (1) უპირველეს ყოვლისა, მივუთითე, რომ ამ თავში განხილვის საგანი, კერძოდ ეთიკური მსჯელობები ქცევის შესახებ, შეიცავს საკითხს, რომელიც სრულიად განსხვავდება მანამდე განხილული ორი საკითხისაგან. სახელდობრ, საკითხებისაგან: (ა) როგორია საკუთრივ ეთიკური პრედიკატის ბუნება? (ბ) რა სახის საგნები ფლობენ თავად ამ პრედიკატს? პრაქტიკული ეთიკა ეძიებს არა იმას, თუ „რისი არსებობა ჯერ არს?“, არამედ იმას, თუ „რა უნდა ვაკეთოთ ჩვენ?“ იგი სვამს კითხვას: რომელი ქმედებები გვევლინება *მოვალეობებად*? რომელი ქმედებებია *სწორი* და რომელი *მცდარი*? ყველა ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა მხოლოდ იმ საკითხების ურთიერთმიმართების წარმოჩენით შეიძლება, რომლებსაც განვიხილავთ როგორც გამომწვევ მიზეზებს ან აუცილებელ პირობებს იმისა, რაც შინაგანად კარგია. ამგვარად, პრაქტიკული ეთიკის გამოკვლევები მთლიანად ეთიკურ პრობლემათა ამ მესამე ქვედანაყოფზე მოდის – კითხვებზე: „რა არის კარგი, როგორც საშუალება?“, რაც ეკვივალენტურია კითხვისა: „რა გვევლინება სიკეთის მიღწევის საშუალებად – რა გვევლინება შინაგანად კარგ საგანთა გამომწვევ მიზეზად ან აუცილებელ პირობად? (86-88). მაგრამ (2) პრაქტიკული ეთიკა სვამს ამ კითხვას თითქმის მხოლოდ იმ ქმედებებთან დაკავშირებით, რომლებიც ადამიანთა უმრავლესობას ხელენიფება შეასრულოს, თუ ამის *ნებელობა* გააჩნია. ამ ქმედებებთან დაკავშირებით პრაქტიკული ეთიკა ადგენს არა უბრალოდ იმას, რომელი მოიტანს მათ შორის გარკვეულ კარგ ან ცუდ შედეგს, არამედ იკვლევს, თუ ნებისმიერ მომენტში ნებელობისთვის დასაშვებ ქმედებათაგან რომელი გამოიღებს უკეთეს საერთო შედეგს. იმის მტკიცება, რომ რაღაც ქმედება მოვალეობას წარმოადგენს, იგივეა, რაც მტკიცება, რომ მოცემული ქმედება სწორედ ისეთი შესაძლო ქმედებაა, რომელიც ცნობილ კონკრეტულ პირობებში *ყოველთვის* უკეთეს შედეგს მოიტანს, ვიდრე რომელიმე სხვა. აქედან გამომდინარე, საყოველთაო მტკიცებები, რომლებშიც მოვალეობა პრედიკატად მოიაზრება, რადგან თვალნათლივობას ერთობ მოკლებულია, ყოველთვის საჭიროებს დამტკიცებას, რაც ცოდნის არსებული საშუალებების პირობებში შეუძლებელია. (3) ეთიკა მხოლოდ იმის ნათელყოფას ცდილობს, ან შეიძლება ცდილობდეს, რომ ნებელობის განხორციელების შედეგად შესაძლო





განსაზღვრულ ქმედებებს ზოგადად უკეთესი ან უარესი საერთო-საერთო შედეგი მოაქვს, ვიდრე რაიმე სავარაუდო ალტერნატივას. ცხადია, რომ ამის ნათელყოფა საერთო შედეგებთან დაკავშირებით, თუნდაც შედარებით ახლო მომავალში, ერთობ ძნელი საქმე უნდა იყოს. მაშინ როცა საკითხი იმის შესახებ, რომ რასაც ასეთ ახლო მომავალში საუკეთესო შედეგები მოაქვს, საერთო ჯამშიც ასევე საუკეთესო შედეგებს გამოიღებს, გამოკვლევას მოითხოვს, რომელიც აქამდე არ ჩატარებულა. თუ ზემოთქმული სწორია, და, შესაბამისად, თუ ჩვენ „მოვალეობას“ იმ ქმედებებს ვუნოდებთ, რომლებიც უახლოეს მომავალში ზოგადად უკეთეს შედეგებს გამოიღებს, ვიდრე სხვა შესაძლო ალტერნატივა, სრულიად შესაძლებელი იქნება იმის დამტკიცება, რომ მოვალეობის ყველაზე საყოველთაოდ გავრცელებული წესებიდან რამდენიმე სწორია, მაგრამ მხოლოდ განსაზღვრულ საზოგადოებრივ პირობებში, რომლებიც მეტ-ნაკლებად საყოველთაოდ არის წარმოდგენილი ისტორიაში. ამის მტკიცება კი მხოლოდ ზოგიერთ შემთხვევაშია შესაძლებელი იმ სწორი მსჯელობის გარეშე, თუ რა საგნებია შინაგანად კარგი ან ცუდი – მსჯელობისა, რომელიც აქამდე ჯერაც არასოდეს შემოუთავაზებიათ ეთიკის ავტორებს. რაც შეეხება ქმედებებს, რომელთა საერთო სარგებლიანობა, შესაბამისად, დამტკიცებულია, ინდივიდმა ყოველთვის უნდა შეასრულოს ისინი. მაგრამ სხვა შემთხვევებში, როცა წესები, ჩვეულებრივ, შემოთავაზებულია, ინდივიდმა უმჯობესია მის კონკრეტულ შემთხვევაში შესაძლო შედეგთა განსჯისას იმ სწორად ჩამოყალიბებული კონცეფციით იხელმძღვანელოს, რომელიც განსაზღვრავს, თუ რა საგნებია შინაგანად კარგი ან ცუდი (93-100). (4) იმისთვის, რომ რაღაც ქმედება წარმოჩენილი იქნას როგორც მოვალეობა, საჭიროა იმის დამტკიცება, რომ იგი ზემოხსენებულ პირობებს აკმაყოფილებს. მაგრამ ქმედებები, რომლებიც, ჩვეულებრივ, „მოვალეობებად“ იწოდება, სულაც არ აკმაყოფილებს ამ პირობებს რამდენადმე უფრო მეტი ხარისხით, ვიდრე ის ქმედებები, რომლებსაც „მიზანშეწონილს“ ან „ინტერესის შემცველს“ ვუნოდებთ. მათი „მოვალეობებად“ სახელდებით მხოლოდ იმას ვგულისხმობთ, რომ მათ დამატებით გარკვეული არაეთიკური პრედიკატები განეკუთვნება; სწორედ ისევე, „სათნოებად“, ძირითადად, მოვიაზრებთ მუდმივ მიდრეკილებას „მოვალეობათა“ შესრულებისადმი, ამ სიტყვის ასეთი ვინრო გაგებით. ამიტომ სათნოება, თუ ის მართლაც სათნოებაა, უნდა იყოს კარგი როგორც საშუალება, იმ გაგებით, რომ ის ზემოხსენებულ პირობებს აკმაყოფილებს. მაგრამ იგი, რო-

გორც საშუალება, სათნოებას მოკლებულ მიდრეკილებებზე უკეთესი არ არის. იგი შინაგან ღირებულებას საერთოდ არ ფლობს. და თუ იგი რაღაც ღირებულების მატარებელია, ეს არ ნიშნავს, რომ ერთადერთ სიკეთედ ან სიკეთეთაგან საუკეთესოდ გვევლინება. შესაბამისად, „სათნოება“ არ წარმოადგენს, როგორც ეს ჩვეულებრივ ივარაუდება, ერთადერთ განუმეორებელ ეთიკურ პრედიკატს (101-109).

## თავი VI

### იდეალი

110. ამ თავის სათაური ორაზროვანია. როდესაც საგანთა რაიმე მდგომარეობას „იდეალურს“ ვუწოდებთ, სამ განსხვავებულ რამეს შეიძლება ვგულისხმობდეთ, რომელთაც მხოლოდ ერთი რამ აქვთ საერთო: სამივე შემთხვევაში ვგულისხმობთ, რომ საგანთა მოცემული მდგომარეობა არა მხოლოდ შინაგანად კარგია, არამედ უფრო მაღალი ხარისხით არის თავის თავში კარგი, ვიდრე ბევრი სხვა რამ. ამ სამთაგან „იდეალურის“ პირველი მნიშვნელობა ის არის, (1) რომელსაც ყველაზე მეტად შეესაბამება გამოთქმა „იდეალი“. მასში მოიაზრება საგანთა საუკეთესო მდგომარეობა, როგორც *ნარმოდგენაც* კი საერთოდ შესაძლებელია, უზენაესი სიკეთე (*Summum Bonum*) ან აბსოლუტური სიკეთე. ცათა სასუფეველის სწორი გაგება სწორედ ამ მნიშვნელობით იქნებოდა იდეალის სწორი გაგება, რადგან იდეალად ამ შემთხვევაში საგანთა აბსოლუტურად სრულყოფილი მდგომარეობა მოიაზრება. მაგრამ იდეალურის ასეთი გაგება სრულიად მკაფიოდ განსხვავდება მისი მეორე მნიშვნელობისგან, რომელიც (2) ამქვეყნად საგანთა შესაძლებელ საუკეთესო მდგომარეობას გულისხმობს. ეს მეორე გაგება შეიძლება გაიგივებულ იქნას მნიშვნელობასთან, რომელიც ხშირად ფიგურირებს ფილოსოფიაში როგორც „ადამიანური სიკეთე“, ან როგორც საბოლოო მიზანი, რომლისკენაც უნდა იყოს მიმართული ჩვენი ქმედება. ამ გაგებით უწოდებენ უტოპიებს იდეალურს. უტოპიის შემქმნელმა ბევრი ისეთი რამის არსებობის შესაძლებლობა შეიძლება დაუშვას, რაც, ფაქტობრივად, შეუძლებელია. მაგრამ იგი ყოველთვის უშევეს, რომ ბუნების კანონები რაღაც საგნების არსებობას მაინც შეუძლებელს ხდის, და ამიტომ მისი ქმნილება, არსებითად, განსხვავდება იმ ქმნილებისგან, რომელიც შესაძლოა ბუნების ყველა კანონს უგულვებელყოფს, რაოდენ

მყარადაც უნდა იყოს ისინი დადგენილი. ყოველ შემთხვევაში, კითხვა: „რომელია საგანთა საუკეთესო მდგომარეობა, რომლის მიღწევაც ჩვენ ალბათ შეგვიძლია?“ სრულიად განსხვავდება კითხვისგან: „რომელი იქნებოდა წარმოსადგენად შესაძლებელი საგანთა საუკეთესო მდგომარეობა?“ (3) მესამე მნიშვნელობა, რომელსაც „იდეალურად“ ნოდებულ საგანთა მდგომარეობას შეიძლება ვანიჭებდეთ, არის ის, რომ ეს მდგომარეობა მაღალი ხარისხითაა თავის თავში კარგი. და ცხადია, რომ საკითხს, თუ რა საგნები გვევლინება ამ მნიშვნელობით „იდეალურად“, პასუხი უნდა გაეცეს მანამ, სანამ პრეტენზიას განვაცხადებთ აბსოლუტური ან ადამიანური სიკეთის დადგენაზე. ამ თავში განვიხილავთ „იდეალს“ უმთავრესად მისი მესამე მნიშვნელობით. ჩვენი მთავარი მიზანი იქნება რაიმე სახით პოზიტიური პასუხის გაცემა ეთიკის ძირითად საკითხზე – „რა საგნები გვევლინება შინაგან სიკეთედ ან მიზნად?“ ამ კითხვაზე აქამდე მხოლოდ უარყოფითი პასუხი გვქონდა – პასუხი, რომ სიამოვნება, რა თქმა უნდა, ერთადერთი სიკეთე არ არის.

III. უკვე ვთქვი, რომ სწორ პასუხზე, რომელიც ამ კითხვას უნდა გაეცეს, დამოკიდებული იქნება იმ პასუხების სისწორე, რომლებიც შემდეგ ორ კითხვას უნდა გაეცეს: რა არის აბსოლუტური სიკეთე და რა გვევლინება ადამიანურ სიკეთედ? სანამ განვიხილავს შევუდგებოდეთ, უპრიანი იქნებოდა მიგვეთითებინა, თუ რა მიმართებაა ამ ორ საკითხს შორის.

(1) სრულიად შესაძლებელია, რომ აბსოლუტური სიკეთე მთლიანად ისეთი თვისებებისგან შედგებოდეს, რომელთაც ვერც კი წარმოვიდგენთ. ეს შესაძლებელია იმიტომ, რომ თუმცა ჩვენ მართლაც ვიცით დიდი რაოდენობა საგნებისა, რომლებიც თავის თავში კარგს წარმოადგენს და – კარგს მაღალი ხარისხითაც, ის, რაც საუკეთესოა, არ არის აუცილებელი ყველა არსებულ კარგ საგანს შეიცავდეს. ეს ქვეშარიტება I თავში (§ 18-22) ახსნილი პრინციპიდან გამომდინარეობს, რომლისთვისაც შემოთავაზებული იქნა შემდეგი სახელწოდება: „ორგანულ მთლიანობათა პრინციპი“. მოცემული პრინციპი იმას ნიშნავს, რომ მთელის შინაგანი ღირებულება მისი ნაწილების ღირებულებათა ჯამის არც იდენტურია და არც პროპორციული. აქედან გამომდინარე, იდეალი, იმისთვის რომ მიაღწიოს თავისი ნაწილების ღირებულებათა მაქსიმალურ ჯამს, აუცილებლად უნდა შეიცავდეს ყველა საგანს, რომელიც რაღაც ხარისხით შინაგანი ღირებულების მატარებელია, თუმცა მთელი, რომელიც ყველა ამ ნაწილს შეიცავს, შეიძლება არ იყოს იმდენად ღირებული, რამდენადაც სხვა მთელი, რომლის შემადგენლობაშიც განსაზღ-

ერული პოზიტიური სიკეთეები არ შედის. მაგრამ რადგან მთელი, რომელიც ყველა პოზიტიურ სიკეთეს არ შეიცავს, შეიძლება იყოს უკეთესი, ვიდრე მთელი, რომელიც მათ შეიცავს, საუკეთესო მთელს შეიძლება წარმოადგენდეს ის, რომელიც არც ერთ ჩვენთვის ცნობილ პოზიტიურ სიკეთეს არ შეიცავს.

ამიტომ, იქნებ, იდეალის აღწერა ჩვენს შესაძლებლობებს კიდევ აღემატებოდეს. და თუმცა ცხადია, რომ არ შეიძლება ასეთი შესაძლებლობის უარყოფა, არავის აქვს უფლება ამტკიცოს, რომ ეს სინამდვილეში ასეა – რომ იდეალი არის რაღაც წარმოდგენილი. ჩვენ არ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ საგანთა შედარებით ღირებულებებზე, სანამ ჩვენი გონების წინაშე არ დადგება ის საგნები, რომლებზეც ვმსჯელობთ. ამიტომ არ შეიძლება უფლება გვექონდეს ვამტკიცოთ, რომ ნებისმიერი რამ, რისი წარმოდგენაც ჩვენს ძალებს აღემატება, უკეთესი იქნებოდა, ვიდრე ზოგიერთი საგანი, რომლის წარმოდგენაც შეგვიძლია; თუმცა ასევე არ გვაქვს უფლება, უარყოფით შესაძლებლობა იმისა, რომ ეს მართლაც ასე იყოს. ამიტომ, ჩვენი ძიება იდეალისა უნდა შემოიფარგლოს ჩვენთვის ცნობილი ელემენტებისგან შემდგარ მთელთაგან ისეთი მთელით, რომელიც ყველა დანარჩენს შორის საუკეთესოდ გვეჩვენება. არასდროს გვექნება უფლება ვამტკიცოთ, რომ ეს მთელი სრულყოფილებაა, მაგრამ უფლება გვექნება ვთქვათ, რომ იგი მის სანაცვლოდ შემოთავაზებულ რომელიმე სხვა მთელზე უკეთესი იქნება.

მაგრამ რადგან ნებისმიერი რამ, რაც ამა თუ იმ საფუძველზე შეგვიძლია იდეალურად მივიჩნიოთ, ჩვენთვის ცნობილი საგნებისგან უნდა შედგებოდეს, ნათელია, რომ ამ საგნების შედარებითი შეფასება იდეალურის დასადგენად ჩვენი მთავარი საშუალება უნდა იყოს. საუკეთესო იდეალი, რომლის შექმნაც ძალგვიძს, საგანთა ისეთი მდგომარეობა იქნება, რომელიც პოზიტიური ღირებულების მატარებელ საგანთა უდიდეს რაოდენობას შეიცავს და რომლის შემადგენლობაში არაფერი ბოროტი ან ინდიფერენტული არ იქნება – იმ პირობით, თუ არც ამ სიკეთეთაგან რომელიმეს არსებობა, არც იმ საგანთა არსებობა, რომლებიც ბოროტად ან ინდიფერენტულად ფასდება, არ შეამცირებს მთელის ღირებულებას. ფაქტობრივად, ფილოსოფოსების მიერ იდეალის კონსტრუირების მცდელობის მთავარი ნაკლი – ვგულისხმობთ მცდელობას ცათა სასუფეველის აღწერისა – როგორც ჩანს ისაა, რომ ისინი უგულებელყოფდნენ ბევრ, ძალზე მაღალი პოზიტიური ღირებულების მატარებელ საგნებს, თუმცა ნათელია, რომ ეს უგულებელყოფა კერაზბრდიდა მთელის ღირებულებას. ასეთ შემთხვევაში თამამად შე-

იძლება იმის მტკიცება, რომ შემოთავაზებული იდეალი იდეალური არ არის; ხოლო პოზიტიურ სიკეთეთა ის მიმოხილვა, რომლის განხორციელებაც განვიზრახე, ვიმედოვნებ, ნათელყოფს, რომ არც ერთი აქამდე შემოთავაზებული იდეალი არ არის დამაკმაყოფილებელი. დიდი პოზიტიური სიკეთეები იმდენად მრავალრიცხოვანია, რომ ნებისმიერი მთელი, რომელიც მათგან ყველას მოიცავს, უალრესად რთული გასაანალიზებელი აღმოჩნდება! და თუმცა ეს ფაქტი ძნელს ან, უბრალოდ რომ ვთქვათ, შეუძლებელს ხდის იმის გადანყვეტას, თუ რა არის იდეალი, ანუ წარმოსახვის ფარგლებში საგანთა აბსოლუტურად საუკეთესო მდგომარეობა, საკმარისია იმ იდეალების მხილება, რომლებიც უგულუბელყოფის საფუძველზე იქმნება და რომლებსაც მსგავსი უგულუბელყოფა შედეგად რაიმე ხელშესახებ სარგებელს ვერ სძენს. ფილოსოფოსები, როგორც ჩანს, ჩვეულებრივ, ეძიებდნენ მხოლოდ ცალკეულ საგანთაგან საუკეთესოს; ამ დროს ისინი უგულუბელყოფდნენ იმ ფაქტს, რომ ორი დიდი სიკეთისგან შემდგარ მთელს, თავისთავად, ხშირად შეიძლება გადამწყვეტი უპირატესობა აღმოაჩნდეს თითოეულ მათგანზე, ერთი ამ ნაწილთაგან აშკარად რომც ჩამოუვარდებოდეს მეორეს.

(2) მეორე მხრივ, უტოპიებს – სამყაროს თავზე ცათა სასუფეველის აღწერის მცდელობებს – საზოგადოდ, არა მხოლოდ ასეთი, საპირისპირო სახის ნაკლიც ახასიათებთ. ისინი, ჩვეულებრივ, უბრალოდ ანმყოში არსებულ უდიდეს აშკარა ბოროტებათა უგულუბელყოფის პრინციპზე აიგება, მათში დაცული კეთილმოსილებებისადმი სრულიად არაადეკვატური დამოკიდებულებით. მათთან დაკავშირებული ეგრეთ ნოდებული სიკეთეები, უმეტესწილად, უკეთეს შემთხვევაში, უბრალოდ სიკეთის მიღწევის საშუალებებს წარმოადგენს – ვგულისხმობთ ისეთ სიკეთეებს, როგორიცაა, ვთქვათ, თავისუფლება, რომელთა გარეშეც ქვეყნად ვერ იარსებებს რაიმე ჭეშმარიტად კარგი, მაგრამ რომლებიც შინაგანად არავითარ ღირებულებას არ ფლობს და რომელთა შესახებაც არც ერთ შემთხვევაში არ არის ცნობილი, შეუძლიათ თუ არა წარმოქმნან რაიმე ღირებული. რა თქმა უნდა, უტოპიათა ავტორებმა, რომელთა მიზანსაც შეადგენს ამქვეყნად მაქსიმალურად საუკეთესოს შექმნა, საგანთა იმ მდგომარეობაში, რომელსაც ისინი აღწერენ, აუცილებლად უნდა ჩართონ ბევრი ისეთი საგანი, რომელიც თავად ინდიფერენტულია, მაგრამ რომელიც, ბუნების კანონთა თანახმად, როგორც ჩანს, სრულიად აუცილებელია ნებისმიერი სიკეთის არსებობისთვის. თუმცა, ფაქტობრივად, ისინი მიდრეკილ-

ნი არიან მოიცვან ბევრი საგანი, რომელთა აუცილებლობაც არავითარ შემთხვევაში არ არის ცხადი, იმ მცდარი აზრის ზეგავლენით, რომლის თანახმადაც, ეს საგნები შინაგანად სიკეთეს წარმოადგენს, და არა უბრალოდ აქ და ახლა სიკეთის მიღწევის საშუალებას. ამასთან, მეორე მხრივ, იდეალური მდგომარეობის აღწერისას ისინი უგულვებელყოფენ იმ უდიდეს პოზიტიურ სიკეთეებს, რომელთა მიღწევაც, როგორც ჩანს, ისევე შესაძლებელია, როგორც ბევრი მათ მიერ რეკომენდებული ცვლილებისა. ანუ ადამიანური სიკეთის კონცეფციები, ისევე როგორც აბსოლუტური სიკეთის კონცეფციები, შეცდომას შეიცავს არა მხოლოდ იმ თვალსაზრისით, რომ რაღაც დიდ სიკეთეებს უგულვებელყოფს, არამედ იმ თვალსაზრისითაც, რომ ინდიფერენტულ საგნებს მოიცავს. ისინი უგულვებელყოფს პირველთ და კიდევ მოიცავს მეორეთ იმ შემთხვევებში, სადაც ბუნებრივი აუცილებლობის მიერ დადგენილი საზღვრები, რომელთა გათვალისწინების შედეგადაც ხერხდება აბსოლუტური სიკეთის კონცეფციათაგან მათი განსხვავდება, ასეთ ქმედებათა გასამართლებლად საფუძველს არ იძლევა. ფაქტობრივად, ცხადია, იმისთვის, რომ სწორად გადავწყვიტოთ, თუ საგანთა რა მდგომარეობას უნდა ვესწრაფოდეთ, უნდა განვიხილოთ არა მხოლოდ ის, თუ როგორი შედეგების მიღწევა შეგვიძლია, არამედ ისიც, ერთნაირად შესაძლო შედეგთაგან რომელი იქნება ყველაზე დიდი ღირებულების მატარებელი. ამ მეორე საკითხის გადასაწყვეტად ჩვენთვის ცნობილ სიკეთეთა შედარებითი ღირებულების დადგენა აბსოლუტურ სიკეთესთან დაკავშირებულ გამოკვლევაზე ნაკლებ მნიშვნელოვანი როდია.

112. მეთოდი, რომელიც უნდა გამოვიყენოთ იმ საკითხის გადასაწყვეტად, თუ „რომელი საგნები და რა ხარისხით გვევლინება შინაგანი ღირებულების მატარებლად“, ჩვენ უკვე ავხსენით III თავში (§ 55, 57). ამ კითხვის პირველ ნაწილთან დაკავშირებით, სწორი გადაწყვეტის მისაღწევად აუცილებელია განვიხილოთ, რა საგნების არსებობას მივიჩნევდით კარგად, ეს საგნები თავისთავად, აბსოლუტურ იზოლაციაში რომ არსებობდეს. ხოლო იმისთვის, რომ გადავჭრათ საკითხი განსხვავებულ საგანთა ღირებულების ფარდობით *ხარისხთა* თაობაზე, ზუსტად ასევე უნდა განვიხილოთ, რა შედარებითი ღირებულება მიუწერება ყოველი მათგანის განყენებულად არსებობას. ამ მეთოდის გამოყენებით თავს ავარიდებთ ორ შეცდომას, რომლებიც, როგორც ჩანს, შეადგენს მთავარ მიზეზს ამ საკითხის თაობაზე გამოტანილი წინა დასკვნების ნაკლოვანებისა. (1) პირველი შეცდომა ვარაუდია, რომლის თანახმადაც, ის, რაც აქ და

ახლა რაიმე კარგის არსებობისთვის აბსოლუტურ აუცილებლობად გვეჩვენება – რის გარეშეც ფონს ვერ გავალთ – შინაგანად კარგია. თუ ისეთ საგნებს, რომლებიც სიკეთის მიღწევის უბრალო საშუალებებს წარმოადგენს, ერთმანეთისგან გამოვყოფთ და წარმოვიდგინთ სამყაროს, რომელშიც მხოლოდ ისინი არსებობს და არაფერი მათ გარდა, ჩვენთვის ნათელი გახდება მათი შინაგანი უვარგისობა. (2) მეორე, უფრო ძნელად შესამჩნევი შეცდომა ორგანული ერთობების პრინციპის უგულებელყოფაშია. ეს შეცდომა დაიშვება ვარაუდით, რომ, როცა მთელის ერთი ნაწილი არავითარ შინაგან ღირებულებას არ ფლობს, მთელის ღირებულება მთლიანად მის სხვა ნაწილებზე უნდა მოდიოდეს. ამგვარად, ზოგადად ივარაუდება შემდეგი: თუ აღმოჩნდება, რომ ყველა ღირებულ მთელს ერთი და მხოლოდ ერთი საერთო ნიშან-თვისება მიეწერება, ისინი ღირებული უნდა იყოს მხოლოდ ამ საერთო ნიშან-თვისების გამო. ილუზია კი მეტად ძლიერდება, თუ ეს საერთო ნიშან-თვისება, თავისთავად აღებული, უფრო ღირებული აღმოჩნდება, ვიდრე ასეთ მთელთა დანარჩენი ნაწილები, ასევე თავისთავად აღებული. მაგრამ თუ ზემოხსენებულ ნიშან-თვისებას განყენებულად განვიხილავთ და შემდეგ შევადარებთ მას მთელს, რომლის ნაწილადაც გვევლინება, სულ იოლად შეიძლება გახდეს ნათელი, რომ თავისთავად ამ ნიშან-თვისების არსებობა სულაც არ შეიცავს იმდენ ღირებულებას, რამდენსაც ის მთელი, რომელსაც იგი განეკუთვნება. ასე რომ, თუ სრულიად თავისთავად არსებული სიამოვნების გარკვეული რაოდენობის ღირებულებას განსაზღვრულ „ტკბობათა“ ღირებულებას შევადარებთ, რომლებიც სიამოვნების იმდენსავე ოდენობას შეიცავს, შეიძლება ცხადი გახდეს, რომ „ტკბობის“ ეს განცდა ბევრად უკეთესი, ან, ზოგ შემთხვევაში, უარესია, ვიდრე მოცემული სიამოვნება. ასეთ შემთხვევაში, ცხადია, რომ „ტკბობის“ განცდა არ შეიძლება თავის ღირებულებას მხოლოდ იმ სიამოვნებას უმაღლოდეს, რომელსაც იგი შეიცავს, თუმცა ასეთი რამ შეიძლებოდა მოგვჩვენებოდა, როდესაც, უბრალოდ, ამ განცდის სხვა დანარჩენ შემადგენელ ნაწილებს განვიხილავდით და შეგვექმნებოდა შთაბეჭდილება, რომ სიამოვნების გარეშე ისინი არავითარ ღირებულებას არ ფლობენ. ახლა ცხადია, რომ, საპირისპიროდ ამისა, „ტკბობის“ მთელი განცდა ზუსტად ასევე უნდა უმაღლოდეს თავის ღირებულებას სხვა დანარჩენ შემადგენელ ნაწილებს, მიუხედავად იმ შესაძლო ქეშმარიტებისა, რომ სიამოვნება მისი ერთადერთი თავისთავად ღირებული შემადგენელი ნაწილია. სწორედ ასევე, საჭიროების შემთხვევაში, მტკიცება,



რომ ყველა საგანი თავის ღირებულებას მხოლოდ იმ ფაქტს უნდა უმაღლოდეს, რომ „ჭეშმარიტი „მე“-ს რეალიზებად გვევლინება“, ადვილად შეგვიძლია უარყოთ შემდეგი კითხვის დასმით: ექნებოდა თუ არა პრედიკატს, რომელსაც ჩვენ მოვი-აზრებთ როგორც „ჭეშმარიტი „მე“-ს რეალიზებას“, საერთოდ რაიმე ღირებულება, მას რომ ცალკე არსებობა შეეძლოს? საგანი, რომელიც „ჭეშმარიტი „მე“-ს რეალიზებას ახდენს“ ან არის შინაგანი ღირებულების მატარებელი, ან არ არის. და თუ არის, იგი ნამდვილად არ უნდა უმაღლოდეს თავის ღირებულებას მხოლოდ იმ ფაქტს, რომ ჭეშმარიტი „მე“-ს რეალიზებას ახდენს.

**113.** ამგვარად, თუ აბსოლუტური იზოლაციის მეთოდს გამოვიყენებთ და ამ საში შეცდომის თავიდან ასაცილებლად ზომებს მივიღებთ, კითხვა, რომელსაც უნდა ეუპასუხოთ, გაცილებით ნაკლებად რთული აღმოჩნდება, ვიდრე ეს მოსალოდნელი იყო ეთიკის უთანხმოებებიდან გამომდინარე. მართლაც, მას შემდეგ, რაც კითხვის მნიშვნელობა ნათლად იქნება გაგებულნი, მასზე გასაცემი პასუხი, ძირითადად, იმდენად მკაფიოდ გამოიკვეთება, რომ ჩნდება საშიშროება მისი ბანალურ ჭეშმარიტებად წარმოჩენისა. ჩვენთვის ცნობილ ან წარმოსადგენად დასაშვებ ყველაზე ღირებულ საგნებად გვევლინება ცნობიერების განსაზღვრული მდგომარეობები, რომლებიც შეგვიძლია ზოგადად აღვწეროთ როგორც ადამიანური კავშირებით სიამოვნება და ლამაზი ობიექტებით ტკბობა. ალბათ არავის, ვისაც კი საკუთარი თავისთვის ეს კითხვა დაუსვამს, არასდროს შეპარვია ეჭვი, რომ პირადი სიყვარულის გრძნობა და ხელოვნებაში ან ბუნებაში არსებული მშვენიერების მოწონება შინაგანად კარგია. საგანგებოდ რომც განვიხილოთ, რა საგნების ფლობაა ღირებულნი მხოლოდ და მხოლოდ თავად ამ საგანთა გულისათვის, ნაკლებ სავარაუდოა, ვინმემ იფიქროს, რომ, დაახლოებით მაინც, სხვა რაიმე ფლობდეს ისეთ ღირებულებას, როგორც საგანთა ზემოთ აღნიშნული ორი კატეგორია. III თავში (§ 58) თავადვე დაბეჯითებით ვამტკიცებდი, რომ მშვენიერის უბრალოდ არსებობაც კი, როგორც ჩანს, გარკვეულ შინაგან ღირებულებას ფლობს; მაგრამ მიმაჩნია, რომ პროფესორი სიფვიკის თვალსაზრისი, რომელიც მე განვიხილე, უდავოდ სწორია იმ მიმართებით, რომ მშვენიერის უბრალოდ არსებობის ღირებულება იმდენად მცირეა იმ ღირებულებასთან შედარებით, რომელიც მშვენიერების ცნობიერებას მიენერება, რომ შეიძლება არც კი მივიღოთ მხედველობაში. ამ მარტივმა ჭეშმარიტებამ, შეიძლება ითქვას, საყოველთაო აღიარება ჰპოვა. რაც არ იქნა აღიარებულნი, ის არის, რომ

მოცემული ქეშმარიტება ზნეობრივი ფილოსოფიის საბუთლო და ძირითადი ქეშმარიტებაა. ის, რომ ადამიანის მიერ ნებისმიერი პირადი და საზოგადოებრივი მოვალეობის შესრულება მხოლოდ ამ საგანთა გულისათვის – რათა მათ ოდესმე მაქსიმალური რაოდენობით იარსებონ – შეიძლება იყოს გამართლებული; ის, რომ ისინი წარმოადგენენ *raison d'être*-ს სათნოებისა; რომ სწორედ ისინი, თავად ეს რთული მთლიანობები, და არა მათი ესა თუ ის შემადგენელი ნაწილი ან მახასიათებელი, შეადგენს ადამიანური ქმედების სასრულ რაციონალურ მიზანს და სოციალური პროგრესის ერთადერთ საზომს, როგორც ჩანს, არის ის ქეშმარიტებები, რომლებიც, საზოგადოდ, ყურადღების მიღმა რჩებოდა.

ის, რომ ისინი ქეშმარიტებებია, ანუ, რომ ადამიანური სიყვარულის გრძნობა და ესთეტიკური ტკბობა ყველა იმ უდიდეს, და მაქსიმალურად უდიდეს სიკეთეს მოიცავს, რომელთა წარმოდგენაც ძალგვიძს, ვიმედოვნებ, უფრო ნათელი გახდება მათი ანალიზისას, რომელსაც ახლა ჩავატარებ. ზემოხსენებულ სიკეთეთა რიცხვში ნაგულისხმები ყველა საგანი უაღრესად რთულ ორგანულ მთლიანობად გვევლინება; ამიტომ შემიძლია იმედი ვიქონიო, რომ განვიხილავ რა ამ ფაქტიდან გამომდინარე შედეგებს და მათ შემადგენელ ელემენტებს, შევძლებ დავამტკიცო და, იმავდროულად, კიდევ განვსაზღვრო ჩემი პოზიცია.

114. I. პირველად იმის განხილვას შემოგთავაზებთ, რასაც ესთეტიკური ტკბობა ვუნოდე, რადგან პირადი სიყვარულის გრძნობის შემთხვევაში დამატებით სირთულეებს ეხვდებით. ვფიქრობ, საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ მშვენიერი ობიექტის სათანადოდ შეფასება კარგი რამაა თავის თავში; ჩემი კითხვა ასეთია: რა ელემენტებისგან შედგება ეს შეფასება?

(1) ცხადია, რომ ესთეტიკური შეფასება იმ შემთხვევებში, რომლებსაც ძალზე ღირებულად მივიჩნევთ, მოიცავს არა უბრალოდ შიშველ შემეცნებას იმისა, თუ რა არის მშვენიერი ობიექტში, არამედ ასევე რაღაც სახის გრძნობას ან ემოციას. იმისთვის, რომ ადამიანის სულიერ მდგომარეობას უმაღლესი შეფასება მივცეთ, საკმარისი არ არის, მან, დაინახავს რა სურათში მშვენიერ თვისებებს, იცოდეს, რომ მის მიერ დანახული თვისებები მშვენიერებას წარმოადგენს. ჩვენ მოვითხოვთ, რომ ასევე შეაფასოს იმის მშვენიერება, რასაც ხედავს და იცის, რომ მშვენიერია – რომ მან იგრძნოს და ჩასწვდეს მის მშვენიერებას. ცხადია, ამით იმას ვგულისხმობთ, რომ იგი შესაბამის გრძნობას უნდა განიცდიდეს მშვენიერი თვისებისადმი, რომელსაც აცნო-

ბიერებს. ყველა ესთეტიკურ გრძნობას შესაძლოა რაღაც საერთო თვისება ახასიათებდეს. მაგრამ, ცხადია, რომ განსხვავება გრძნობებში, ჩანს, შეესაბამება განსხვავებას მშვენიერების იმ სახეთა შორის, რომლებსაც აღვიქვამთ. და როდესაც ვამბობთ, რომ განსხვავებული გრძნობები მშვენიერების განსხვავებულ სახეებს შეესაბამება, ვგულისხმობთ, რომ ამ სახის მშვენიერების ცნობიერებისგან შემდგარი მთელი, მის შესაბამის გრძნობასთან ერთად, უკეთესია, ვიდრე ის, რომ ამ კონკრეტული მშვენიერი ობიექტის ჭვრეტას რაღაც სხვა გრძნობა სდევდეს თან. ამგვარად, ჩვენს წინაშეა განსხვავებულ ემოციათა დიდი ნაირსახეობა, რომელთაგანაც თითოეული ჩვენს მიერ „კარგად“ დადგენილ ცნობიერების გარკვეულ მდგომარეობაში აუცილებელ შემადგენლად გვევლინება. ყველა ეს ემოცია დიდი პოზიტიური სიკეთების მნიშვნელოვან ელემენტს წარმოადგენს. ისინი იმ ორგანულ მთელთა ნაწილებია, რომლებიც დიდ შინაგანად ღირებულებას ფლობს. მაგრამ მნიშვნელოვანია შეინიშნოს, რომ ეს მთლიანობები ორგანულია, და ამიტომ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ გრძნობა თავისთავად რაღაც ღირებულების მატარებელია; არც ის გამომდინარეობს, იგივე გრძნობა სხვა საგანზე რომ იყოს მიმართული, თითქოს შედეგად მიღებული მთელი ერთმნიშვნელოვნად ცუდი არ შეიძლება იყოს. ფაქტობრივად, თუ რომელიმე ესთეტიკურ შეფასებაში გრძნობით ელემენტს გამოვარჩევთ შემეცნებითი ელემენტისგან, რომელიც მისი თანამდევია და, ჩვეულებრივ, მის ნაწილად ითვლება, და თუ განვიხილავთ, რა ღირებულების მატარებელი იქნებოდა ეს გრძნობითი ელემენტი, თავისთავად რომ არსებობდეს, ძნელი დასაშვებია, რომ იგი დიდად ღირებული იყოს, თუ საერთოდ არის რამდენადმე ღირებული. მაშინ, როცა იგივე გრძნობა განსხვავებულ ელემენტზეა მიმართული, მაგალითად, გამოსხატულია აშკარა სიმახინჯის მიმართ, ასეთ შემთხვევაში ცნობიერების მთელი მდგომარეობა, რა თქმა უნდა, ხშირად ერთმნიშვნელოვნად უკიდურესად ცუდია.

115. (2) ბოლო პარაგრაფში მივუთითე შემდეგ ორ ფაქტზე: ერთი მხრივ, იმაზე, რომ აუცილებელია გარკვეული გრძნობის არსებობა, რათა ესთეტიკური შეფასების მდგომარეობას რაიმე ერთობ მაღალი ღირებულება მიეცეს; ხოლო მეორე მხრივ, მივუთითე, რომ იგივე ემოცია შინაგანად შეიძლება ძალიან მცირე ღირებულებისა იყოს ან საერთოდ არ ფლობდეს არანაირ ღირებულებას. აქედან გამომდინარე, ეს გრძნობები მთელს, რომელთა ნაწილებსაც წარმოადგენს, გაცილებით მეტ ღირებულებას ანიჭებს, ვიდრე თავად ფლობს. ეს უდავოდ ასეა

იმ შემეცნებით ელემენტთან დაკავშირებითაც, რომელიც მითითებული ემოციებს უნდა შეერწყას საიმისოდ, რომ ასეთი დიდად ღირებული მთლიანობები შექმნას. წინამდებარე პარაგრაფი იქნება ცდა იმისა, რომ განისაზღვროს, თუ რა იგულისხმება შემეცნებით ელემენტში, რათა შესაძლო გაუგებრობას თავი დაავალწიოთ. როდესაც მშვენიერი ობიექტის ხილვაზე ან, უფრო ზოგადად, მშვენიერი ობიექტის შემეცნებაზე, ან მის გაცნობიერებაზე ვსაუბრობთ, ჩვენი გამოთქმები შეიძლება გულისხმობდეს რაღაცას, რაც საერთოდ არ შეადგენს რაიმე ღირებული მთელის ნაწილს. ტერმინ „ობიექტის“ ხმარებისას გარკვეულ ორაზროვნებას განყდებით. სწორედ ეს ორაზროვნება უნდა იყოს ის მიზეზი, რომელზეც ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიაში იმდენივე მეტად სერიოზული შეცდომა მოდის, რამდენიც ცალკე აღებულ რომელიმე სხვა მიზეზზე. ამ ორაზროვნების გამოვლენა საკმაოდ იოლია, თუ განვიხილავთ მტკიცებას, რომლის ჭეშმარიტებაც ეჭვგარეშეა, მიუხედავად იმისა, რომ შეიცავს ტერმინებს, რომლებიც ერთმანეთს ეწინააღმდეგება. ასეა მტკიცებისას, რომ როცა ადამიანი მშვენიერ სურათს ხედავს, იგი შეიძლება ვერაფერ მშვენიერს ვერ ხედავდეს. ორაზროვნება იმ ფაქტშია, რომ ხილვის (ან შემეცნების) „ობიექტი“ შეიძლება გაგებულ იქნას ან როგორც თვისება, მოცემულ მომენტში რეალურად დანახული, ან როგორც ყველა თვისება, რომელიც დანახულ საგანს მიეკუთვნება. ჩვენს შემთხვევაში: როცა ვამბობთ, რომ სურათი მშვენიერია, ვგულისხმობთ, რომ იგი შეიცავს თვისებებს, რომლებიც მშვენიერია; როცა ვამბობთ, რომ ადამიანი ხედავს სურათს, ვგულისხმობთ, რომ იგი ხედავს თვისებათა დიდ რაოდენობას, რომელთაც მოცემული სურათი შეიცავს; ხოლო როდესაც ვამბობთ, რომ, მიუხედავად ამისა, იგი ვერაფერ მშვენიერს ვერ ხედავს, ვგულისხმობთ, რომ იგი სურათის იმ თვისებებს ვერ ხედავს, რომლებიც მშვენიერია. ამიტომ, როცა მშვენიერი საგნის შემეცნებაზე ვსაუბრობ როგორც ღირებულებითი ესთეტიკური შეფასების მნიშვნელოვან ელემენტზე, ეს უნდა გაიგებოდეს, როგორც მხოლოდ იმ მშვენიერი თვისებების შემეცნება, რომლებიც მოცემულ ობიექტს მიენერება, და არა როგორც ობიექტის სხვა თვისებების შემეცნება, რომლებიც ასევე მას მიენერება. ეს განსხვავება, თავისთავად, ზედმინევით უნდა გაიმიჯნოს ზემოთ მოყვანილი განსხვავებისგან, რომელიც გამოიხატებოდა შემდეგი განსხვავებული ტერმინებით: „საგნის მშვენიერების დანახვა“ და „საგნის მშვენიერი თვისებების დანახვა“. „საგნის მშვენიერების დანახვაში“, ჩვეულებრივ, მისი მშვენიერი თვი-



სებების მიმართ გრძნობის ქონას მოვიზარებთ; ხოლო „მშვენიერი თვისებების დანახვაში“ ჩვენ არ ვრთავთ რაიმე ემოციას. შემეცნებით ელემენტში, რომელიც ისევე, როგორც გრძნობა, აუცილებელია ღირებულებითი შეფასების არსებობისთვის, მე მხოლოდ მოცემულ მომენტში ობიექტის რომელიმე ან ყველა მშვენიერი თვისების რეალურ შემეცნებას ან გაცნობიერებას ვგულისხმობ, ანუ ლაპარაკია ობიექტის ყველა ან ნებისმიერ ელემენტზე, რომელსაც რაიმე პოზიტიური მშვენიერება მიენერება. ღირებული მთელისთვის ასეთი შემეცნებითი ელემენტის მნიშვნელოვნება იოლი დასანახი იქნება, თუ დავსვამთ კითხვას: რა ღირებულებას მივანერდით დამახასიათებელ ემოციას, გამონვეულს ბეთპოვენის მეხუთე სიმფონიის მოსმენით, ეს ემოცია ბგერებისგან ან მათ შორის მელოდირი და ჰარმონიული კავშირების ყოველგვარი თანამდევითი ცნობიერებისგან სრულიად თავისუფალი რომ იყოს? იმაში, რომ სიმფონიის უბრალო მოსმენა, თუნდაც შესაბამისი გრძნობის თანხლებით, საკმარისი არ არის, შეგვიძლია იოლად დაერწმუნდეთ, თუ განვიხილავთ, როგორი უნდა იყოს იმ ადამიანის მდგომარეობა, რომელმაც ყველა ბგერა მოისმინა, მაგრამ ვერ აღიქვა ის მელოდირი და ჰარმონიული კავშირები, რომლებიც აუცილებელია ამ სიმფონიაში მშვენიერების უმცირესი ელემენტების შესაქმნელად.

116. ცნობიერების მიერ მოცემულ მომენტში რეალურად აღქმული თვისებების სახით გამოხატულ „ობიექტსა“ და მოცემულ მომენტში ამ რეალურად აღქმული თვისებების მატარებელი მთელის სახით გამოხატულ „ობიექტს“ შორის არსებულ ზემოთ მითითებულ განსხვავებას უკავშირდება მეორე განსხვავება, რომელიც უმნიშვნელოვანესია ღირებული მთელის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილების სწორი ანალიზისთვის. საყოველთაოდ მიიჩნევა, და სწორიც არის, რომ მშვენიერების დანახვა საგანში, რომელიც მშვენიერი არ არის, გარკვეულწილად უფრო ნაკლებ ღირებულია, ვიდრე მშვენიერების მართლაც მშვენიერ საგანში დანახვა. მაგრამ ასეთი უბრალო აღწერა – „დანახვა მშვენიერებისა იმაში, რაც არ არის მშვენიერი“ – ორ ერთობ განსხვავებულ და სრულიად განსხვავებული ღირებულების მატარებელ ფაქტს შეიძლება შეიცავდეს. შეიძლება ვგულისხმობდეთ ან ობიექტისათვის იმ მართლაც მშვენიერი თვისებების მიკუთვნებას, რომლებსაც იგი სინამდვილეში არ ფლობს, ან გრძნობას თვისებების მიმართ, რომლებსაც მართლაც ფლობს საგანი, მაგრამ რომლებიც სინამდვილეში მშვენიერი არ არის – ეს ისეთი გრძნობაა, რომელიც მხოლოდ მართლაც მშვენიერ

თვისებებს შეესაბამება. ორივე ამ ფაქტს ერთობ ხშირად აქვს ადგილი. ხოლო ემოციათა უმრავლესობაში ორივე უდავოდ ერთდროულად ჩნდება. მაგრამ ისინი ერთობ თვალნათლივ განსხვავდება ერთმანეთისგან, განსხვავება კი უკიდურესად მნიშვნელოვანია ღირებულებათა სწორი შეფასებისთვის. პირველს განსჯის შეცდომა შეიძლება ეწოდოს, მეორეს კი – გემოვნების შეცდომა; მაგრამ მნიშვნელოვანია შეინიშნოს, რომ „გემოვნების შეცდომა“, ჩვეულებრივ, ღირებულების შესახებ მცდარ მსჯელობას შეიცავს, მაშინ როცა „განსჯის შეცდომა“ უბრალოდ მცდარი მსჯელობაა ფაქტის შესახებ.

რაც შეეხება შემთხვევას, რომელსაც მე გემოვნების შეცდომა ვუწოდებ, სახელდობრ, შემთხვევას, როდესაც ფაქტობრივი თვისებები, რომლებიც ალგავართოვანებს (იმის მიუხედავად, ფლობს თუ არა მათ „ობიექტი“), სიმახინჯედ გვევლინება, ყოველ შემთხვევაში, ერთადერთი ღირებულების მატარებელი შეიძლება იყოს, ღირებულებისა, რომელიც, თავისთავად, გრძნობის კუთვნილებაა და ყველა შემთხვევაში თუ არა, უმეტეს შემთხვევებში მაინც, მნიშვნელოვან აშკარა ბოროტებად გვევლინება. ამ მხრივ, უდავოდ სწორია აზრი, რომ მშვენიერების დანახვა საგანში, რომელიც არანაირ მშვენიერებას არ შეიცავს, ნაკლებად ღირებულია, ვიდრე მშვენიერების დანახვა მართლაც მშვენიერში. მაგრამ მეორე შემთხვევა გაცილებით უფრო რთულია. აქ არის ყველაფერი, რაც მე აქამდე მოვიხსენიე როგორც პოზიტიური სიკეთის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილები: აქაა მართლაც მშვენიერ თვისებათა შემეცნება ამ თვისებებთან დაკავშირებულ შესაბამის გრძნობასთან ერთად. ამიტომ ეჭვგარეშეა, რომ მოცემულ შემთხვევაში საქმე გვაქვს დიდ პოზიტიურ სიკეთესთან. მაგრამ არის კიდევ რაღაც; სახელდობრ, რწმენა იმისა, რომ ეს მშვენიერი თვისებები არსებობს და რომ მათი არსებობა განსაზღვრულ მიმართებაშია სხვა საგნებთან – სახელდობრ, იმ ობიექტის ზოგიერთ ნიშან-თვისებასთან, რომელსაც ჩვენ ამ თვისებებს მივანერთ; ამას დავამატებთ, რომ ასეთი რწმენის ობიექტი მცდარია. ასე ჩამოყალიბებულ მთელთან დაკავშირებით შეგვიძლია დავსვათ კითხვა: მოქმედებს თუ არა მთელის ღირებულებაზე ის ფაქტი, რომ მის შემადგენლობაში შედის ასეთი რწმენა და რომ ეს რწმენა მცდარია? ამგვარად, ჩვენს ხელთაა სამი განსხვავებული შემთხვევა, რომელთა შედარებითი ღირებულების განსაზღვრაზე ერთობ მნიშვნელოვანია. იქ, სადაც მშვენიერ თვისებათა შემეცნებაცაა და მათი შესაბამისი გრძნობაც, შეიძლება ასევე გვქონდეს ან (1) რწმენა, რომ ეს თვისებები არსებობს, რისი ობიექტიც, ესე იგი ის, რომ ეს თვი-

სებები არსებობს, ჭეშმარიტია; ან (2) მხოლოდ შემეცნება, რწმენის გარეშე, როცა (ა) ჭეშმარიტი ან (ბ) მცდარია ის, რომ შემეცნების ობიექტი, ანუ მშვენიერი თვისებები, არსებობს; ან (3) რწმენა მშვენიერი თვისებების არსებობისა მათი არარსებობის შემთხვევაში. ამ შემთხვევების მნიშვნელოვნება იმ ფაქტიდან მომდინარეობს, რომ მეორე შემთხვევა ზოგადად წარმოსახვით სიამოვნებებს განსაზღვრავს, ხელოვნების იმ ქმნილებათა დიდი ნაწილის შეფასების ჩათვლით, რომლებიც რეპრეზენტატიულად გვევლინება. პირველი ამათ უპირისპირებს ადამიანური სიყვარულის გრძნობას და იმის შეფასებას, რაც მშვენიერია ბუნებაში. მესამე კი, სხვა მხრივ, უპირისპირდება ორივეს იმ თვალსაზრისით, რომ მის მაგალითებს უმთავრესად ვხვდებით ეგრეთ ნოდებულ არასწორად მიმართული მგრძნობელობის შემთხვევაში. ღმერთის სიყვარული, მორწმუნის შემთხვევაში, შესაძლოა სწორედ ამ კატეგორიაში მოექცეს.

117. როგორც უკვე ვთქვი, სამივე შემთხვევას აქვს რაღაც საერთო. საერთო, სახელდობრ, ის არის, რომ სამივე შემთხვევაში ხდება მართლაც მშვენიერი თვისებების შემეცნება ამ თვისებების შესაბამის გრძნობასთან ერთად. ამიტომ, ჩემი აზრით, არ შეიძლება დაეჭვება იმაში (ჩვეულებრივ, არც არავის შეაქვს ამაში ეჭვი), რომ სამივე შემთხვევა დიდ პოზიტიურ სიკეთეს შეიცავს. სამივე შემთხვევაში დარწმუნებული ვართ, რომ საქმე გვაქვს დიდ პოზიტიურ სიკეთეებთან. ვფიქრობ, მეორე მათგანის ღირებულება ორივე ვარიანტში ზუსტად იგივეა, რაც სამივე შემთხვევისთვის დამახასიათებელი საერთო ელემენტის ღირებულება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, წმინდა წარმოსახვითი შეფასებებისას ჩვენ გვაქვს მხოლოდ შემეცნება მართლაც მშვენიერი თვისებებისა შესაბამის გრძნობასთან ერთად. ხოლო შემეცნებული ობიექტის არსებობა-არარსებობის ფაქტი, ამ შემთხვევაში, როცა არ არსებობს რწმენა მისი არსებობის ან არარსებობის თაობაზე, როგორც ჩანს, სრულიად არ მოქმედებს საერთო მდგომარეობის ღირებულებაზე. მაგრამ მგონია, რომ დანარჩენი ორი შემთხვევა განსხვავდება შინაგანი ღირებულებით როგორც ამ შემთხვევისგან, ასევე ერთმანეთისგან, შემეცნების ობიექტი და მისი თანამდევი გრძნობა სამივე შემთხვევაში ერთი და იგივეც რომ იყოს. ვფიქრობ, დამატებითი არსებობა რწმენისა ობიექტის რეალურობის თაობაზე, აუშჯობესებს საერთო მდგომარეობას, თუ რწმენა სწორია, და აუარესებს მას, თუ იგი მცდარია. მოკლედ, იქ, სადაც რწმენა არსებობს იმ გაგებით, რა გაგებითაც მარტივად გვწამს ბუნებისა და მასში ცხენების არსებობა და არ გვწამს იდეალური

ბუნებისა და მითიური მარტორქების არსებობა, ჭეშმარიტება იმისა, რაც გვნამს, მნიშვნელოვნად მოქმედებს ორგანული მთელის ღირებულებაზე. თუ ჩვენ ამას დაავამტკიცებთ, დაეასაბუთებთ მართებულობას რწმენისა, რომ ცოდნა, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობით, როგორც რალაც განსხვავებული, ერთი მხრივ, რწმენისგან იმაში, რაც მცდარია, ხოლო მეორე მხრივ, იმის უბრალო ცნობიერებისგან, თუ რა არის სწორი, ხელშემწყობად მოქმედებს შინაგან ღირებულებაზე; დაეასაბუთებთ, რომ, ზოგ შემთხვევაში მაინც, მისი (ცოდნის) როგორც ნაწილის არსებობით მთელი უფრო ღირებული ხდება, ვიდრე – მის გარეშე რომ ყოფილიყო.

ჩემი აზრით, არ შეიძლება დაეჭვება იმაში, რომ მოცემული სამი შემთხვევა, ზოგადად, ღირებულებით ისე განსხვავდება ერთმანეთისაგან, როგორც ზემოთ მივუთითე. ვფიქრობთ, რომ ცოცხალი ბუნების სურათის ემოციური ჭვრეტა გარკვეულნილად უკეთესი მდგომარეობაა, ვიდრე დახატული პეიზაჟისა, მათი თვისებები, სავარაუდოდ, ერთნაირად მშვენიერი რომც იყოს. ვფიქრობთ, რომ სამყარო გაუმჯობესდებოდა, რომ შეგვეძლოს რეპრეზენტატული ხელოვნების საუკეთესო ქმნილებები ასეთივე მშვენიერი რეალური ობიექტებით შევცვალოთ. სწორედ ასევე, გარკვეულნილად ნარუმატებლად მივიჩნევთ არასწორად მიმართულ მგრძნობელობას ან აღფრთოვანებას მაშინაც კი, როცა შეცდომა, რომელსაც ისინი შეიცავენ, უბრალოდ მსჯელობაში და არა – გამოცდების თვალსაზრისით, დაშვებული შეცდომაა. ამის შემდეგ, ყოველ შემთხვევაში ისინი, ვინც მკაცრად იცავენ ჭეშმარიტებას, იმ აზრისკენ იხრებიან, თითქოს ცათა სასუფეველის წმინდა პოეტური ხედვა უკეთესი იქნებოდა, ვიდრე მორწმუნე ადამიანის ხედვა, თუკი ცათა სასუფეველი ნამდვილად არ არსებობს და არც იარსებებს. საღი და ფხიზელი მსჯელობის მქონე ადამიანთაგანაც კი უმრავლესობა, ცოტა არ იყოს, მერყეობს, ხომ არ ამჯობინონ იმ შეშლილის ბედნიერება, რომელიც დარწმუნებულია, რომ სამყარო იდეალურია, პოეტის მდგომარეობას, რომელიც წარმოიდგენს იდეალურ სამყაროს ან საკუთარ მდგომარეობას, როდესაც ტკბებიან და აფასებენ უფრო ნაკლებ სიკეთეებს, რომლებიც ახლაც არსებობს და მომავალშიც იარსებებს. მაგრამ იმაში დასარწმუნებლად, რომ ეს მსჯელობები მართლაც წარმოადგენს მსჯელობებს განსახილველი საკითხის თაობაზე შინაგანი ღირებულების შესახებ, და რომ მათ სისწორეში ეჭვი აღარ შეგვეპაროს, აუცილებელია ნათლად განვასხვაოთ ჩვენს წინაშე მდგარი საკითხი ორი სხვა საკითხისგან, რომლებიც განსახილველ შემთხვევებ-



თან დაკავშირებულ მთელ ჩვენს მსჯელობაზე ერთობ მნიშვნელოვან გაელენას ახდენს.

118. უპირველეს ყოვლისა, (ა) ცხადია, რომ, როდესაც გენამს, იმ გარემოებას, სწორია თუ არა ის, რაც გენამს, საზოგადოდ, უდიდესი მნიშვნელობა ექნება ჩვენი რწმენის როგორც საშუალების ღირებულებაზე. როდესაც რაიმეს ვირწმუნებთ, ამ შემთხვევაში რწმენასთან დაკავშირებული ჩვენი მოქმედება რაიმე რომანში მომხდარი მოვლენების შემეცნებასთან დაკავშირებული ჩვენივე მოქმედებისგან განსხვავებული იქნება. ამიტომ სისწორე ჩვენი რწმენისა ძალიან მნიშვნელოვანია, რადგან თავიდან აგვაცილებს იმედგაცრუებით გამონეულ ტკივილს და კიდევ უფრო სერიოზულ შედეგებს. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ არასწორი ერთგულება მხოლოდ ამ მიზეზითაა წარუმატებელი, რომ მისი წყალობით იმ შედეგებზე ვამყარებთ იმედებს, რომელთა უზრუნველყოფაც, მისი ობიექტის რეალური ბუნებიდან გამომდინარე, შეუძლებელია. სწორედ ასევე ღმერთის სიყვარულიც, თუ იგი, ჩვეულებრივ, შეიცავს რწმენას, რომ ღმერთის შენეებით განსაზღვრული ქმედებები ისეთ დამატებით შედეგებს გამოიღებს, ამქვეყნად ან მომავალ ცხოვრებაში, რომელთა მოლოდინის არანაირ საფუძველს ბუნების განვითარება არ იძლევა, ჩააგონებს მორწმუნეს იმ ქმედების შესრულებას, რომლის რეალური შედეგები, თუ დავუშვებთ ვარაუდს, რომ ღმერთი არ არსებობს, შეიძლება ბევრად უფრო ცუდი იყოს, ვიდრე შედეგები, რომელთაც იგი სხვაგვარად მიაღწევდა. ეს ერთადერთ მიზეზად შეიძლება ჩაითვალოს (რადგან იგი საკმარისია) მერყეობისას, ღირს თუ არა ადამიანში ღმერთისადმი სიყვარულის კიდევ უფრო გაღვივება, როცა არ არსებობს არავითარი მტკიცება ღმერთის არსებობისა. სწორედ ასევე შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ერთადერთი საფუძველი იმისა, რომ ცოცხალი ბუნების მშვენიერება ასეთსავე მშვენიერ პეიზაჟს ან წარმოდგენილ სახეს ვამჯობინოთ, ის უნდა იყოს, რომ იგი ჩვენს მიერ მშვენიერების ემოციური ჭვრეტის მეტ მუდმივობასა და სიხშირეს უზრუნველყოფს. მართლაც ეჭვგარეშეა, რომ, ამქვეყნად, მთავარი მნიშვნელობა ცოდნის უმეტესი ნაწილისა – ჩვენ მიერ ნარწმუნებ საგანთა უმეტესობასთან დაკავშირებული ჭეშმარიტებისა – მის შინაგან უპირატესობებშია: იგი განუზომლად დიდი ღირებულებისაა, როგორც საშუალება.

მეორე მხრივ, (ბ) შესაძლოა იმის არსებობა, რაც ჭვრეტის საგანია, თავად დიდი პოზიტიური სიკეთე იყოს, ასე რომ, მხოლოდ ამის გამოც, საგანთა მდგომარეობა, დახასიათებული

სიტყვებით, რომელთა თანახმადაც, ჩვენი გრძნობის ობიექტი მართლაც არსებობს, შინაგანად უპირატესი იქნებოდა მდგომარეობაზე, რომელსაც ასეთი რამ არ ახასიათებს. უპირატესობის მოცემულ საფუძველს, რა თქმა უნდა, დიდი მნიშვნელობა აქვს ადამიანური სიყვარულის გრძნობის შემთხვევაში, სადაც ალფრთოვანების ობიექტი იმ ადამიანის სულიერი თვისებებია, რომელიც ალფრთოვანებას იმსახურებს. ალფრთოვანების ღირსი ორი ადამიანის არსებობა გაცილებით უკეთესი იქნებოდა, ვიდრე ერთისა. იმავე მიზეზით, უსულო ბუნებით ალფრთოვანება გაიმიჯნება ხელოვნებაში მისი გამოსახულებებით აღძრული ალფრთოვანებისგან, თუკი ჩვენ საერთოდ შეგვიძლია დაეუშვათ, რომ მშვენიერი ობიექტის არსებობას, ამ უკანასკნელის ჭვრეტისგან დამოუკიდებლად, თუნდაც მცირე შინაგანი ღირებულება აქვს. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ რწმენა-ურწმუნობის გარეშე, ეს მიზეზი ვერ ახსნის განსხვავებას ღირებულებაში, ერთი მხრივ, იმ შემთხვევას, რომელშიც ჭეშმარიტება წარწმუნები იყო, ხოლო მეორე მხრივ, იმ შემთხვევას შორის, რომელშიც ჭეშმარიტება, უბრალოდ შემეცნებულ იქნა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სადამდეც ეს მიზეზი მოქმედებს, განსხვავება მეორე ჯგუფის (წარმოსახვითი საგნების ჭვრეტა) ორ ქვეჯგუფს შორის ისეთივე დიდი იქნება, როგორც პირველ ჯგუფსა და მეორე ჯგუფის მეორე ქვეჯგუფს შორის. უპირატესობა მშვენიერი ობიექტის უბრალო შემეცნებისა, როდესაც ეს ობიექტი ამავე დროს არსებობს, იმავე შემეცნების წინაშე, როდესაც ობიექტი არ არსებობს, ამდენად, ისევე დიდი იქნება, როგორც უპირატესობა ცოდნისა მშვენიერი ობიექტის შესახებ მისი უბრალოდ წარმოდგენის წინაშე.

119. ჩვენს მიერ განხილული სამი შემთხვევის ღირებულებათა შორის სხვაობის ეს ორი მიზეზი ზედმინევენით უნდა იქნას გამიჯნული იმ მიზეზისგან, რომლის სისწორის გამოკვლევასაც ახლა ვინყებ, თუ გესურს ამ უკანასკნელზე სწორი პასუხი მივიღოთ. კითხვას ასე ჩამოვაყალიბებდი: ღირებულებას მთელისა, რომელიც კონსტიტუირდება იმ მშვენიერი ობიექტის გრძნობითი ჭვრეტის შედეგად, რომელიც არსებულად მიიჩნევა და რომელიც რეალურად არსებობს კიდევ, გარკვეულწილად ის ფაქტი ხომ არ განსაზღვრავს, რომ ობიექტი არის რეალური? მე მინდა გავარკვიო, არის თუ არა ამ მთელის ღირებულება, ერთიანობაში, იმ მთელთა ღირებულებაზე მეტი, რომლებიც მისგან განსხვავდება ან ურწმუნობით, განურჩევლად იმისა, ჭეშმარიტება არსებობს თუ არ არსებობს, ან რწმენის შემთხვევაში – ჭეშმარიტების არარსებობით. მე არ ვკითხულობ არც იმას, ხომ



არ გააჩნია მოცემულ მთელს მათ წინაშე უპირატესობა რომელიც გორც საშუალებას (რასაც, ცხადია, ის წარმოადგენს), არც იმას, ხომ არ შეიძლება იგი უფრო ღირებულ ნაწილს შეიცავდეს, სახელდობრ, მოცემული ობიექტის არსებობას; მე მაინტერესებს მხოლოდ, ხომ არ სძენს ჭკრეტის ობიექტის არსებობა მთელს დამატებით ღირებულებას, სრულიად განსხვავებულს იმ დამატებითი ღირებულებისგან, რომელიც იმ ფაქტიდან გამომდინარეობს, რომ მოცემული მთელი ნამდვილად შეიცავს ღირებულ ნაწილს.

თუ ახლა ამ კითხვას დავსვამთ, დარწმუნებული ვარ, მასზე მხოლოდ დადებითი პასუხი უნდა მივიღოთ. ჩვენ უპრობლემოდ შეგვიძლია გამოვიყენოთ იზოლაციის მეთოდი. ერთადერთი გადანყვეტა უნდა ეფუძნებოდეს მის შესახებ ჩვენს განსჯით ანალიზს. შეგვიძლია თავი ავარიდოთ იმ მიკერძოებულობას, რომელსაც ღირებულების როგორც საშუალებების განხილვა წარმოშობს, თუ სავარაუდოდ დავუშვებთ ისეთ სრულ და უსაზღვრო ილუზიას, როგორც სამყაროში არ შეიძლება არსებობდეს. ჩვენ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ შემთხვევა, როდესაც ერთი ინდივიდი უსასრულოდ ტკებება უმშვენიერესი პეიზაჟითა და უბრწყინვალეს პირებთან ურთიერთობით, თუმცაღა ყველა ის ობიექტი, რომელსაც იგი შეიმეცნებს, სრულიად არარეალურია. ვფიქრობ, გადაჭრით უნდა განვაცხადოთ, რომ სამყარო, რომელიც მხოლოდ ასეთი ადამიანისგან შედგება, ბევრად ნაკლები ღირებულებისაა, ვიდრე სამყარო, რომელშიც ობიექტები, რომელთა არსებობა ადამიანს სწამს, მართლაც ისე იარსებებდა, როგორც მას სჯერა და წარმოუდგენია. ნაკლები ღირებულების მიზეზად მოგვევლინებოდა არა მხოლოდ არქონა ასეთ სამყაროში სიკეთეებისა, რომელთა არსი მოცემული ობიექტების არსებობაში მდგომარეობს, არამედ ასევე ის, რომ ამ ინდივიდის რწმენა უბრალოდ მცდარი იქნებოდა. ის, რომ ასეთი სამყარო ნაკლებად ღირებულა, ამ ერთადერთი მიზეზის საფუძველზე, დამტკიცდება, თუ ჩვენ დავეთანხმებოდით იმას, რაც მე ასევე უდავოდ მიმაჩნია: ის შემთხვევა, როდესაც ადამიანი, რწმენის გარეშე, მხოლოდ წარმოიდგენს მშვენიერ ობიექტებს, ამ ობიექტების რეალურად არსებობის შემთხვევაში, ნაკლებ ღირებულა, ვიდრე ის შემთხვევა, როდესაც მას კიდევ სწამს მათი არსებობა. რწმენის შემთხვევაში გვაქვს ობიექტთა არსებობის ყველა დამატებითი სიკეთე, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მოცემულ შემთხვევასა და იმ შემთხვევას შორის, როცა არსებობს რწმენა ობიექტთა არსებობისა, დიდი ღირებულებითი განსხვავებაა. ვფიქრობ, ჩემს დას-

კენას უფრო დამაჯერებლად წარმოაჩენს შემდეგი მოსაზრებები: (1) არა მგონია, რომ ღირებულების მცირე ხარისხი, რომელიც ჩვენ მშვენიერი უსულო ობიექტების არსებობას შეიძლება მივანიჭოთ, რაოდენობრივად თითქმის ტოლი იყოს განსხვავებისა, რომელიც, ჩემი აზრით, შეიმჩნევა ასეთი ობიექტების შეფასებასა (რომელსაც თან სდევს რწმენა), როცა ისინი ობიექტურად არსებობს, და მათ წმინდა წარმოსახვით შეფასებას შორის, როდესაც ეს ობიექტები რეალურად არ არსებობს. ეს სხვაობა უფრო ძნელი დასადგენია, როცა ობიექტი მომხიბლავი პიროვნებაა, რადგან მის არსებობას დიდი ღირებულება უნდა მიენიჭოს. მაგრამ არ მეჩვენება პარადოქსულად მტკიცება, რომ ორმხრივი გრძნობელობის უპირატესობა, როცა ორივე ობიექტი ღირსეულია და ორივე არსებობს, ცალმხრივი გრძნობის წინაშე, როცა ორივე ობიექტი ღირსეულია, მაგრამ ერთი არ არსებობს, მხოლოდ იმას არ ნიშნავს, რომ პირველ შემთხვევაში ერთის ნაცვლად საქმე გვაქვს ორ კარგ საგანთან, არამედ იმასაც, რომ ყოველი მათგანი ისეთია, როგორც მეორეს სწამს, რომ ის არის. (2) მგონია, რომ წვლილი, რომელიც ჭეშმარიტი რწმენას შეაქვს ღირებულებაში, შეგვიძლია ნათლად დავინახოთ შემდეგ მაგალითზე: დავუშვათ, რომ სიყვარულის გრძნობის ღირსეული ობიექტი მართლაც არსებობს მისი არსებობის რწმენასთან ერთად, მაგრამ ამ შემთხვევაში დაშვებულია შეცდომა, რომელიც იმით გამოიხატება, რომ თვისებები, რომლებიც სიყვარულის საგანს წარმოადგენს, თუმცა კი სრულიად მსგავსია, იგივე არ არის, რაც რეალურად არსებული თვისებები. ასეთი მდგომარეობის წარმოდგენა იოლია და ვფიქრობ, თავს ვერ აფარიდებთ იმის აღიარებას, რომ თუმცა ამ შემთხვევაში ორივე პირი არსებობს, მდგომარეობა იმდენად დამაკმაყოფილებელი მაინც არ არის, როგორც მდგომარეობა, რომელშიც იგივე ადამიანი, ვისკენაც მიმართულია სიყვარული და ვისი არსებობისაც სწამთ, სწორედ ის არის, ვინც სინამდვილეში არსებობს.

120. თუ ყველაფერი ასეა, ამ მესამე ნაწილში წინა ორ შედეგს დაემატება მესამე, რაც იმას ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტი რწმენა ობიექტის რეალურად არსებობისა დიდად ზრდის ბევრი ღირებული მთელის ღირებულებას. სწორედ ისევე, როგორც (1) და (2) ნაწილებში ვამტკიცებდით, რომ ესთეტიკურს და ადამიანური სიყვარულის გრძნობებს ძალზე მცირე ან სულაც არანაირი ღირებულება არ გააჩნიათ შესაბამისი ობიექტების შემეცნების გარეშე, მეორე მხრივ კი, ამ ობიექტების შემეცნებას ძალზე მცირე ან საერთოდ არანაირი ღირებულება



არ გააჩნია შესაბამისი გრძნობის გარეშე, შესაბამისად, ღირებულება მთელისა, რომლის შემადგენლობაშიც შედის გრძნობაც და შემეცნებაც, ბევრად აღემატება მისი შემადგენელი ნაწილების ღირებულებათა ჯამს. ასე რომ, მსჯელობის ამ ნაწილის თანახმად, თუ ასეთ მთელებს დაემატება ჭეშმარიტი რწმენა ობიექტის რეალური არსებობისა, მიღებული ახალი მთელის ღირებულება ბევრად აღმატებული იქნება ჯამისა, რომელსაც ადგენს შინაგანი ღირებულების თვალსაზრისით განხილული ჭეშმარიტი რწმენის ღირებულების დამატება თავდაპირველ მთელთა ღირებულებაზე. ამ ახალ შემთხვევასა და მის წინამორბედს შორის განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ თუმცა ჭეშმარიტი რწმენა, თავისთავად, ისევე ნაკლებად ღირებულია, როგორც დანარჩენი ორი შემადგენელი ნაწილი, ცალ-ცალკე აღებული, - ერთად აღებული ეს ნაწილები ერთობ დიდი ღირებულების მთელს უნდა აყალიბებდეს, მაშინ როცა ორი მთელის შემთხვევაში, რომელნიც შეიძლება მიღებული იყოს ჭეშმარიტი რწმენის დამატებით ზემოაღნიშნულ ნაწილთაგან რომელიმეზე, საქმე სხვაგვარადაა.

ამ ნაწილში მიღებული შედეგის მნიშვნელობა ძირითადად ორ დასკვნაში გამოიხატება: (1) იგი წარმოადგენს განსაზღვრულ გამართლებას ესოდენ დიდი შინაგანი ღირებულებისა, რომელიც, ჩვეულებრივ, გარკვეულ ჭეშმარიტებათა ცოდნას მიეწერება და რომელსაც პლატონი და არისტოტელე ნათლად მიაწერდნენ ცოდნის ზოგ სახეს. სრულყოფილი ცოდნა მართლაც ეცილება სრულყოფილ სიყვარულს იდეალის საკითხში. თუ ჩვენი მსჯელობის ამ ნაწილის შედეგები სწორია, გამოდის, რომ ცოდნა, თუმცა თავისთავად მცირე ან არავითარ ღირებულებას არ ფლობს, უდიდეს სიკეთეთა აბსოლუტურად აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია და განუზომლად დიდი ნვლილი შეაქვს მათ ღირებულებაში. და აღმოჩნდება, რომ ეს ფუნქცია შეიძლება შეასრულოს არა მხოლოდ ცოდნის იმ შემთხვევაში, რომელიც უმთავრესად განვიხილეთ, სახელდობრ, ცოდნამ შემეცნებული მშვენიერი ობიექტის რეალურობისა, არამედ ასევე ცოდნამ ამ ობიექტის რიცხობრივი იდენტურობისა ობიექტთან, რომელიც რეალურად არსებობს, და ცოდნამ, რომ ამ ობიექტის არსებობა ჭეშმარიტად კარგია. მართლაც, მთელ ცოდნას, რომელიც უშუალოდ ეხება მშვენიერი ობიექტის შემადგენელი ნაწილების ბუნებას, როგორც ჩანს, შეუძლია ამ ობიექტის ჭვრეტის ღირებულება მნიშვნელოვნად გაზარდოს, თუნდაც ასეთი ცოდნა თავისთავად საერთოდ არ იყოს ღირებული. (2) ხოლო მეორე მნიშვნელოვანი დასკვნა, რომელიც ამ

ნაწილიდან გამომდინარეობს, ისაა, რომ სწორმა რწმენამ, მიუხედავად გრძნობის მნიშვნელოვნად უფრო დაბალი ღირებულებისა და მისი ობიექტის მშვენიერების ბევრად ნაკლები ხარისხისა, მათთან ერთად შეიძლება შეადგინოს მთელი, იმ ღირებული მთელის ტოლფასი ან მასზე უპირატესი, რომელშიც გრძნობა და მშვენიერება ქარბობს, მაგრამ რომელიც ჭეშმარიტი რწმენის დეფიციტს განიცდის ან მცდარი რწმენას ეფუძნება. ასე შეგვიძლია აეხსნათ ის ფაქტი, რომ უფრო დაბალ საფეხურზე მდგომ რეალურ ობიექტს მასთან შედარებით დიდი უპირატესობის მქონე იმ ობიექტის ღირებულების ტოლფასი ან მასზე აღმატებული ღირებულება მიენერება, რომელიც მხოლოდ წარმოსახვის ნაყოფია. ასე რომ, ბუნების ან რეალურ პირთა მართებული შეფასება შეიძლება გათანაბრდეს მხატვრული წარმოსახვის ნაყოფთა ასევე მართებულ შეფასებასთან, ამ უკანასკნელში მშვენიერების ბევრად აღმატებული ხარისხის მიუხედავად. სწორედ ასევე, თუმცა ღმერთი უფრო სრულყოფილ ობიექტად შეიძლება იყოს აღიარებული, ვიდრე რომელიმე რეალურად არსებული ადამიანი, ღმერთისადმი სიყვარული იქნებ კიდევ ჩამოუვარდებოდეს ადამიანის სიყვარულს, თუ ღმერთი არ არსებობს.

121. (4) სიკეთეთა ამ პირველი ჯგუფის განხილვის დასასრულებლად – სიკეთეთა, რომლებიც არსობრივად არის დაკავშირებული *მშვენიერ* ობიექტებთან – აუცილებელი იქნებოდა, გვეცადა მშვენიერების ყველა განსხვავებული ფორმის კლასიფიკაცია და შედარებითი შეფასება, რაც უშუალოდ ესთეტიკად ნოდებული დისციპლინის ამოცანაა. მე არ ვაპირებ, თუნდაც ნაწილობრივ, შევხებ ამ ამოცანას. მხოლოდ საჭიროა გააზრებულ იქნას ჩემი განზრახვა, რომ ჩემს მიერ განხილულ სიკეთეთა მნიშვნელოვან შემადგენელ ნაწილებს მივაკუთვნო ჭეშმარიტად მშვენიერ ობიექტთა ყველა ფორმა და ნაირსახეობა. თუ ამას გავიაზრებთ, ვფიქრობ, შესაძლებელი გახდება იმის დანახვა, რომ აზრთა ერთიანობა იმის თაობაზე, თუ რა არის დანამდვილებით მშვენიერი და რა – დანამდვილებით მახინჯი, აგრეთვე, მშვენიერების მნიშვნელოვან ხარისხობრივ სხვაობათა თაობაზეც, სრულიად საკმარისი საფუძველია იმ იმედისათვის, რომ ჩვენს მსჯელობებში კეთილისა და ბოროტის შესახებ დიდად არ უნდა ვცდებოდეთ. ყველაფერი, რასაც ადამიანთა რაიმე მნიშვნელოვანი ნაწილი მშვენივრად მიიჩნევს, ალბათ, შეიცავს რაღაც მშვენიერ თვისებას; ხოლო აზრთა სხვადასხვაობა, როგორც ჩანს, უფრო ხშირად უკავშირდება საგანგებო ყურადღებას, რომელსაც სხვადასხვა პირი იმავე საგნის ერთი და იმავე ობიექტის



სხვადასხვა თვისების მიმართ იჩენს, ვიდრე აშკარად მცდარ ვაჟს რაუდს, რომ სინამდვილეში მშვენიერია ის თვისება, რომელიც სიმახინჯეს წარმოადგენს. როდესაც რაიმე ობიექტს ერთნი მშვენიერად მიიჩნევენ, ხოლო მეორენი ამას უარყოფენ, ჭეშმარიტება, ჩვეულებრივ, ისაა, რომ ობიექტს აკლია რაღაც მშვენიერი თვისება ან დეფორმირებულია რომელიღაც მახინჯი თვისებით, რაც შემფასებელთა საგანგებო ყურადღებას მიიპყრობს.

და მაინც, ვფიქრობ შემძლია ჩამოვაცალიზო ამ თავის შედეგებთან მჭიდროდ დაკავშირებული ორი მთავარი პრინციპი, რომელთა აღიარებაც, ვგონებ, დიდი მნიშვნელობისაა იმ საკითხს კვლევისთვის, თუ რა საგნებია ჭეშმარიტად მშვენიერი. პირველი მათგანი წარმოადგენს (1) განსაზღვრებას მშვენიერებისას, ანუ იმას, რასაც ვგულისხმობთ, როცა ვამბობთ, რომ რაღაც საგანი მართლაც მშვენიერია. მშვენიერებასთან მიმართებაში ნატურალისტურ შეცდომას ისევე ხშირად უშვებენ, როგორც კეთილთან მიმართებაში; იგი ესთეტიკაშიც ისევე ბევრი შეცდომის მიზეზი გახდა, როგორც ეთიკაში. უფრო გავრცელებულიც კი იყო ვარაუდი, რომ მშვენიერი შეიძლება განისაზღვროს როგორც ის, რაც გარკვეულად მოქმედებს ჩვენს გრძნობებზე და ძალიან ხშირად, აქედან გამომდინარე, კეთდება დასკვნა – კერძოდ, რომ გემოვნების შეფასება ცალსახად სუბიექტურია, რომ ზუსტად ერთი და იგივე საგანი, გარემოებებიდან გამომდინარე, შეიძლება მშვენიერიც იყოს და არც იყოს მშვენიერი. ამ თავში გამოტანილი დასკვნები გვთავაზობენ მშვენიერების განსაზღვრებას, რომელსაც შეუძლია ნაწილობრივ ახსნას და სრულიად უკუაგდოს ის სიძნელები, რომლებსაც ასეთ შეცდომამდე მივყავართ. ჩნდება ალბათობა, რომ მშვენიერი უნდა განისაზღვროს, როგორც ის, რისი აღფრთოვანებით ჭერეტაც კარგია შინაგანად. ეს ნიშნავს შემდეგს: მტკიცება, რომ რაიმე საგანი მშვენიერია, იგივეა, რაც მტკიცება, რომ მისი შემეცნება ჩვენს მიერ განხილულ შინაგანად ღირებულ მთელთაგან ერთ-ერთის მნიშვნელოვანი ელემენტია. ამიტომ საკითხი, არის თუ არა მოცემული საგანი ჭეშმარიტად მშვენიერი, დამოკიდებულია ობიექტურ კითხვაზე – არის თუ არა განხილული მთელი ჭეშმარიტად კარგი, და არ არის დამოკიდებული კითხვაზე – აღძრავს თუ არა იგი კონკრეტულ ადამიანებში კონკრეტულ გრძნობებს. მშვენიერების ასეთ განსაზღვრებას ორმაგი მახასიათებელი აქვს: იგი ხსნის როგორც აშკარა კავშირს კეთილმოსილებასა და მშვენიერებას შორის, ასევე ამ ორ ცნებას შორის არანაკლებ აშკარა განსხვავებასაც. ერთი შეხედვით, გარემოებათა უცნაური თან-



ხვედრის შთაბეჭდილებას ტოვებს ის, რომ ღირებულების ობიექტურ განსხვავებულ ობიექტურ პრედიკატს, - „კარგი“ და „მშვენიერი“, - მიუხედავად მათ შორის არსებული განსხვავებისა, ისეთი ურთიერთმიმართება აქვთ ერთმანეთთან, რომ ის, რაც მშვენიერია, იმავედროულად კარგიცაა. მაგრამ თუ ჩვენი განსაზღვრება სწორია, ეს უცნაურობა ქრება, რადგან ორი მითითებული ცნებიდან რჩება ღირებულების ერთი, ანალიზს დაუქვემდებარებელი პრედიკატი, სახელდობრ, „კარგი“, ხოლო „მშვენიერი“, თუმცა კი „კარგის“ იდენტური არ არის, მასზე დაყრდნობით უნდა განისაზღვროს, რადგან, განსხვავდება რა მისგან, იმავედროულად დაკავშირებულია მასთან აუცილებლობით. მოკლედ, ამ თვალსაზრისის თანახმად, თქმა იმისა, რომ რაღაც საგანი მშვენიერია, მართალია, არ ნიშნავს იმის თქმას, რომ იგი თავად კარგია, მაგრამ იმას კი ნიშნავს, რომ იგი რაღაც ჭეშმარიტად კარგის აუცილებელი ელემენტია, ანუ: იმის დამტკიცება, რომ რაღაც საგანი მართლაც მშვენიერია, ნიშნავს დაამტკიცო, რომ მთელი, რომელთანაც ის განსაკუთრებულ კავშირშია, როგორც ნაწილი, მართლაც კარგია. ასე შევძლებდით აგვეხსნა ის უდიდესი უპირატესობა, რომელიც, ჩვეულებრივ, მშვენიერად მიჩნეულ საგნებს შორის მატერიალურ ობიექტებს - გარე გრძნობათა საგნებს - ენიჭებათ. რადგან ეს ობიექტები, თუმცა მათ თავად, როგორც ზემოთ ვთქვით, მცირედი ან სრულიად არავითარი შინაგანი ღირებულება არ გააჩნია, შინაგანი ღირებულების მქონე მთლიანობათა უდიდესი ჯგუფისთვის მაინც გვევლინება უმნიშვნელოვანეს შემადგენელ ნაწილებად. ეს მთელები თავად შეიძლება იყოს და არის კიდეც ასევე მშვენიერი; მაგრამ ის, რომ ჩვენ შედარებით იშვიათად მივიჩნევთ თავად მათ ჭვრეტის ობიექტად, ვგონებ, საკმარისად ხსნის, თუ რატომ ასოცირდება მშვენიერება გარეგან ობიექტებთან.

მეორე რიგში (2) ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, რომ მშვენიერი ობიექტები თავად უმეტესწილად ორგანულ მთლიანობებად გვევლინება, იმ გაგებით, რომ ისინი ძალზე კომპლექსურ მთლიანობებს წარმოადგენს, ისეთებს, რომ მათი რომელიმე ნაწილის ჭვრეტა შეიძლება თავისთავად არ იყოს ღირებული, მაგრამ მაინც, თუ მთელის ჭვრეტა ამ ნაწილის ჭვრეტას არ შეიცავს, მის ღირებულებას რაღაც დააკლდება. აქედან გამომდინარე, არ შეიძლება არსებობდეს მშვენიერების ერთადერთი კრიტერიუმი. არასგზით არ იქნება სწორი იმის თქმა, რომ ობიექტი თავის მშვენიერებას მხოლოდ თავის ამ დამახასიათებელ თვისებას უნდა უმადლოდეს. არც იმის თქმა, რომ სადაც კი ეს დამახა-





სიათებელი თვისება არსებობს, საგანი მშვენიერი უნდა იყოს სწორი შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რომ განსაზღვრული ობიექტები მშვენიერია, რადგან მათ განსაზღვრული თვისებები ახასიათებს – იგულისხმება, რომ ისინი არ იქნებოდა მშვენიერი, ეს განსაზღვრული თვისებები რომ არ ახასიათებდეს. ალბათ შეიძლება იმის დადგენა, რომ ყველა მშვენიერ ობიექტს მეტ-ნაკლებად საყოველთაოდ ახასიათებს განსაზღვრული თვისებები, რომლებიც, ამ გაგებით, მშვენიერების არსებობის მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან პირობებს წარმოადგენს. მაგრამ მნიშვნელოვანია, ყურადღება მიექცეს შემდეგს: ის თვისებები, რომლებიც ერთ მშვენიერ ობიექტს სხვებისგან განასხვავებს, თუ ობიექტი მართლაც მშვენიერია, ისეთივე არსებითია ობიექტის მშვენიერებისთვის, როგორც ის თვისებები, რომლებიც მას და უამრავ სხვა მშვენიერ ობიექტს საერთო აქვს. ობიექტი დაკარგავდა თავის ესოდენ მშვენიერებას, როგორც სპეციფიკური, ასევე ზოგადი თვისებების გარეშე. არც სპეციფიკური, არც ზოგადი თვისებები, თავისთავად, ცალკე აღებული, არ გვევლინება საკმარისად მშვენიერების შესაქმნელად.

**122. II.** ალბათ გვახსოვს, რომ ამ თავში წმინდა სახის დიდ სიკეთეთა მიმოხილვა ჩვენთვის ცნობილ უდიდეს სიკეთეთა ორ ჯგუფად დაყოფით დავიწყეთ: ერთი მხრივ, ესთეტიკურ ტკობად, ხოლო მეორე მხრივ, ადამიანური ურთიერთობებით ანუ პირადი სიყვარულის განცდით მონიჭებულ სიამოვნებად. უკანასკნელი ჯგუფის განხილვა გადავდე იმ მიზეზით, რომ იგი დამატებით სირთულეებს ქმნიდა. თუ რაში გამოიხატებოდა დამატებითი სირთულე, ახლა ცხადი გახდება. მისი გათვალისწინება ჯერ კიდევ მაშინ ჩავთვალე ჩემს ვალდებულებად, როდესაც ღირებულებაში ჭეშმარიტი რწმენის მიერ შეტანილ წვლილს განვიხილავდი. სირთულე ისაა, რომ პირადი სიყვარულის გრძნობის შემთხვევაში მცირე შინაგანი ღირებულების ან შინაგან ღირებულებას სრულებით მოკლებული ობიექტი თავად არის არა უბრალოდ მშვენიერი, არამედ იგი, ნაწილობრივ მაინც, თავად ფლობს დიდ შინაგან ღირებულებას. ყველა შემადგენელი ნაწილი, რომელთა აუცილებლობა ყველაზე ღირებულ ესთეტიკურ სიამეთათვის უკვე დადგენილია, სახელდობრ, შესაბამისი გრძნობა, მართლაც მშვენიერ თვისებათა შემეცნება და ჭეშმარიტი რწმენა, აქ თანაბრად აუცილებელია. მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში დამატებით გასათვალისწინებელია, რომ ობიექტი უნდა იყოს არა მხოლოდ ჭეშმარიტად მშვენიერი, არამედ ასევე მაღალი ხარისხით ჭეშმარიტად კარგიც.

ცხადია, რომ ეს დამატებითი სირთულე ჩნდება მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც პირადი სიყვარულის ობიექტი შეიცავს განსაზღვრულ სულიერ თვისებებს იმ ინდივიდისა, რომლის მიმართაც განიცდება ეს გრძნობა. და ვფიქრობ, შეიძლება დავეთანხმოთ იმას, რომ იქ, სადაც სიყვარულის გრძნობა ძალზე ღირებულია, სულიერ თვისებათა შეფასება გრძნობის დიდ ნაწილს უნდა მოიცავდეს, და რომ ამ ნაწილის არსებობა მოცემულ მთელს იმაზე ბევრად უფრო ღირებულს ზდის, ვიდრე ის მის გარეშე იქნებოდა. მაგრამ ერთობ საეჭვო ჩანს, რომ ეს შეფასება თავისთავად შეიძლება ისეთსავე დიდ ღირებულებას ფლობდეს, როგორსაც მთელი, რომელშიც იგი მოცემულ სულიერ თვისებათა შესაბამისი ფიზიკური გამოხატულების შეფასებას ერთვის. ცხადია, რომ ღირებული სიყვარულის განცდის ყველა რეალურ შემთხვევაში ხასიათის ფიზიკური გამოხატულებები – გამომეტყველება, სიტყვები, ქმედებები – მართლაც შეადგენს იმ ობიექტის ნაწილს, რომლის მიმართაც განიცდება სიყვარულის გრძნობა, და რომ მათი ამ ობიექტის შემადგენლობაში ყოფნა მთელი მდგომარეობის ღირებულებას ზრდის. მართლაც, ერთობ რთულია იმის გააზრება, რას დაემსგავსებოდა მხოლოდ სულიერ თვისებათა შემეცნება ყოველგვარი ფიზიკური გამოხატულების გარეშე, და რამდენადაც ამ აბსტრაქციას წარმატებით განვახორციელებთ, ეჭვგარეშეა, ჩვენს მიერ განხილული მთელი ნაკლებად ღირებული აღმოჩნდება. აქედან ვასკენი, რომ მომხიბლავი სულიერი თვისებებით აღფრთოვანების მნიშვნელოვნება უმთავრესად არა იმ შინაგანი ღირებულების რაიმე მალალ ხარისხშია, რომელსაც აღფრთოვანება ფლობს თავისთავად, არამედ იმ მთელის განუზომელ უპირატესობაში, რომლის ნაწილადაც გვევლინება სხვა ისეთი მთელის წინაშე, რომლის ნაწილსაც ის არ წარმოადგენს. საეჭვოც კი ჩანს, ფლობს თუ არა იგი შინაგანად იმდენ ღირებულებას, რამდენსაც უდავოდ ფლობს უბრალოდ ფიზიკური მშვენიერების შეფასება; ანუ გვევლინება თუ არა იმის შეფასება, რაც დიდ შინაგან ღირებულებას ფლობს, იმდენადვე ღირებულად, რამდენადაც შეფასება იმისა, რაც უბრალოდ მშვენიერია.

თუ ამის შემდგომ განვიხილავთ აღმაფრთოვანებელ სულიერ თვისებათა ბუნებას, თავისთავად აღმოჩნდება, რომ მათი სათანადო შეფასება წმინდა მატერიალურ მშვენიერებასთან მიმართებას სხვა მხრივაც გულისხმობს. მომხიბლავი სულიერი თვისებები, თუ ჩვენი წინა დასკვნები სწორია, მნიშვნელოვანილად, მშვენიერ ობიექტთა ემოციურ ჭვრეტას ნიშნავს. ესე

იგი, მათ შეფასებას არსებითად ასეთი ჭკრეტის ჭკრეტა შეადგენს. ადამიანთა შეფასებათაგან ყველაზე ღირებული, როგორც ჩანს, მართლაც ის არის, რომელიც სხვა ადამიანთა მიერ მათი შეფასების შეფასებაში მდგომარეობს. მაგრამ აქაც ისევ, ჩანს, იგულისხმება მატერიალური მშვენიერებისადმი მიმართება, როგორც იმ მხრივ, რომ შეფასების საგანი უკანასკნელ შემთხვევაში შეიძლება იყოს უბრალოდ მშვენიერის ჭკრეტა, ასევე იმ მხრივაც, რომ ადამიანის ყველაზე ღირებული შეფასება, როგორც ჩანს, მისი ფიზიკური გამოხატულების შეფასებას შეიცავს. და თუმცა შეგვიძლია დავუშვათ, რომ ადამიანის დამოკიდებულების შეფასება სხვა ადამიანებისადმი, ან თუნდაც სიყვარულის სიყვარულის კერძო შემთხვევა, ჩვენთვის ცნობილ სიკეთეთაგან ყველაზე ღირებულია, ამასთან გაცილებით მეტად ღირებულია, ვიდრე უბრალოდ მშვენიერების სიყვარული, ამის დაშვება შეგვიძლია მხოლოდ მაშინ, თუ ვიგულისხმებთ, რომ პირველი უშუალოდ სხვადასხვა ხარისხით შეიცავს მეორეს.

რაც შეეხება საკითხს, თუ რა არის ის სულიერი თვისებები, რომელთა შემეცნებაც არსებითია ადამიანურ ურთიერთობათა ღირებულებისთვის, ცხადია, ეს თვისებები, უპირველეს ყოვლისა, შეიცავს ესთეტიკური შეფასების ყველა იმ ნაირსახეობას, რომლებმაც ჩვენს მიერ მითითებულ სიკეთეთა პირველი ჯგუფი შეადგინა. ესე იგი, ისინი მოიცავს განსხვავებულ გრძნობათა დიდ ნაირსახეობას, რომელთაგანაც ყოველი მშვენიერების რომელიმე განსხვავებულ სახეს შეესაბამება. მაგრამ მათ აქ უნდა დავამატოთ იმ გრძნობათა მთელი წყება, რომლებიც ადამიანთათვისაა დამახასიათებელი და რომლებიც განსხვავდება უბრალო ფიზიკურ მშვენიერებაზე მიმართულ გრძნობათაგან. ასევე უნდა გავიხსენოთ, რომ ეს ემოციები შინაგანად მცირედ ღირებულებას ფლობენ, და რომ სულიერი მდგომარეობის ღირებულება, რომელშიც ისინი არსებობს, შეიძლება მნიშვნელოვნად ამაღლდეს ან სრულიად დაიკარგოს და უაღრესად აშკარა ბოროტებად იქცეს, იმის მიხედვით, შეესაბამება თუ არა გრძნობათა თანამდევნი შემეცნებები რეალურ მდგომარეობას. სწორედ ასევე, ამ ემოციათა შეფასებამ, თუმცა ის შესაძლოა გარკვეულ შინაგან ღირებულებას ფლობდეს, შეიძლება გაცილებით მეტი ღირებულების მქონე ან ღირებულების საერთოდ არმქონე მთელის ნაწილი შეადგინოს, იმის შესაბამისად, თან სდევს თუ არა ამ მთელს გრძნობათა ობიექტებისადმი თავად ამ გრძნობათა შესაბამისობის აღქმა. ცხადია, რომ ადამიანთა შორის ურთიერთობაში ღირებულის კვლევა

განუზომლად რთული ამოცანაა, და რომ ადამიანთა ურთიერთობათაგან მრავალი ნაკლებად ღირებულს, ან სრულიად არაღირებულს, ან საერთოდ კატეგორიულ ბოროტებას შეიძლება წარმოადგენდეს. მაგრამ აქაც, ისევე, როგორც მშვენიერების კვლევის საკითხში, არავითარი საფუძველი არ ჩანს იმაში დასაყვებლად, რომ განაზრებაზე დამყარებული მსჯელობა ძირითადად სწორად გადაწყვეტს როგორც იმ საკითხს, თუ რა გვევლინება პოზიტიურ სიკეთეებად, ასევე ამ სიკეთეთა შორის ღირებულების რაიმე მნიშვნელოვან სხვაობასთან დაკავშირებულ საკითხსაც. კერძოდ, ჩვენ შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ გრძნობები, რომელთა ჭკრეტასაც უდიდეს ღირებულებათათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს და რომლებიც ასეთი ჭკრეტით თავადვე არის შესაბამისად აღძრული, ის გრძნობებია, რომლებიც, სიყვარულად წოდებულნი, ჩვეულებრივ, დიდად დაფასებულია ხოლმე.

123. ამით დავასრულე ჩემი კვლევა იმ დიდ პოზიტიურ სიკეთეთა ბუნებისა, რომლებიც თავის შემადგენელ ნაწილთა შორის არაფერს ბოროტს და მახინჯს არ შეიცავს, თუმცა კი მათში ბევრი შინაგანად ინდიფერენტული ელემენტია; და მსურს მივუთითო ზოგიერთ დასკვნაზე, რომლებიც აშკარად გამომდინარეობს უზენაესი სიკეთის (Summum Bonum – რედ.) ბუნებასთან, ან ჩვენი გონებისათვის მისანვდომ ყველაზე სრულყოფილ მდგომარეობასთან დაკავშირებული მსჯელობიდან. ის იდეალისტი ფილოსოფოსები, რომელთა შეხედულებები აქ გამოთქმულ შეხედულებებთან ყველაზე ახლოს დგას, იმ მხრივ, რომ ისინი სიამოვნებას ერთადერთ სიკეთედ არ მიიჩნევენ და თვლიან, რომ ის, რაც აბსოლუტურად კარგია, გარკვეულწილად კომპლექსურია, იდეალად, ჩვეულებრივ, არსებობის წმინდა სულიერ მდგომარეობას წარმოგვიდგენენ. განიხილავენ რა მატერიას როგორც აშკარა ბოროტებას თუ არა, არსობრივად არასრულყოფილს, ისინი ასკვნიან, რომ სრულყოფილების მდგომარეობისთვის აუცილებელია ყოველნაირ მატერიალურ ნიშან-თვისებათა სრული არქონა. ყოველივე ზემოთქმულის თანახმად, ეს თვალსაზრისი სწორად ჩაითვლება, თუ იგი ამტკიცებს, რომ ყოველგვარი დიდი სიკეთე მენტალური უნდა იყოს, ან, რომ წმინდა მატერიალურ არსებობას თავისთავად შეიძლება მცირედი ღირებულება ჰქონდეს, ან სრულიად მოკლებული იყოს ღირებულებას. სულიერის უპირატესობა მატერიალურის წინაშე, გარკვეულწილად, ამომწურავადაა დასაბუთებული. მაგრამ ამ უპირატესობიდან არ გამომდინარე-



ობს, რომ საგანთა სრულყოფილი მდგომარეობა ერთმნიშვნელოვნად უნდა გამორიცხავდეს ყოველგვარ მატერიალურ ნიშან-თვისებას; პირიქით, თუ ჩვენი დასკვნები სწორია, ეს ნიშნავს, რომ საგანთა მდგომარეობა, რომელიც მატერიალურ ნიშან-თვისებებს შეიცავს, გაცილებით უკეთესი უნდა იყოს, ვიდრე გონებისათვის წარმოსადგენი ნებისმიერი სხვა მდგომარეობა, რომელიც ამ ნიშან-თვისებებს მოკლებული იქნება. ამაში დასარწმუნებლად უმთავრესად აუცილებელია განვიხილოთ, *სახელდობრ რა არის ის*, რაზეც ჩვენ ვამბობთ, რომ კარგია, როდესაც ვამბობთ, რომ მშვენიერების შეფასება ხელოვნებასა და ბუნებაში სიკეთედ გვევლინება. იდეალისტ ფილოსოფოსთა უმრავლესობა არ უარყოფს, რომ ასეთი შეფასება სიკეთეს *წარმოადგენს*. მაგრამ თუ ამას დავეთანხმებით, უნდა გავიხსენოთ ბატლერის მაქსიმა: ყველაფერი ის არის, რაც არის და არა სხვა რამ. მე შევეცადე მეჩვენებინა, და ვფიქრობ, ეს იმდენად ცხადია, რომ საკამათო არ უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ ასეთი შეფასება ორგანულ მთლიანობას შეადგენს, ანუ – რთულ მთელს; და რომ ყველაზე უდავო შემთხვევებში ასეთ მთლიანობათა შემადგენლობაში, როგორც ნაწილი, შედის *შემეცნება მატერიალური თვისებებისა*, განსაკუთრებით კი დიდი ნაირსახეობა იმისა, რასაც *მეორადი* თვისებები ეწოდება. თუ ჩვენ მიგვაჩნია, რომ კარგია სწორედ ეს მთელი და არა რომელიმე სხვა საგანი, ესე იგი ჩვენ ვიცით, რომ მატერიალური თვისებები, თუნდაც შინაგანად სრულიად მოკლებულნი ღირებულებას, იმის არსებით შემადგენელ ნაწილებს წარმოადგენს, რაც სულაც არ არის მოკლებული ღირებულებას. ჩვენ ვიცით, რომ ღირებულია სწორედ ამ, და არა სხვა თვისებების აღქმა; და თუ შევეცდებით გამოვაკლოთ ისინი მთელს, დარჩება არა ის, რასაც ღირებულად მივიჩნევთ, არამედ რალაც სხვა. უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს დასკვნა ძალაში იქნება მაშინაც, თუ ჩემი მტკიცება, რომლის თანახმადაც, ამ თვისებების არსებობის ქეშმარიტი რწმენა დამატებით ღირებულებას ანიჭებს მთელს, რომლის შემადგენლობაშიც შედის, კამათის საგანი გახდება. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ მართლაც გვექნება უფლება ვამტკიცოთ, რომ მატერიალური სამყაროს *არსებობა* სრულყოფილებისთვის სრულიად არამატერიალურია. მიუხედავად ამისა, ფაქტად რჩება შემდეგი: ის, რაც ჩვენს მიერ მიჩნეული იყო როგორც კარგი, *მატერიალურ თვისებათა* (თუნდაც ნმინდა წარმოსახვით თვისებათა) შემეცნებას წარმოადგენდა. ამიტომ საკუთარ თავთან წინააღმდეგობისგან თავი რომ დავიზღვიოთ, – თავი რომ დავიზღვიოთ მტკიცებისგან, რომ საგნები არ გვე-

ლინება იმად, რაც არის, არამედ რაღაც სხვად, — უნდა ვაღიაროთ, რომ სამყარო, რომლისგანაც მატერიალური თვისებები სრულიად მოკვეთილია, იქნებოდა სამყარო, რომელშიც არ იქნებოდა ყველა თუ არა, ბევრი იმ საგანთაგან, რომელთა შესახებაც სრულიად დარწმუნებულნი ვართ, რომ ისინი დიდ სიკეთეებს წარმოადგენს. ასეთი სამყარო რომ მაინც გაცილებით უკეთესი შეიძლებოდა ყოფილიყო, ვიდრე სამყარო, რომელშიც ყველა ეს სიკეთე შენარჩუნებულია, ჩვენ უკვე ვაღიარეთ (§ III (1)). მაგრამ იმის ნათელსაყოფად, რომ რაიმე ასეთი სამყარო უკეთესი იქნებოდა, აუცილებელია ცხადვეყოთ, რომ ამ საგანთა შენარჩუნება, ეს უკანასკნელნი შინაგანად კარგიც რომ იყოს, კიდევ უფრო შეამცირებდა იმ მთელის ღირებულებას, რომელსაც ისინი შესაძლოა ეკუთვნოდეს. მსგავსი რამ არასოდეს უცდიათ. და ვიდრე ამის ნათელყოფა არ მომხდარა, უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ, რომ მატერიალური თვისებები იდეალის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია, რომ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს ვივარაუდოთ, რომ ნებისმიერი რამ უკეთესი იქნებოდა, ვიდრე საგანთა ის მდგომარეობა, რომელიც ამ თვისებებს შეიცავს, მაშინაც კი, თუ დაეუშვებთ, რომ ის, რაც ჩვენთვის სრულიად უცნობია, უკეთესიც კია, ვიდრე რაიმე სამყარო, რომელიც ამ მატერიალურ თვისებებს ან რომელიმე სხვა ჩვენთვის ცნობილ სიკეთეს შეიცავს. მატერიის უარყოფა და გამორიცხვა იგივეა, რაც უარყოფა და გამორიცხვა იმისა, რასაც ჩვენ საუკეთესოდ მივიჩნევთ. აბსოლუტურად მცდარი აზრია, რომ საგანმა, დაკარგავს რა თავის გარკვეულ თვისებებს, შეიძლება შეინარჩუნოს ღირებულება. ქეშმარიტება მხოლოდ ის არის, რომ სახეცვლილი საგანი მეტ ან იმავე ოდენობის ღირებულებას შეიძლება ფლობდეს, რასაც ის საგანი, რომელმაც თავისი თვისებები დაკარგა. მე მხოლოდ იმას ვამტკიცებ, რომ არაფერი, რაც ჩვენთვის ცნობილია, როგორც კარგი და არანაირ მატერიალურ თვისებებს არ შეიცავს, არ ფლობს იმდენად დიდ ღირებულებას, რომ შეგვეძლოს განვაცხადოთ, თითქოს იგი თავისთავად უპირატესია მთელზე, რომელიც მასზე მატერიალურ თვისებათა შეფასების დამატებით შეიქმნებოდა. დიდად არ მიზიდავს კამათი იმ თემაზე, შეიძლება თუ არა, რომ წმინდა სულიერი სიკეთე ცალკეულ საგანთაგან საუკეთესო იყოს, თუმცა იმით, რაც პირადი სიყვარულის განცდის ბუნებასთან დაკავშირებით ითქვა, ჩემი მხრიდან ზემოხსენებულ მოსაზრებებში ეჭვის შეტანის საფუძველს ისედაც წარმოადგენს. მაგრამ ასეთ წმინდა სიკეთეზე გარკვეულ მატერიალურ თვისებათა შეფასების დამატებით, რაც, მიუხედავად იმისა,

რომ შეიძლება თავისთავად ნაკლები ღირებულებისაა, უდავოდ დიდ პოზიტიურ სიკეთეს წარმოადგენს, ღირებულების უფრო დიდ ჯამს რომ მივიღებთ, რომელსაც მთელის, როგორც მთელის ღირებულების ვერავითარი შესაბამისი შემცირება ვერ გაანონასწორებდა – ჩემი აზრით, ამაში დაეჭვების არანაირი საფუძველი არ გვაქვს.

124. იმისათვის, რომ დავასრულოთ იმ მთავარი პრინციპების განხილვა, რომლებსაც შინაგან ღირებულებათა განსაზღვრება ეყრდნობა, რჩება ორი მთავარი საკითხი, რომელთა განხილვაც აუცილებელია. პირველი მათგანი არის დიდ შინაგან ბოროტებათა ბუნების საკითხი, მათ შორის იმათიც, რომელთაც შერეული ხასიათის ბოროტებებს ვუნოდებდი. ეს ის მთლიანობებია, რომლებიც, გვევლინება რა ბოროტებად, არსებით ელემენტთა სახით მაინც შეიცავს რაიმე პოზიტიურად კარგს ან მშვენიერს. მეორე საკითხი კი ეხება იმის ბუნებას, რასაც ისევ და ისევ შერეული ხასიათის სიკეთეს ვუნოდებდი, ანუ ისეთ მთლიანობათა ბუნებას, რომლებიც, მართალია, როგორც მთლიანობები შინაგანად კარგია, არსებით ელემენტთა სახით მაინც შეიცავენ რაღაც კატეგორიულად მანკიერს ან ცუდს. ამ განხილვას დიდად შეუწყობს ხელს, თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ყოველთვის, როდესაც ტერმინებს „მშვენიერი“ და „მახინჯი“ ვიყენებ, აუცილებლად არ ვგულისხმობ იმ სახის საგნებთან მიმართებას, რომლებიც ყველაზე ბუნებრივად გვევლინება „მშვენიერად“ და „მახინჯად“, არამედ ამ ტერმინებს მშვენიერების ჩემს მიერ შემოთავაზებული განსაზღვრების შესაბამისად ვიყენებ. ამიტომ სიტყვას „მშვენიერი“ იმის აღსანიშნად გამოვიყენებ, რისი ალტაცებით ჭვრეტაც გვევლინება როგორც შინაგანად კეთილი, ხოლო სიტყვას „მახინჯი“ – იმის აღსანიშნად, რისი ალტაცებით ჭვრეტაც შინაგანად ბოროტებას წარმოადგენს.

I. დიდ აშკარა ბოროტებებთან დაკავშირებით, ვფიქრობ, ნათელია, რომ თუ ყველა საჭირო ზომას მივიღებთ, რათა დავადგინოთ, ზუსტად რანი არიან ის საგნები, რომელთაც, თავისთავად, სრულიად იზოლირებულად არსებობის შემთხვევაში, დიდ ბოროტებად მივიჩნევდით, აღმოვაჩინოთ, რომ მათი უმრავლესობა ორგანული მთელეებია, რომელთაც ზუსტად ისეთივე ბუნება აქვთ, როგორიც უდიდეს აშკარა სიკეთეებს; ანუ ისინი წარმოადგენს რაღაც ობიექტის შემეცნებას გარკვეული ემოციის თანხლებით. ზუსტად ისევე, როგორც ზემოთ განხილულ შემთხვევებში არც შემეცნებას და არც გრძნობას თავისთავად არ შესწევდა ძალა ყოფილიყო ფრიად კარგი, სწორედ ასევე არ შესწევს ძალა არც შემეცნებას და არც ემოციას (ერ-

თი გამონაკლისის გარდა) თავისთავად ფრიად მანკიერი იყოს. ზუსტად ისევე, როგორც მთელს, რომელიც ამ ორი ნაწილისგან შედგება, თუნდაც სხვა რომელიმე ელემენტის დამატების გარეშე, უდავოდ ექნებოდა ძალა დიდ სიკეთედ მოგვევლნოდა, ასევე ასეთ მთელს თავისთავად შესწევს ძალა ბოროტებად მოგვევლინოს. რაც შეეხება მესამე ელემენტს, რომელსაც მივანერეთ უნარი მთელის ღირებულების მნიშვნელოვნად გაზრდისა, სახელდობრ, *ქეშმარიტ რწმენას*, ირკვევა, რომ მას განსხვავებული სახის ბოროტებებთან განსხვავებული მიმართება ჰქონია. ზოგ შემთხვევაში აშკარა ბოროტებაზე ქეშმარიტი რწმენის დამატებამ შეიძლება გაცილებით უარესი ბოროტება შექმნას. სხვა შემთხვევებში კი ბოროტების სიდიდეზე მისი გავლენა არ გამოიკვეთება. უდიდესი აშკარა ბოროტებანი სამ ჯგუფად შეიძლება დაიყოს:

125. (1) პირველ ჯგუფს შეადგენს ის ბოროტებები, რომლებიც, როგორც ჩანს, ყოველთვის შეიცავს თავად მანკიერი ან ცუდი საგნებით ტკობას ან მათ ალტაცებით ჭკრეტას. ესე იგი, მოცემულ ბოროტებათა დამახასიათებელი თვისება იმ ფაქტში მდგომარეობს, რომ ისინი ზუსტად იმავე გრძნობას შეიცავს, რომელიც ასევე არსებითია უდიდეს ერთგვაროვან სიკეთეთათვის, რომელთაგანაც მოცემული ბოროტებები იმით განსხვავდება, რომ ეს გრძნობა შეუსაბამო ობიექტზეა მიმართული. რამდენადაც ეს გრძნობა შინაგანად უმნიშვნელო სიკეთეს, ან უმნიშვნელოდ მშვენიერ ობიექტს წარმოადგენს, ამდენად ამ ბოროტებების სახით იმ შემთხვევებთან გვაქვს საქმე, რომლებსაც „შერეული“ ბოროტებები ვუნოდე. მაგრამ, როგორც უკვე ვთქვი, ერთობ საეჭვოა, გააჩნია თუ არა გრძნობას, მისი ობიექტისგან სრულიად იზოლირებულად, ღირებულება ან მშვენიერება – ცხადია, რომ სათანადო არც ღირებულება და არც მშვენიერება არ გააჩნია. თუმცა, მნიშვნელოვანია შევნიშნოთ, რომ სწორედ ის გრძნობები, რომლებზეც ხშირად ყოვლად თავისუფლად ლაპარაკობენ, როგორც უდიდეს ან ერთადერთ სიკეთეებზე, ყველაზე უარესი მთლიანობების არსებით შემადგენელ ნაწილებს შეიძლება წარმოადგენდეს; რომ შემეცნების ბუნების თანახმად, რომელიც მათ თან სდევს, ისინი უდიდესი სიკეთის ან უდიდესი ბოროტების პირობებად შეიძლება მოგვევლინოს.

ამ ჯგუფის ბოროტებათა ბუნების საჩვენებლად ორი მაგალითი შემიძლია მოვიყვანო – სისასტიკე და ავხორცობა. ისინი რომ დიდ შინაგან ბოროტებებს წარმოადგენს, ვფიქრობ, ამაში იოლად დავრწმუნდებით, თუ წარმოვიდგინოთ იმ ადამიანის მდგომარეობას, რომლის გონებაც სრულიად მოუცავს ერთ-ერთ





ამ ვნებათაგანს, მისი ყველაზე ცუდი ფორმით. თუ დავფიქრდებით, რა განსჯას უნდა დავუქვემდებაროთ სამყარო, რომელიც მხოლოდ ასეთი ვნებებით მოცულ გონებათაგან შედგება, და რომელიც არავითარ იმედს არ გვაძლევს, რომ მასში ოდესმე იარსებებს ამ ვნებების მატარებელ ობიექტთაგან განსხვავებული სხვა რაიმე ობიექტის სულ მცირედი ცნობიერება ან ასეთ ობიექტებზე მიმართული რაიმე გრძნობა, ვფიქრობ, ვერსად ნავუვალთ დასკვნას, რომ ასეთი სამყაროს არსებობა გაცილებით უარესი ბოროტება იქნებოდა, ვიდრე ის, რომ სამყარო საერთოდ არ არსებულებოდა. მაგრამ თუ ასეა, ესე იგი ეს ორი მანკიერი მდგომარეობა არის არა მხოლოდ, როგორც ჩვეულებრივ ითვლება, ცუდი როგორც საშუალება, არამედ ცუდია ასევე თავის თავშიც. ვფიქრობ, ასევე ცხადია, რომ მათი ბუნება ელემენტთა იმ რთულ კავშირსაც შეიცავს, რომელსაც მე ბოროტებისა და სიმახინჯის სიყვარული ვუნოდე. რაც შეეხება ავხორცობის სიამოვნებას, მისი შემეცნების ბუნება, რომლის არსებობაც მათ განსაზღვრას უნდა ედოს საფუძვლად, რამდენადმე ძნელად გაანალიზებადია. იგი, როგორც ჩანს, შეიცავს როგორც ორგანული შეგრძნებების, ასევე სხეულის მდგომარეობათა აღქმის შემეცნებას, რომლებითაც ტკბობა შინაგანად უდავოდ ბოროტებად გვევლინება. რაც შეეხება ამ უკანასკნელთ, ავხორცობა თავის არსში, შესაბამისად, უნდა გულისხმობდეს აღფრთოვანებით ჭვრეტას იმისა, რაც მახინჯია. მაგრამ ავხორცობის ერთი ყველაზე გავრცელებული შემადგენელი ელემენტი, თავისი ყველაზე უარესი ფორმით, უდავოდ არის სხვა ადამიანების იმავე სულიერი მდგომარეობით ტკბობა; ამიტომ, ამ მხრივ ავხორცობა ასევე შეიცავს იმის სიყვარულს, რაც ბოროტებად გვევლინება. სისასტიკესთან დაკავშირებით იოლი დასაანახია, რომ მისთვის არსებითია სხვათა ტკივილით ტკბობა; ტკივილის განხილვისას ვნახავთ, რომ სისასტიკე უდავოდ ბოროტების სიყვარულს წარმოადგენს. ხოლო რამდენადაც სისასტიკე ტანჯვის ფიზიკური გამოვლინებებით ტკბობასაც გულისხმობს, იგი ასევე მოიცავს სიმახინჯის სიყვარულს. უნდა შეინიშნოს, რომ ორივე შემთხვევაში მდგომარეობის ბოროტების ხარისხი იზრდება არა მხოლოდ ობიექტში ბოროტების ან სიმახინჯის ზრდით, არამედ ასევე ტკბობის გაძლიერებით.

სისასტიკის შემთხვევაში შესაძლოა შეგვეჩინა აღმდეგონ, რომ ჩვენს მიერ სისასტიკის გაკიცხვა – განყენებულად განხილვის შემთხვევაშიც კი, როდესაც ვერავითარი მოსაზრება იმის შესახებ, რომ იგი როგორც საშუალება მანკიერებად

გვევლინება, ჩვენზე ზეგავლენას ვერ იქონიებს – რეალურად მაინც შეიძლება იყოს მიმართული ადამიანთა ტკივილზე, რომლის ჭვრეტის სიამოვნებასაც ეფუძნება სისასტიკე. ამ სანინა-ალმდეგო მოსაზრების პასუხი, უპირველეს ყოვლისა, შეიძლება იყოს ის, რომ იგი სრულიად ვერ ხსნის აზრს, რომელსაც, ვფიქრობ, გარკვეული განაზრების შემდეგ გვერდს ვერავინ აუწლის, აზრს, რომ განჭვრეტილი ტკივილის უცვლელი რაოდენობის პირობებშიც კი, რამდენადაც მეტია მისი ჭვრეტით გამონვეული სიამოვნება, იმდენად უარესია საგანთა მდგომარეობა. ზემოხსენებულ სანინაალმდეგო მოსაზრებას შეგვიძლია ასევე ვუპასუხოთ იმ ფაქტზე ყურადღების გამახვილებით, რომელზეც დაბეჯითებით ვერ მივუთითებდით სიკეთესთან დაკავშირებით მსგავსი შესაძლებლობის განხილვისას, სახელდობრ, ეს ფაქტი გახლავთ ის, რომ შესაძლოა მიზეზი იმისა, თუ რატომ მივანერთ მეტ ღირებულებას რეალური ინდივიდისადმი სიყვარულის დამსახურებულ გრძნობას, ჩვენს მიერ იმ დამატებითი სიკეთის გათვალისწინება იყოს, რომელსაც ინდივიდის არსებობა შეადგენს. სისასტიკის შემთხვევაში, ვფიქრობ, შეგვიძლია დაბეჯითებით ვამტკიცოთ, რომ მისი შინაგანი სისაძაგლე ერთნაირად დიდია, იმის მიუხედავად, მართლა არსებობს ის ტკივილი, რომელიც ჭვრეტის ობიექტია თუ იგი მხოლოდ წარმოსახვითია. ყოველ შემთხვევაში, მე არ შემიწევს ძალა დაეინახო განსხვავებული გავლენა, რომელსაც, ამ შემთხვევაში, *ჭეშმარიტი რწმენის* არსებობა იქონიებდა განხილული მთელის შინაგან ღირებულებაზე; თუმცა ამ უკანასკნელს უდავოდ შეუძლია დიდი გავლენა იქონიოს მოცემული მთელის როგორც საშუალების ღირებულებაზე. ასევეა ამ ჯგუფის სხვა ბოროტებებთან დაკავშირებითაც. მე არ ძალმიძს იმის გარჩევა, თუ რა ხარისხობრივი განსხვავება შეაქვს ამ ბოროტებათა ობიექტების არსებობაში *ჭეშმარიტი რწმენის* ქონას მათ აშკარა ნაკლოვანებებში. მეორე მხრივ, რწმენათა სხვა კლასის არსებობა, როგორც ჩანს, მნიშვნელოვან განსხვავებას წარმოშობს. როცა ჩვენ ვტკბებით იმით, რაც ბოროტი ან მახინჯია, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ბოროტება ან სიმახინჯე გაცნობიერებული გვაქვს, საგანთა ეს მდგომარეობა მნიშვნელოვნად უარესია, ვიდრე ის მდგომარეობა, რომლის დროსაც საერთოდ არ ვმსჯელობთ ობიექტის ღირებულებაზე. რაოდენ უცნაურადაც უნდა ჩანდეს, ასევეა, როდესაც არასწორად განვიხილავთ ობიექტის ღირებულებას. როცა აღგვაფრთოვანებს ის, რაც ბოროტი და მახინჯია, და გვჯერა, რომ ეს უკანასკნელი კარგი და მშვენიერია, ასეთი რწმენა, როგორც ჩანს, ზრდის ჩვენი

მდგომარეობის შინაგან სიმდაბლეს. რა თქმა უნდა, ორივე შემთხვევაში ეს ნარმოდგენა უნდა გავიგოთ, როგორც ის, რასაც მე უბრალოდ გემოვნების შესახებ მსჯელობა ვუნოდე; ანუ მსჯელობად, რომელიც უშუალოდ შემეცნებულ თვისებათა ღირებულებით მნიშვნელობას ეხება და არა იმ ობიექტის ღირებულებით მნიშვნელობას, რომელსაც ეს თვისებები შეიძლება მართებულად ან უმართებულად მიენერებოდეს.

დაბოლოს, აღნიშნავს იმსახურებს ის ფაქტი, რომ მოცემული ჯგუფის ბოროტებები, გარდა იმ ემოციური ელემენტისა (სახელდობრ, სიამოვნებისა და აღფრთოვანებისა), რომელიც ამ ბოროტებებს და შეურყვნელ სიკეთებს საერთო აქვთ, როგორც ჩანს, ასევე ყოველთვის შეიცავს გარკვეულ დამახასიათებელ გრძნობას, რომელიც არც ერთი სიკეთის შემადგენლობაში არ შედის ზემოთ მოყვანილი ელემენტის მსგავსად. ამ დამახასიათებელი გრძნობის არსებობა, როგორც ჩანს, უდავოდ ზრდის მთელის უარყოფით ღირებულებას, თუმცა ცხადი არ არის, რომ იგი თავისთავად ბოროტებას ან სიმახინჯეს წარმოადგენს.

126. (2) დიდ ბოროტებათა მეორე ჯგუფს უდავოდ შერეული სახის ბოროტებები წარმოადგენს; მაგრამ მე მათ მეორე რიგში იმიტომ განვიხილავ, რომ ისინი განსაზღვრული მიმართებით უკანასკნელად განხილული ჯგუფის საპირისპირონი აღმოჩნდა. ზუსტად ისევე, როგორც ამ უკანასკნელი ჯგუფის შემთხვევაში, არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა იმას, რომ იგი კარგის ან მშვენიერის შემეცნების შესაბამის, მაგრამ არაშესაბამის ობიექტზე მიმართულ გრძნობას შეიცავდა, სწორედ ასევე, ამ მეორე ჯგუფისთვის მნიშვნელოვანია შეიცავდეს კარგის ან მშვენიერის შემეცნებას, მაგრამ არაშესაბამისი გრძნობის თანხლებით. მოკლედ რომ ვთქვათ, როგორც უკანასკნელი ჯგუფი შეიძლება დახასიათდეს, ვითარცა ბოროტის ან მახინჯის სიყვარული, ასევე ეს ჯგუფი შეიძლება აღინეროს, როგორც სიძულვილი იმისა, რაც კარგი ან მშვენიერია.

ამ ბოროტებებთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს: ჯერ ერთი, სიძულვილი, შური და ღვარძლი ისეთი მანკიერებებია, რომლებიც თავის თავში ბოროტებად მოვლინების შემთხვევაში, შერეულ ბოროტებათა ჯგუფის მაგალითებს წარმოადგენს; მათ ხშირად თან სდევს პირველი ჯგუფის ბოროტებანი, მაგალითად, იმ შემთხვევაში, როდესაც სიამოვნებას იწვევს ტკივილი, რომელსაც ესა თუ ის კარგი ადამიანი განიცდის. ასეთი თანხლების საფუძველზე ჩამოყალიბებული მთელი, რა თქმა უნდა, უარესი იქნება, ვიდრე თითოეული მისი შემადგენელი ნაწილი, ცალკე აღებული.

მეორეც: ამ ბოროტებათა შემთხვევაში ქეშმარიტი რწმენა კარგი ან მშვენიერი ობიექტის არსებობისა, რომელიც სიძულვილის საგანს წარმოადგენს, აშკარად ზრდის იმ მთელის მანკიერების ბალანსს, რომელიც ასეთი ქეშმარიტი რწმენით ხასიათდება. ასევე ეჭვგარეშეა (ისევე, როგორც პირველ ჯგუფში), რომ განჭვრეტილ ობიექტთა ღირებულებასთან დაკავშირებული ქეშმარიტი რწმენა ზრდის ბოროტებას. მაგრამ, პირველი ჯგუფის შემთხვევათა საპირისპიროდ, ღირებულების შესახებ მცდარი მსჯელობა, როგორც ჩანს, ბოროტებას ამცირებს.

**127.** (3) დიდ აბსოლუტურ ბოროტებათა მესამე ჯგუფს ტკივილთა ჯგუფი შეადგენს.

ამ ჯგუფთან დაკავშირებით, უპირველეს ყოვლისა, უნდა შეინიშნოს, რომ, როგორც სიამოვნების შემთხვევაში, ჩვენი მსჯელობები ღირებულების შესახებ მიმართულია არა თავად ტკივილის, არამედ ტკივილის ცნობიერი აღქმის მიმართ. III თავში თქმულის მსგავსად, რომ სიამოვნება, რომელსაც არავინ განიცდის, რაოდენ ინტენსიურიც უნდა იყოს იგი, არავითარ სიკეთეს არ წარმოადგენს. ასევე აღმოჩნდება, რომ ტკივილი, რომელიც მოკლებულია ცნობიერ აღქმას, რაოდენ ინტენსიურიც უნდა იყოს იგი, არავითარ ბოროტებას არ წარმოადგენს.

ამიტომ ის, რაც გარკვეულ დიდ ბოროტებად შეიძლება ჩაითვალოს, შესაბამისად, მხოლოდ ინტენსიური ტკივილის ცნობიერებაა. მე არ შემიძლია არ ვიფიქრო, რომ ეს უკანასკნელი, თავისთავად, შეიძლება დიდ ბოროტებას წარმოადგენდეს. ამგვარად, ტკივილის შემთხვევა, როგორც ჩანს, განსხვავდება სიამოვნების შემთხვევისგან, რადგან სიამოვნების უბრალო ცნობიერება, რაოდენ ინტენსიურიც უნდა იყოს ის, და მცირედ შინაგან ღირებულებასაც რომ ფლობდეს, თავისთავად რაიმე დიდ სიკეთედ არ გვევლინება. მოკლედ რომ ვთქვათ, ტკივილი (თუ ჩვენ ამ გამოთქმით ტკივილის ცნობიერ აღქმას ვგულისხმობთ) გაცილებით უარეს ბოროტებად გვევლინება, ვიდრე სიამოვნება – სიკეთედ. მაგრამ თუ ასეა, უნდა ვალიაოთ, რომ ტკივილი შეადგენს გამონაკლისს იმ წესიდან, რომელიც, როგორც ჩანს, ვრცელდება როგორც ყველა სხვა დიდ ბოროტებაზე, ასევე ყველა დიდ სიკეთეზეც. მოცემული წესი, სახელდობრ, იმას ნიშნავს, რომ ყველა მათგანი ორგანულ მთლიანობად გვევლინება, რომლებშიც არსებითია როგორც ობიექტის შემეცნება, ასევე ამ ობიექტზე მიმართული გრძნობაც. როგორც ჩანს, ქეშმარიტებაა, რომ, მხოლოდ და მხოლოდ ტკივილის შემთხვევაში, მისი უბრალო შემეცნება, თავისთავად, შეიძლება დიდი ბოროტება იყოს. ის მართლაც გარკვეული ორგანული მთლიანობაა, რად-

გან შეიცავს ობიექტსაც და შემეცნებასაც, რომელთაგანაც თავისთავად არც ერთი არ წარმოადგენს არც ღირებულებას და არც ნაკლს. მაგრამ ის ნაკლებად რთული ორგანული ერთობაა, ვიდრე რომელიმე სხვა დიდი ბოროტება ან დიდი სიკეთე, როგორც იმ მხრივ, რომ შემეცნებასთან ერთად ობიექტზე მიმართულ გრძნობას არ გულისხმობს, ასევე იმ მხრივაც, რომ ობიექტი ამ შემთხვევაში შეიძლება სრულიად მარტივი იყოს, მაშინ როცა სხვა შემთხვევათა უმეტესობაში, ყველაში თუ არა, ობიექტი თავად უაღრესად კომპლექსურია.

ტკივილის შინაგანი ბოროტებისადმი მიმართებასა და სიამოვნების შინაგანი სიკეთისადმი მიმართებას შორის ანალოგიის აუცილებლობა კიდევ ერთი თვალსაზრისითაც წარმოჩინდება. საქმე მხოლოდ ის არ არის, რომ ინტენსიური ტკივილის ცნობიერება თავისთავად დიდი ბოროტებაა, მაშინ როცა ინტენსიური სიამოვნების ცნობიერება თავისთავად არ წარმოადგენს დიდ სიკეთეს, არამედ, ჩანს, ასევე ძალაშია საპირისპირო განსხვავება იმ წვლილთან დაკავშირებით, რომელიც მათ შეაქვთ მთელის ღირებულებაში, როცა ისინი შესაბამისად სხვა დიდ ბოროტებას და სხვა დიდ სიკეთეს უკავშირდება; ანუ ისე გამოდის, რომ სიამოვნების არსებობა (თუმცა კი მისი ინტენსივობის არაპროპორციულად) ნამდვილად ზრდის იმ მთელის ღირებულებას, რომლის შემადგენლობაშიც იგი შედის ჩვენს მიერ ზემოთ განხილულ რომელიმე დიდ ერთგვაროვან სიკეთესთან გაერთიანების შედეგად. იმის მტკიცებაც კი შეიძლება, რომ მხოლოდ ის მთლიანობები ფლობს რაიმე დიდ ღირებულებას, რომლებიც გარკვეულ სიამოვნებას შეიცავს; ყოველ შემთხვევაში, ეჭვგარეშეა, რომ სიამოვნების არსებობა კარგ მთლიანობათა ღირებულებას მათ საკუთარ შინაგან ღირებულებაზე გაცილებით მეტს სძენს. და პირიქით, თუ ტკივილის გრძნობა რომელიმე ბოროტებად მიჩნეულ სულიერ მდგომარეობასთან ერთიანდება, რომლებსაც ზემოთ განვიხილავდით, განსხვავება, რომელიც მის არსებობას შეაქვს მთელის, როგორც მთელის, ღირებულებაში, უფრო დადებითი უნდა იყოს, ვიდრე უარყოფითი. ნებისმიერ შემთხვევაში, ერთადერთი დამატებითი ბოროტება, რომელსაც ტკივილის არსებობა ქმნის, ის არის, რის კონსტიტუირებასაც იგი თავისთავად ახდენს. ამდენად, ტკივილი შინაგანად დიდი ბოროტებაა, თუმცა იმ მთელის მანკიერებას, რომელშიც ის სხვა ცუდ საგანს ერთვის, დამატებით არაფერს მატებს, მისი საკუთარი შინაგანი მანკიერების გარდა. სიამოვნება კი, პირიქით, შინაგანად დიდ სიკეთედ არ გვევლინება, მაგრამ მისი საკუთარი შინაგანი ღირებულებისგან სრულიად დამოუკიდებლად, ნამდვი-

ლად დიდად ზრდის იმ მთელის კეთილმოსილებას, რომელშიც ის კარგ საგანთან ერთიანდება.

128. მაგრამ, დასასრულს უნდა აღინიშნოს, რომ სიამოვნება და ტკივილი აბსოლუტურად ანალოგიურია იმ თვალსაზრისით, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია ვამტკიცოთ არც ის, თითქოს სიამოვნების არსებობა *საერთო ჯამში* ყოველთვის აუშჯობესებს საგანთა მდგომარეობას, და არც ის, თითქოს ტკივილის არსებობა ყოველთვის აუარესებს მას. ეს ის ქეშმარიტებაა, რომლის მხედველობიდან გამორჩენა სიამოვნებისა და ტკივილის განხილვისას სრულიად შესაძლებელია, და სწორედ ამ ქეშმარიტების გაუთვალისწინებლობის შედეგია, რომ გავრცელებულ თეორიას, რომლის თანახმადაც სიამოვნება ერთადერთი სიკეთეა, ხოლო ტკივილი ერთადერთი ბოროტება, ღირებულების არასწორ შეფასებაში უდიდესი წვლილი მიუძღვის. რაიმე მდგომარეობის საამურობა მისი შინაგანი ღირებულების მხოლოდ არაპროპორციული როდია; მას შეუძლია აშკარად გაზარდოს კიდევ მოცემული მდგომარეობის სისაძაგლე. შესაბამისად, იმ სიძულვილს, რომელსაც ავკაცი განიცდის იმის გამო, რომ ის ამ უკანასკნელს განუზომელ სიამოვნებას ანიჭებს, ნაკლებ სისაძაგლედ და სიბილწედ არ მივიჩნევთ; და არც არსებობს რაიმე ლოგიკური საჭიროება, ასე ვიფიქროთ, მხედველობაში თუ არ მივიღებთ არაგონიერულ მიკერძოებულ დამოკიდებულებას სიამოვნების სასარგებლოდ. ფაქტობრივად, იქ, სადაც სიამოვნება თან ერთვის მდგომარეობას, რომელიც პირველი ორი ჯგუფის ბოროტებად გვევლინება, ამგვარად ჩამოყალიბებული მთელი ყოველთვის უარესია, ვიდრე იქნებოდა, სიამოვნებას საერთოდ რომ არ შეიცავდეს. ზუსტად ასევეა ტკივილის შემთხვევაშიც. თუ ტკივილი თან ერთვის მდგომარეობას, რომელიც პირველი ორი ჯგუფის ბოროტებად გვევლინება, ამგვარად წარმოქმნილი მთელი ყოველთვის უკეთესია, როგორც მთელი, ვიდრე იქნებოდა, ტკივილი რომ არ ახლდეს თან. თუმცა, ამ შემთხვევაში, თუ ტკივილი მეტისმეტად ინტენსიურია, რადგან ინტენსიური ტკივილი დიდი ბოროტებაა, მდგომარეობა *მთლიანობაში* უკეთესი შეიძლება არ იყოს. სწორედ ასეთი გზით შეიძლება შურისძიების (vindictive punishment) თეორიის გამართლება. ცუდი სულიერი მდგომარეობის მქონე ადამიანისთვის ტკივილის მიყენებამ, იმ შემთხვევაში, თუ იგი მეტისმეტად ინტენსიური არ იქნება, შესაძლოა შექმნას მდგომარეობა, რომელიც *მთლიანობაში* უკეთესია მდგომარეობაზე, რომელშიც ბოროტების გამოხატველი სულიერი მდგომარეობა დაუსჯელი იქნებოდა. შეიძლება

თუ არა ასეთმა მდგომარეობამ ოდესმე შეადგინოს *პოზიტური* სიკეთე, ეს უკვე სხვა საკითხია.

**129. II.** ამ სხვა საკითხზე მსჯელობა საკუთრივ მეორე თემას უკავშირდება, რომლის განხილვაც ზემოთ შემდეგისათვის შემოვინახეთ, სახელდობრ, „შერეულ“ სიკეთეთა თემას. „შერეული“ სიკეთეები ჩვენ უკვე განვსაზღვრეთ და ამ განსაზღვრის თანახმად, ასეთი საგნები, თუმცა, როგორც *მთლიანობები*, აშკარად კარგია, არსებითი ელემენტების სახით რაღაც შინაგანად მანკიერსა და მახინჯს მაინც შეიცავს. ამ სახის სიკეთეები უდავოდ არსებობს. მაგრამ მათი სათანადო განხილვისთვის საჭიროა მხედველობაში მივიღოთ ახალი განსხვავება – ახლახანს ჩამოყალიბებული განსხვავება იმ ღირებულებას, რომელსაც საგანი ფლობს, „როგორც *მთელი*“ და იმ ღირებულებას შორის, რომელსაც იგი „*მთლიანობაში*“ ფლობს.

როდესაც შერეული სიკეთეები განვსაზღვრეთ როგორც აშკარად კარგი საგნები, როგორც *მთლიანობები*, ჩვენს მიერ ჩამოყალიბებული აზრი ორაზროვანი იყო. იგულისხმებოდა, რომ შერეული სახის სიკეთეები *მთლიანობაში* აშკარად კარგი იყო. მაგრამ ახლა უნდა შევნიშნოთ, რომ ღირებულება, რომელსაც საგანი *მთლიანობაში* ფლობს, შეიძლება ითქვას, ექვივალენტურია იმ ღირებულების ჯამისა, რომელსაც ის ფლობს, როგორც *მთელი* იმ შინაგან ღირებულებასთან ერთად, რომელსაც მისი ნებისმიერი ნაწილი შეიძლება ფლობდეს. ფაქტობრივად, „ღირებულებაში, რომელსაც საგანი ფლობს, როგორც *მთელი*“ ორი ერთობ განსხვავებული რამ შეიძლება იგულისხმებოდეს: ან (1) ღირებულება, რომელიც წარმოიქმნება მარტოოდენ ორი ან მეტი საგნის *კომბინაციით*, ან (2) მთელი ღირებულება, რომელიც იქმნება პირველ ღირებულებაზე რაიმე შინაგანი ღირებულების დამატებით, რომელსაც გაერთიანებული საგნები შეიძლება ფლობდეს. ასეთი გამიჯვნის არსს, ალბათ, ძალზე იოლად ჩვენვედებით, ზემოთ აღნიშნულ შურისძიების შემთხვევას თუ განვიხილავთ. თუ ჭეშმარიტებაა, რომ ორი ბოროტების ერთობლივმა არსებობამ უფრო ნაკლები ბოროტება შეიძლება შეადგინოს, ვიდრე ის ბოროტებაა, რომელსაც თითოეული მათგანი დამოუკიდებლად არსებობის შემთხვევაში მოგვცემდა, ცხადია, ეს მხოლოდ იმიტომაა შესაძლებელი, რომ მათი გაერთიანებით წარმოიქმნება აშკარა სიკეთე, რომელიც ჭარბობს *განსხვავებას* ორი ბოროტების ჯამსა და ცალკე აღებული თითოეული მათგანის ნაკლოვანებას შორის. ეს აშკარა სიკეთე, შესაბამისად, მთელის, როგორც *მთელის*, ღირებულება იქნებოდა პირველი (1) მნიშვნელობით. მაგრამ, თუ ეს ღირებულება არ არის დიდი სი-

კეთე ისევე, როგორც დიდი ბოროტებაა ორი ბოროტების ჯამი, ცხადია, რომ საგანთა მთელი მდგომარეობა აშკარა ბოროტებად მოგვევლინება. და ეს იქნება ღირებულება მთელისა, როგორც მთელისა, მეორე (2) მნიშვნელობით. როგორც უნდა მივუდგეთ შურისძიებასთან დაკავშირებულ ცალკეულ შემთხვევას, ნათელია, რომ საქმე გვაქვს ორ განსხვავებულ საგანთან, რომელთაგანაც თითოეულზე, ყოველი ორგანული ერთობის შემთხვევაში, ცალკე შეკითხვა შეიძლება დაისვას. ამ ორი საგნიდან პირველი შეიძლება გამოიხატოს როგორც განსხვავება მთელი საგნის ღირებულებასა და მისი ნაწილების ღირებულებათა ჯამს შორის. ცხადია, რომ იქ, სადაც ამ ნაწილებს დაბალი შინაგანი ღირებულება აქვს, ან სრულიად მოკლებულია შინაგან ღირებულებას (ჩვენს მიერ განხილულ პირველი კლასის სიკეთეთა მსგავსად, § 114, § 115), ეს განსხვავება მთელი საგნის ღირებულების თითქმის, ან აბსოლუტურად იდენტური იქნება. ამიტომ განსხვავება მნიშვნელოვანი ხდება მხოლოდ იმ მთელთა შემთხვევაში, რომელთა ერთი ან მეტი ნაწილიც დიდ შინაგან, დადებით ან უარყოფით, ღირებულებას ფლობს. ამ შემთხვევათაგან პირველის ნიმუში, ანუ ნიმუში მთელისა, რომელშიც ერთი ნაწილი დიდ პოზიტიურ ღირებულებას ფლობს, წარმოდგენილია ჩვენს მიერ კლასიფიცირებულ დიდ ერთგვაროვან სიკეთეთა მეორე და მესამე ჯგუფში (§ 120, 122). უზუნაესი სიკეთეც (Summum Bonum - რედ.) ასევე გვევლინება მთლიანობად, რომლის ბევრი ნაწილიც დიდ აშკარა ღირებულებას ფლობს. აღნიშვნის ღირსია, რომ მსგავსი შემთხვევები ძალზე ხშირია და ისინი ესთეტიკური მსჯელობის ერთობ მნიშვნელოვან ობიექტებს წარმოადგენს, რადგან მთავარი განსხვავება „კლასიკურ“ და „რომანტიკულ“ სტილებს შორის ისაა, რომ პირველი მათგანის მიზანი მთელის, როგორც მთელის, პირველი (1) მნიშვნელობით, უდიდესი შესაძლო ღირებულების მიღწევაა, მაშინ როცა მეორე ამ ღირებულებას ერთ-ერთი ნაწილის უდიდესი შესაძლო ღირებულების მისაღწევად გაიღებს, ნაწილისა, რომელიც თავად წარმოადგენს ორგანულ ერთიანობას. აქედან გამომდინარე, ჩვენ არ შეგვიძლია უცილობელი უპირატესობა მივანიჭოთ ერთ-ერთ მათგანს, რადგან ორივე მეთოდის მეშვეობით ერთნაირად კარგი შედეგი შეიძლება მივიღოთ მთლიანობაში, ან „როგორც მთელის“ შემთხვევაში, მეორე (2) მნიშვნელობით. მაგრამ განსაკუთრებულად ესთეტიკური ტემპერამენტი, როგორც ჩანს, გამოირჩევა მიდრეკილებით, კლასიკური მეთოდით



მიღწეული კარგი შედეგი ამჯობინოს ასევე კარგ შედეგს, რომელიც რომანტიკული მეთოდით მიიღწევა.

**130.** ხოლო ის, რაც ახლა უნდა განვიხილოთ, არის მთლიანობათა შემთხვევები, რომლებშიც ერთი ან მეტი ნაწილი დიდ უარყოფით ღირებულებას ფლობს – ე. ი. დიდ აშკარა ბოროტებას წარმოადგენს. უპირველეს ყოვლისა, შეგვიძლია ავიღოთ მკაფიოდ გამოხატული შემთხვევები, როგორცაა მიზღვითი დასჯა (retributive punishment), რომელიც ორი დიდი აშკარა ბოროტებისგან – ავკაცობისა და ტკივილისგან – შემდგარ მთელს წარმოადგენს. შეიძლება თუ არა ასეთი მთელი ოდესმე მთლიანობაში აშკარად კარგი იყოს?

(1) მე ვერავითარ საფუძველს ვერ ვხედავ ვიფიქრო, რომ ასეთი მთლიანობები ოდესმე მთლიანობაში აშკარად კარგი იქნება. მაგრამ იმ ფაქტიდან, რომ ისინი მაინც ნაკლებ ბოროტებას შეიძლება შეადგენდეს, ვიდრე ცალკე აღებული რომელიმე მათი ნაწილი, გამომდინარეობს შემდეგი: მათ რაღაც ისეთი მახასიათებელი გააჩნია, რაც პრაქტიკულ საკითხთა სწორი გადანყვეტისთვის ერთობ მნიშვნელოვანია. ანუ გამომდინარეობს, რომ სრულიად დამოუკიდებლად შედეგებისგან ან ნებისმიერი ღირებულებისგან, რომელსაც ბოროტება, როგორც უბრალო საშუალება, შეიძლება ფლობდეს, თუ დაეუშვებთ, რომ ერთი ბოროტება უკვე არსებობს, სხვა ბოროტების ჩადენაც მიზანშეწონილი შეიძლება იყოს, რადგან ამ მეორე ბოროტების უბრალოდ შექმნით შეიძლება ჩამოყალიბდეს მთელი, რომელიც ნაკლებად ცუდი იქნება, ვიდრე პირველადი ბოროტების თავისთავად არსებობაა. ასევე, ყველა იმ მთლიანობასთან დაკავშირებით, რომელთა განხილვასაც ვაპირებ, უნდა გვახსოვდეს, რომ მაშინაც კი, თუ ისინი მთლიანობაში სიკეთედ არ გვევლინება, იქ, სადაც ბოროტება უკვე არსებობს, როგორც არსებობს იგი ჩვენს სამყაროში, ამ მთელთა მეორე ნაწილის არსებობა შეადგენს საგანს, რომელიც საკუთრივ ამ საგნისთვისვე იქნება სასურველი – ანუ არა მხოლოდ მომავალ სიკეთეთა მისაღწევ საშუალებას, არამედ ერთ-ერთს იმ მიზანთაგან, რომლებიც გათვალისწინებული უნდა იქნას შეფასებისას, თუ რომელია საგანთა ის საუკეთესო მდგომარეობა, რომლის მისაღწევადაც ყოველი მართებული ქმედება საშუალებად უნდა მოგვევლინოს.

**131.** (2) მაგრამ, ფაქტობრივად, თავს ვერ აგარიდებ ფიქრს, რომ არსებობს მთლიანობები, რომლებიც აშკარა მანკიერებისა და სიმახინჯის ელემენტებს შეიცავს, მაგრამ საერთო ჯამში დიდ აშკარა სიკეთებს წარმოადგენს. მართლაც, ჩანს, საგანგუ-

ბოდ სწორედ ამ ჯგუფს განეკუთვნება ის სათნოებები, რომლებიც რაიმე შინაგანად კარგს შეიცავს. რა თქმა უნდა, საჭირო არ არის იმის უარყოფა, რომ ზოგჯერ სათნოებისადმი მიდრეკილება მეტ-ნაკლებად შეიცავს იმ ერთგვაროვან სიკეთეებს, რომლებზეც ჩვენ თავში ვისაუბრეთ – ანუ კარგისა და მშვენიერი-სადმი ნამდვილ სიყვარულს. მაგრამ სათნოებისადმი ტიპიური და დამახასიათებელი მიდრეკილებები, რამდენადაც ისინი უბრალო საშუალებებს არ წარმოადგენს, როგორც ჩანს, შერეული ტიპის სიკეთეთა ნიმუშები უფროა. მაგალითების სახით შეგვიძლია მოვიყვანოთ (ა) სიმამაცე და თანალმობა, რომლებიც ალბათ განეკუთვნება მეორეს სათნოებათა იმ სამი ჯგუფიდან, რომლებიც ბოლო თავში გავმიჯნეთ (§ 107); ასევე (ბ) სპეციფიკური „ზნეობრივი“ განცდა, რომელზე დაყრდნობითაც განისაზღვრა ამ სამი ჯგუფიდან მესამე (§ 108).

სიმამაცე და თანალმობა, რამდენადაც ისინი შინაგანად სასურველ სულიერ მდგომარეობას შეიცავს, არსებითად რაღაც მანკიერისა და მახინჯის შემეცნებას უნდა გულისხმობდეს. სიმამაცის შემთხვევაში შემეცნების ობიექტი შეიძლება იყოს ბოროტება, რომელიც ჩვენს მიერ მითითებული სამი ჯგუფიდან რომელიმეს განეკუთვნება; თანალმობის შემთხვევაში შესაბამისი ობიექტი ტკივილია. შესაბამისად, ორივე ეს სათნოება ზუსტად ერთსა და იმავე შემეცნებით ელემენტს უნდა შეიცავდეს, რომელიც ასევე არსებითია პირველი ჯგუფის ბოროტებებისთვის; ისინი ამ უკანასკნელთაგან იმით განსხვავდება, რომ ამ ობიექტებზე მიმართული გრძნობა მათ შემთხვევაში იმავე სახის გრძნობაა, როგორიც მეორე ჯგუფის ბოროტებათათვის იყო არსებითი. მოკლედ რომ ვთქვათ, სწორედ ისევე, როგორც მეორე ჯგუფის ბოროტებანი კარგისა და მშვენიერის სიძულვილში მდგომარეობდა, ხოლო პირველი ჯგუფისა – მანკიერისა და მახინჯის სიყვარულში, ზუსტად ასევე, მოცემული სათნოებებიც მანკიერისა და მახინჯის გარკვეული სახის *სიძულვილს* შეიცავენ. ორივე ეს სათნოება, რა თქმა უნდა, სხვა ელემენტებსაც შეიცავს, ხოლო მათ შორის, თითოეული – მისთვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ განცდას. მაგრამ მათი ღირებულება არ არის დამოკიდებული მხოლოდ ამ სხვა ელემენტებზე, რაშიც იოლადა დავრწმუნდებით, თუ დაფიქრდებით, როგორი უნდა იყოს ჩვენი დამოკიდებულება შინაგანად კარგი ან მშვენიერი საგნის დათმენის ან შეურიგებელი სიძულვილის პოზიციის მიმართ ან იმ ადამიანის მდგომარეობის მიმართ, რომლის სულიც სავსეა სიბრალულით სამართლიანი აღფრთოვანებით გამოწვეული ნეტარების გამო. და მაინც, სხვათა დაუმსახურებელი ტანჯვი-

სადმი სიბრალული, საკუთარ თავზე განცდილი ტკივილის დათმენა, საკუთარ თავსა თუ სხვაში ბოროტი ზრახვებისადმი შეურიგებელი სიძულვილი, ყოველივე ეს შინაგანად უდავოდ აღფრთოვანების ღირსია; და თუ ასეა, ესე იგი არსებობს აღფრთოვანების ღირსი საგნები, რომლებიც დაიკარგებოდა ბოროტების ცნობიერების არარსებობის შემთხვევაში.

სწორედ ასევე, სპეციფიკურად „ზნეობრივი“ განცდაც ყველა იმ შემთხვევაში, როდესაც მნიშვნელოვან შინაგან ღირებულებას ფლობს, როგორც ჩანს, პირველი და მეორე ჯგუფის ბოროტებების სიძულვილს შეიცავს. მართალია, გრძნობას აქ აღძრავს აზრი, რომ ქმედება სწორი ან არასწორია. აქედან გამომდინარე, ობიექტი აზრისა, რომელიც ამ განცდას აღძრავს, როგორც ნესი, შინაგან ბოროტებად არ გვევლინება. მაგრამ, რამდენადაც ამის აღმოჩენა შეუძელი, გრძნობა, რომლითაც შეგნებული ადამიანი რეალურ ან წარმოსახვით სწორ ქმედებას მოიხილავს, არსებითი ელემენტის სახით იმავე გრძნობას შეიცავს, რომლითაც იგი არასწორ ქმედებას ჭვრეტს. როგორც ჩანს, ეს ელემენტი მართლაც აუცილებელია იმისთვის, რომ გრძნობა სპეციფიკურად *ზნეობრივი* იყოს. ხოლო სპეციფიკური *ზნეობრივი* გრძნობა (emotion), გამოწვეული აზრით ცუდი ქმედების შესახებ, ვფიქრობ, არსებითი ელემენტის სახით შეიცავს მეტ-ნაკლებად ბუნდოვან ცოდნას ისეთ შინაგან ბოროტებებზე, რომელთა მიზეზადაც, ჩვეულებრივ, არასწორი ქმედება გვევლინება, განურჩევლად იმისა, შეადგენდა თუ არა განხილული კონკრეტული ქმედება ამ ბოროტებათა მიზეზს. მე, ფაქტობრივად, არ ძალმიძს, ძირითადი დამახასიათებელი თვისებების საფუძველზე ქმედების სისწორით ან მისი მცდარობით გამოწვეული *ზნეობრივი* განცდა, იქ, სადაც ის ინტენსიურია, იმ ერთიანი მდგომარეობისგან გამოვარჩიო, რომელიც რალაც შინაგანად ბოროტის ცნობიერებისა და მასზე მიმართული სიძულვილის გრძნობისაგან შედგება. თუ ექვეყნუ დავაყენებთ იმ ქმედებათა ბუნებას, რომლებსაც ერთობ საზოგადოდ აღიარებენ მოვალეობებად, არც ის უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ასეთი სულიერი მდგომარეობა უმთავრესად სისწორის იდეას უნდა უკავშირდებოდეს. რადგან იმ ქმედებათა უდიდესი ნაწილი, რომლებიც, ჩვეულებრივ, მოვალეობებად ითვლება, *ნეგატიური*; ის, რასაც ჩვენ მოვალეობად აღვიქვამთ, ემყარება *თავშეკავების* ქმედებას, რომლისკენაც ძლიერი ბუნებრივი ინსტინქტი გვიბიძგებს. ეს არასწორი ქმედებები, რომელთა თავიდან აცილებაც წარმოადგენს ჩვენს მოვალეობას, ჩვეულებრივ, გვევლინება ქმედებებად, რომელთაც

ძალზე მყისიერად გარკვეული ცუდი შედეგები მოაქვს სხვა-  
თათვის მიყენებული ტკივილის სახით. ხოლო ბევრ თვალშისა-  
ცემ შემთხვევაში მიდრეკილება, რომელიც ამ ქმედებების ჩადე-  
ნისკენ გვიბიძგებს, თავად წარმოადგენს შინაგან ბოროტებას,  
რომელიც რალაც ბოროტითა და მახინჯით წინასწარ ტკბობას  
შეიცავს, როგორც, მაგალითად, იმ შემთხვევაში, როცა იმპულ-  
სად ვნება ან სისასტიკე გვევლინება. რადგან სწორ ქმედებას ასე  
ხშირად ბოროტი იმპულსის დათრგუნვა იწვევს, აუცილებელია  
ავხსნათ, თუ რატომ ჰგავს სიმართლეს შეხედულება, თითქოს  
სათნოება ვნების გონების მიერ კონტროლს ნიშნავდეს. შესაბა-  
მისად, როგორც ჩანს, ჭეშმარიტება ის არის, რომ სწორედ იქ,  
სადაც ძლიერი ზნეობრივი გრძნობა აღმოცენდება სისწორის  
იდეის საფუძველზე, მას თან სდევს ბუნდოვანი შემეცნება იმ სა-  
ხის ბოროტებათა, რომელთაც, ჩვეულებრივ, ვთრგუნავთ ან  
თავს ვარიდებთ ქმედებებით, რომელნიც ჩვენთვის უმთავრესად  
მოვალეობის ნიმუშებს წარმოადგენს; ჭეშმარიტება უნდა იყოს  
ისიც, რომ თავად გრძნობა სწორედ ამ ბოროტებად მოვლენილ  
თვისებაზეა მიმართული. ამიტომ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ  
სპეციფიკური ზნეობრივი გრძნობა თითქმის მთელ თავის შინა-  
გან ღირებულებას იმ ფაქტს უნდა უმადლოდეს, რომ ბოროტე-  
ბათა შესახებ შემეცნებას შეიცავს, რომელსაც თან სდევს ამ ბო-  
როტებათა სიძულვილი. უბრალოდ მართებულობას, რომელიც  
სამართლიანად თუ უსამართლოდ მიეწერება ქმედებას, რო-  
გორც ჩანს, არ ძალუძს შეადგინოს ემოციური ჭკრეტის ობიექ-  
ტი, რომელიც ნებისმიერი სახის დიდი სიკეთე იქნება.

132. თუ ასეა, სათნოების მრავალი თვალნათლივი  
გამოვლინების სახით გვაქვს ისეთი მთელის შემთხვევები, რო-  
მელიც, არის რა შინაგანად ფრიად კარგი, მაინც შეიცავს რა-  
ღაც ისეთის შემეცნებას, რისი არსებობაც დიდი ბოროტება  
იქნებოდა; დიდი სიკეთის ღირებულება აბსოლუტურად დამო-  
კიდებულია იმაზე, რომ იგი რალაც მანკიერ ან მახინჯ ელე-  
მენტს უნდა შეიცავდეს, თუმცა თავის ღირებულებას მხოლოდ  
მასში შემავალ ამ ელემენტს არ უნდა უმადლოდეს. ხოლო სათ-  
ნოების შემთხვევაში, ეს მანკიერი ობიექტი, უმთავრესად, მარ-  
თლაც, ფაქტობრივად, არსებობს. თუმცა ვერავითარ საფუძ-  
ველს ვერ ვხედავ, ვიფიქროთ, რომ მისი ფაქტობრივი არსებო-  
ბის პირობებში შექმნილი საგანთა ერთიანი მდგომარეობა, შე-  
საბამისად, საერთო ჯამში უკეთესი იყოს. რაც უეჭველი უნდა  
იყოს, მხოლოდ ის არის, რომ იმ ობიექტის გრძნობითი ჭკრე-  
ტა, რისი არსებობაც დიდი ბოროტება იქნებოდა, ან რაც მა-  
ხინჯია, ღირებული მთელისათვის არსებითი შეიძლება იყოს.

ამის მეორე უტყუარი მაგალითი ტრაგედიის შეფასებაა. მაგრამ ტრაგედიაში ლირის ტანჯვა ან იაგოს უზნეობა ნმინდა წარმოსახვითი შეიძლება იყოს. უეჭველია, რომ ეს ტანჯვა და უზნეობა რეალურად რომ არსებობდეს, მათგან გამომდინარე ბოროტება, უნდა ამცირებდეს რა სიკეთეს, რომელიც მათდამი შესაბამისი გრძნობის არსებობაში მდგომარეობს, ამ სიკეთეს იმდენად დიდ პოზიტიურ ღირებულებას არ შემატებს, რომ დანაკარგი ანაზღაურდეს. ამ შერეულ სიკეთეთა ობიექტის შესახებ ჭეშმარიტი რწმენის არსებობა, როგორც ჩანს, მართლაც მატებს გარკვეულ ღირებულებას მთელს, რომლის შემადგენლობაშიც ის ამ სიკეთებთან ერთიანდება: გაცნობიერებული სიბრალული რეალური ტანჯვისადმი, ჩანს, უკეთესია, როგორც მთელი, ვიდრე სიბრალული უბრალოდ წარმოსახვითი ტანჯვისადმი; ეს სავესებით დასაშვებია, თუნდაც ბოროტება, რომელსაც ფაქტობრივი ტანჯვა შეიცავს, საგანთა მთელ მდგომარეობას მთლიანობაში ცუდს ხდიდეს. და, რაღა თქმა უნდა, ჭეშმარიტებად მივიჩნევ, რომ მცდარი რწმენა მისი ობიექტის რეალური არსებობის შესახებ უარეს შერეულ სიკეთეს წარმოშობს, ვიდრე ის ჩვენი სულიერი მდგომარეობაა, რომლითაც, ჩვეულებრივ, განვიხილავთ ნმინდა ფიქციას. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მთლიანობაში მხოლოდ ის შერეული სიკეთეებია აშკარად კარგი, რომელთა ობიექტიც არის რაღაც, რაც სიმახინჯეს წარმოადგენს, ან დიდი ბოროტება იქნებოდა, რომ არსებობდეს.

**133.** რაც შეეხება შერეული სახის სიკეთეებს, რომლებიც მანკიერ ან მახინჯ საგანთა მიმართ გონების შესაბამის დამოკიდებულებაში გამოიხატება, და რომელთა რიცხვსაც განეკუთვნება საერთოდ რაიმე შინაგანი ღირებულების მატარებელ სათნოებათა დიდი ნაწილი, გამოიკვეთება სამი დასკვნა, რომლებიც, ვფიქრობ, აუცილებლად ხაზგასასმელია:

(1) არავითარი საფუძველი არ ჩანს ვიფიქროთ, თითქოს იქ, სადაც ობიექტი, რომელიც რეალურად არსებობს, შინაგანად მანკიერია, საგანთა საერთო მდგომარეობა ოდესმე აშკარად კარგია მთლიანობაში. გონების შესაბამისი დამოკიდებულება ამ რეალურად არსებული ბოროტების მიმართ, რა თქმა უნდა, შეიცავს ელემენტს, აბსოლუტურად იდენტურს იმ ბოროტებისადმი დამოკიდებულებისა, როდესაც ბოროტება ნმინდა წარმოსახვითია. ეს ელემენტი, რომელიც ორივე შემთხვევაში ერთი და იგივეა, საერთო ჯამში, შეიძლება დიდი აშკარა სიკეთე იყოს. მაგრამ არ არსებობს საფუძველი ეჭვის შეტანისა იმაში, რომ იქ, სადაც ბოროტება რეალურია, მისი რაოდენობა ყოველ-

თვის საკმარისია იმისთვის, რომ ღირებულების ჯამი ნეგატიურ ოდენობამდე დაიყვანოს. აქედან გამომდინარე, არა გვაქვს საფუძველი ვამტკიცოთ პარადოქსი, რომ იდეალური სამყარო ის სამყარო იქნება, სადაც უზნეობამ და ტანჯვამ უნდა იარსებოს იმიტომ, რომ ისინი შეიძლება შეიცავდეს სიკეთეებს, რომლებიც მათ მიმართ შესაბამის გრძნობაში მდგომარეობს. აშკარა სიკეთე როდია ის, რომ იარსებოს ტანჯვამ, რათა ჩვენ შეგვეძლოს თანაუგრძნოთ მას, ან აკაცობამ – რათა გვძულდეს იგი. უსაფუძვლოა ფიქრი, რომ იდეალი საერთოდ რაიმე ფაქტობრივ ბოროტებას შეიძლება შეიცავდეს. შესაბამისად, ჩვენ არ შეგვიძლია ვალიაროთ ფაქტობრივი სისწორე, ჩვეულებრივ, სხვადასხვა ყაიდის თეოდიციებში მოცემული არც ერთი არგუმენტისა. ვერც ერთი მათგანი ვერ აღწევს მიზანს, რომ იმ მრავალრიცხოვან ბოროტებათაგან, რომლებსაც სამყარო შეიცავს, თუნდაც უმცირესის არსებობა გაამართლოს. ყველაზე მეტი, რაც ამ არგუმენტთა სასარგებლოდ შეიძლება ითქვას, ის არის, რომ აქედან იქნებენ რა ორგანული ერთიანობის პრინციპისადმი, მათი აქედან იქნება პრინციპულად სწორია. შეიძლება სწორედ ასეც იყოს და ბოროტების არსებობა უდიდესი სიკეთის არსებობისთვის აუცილებლობას შეადგენდეს, არა მხოლოდ როგორც საშუალება, არამედ ანალიტიკურად. მაგრამ, ჩვენ არა გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ეს ასე არის ნებისმიერ შემთხვევაში.

(2) მაგრამ არსებობს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ იმ მანკიერი ან მახინჯი საგნების შემეცნება, რომლებიც წმინდა წარმოსახვითია, იდეალისთვის მნიშვნელოვანია. ამ შემთხვევაში დასაბუთების სიმძიმე სხვა მიმართულებაზე მოდის. არ შეიძლება ეჭვის შეტანა იმაში, რომ ტრაგედიის სათანადოდ შეფასება დიდ პოზიტიურ სიკეთეს წარმოადგენს; და, როგორც ჩანს, ასევე ცხადია, რომ თანაღმობა, სიმამაცე, თავდაჭერა – ისეთი სათნოებებია, რომლებიც მსგავს სიკეთეებს შეიცავს. ყველა ამ შემთხვევისთვის ანალიტიკურად აუცილებელია შემეცნება საგნებისა, რომლებიც, მათი არსებობის შემთხვევაში, ბოროტებად მოგვევლინებოდა. ესე იგი აქ საქმე გვაქვს საგნებთან, რომელთა არსებობამაც უნდა გაზარდოს ნებისმიერი მთელის ღირებულება, რომელიც მათ შეიცავს. არც ის არის შესაძლებელი, თავი დავირწმუნოთ, რომ ნებისმიერი მთელი, რომელსაც ისინი გამოაკლდება, ამით, როგორც მთელი, უფრო მეტ ღირებულებას შეიძენს, ვიდრე მათი გამოკლებით დაკარგავდა. არავითარი საფუძველი არა გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ნებისმიერი მთელი მათ გარეშე მთლიანობაში ისეთივე კარგი იქნება, როგორც სხვა რაიმე მთელი, რომელიც მათ ფლობს. ისინი იდეალში ჩართვისათ-

ვის იმდენადვე მნიშვნელოვანია, როგორც მატერიალური, თვით სებების ჩართვა იყო (§ 123). ამ სიკეთეთა ჩართვის წინააღმდეგ არ შეიძლება მოიძებნოს არგუმენტი, გარდა ცარიელი შესაძლებლობისა.

დაბოლოს (3), ერთობ მნიშვნელოვანია იმის დაჟინებით ხაზგასმა, რომ, როგორც ზემოთ ვთქვით, შერეულ სათნოებებს დიდი დამატებითი პრაქტიკული ღირებულება აქვს გარდა იმ ღირებულებისა, რომელსაც ისინი ან შინაგანად, ან როგორც უბრალო საშუალებები ფლობს. იქ, სადაც ბოროტებები მართლაც არსებობს, როგორც არსებობს ისინი ჩვენს სამყაროში, ის ფაქტი, რომ ისინი ცნობილი და, შესაბამისად, შეფასებულია, ქმნის საგანთა მდგომარეობას, რომელსაც, როგორც მთელს, უფრო დიდი ღირებულება აქვს თვით წმინდა წარმოსახვით ბოროტებათა ასეთივე შეფასებასთან შედარებითაც კი. საგანთა ასეთი მდგომარეობა, როგორც უკვე ითქვა, მთლიანობაში, აშკარად კარგი არასდროს არ არის. მაგრამ როცა ბოროტება, რომელსაც მთელი მისი ღირებულება უარყოფით სიდიდემდე დაჰყავს, უკვე გარდაუვლად არსებობს, იმ შინაგანი ღირებულების მოპოვება, რომელიც მოცემულ მდგომარეობას განეკუთვნება, როგორც მთელს, ცხადია, საგანთა იმაზე უკეთეს მდგომარეობას წარმოშობს, ვიდრე ბოროტების იმ კარგი ელემენტისგან სრულიად განცალკევებით თავისთავადი არსებობისას წარმოიშობოდა, რომელიც წარმოსახვით ბოროტებათა შეფასების იდენტიურია, და კიდევ ნებისმიერ იმ შემდგომ შედეგთაგან განცალკევებით, რომლებიც მისმა არსებობამ შეიძლება გამოიწვიოს. აქ იგივე ხდება, რაც მიზლვითი დასჯის (retributive punishment) შემთხვევაში. როცა ბოროტება უკვე არსებობს, კარგია, თუ, მისი ბუნების შესაბამისად, ვინმეს ის ებრალება, სძულს, ან დაითმენს მას, სწორედ ისევე, როგორც კარგია, როცა გარკვეული ბოროტება ისჯება. რა თქმა უნდა, როგორც ყველა პრაქტიკულ შემთხვევაში, ხშირად ხდება, რომ ამ სიკეთის მიღწევა შეუთავსებადია სხვა უფრო დიდი სიკეთის მიღწევასთან. მაგრამ მნიშვნელოვანია იმის საგანგებოდ ხაზგასმა, რომ ეს რეალური შინაგანი ღირებულებაა, რომელსაც უნდა ვითვალისწინებდეთ, როდესაც შინაგანი ღირებულების იმ მაქსიმალური ბალანსის დაანგარიშებას ვახდენთ, რომლის განხორციელებაც ყოველთვის შეადგენს ჩვენს მოვალეობას.

134. მე ამოვწურე შენიშვნები, რომელთა გაკეთებაც, ჩემი აზრით, ერთობ აუცილებელი იყო შინაგანი ღირებულებებთან დაკავშირებით. ეთიკის ამ ფუნდამენტურ საკითხზე სწორი პასუ-

ხის გასაცემად, ცხადია, გვრჩება, გამოვიკვლიოთ პრობლემათა ისეთივე ფართო და რთული სფერო, როგორც ჩემს მიერ ბოლო თავში მონიშნული პრაქტიკული ეთიკის პრობლემათა სფერო იყო. სათქმელი იმის შესახებ, თუ რა შედეგებია შინაგანად კარგი და რა ხარისხით, ისევე ბევრია, როგორც იმასთან დაკავშირებით, თუ რა შედეგებს შეგვიძლია მივალნიოთ. ორივე საკითხი თანაბრად ითხოვს მოთმინებით კვლევას და ორივე შემთხვევაში კვლევა, შესაბამისად, შედეგებით ანაზღაურდება. ამ თავში გამოთქმულ მსჯელობათაგან ბევრი, ეჭვგარეშეა, ზედმეტად თავისუფალი ჩანს. უნდა ვალიაროთ, რომ ზოგიერთი შემთხვევა შინაგანი ღირებულების მიკუთვნებისა, რაც მე სწორად მივიჩნიე, არ ავლენს იმ სიმეტრიულობასა და სისტემურობას, რასაც, როგორც ნესი, ფილოსოფოსებისაგან ითხოვენ. მაგრამ თუ შესადავებლად აქტიურად ამ არგუმენტზე მიმითითებენ, მე მოკრძალებით აღვნიშნავ, რომ ეს არგუმენტი არ არის. ჩვენ არა გვაქვს უფლება ვივარაუდოთ, რომ ქვშმარიტება ნებისმიერი თემის შესახებ ისეთ სიმეტრიულობას გვიჩვენებს, როგორც ჩვენ გვსურს, ან (ზოგადი ბუნდოვანი ფრაზით თუ გამოვხატავთ), რომ მას „ერთიანობის“ ნებისმიერი კონკრეტული ფორმა ექნება. „ერთიანობის“ და „სისტემის“ ძიება ქვშმარიტების ხარჯზე, ჩემი აზრით, არ არის საკუთრივ ფილოსოფიის საქმე, რაოდენ საყოველთაოდაც უნდა იხილავდნენ მათ ფილოსოფოსები. ყველა ქვშმარიტება რომ სამყაროს შესახებ ურთიერთკავშირთა ყველა იმ ნაირსახეობას მოიცავს, რომელიც კი „ერთიანობაში“ შესაძლოა იგულისხმებოდეს, შეიძლება მართებულად ვამტკიცოთ მხოლოდ მაშინ, როცა ყურადღებით გავმიჯნავთ კავშირთა ზემოხსენებულ ნაირსახეობას და დავადგენთ, თუ რას წარმოადგენს ეს ქვშმარიტებები. სახელდობრ, ჩვენ ვერ მოვიპოვებთ უფლებას ვამტკიცოთ, რომ ეთიკური ქვშმარიტებები რაღაც კონკრეტული სახით „ერთიანდებიან“, თუ კვლევის იმ მეთოდს არ მივმართავთ, რომლის გამოყენება და წარმოჩენაც აქ ვცადავ. ეთიკური სწავლება, რა თქმა უნდა, გაცილებით უფრო მარტივი იქნებოდა, ხოლო მისი შედეგები გაცილებით უფრო „სისტემური“, ტკივილი რომ სწორედ ისეთივე სიდიდის ბოროტებას წარმოადგენდეს, რა სიდიდის სიკეთესაც წარმოადგენს სიამოვნება. მაგრამ არავითარი საფუძველი არ გავაჩნია ვივარაუდოთ, თითქოს, სამყაროს ბუნებიდან გამომდინარე, ეთიკურმა ქვშმარიტებებმა ასეთი სახის სიმეტრია უნდა აჩვენოს. ჩემი იმ დასკვნის წინააღმდეგ, რომლის თანახმადაც, სიამოვნება და ტკივილი ასეთ სიმეტრიას არ ქმნის, საფუძვლიანი არც ერთი არგუმენტი არ შეიძლება იყოს, რადგან ისინი იმ მაგალითების



ზედმინევით შესწავლას უგულებელყოფს, რომლებმაც ამ დასკვნამდე მიიყვანა. მიუხედავად ამისა, კმაყოფილი დავრჩები, თუ მოცემულ თავში მოყვანილ განაზრებათა შედეგები, საკითხის სწორად გადანყვეტის საპირწონედ, იქნება ილუსტრაცია მეთოდისა, რომელიც ეთიკის ფუნდამენტურ საკითხზე პასუხის გასაცემად უნდა გამოვიყენოთ, და იმ პრინციპებისა, რომელთა დაცვაც გვმართებს. რომ შინაგანად კარგი და ცუდი საგნები მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანია; რომ მათი უმრავლესობა „ორგანული ერთიანობაა“ იმ განსაზღვრული და განსაკუთრებული გაგებით, რომელშიც მე მოცემული ტერმინის მნიშვნელობა მოვაქციე; რომ ერთადერთ საშუალებად ჩვენს მიერ მათი შინაგანი ღირებულების და ამ ღირებულების ხარისხის დადგენისა გვევლინება სწორედ იმის ყურადღებით გამოიჯენა, თუ რა არის ის საგანი, რომლის ირგვლივაც კითხვას ვსვამთ, და შემდგომ ძიება იმისა, განეკუთვნება თუ არა მას ნებისმიერი ხარისხით უნიკალური პრედიკატი „კარგი“ – ეს ის დასკვნებია, რომელთა ჭეშმარიტებაც მსურს დაჟინებით ვამტკიცო. სწორედ ასევე, წინა თავში, იმ საკითხთან დაკავშირებით, თუ „რისი კეთება ჯერ არს?“, ჩემს მიზანს უფრო შეადგენდა ნათლად წარმოჩენა იმისა, თუ ზუსტად რა მნიშვნელობა აქვს ამ საკითხს და რა სიძნელეებს უნდა შევეჭიდოთ მისი გადანყვეტისას, ვიდრე იმის დასაბუთება, რომ ამ კითხვაზე ნებისმიერი კონკრეტული პასუხი ჭეშმარიტია. ეს ორი საკითხი, რომლებიც სწორედ იმ ბუნების მატარებელია, რომელიც მე მათ მივანერე, რომ იმ საკითხებად გვევლინება, რომელთა გადანყვეტაც ეთიკის საქმეა, წინა თავების მთავარ შედეგად შეიძლება მივიჩნიოთ. ფილოსოფოს ეთიკოსთა მთავარ საზრუნავს სწორედ ამ საკითხთა გადანყვეტა წარმოადგენდა, თუმცა კი მათ მთავარი საკითხი ვერ გამოკვეთეს – საკითხი, თუ, მათი მტკიცებით, რა პრედიკატი მიენერება საგნებს. კვლევა იმ საკითხისა, თუ რა საგნები გვევლინება სათნოებებად და მოვალეობებად, ამ ტერმინთა მნიშვნელობების გამოიჯენის გარეშე; კვლევა საკითხისა, რისი არსებობა ჯერ არს აქ და ახლა, თუ არ დავაკონკრეტებთ, რა სახით ვგულისხმობთ მის არსებობას, როგორც საშუალების თუ როგორც მიზნის – ანუ მხოლოდ თავად მისთვის, თუ მის შედეგთა გამო; ძიება სწორის და მცდარის ერთადერთი კრიტერიუმისა იმის აღიარების გარეშე, რომ კრიტერიუმის დასადგენად თავდაპირველად უნდა ვიცოდეთ, რომელი საგნები არის სწორი და რომელი მცდარი; და უგულებელყოფა „ორგანულ ერთიანობათა“ პრინციპისა – ყოველივე ეს ეთიკაში აქამდე თითქმის საყოველთაოდ გავრცელებული შეცდომის სათავეებია. უკლებლივ ყვე

ლა მათგანის თავიდან აცილების გაცნობიერებული მცდელობა და ეთიკური მსჯელობის ყველა ჩვეულებრივი ობიექტის მიმართ მხოლოდ და მხოლოდ შემდეგი ორი კითხვის დასმა: ფლობს თუ არა იგი შინაგან ღირებულებას? და შეადგენს თუ არა იგი საუკეთესოს მიღწევის საშუალებას? – ეს მცდელობა, რამდენადაც ვიცი, სრულიად ახალი რამ არის; მისი შედეგები, ფილოსოფოს ეთიკოსთათვის ჩვეულ შედეგებთან შედარებით, უდავოდ, საკმარისად განსაცვიფრებელია, თუმცა თავს უფლებას ვაძლევ, იმედი ვიქონიო და მჯეროდეს, რომ საღი აზრისთვის ჩემი კვლევის შედეგები ესოდენ უცნაური არ აღმოჩნდება. ვფიქრობ, მეტად სასურველია, რომ შრომები, რომლებიც ისეთ საკითხთა გადამწყვეტას ეძღვნება, როგორიცაა, სახელდობრ, საკითხი, არის თუ არა ესა თუ ის „მიზნები“ მეტ-ნაკლებად „ყოველისმომცველი“ ან მეტ-ნაკლებად „ურთიერთშესაბამისი“ – ანუ საკითხებს, რომლებსაც, ზუსტი მნიშვნელობა რომ მიენიჭოს კიდევ, ეთიკური დასკვნებისათვის სრულიად შეუსაბამოა – ამ ორი, ნათლად ჩამოყალიბებული პრობლემის ცალ-ცალკე შესწავლაზე იყოს მიმართული.

135. მოცემული თავის მთავარი ამოცანა იყო იმ საგანთა ჯგუფის ზოგადად განსაზღვრა, რომელთა შორისაც დიდ შინაგან სიკეთეთა ან დიდ შინაგან ბოროტებათა აღმოჩენას შეიძლება ველოდეთ. განსაკუთრებით მინდოდა მიმეთითებინა, რომ ასეთი საგნების დიდი ნაირსახეობა არსებობს და რომ მათგან ყველაზე მარტივნიც კი, ერთი გამოწვევის გარდა, უაღრესად კომპლექსურ მთლიანობებად გვევლინება, რომლებიც ისეთი ნაწილებისგან შედგება, შინაგანად ძალზე მცირე ან სულაც არავითარი ღირებულება რომ არ გააჩნია. ყოველი მათგანი შეიცავს ცნობიერებას ობიექტისა, რომელიც, ჩვეულებრივ, თავადვე უაღრესად კომპლექსურია, და თითქმის ყოველი ასევე ამ ობიექტისადმი გარკვეულ ემოციურ დამოკიდებულებასაც შეიცავს. მაგრამ, თუმცა მათ განსაზღვრული საერთო მახასიათებლები გააჩნია, თვისებათა დიდი ნაირსახეობა, რომელთა გამოც ისინი ერთმანეთისგან განსხვავდება, მათი ღირებულებისთვის ასევე მნიშვნელოვანია. არც ერთად აღებული ყველა მათგანის საერთო სახეობრივი ხასიათი, არც თითოეულის სპეციფიკური ხასიათი შინაგანად დიდ სიკეთედ ან ბოროტებად არ გვევლინება. ისინი საკუთარ ღირებულებას ან ნაკლოვანებას ცალკეულ შემთხვევაში ორივე მათგანის არსებობას უნდა უმაღლოდნენ. ჩემი განხილვა სამ მთავარ ნაწილად იყოფა, რომელთაგანაც პირველი (1), შესაბამისად, ერთგვაროვან სიკეთეებს შეეხება, მეორე (2) – ბოროტებებს, მესამე (3) კი – შერეული სახის სიკეთე-

ებს. (1) ყველა ერთგვაროვან სიკეთეზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისინი მშვენიერი საგნისადმი ან კარგი ადამიანისადმი სიყვარულში გამოიხატება. მაგრამ ამ სახის განსხვავებული სიკეთეები ისევე მრავალრიცხოვანია, როგორც მშვენიერი ობიექტები და მათ ერთმანეთისგან განსხვავებულ ობიექტთა შესატყვისი განსხვავებული გრძნობები განასხვავებს. ეს სიკეთეები უდავოდ სიკეთეებს წარმოადგენს, მაშინაც კი, თუ საყვარელი საგნები ან ადამიანები წარმოსახვითნი არიან. ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ იქ, სადაც საგნები ან ადამიანები რეალურნი არიან და არსებობს რწმენა მათი რეალურად არსებობისა, ეს ორი ფაქტი, მოცემული თვისებისადმი უბრალო სიყვარულთან კავშირში ქმნის მთელს, ბევრად უკეთესს, ვიდრე უბრალო სიყვარულია, რადგან ასეთი მთელი ფლობს დამატებით ღირებულებას, სრულიად განსხვავებულს იმ ღირებულებისგან, რომელიც ობიექტის არსებობას მიეწერება, როცა ობიექტს კარგი ადამიანი წარმოადგენს. დაბოლოს, მივუთითეთ, რომ სულიერი თვისებებისადმი სიყვარული, თავისთავად, როგორც ჩანს, იმდენადვე დიდ სიკეთედ არ გვევლინება, რამდენადაც სიყვარული ერთდროულად სულიერი და მატერიალური თვისებებისა, და რომ ნებისმიერ შემთხვევაში, საუკეთესო საგნების აურაცხელი რაოდენობა მატერიალური თვისებებისადმი სიყვარულს შეადგენს ან შეიცავს (113-123). (2) დიდი ბოროტებები, შეიძლება ითქვას, ან (ა) მანკიერისა და მახინჯის სიყვარულში, ან (ბ) კარგისა და მშვენიერის სიძულვილში, ან კიდევ (გ) ტკივილის გაცნობიერებაში მდგომარეობს. ამგვარად, ტკივილის გაცნობიერება, თუ ის დიდი ბოროტებაა, ერთადერთი გამონაკლისია წესიდან, რომლის თანახმადაც, ყველა დიდი სიკეთე და ყველა დიდი ბოროტება შეიცავს როგორც შემეცნებას, ასევე მის ობიექტზე მიმართულ გრძნობასაც (124-128). (3) შერეული სახის სიკეთეებად ის სიკეთეები გვევლინება, რომლებიც რაიმე მანკიერ ან მახინჯ ელემენტს შეიცავს. შეიძლება ითქვას, რომ ისინი ან მახინჯის ან (ა) და (ბ) ჯგუფის ბოროტებების სიძულვილში, ან ტკივილის თანალმობაში გამოიხატება. მაგრამ, თუკი ისინი ფაქტობრივად არსებულ რაიმე ბოროტებას შეიცავს, ამ უკანასკნელის ნაკლი, როგორც ჩანს, ყოველთვის საკმარისად დიდი აღმოჩნდება, რომ მათი დადებითი ღირებულება გადაიწონოს (129-133).

## სახელთა საძიებელი პირველი გამოცემისთვის

- აეკაცობა 322  
 ავტონომია 212  
 ავხორცობა 310, 314 320  
 ალტრუიზმი 176, 260  
 ანალიტიკური მსჯელობები 69, 96,  
 101, 102, 323-4  
 აპრობაცია 266  
 არათვალნათლივი 238, 278  
 არისტოტელე ნს  
 სათნოებათა შეფასება 271-2  
 სათნოების დეფინიცია 266  
 ცოდნის შეფასება 299  
 არსებობა  
 განსხვ. ყოფიერებისაგან 193-6  
 მსჯელობები ა-ის შესახებ 209-11  
 ლირებულებასთან მიმართება  
 199-207, 211-2, 291-6, 306-7, 311-2,  
 318-9, 322, 323, 324, 328  
 აუცილებლობა  
 ანალიტიკური 86-7, 101, 102-3, 223-4  
 მიზეზობრივი ან ბუნებრივი 95-6,  
 98, 101-2, 284-5  
 აღქმა 194-5, 220-1, 222-3  
 ახალი აღთქმა 273, 274, 275  
 ბატლერი, ბიშოპ 163, 306  
 ბენტამი 235  
 ნატურალისტური შეცდომა 81-5  
 სიამოვნების ოდენობა 154-6  
 ბოროტება 246, 247-8, 249-50, 253,  
 284, 290-1, 305-6, 308-15, 327-8  
 ბ-ის დადებითი ლირებულება  
 319-25, 328  
 შერეული 309, 311, 313  
 ბრედლი, ფ. ჯ.  
 განსჯის თეორია 211  
 სიამოვნება და სურვილი 145-6  
 ბრძანებები, აღრუული ზნეობრივ  
 კანონებთან 215, 228  
 ბუნება 110-11, 193-4, 195  
 ბუნება, სიცოცხლე ბ-ის შესაბამისად  
 111-2, 196  
 ბუნების ლირებულება 286, 290-1,  
 292-3, 297-8, 306-7  
 ბუნებრივი  
 კანონები 92-3, 94-5, 129-30, 212,  
 264, 284  
 საგნები და თვისებები 88-9, 109-11,  
 131, 193-4  
 შერევა 118  
 ბუნებრივი = აუცილებელი 114-5, 131  
 ბუნებრივი = ნორმალური 112-4, 131  
 გამართლება 177-8, 181-2, 237, 255-6  
 განზრახვა 275 სქ. 1  
 განცდა 220-1  
 გემოვნებაის შეცდომა 290-1, 312-3  
 გიული, მ. 117  
 გრინი, ტ. ჯ. 228  
 გრძნობა  
 საეარაუდო ანალოგია  
 შემეცნებასთან 216-7, 229  
 საეარაუდო მნიშვნელობა  
 ეთიკისათვის 216-7, 229  
 დანაშაულებანი 254  
 დაპირებები 247-8  
 დამტკიცება 74, 139-40, 149-50, 151-2,  
 179-80, 195, 224-5, 229, 231, 235,  
 263-4, 278  
 დარვინი 117  
 დასჯა 256-7  
 მიზლითი ან შურისგებითი 317-8,  
 324  
 „დაფუძნებული“ 107, 120, 127, 198,  
 199, 202, 205, 206, 234  
 დეფინიციის ბუნება 68-72, 82-8

- ეგონიზმი, როგორც დოქტრინა მიზნის შესახებ 82-3, 177-87, 192  
 ეოს ნინალმდეგობრიობა 179-80, 183-7, 192  
 პედონიზმთან მიმართება 178  
 ნატურალისტურ პედონიზმთან მიმართება 187-8  
 სიჯეიკის „რაციონალური“ ე. 179, 184-6  
 ეგონიზმი, როგორც დოქტრინა საშუალებათა შესახებ 177, 187-8, 235-6  
 ეგონისტური პედონიზმი 82-3  
 ევდემონისტი 271  
 ევოლუცია 117-9, 126-30  
 ევოლუციონისტური 117, 121, 123, 131  
 უთიკა  
 ევოლუციონისტური 54, 122, 125-6, 131  
 მეტაფიზიკური 109, 131, 196-8  
 ნატურალისტური 109-11, 131, 132  
 პრაქტიკული 198-203, 229, 235-6, 239, 242, 245, 277, 325  
 ეოს სფერო 63-8, 86, 89-90, 93, 105, 106, 153, 199, 202, 231-5, 265, 325-7  
 ემოცია  
 ეოს ღირებულება 267-90, 298-9, 302-3, 305, 309, 311, 313, 319, 328, 329  
 ესთეტიკური 288  
 ემპირიზმი 184-6, 109-10, 216-7  
 ემპირიული 109, 194, 209  
 ეპისტემოლოგია 219-20, 229  
 ერთიანობა 326  
 ორგანული, იხ. „ორგანული“  
 ესთეტიკა 299  
 ესთეტიკური  
 მხედლობა 318  
 ტემპერამენტი 318  
 ტემპობანი 287-99  
 ვალდებულება  
 მორალური 184-5, 215, 237  
 ზიზღი/სიძულვილი 312, 320  
 ზნეობრივი  
 აპრობაცია 267  
 განცდა 261-2, 273-5  
 ვალდებულება 215  
 კანონი 212-5, 236, 238, 253, 255, 257-8  
 პედონიზმი 117, 121, 123-4, 143, 187, 188  
 ზომიერება 249, 270-2  
 თავგანწირვა 266  
 თავისუფლება (ნებისა) 213  
 თავისუფლების ღირებულება 163-4, 284  
 თეოდოციები 323  
 თვალნათლივობა 231-2, 238, 262  
 თვითრეალიზება 198-9, 205, 309  
 იდეალისტური 155, 305-6  
 იდეალური  
 იდეალი 264, 266, 306-7, 323-4  
 იოს სამი მნიშვნელობა 264-5  
 იმპერატივი 215  
 ინტერესი 183-5  
 განსხვ. „მოვალეობისაგან“ 266, 278  
 იოს მნიშვნელობა 177, 187-8, 266  
 ინტუიცია  
 = დებულება, რომელიც მტკიცებას არ ექვემდებარება 132, 152-3, 189-90  
 ფსიქოლოგიური გაგებით 150-1, 155-6, 162-3, 170-1, 192, 234, 238-9, 269  
 ინტუიციონიზმი  
 საკუთრივი მნიშვნელობით 187-8, 238  
 სიჯეიკის გაგებით 128-9, 151-2, 234  
 კაზუსტიკა 66-7  
 კანტი 193, 216  
 ბედნიერების ღირებულება 270-1  
 განსჯის თეორია 211  
 კეთილი ნების ღირებულება 270-1, 276 სტ. 1, 277  
 „კეთილმოსილების“ კავშირი „ნებასთან“ 212-5  
 „კომპერნიკსული რევოლუცია“ 219-20  
 „მიზანთა სამეფო“ 197  
 „პრაქტიკული სიყვარული“ 275  
 კანონი  
 ბუნებრივი 91-3, 94-5, 129-30, 212, 264, 284  
 ეთიკური 245-6  
 ლეგალური 212, 215  
 მორალური 212-5, 236, 238, 252-3, 254-5, 257-8  
 სამეცნიერო 88-9, 110, 245-6  
 პიოსოტეტური 86-7, 245-6  
 კარგი (სიკეთე)  
 აბსოლუტური 264, 265, 284

- არაგანსაზღვრებადი 68-81, 111, 155-7, 193-4, 231-4  
 ნება 270-1, 276 სქ. 1, 277  
 „პირადი“ 179-80  
 სკკეთე 70-2, 81-2  
 = სკკეთის მიღწევის საშუალება 85-6, 89-90  
 ადამიანური 264, 265, 284  
 „უნივერსალური“ 180-3  
 შერეული და შერეველი 308-9, 309-12, 315-6, 319, 322-3, 327  
 ჩემი საკუთარი 177-83, 264-6  
 კეთილგონიერება 262-3  
 „კის მაქსიმა“ 184-5  
 კეთილმოსურნეობა, სიჯეიკის „რაციონალურის პრინციპი“ 183-6  
 კლასიკური სტილი 317  
 კლიფორდი, უ. ქ. 110  
 კონკრეტული 65-6  
 კრიტიკიზმი  
 ევოლუცია როგორც კ. 116, 122, 128  
 კეთილმოსილების 225-6  
 მშენიერების 301-2  
 მართებულისა და მცდარის 327  
 ნება როგორც კ. 224-5  
 სიამოვნება როგორც კ. 170, 173, 190-1  
 ქეშმარიტების 220
- ლაიბნიცი 211  
 ლეგალური 212, 215  
 ლოგიკური  
 დაქვემდებარებულობა 134, 193, 203, 207, 227-8  
 შეცდომა 229  
 ლუციანე 116
- მაკენზი, ფ. ს., პროფ. 199, 205  
 მანიერება 237, 309-11, 312  
 მართებულები 82-3, 90, 186-7, 236, 276, 318-9, 320, 328  
 განსხვ. „მოვალეობისაგან“ 238-9  
 გარეგნულად 272-3  
 მიზანშეწონილობასთან მიმართება 261-2  
 შინაგანად 275 სქ. 1  
 მატერიის ღირებულება 306-7  
 მატერიალური თვისებები, მათი ღირებულება 304-5, 306-7, 325, 329  
 მახინჯი 308-9, 311-2, 318-9, 320-22, 324  
 მგრანობელობა  
 არასწორად მიმართული 292, 296  
 ორმხრივი 297  
 შის მშენიერება 303  
 შის ღირებულება 296-7, 303-4
- მეთოდი  
 ღირებულების როგორც საშუალების აღმოჩენის 88, 236, 238-46, 268  
 შინაგანი ღირებულების აღმოჩენის 84-5, 105, 112-3, 138, 167-8, 170-1, 174-5, 231-3, 269, 283-4, 292-3, 295, 307, 309-12, 326  
 მეთორადი თვისებები 306-7  
 მეტაფიზიკური 109, 131, 194-8, 228-9  
 მთელი  
 სიკეთე მთლიანობაში 316-7, 321, 322, 324  
 სიკეთე როგორც მთელი 308-9, 316-7, 321, 324  
 ორგანული, იხ. „ორგანული“  
 მიზეზი 233-4  
 მილი, ფ. ს. 235  
 ნატურალისტური შეცდომა 108, 141-2, 144, 146-7, 186-7, 192  
 სიამოვნების თვისობრიობა (ხარისხი) 153-7, 192  
 უტილიტარიზმი 187-8  
 ფსიქოლოგიური შედონიზმი 143, 146-8  
 შედონიზმი 137-57, 192  
 მიზანი = სურვილის საგანი 143, 145-6, 147  
 მიზანი = შედეგი 98-100  
 მიზანი = შინაგანად კარგი 82, 90, 138-42, 148, 149, 156-8, 160-1, 162-3, 176, 281, 327  
 „არასოდეს ამართლებს საშუალებებს“ 237, 255-6  
 განსხვავებული „კარგისაგან როგორც საშუალებისაგან“ 89-90, 148, 149-50, 156-8, 168, 169, 174, 189, 268-9, 274, 318-9, 327  
 „საბოლოო“ 121-2, 160-1, 162, 177, 180-3, 264, 287  
 მიზანშეწონილობა 261-4, 278  
 მიზეზობრივი მიმართებები 98-104  
 მიზეზობრივი მსჯელობები ეთიკასთან მიმართება 82-3, 105, 236-8, 276-7  
 მკვლელობა 238, 243, 246, 248, 274  
 მნიშვნელობა, „არანაირი მნიშვნელობის ქონა“ 97-8, 102  
 მოვალეობა  
 მიზანშეწონილობასთან ინტერესი 266, 278  
 მიმართება 261-4, 278  
 მართებულობა 238  
 ნება 253, 254

- სათნოება 268  
 სარგებლიანობა 236-7, 261-4  
 შესაძლებლობა 342-3  
 მ-ის უფრო სრული დეფინიციები 238, 253-4, 260-2, 326  
 მონონება 287-8, 299, 304, 224  
 რომლის ცოდნაც შეუძლებელია 239-42, 278  
 = სიკეთის მიზეზი ან მისი მიღწევის საშუალება 90-3, 187, 236-8, 260-2, 276-7  
 ფსიქოლოგიური ინტუიციის ობიექტი 238  
 ძირითადად ნეგატიური 320  
 მოტივი 142, 145-6, 273, 274-6  
 მოწყობა 274  
 მსჯელობა (გამსჯა)  
 მ-ის შეცდომა 290-2  
 ორი სახის ეთიკური მ. 85-6, 90-3, 199, 236, 238, 326, 328  
 მტკიცებათა ტიპები 209-12  
 მშენებლობა  
 არავითარი კრიტერიუმი 301-2  
 მ-ის „ღიანახვა“ 287-9  
 მ-ის დეფინიცია 300-1, 308  
 მ-ის ღირებულება 93-4, 159-160, 161-2, 163, 173, 286-7, 300-1, 302, 313, 328  
 სულიერი 302-5  
 ფიზიკური (corporeal) 304-5  
 მცდარი 260, 320, 327  
 ნატურალიზმი 84-5, 110, 131, 234  
 ნატურალისტური  
 ეთიკა 109-11, 131, 132  
 შეცდომა 73, 76-7, 83-4, 108-9, 119, 129-30, 131, 134, 135, 141-2, 144, 146, 147, 186-7, 189-90, 198, 203, 210, 211, 227-8, 269, 272, 300-1  
 ნაცვალგება 270  
 ნება  
 მოვალეობასთან მიმართება 253-4, 277  
 როგორც ღირებულების კრიტერიუმი 246  
 საეარაუდო მნიშვნელობა  
 ეთიკისათვის 212-3, 215-7, 223-7, სიკეთე 237-8, 276 ს.კ.1, 277  
 შემეცნებასთან საეარაუდო ანალოგია 216, 224  
 ნებელობა  
 საეარაუდო მნიშვნელობა  
 ეთიკისათვის 216-7, 224-5, 229  
 შემეცნებასთან საეარაუდო კავშირი 216-7, 219-20, 224, 229
- ობიექტი  
 ბუნებრივი 78-9, 109-11, 131, 193-4  
 სურვილის 143-5  
 შემეცნების 227, 289, 290, 291, 315-6  
 ობიექტური 159-60, 300-1  
 ორგანული მიმართება, ერთობა, მთელი  
 ჩვეულებრივი მნიშვნელობა 978  
 რა მნიშვნელობითაც მე ვხმარობ 93-4, 100, 105, 171-2, 239, 281, 286-8, 302-3, 306-9, 313-4, 317-8, 323, 326  
 პატიოსნება 271-2  
 პესიმიზმი 121-2, 123-4, 246-7  
 პლატონი  
 ეგოიზმის შესახებ 179  
 საყოველთაო ქვეშაობიერების შესახებ III  
 სიკეთეთა შესახებ 274  
 ცოდნის ღირებულების შესახებ 299  
 პედონიზმის შესახებ 165-6  
 პოზიტიური მეცნიერება 109  
 პრაქტიკა 64, 84-5  
 პრაქტიკული 319, 325  
 ეთიკა 199-203, 228-9, 236, 239, 243, 246, 276, 327  
 ფილოსოფია 64  
 რეპრეზენტატიული ხელოვნება 290-2  
 რომანტიული სტილი 317  
 რუსო 112  
 რწმენის ღირებულება 290-7, 309, 312, 313, 322, 328  
 საბოლოო მიზანი 121, 160-1, 162-3, 177, 180-3, 264, 288  
 საეაღებულო 90-1, 238, 264-5  
 სათნოება  
 „მოვალეობასთან“ მიმართება 238  
 ს-ის დეფინიცია 237-8, 278, 326  
 ს-ის სამი სახე 271  
 ს-ის ღირებულება 160-1, 163-4, 269-77, 278-9, 320-1, 324-5  
 შერეული 324  
 საკუთარი ღირსების/პატივისცემის მქონე (ეგოისტური) 236-7  
 საკუთრების პატივისცემა 247-8  
 სამართლიანობა 274  
 სანქციები 250-1, 256-7  
 სახარებულო 187-8, 236, 263-4  
 სახურველი, ს-ის მნიშვნელობა 138-42, 148-9

- სასუფეველი 138, 269-70, 264, 266, 292-3
- სამყაროს თავზე ცათა ს. 284
- სალი აზრი 328
- სიამოვნების ღირებულების შესახებ 163, 170-1, 173
- მოვალეობათა შესახებ 247-50
- საყოველთაო
- სიკეთე 180-3
- ჭეშმარიტებები 86-7, 93-4, 130, 194, 212, 246-7, 278
- საშუალება = მიზეზი ან აუცილებელი პირობა 81-2, 86-7, 167-8, 276
- განსხვ. „ორგანული მთელის ნაწილისაგან“ 93-4, 95, 167-8, 276
- კეთილშობილება როგორც ს. განსხვავებით შინაგანი ღირებულებისაგან 85-6, 89-90, 92-3, 94, 156-7, 167-8, 168-9, 174, 188, 199, 202, 269-70, 274, 285, 293, 295, 318-9, 327
- „რომელსაც არ ამართლებს მიზანი“ 237, 255-6
- სენსუალისტი 217
- სიამოვნება 76-7, 78-81
- და „სიამოვნებები“ 155-6
- და სურვილი 143-6, 149
- როგორც კრიტერიუმი 170, 192
- ს-ის ღირებულება 109, 117, 121-4, 132-41, 145-6, 147, 156-7, 160-1, 163-76, 232, 268, 269, 270, 285, 305-6, 315-6, 321-2
- ს-ის ცნობიერება 165-9, 192, 313-4
- „ს-ის ხარისხი“ 154-8
- სიბრალული 319, 325
- სიკეთე, იხ. კარგი
- სიამავე 320
- სინდისი
- არა შეუცდომელი 238-9, 286
- განსაზღვრული 275
- სინთეზური 70, 131, 231
- სისასტიკე 311-2, 320
- სიყვარული
- მანკიერისა და მახინჯისა 310-11, 311-3, 320, 328
- მშენებლისა და კარგისა 273-5, 298-9, 304-5, 319, 329
- ქრისტე და კანტი ს-ის შესახებ 275
- სიკაცბლე 80, 117, 122-3, 246-7
- სიკრუე 245
- სიძულვილი 312-3, 318-9
- მანკიერისა და მახინჯის 274, 319, 320, 322, 323, 328
- მშენებლისა და კარგის 312-3, 320, 328
- სიჯეცი, ჯერრი 235
- არაეცნობიერის ღირებულება 159-61
- ბენთამის შესახებ 81-2
- ეგოიზმის რაციონალობა 180-4
- „კარგი“, როლიც ანალიზს არ ექვემდებარება 81
- ინტუიციონიზმის „მეთოდი“ 132, 171-2
- მშენებლების ღირებულება 159-61, 163-4
- სიამოვნება როგორც კრიტერიუმი 170, 173
- სიამოვნების ხარისხი 153, 158-9
- უბულებუყოფს ორგანულ მთელთა პრინციპს 171-2
- ცოდნის ღირებულება 159-60, 163-4
- ჰედონიზმი 132, 137, 138, 158-64, 170-5, 192
- სპენსერი, პერბერტ 117, 119-131
- სპინოზა 306
- სტოიკოსები 111, 193
- სულიერი
- ს-ის მშენებრება 304-5, 329
- ს-ის ღირებულება 306-7
- სულიერის ღირებულება 306
- სურვილი, მიზეზი და ობიექტი 143-6, 149-50
- ტკბობა 153, 176-7, 286, 308-9
- ესთეტიკური ტკბობა 286-7, 299-300
- მანკიერისა და მახინჯისა 319-322, 320
- სექსუალური 175-6
- ტილორი, ა. ე. 133
- ტინდალი 110
- ტიკილი 138-9, 311-2, 315-6, 319, 325-6, 329
- ტრაგედია 322, 324
- უზენაესი სიკეთე (Summum Bonum) 264, 305-6
- უმაღლესი 119-20, 153-4
- უნივერსალისტური ჰედონიზმი 184-6
- უპირატესობა 154-5, 217-8
- უტილიტარიზმი 137, 176-7, 179-80, 187-8, 192
- უტოპიები 264, 284
- უსოფელობა 249
- ფიზიკური (corporeal) მშენებრება 304-5
- ფიქცია 206-7



- ფსიქოლოგიური 74, 217-8, 228-9, 240  
 პედონიზმი 81-2, 143, 144, 145, 149
- ქება 267
- ქრისტე  
 მოტივთა ღირებულების შესახებ 273-5  
 სიყვარულის შესახებ 275  
 ქრისტიანული ეთიკა 274  
 „გარეგნული“ სისწორის შესახებ 273  
 თანამობა 319, 322, 328  
 მოტივთა ღირებულების შესახებ 273-5  
 სათნოების ღირებულების შესახებ 270  
 „შინაგანი“ სისწორის შესახებ 273-4  
 ქცევის მიმართება ეთიკასთან 63-5, 236, 276
- ღირებულება  
 ნეგატიური 317  
 როგორც საშუალება 102, 239, 293  
 შინაგანი 80-1, 101-2, 91-6, 105, 237, 269-73, 285, 288, 306-7, 319-20, 325-7  
 ღმერთი 160, 184-6  
 ღ-ის სიყვარული 197, 291-2, 293, 299-300
- ყოფიერება, განსხვავებით არსებობისაგან 193-4
- შენება 320-1  
 განსაზღვრული 275  
 შ-ის სარგებლიანობა 276
- შემეცნება  
 ბოროტებისა 319-321  
 განსხვავებით ცოდვისაგან 292  
 ნებასა და გრძნობასთან მიმართება 216-7, 220, 223, 229-30  
 შ-ის ღირებულება 163, 287-90, 293, 298-9, 309, 313, 328  
 შესაბამისი, შეუსაბამო 290, 298, 305, 309, 313, 323  
 განსაზღვრული 287  
 შეფასება 133, 218
- შესაძლო ქმედება 242-3
- შინაგანი  
 ბოროტება 246-7, 314-6, 320, 327  
 ღირებულება 80-1, 85-6, 91-6, 239, 269-73, 285, 288, 307-8, 319-20, 325-7
- შური 312-3  
 ჩვევა 266-7, 271-2, 273
- ცოდვები 254  
 ცოდნა  
 გულისხმობის ობიექტის ქეშმარიტებას 218-9, 220-1  
 გულისხმობის რწმენას 291-2  
 ც-ის ღირებულება 291-2, 292-3, 293-5, 246-7, 312-3, 326  
 ცუდი 68, 93, 174, 228, 232, 247, 274, 276, 286, 309, 310, 314, 315, 218, 321
- წარმოება 187, 260-2  
 წარმოსახვის ღირებულება 291, 292, 293-5, 311-2, 322, 323, 324, 328
- ქეშმარიტება  
 არსებობასთან მიმართება 154, 210-1  
 შემეცნება 216-7, 219-20, 224-5, 229, 293-4  
 ცოდნა 220-1, 291-2  
 ქ-ის სახეები 194-5, 210-1  
 ქ-ის ღირებულება 163, 291-7, 308-9, 314-5, 316
- ხელოვნება  
 საბუთი ბ-ის ღირებულება 291, 292, 293, 299  
 ხ-ის ღირებულება 286
- ჯანმრთელობა 112-3, 137, 248-9, 259-60  
 ჯერარს  
 კეთება 91-2, 186-7, 199, 200, 214, 215, 226-7, 236, 238, 269, 276, 328  
 სწრაფვა 90-1, 181  
 ყოფნა ან არსებობა 80-1, 199, 202, 214-5, 238, 269-328
- პეგელი 96-7, 101-2, 193  
 პედონიზმი 109, 122-3, 132-6, 169, 270  
 ეგოისტური 82-3  
 ეთიკური 145-6, 234  
 ინტუიციონისტური 132, 150-1, 234  
 ნატურალისტური 117, 121, 125, 126, 143, 186, 187  
 უნივერსალისტური 184-6  
 ფსიქოლოგიური 81-2, 143, 144, 148-9  
 პეტეროპოლი 215  
 პიპოთეტური კანონები (დებულებები) 86-7, 247  
 პობის 177-8

## შინაგანი ღირებულების კონცეფცია

ჩემი მთავარი მიზანი ამ ნაშრომში ის არის, რომ შევეცადო უფრო ზუსტად განვსაზღვრო უმნიშვნელოვანესი საკითხი, რომელიც, რამდენადაც ვხედავ, მართლაც უთანხმოების მიზეზად ქცეულა ღირებულების ნებისმიერ პრედიკატთან დაკავშირებული დისკუსიისას, როდესაც კამათია საკითხზე, წარმოადგენს თუ არა იგი „სუბიექტურ“ პრედიკატს. არსებობს სამი ძირითადი შემთხვევა, რომლებშიც თავს იჩენს ეს დაპირისპირება. პირველ რიგში, ის წამოიჭრება „მართებულისა“ და „მცდარის“ და მათთან მჭიდროდ დაკავშირებული „მოვალეობის“, ანუ რისი კეთება *ჯერ არს*, კონცეფციებთან დაკავშირებით. მეორე რიგში, იგი წამოიჭრება „კეთილისა“ და „ბოროტის“ გარკვეული მნიშვნელობით ხმარებასთან დაკავშირებით, რომლის მიხედვითაც ცნებები, რომლებსაც ისინი გამოხატავენ, უდავოდ, სავსებით განსხვავდება ცნებებისაგან – „მართებული“ და „მცდარი“, მაგრამ რომლებიც, ამავე დროს, ეჭვგარეშეა, ეთიკის სფეროს განეკუთვნება. დაბოლოს, უთანხმოება წამოიჭრება ისეთ ესთეტიკურ ცნებებთან დაკავშირებით, როგორიცაა „მშვენიერი“ და „მახინჯი“, ან „კარგი“ და „ცუდი“, მხედველობაში გვაქვს მნიშვნელობა, რომლითაც ეს სიტყვები ხელოვნების ქმნილებებთან

**რედაქტორის შენიშვნა:** ეს ნაშრომი პირველად 1922 წელს გამოქვეყნდა. ის წარმოადგენს VIII თავს ავტორის ფილოსოფიური შრომების ამონაკრებისა, რომელიც მურმა გამოსცა სათაურით: „ფილოსოფიური კვლევანი“ (Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London). აღნიშნული ნიგნი არის შენაწირი „ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიისა და სამეცნიერო მეთოდოლოგიის საერთაშორისო ბიბლიოთეკისადმი“, რომლის დამარსებელი და მთავარი რედაქტორი ქ. კ. ოგდენი გახლდათ. „ფილოსოფიურ კვლევათა“ წინასიტყვაობაში მური მიანიშნებს, რომ მან ეს ნაშრომი 1922 წლამდე ცოტა ხნით ადრე, 1914-1917 წლებში დაწერა. წინამდებარე ნიგნში იგი Routledge Publishers-ისა და ტიმოთი მურის ნებართვით წარმოვადგინეთ.



მიმართებაში გამოიყენება და რომელსაც საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის კარგი თუ ცუდი, ეთიკიდან ესთეტიკის სფეროში გადააჰყავს.

სამივე შემთხვევაში მოიძებნებიან ადამიანები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ აღნიშნული პრედიკატები წმინდა „სუბიექტური“ პრედიკატებია, ხოლო თუ რა მნიშვნელობა იგულისხმება ამ სიტყვაში, ვფიქრობ, ერთობ მარტივად შეიძლება განისაზღვროს. აქ არ ვაპირებ სრული სიზუსტით განვსაზღვრო ეს მნიშვნელობა, მაგრამ რადგან ტერმინი „სუბიექტური“ ასე უკიდურესად ორაზროვანია, უმჯობესია შევეცადო ზოგადად გამოვხატო, როგორ მესმის მე იგი. ავიღოთ, მაგალითად, სიტყვა „მშვენიერი“. ტერმინი „სუბიექტური“ ერთ ისეთ გაგებას გულისხმობს, რომლის მიხედვითაც, დებულება: „მშვენიერი“ სუბიექტურ პრედიკატს აღნიშნავს, ზოგადად ნიშნავს, რომ იმ ფორმის ნებისმიერი მტკიცება, როგორცაა „ეს მშვენიერია“, უბრალოდ ფსიქოლოგიურ მტკიცებას გამოხატავს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ცალკეულ ინდივიდს ან ინდივიდთა ჯგუფს მოცემული საგნისადმი მოცემულ მომენტში რეალურად აქვს, ან გარკვეულ პირობებში ექნებოდა განსაზღვრული სახის სულიერი დამოკიდებულება. თუ რას ვგულისხმობ საგნისადმი „სულიერ დამოკიდებულებაში“, ყველაზე კარგად შეიძლება აიხსნას, თუ ვიტყვით, რომ საგნის მიმართ აღძრული სურვილი მისდამი ერთი სახის სულიერ დამოკიდებულებას, მისით მოგერილი სიამოვნება – სხვა სახის სულიერ დამოკიდებულებას, ხოლო მის მიმართ ნებელობის გამოხატულება – კიდევ სხვა სახის სულიერ დამოკიდებულებას ნიშნავს. მოკლედ რომ ვთქვათ, საგნის მიმართ ნებისმიერი სახის გრძნობა ან ემოცია მისდამი განსაზღვრულ, ცალკეული შემთხვევისათვის დამახასიათებელ სულიერ დამოკიდებულებას ნიშნავს. ამგვარად, მშვენიერების „სუბიექტური“ შეფასებაა, როდესაც თვლიან, რომ თუ საგანზე ვამბობთ, ის მშვენიერია, უბრალოდ ვგულისხმობთ, რომ მოცემული საგნის მიმართ თავად ჩვენ, ან ადამიანთა განსაზღვრულ ჯგუფს, მოცემულ მომენტში რეალურად აქვს, ან განსაზღვრულ პირობებში ექნებოდა, ან მუდმივად აქვს გარკვეული გრძნობა.

მაგრამ სამივე შემთხვევაში მრავლად არიან ისეთებიც, ვინც მიიჩნევენ, რომ აღნიშნული პრედიკატები ამ გაგებით „სუბიექტური“ არ არის. ვფიქრობ, ისინი, ვინც ამ აზრს იზიარებენ, მიდრეკილნი არიან ამტკიცონ, თითქოს მათი შეხედულება მარტივად და ერთმნიშვნელოვნად უბრალოდ სანიანაღმდეგოს მტკიცებას წარმოადგენს, ანუ მათი შეხედულება, სახელდობრ, იმ მტკიცებას გულისხმობს, რომ აღნიშნული პრედიკატები „ობი-



ექტურია“. „ობიექტური“ კი აქ უბრალოდ „არასუბიექტურს“ ნიშნავს. მაგრამ, ვფიქრობ, სინამდვილეში ასე არ უნდა იყოს. კეთილმოსილებისა (goodness) და მშვენიერების შემთხვევაში, ამ ადამიანთა ჭეშმარიტ სწრაფვას წარმოადგენს არა უბრალოდ იმის მტკიცება, რომ მოცემული ცნებები „ობიექტურია“, არამედ იმის მტკიცება, რომ გარდა „ობიექტურობისა“ ისინი ასევე, გარკვეული მნიშვნელობით, რომლის ახსნასაც შევეცდები, ღირებულების „შინაგან“ სახეობებს წარმოადგენს. ვფიქრობ, სწორედ ამ რწმენიდან – რწმენიდან, რომ კეთილმოსილება და მშვენიერება ღირებულების შინაგან სახეობებს წარმოადგენს, იღებს სათავეს ნებისმიერი სუბიექტური შეხედულების მიმართ მათი წინააღმდეგობა. მართლაც, როდესაც ისინი ამ ცნებების „ობიექტურობაზე“ საუბრობენ, დარწმუნებული ვარ, ის, რასაც ისინი გულისხმობენ, ყოველთვის იქნება შეხედულება, რომელსაც, საფუძველს მოკლებულია, რომ „ობიექტური“ ვუნოდოთ, რადგან არსებითი შემადგენელი ნაწილის სახით სწორედ იმ განსხვავებულ მახასიათებელს შეიცავს, რომელსაც მე ღირებულების „შინაგან“ სახეობას ვარქმევ.

მჯერა, ჭეშმარიტება ისაა, რომ თუმცა მტკიცება, რომლის თანახმადაც, ცალკეული სახის ღირებულებას „შინაგანი“ თვისება მიენერება, ნამდვილად ნიშნავს, რომ იგი „ობიექტური“ უნდა იყოს, პირუკუ მტკიცება ვერ დაიშვება. ამის საპირისპიროდ, ძალიან იოლია ისეთი თეორიების მიღება, როგორცაა, მაგალითად, „კეთილმოსილების“ (goodness) თეორია, რომლის თანახმადაც, კეთილმოსილება, უმკაცრესი გაგებით, „ობიექტურია“, მაგრამ „შინაგანი“ არაა. შესაბამისად, „ობიექტურობის“ ცნებასა და იმ ცნებას შორის, რომელსაც შემდგომ „შინაგანობას“ ვუნოდებ, მნიშვნელოვანი განსხვავებაა. და მაინც, თუ არ ვცდები, რაიმე სახის ღირებულების „ობიექტურობაზე“ საუბრისას, ამ ორ ცნებას თითქმის ყოველთვის აღრევენ ერთმანეთში. ამის მიზეზი ისაა, რომ იმ ადამიანთა უმრავლესობა, ვინც მოცემული სახის ღირებულების „შინაგანობას“ უარყოფს, იმავდროულად უარყოფს მის „სუბიექტურობას“. ამ ორ ცნებას შორის მნიშვნელოვანი განსხვავების აღსანიშნად და იმ ფაქტზე მისანიშნებლად, რომ სინამდვილეში ისინი, ვინც კეთილმოსილების „ობიექტურობას“ იცავენ, ამ უკანასკნელში, როგორც წესი, „შინაგანობას“ გულისხმობენ და არა უბრალოდ „ობიექტურობას“, ვფიქრობ, საუკეთესო მაგალითია თეორია, რომლის თანახმადაც, კეთილმოსილება ობიექტურია, თუმცა არ არის შინაგანი.



მოდით, წარმოვიდგინოთ: იმის დაშვებით, რომ ერთი, A ტიპის ადამიანი მეორე, B ტიპის ადამიანზე უკეთესია, უბრალოდ იგულისხმება, რომ ევოლუციის პროცესი მიმართულია იქით, რომ გაზარდოს A ტიპის ადამიანთა რიცხვი და შეამციროს B ტიპის ადამიანთა რიცხვი. ასეთ თვალსაზრისს, ფაქტობრივად, ხშირად გვთავაზობენ, თუმცა შესაძლოა ზუსტად ასეთი სახით არა. ეს თვალსაზრისი იმ ცნობილი დებულების ტოლფასია, რომლის თანახმადაც, „უკეთესი“ „გადარჩენისათვის უკეთეს პირობებში მყოფს“ ნიშნავს. აშკარაა, რომ „უკეთესი“, მისი მნიშვნელობის ასეთი ინტერპრეტაციისას, „სუბიექტურ“ ცნებას არანაირი გაგებით არ წარმოადგენს. არსებობისათვის ბრძოლაში უპირატესი მდგომარეობის მფლობელი ტიპისადმი კუთვნილების კონცეფცია იმდენად „ობიექტურია“, რამდენადაც საერთოდ რაიმე ცნება შეიძლება იყოს ობიექტური. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, თუ არ ვცდები, ყველა, ვინც „კეთილმოსილების“ სუბიექტური შეფასების წინააღმდეგია და დაჟინებით ამტკიცებს მის „ობიექტურობას“, მისი მნიშვნელობის ამ ინტერპრეტაციას ისევე მკაცრად შეეწინააღმდეგება, როგორც ნებისმიერ „სუბიექტურ“ ინტერპრეტაციას. ამიტომ ცხადია, ის, რისი მტკიცებისკენაც ისწრაფვიან, უბრალოდ კეთილმოსილების „ობიექტურობის“ მტკიცება არ გახლავთ, რადგან ამ შემთხვევაში ისინი ეწინააღმდეგებიან თეორიას, რომელიც „ობიექტურია“; მათი მიზანი სხვა რამაა. და ეს სხვა რამ, ვფიქრობ, სწორედ იმის მტკიცებაა, რომ კეთილმოსილება „შინაგანი“ თვისებაა – რაც ერთნაირად შეუთავსებელია როგორც ამ ობიექტურ ევოლუციურ თეორიასთან, ისე ნებისმიერ სუბიექტურ ინტერპრეტაციასთან. რადგან, თუ დაუშვებთ, რომ A ტიპის B ტიპზე „უკეთესად“ მოხსენიება უბრალოდ იმას ნიშნავს, რომ A ტიპი არსებობისათვის ბრძოლაში უპირატეს მდგომარეობაშია, აქედან გამომდინარეობს, რომ „უკეთესობა“ ისეთ პრედიკატს წარმოადგენს, რომელიც, შესაბამისად, უბრალოდ A-სა და B-ს შინაგან ბუნებაზე დამოკიდებული არ არის. პირიქით, მიუხედავად ამისა, რომ ამ შემთხვევაში A ტიპი B ტიპზე უპირატეს მდგომარეობაში შეიძლება იყოს, ცხადია, რომ სხვა გარემოებებში, ან ბუნების სხვა კანონების პირობებში, იგივე B ტიპი A ტიპზე უპირატეს მდგომარეობაში შეიძლება აღმოჩნდეს, ასე რომ, სწორედ ის ტიპი, რომელიც განსაზღვრულ გარემოებათა თანხვედრის პირობებში B-ზე უკეთესია, სხვა პირობებში უარესი შეიძლება იყოს. შესაბამისად, ეს ის შემთხვევაა, როდესაც „კეთილმოსილების“ ინტერპრეტაცია, რომელიც მას მართლაც „ობიექტურს“ ხდის, მის

„შინაგანობასთან“ შეუთავსებელია. რამდენადაც ვხედავ, ყველა „სუბიექტური“ ინტერპრეტაციის მთავარი წინააღმდეგობა სწორედ ამ ფაქტშია – ფაქტში, რომ ნებისმიერი „სუბიექტური“ ინტერპრეტაციით ერთი და იმავე სახის საგანი, რომელიც გარკვეულ პირობებში სხვა საგანზე უკეთესია, სხვა პირობებში მასზე უარესი შეიძლება იყოს. ამიტომ, ცხადია, ამ წინააღმდეგობის გამოსატყაობა იმის თქმით, რომ კეთილმოსილება „ობიექტური“ თვისებაა, არასწორია, რადგან კეთილმოსილება ნამდვილად შეიძლება წარმოადგენდეს „ობიექტურ“ თვისებას და, მიუხედავად ამისა, შესაძლებელია, მას არ გააჩნდეს სწორედ ის მახასიათებელი, რომელიც უმთავრესად სასურველია, რომ მის კუთვნილებად დადგინდეს.

ამიტომ, ვფიქრობ, რომ ეთიკური და ესთეტიკური კეთილმოსილების შემთხვევაში, ის, რისკენაც მართლაც ისწრაფვიან ისინი, ვინც ამ ცნებათა „ობიექტურობას“ ამტკიცებენ, უბრალოდ „ობიექტურობა“ სულაც არ არის. ძირითადად და არსებითად ეს არის სწრაფვა, დამტკიცდეს, რომ ეს თვისებები ღირებულების შინაგან სახეებად გვევლინება. მაგრამ „ჭეშმარიტის“, „მცდარი-სა“ და „მოვალეობის“ შემთხვევაში არ შეიძლება იგივე ითქვას, რადგან ბევრი იმათგან, ვინც ეწინააღმდეგება თვალსაზრისს, რომ ეს ცნებები „სუბიექტურია“, მათ „შინაგანად“ მაინც არ აღიარებს. ამიტომ, ჩვენ ვერ ვიტყვი, რომ ის, რასაც ისინი, ვინც ჭეშმარიტისა და მცდარის „ობიექტურობის“ დამტკიცებას ცდილობს, გულისხმობენ, უმთავრესად ყოველთვის ის არის, რომ ეს ცნებები შინაგანი ცნებებია. მაგრამ, ვფიქრობ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის, რასაც ისინი ნამდვილად გულისხმობენ, რა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაში არ არის „ობიექტურობა“ უფრო მეტად, ვიდრე სხვა შემთხვევაში, რადგან ამ და სხვა შემთხვევაშიც იარსებებდა გარკვეული, ყველა გაგებით „ობიექტური“ თვალსაზრისები, რომლებსაც ისინი ისევე მკაცრად შეეწინააღმდეგებოდნენ, როგორც ნებისმიერ სუბიექტურ თვალსაზრისს. და თუმცა ის, რაც ამ შემთხვევაში „ობიექტურობაში“ იგულისხმება, იმ აზრს არ ასახავს, რომ „მართებული“ და „მცდარი“ თავისთავად „შინაგანი“ თვისებებია, ვფიქრობ, აქაც იგულისხმება, რომ მათ მყარად დადგენილი მიმართება აქვთ ღირებულების გარკვეულ სახეობასთან, რომელიც „შინაგან“ თვისებას წარმოადგენს. ეს, რამდენადაც მე ვხედავ, ღირებულების გარკვეულ შინაგან სახესთან სწორედ ის მყარად დადგენილი მიმართებაა, რომელიც მართებულსა და მცდარს სიმყარისა და მიუკერძოებლობის იმ სახესა და ხარისხს ანიჭებს, რომლებსაც ისინი ფაქტობრივად ავლენენ და რომელთაც საზოგადოდ გულისხმობენ,



როდესაც მათ „ობიექტურობაზე“ საუბრობენ. ამიტომ, ამ შეკითხვევაშიც, „ობიექტურობაში“ ნაგულისხმევ მახასიათებელზე საუბარი ისეთივე სერიოზული უზუსტობაა, როგორც დანარჩენ შემთხვევებში იყო. რადგან, მიუხედავად იმისა, რომ „ობიექტურობა“ „სუბიექტურობის“ ნებისმიერ სახესთან შეუთავსებელი მახასიათებელია, ის, იმავე მიზეზით, „ობიექტურობის“ ბევრ სახესთანაც ასევე შეუთავსებელია.

ამ მიზეზთა გამო, ვფიქრობ, ის, რასაც ისინი, ვინც ღირებულების განსაზღვრულ სახეთა „ობიექტურობის“ ან ღირებულების შესახებ მსჯელობათა „ობიექტურობის“ მტკიცებისათვის ირჯებიან, ზოგადად გულისხმობენ, – სინამდვილეში სულაც არ არის „ობიექტურობა“, არამედ – ის, რომ ხსენებული ღირებულების სახეები თავისთავად „შინაგანია“, ან კიდევ ის, რომ ამ თვისების მატარებელ რომელიმე სახეობასთან მათ მყარად დადგენილი მიმართება აქვთ. კონცეფცია, რომლის ხაზგასმაც მათ მართლაც საგანგებოდ სურთ, არა „ობიექტური ღირებულების“, არამედ „შინაგანი ღირებულების“ ცნებაა, თუმცა ისინი ამ ორ ცნებას ერთმანეთში აღრევენ. ვფიქრობ, ეს მნიშვნელოვანწილად ვრცელდება არა მხოლოდ ეგრეთ წოდებული „ობიექტურობის“ მომხრეებზე, არამედ მათ ოპონენტებზეც. ბევრი იმათგან, ვინც დაჟინებით მიიჩნევს (ასეთი მრავლად არიან), რომ ღირებულების ყველა სახე „სუბიექტურია“, უსათუოდ ეწინააღმდეგება ეგრეთ წოდებულ „ობიექტურ“ შეხედულებას, არა იმდენად იმიტომ, რომ ის *ობიექტურია*, რამდენადაც იმიტომ, რომ ის *ნატურალისტური* ან *პოზიტივისტური* არ არის – ანუ არ არის ის მახასიათებელი, რომელიც ბუნებრივად გამომდინარეობს მტკიცებიდან, რომ ღირებულება „შინაგანია“, მაგრამ არ გამომდინარეობს უბრალოდ იმ მტკიცებიდან, რომ ის „ობიექტურია“. თვალსაზრისისაღმძი, რომელიც ერთდროულად „ნატურალისტურიც“ ან „პოზიტივისტურიცაა“ და „ობიექტურიც“, იმ ევოლუციური თვალსაზრისის მსგავსად, მე რომ აღვწერე, ისინი სულაც არ განიცდიან ისეთი სახის ან ხარისხის წინააღმდეგობას, როგორსაც რომელიმე ეგრეთ წოდებული „ობიექტური“ თვალსაზრისისაღმძი ავლენენ. რაც შეეხება ეგრეთ წოდებულ „ობიექტურ“ შეხედულებებს, ეს ადამიანები ალბათ არა მხოლოდ მათ სიყალბეს, არამედ ამ სიყალბის განსაკუთრებულ საშიშროებასაც უნდა გრძნობდნენ, რაც „მეტაფიზიკურ“ არსში ისეთი ცნების შეყვანას გულისხმობს, რომელიც მარტივ ნატურალისტურ ახსნას მართლაც ექვემდებარება. მათ იციან, რომ ასეთი შეხედულება უბრალოდ შეცდომის დაშვებას როდი ნიშნავს, რომ ამ შეცდომას ცრურწმენა იწვევს. ასეთი შეხედულების



მქონეთა მიმართ ისინი ისეთსავე სიძულვილს განიცდიან, როგორც გორსაც ჩვენ უნდა განვიცდიდეთ იმათ მიმართ, ვისაც უზომოდ ცრუმორწმუნედ მივიჩნევთ და როგორსაც ზოგიერთი იმის მიმართ განიცდის, რასაც „მეტაფიზიკას“ უწოდებს. ამიტომ, აშკარაა, რომ რასაც ისინი ეწინააღმდეგებიან, არის არა უბრალოდ შეხედულება, რომლის თანახმადაც, მოცემული პრედიკატები „ობიექტურია“, არამედ რაღაც სხვა – ის, რაც სრულიად არ გამოდინარეობს მტკიცებიდან, რომ ისინი „შინაგანია“.

ამიტომ, კამათისას, „სუბიექტურია“ თუ არა ღირებულებათა განსაზღვრული სახეები, ვფიქრობ, პრობლემა, რომლის მნიშვნელობასაც, ფაქტობრივად, თითქმის ყოველთვის აცნობიერებს ერთი, ხშირად კი ორივე მხარე, სინამდვილეში „შინაგანსა“ და „არაშინაგანს“ და არა – „სუბიექტურსა“ და „არასუბიექტურს“ შორის არსებული პრობლემაა. მე ვიტყვოდი, რომ ეს პრობლემა უბრალოდ კი არ აღიქმება როგორც ყველაზე მნიშვნელოვანი, ჩემი აზრით, სინამდვილეში ის მართლაც ასეთია. რადგან სხვაობა, რომელიც უნივერსუმზე ჩვენს შეხედულებებს შორის უნდა აღინიშნოს, იმისდა მიხედვით, მივიჩნევთ ღირებულების გარკვეულ სახეებს „შინაგანად“ თუ არც ერთს ასეთად არ მივიჩნევთ, ბევრად აღემატება ნებისმიერ სხვა სხვაობას, დაფუძნებულს აზრთა იმ უბრალო სხვადასხვაობაზე, რომელიც ერთ შემთხვევაში ღირებულების ზოგიერთი სახის „არასუბიექტურობის“, მეორე შემთხვევაში კი უკლებლივ ყველა სახის „სუბიექტურობის“ თაობაზე ყალიბდება. ღირებულების რაიმე სახეთა „შინაგანად“ მიჩნევა ნებისმიერი სხვა პრედიკატისგან, რომლის აღიარებაც სხვა შემთხვევაში მოგვიწევდა, უკიდურესად განსხვავებული და, შესაძლოა, უნიკალური გარკვეული სახის პრედიკატის აღიარებას იწვევს. რადგან, ნებისმიერ შემთხვევაში, უდავოა, რომ არსებობს როგორც „ობიექტური“, ასევე „სუბიექტური“ პრედიკატები.

ახლა კი განვიხილოთ, თუ რა არის ეს „შინაგანობა“, რომელზეც აქამდე ვსაუბრობდი. რა იგულისხმება ღირებულების გარკვეულ სახესთან დაკავშირებით გაკეთებულ შეფასებებში, რომ იგი „შინაგანია“? ზოგადად იმის გამოხატვა, თუ რას ნიშნავს ეს, ვფიქრობ, საკმაოდ იოლია. ნებისმიერი აღიარებს მას მყისიერად, როგორც ცნებას, რომელიც მუდმივად არსებობს ადამიანთა გონებაში. მაგრამ მე მსურს უფრო დეტალურად განვიხილო ეს საკითხი, რადგან არ მეგულება რაიმე ნაშრომი, რომელშიც ის მკაფიოდ იქნებოდა განმარტებული და განსაზღვრული. და კიდევ იმიტომ, რომ, თუმცე ერთობ ცხადი და ფუნდამენტური ჩანს, მისი ზუსტად განსაზღვრა იოლი ამოცანა სულაც არ არის.





ის ზოგ ისეთ სირთულეს შეიცავს, რომ, უნდა ვალიარო, არ ვიცოც, როგორ გავუმკლავდე.

ამ საკითხთან დაკავშირებით, მისი ძირითადი არსი, სხვათა შორის, უკვე გამოვხატე „კეთილმოსილების“ ევოლუციონურ ინტერპრეტაციაზე საუბრისას, როდესაც ვთქვი, რომ კეთილმოსილება შეიძლება იყოს „ობოექტური“, მაგრამ არა „შინაგანი“. მაშინ იმ მტკიცების ეკვივალენტურად, რომლის თანახმადაც, „უკეთესი“, მოცემული განსაზღვრებით, „შინაგანს“ არ ნიშნავს, მოვიყვანე მტკიცება, რომლის მიხედვითაც, A ტიპის არსების B ტიპის არსებაზე უკეთესობის საკითხი *მხოლოდ და მხოლოდ A-სა და B-ს შინაგან ბუნებაზე* კი არ არის დამოკიდებული, არამედ – გარემოებებსა და ბუნების კანონებზე. ვფიქრობ, ეს ფრაზა ყველას მიახვედრებს, თუ რას ვგულისხმობ სინამდვილეში „შინაგან“ ღირებულებაში. ფაქტობრივად, შემდეგი განსაზღვრება შეგვიძლია დავანესოთ: *იმის თქმა, რომ ღირებულებების რაღაც სახე „შინაგანია“, უბრალოდ იმას ნიშნავს, რომ საკითხი, ფლობს თუ არა მას რაიმე საგანი, და თუ ფლობს, რა ხარისხით, მხოლოდ და მხოლოდ ამ მოცემული საგნის შინაგან ბუნებაზეა დამოკიდებული.*

მაგრამ თუმცა ეს განსაზღვრება ზუსტად გამოხატავს ჩემს აზრს, მსურს მის მნიშვნელობაზე უფრო დანერჩილებით შევეჩერდე, ნაწილობრივ იმიტომ, რომ „შინაგანი ბუნებით განსხვავებულობის“ კონცეფცია, რომელსაც მე ფუნდამენტურ მნიშვნელობას ვანიჭებ, სხვა კონცეფციებთან აღრევის საშიშროებას ავლენს, და ნაწილობრივ იმიტომ, რომ მოცემული განსაზღვრება ისეთ ცნებებს შეიცავს, რომლებიც, არც კი ვიცი, ზუსტად როგორ განვსაზღვრო.

როდესაც რომელიმე ცალკეული სახის ღირებულებასთან დაკავშირებით ვამბობ, რომ საკითხი, ფლობს თუ არა, და თუ ფლობს, რა ხარისხით ფლობს მას რაღაც საგანი, *მხოლოდ და მხოლოდ მოცემული საგნის შინაგან ბუნებაზეა დამოკიდებული*, ეს ნიშნავს, რომ ერთსა და იმავე დროს ორი განსხვავებული რამის თქმა მსურს. მე მსურს ვთქვა, რომ (!) *ერთი და იმავე საგნისათვის ერთმნიშვნელოვნად შეუძლებელია*, ღირებულების აღნიშნულ სახეს ფლობდეს მოცემულ დროში, ან გარემოებათა მოცემული თანხვედრის პირობებში და არ ფლობდეს მას სხვა პირობებში; ზუსტად ასევე *შეუძლებელია*, საგანი ამ თვისებას სხვადასხვა დროს ან სხვადასხვა გარემოებაში სხვადასხვა ხარისხით ფლობდეს. ვფიქრობ, ცხადია, რომ ეს ნაწილია იმ აზრისა, რაც ბუნებრივად გამოიხატება, როდესაც ვამბობთ, რომ სა-

კითხი, ფლობს თუ არა, და თუ ფლობს, რა ხარისხით ფლობს რალაც საგანი მოცემული ლირებულების განსაზღვრულ სახეს, ყოველთვის მხოლოდ და მხოლოდ მოცემული საგნის შინაგან ბუნებაზეა დამოკიდებული. რადგან, თუ  $x$  და  $y$  განსხვავებული შინაგანი ბუნებისანი არიან, აქედან გამომდინარეობს, რომ  $x$  არ შეიძლება იყოს სრულიად ერთმნიშვნელოვნად იგივე, რაც  $y$ ; შესაბამისად, თუ  $x$ -ს და  $y$ -ს განსხვავებული შინაგანი ლირებულება მხოლოდ განსხვავებული შინაგანი ბუნების შემთხვევაში შეიძლება ჰქონდეთ, აქედან გამომდინარეობს, რომ ერთი და იგივე საგანი ყოველთვის ერთსა და იმავე შინაგან ლირებულებას უნდა ფლობდეს. მაშ, ეს ნაწილია იმისა, რისი თქმაც მსურს. და ამ ნაწილზე მეტის თქმა, ვფიქრობ, საჭირო აღარ არის. ამასთან დაკავშირებით, ყურადღებას გავამახვილებდი მხოლოდ იმ ფაქტზე, რომ აქ ვხვდებით კონცეფციას, რომელსაც, როგორც ვნახავთ, შეიცავს მეორე ნაწილიც და რომელიც ორივე შემთხვევაში ერთსა და იმავე სირთულეს გულისხმობს – მხედველობაში მაქვს კონცეფცია, გამოხატული სიტყვით „შეუძლებელი“. (2) მეორე ნაწილი იმისა, რასაც ჩემი ნათქვამი გულისხმობს, ის არის, რომ, თუ მოცემულ საგანს შინაგანი ლირებულების რაიმე სახე მიენერება განსაზღვრული ხარისხით, მაშინ აუცილებლობა, ყველანაირ გარემოებაში მას იმავე ხარისხით მიენერებოდეს ლირებულების ეს სახე, მხოლოდ ამ მოცემულ საგანს არ ეხება, ზუსტად მის მსგავს ნებისმიერ სხვა საგანსაც ის ასევე, ყველა გარემოებაში, ზუსტად იმავე ხარისხით უნდა მიენერებოდეს. ზემოთქმული უარყოფითი ფორმითაც შეიძლება გამოვხატოთ: შეუძლებელია ორი ზუსტად ერთნაირი საგნიდან ერთს ჰქონდეს გარკვეული სახის ლირებულება, მეორეს კი – არა; ან, რომ ერთს იგი მეორისგან განსხვავებული ხარისხით ჰქონდეს.

ვფიქრობ, ეს მეორე დებულებაც ასევე ბუნებრივად გადმოიციემა ფორმულირებით, რომლის მიხედვითაც, ლირებულების მოცემული სახე მხოლოდ მისი მფლობელი საგნის შინაგან ბუნებაზეა დამოკიდებული. რადგან, შინაგანად სრულიად მსგავსი ორი საგნის თაობაზე, იმის მიუხედავად, რომ ორ საგანზეა ლაპარაკი, ბუნებრივია, უნდა ვთქვათ, რომ ისინი ერთი და იმავე შინაგანი ბუნებისაა. მაგრამ მნიშვნელოვანია, საგანგებოდ მიექცეს ყურადღება იმ ფაქტს, რომ რასაც მე „განსხვავებულ შინაგან ბუნებაში“ ვგულისხმობ, ეკვივალენტურია შეფასებისა „არა ზედმიწევნით მსგავსი“, რადგან ამ შემთხვევაში ამ ცნების სხვა ცნებასთან შეცდომით გაიგივების რეალური საშიშროება არსებობს. ეს საშიშროება კი შემდეგნაირად წარმოიშობა: ბუნებრი-



ვად ჟღერს ვარაუდი, რომ ფრაზა, „ის, რასაც განსხვავებული შინაგანი ბუნება აქვს“ ეკვივალენტურია ფრაზისა „შინაგანად განსხვავებული“ ან „ის, რასაც განსხვავებული შინაგანი თვისებები მიენერება“. მაგრამ, თუ მართლაც მოვახდენთ ასეთ გაიგივებას, ცნებათა აღრევის საშიშროება წარმოიშობა. რადგან აშკარაა, რომ არსებობს ისეთი გაგება, რომლითაც ზედმინეწვით მსგავსი საგნები „შინაგანად განსხვავებული“ უნდა იყოს და განსხვავებულ შინაგან თვისებებს უნდა ავლენდეს, უბრალოდ იმიტომ, რომ ეს ორი საგანია. მაგალითად, საღებავის ორი ლაქა შეიძლება ზედმინეწვით მსგავსი იყოს, იმ ფაქტის მიუხედავად, რომ ისინი ერთმანეთისგან განსხვავებულ შემადგენელს ფლობს, თუმცა მათი მსგავსებისათვის აუცილებლად უნდა დაუშვათ ზედმინეწვით მსგავსი ორი შემადგენლის არსებობა. და მაინც, გარკვეული გაგებით, აშკარაა, თითოეულის მიერ განსხვავებული შემადგენლის ფლობის ფაქტი მათ შორის შინაგან სხვაობას შეადგენს და თითოეულის მიერ ისეთი თვისების ფლობას გულისხმობს, რომელიც მეორეს არ გააჩნია. ორი მარტივი საგნის შემთხვევაშიც კი, ის უბრალო ფაქტი, რომ ისინი *რიცხოობრივად* განსხვავებულია, გარკვეული გაგებით მათ შორის შინაგან სხვაობას წარმოშობს, და თითოეულს ერთმანეთისგან განსხვავებულ, სულ მცირე, ერთ შინაგან თვისებას ანიჭებს – სახელდობრ, თვისებას საკუთარ თავთან იდენტურობისა. ამიტომ, ცხადია, რომ ფრაზები „შინაგანად განსხვავებული“ და „განსხვავებული შინაგანი თვისებების მქონე“ ორაზროვანი ფრაზებია. მათ ისეთი მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს, როდესაც ორი საგნის შესახებ იმის თქმა, რომ ისინი შინაგანად განსხვავებულია, ან რომ განსხვავებულ შინაგან თვისებებს ფლობს, გულისხმობს არა მათი ზედმინეწვით მსგავსების უარყოფას, არამედ მხოლოდ მათ *რიცხოობრივ* განსხვავებულობას. ასევე, ამ ფრაზებს ისეთი მნიშვნელობაც შეიძლება ჰქონდეს, როდესაც ორ საგანზე *მხოლოდ იმ შემთხვევაში* შეიძლება ითქვას, რომ ისინი შინაგანად განსხვავებულია და მათ განსხვავებული შინაგანი თვისებები აქვს, თუ ზედმინეწვით მსგავსი არაა. ამიტომ უკიდურესად მნიშვნელოვანია იმის ხაზგასმა, რომ როდესაც ვამბობ: ორი საგანი განსხვავებული შინაგანი ღირებულებისა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება იყოს, თუ მათ განსხვავებული შინაგანი ბუნება აქვს, მე გამოთქმას „განსხვავებული შინაგანი ბუნების ქონა“ მეორე და არა პირველი მნიშვნელობით ვიყენებ – ანუ იმ მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც ის უბრალო ფაქტი, რომ ორი საგანი ორია, ანუ ერთმანეთისგან რიცხოობრივად განსხვავდება, გულისხმობს არა იმას, რომ ისინი განსხვავებული

შინაგანი ბუნებისაა, არამედ, რომ მათ განსხვავებულ შინაგან ბუნებაზე საუბარი შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ რიცხობრივ განსხვავებულობასთან ერთად ისინი არც ზედმიწევნით მსგავსებას ავლენენ.

ამ განმარტების გაკეთებისთანავე ცნებათა აღრევის მეორე საშიშროება ჩნდება, გამომდინარე იმ ფაქტიდან, რომ როდესაც ადამიანები უბრალო რიცხობრივ განსხვავებას უპირისპირებენ შინაგანი განსხვავების გარკვეულ სახეს, რომელიც, თავის მხრივ, რიცხობრივი არ არის, მათ შესაძლოა ეს უკანასკნელი თვისებრივ განსხვავებასთან გააიგივონ. აქედან გამომდინარე, ადვილი დასაშვებია, გვეფიქრა, თითქოს „შინაგან ბუნებებს შორის განსხვავებაში“ მე „თვისებრივ განსხვავებას“ ვგულისხმობდე. მაგრამ თვისებრივი განსხვავების შინაგან ბუნებებს შორის განსხვავებასთან იდენტიფიცირება ასევე შეცდომა იქნებოდა. სინამდვილეში, თვისებრივ განსხვავებაში, საზოგადოდ, ყოველთვის ერთმნიშვნელოვნად იგულისხმება განსხვავება შინაგანი ბუნების თვალსაზრისით. ორი საგანი არ შეიძლება თვისებრივად განსხვავდებოდეს, თუ მათ განსხვავებული შინაგანი ბუნება არა აქვთ. ეს ფაქტი კი თვისებრივ სხვაობასთან დაკავშირებით ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფაქტია. რაც შეეხება სანიანალმდეგო დებულებას, ის არანაირად არ არის ჭეშმარიტი. აი ისიც: თუმცა ორი საგანი თვისებრივად ერთმანეთისაგან არ შეიძლება განსხვავდებოდეს, თუ შინაგანი ბუნებითაც არ განსხვავდება, განსხვავებული შინაგანი ბუნება მათ თვისებრივი განსხვავების გარეშეც შეიძლება ჰქონდეთ. სხვა სიტყვებით, თვისებრივი განსხვავება შინაგანი ბუნებით განსხვავების მხოლოდ ერთი ნაირსახეობაა. ეს რომ ასეა, იმ ფაქტიდან ჩანს, რომ, როგორც უკვე ავხსენი, ფრაზას „შინაგანი ბუნებით განსხვავებული“ ვიყენებ, როგორც ეკვივალენტურს ფრაზისა „არა ზედმიწევნით მსგავსი“. სავსებით ნათელია, რომ ორი საგანი არ შეიძლება ზედმიწევნით მსგავსი იყოს, თუნდაც თვისებრივად ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებოდეს, ვთქვათ, თუ მათ შორის ერთადერთი განსხვავება მათ მიერ გარკვეული თვისების ფლობის ხარისხს უკავშირდება, თვისებისა, რომელსაც ნამდვილად ფლობს. ვერავინ იტყვის, რომ ძალიან მაღალი ხმა ზედმიწევნით ჰგავს ძალიან დაბალს, ეს ორი თვისებრივად ზედმიწევნით მსგავსიც რომ იყოს. ცხადია, არსებობს გარკვეული გაგება, რომელიც მათ შინაგან ბუნებას განსხვავებულად წარმოაჩენს. ეს მიზეზიც კი საკმარისია, რომ თვისებრივი განსხვავების შინაგანი ბუნებით განსხვავებასთან გაიგივება შეუძლებლად მივიჩნიოთ. თუმცა სხვა მიზეზებიც არსებობს. ზომაში განსხვავება, მაგალითად, შინაგა-



ნი ბუნების თვალსაზრისით განსხვავებად შეიძლება ჩაითვალოს, იმ გაგებით, რომელსაც მე ვგულისხმობ, მაგრამ მას თვისებრივ განსხვავებას ვერ ვუნოდებთ. ან, მაგალითად, ავილოთ ისეთი ორი ნიმუში, რომლებსაც ერთმანეთისგან განასხვავებს ის, რომ ერთი წარმოადგენს ყვითელ წრეს წითელი ლაქით შუაგულში, ხოლო მეორე – ყვითელ წრეს ლურჯი ლაქით შუაგულში. ამ განსხვავებას თავისუფლად შეიძლება ეწოდოს ხარისხობრივი; მაგრამ, ცხადია, უფრო სწორი იქნება, მას ვუნოდოთ განსხვავება, რომელიც იმ ფაქტში გამოიხატება, რომ ერთ ნიმუშს აქვს *შემადგენელი ნაწილი*, რომელიც მეორე ნიმუშის ყველა შემადგენელი ნაწილისაგან თვისებრივად განსხვავდება. ხოლო თვისებრივ განსხვავებასა და თვისებრივად განსხვავებული შემადგენელი ნაწილების ქონას შორის განსხვავება მნიშვნელოვანია როგორც იმ თვალსაზრისით, რომ უკანასკნელი მხოლოდ პირველთან დაკავშირებით შეიძლება განისაზღვროს, ასევე იმ თვალსაზრისითაც, რომ მარტივი საგნების შემთხვევაში შესაძლებელია, ისინი ერთმანეთისგან პირველი შემთხვევის დარად განსხვავდებოდეს, მაშინ როცა რთული საგნების შემთხვევაში მხოლოდ მეორე შემთხვევაა შესაძლებელი.

იმედი მაქვს, ზემოთქმული საკმარისია, რათა ცხადი გავხადოთ, თუ ზუსტად რას წარმოადგენს ცნება, რომელსაც გამოვხატავ ფრაზით „შინაგანი ბუნებით განსხვავებული“. გამოვყოფ მომენტებს: (1) ეს ისეთი სახის განსხვავებაა, რომელიც არ აღინიშნება ორ საგანს შორის, თუ ისინი უბრალოდ რიცხობრივად განსხვავდება, ის მხოლოდ იმ შემთხვევაში აღინიშნება, თუ რიცხობრივ განსხვავებასთან ერთად ეს საგნები ზედმინვენით მსგავსი არ არის. (2) შინაგანი ბუნებით განსხვავება თვისებრივი განსხვავების იდენტური არ არის, თუმცაღა თვისებრივი განსხვავება მისი ერთ-ერთი ნაირსახეობაა. ეს ცნება, ჩემი აზრით, უალრესად მნიშვნელოვანი და ფუნდამენტურია, თუმცა, მიმაჩნია, რომ ეს ტერმინი, გარკვეულწილად, გარკვეულ სირთულესა და ორაზროვნებას მოკლებული არ არის. და სწორედ ამიტომ შევჩერდი მასზე ასე დეტალურად. გამოთქმა: „არა ზედმინვენით მსგავსი“ ამ ცნების გამოხატვის ყველაზე ნაკლებ ორაზროვანი გზაა. მაგრამ მას ერთი ნაკლი ახასიათებს. იგი ისე ჩანს, თითქოს ზედმინვენით მსგავსების იდეა ის ფუნდამენტური იდეა იყოს, რომლისგანაც ეს ცნება წარმოიშვა, მაშინ როცა, დარწმუნებული ვარ, საქმე პირიქითაა. ამიტომ, ალბათ უმჯობესია, შევჩერდეთ უფრო უხერხულ ფრაზაზე – „შინაგანი ბუნებით განსხვავებული“.

ვგონებ, კმარა იმის შესახებ, თუ რა იგულისხმება, როდესაც ორი საგნის შესახებ ვამბობთ, რომ ისინი „ერთმანეთისგან შინა-

განი ბუნებით განსხვავდება“. ახლა უფრო რთული საკითხი გველოდება. ეს არის საკითხი იმის შესახებ, თუ რას გულისხმობს სიტყვები „შეუძლებელი“ და „აუცილებელი“ მტკიცებაში: ღირებულების გარკვეული სახე შინაგანია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც შეუძლებელია, რომ x-სა და y-ს ამ სახის განსხვავებული ღირებულებები მიენერებოდეს, თუ ისინი შინაგანი ბუნებით არ განსხვავდება. ასევე გასარკვევია, რა იგულისხმება ეკვივალენტურ მტკიცებაში: ღირებულების გარკვეული სახე შინაგანია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, თუ სწორედ იმ საგანს, რომელსაც შინაგანი ღირებულება მიენერება, ან რალაც ზედმინევით მის მსგავსს, აუცილებლად ან საეალდებულოდ ყოველთვის და ნებისმიერ პირობებში ზუსტად ერთი და იმავე ხარისხით აქვს იგი.

რაც შეეხება აუცილებლობისა და შეუძლებლობის მნიშვნელობებს, ამ საკითხის განხილვა ორი მომენტის ნათელყოფით შეგვიძლია დავინყოთ.

ზოგჯერ ამტკიცებენ და გარკვეული დამაჯერებლობითაც, რომ გამოთქმაში – შესაძლებელია საგანი, რომელიც ერთ F პრედიკატს ფლობს, მეორე G პრედიკატსაც ფლობდეს, – ეგულისხმობთ, ყოველ შემთხვევაში ზოგჯერ მაინც, რომ უბრალოდ გარკვეული საგნები, რომლებიც F-ს ფლობს, ფაქტობრივად, ასევე ფლობს G-საც. თუ ჩვენ სიტყვას „შესაძლებელი“ ამ მნიშვნელობას მივანიჭებთ, შესაბამისი მნიშვნელობა მტკიცებისა – შეუძლებელია საგნისათვის, რომელიც F-ს ფლობს, ფლობდეს აგრეთვე G-ს – იქნება უბრალოდ შემდეგი: საგნები, რომლებიც F-ს ფლობს, ფაქტობრივად, არასოდეს ფლობს G-ს. მაშასადამე, თუ ჩვენ სიტყვას „შეუძლებელი“ ამ მნიშვნელობით გავიგებთ, გარკვეული სახის ღირებულების „შინაგანობის“ თაობაზე ჩამოყალიბებული ჩემი პირობა, რომლის მიხედვითაც, თუკი ღირებულების რაიმე სახე „შინაგანად“ უნდა შეფასდეს, ორი საგნის მიერ მისი განსხვავებული ხარისხით ფლობა ალბათ შეუძლებელია, თუ ისინი ზედმინევით ერთმანეთის მსგავსია, უბრალოდ იმ ფრაზამდე დავა, რომლის თანახმადაც, ფაქტობრივად არ არსებობს ზედმინევით ერთმანეთის მსგავსი ორი საგანი, რომელიც განსხვავებული ხარისხით შეიძლება ფლობდეს მას. აქედან გამომდინარე, ნათქვამში მხოლოდ ეს რომ იგულისხმებოდეს, ჩვენი პირობა დაკმაყოფილებული იქნებოდა, თუკი ქვეშარიტებაა (რამდენადაც ვიცვი, შესაძლოა ეს ასეცაა), რომ ყველა საგნის შემთხვევაში, რომლებიც რაიმე კონკრეტული სახის შინაგან ღირებულებას ფლობს, სამყაროში რომელიმე მათგანის ზედმინევით მსგავსი არაფერი მოიძებნება. ასეთ შემთხვევაში, ბუნებრი-



ვია, გაკეთდებოდა დასკვნა, რომ ზედმინევენით, ერთმანეთის მსგავსი არანაირი ორი საგანი, ფაქტობრივად, აღნიშნული სახის ღირებულების განსხვავებული ხარისხით მფლობელი არ იქნებოდა იმ უბრალო მიზეზით, რომ ასეთი ღირებულების მფლობელი ყველა საგანი ერთადერთი და განუმეორებელი იქნებოდა იმ გაგებით, რომ სხვა არაფერი იარსებებდა ზედმინევენით მისი მსგავსი. ნათქვამში მხოლოდ ეს რომ იგულისხმებოდა, შესაბამისად, ამ პირობისადმი ღირებულების ნებისმიერი ცალკეული სახის შესაბამისობის დასაბუთებას შეეძლებოდა მხოლოდ და მხოლოდ იმის მტკიცებით, რომ, ფაქტობრივად, არასდროს არსებულა და არც ოდესმე იარსებებს ამ ღირებულების მფლობელი რომელიმე საგნის ზედმინევენით მსგავსი რაიმე საგანი. ხოლო ჩვენი მტკიცება, რომლის თანახმადაც, ის ამ პირობას უნდა აკმაყოფილებდეს, უბრალოდ ემპირიული განზოგადება იქნებოდა. მეტიც, ნათქვამში მხოლოდ ეს რომ იგულისხმებოდა, ცხადია, ვერანაირად ვერ დადგინდებოდა, რომ ნმინდა სუბიექტური პრედიკატები აღნიშნულ პირობას ვერ დააკმაყოფილებდა, რამდენადაც ამ პირობას დააკმაყოფილებდა ნებისმიერი სუბიექტური პრედიკატი, რომელთან მიმართებაშიც ჭეშმარიტება იქნებოდა, რომ აღნიშნული ღირებულების მფლობელი ყველა საგანი, ფაქტობრივად, ერთადერთი იქნებოდა – რომ მისი მსგავსი არაფერი იარსებებდა. რამდენადაც ეოცი, მრავალი სუბიექტური პრედიკატი შეიძლება არსებობდეს, რომლებზეც ეს შეფასება ჭეშმარიტად ვრცელდება. ამიტომ, ალბათ საჭირო არც არის იმის თქმა, რომ სიტყვას „შეუძლებელი“ ამ მნიშვნელობით არ ვხმარობ. როდესაც მე ვამბობ, რომ ღირებულების გარკვეული სახე, იმისათვის, რომ შინაგანი იყოს, იმ პირობას უნდა აკმაყოფილებდეს, რომლის მიხედვითაც, ალბათ შეუძლებელია ზედმინევენით ერთმანეთის მსგავსი ორი საგანი აღნიშნულ ღირებულებას განსხვავებული ხარისხით ფლობდეს, მე ამ პირობაში არ ვგულისხმობ რაიმე ისეთს, რასაც ღირებულების გარკვეული სახე სამართლიანად დააკმაყოფილებდა იმ უბრალო ემპირიული ფაქტის საფუძველზე, რომ მისი მფლობელი რაიმე საგნის ზედმინევენით მსგავსი სხვა არაფერი ყოფილა. ეს, რა თქმა უნდა, არსებითი ნაწილია ჩემი თვალსაზრისისა, რომლის თანახმადაც, უნდა შეგვეძლოს ვთქვათ არა უბრალოდ ის, რომ არ არსებობს ორი ზედმინევენით ერთნაირი საგანი, რომელიც შეიძლება სინამდვილეში ფლობდეს მას განსხვავებული ხარისხით, არამედ, რომ, თუკი ოდესმე ყოფილა ან უნდა ყოფილიყო რაიმე ზედმინევენით მსგავსი საგნისა, რომელიც მას მართლაც ფლობს, მიუხედავად იმისა, რომ, სინამდვილეში

ლეში, ასეთ საგანს არც უარსებია და არც ოდესმე იარსებებს, ამ საგანს ექნებოდა ან ექნება ღირებულების აღნიშნული სახე ზუსტად იმავე ხარისხით. სიტყვა „შეუძლებლობის“ ამ მნიშვნელობისთვის არსებითია, რომ ის უფლებას გვაძლევს ვამტკიცოთ, თუ რა შემთხვევასთან გვექნებოდა საქმე იმ პირობებში, რომლებიც არც განხორციელებულა და არც ოდესმე განხორციელდება. აშკარაა, რომ ასეთ უფლებას ვერანაირი ემპირიული განზოგადება ვერ მოგვანიჭებს.

მაგრამ (2) იმის თქმა, რომ მე სიტყვას „აუცილებლობა“ ამ პირველი მნიშვნელობით არ ვხმარობ, არანაირად არ არის საკმარისი იმის ასახსნელად, რასაც სინამდვილეში ვგულისხმობ. რადგან, მართლაც ჩანს, თითქოს მიზეზობრივი კანონები (თუმცა ეს საკამათოა) ნამდვილად განიჭებდეს უფლებას, ჩამოვაცალიბოთ სწორედ იმ სახის მტკიცებები, რა სახის მტკიცებების ჩამოყალიბების უფლებასაც უბრალო ემპირიული განზოგადებები არ გვაძლევს. მიზეზობრივი კანონის ძალით უფლებამოსილი ვართ, ვამტკიცოთ ასეთი რამ: მოცემულ საგანს რომ ჰქონოდა ან კანონზომიერად ჰქონდეს თვისება F, რომელიც მას არც ჰქონია და არც ექნება, მას ექნებოდა ან ექნება სხვა თვისება G. აქედან გამომდინარე, შესაძლოა წარმოიშვას მოსაზრება, რომ „აუცილებლობისა“ და „შეუძლებლობის“ ის სახე, რომელზეც მე ვსაუბრობ, ამ სახის მიზეზობრივ „აუცილებლობასა“ და „შეუძლებლობას“ წარმოადგენს. ამიტომ, მნიშვნელოვანია დაბეჯითებით ხაზგასმა იმისა, რომ არც ამ სახეს არ ვგულისხმობ. მე რომ მხოლოდ ამას ვგულისხმობდე, ისევ და ისევ ვერანაირად იქნებოდა გარკვეული, რომ წმინდა სუბიექტური პრედიკატები ჩვენს მეორე პირობას შესაძლოა არ აკმაყოფილებდეს. მაგალითად, რამდენადაც ვიცი, შესაძლოა მართლაც არსებობდეს მიზეზობრივი კანონები, რომელთა ძალითაც, ყველა იმ შემთხვევაში, როდესაც ლაპარაკია „მშვენიერზე“, სამყაროში არსებული რომელიმე მშვენიერი საგნის ზედმინევნიტ მსგავსი ნებისმიერი რამ ყველაში, ვის წინაშეც ის განსაზღვრული სახით იქნებოდა წარდგენილი, განსაზღვრული სახის გრძნობას აღძრავდა. ეს რომ ასე იყოს, ჩვენ გვექნებოდა სუბიექტური პრედიკატი, რომელიც დააკმაყოფილებდა პირობას, რომლის მიხედვითაც, თუ მოცემულ საგანს ეს პრედიკატი მიენერება, შეუძლებელია (მიზეზობრივი გაგებიდან გამომდინარე) ის ასევე არ მიენერებოდეს მის ზედმინევნიტ მსგავს ნებისმიერ საგანსაც. ამიტომ, არც აუცილებლობის ის სახე, რომელზეც მე ვსაუბრობ, წარმოადგენს უბრალო მიზეზობრივ აუცილებლობას. როდესაც ვამბობ, რომ, თუ მოცემული საგანი შინაგანი ღირებუ-





ლების გარკვეულ ხარისხს ფლობს, ზუსტად მისდაგვარ ნებისმიერ საგანს ზუსტად იმავე ხარისხით აუცილებლად ექნებოდა იგივე ღირებულება, მე ვგულისხმობ, რომ ეს ასე იქნებოდა მაშინაც კი, ის ისეთ სამყაროში რომ არსებულებოდა, რომელშიც მიზეზობრივი კანონები ამ სამყაროში არსებული კანონებისგან სრულიად განსხვავებული იქნებოდა. მოკლედ რომ ვთქვათ, მე ვგულისხმობ, რომ შეუძლებელია ნებისმიერ ზედმინევენით იდენტურ საგანს განსხვავებული ღირებულება ჰქონდეს, ზუსტად იმ გაგებით, რა გაგებითაც, ჩემი აზრით, ზოგადად, შეუძლებლად არ მიიჩნევა, რომ მიზეზობრივი კანონები განსხვავებულია იმისგან, რასაც წარმოადგენს – ეს, შესაბამისად, შეუძლებლობის ისეთი გაგებაა, რომელიც, რა თქმა უნდა, უბრალოდ მიზეზობრივ კანონებზე დამოკიდებული არ არის.

ის, რომ აუცილებლობის ასეთი გაგება არსებობს – გაგება, რომელიც უფლებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ F-ის მფლობელი G-ს მფლობელი იქნებოდა, მიზეზობრივი კანონები სრულიად განსხვავებულები რომ იყოს იმისაგან, რასაც სინამდვილეში წარმოადგენს – ვფიქრობ, სრულიად ნათელია შემდეგი შემთხვევიდან გამომდინარე: ავიღოთ, ვთქვათ, განსაზღვრული, ყვითელი ფერის ლაქა. ვფიქრობ, დარწმუნებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამ ლაქის ზედმინევენით მსგავსი ნებისმიერი სხვა ლაქა ყვითელი იქნება მაშინაც, თუ ის ისეთ სამყაროში იარსებებს, რომელშიც მიზეზობრივი კანონები მოცემულ სამყაროში არსებული მიზეზობრივი კანონებისგან სრულიად განსხვავებული იქნება. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ნებისმიერი ასეთი ლაქა ყვითელი უნდა იყოს სრულიად უპირობოდ, ნებისმიერ გარემოებათა და მიზეზობრივ კანონთა შემთხვევაში. ეს შემთხვევა გარკვეული გაგებით ჰგავს ჩემს შეფასებას, რომლის მიხედვითაც, „უნდა“-ს გაგება არც ემპირიულს და არც მიზეზობრივს არ გულისხმობს, როდესაც ვამბობ, რომ ღირებულების გარკვეული სახის „შინაგანად“ მიჩნევისას, თუ დავუშვებთ, რომ მოცემული საგანი განსაზღვრული ხარისხით ფლობს ასეთ ღირებულებას, ამ საგნის ზედმინევენით მსგავსი ნებისმიერი სხვა საგანიც ზუსტად იმავე ხარისხით უნდა ფლობდეს მას. შესაბამისად, როდესაც „მშვენიერებას“ ან „კეთილმოსილებას“ ვაფასებთ როგორც „შინაგან“ თვისებას, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ის, რაც აშკარად ვრცელდება „სიყვითლეზე“, „სილურჯეზე“, „სინითლეზე“, ამ ცნებებზეც გავრცელდება. და თუ „უნდა“-ს ჩვენს განსაზღვრაში ამ მნიშვნელობას ვანიჭებთ, ვფიქრობ, ცხადია, რომ ღირებულების მოცემული სახის შინაგანად შეფასება მის „სუბიექტურო-

ბასთან“ შეუთავსებელი იქნება. რადგან, მე ვფიქრობ, სრულიად ნათელია, რომ არ არსებობს სუბიექტური პრედიკატი, რომლის შესახებაც ასე უპირობოდ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თუ მოცემული საგანი ფლობს მას, მაშინ ზუსტად მისი მსგავსი ნებისმიერი საგანი, ნებისმიერი გარემოებებისა და მიზეზობრივი კანონების პირობებში, ასევე ფლობს მას. მაგალითად, გრძნობის რომელი სახეც უნდა ავიღოთ, აშკარაა, რომ ჭეშმარიტებას არ შეესაბამება ვარაუდი, რომლის მიხედვითაც, ვთქვათ, მე ამ გრძნობას განვიცდი მოცემული A საგნისადმი, ასეთ შემთხვევაში მე ნებისმიერ გარემოებათა პირობებში აუცილებლად უნდა განვიცდიდე ამ გრძნობას ნებისმიერი საგნისადმი, რომელიც ზუსტად ისეთივეა, როგორიც A, იმ უბრალო მიზეზით, რომ სამყაროში, რომელშიც სულაც არ ვარსებობ მე, შესაძლებელია არსებობდეს A-ს ზედმინევნით მსგავსი რაიმე საგანი. ამის მსგავსად, ნებისმიერ გრძნობასთან დაკავშირებით, მართებული არ არის ვარაუდი, რომ თუ ვინმე რაღაც მოცემული A საგნისადმი აღნიშნულ გრძნობას განიცდის, ასეთ შემთხვევაში, ნებისმიერ სამყაროში, სადაც A-ს ზედმინევნით მსგავსი რაიმე საგანი შეიძლება არსებობდეს, ვინმეს ამ საგნის მიმართ აღნიშნული გრძნობა ექნება. დაბოლოს, არც ის ვარაუდი გახლავთ ჭეშმარიტი, რომ თუ მოცემულ A საგანზე ვრცელდება ჭეშმარიტება, რომ ფაქტობრივი მიზეზობრივი კანონების პირობებში, ნებისმიერი, ვის წინაშეც A-ს გარკვეული სახით წარდგენა მოხდება, მის მიმართ გარკვეულ გრძნობას უნდა განიცდიდეს, მაშინ იგივე სავარაუდო პრედიკატი, ნებისმიერ სამყაროში A-ს ზედმინევნით მსგავსი რაიმე საგნის კუთვნილება იქნებოდა. ყველა შემთხვევაში ჩანს, შესაძლებელია ისეთი სამყაროს არსებობა, რომლის მიზეზობრივი კანონები ზემოხსენებული მტკიცების ჭეშმარიტებას გამორიცხავდა.

მაშასადამე, რადგან „შინაგანი“ ღირებულებების ჩემეული განსაზღვრის მიხედვით, „უნდა“ ამ უპირობო მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ, ამიტომ, ვფიქრობ, რომ დებულება, რომლის თანახმადაც, ღირებულების გარკვეული სახე „შინაგანია“, იმავე ღირებულების სუბიექტურობასთან შეუთავსებელია. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ამ შეუთავსებლობის მტკიცებით მე ვენინააღმდეგები დოქტრინას, რომელსაც, როგორც ჩანს, ბევრი ფილოსოფოსი იზიარებს. ალბათ მოგეხსენებათ, ზოგიერთი ფილოსოფოსი თავგამოდებით იცავს დოქტრინას, რომლის თანახმადაც, მათივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, არ არსებობს წმინდა გარეგანი მიმართებანი. რამდენადაც მე ამის გარკვევა შემიძლია, ერთი

რამ, რასაც ისინი ამ დებულებაში გულისხმობენ, შემდეგია: როგორც  $x$ -სა და  $y$ -საც არ გააჩნია რაიმე მიმართება, სულ ერთია, როგორი, თუ ის  $y$ -საც არ გააჩნია,  $x$  და  $y$  ზედმიწევნით მსგავსი ვერ იქნება. ანუ ნებისმიერი განსხვავება კავშირ-მიმართების თვალსაზრისით აუცილებლად იწვევს შინაგან ბუნებაში განსხვავებას. ვფიქრობ, ეჭვგარეშეა, რომ ხსენებული ფილოსოფოსები მათი ნააზრევის მიხედვით სიტყვებში „ვერ“ და „აუცილებლად“ უპირობო „ვერ“ და „უნდა“-ს გულისხმობენ. აქედან გამომდინარე, ისინი მიიჩნევენ რომ, თუ მე, მაგალითად, ამჟამად სიამოვნებას მგერის რაიმე  $A$  საგანი, მაშინ ნებისმიერი სხვა საგანი  $B$ , ზედმიწევნით  $A$ -ს მსგავსი, ნებისმიერ გარემოებებში და ნებისმიერ სამყაროში ასევე უნდა მგერიდეს სიამოვნებას, რადგან,  $B$  რომ სიამოვნებას არ მგერიდეს, მას ის კავშირ-მიმართება, რომელიც  $A$ -ს აქვს, არ ექნება. შესაბამისად, მათი პრინციპის მიხედვით,  $B$ -ს არ შეუძლია  $A$ -ს ზედმიწევნით მსგავსი იყოს – ის მისგან შინაგანი ბუნებით უნდა განსხვავდებოდეს. ვფიქრობ, აშკარაა, რომ ეს პრინციპი მცდარია. ის რომ ჭეშმარიტი იყოს, შედეგად მივიღებდით, რომ მე *a priori* შეიძლება ვიცოდეთ ასეთი რამ: საღებავის არც ერთი ლაქა, რომელიც იხილეთ თქვენ და არ მინახავს მე, არასოდეს არ არის ზუსტად მსგავსი იმ ლაქისა, რომელიც ვიხილე მე და არ გინახავთ თქვენ; ან კიდევ, წითელი რკალით გარშემორტყმული საღებავის არც ერთი ლაქა არასოდეს არ არის ზედმიწევნით მსგავსი ლაქისა, რომელიც ასეთი რკალით გარშემორტყმული არ არის. მაგრამ სრულიად ნათელია, რომ, იმისდა მიუხედავად, ჭეშმარიტებას წარმოადგენს ყოველივე ეს თუ არა, ეს ის არის, რაც მე არ შეიძლება *a priori* ვიცოდეთ. უბრალოდ, *a priori* აშკარა არ არის, რომ  $A$ -ს მიერ დანახული და  $B$ -ს მიერ დაუნახავი საღებავის არანაირი ლაქა  $B$ -ს მიერ დანახული და  $A$ -ს მიერ დაუნახავი ლაქის ზედმიწევნით მსგავსი არ არის და რომ არც რაიმე წითელრკალშემოვლებული საღებავის ლაქა ზედმიწევნით მსგავსი ლაქისა, რომელსაც ასეთი რკალი არა აქვს შემოვლებული. ასეთი ილუსტრაციის მიზანია ცხადად გამოიკვეთოს როგორც ის, თუ რა იგულისხმება, როდესაც ისეთ პრედიკატზე, როგორიცაა „მშვენიერი“, ითქმის, რომ ის „შინაგანია“, ასევე ისიც, რომ თუ ეს პრედიკატი „შინაგანია“, რატომ არ შეიძლება ის სუბიექტური იყოს. იგულისხმება, რომ თუ  $A$  მშვენიერია,  $B$  კი – არა, *a priori* შეიძლება ვიცოდეთ, რომ  $A$  და  $B$  ზედმიწევნით მსგავსი არ არის; მაშინ როცა, რაიმე ისეთ სუბიექტურ პრედიკატთან დაკავშირებით, რომელიც, ვთქვათ,



კონკრეტულ გრძნობას აღძრავს ჩემში, ან რომელიც გრძნობას აღძრავდა ნებისმიერ მაყურებელში, a priori შეუძლებელია ითქვას, რომ ასეთი პრედიკატის მფლობელი A საგანი და საგანი B, რომელიც მას არ ფლობს, ზედმინწევით მსგავსი არ შეიძლება იყოს.

ამიტომ, იმ დოგმის მიუხედავად, რომლის თანახმადაც, წმინდა გარეგანი მიმართებანი არ არსებობს, ჩემთვის აბსოლუტურად დადგენილია, რომ არსებობს მრავალი პრედიკატი, ისეთი, როგორცაა, მაგალითად, სუბიექტურ პრედიკატთა უმეტესობა (ყველა თუ არა), ან ის ობიექტური პრედიკატი, რომელიც წითელი რკალით გარშემორტყმულობაში გამოიხატა, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ მათი მფლობელის შინაგან ბუნებაზე დამოკიდებული არ არის. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რომლებზეც არ ვრცელდება ის ჭეშმარიტება, რომ, თუ  $x$  მათ ფლობს, ხოლო  $y$  კი - არა,  $x$  და  $y$  განსხვავებული შინაგანი ბუნებისა უნდა იყოს. მაგრამ უნდა ვაღიარო, რომ არ ვიცი, ზუსტად რას გულისხმობს ეს უპირობო „უნდა“. ყველაზე თვალნათლივი ვარაუდით, ეს არის ლოგიკური „უნდა“, რომელიც დანამდვილებით უპირობოა იმ გაგებით, რომ გულისხმობს აუცილებლობის ისეთ სახეს, რომელსაც ვადგენთ, მაგალითად, იმ შემთხვევაში, როდესაც ვამბობთ, რომ ნებისმიერი სწორკუთხა სამკუთხედი სამკუთხედი უნდა იყოს, ან როდესაც ვამბობთ, რომ რაც ყვითელია, ყვითელი ან ლურჯი უნდა იყოს. თუმცა, უნდა ვთქვა, არა მგონია, უპირობო აუცილებლობის ყველა სახე ასეთი ბუნების იყოს. არ მესმის, როგორ შეიძლება რაიმე ლოგიკური კანონიდან ისეთი დასკვნის გამოტანა, რომ თუ მოცემული საღებავის ლაქა ყვითელია, მაშინ ამ ლაქის ზედმინწევით მსგავსი ნებისმიერი ლაქაც ასევე ყვითელი იქნება. ზუსტად ასევე, „შინაგანი“ ლირებულების ჩვენს შემთხვევაშიც, თუმცა ჭეშმარიტებად მიმაჩნია, რომ, მაგალითად, მშვენიერება „შინაგანი“ თვისებაა, არ მესმის, რანაირად შეიძლება რაიმე ლოგიკური კანონიდან იმ დასკვნის გამოტანა, რომ თუ A მშვენიერია, A-ს ზედმინწევით მსგავსი ნებისმიერი რამ ზუსტად იმავე ხარისხით ასევე მშვენიერი იქნებოდა.

მეტიც, თუმცა მჯერა, რომ როგორც „ყვითელი“ (იმ მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც ის გრძნობით მონაცემებს ესადაგება), ასევე „მშვენიერიც“ გვევლინება პრედიკატებად, რომლებიც, ამ უპირობო მნიშვნელობით, მხოლოდ მათი მფლობელის შინაგან ბუნებაზე არის დამოკიდებული, მე მათ შორის უზომოდ მნიშვნელოვან განსხვავებას ვაჩნევ, რომელიც „უნდა“-ს უპირობო გაგების დადგენის გზაზე კიდევ ერთ სირთულეს



ქმნის. მე ვგულისხმობ განსხვავებას, რომელსაც შემდეგნაირად გამოვხატავდი: თუმცა როგორც სიყვითლე, ასევე სიმშვენიერე, ორივე ისეთი პრედიკატებია, რომლებიც მხოლოდ მათი მფლობელის შინაგან ბუნებაზეა დამოკიდებული, სიყვითლე თავად არის შინაგანი პრედიკატი, *სიმშვენიერე* კი – არა. ღირებულებათა პრედიკატების შესახებ ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ჭეშმარიტებად მე მართლაც ის მესახება, რომ თუმცა ბევრი მათგანი, ჩემს მიერ განმარტებული მნიშვნელობით, ღირებულების შინაგან სახეებს *წარმოადგენს*, შინაგანი თვისება *არც ერთი* მათგანი არაა იმ გაგებით, რა გაგებითაც, ისეთი ნიშან-თვისებები, როგორიცაა „ყვითელი“, ან საგნის თვისება „იყოს სიამოვნების მდგომარეობა“, ანდა „იყოს საგანთა მდგომარეობა, რომელიც სიამოვნების ბალანსს შეიცავს“, წარმოადგენს შინაგან თვისებებს. აშკარაა, მაგალითად, რომ თუ ღირებულების ყველა ნატურალისტური თეორია უნდა უარვეყოთ, ვალდებული ვართ, უარვეყოთ არა მხოლოდ ის თეორიები, რომელთა თანახმადაც, ღირებულების არც ერთი სახე შინაგანი არ იქნებოდა, არამედ ასევე – ისეთი თეორიებიც, რომლებიც ამტკიცებს, მაგალითად, რომ როდესაც ვამბობთ, გარკვეული სულიერი მდგომარეობა კარგიაო, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის მიღებული სიამოვნებით კმაყოფილების მდგომარეობას წარმოადგენს; ან როდესაც ვამბობთ, რომ საგანთა მდგომარეობა კარგია, ეს ნიშნავს, რომ ის ტკივილსა და სიამოვნებას შორის ბალანსის სიამოვნების სასარგებლოდ გადახრას გულისხმობს. მოკლედ რომ ვთქვათ, ნატურალისტურ თეორიათა ორი სრულიად განსხვავებული სახე არსებობს, რომელთა შორის განსხვავების საილუსტრაციოდ მოვიყვან განსხვავებას შემდეგ მტკიცებათა შორის: „A კარგია“ *ნიშნავს*, რომ „A სასიამოვნოა“ და „A კარგია“ *ნიშნავს*, რომ „A სიამოვნების მდგომარეობაა“. პირველი სახის თეორიების მიხედვით, კეთილმოსილება ღირებულების შინაგანი სახე არ არის, მაშინ როცა მეორე სახის თეორიებში არანაკლებ ხაზგასმით იგულისხმება, რომ კეთილმოსილება ღირებულების შინაგანი სახეა, რადგან ცხადია, ისეთი პრედიკატები, რომლებიც გამოიხატება ფრაზებით, როგორიცაა „სიამოვნების მდგომარეობაა“, ან „სიამოვნების ბალანსს „შეიცავს“, ისეთივე პრედიკატებს *წარმოადგენს*, როგორიცაა „ყვითელი“, იმ მიმართებით, რომ თუ მოცემულ საგანს მიენერება, ისინი ამ საგნის ზედმინუნით მსგავს ნებისმიერ სხვა საგანსაც უნდა მიენერებოდეს. ჩემთვის ასევე სრულიად ცხადია, რომ *ორივე* სახის თეორია მცდარია, მაგრამ მათი გამორიცხვის ერთადერთ საშუალებად მხოლოდ

ის განცხადება ავირჩიე, რომ, *კეთილმოსილებასთან* დაკავშირებით, ორი განსხვავებული დებულებიდან მასზე ვრცელდება ორივე, სახელდობრ: (1) რომ ის ნამდვილად მხოლოდ მისი მფლობელის შინაგან ბუნებაზეა დამოკიდებული – რაც პირველი სახის თეორიებს გამორიცხავს; (2) რომ *თუმცა* ეს ასეა, თავად ის შინაგან თვისებას ჯერ კიდევ არ წარმოადგენს – ეს კი გამორიცხავს მეორე სახის თეორიებს. სწორედ ეს იყო საფუძველი ზემოთ გამოთქმული ჩემი აზრისა, რომ თუკი ღირებულების რაიმე შინაგანი სახეები არსებობს, ისინი პრედიკატთა გარკვეულ კლასს უნდა შეადგენდეს, რომელიც ალბათ ერთადერთი და განუმეორებელია. რადგან არ მეგულება არც ერთი სხვა პრედიკატი, რომელიც მათ ჰგავს იმ მხრივ, რომ თუმცა თავად შინაგან თვისებას არ წარმოადგენს, მას შინაგან თვისებებთან აკავშირებს მახასიათებლები, რომლებიც მარტოოდენ მისი მფლობელის შინაგან ბუნებაზე დამოკიდებულებაში მდგომარეობს. რამდენადაც ვიცი, მხოლოდ ღირებულების გარკვეული პრედიკატებია არაშინაგანი თვისებების გამოშხატველი, რომლებსაც შინაგან თვისებებთან მარტოოდენ მათი მფლობელის შინაგან ბუნებაზე დამოკიდებულების ეს მახასიათებელი აერთიანებს.

თუ ყოველივე ამის შემდეგ უნდა ვთქვათ, რომ ღირებულების პრედიკატები, თუმცა მარტოოდენ შინაგან თვისებებს *ექვემდებარება*, თავად შინაგან თვისებებს არ წარმოადგენს, ასეთ შემთხვევაში უნდა არსებობდეს შინაგანი თვისებების კუთვნილი რაღაც მახასიათებელი, რომელსაც ღირებულების პრედიკატები არასოდეს ფლობს. ეგონებ, სრულიად ნათელია, რომ ასეთი მახასიათებელი მართლაც არსებობს, მხოლოდ ვერ გამოვიგია, რა არის ის. ჩემთვის სრულიად ნათელია, რომ საგანთა მოცემული მდგომარეობის შესახებ მტკიცება, რომ მასში სიამოვნების ბალანსი ტკივილისას სჭარბობს, მის შესახებ არა მარტო იმის მტკიცებას ნიშნავს, რომ ის *განსხვავებულ* პრედიკატს ნიშნავს, განსხვავებულს იმისაგან, რასაც გულისხმობს მტკიცება, რომ ის „კარგია“ – არამედ, რომ ის ნიშნავს პრედიკატს, რომელიც სრულიად განსხვავებული *სახისაა*. ზუსტად ასევე, საღებავის ლაქის თაობაზე მტკიცებისას, რომ ის „ყვითელია“, მტკიცების საგნად ქცეული პრედიკატი მარტოოდენ კი არ *განსხვავდება* „მშვენიერისაგან“, არამედ, ისევე, როგორც ზემოთ იყო, სრულიად განსხვავებული *სახისაა*. და, რა თქმა უნდა, ის უბრალო ფაქტი, რომ ბევრი კეთილმოსილებასა და მშვენიერებას სუბიექტურად მიიჩნევს, იმაზე მეტყველებს, რომ არსებობს რაღაც დიდი სახეობრივი განსხვავება მათ და ისეთ პრედიკატებს შორის, როგორიცაა სიყვითლე ან სიამოვნების ბალანსის ფლობა. მაგრამ ვალიარებ, რომ ვერ ვხვდები, თუ

რა განსხვავებაა ზემოთ მოყვანილ ვარაუდსა და იმ ვარაუდს შორის, ჩემი ვარაუდის მსგავსად, რომ სიკეთე და მშვენიერება სუბიექტური არ არის და რომ „სიყვითლესა“ და „სიამოვნების ფლობასთან“ მათ მარტოოდენ მათი მფლობელის შინაგან ბუნებაზე დამოკიდებულობის თვისება აერთიანებს. განსხვავება, რომელიც ასეთ შემთხვევაში წარმომიდგენია, მხოლოდ ბუნდოვნად შემოძლია გამოვხატო იმის თქმით, რომ შინაგანი თვისებები, როგორც ჩანს, მათი მფლობელის შინაგან ბუნებას აღწერს იმ გაგებით, რა გაგებითაც ამას არასოდეს აღწერს ღირებულების პრედიკატები. შესაძლებელი რომ იყოს ყველა იმ შინაგანი თვისების ჩამოთვლა, რომლებსაც მოცემული საგანი შეიძლება ფლობდეს, მისი სრული აღწერა იქნებოდა შესაძლებელი და მისადმი განკუთვნილი ღირებულების რაიმე პრედიკატის მოხმობა საჭირო აღარ იქნებოდა. სანინალმდეგოდ ამისა, მოცემული საგნის ვერანაირი აღწერა, რომელშიც გამოტოვებული იქნება რომელიმე შინაგანი თვისება, სრული ვერ იქნება. ნებისმიერ შემთხვევაში, იმ ფაქტის გამო, რომ შინაგანი ღირებულების პრედიკატები თავად შინაგან თვისებებს არ წარმოადგენს, შეუძლებელია „შინაგანი თვისების“ განსაზღვრა ისე, როგორც ეს ერთი შეხედვით ჩანდა სრულიად მართებულად. არ შეიძლება შინაგანი თვისების ისეთ თვისებად შეფასება, რომ თუ ერთი საგანი მას ფლობს, მეორე კი – არა, ამის გამო ორივე საგნის შინაგანი ბუნება ერთმანეთისგან უნდა განსხვავდებოდეს. რადგან ეს სწორედ ის არის, რასაც, ღირებულების პრედიკატებთან დაკავშირებით, ჭეშმარიტებად მივიჩნევთ, მაშინ როცა, იმავდროულად ვამბობთ, რომ ისინი შინაგან თვისებებს არ წარმოადგენს. ამიტომ, „შინაგანი თვისების“ ასეთი განსაზღვრა მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა შესაძლებელი, თუ შეგვეძლებოდა იმის თქმა, რომ აუცილებლობა, რომლის მიხედვითაც, თუ  $x$  და  $y$  განსხვავებულ შინაგან თვისებებს ფლობს, ისინი განსხვავებული ბუნებისანი უნდა იყოს, განსხვავდება იმ აუცილებლობისაგან, რომლის მიხედვითაც, თუ  $x$  და  $y$  განსხვავებული შინაგანი ღირებულებისაა, მათ განსხვავებული ბუნება უნდა ჰქონდეს; თუმცაღა, ორივე სახის აუცილებლობა უპირობოა და მე ვუშვებ, რომ ასეთი ახსნა სწორია. და თუ ეს ასეა, ცხადია, ეს უპირობო „უნდას“ მნიშვნელობის ახსნისას დამატებით სირთულეს ქმნის, რადგან, ასეთ შემთხვევაში, იარსებებს „უნდას“ ორი განსხვავებული მნიშვნელობა, ორივე უპირობო, და ამასთან, ორივე, როგორც ჩანს, ლოგიკური „უნდას“ არაიგივეობრივი.

## თავისუფალი ნება

უკანასკნელი სამი თავი იმ სხვადასხვა უარყოფითი არგუმენტის განხილვას დაეთმო, რომლებიც I და II თავებში ჩამოყალიბებული თეორიის წინააღმდეგ შეიძლება დაისვას. უკანასკნელი ასეთი არგუმენტი, რომელიც განვიხილეთ, გულისხმობდა მტკიცებებს, რომ ქმედების მართებულობა ან უმართებულობა მის ფაქტობრივ შედეგებზე არ არის დამოკიდებული. რადგან ყველა იმ შემთხვევაში, როდესაც შედეგები, რამდენადაც ინდივიდს შეუძლია თვალი მიადევნოს, მოსალოდნელია, შესაძლოთაგან საუკეთესო იყოს, ქმედება მართებულად ჩაითვლება, მაშინაც კი, თუ ისინი, ფაქტობრივად, შესაძლოთაგან საუკეთესო შედეგები არაა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს არგუმენტი ემყარებოდა შეხედულებას, რომლის თანახმადაც, მართებული და მცდარი, გარკვეულწილად, დამოკიდებულია იმაზე, რისი ცოდნაც ინდივიდს ძალუძს. წინამდებარე თავში კი იმ უარყოფითი არგუმენტების განხილვას გთავაზობთ, რომლებიც, მაგიერ ამისა, ემყარება შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც, მართებული და მცდარი დამოკიდებულია იმაზე, რისი გაკეთებაც ინდივიდს ხელნიჭება.

ახლა გვმართებს გავიხსენოთ, რომ ჩვენი თავდაპირველი თეორია, გარკვეულწილად, სწორედ ამ შეხედულებას ამტკიცებს და ამასთან – დაბეჯითებითაც. ასე მაგალითად, უკანასკნელ თავში არაერთხელ მიგვინიშნებია დებულებაზე, რომ ქმედება

რედამტორის შენიშნა: წინამდებარე თავი (გვ. 235-268) წარმოადგენს VI თავს ნაშრომისა ეთიკა, რომელიც 1912 წელს გამოიცა ბიბლიოთეკისათვის Home University Library of Modern Knowledge (Williams and Norgate, London). 1966 წელს აღნიშნული ნაშრომის მეორე გამოცემა შევიდა სერიაში: Oxford Paperbacks University Series (Oxford University Press, London). ამ წიგნში ეს თავი Oxford University Press-ისა და ტიმოთი მურის ნებართვით იბეჭდება.





მართებულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის შესაძლოა განსაკუთრებით შედეგებს გამოიღებს; ხოლო“ შესაძლოა განსაკუთრებით შედეგებში“ იგულისხმებოდა „შედეგები, ყოველ შემთხვევაში იმდენად კარგი მაინც, რომ ლოგიკურად მოჰყოლოდა ნებისმიერ ქმედებას, რომლის განხორციელებასაც ინდივიდი შეტლებდა სანაცვლოდ“. აქედან გამომდინარე, საკითხი იმის თაობაზე, მართებულია თუ არა ქმედება, ყოველთვის დამოკიდებულია მისი შედეგების შეპირისპირებაზე ყველა იმ სხვა ქმედებათა შედეგებთან, რომელთა განხორციელებასაც ინდივიდი შეტლებდა სანაცვლოდ. მაშასადამე, ამ დებულების მიხედვით, ყველა იმ შემთხვევაში, როდესაც რაიმე ნებაყოფლობითი ქმედება მართებულად ან უმართებულად მიიჩნევა (ჩვენ ყველგან მხოლოდ ნებაყოფლობით ქმედებებს განვიხილავდით), ჭეშმარიტებაა, რომ ინდივიდს, გარკვეულწილად, მის სანაცვლოდ სხვა მოქმედების განხორციელება შეეძლო. ეს დებულება თეორიის უმნიშვნელოვანეს ნაწილს შეადგენს.

მაგრამ აქვე უნდა შევახსენო მკითხველს, რომ სიტყვებს „შეუძლია“, „შეეძლო“ და „შესაძლებელია“ აქამდე მსჯელობებში ყველგან განსაკუთრებულ სემანტიკურ დატვირთვას ვანიჭებდით. 1 თავში (გვ. 29-31)<sup>1</sup> ავხსენით, რომ მხოლოდ და მხოლოდ აზრის მოკლედ გამოხატვის მიზნით ვარჩიეთ ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა, მაგ: ინდივიდს შეეძლო შეესრულებინა გარკვეული ქმედება, რომელიც არ შეუსრულებია. ასეთ შემთხვევებში ყველგან იგულისხმება, რომ, ფაქტობრივად, მას შეეძლო ეს გაეკეთებინა, შეეძლო, რომ აერჩია; და ზუსტად ასევე, გამოთქმებში: რისი შესრულებაც შეუძლია, ან შესაძლებელია, ყოველთვის ვგულისხმობდით უბრალოდ იმას, რაც შესაძლებელია, თუ ინდივიდი მას აირჩევს. ასე რომ, ჩვენი თეორიიდან, ყოველ შემთხვევაში, ის არ გამომდინარეობს, რომ მართებული და მცდარი დამოკიდებულია იმაზე, რისი გაკეთებაც ინდივიდს აბსოლუტურად შეუძლია, არამედ მხოლოდ იმაზე, რისი გაკეთებაც შეუძლია არჩევანის შემთხვევაში. ამ ორ გამოთქმას შორის უდიდესი განსხვავებაა. რადგან, ამგვარი შემოზღუდვით ჩვენ თეორიას წინააღმდეგობისგან ვიცავთ. ამ წინააღმდეგობას თავიდან ვერ აირიდებენ ისინი, ვინც ამტკიცებს, რომ მართებული და მცდარი დამოკიდებულია იმაზე, რისი შესრულებაც ინდივიდს აბსოლუტურად შეუძლია. ძნელად თუ აღმოჩნდება ვინმე, თუკი ასეთი საერთოდ აღმოჩნდა, ვინც შეტლებს დანამდვილუ-

<sup>1</sup> მითითება თავდაპირველ HUL-ის გამოცემას ეკუთვნის. მომდევნო OPUS-ის გამოცემაში მითითება 12-13 გვერდებს შეესაბამება.

ბით უარყოს, რომ მართლაც ძალზე ხშირად შეგვეძლო, თუკი ავირჩევდით, გაგვეკეთებინა რაღაც განსხვავებული იმისაგან, რაც ფაქტობრივად გაგვიკეთებია. მაგრამ რა მომენტშიც განინდებდა მტკიცება, რომ ნებისმიერ ადამიანს ოდესმე აბსოლუტურად შეეძლო გაეკეთებინა რაიმე, განსხვავებული იმისაგან, რაც ფაქტობრივად გაუკეთებია, ბევრ ადამიანს გაუწნდება სურვილი უარყოს ეს მტკიცება. შეხედულება, რომლის განხილვასაც ამ თავში ვაპირებთ – შეხედულება იმის თაობაზე, რომ მართებული და მცდარი დამოკიდებულია იმაზე, თუ აბსოლუტურად რის გაკეთება შეუძლია ინდივიდს – მყისვე გაგვხვევს უზომოდ რთულ პაექრობაში – თავისუფალ ნებასთან დაკავშირებულ დისკუსიაში. ბევრი ენერგიულად უარყოფს, რომ ვინმეს ოდესმე შეეძლო გაეკეთებინა რაიმე განსხვავებული იმისაგან, რაც ფაქტობრივად გააკეთა, ან ოდესმე შეძლებს გააკეთოს რაიმე განსხვავებული იმისაგან, რასაც ის ფაქტობრივად გააკეთებს; არიან ისეთებიც, ვინც ასევე ენერგიულად ამტკიცებს საპირისპიროს. ორივე თვალსაზრისს, თუ მათ იმ შეხედულებასთან გაეერთიანებთ, რომლის თანახმადაც, მართებული და მცდარი დამოკიდებულია იმაზე, რისი გაკეთებაც ინდივიდს აბსოლუტურად შეუძლია, შესწევს ძალა ჩვენს თეორიას ძალზე სერიოზული წინააღმდეგობა გაუწიოს. ისინი, ვისი მტკიცებითაც ვერავინ ვერასდროს შეძლებდა გაეკეთებინა რაიმე განსხვავებული იმისაგან, რაც გაუკეთებია, თუკი ასევე ამტკიცებენ, რომ მართებული და მცდარი დამოკიდებულია იმაზე, რისი გაკეთებაც შეგვიძლია, ლოგიკურად უნდა მიიჩნევდნენ, რომ არც ერთი ჩვენი ქმედება არასოდეს არ არის მართებული, ისევე, როგორც არც ერთი არასოდეს არ არის მცდარი. ვფიქრობ, ეს ის შეხედულებაა, რომელსაც, ფაქტობრივად, ხშირად იზიარებენ და რომელიც, რა თქმა უნდა, ჩვენს თეორიასთან დაკავშირებით უაღრესად სერიოზულ და ძირეულ უთანხმოებას წარმოშობს, რადგან ჩვენი თეორიიდან, პირიქით, ჩანს, რომ ძალზე ხშირად მართლაც არამართებულად ვიქცევით, უფრო მეტიც, ალბათ არასოდეს ვიქცევით სავსებით მართებულად. მეორე მხრივ, ისინი, ვისაც მიაჩნია, რომ აბსოლუტურად შეგვიძლია ვაკეთოთ ის, რასაც არ ვაკეთებთ და რომ მართებული და მცდარი დამოკიდებულია იმაზე, რისი გაკეთებაც ამგვარად შეგვიძლია, ასევე მიდრეკილნი არიან დაუპირისპირდნენ ჩვენს თეორიას, თუმცა სულ სხვა საფუძველზე. ჩვენი თეორიიდან გამომდინარე, პირობა, რომ ინდივიდს შეეძლო გაეკეთებინა რაიმე განსხვავებული იმისაგან, რაც გაუკეთებია, არჩევანი რომ განეხორციელებინა, საკმარისი საფუძველია დავასკვნათ, რომ მისი ქმედება, ფაქ-

ტობრივად, ან მართებულია, ან – მცდარი. მაგრამ ისინი, ვინც ჩვენს მიერ განხილულ მოსაზრებას იზიარებს, ბუნებრივია, გვიპასუხებენ, რომ ეს საკმარის პირობას არანაირად არ წარმოადგენს: იმის თქმა, რომ ეს საკმარის პირობას წარმოადგენს, მართებულისა და მცდარის ბუნების თავიდან ბოლომდე არასწორ გაგებას ნიშნავს. ასეთთა აზრით, იმისათვის, რომ ქმედება ნამდვილად მართებულად ან მცდარად ჩაითვალოს, აბსოლუტურ აუცილებლობას წარმოადგენს ის გარემოება, რომ ინდივიდს ნამდვილად შესძლებოდა სხვაგვარად ემოქმედა, შესძლებოდა არა ამ სიტყვის იმ უბრალო გაგებით, რომ შემძლე ყოფილიყო, არამედ იმ გაგებით, თუკი აირჩევდა. თუ ჩვენს ქმედებასთან დაკავშირებით მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ სხვაგვარად შეგვეძლო გვემოქმედა არჩევანის შემთხვევაში, მაშინ ჩვენი მომხრენი ნამდვილად ჭეშმარიტად მიიჩნევენ მოსაზრებას, რომ არც ერთი ჩვენი ქმედება არასოდეს არც მართებული და არც მცდარი არ არის. აქედან გამომდინარე, გვეტყოდნენ, რომ ჩვენი თეორია სრულიად ვერ ითვალისწინებს ერთ აბსოლუტურად აუცილებელ პირობას მართებულისა და მცდარის გაგებისა – პირობას, რომლის თანახმადაც, ქმედება რომ მართებულად ან მცდარად ჩაითვალოს, ის თავისუფლად უნდა განხორციელდეს. მეტიც, ბევრს შეუძლია ასევე მიიჩნიოს, რომ ქმედებათა ის კლასი, რომელთა განხორციელებაც ჩვენ აბსოლუტურად შეგვიძლია, ხშირად იმ ქმედებების იდენტური არ არის, რომელთა განხორციელებაც შეგვიძლია, თუ მათ ავირჩევთ. მათ შეუძლიათ თქვან, მაგალითად, რომ ძალზე ხშირად ქმედება, რომელიც შეგვეძლო განგვეხორციელებინა, თუ მას ავირჩევდით, მიუხედავად ამისა, წარმოადგენს ქმედებას, რომლის განხორციელებაც არ შეგვეძლო, რომ ქმედება ყოველთვის მართებულია, თუკი ისეთ შედეგებს გამოიღებს, როგორსაც გამოიღებდა ნებისმიერი სხვა ქმედება, რომელიც მის სანაცვლოდ შეგვეძლო განგვეხორციელებინა. აქედან გამომდინარე, მრავალი ქმედება, რომლებსაც ჩვენი თეორია არამართებულად აღიარებს, მათი მტკიცებით, მართებული იქნება, რადგან ეს ქმედებები იქნება საუკეთესო იმ ქმედებათაგან, რომელთა განხორციელებაც შეგვეძლო, თუმცა არა საუკეთესო იმ ქმედებათაგან, რომელთა განხორციელებასაც შევძლებდით, ისინი რომ აგვეჩივია.

მე ვიტყვოდი, რომ იმ უარყოფით არგუმენტთა შორის, რომლებიც ოდესმე განგვიხილავს, ეს არგუმენტები ყველაზე სერიოზულია. მე მათ სერიოზულად მივიჩნევ რადგან: (1) ძალზე რთულია დარწმუნებით მტკიცება იმისა, რომ მართებულისა და მცდარის გაგება ნამდვილად არ არის ლამოვიდებული, რო-

გორც ამ არგუმენტთა ავტორები ამტკიცებენ, იმაზე, თუ რისი გაკეთება შეგვიძლია, და არა უბრალოდ იმაზე, რისი გაკეთება შეგვიძლია არჩევანის შემთხვევაში, (2) რადგან ასევე ძალზე რთულია დარწმუნებით მტკიცება იმისა, თუ რა გაგებით შეიძლება შეესაბამებოდეს ჭეშმარიტებას ის აზრი, რომ ოდესმე შეგვიძლო გაგვეკეთებინა რაიმე იმისგან განსხვავებული, რაც, ფაქტობრივად, გაგვიკეთებია. მე არა მაქვს პრეტენზია, რომ ამ მომენტთაგან რომელიმეს დარწმუნებით მტკიცება შემიძლია. ერთადერთი, რისი მიღწევის იმედიც მაქვს, იმ ცალკეულ ფაქტებზე მინიშნებაა, რომლებიც ჩემს თვალში ნამდვილად გარკვეულია, თუმცა ისინი ხშირად ყურადღების მიღმა რჩება; ამ გზით მსურს, ის საკითხები, რომლებიც, ჩემი აზრით, მართლაც ბადებს ეჭვს და სირთულეს, მკითხველის განსასჯელად ცალკე გამოვყო.

დავინყოთ კითხვით: შეესაბამება თუ არა ჭეშმარიტებას ის აზრი, რომ ადამიანს შეეძლო გაეკეთებინა რაიმე სხვა, იმის გარდა, რაც ფაქტობრივად გააკეთა? უპირველეს ყოვლისა, ვფიქრობ, უმჯობესი იქნებოდა განმემატა, თუ ზუსტად როგორ ვუკავშირებ ამ საკითხს თავისუფალი ნების საკითხს. ფაქტია, რომ თავისუფალ ნებასთან დაკავშირებულ მრავალ დისკუსიაში ეს კითხვა ზუსტად ასეთი სახით არასოდეს დასმულა და, აქედან გამომდინარე, ვინმემ შესაძლოა იფიქროს, რომ ამ ორ საკითხს ერთმანეთთან საერთო არაფერი აქვს. მართლაც, ვგონებ, ზოგიერთი ფილოსოფოსი აშკარად გულისხმობს, რომ მათ საერთო არაფერი აქვს. ამ ფილოსოფოსთა აზრით, ჩვენი ნება სამართლიანად შეიძლება მივიჩნიოთ თავისუფლად მაშინაც კი, თუ ვერასოდეს შევძლებთ, ვერავითარი გაგებით, გავაკეთოთ რაიმე იმის გარდა, რასაც, საბოლოო ჯამში, ფაქტობრივად ვაკეთებთ. ეს თვალსაზრისი, თუკი მას ვინმე იზიარებს, ჩემი აზრით, უბრალოდ აშკარა ენობრივი უზუსტობაა. ის მტკიცება, რომ ჩვენ თავისუფალი ნება გაგვაჩნია, რა თქმა უნდა, ჩვეულებრივ გაიგება, როგორც მინიშნება, რომ ზოგჯერ მართლაც შეგვწევს უნარი ვიმოქმედოთ განსხვავებულად იმისგან, როგორც ფაქტობრივად ვმოქმედებთ. ამიტომ, თუ ვინმე იტყვის, რომ ჩვენ თავისუფალი ნება გაგვაჩნია, და ამასთან, იმავდროულად, იმის უარყოფას გულისხმობს, რომ ჩვენ ასეთი ნება საერთოდ გაგვაჩნია, მას უბრალოდ შეცდომაში შევყავართ. თავისუფალი ნება ჩვენ, რა თქმა უნდა, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით, არ გაგვაჩნია, თუ ნამდვილად ვერასოდეს შევძლებთ, რაიმე გაგებით მაინც, გავაკეთოთ რაღაც განსხვავებული იმისაგან, რასაც ვაკეთებთ. ასე რომ, ამ მხრივ, ეს ორი საკითხი, რა თქმა უნდა, ერთმანეთს

უკავშირდება. მაგრამ, მეორე მხრივ, ის უბრალო ფაქტი (თუ ის საერთოდ ფაქტად შეიძლება ჩაითვალოს), რომ ზოგჯერ შეგვიძლია, გარკვეული გაგებით, გავაკეთოთ ის, რასაც არ ვაკეთებთ, სულაც არ გვაძლევს უფლებას ვთქვათ, რომ თავისუფალი ნება გავაჩნია. ჩვენ, რა თქმა უნდა, ის არ გავაჩნია, თუკი არ შეგვიძლია გავაკეთოთ ასეთი რამ; მაგრამ, აქედან არ გამომდინარეობს, რომ თავისუფალი ნება გავაჩნია, ასეთი ქმედების შესრულება რომც შეგვეძლოს. თავისუფალი ნების ფლობა-არფლობის საკითხი დამოკიდებულია იმ ზუსტ გაგებაზე, რომელიც ჩვენს მიერ ასეთი ქმედების განხორციელების შესაძლებლობის ჭეშმარიტებას ასახავს. ასე რომ, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ვასკვნით, რომ ხშირად ნამდვილად შეგვიძლია, გარკვეული გაგებით, ვაკეთოთ ის, რასაც არ ვაკეთებთ, ეს ჩვენი დასკვნა თავისთავად უფლებას არ გვაძლევს ვთქვათ, რომ თავისუფალი ნება გავაჩნია.

პირველი მომენტი, ჩვენთვის სრულიად გარკვეული, არის, სახელდობრ, ის ფაქტი, რომ ხშირად შეგვიძლია, გარკვეული გაგებით, ვაკეთოთ ის, რასაც არ ვაკეთებთ. ვფიქრობ, სავსებით ნათელია, რომ ეს ასეა. ამის გააზრებას კი ძალზე დიდი მნიშვნელობა აქვს. რადგან ბევრ ადამიანს, სრულიად შეუზღუდავად, სჩვევია ამტკიცოს: ვერაფერს ვერასდროს ვერ შეძლებდა გაეკეთებინა რაიმე განსხვავებული იმისაგან, რაც მან კონკრეტულ შემთხვევაში გააკეთა. ამ აზრის ასე მარტივი, შეუზღუდავი მტკიცებით ისინი გულისხმობენ, რა თქმა უნდა (რომც არ უნდოდეთ), რომ სიტყვას „შეეძლო“ არ მოეძებნება ისეთი ზუსტი მნიშვნელობა, რომელიც იმ ჭეშმარიტებას ასახავდა, რომ ინდივიდს სხვაგვარად მოქმედება შეეძლო. ჩემი აზრით, სრულიად ნათელია, რომ სწორედ ეს ქვეტიქსტი შეიცავს აბსოლუტურად მცდარ გაგებას. ამიტომ, ვინც ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე ამტკიცებს, რომ „არასოდეს არაფერი შეიძლებოდა მომხდარიყო, იმის გარდა, რაც ფაქტობრივად მოხდა,“ აყალიბებს მტკიცებას, რომლის დამტკიცებაც შეუძლებელია და რომელთანაც თავადვე მუდმივ წინააღმდეგობაშია. ამ ფაქტზე ყურადღების გამახვილება მნიშვნელოვანია, რადგან ამ შეუსაბამო მტკიცებას ბევრი აკეთებს ისე, რომ ვერ ხედავს, თუ როგორ უხეშად ეწინააღმდეგება ის იმას, რაც სხვა შემთხვევებში თავად ამ მტკიცების ავტორებსაც და ყველა ჩვენგანსაც გვწამს, და – სამართლიანადაც. რასაკვირველია, თუ ამ მტკიცების ავტორები მასში გარკვეულ შეზღუდვას შეიტანენ – თუ ისინი უბრალოდ იტყვიან, „სიტყვის „შეიძლებოდა“ ერთ-ერთი გაგებით, არასოდეს არაფერი შეიძლებოდა მომხდარიყო იმის გარდა, რაც მოხდა,“ ასეთ

შემთხვევაში ისინი შესაძლოა საეცებით მართალი იყვნენ: ჩვენ ამ შესაძლებლობას ეჭვქვეშ არ ვაყენებთ. უბრალოდ, ვასაბუთებთ, რომ სიტყვის „შეიძლებოდა“ ერთ-ერთი სრულიად გასაგები და დასაშვები გაგებით, ანუ ამ სიტყვის იმ ერთობ გავრცელებული მნიშვნელობით, რომლითაც ის საერთოდ იხმარება, სრულიად დასაშვებია, რომ ზოგი რამ, რაც არ მომხდარა, შეიძლებოდა მომხდარიყო. ამის დასაბუთებას ქვემოთ მოვეყვებით.

შეუძლებელია გადაჭარბება იმ შემთხვევათა სიხშირესთან დაკავშირებულ შეფასებაში, რომელთა საფუძველზეც ყველა ჩვენგანი ორი მოვლენის, რომელთაგან არც ერთი არ მომხდარა, გამიჯვნას ვახდენთ – გამიჯვნას, რომელსაც შემდეგი სიტყვებით გამოვხატავთ: თუ ერთი შეიძლებოდა მომხდარიყო, მეორე ვერ მოხდებოდა. ეს ყველაზე დამახასიათებელი გამიჯვნაა და, ვფიქრობ, ვინც იმ შემთხვევებს, რომლებშიც ასეთ გამიჯვნას ვახდენთ, სათანადოდ განიხილავს, დაგვეთანხმება, რომ ეჭვს არ იწვევს სამი რამ: სახელდობრ (1), რომ ძალზე ხშირად ამ ორ შემთხვევას შორის მართლაც არსებობს განსაზღვრული განსხვავება, რომელსაც გარკვეული სიტყვებით გამოვხატავთ; (2) რომ ეს განსხვავება, რომელიც სინამდვილეში მართლაც არსებობს ორ შემთხვევას შორის, ის განსხვავებაა, რომლის გამოხატვაც გვსურს, როდესაც ვამბობთ, რომ ერთი შემთხვევა შესაძლებელი იყო, მეორე კი – შეუძლებელი; (3) რომ ამ განსხვავების ასეთნაირად გამოხატვა სრულიად გასაგები და დასაშვები გზაა. მაგრამ, თუ ასეა, აქედან აუცილებლად გამომდინარეობს, რომ ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული და დასაშვები ხმარება ფრაზებისა „შეიძლებოდა“ და „არ შეიძლებოდა“ იმ განსხვავების გამოხატვაა, რომელიც ხშირად აღინიშნება ორ ისეთ შემთხვევას შორის, რომელთაგან არც ერთი, ფაქტობრივად, არ მომხდარა. მოვიყვანთ მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს: ამ დილას ოც წუთში ერთი მილის გავლა შემეძლო, მაგრამ ხუთ წუთში ორ მილს, რა თქმა უნდა, ვერ გავირბენდი. ფაქტობრივად, ამ ორი ქმედებიდან არც ერთი არ განმიხორციელებია; მაგრამ სრული უაზრობაა იმის თქმა, რომ ის უბრალო ფაქტი, რომ ეს არ გამიკეთებია, ამ ორ შემთხვევას შორის განსხვავებას სპობს, რომელსაც გამოვხატავ იმის თქმით, რომ პირველი ჩემს შესაძლებლობებში იყო, მეორე კი – არა. მიუხედავად იმისა, რომ არც ერთი მათგანი არ განმიხორციელებია, ერთი, რა თქმა უნდა, ჩემთვის შესაძლებელი იყო იმ გაგებით, რა გაგებითაც მეორე სრულიად შეუძლებელი იყო. ავიღოთ მეორე მაგალითი: მართალია, რომ ვატებს, როგორც წესი, ხეებზე ცოცვა შეუძლიათ, მაშინ, როცა ძაღლებს ეს არ ძალუბთ. დავუშვათ, ერთ მშვენიერ



დღეს არც A-ს კატა და არც B-ს ძალლი არ ასულა ხეზე. სრული უაზრობაა იმის თქმა, რომ ეს უბრალო ფაქტი წარმოადგენს იმის მტკიცებას, თითქოს ჩვენ შევცდებით, თუ ვიტყვით (რასაც, რასაკვირველია, ხშირად უნდა ვამბობდეთ), რომ კატას შეეძლო ხეზე აცოცება, თუმცა არ აცოცებულა, მაშინ როცა ძალღს არ შეეძლო. ავიღოთ თუნდაც უსულო საგანთა მაგალითი: ზოგიერთ გემს შეუძლია 20 კვანძი სიჩქარე განავითაროს, მაშინ როცა სხვები 15 კვანძზე მეტ სიჩქარეს ვერ ავითარებენ. ის უბრალო ფაქტი, რომ, ვთქვათ, კონკრეტულ შემთხვევაში, 20 კვანძის სიჩქარიან გემს, ფაქტობრივად, ზუსტად ამ სიჩქარით არ გაუცურავს, რასაკვირველია, უფლებას არ გვაძლევს, ვთქვათ, რომ ამის გაკეთებას ვერ შეძლებდა იმ გაგებით, რა გაგებითაც ამას ვერ შეძლებდა 15-კვანძის სიჩქარიანი გემი. ამის საპირისპიროდ შეგვიძლია და უნდა გავარჩიოთ ის შემთხვევები, რომლებშიც მას მოქმედება არ შეუძრულებია (მაგალითად, გემის შემთხვევაში, პროპელერის გაუმართაობის გამო), რადგან მას ეს არ შეეძლო, იმ შემთხვევებისგან, რომლებშიც მას მოქმედება არ შეუძრულებია, თუმცა შეეძლო შეუძრულებინა. მსგავსი სახის შემთხვევები უსასრულოდ შეიძლება მოვიყვანოთ; ისიც სავსებით ნათელია, რომ თითოეული ჩვენგანი ყოველთვის ვხმარობთ ასეთ გამოთქმებს: ორი მოვლენის განხილვისას, რომელთაგან არც ერთი არ მომხდარა, მათ ყოველთვის გამოვარჩევთ ერთმანეთისგან გამოთქმებით: ერთის მოხდენა შესაძლებელი იყო, თუმცა არ მომხდარა, მეორისა კი – შეუძლებელი. სავსებით ნათელია, რომ ამ გამოთქმებში ვგულისხმობთ რაღაც ისეთს (რაც არ უნდა იყოს ის), რაც ხშირად სრულიად ქვშმარიტია. ასეთ შემთხვევაში კი, თუ ვინმე შეუზღუდავად მოჰყვება მტკიცებას, რომ „ვერაფერი ვერასდროს ვერ მოხდებოდა იმის გარდა, რაც უკვე მოხდა“, ეს უბრალოდ სიყალბის მტკიცებას ნიშნავს.

ამიტომ სრულიად ნათელია, რომ ხშირად შეგვეძლო (გარკვეული გაგებით) გვეკეთებინა ის, რაც არ გაგვიკეთებია. ახლა კი ვნახოთ, თუ როგორ უკავშირდება ეს ფაქტი იმ არგუმენტს, რომლითაც ცდილობენ დაგვარწმუნონ, რომ ჩვენი დებულება ფაქტს არ წარმოადგენს.

ეს არგუმენტი ყველასათვის ცნობილია: მისი არსი მარტივია. უშვებენ (მიზეზების განხილვას არ შევუდგები), რომ აბსოლუტურად ყველაფერს, რაც ხდება, გარკვეული მიზეზი აქვს მის წინამორბედში. მაგრამ ეს იმასვე ნიშნავს, რომ ვამტკიცოთ, თითქოს ყოველი მოვლენა აუცილებლად გამომდინარეობს რაღაც ისეთიდან, რაც მას წინ უსწრებდა; ან, სხვა სიტყვებით რომ

ვთქვათ, რადგან მისი გამომწვევი წინამავალი მოვლენები მოხდა, ისიც აბსოლუტურად აუცილებლად უნდა მომხდარიყო. მაგრამ მტკიცება, რომ ის აუცილებლად უნდა მომხდარიყო, იმას ნიშნავს, რომ სხვა არაფერი მის ნაცვლად არ შეიძლებოდა მომხდარიყო; ასე რომ, თუ ყველაფერს მიზეზი გააჩნია, ვერაფერი ვერასოდეს ვერ მოხდება იმის გარდა, რაც უკვე მოხდა.

ახლა დავუშვათ, რომ ამ არგუმენტის წინაპირობა სწორია, ანუ ყველაფერს მართლაც აქვს მიზეზი. რა გამომდინარეობს სინამდვილეში აქედან? აქედან აშკარად გამომდინარეობს მხოლოდ შემდეგი: სიტყვის – „შეიძლებოდა“ ერთ-ერთი გაგებით, არაფერი არასოდეს არ შეიძლებოდა მომხდარიყო იმის გარდა, რაც უკვე მოხდა. ეს სრულიად ლოგიკური დასკვნაა. მაგრამ თუ სიტყვა „შეიძლებოდა“ ორაზროვნებას შეიცავს – თუ მას განსხვავებულ შემთხვევებში განსხვავებული მნიშვნელობა ენიჭება – უდავოდ, სრულიად დასაშვებია, რომ ამ სიტყვის ერთ-ერთი გაგებით, არაფერი არასოდეს არ შეიძლებოდა მომხდარიყო იმის გარდა, რაც უკვე მოხდა, მაშინ როცა მეორე გაგებით, ასევე სრულიად დამაჯერებლად ჟღერს ის დასკვნა, რომ გარკვეული მოვლენები, რომლებიც არ მომხდარა, შეიძლებოდა მომხდარიყო. შეძლებს ვინმე დასაბუთებულად იმის მტკიცებას, რომ სიტყვა „კარგი“ ორაზროვანი არ არის? რომ მას ერთზე მეტი დასაშვები გაგება არ გააჩნია? დაეუშვათ, ეს სიტყვა ორაზროვანი არაა. თუ ასეა, მაშინ ის ფაქტი, რომ ზოგიერთი შემთხვევა, რომელიც არ მომხდარა, შეიძლებოდა მომხდარიყო, სინამდვილეში იმ პრინციპს ეწინააღმდეგება, რომლის მიხედვითაც, ყველაფერს თავისი მიზეზი აქვს; ასეთ შემთხვევაში ალბათ ამ პრინციპისათვის თავის დანებება მოგვინევდა, რადგან ის ფაქტი, რომ ხშირად შეგვეძლო გვეკეთებინა ის, რაც არ გაგვიკეთებია, სრულიად ნათელია. დაშვება, რომლის თანახმადაც, სიტყვა „შეიძლებოდა“ ორაზროვნებას არ გულისხმობს, ისეთი ვარაუდია, რომლის მტკიცებაც უზუსტესი დასაბუთების გარეშე დაუშვებელია. და მაინც, ვფიქრობ, ამას ხშირად აკეთებენ, თანაც ყოველგვარი მტკიცების გარეშე, იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ადამიანები ვერ აცნობიერებენ, რომ სიტყვები ხშირად ორაზროვანია. ასე მაგალითად, თავისუფალ ნებასთან დაკავშირებულ პოლემიკაში ხშირად გავიგონებთ, რომ საქმე ეხება მხოლოდ და მხოლოდ ერთ საკითხს: ყველაფერს გარკვეული მიზეზი ინვესს თუ ნების აქტები ზოგჯერ განპირობებული არ არის? ისინი, ვინც თვლის, რომ ჩვენ თავისუფალი ნება გავვაჩნია, საკუთარ მოვალეობად მიიჩნევენ ამტკიცონ, რომ ნებიდან გამომდინარე ქმედებებს ზოგჯერ არავითარი მიზეზი არ გააჩ-





ნია; ხოლო ისინი, ვინც თვლის, რომ ყველაფერი განპირობებულია, ამ ვარაუდს იმ დასკვნის დასაბუთებულ მტკიცებად მიიჩნევენ, რომ თავისუფალი ნება არ გაგვანია. მაგრამ, ფაქტობრივად, უკიდურესად ძნელია ეჭვი შეიტანო თავისუფალი ნების ყველაფრის განპირობებულობის პრინციპთან სრულიად შეუსაბამობაში. ასეთი შესაბამისობის დადგენა დამოკიდებულია ურთულეს საკითხზე, საკითხზე, რომელიც სიტყვის „შეიძლება“ მნიშვნელობას უკავშირდება. ის, რაც ამ საკითხთან დაკავშირებით სრულიად გარკვევით შეგვიძლია ვთქვათ, არის: (1) თუ თავისუფალი ნება გაგვანია, ჭეშმარიტებას უნდა წარმოადგენდეს ის ფაქტი, რომ ზოგჯერ, გარკვეული გაგებით, შეგვეძლო გაგვეკეთებინა ის, რაც არ გაგვიკეთებია; (2) თუ ყველაფერი განპირობებულია, ჭეშმარიტებას უნდა წარმოადგენდეს ის გარემოება, რომ, გარკვეული გაგებით, ვერასოდეს შევძლებდით გაგვეკეთებინა ის, რაც არ გაგვიკეთებია. ის, რაც ნამდვილად ბადებს ეჭვს, და რაც უსათუოდ გამოსაკვლევეია, არის საკითხი იმის თაობაზე, ემთხვევა თუ არა სიტყვის „შეიძლება“ ეს ორი მნიშვნელობა ერთმანეთს.

განვიხილოთ ჯერ კითხვა: სიტყვის „შეიძლება“ რომელი გაგება შეიცავს დასაბუთებულ მტკიცებას, რომ ხშირად შეგვეძლო გაგვეკეთებინა ის, რაც არ გაგვიკეთებია? ანუ, ვთქვათ, რა გაგებით შეგვეძლო გამეველო ერთი მილი ოც წუთში ამ დილას, თუმცა ეს არ გამიკეთებია? მოვიყვან ერთ სრულიად აშკარა მინიშნებას, სახელდობრ, შემდეგ გამონათქვამს: მე უბრალოდ ვგულისხმობ, რომ შემეძლო, თუ ამგვარად ავირჩევდი; ან (აზრი რომ გაურკვეველი არ იყოს) ალბათ უმჯობესი იქნებოდა გვეთქვა, „რომ მე უნდა გამეკეთებინა იმ შემთხვევაში, თუ ამგვარად ავირჩევდი.“ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ამ მინიშნების მიხედვით, ხშირად ვხმარობთ გამონათქვამს „შემეძლო“ მხოლოდ და მხოლოდ იმ აზრის მოკლედ გადმოსაცემად, რომელსაც გულისხმობს გამონათქვამი: „უნდა გამეკეთებინა, იმ შემთხვევაში, თუ ამგვარად ავირჩევდი“. ყველა იმ სხვა შემთხვევაშიც, როდესაც ნამდვილად შეგვეძლო გაგვეკეთებინა ის, რაც არ გაგვიკეთებია, ვფიქრობ, ძალზე რთულია დაბეჭდვით მტკიცება იმისა, რომ სიტყვაში „შემეძლო“ სწორედ ამას (ან რაიმე ამდაგვარს) არ ვგულისხმობთ. გემის შემთხვევა გამონაკლისად შეიძლება ჩაითვალოს, რადგან ის, რა თქმა უნდა, ვერ განავითარებდა ოცი კვანძის სიჩქარეს, მას რომ ეს აერჩია. თუმცა, ამ შემთხვევაშიც კი შეიძლება დავუშვათ, რომ უბრალოდ ვგულისხმობთ, რომ ის ამას გააკეთებდა, თუ მასზე მყოფი ადამიანები ასე არჩევდნენ. მართლაც, არსებობს სათანადო საფუძველი მივიჩნიოთ, რომ

ძალზე ხშირად „შემეძლო“-ში უბრალოდ იგულისხმება „გავაკეთებდი ამასა და ამას იმ შემთხვევაში, თუ ასე ვარჩევდი“. ეს არის სიტყვის „შემეძლო“ ისეთი გაგება, რომლის თანახმადაც, დებულება – ხშირად შეგვეძლო გვეკეთებინა ის, რაც არ გაგვიკეთებია – სრულ შესაბამისობაშია იმ პრინციპთან, რომლის მიხედვითაც, ყველაფერს თავისი მიზეზი გააჩნია, რადგან დებულება – ნების გარკვეული აქტი რომ შემესრულებინა, ისეთი რამ უნდა გამეკეთებინა, რაც არ გამიკეთებია – ამ პრინციპს არანაირად არ ეწინააღმდეგება.

კიდევ ერთ საფუძველს ვარაუდისა, რომ ზემოთ გამოხატული აზრი სწორედ ის არის, რასაც ხშირად ვგულისხმობთ სიტყვაში „შემეძლო“, საფუძველს, რომელიც ასევე ასაბუთებს იმ აშკარა ფაქტის დაბეჯითებითი მტკიცების მნიშვნელობას, რომ ძალზე ხშირად მართლაც სხვაგვარად უნდა გვემოქმედა, სხვაგვარი ნება რომ გვექონოდა, წარმოადგენს ის გარემოება, რომ ისინი, ვინც უარყოფს, რომ ოდესმე რაიმე ისეთის კეთება შეგვეძლო, რაც არ გაგვიკეთებია, ხშირად ამბობენ და ფიქრობენ, თითქოს აქედან ნამდვილად გამომდინარეობდეს დასკვნა, რომ არასოდეს სხვაგვარად არ უნდა გვემოქმედა, სხვაგვარი ნება რომც გვექონოდა. ჩემი აზრით, ასეთი დასკვნა ორ უმთავრეს შემთხვევაში იჩენს თავს, რომელთაგან ერთი მომავალს უკავშირდება, მეორე კი – წარსულს. მომავალთან დაკავშირებულ შემთხვევაში, ადამიანები, რწმენას, რომ არაფერი იმის გარდა, რაც უნდა მოხდეს, არ შეიძლება მოხდეს, მიჰყავს ე. წ. ფატალიზმის ალიარებამდე – შეხედულებისა, რომლის მიხედვითაც, ჩვენი ნებისდა მიუხედავად, შედეგი ყოველთვის ერთი იქნება, ამიტომ, არჩევანის გაკეთებას არასოდეს არა აქვს აზრი. ეს დასკვნა ნამდვილად გამართლებული იქნება, თუკი „შეიძლება“-ში ვიგულისხმებთ: „მოხდებოდა, ჩვენი ნება ასეთი თუ უნდა ყოფილიყო“. მაგრამ ეს დებულება ქეშმარიტი, რასაკვირველია, არ არის და არც მიზეზობრიობის პრინციპიდან გამომდინარეობს. ამის საპირისპიროდ, იმ საფუძველთა დარად, რომლებიც ბადებენ ვარაუდს, რომ ყველაფერს თავისი მიზეზი გააჩნია, არსებობს ზუსტად ასეთივე სახის და ასევე ძლიერი საფუძველები, რომლებსაც მივყავართ დასკვნამდე, რომლის თანახმადაც, თუ ერთ მიმართულებას ავირჩევთ, შედეგი ყოველთვის გარკვეულწილად განსხვავებული იქნება იმ შედეგისგან, რომელსაც მივიღებდით, სხვა მიმართულება რომ აგვერჩია; ჩვენ ასევე ვიცით, რომ ამ განსხვავებას ზოგჯერ ის გარემოება შეადგენს, რომ რასაც ავირჩევდით, მოხდებოდა კიდევ. მომავალთან დაკავშირებით ხშირად მართლაც ასეა – ორი ქმედებიდან რომელიც უნდა



აგვერჩია, ფაქტობრივად განხორციელდებოდა, თუმცა სრულიად ცხადია, რომ მხოლოდ ერთი განხორციელდება მომავალში.

რაც შეეხება მეორე შემთხვევას, რომელთან დაკავშირებითაც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ადამიანებს სწევით, ილაპარაკონ და იფიქრონ იმგვარად, თითქოს, რადგან არავის არასოდეს არ შეეძლო გაეკეთებინა რაიმე იმის გარდა, რაც მან უკვე გააკეთა, ვერავინ ვერაფერს ვერ გააკეთებდა იმის გარდა, რაც გააკეთა, არჩევანი რომც განხორციელდებინა, აქედან გამომდინარეობს შემდეგი: ფაქტობრივად ბევრი ადამიანი ამ ორი მტკიცებიდან პირველის საფუძველზე პირდაპირ ასკვნის, რომ ჩვენს მიერ ვინმეს შექება ან გაკიცხვა იმ ქმედებათა გამო, რომლებსაც ის ახორციელებს, ან თუნდაც, ერთი მხრივ, მართებულსა და მცდარს, ხოლო, მეორე მხრივ, ბედნიერსა და უბედურს შორის ზღვარის გავლების გამო, სრულიად გაუმართლებელი იქნება. ისინი ასკვნიან, მაგალითად, რომ ყოვლად უსაფუძვლოა დანაშაულის ნებაყოფლობითი ჩადენის შემთხვევა რაიმე დაავადების უნებლიეთ შეყრის შემთხვევისაგან რამდენადმე განსხვავებულად განვიხილოთ. დანაშაულის ჩამდენს, მათი აზრით, ისევე არ შეეძლო თავიდან აეცილებინა დანაშაულის ჩადენა, როგორც მეორე შემთხვევაში ადამიანს არ შეეძლო თავიდან აეცილებინა თავს დატყეხილი დაავადება; ორივე მოვლენა ერთნაირად გარდაუვალი იყო; და მიუხედავად იმისა, რომ ორივე, რა თქმა უნდა, დიდ უბედურებას შეიძლება წარმოადგენდეს – ორივეს ძალზე ცუდი და თანაბრად ცუდი შედეგები შეიძლება ჰქონდეს – მათი აზრით, მაინც ყოვლად გაუმართლებელია ის გამიჯვნა, რომელსაც ჩვენ ვახდენთ, როდესაც დანაშაულის ჩადენას ვაფასებთ როგორც მცდარ ქმედებას, ან ვამბობთ, რომ მისი ჩამდენი დამნაშავეა მორალური თვალსაზრისით, მაშინ როცა დაავადების შეყრის გამო ადამიანს არ ვადაშაულებთ და ამ შემთხვევას უმართებულოდ არ განვიხილავთ. ეს დასკვნა ნამდვილად გამართლებული იქნება, თუ „არ შეეძლო“-ში ვიგულისხმებთ: „ვერ აიცილებდა, ამის ნება რომც ჰქონოდა“. მე იმის აღნიშვნა მსურს, რომ ასეთი დასკვნა მხოლოდ ამ ვარაუდის დაშვების შემთხვევაშია გამართლებული. ანუ ის უბრალო ფაქტი, რომ პირველ შემთხვევაში ადამიანი დანაშაულის ჩადენას თავიდან აიცილებდა, ასეთი ქმედება რომ აერჩია (რაც ხშირად ქეშმარიტებას წარმოადგენს), ხოლო მეორე შემთხვევაში ადამიანი დაავადებას თავიდან ვერ აიცილებდა, ასეთი ქმედება რომ აერჩია კიდევ (რაც, რასაკვირველია, ასევე ხშირად წარმოადგენს ქეშმარიტებას), ამ ორ შემთხვევას შორის ზღვარის გასაავლებად სრულიად საკმარის საფუძველს გვიქმნის. ასეთი გამიჯვნა გა-

მართლებულია, რადგან იქ, სადაც მოვლენა ნამდვილად ნების გამოვლენაზეა დამოკიდებული, ნებაზე მოქმედებით (დადანაშაულების ან დასჯის გზით) ხშირად მსგავსი მოვლენის მომავალში განმეორების თავიდან აცილების რეალური შესაძლებლობა გვაქვს; მაშინ როცა, იმ შემთხვევაში, როდესაც მოვლენა ნების გამოვლენაზე არ არის დამოკიდებული, ასეთი შესაძლებლობა უბრალოდ არა გვაქვს. ამიტომ, თავისუფლად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისინი, ვინც ამბობს და ფიქრობს, რომ იმ ადამიანის შემთხვევა, რომელიც უბედურებას *ნებაყოფლობით* იწვევს, ზუსტად იმგვარადვე უნდა განვიხილოთ, როგორც იმ ადამიანისა, რომელიც ასეთსავე დიდ უბედურებას *უნებლიეთ* იწვევს, ამას ისე ამბობენ და ფიქრობენ, *თითქოს* ჭეშმარიტებას არ წარმოადგენდეს ის გარემოება, რომ სხვაგვარად უნდა გვემოქმედა, ასეთი ნება *რომ* გვექონოდა კიდეც. სწორედ ამიტომ, აუცილებელია ვესწრაფვოდეთ სრული სიცხადის დადგენას იმ ფაქტთან დაკავშირებით, რომ მართლაც ხშირად განსხვავებულად უნდა გვემოქმედა, განსხვავებული ნება *რომ* გვექონოდა.

შესაბამისად, საკმარისი საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ როდესაც ვამბობთ: რაიმე ისეთი *შეგვეძლო* გაგვეკეთებინა, რაც არ გაგვიკეთებია, ხშირად უბრალოდ ვგულისხმობთ, რომ ჩვენ ეს უნდა გაგვეკეთებინა არჩევის *შემთხვევაში*. ასეთ შემთხვევაში სრულიად ნათელია, რომ ამ გაგებით, ხშირად მართლაც *შეგვეძლო* გაგვეკეთებინა ის, რაც არ გაგვიკეთებია და რომ ეს ფაქტი სულაც არ ეწინააღმდეგება იმ პრინციპს, რომლის მიხედვითაც, ყველაფერს თავისი მიზეზი გააჩნია. ჩემი მხრივ, უნდა ვალიარო, დარწმუნებული არა ვარ, რომ *სწორედ* ამას არ ვგულისხმობთ და ამ აზრს არ ვდებთ მტკიცებაში, რომ თავისუფალი ნება გაგვაჩნია; ასე რომ, ისინი, ვინც ჩვენში თავისუფალი ნების არსებობას უარყოფენ, სინამდვილეში უარყოფენ (თუმცა, უდავოდ, ხშირად - გაუცნობიერებლად) იმ გარემოებას, რომ ოდესმე განსხვავებულად უნდა გვემოქმედა, განსხვავებული ნება *რომც* გვექონოდა. ზოგიერთი მოსაზრების მიხედვით, სწორედ ეს არის ის, რასაც ჩვენ ვგულისხმობთ; და მე არ მეგულება რაიმე მყარი არგუმენტი ამის საწინააღმდეგოდ. შესაბამისად, თუ ეს ასეა, აქედან სრულიად ლოგიკურად გამომდინარეობს, რომ ჩვენ ნამდვილად *გაგვაჩნია* თავისუფალი ნება და, რომ ეს ფაქტი სავესებით შეესაბამება იმ პრინციპს, რომლის მიხედვითაც, ყველაფერს თავისი მიზეზი აქვს; აქედანვე გამომდინარეობს ის დასკვნაც, რომ ჩვენი თეორია მართებულისა და მცდარის შეფასებას სავესებით სწორად უკავშირებს იმას, რისი გაკეთებაც *შეგვეძლო* არჩევანის შემთხვევაში.

მაგრამ უსათუოდ ბევრი შეგვედავება, რომ ეს საკმარისი არ არის, თავს უფლება მივცეთ ვთქვათ, რომ თავისუფალი ნება გაგვაჩნია; მათს ამ არგუმენტს გარკვეული დამაჯერებლობა აქვს, თუმცა მე მის სიმყარეში ეჭვი შეპარება. ისინი, კერძოდ, იტყვიან: დაეუშვათ, ხშირად განსხვავებულად უნდა გვემოქმედა სხვაგვარი არჩევანის შემთხვევაში, მაგრამ ეს თავისთავად არ ასაბუთებს იმ ფაქტს, რომ თავისუფალი ნება გაგვაჩნია, თუ ასეთ შემთხვევებში ასევე არა გვაქვს დასაბუთება იმისა, რომ სხვაგვარი არჩევანის გაკეთება შეგვეძლო. ამგვარად, თავისუფალი ნების საკითხი უბრალოდ წარმოდგენილია როგორც საკითხი იმის შესახებ, შეგვეძლო თუ არა ოდესმე აგვეჩია ის ქმედება, რომელიც არ აგვირჩევია და არც ოდესმე შეიძლება ავირჩიოთ, ანუ რასაც, ფაქტობრივად, არ ავირჩევთ. რადგან ეს არგუმენტი გარკვეულად დამაჯერებელია, ვფიქრობ, ღირს იმის მითითება, რომ აქ ასევე სრულიად ნათლად ჩანს, რომ, სულ მცირე, ორი განსხვავებული გაგებით მაინც, ხშირად შეგვეძლო აგვეჩია ის, რაც ფაქტობრივად არ აგვირჩევია; და რომ ეს ფაქტი მიზეზობრიობის პრინციპს არც ერთი ამ გაგებით არ ეწინააღმდეგება.

პირველი გაგება, უბრალოდ, ძველის გამოორებას წარმოადგენს. თუ დებულებაში – შეგვეძლო გაგვეკეთებინა ის, რაც არ გაგვიკეთებია – ხშირად უბრალოდ ვგულისხმობთ, რომ ჩვენ ეს უნდა გაგვეკეთებინა არჩევის შემთხვევაში, მაშინ აშკარაა, რომ დებულებაში – ამის კეთება შეგვეძლო აგვეჩია – უბრალოდ შეიძლება ვიგულისხმოთ, რომ ეს უნდა აგვეჩია ასეთი არჩევანის შემთხვევაში. ვფიქრობ, ხშირ შემთხვევაში ეჭვს არ იწვევს იმ აზრის მართებულობა, რომ შეგვეძლო კონკრეტული ქმედების განხორციელება აგვეჩია, თუ არჩევანის განხორციელებას ავირჩევდით და რომ ეს იმ ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს გაგებას წარმოადგენს, რომლის მიხედვითაც, ხშირად არჩევანის გაკეთება ჩვენს ხელთაა. რასაკვირველია, კონკრეტული მიმართულების არჩევისაკენ საკუთარი თავის დარწმუნების მცდელობის შესაძლებლობას სულაც არ გამოვრიცხავთ; ვფიქრობ, ასევე უდავოა, რომ ხშირად, ასეთი მცდელობა რომ განგვეხორციელებინა, გარკვეულ არჩევანს გავაკეთებდით, რაც, ფაქტობრივად, არ გაგვიკეთებია.

ამას გარდა, არსებობს კიდევ ერთი გაგება, რომლის თანახმადაც, როცა კი ქმედების რამდენიმე განსხვავებულ მიმართულებას განვიხილავთ, ყოველთვის შესაძლებელია ნებისმიერი მათგანი ავირჩიოთ; ამ გაგებას გარკვეული პრაქტიკული მნიშვნელობა უდავოდ უნდა მიენიჭოს, თუნდაც ის არანაირად არ

ასაბუთებდეს ჩვენს მტკიცებას, რომ თავისუფალი ნება გაგვანია. ეს გაგება სათავეს იღებს იმ ფაქტიდან, რომ ასეთ შემთხვევებში წინდანივე დარწმუნებით არ გვეცოდინება, თუ რომელ არჩევანს გაეაკეთებთ ფაქტობრივად, ხოლო სიტყვის „შესაძლებელი“ ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული გაგების თანახმად, მოვლენას „შესაძლებელს“ კუნოდებთ, თუ დარწმუნებით არავინ იცის, რომ ის არ მოხდება. გამომდინარე აქედან, ყოველთვის, ან თითქმის ყოველთვის, ალტერნატივათა განხილვის შემდეგ არჩევანის გაკეთებისას, შესაძლებელი იყო ამ ალტერნატივათაგან რომელიმე აგვერჩია, რაც, ფაქტობრივად, არ გაგვიკეთებია; ხშირად კი ასეთი არჩევანის განხორციელება არა თუ შესაძლებელი, არამედ სავსებით მოსალოდნელიც იყო. ამ ფაქტს, რაღა თქმა უნდა, პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს, რადგან მრავალი ადამიანი მიდრეკილია ერთობ მარტივად ირწმუნოს, რომ სრულიად აშკარაა, რომ ისინი მოცემულ არჩევანს არ განახორციელებენ, არჩევანს, რომელსაც იციან, რომ ალბათ განახორციელებდნენ, ეს შესაძლებელი რომ ყოფილიყო. ხოლო მათი რწმენა, რომ ისინი არ გააკეთებენ, რა თქმა უნდა, ამ ადამიანებს არჩევანში ხელს უშლის. ამიტომ, საჭიროა დაბეჯითებით მივუთითოთ, რომ მათ რაიმე მოცემულ არჩევანთან დაკავშირებით დარწმუნებით არასოდეს შეიძლება იცოდნენ, რომ ამას არ მოიპოქმედებენ.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სავსებით ნათელია: (1) ხშირად სხვაგვარად უნდა მოვქცეულიყავით, ამას თუ ვარჩევდით; (2) ანალოგიურად, ხშირად სხვაგვარად უნდა აგვერჩია, თუ სხვაგვარ არჩევანს ვარჩევდით; და (3) თითქმის ყოველთვის შესაძლებელი იყო სხვაგვარად აგვერჩია, იმ გაგებით, რომ არავინ შეიძლება იცოდეს დანამდვილებით, რომ ჩვენ ასე არ ვარჩევდით. სამივე მტკიცება ფაქტია და მიზეზობრიობის პრინციპს სამივე სავსებით შეესაბამება. შეუძლია ვინმეს დაასაბუთოს, რომ ამ სამი ფაქტიდან არც ერთი, არც მათი არანაირი კომბინაცია, არ ასაბუთებს ჩვენს მტკიცებას, რომ თავისუფალი ნება გაგვანია? დავუშვათ, თავისუფალი ნება არ გაგვანია, ამოვიდეთ იმ ჭეშმარიტებიდან, რომ ხშირად შეგვეძლო აგვერჩია ის, რაც არ აგვირჩევია: – თავისუფალი ნების რომელ დამცველს, ან თუნდაც მის მონიანააღმდეგეს, შეუძლია საბოლოოდ ნათელყოს, რომ ის, რასაც ის მტკიცებაში „შეგვეძლო აგვერჩია“ გულისხმობს, იმ ორი აშკარა ფაქტისგან, რომლებსაც მე (2) და (3) რიგითი ნომრები მივაკუთვნე, ან ამ ორი ფაქტის რაიმე კომბინაციისგან, ოდნავ მაინც განსხვავდება? და მაინც, ბევრი ადა-

მიანი უეჭველად შეგვეწინააღმდეგება იმ აზრში, რომ ეს ორი ფაქტი, თავისთავად, ჩვენთვის საკმარის საფუძველს სულაც არ წარმოადგენს, რათა ვამტკიცოთ, რომ თავისუფალი ნება გაგვაჩნია: რომ სინამდვილეში სულ სხვა გაგებით გვექონდა უნარი არჩევანისა. მაგრამ, რამდენადაც ვიცი, ჯერ ვერავინ ახსნა, თუ ზუსტად რას გულისხმობს ეს გაგება. ჩემი მხრივ, ვერ ვხედავ რაიმე დასკვნით არგუმენტს იმის ნათელსაყოფად, რომ სიტყვის „შეიძლება“ რაიმე ასეთი გაგება აუცილებელია, ან არ არის აუცილებელი. და ამიტომ, ამ თავს გარკვეულწილად ორჭოფულად ვასრულებ. ვფიქრობ, შესაძლებელია, წინააღმდეგ ჩვენი თეორიისა, რომლის თანახმადაც, ქმედება მართებულია მხოლოდ მაშინ, თუ მისი შედეგები ისევე კარგია, როგორც ის შედეგები, რომლებიც ნებისმიერ სხვა ქმედებას მოჰყვებოდა, რომელსაც ინდივიდი განახორციელებდა არჩევანის შემთხვევაში, სანაცვლოდ გვეთქვა, რომ ქმედება მართებულია მხოლოდ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ინდივიდი ვერ შეძლებდა გაეკეთებინა რაიმე ისეთი, რასაც უკეთესი შედეგები ექნებოდა. ანუ გვეთქვა, რომ ეს ფრაზა – „ვერ შეძლებდა გაეკეთებინა“ – ეკვივალენტური, არ არის ფრაზისა – „არ გააკეთებდა, რომ აერჩია“, არამედ შეიცავს გაგებას, რომელიც სრულიად საკმარის საფუძველს გვაძლევს ვთქვათ, რომ თავისუფალი ნება გაგვაჩნია. ასეთ შემთხვევაში ჩვენი თეორია ამ ნაწილში მცდარი იქნებოდა.

011/826

K 256.132

3  
 2020-01-03

ჯორჯ ედვარდ მურის *Principia Ethica*, რომელიც პირველად 1903 წელს გამოქვეყნდა, მეოცე საუკუნის ეთიკური თეორიის ქეშმარიტ ათელის ნერტილადაა აღიარებული. ლითონ სთრეჩიმ მისი გამოქვეყნების თარიღი „აზროვნების ხანის დასაწყისად“ გამოაცხადა. მეინარდ ქინსის შეფასებით, „ის პლატონზე უკეთესია“. ეს ნიგნი თავდაპირველად, ძირითადად, ბლუმსბერის ჯგუფში იყო პოპულარული, რომელშიც მას ხელოვნებისა და სიყვარულის ღირებულებათა აქტუალიზებისთვის სცემდნენ პატივს; ხოლო შემდგომში ფართოდ აღიარეს როგორც ანალიტიკური ეთიკური თეორიის კლასიკური ტექსტი და ეს აღიარება დღესაც ძალაშია. ადრინდელ ეთიკურ თეორიებში მური მკაფიოდ გამოკვეთს „ნატურალისტურ შეცდომას“. მისი საკუთარი თეორია, რომელიც ამ შეცდომის თავიდან არიდებას ისახავს მიზნად, წარმოადგენს დისკუსიას შინაგანი ღირებულების მქონე საგანთა ტიპებისა და იმ ქმედებათა სახეების შესახებ, რომელთა განხორციელებაც გვმართებს.

*Principia Ethica*-ს ტექსტს ერთვის მურის აქამდე გამოუქვეყნებელი წინასიტყვაობა, რომელიც მან მეორე გამოცემისათვის დაწერა (ამ გამოცემას იგი გეგმავდა, მაგრამ აღარ განუხორციელებია). ამ დაუსრულებელ წინასიტყვაობაში მური საკუთარი ნაშრომის გადაფასებას ახდენს. გარდა ამისა, გამოცემაში შეტანილია მურის ბოლო პერიოდის ორი საყურადღებო ნაშრომი: „თავისუფალი ნება“ და „შინაგანი ღირებულების კონცეფცია“, ასევე თომას ბოლდუინის შესავალი წერილი. ნიგნი საჭირო და სასარგებლო საკითხავი იქნება მურის შემოქმედებისა და, საზოგადოდ, ეთიკური თეორიის მკვლევარ-შემსწავლელთათვის.



გაომცემლოზა  
 ლოზოს პრესი



პროზრამა  
 ლოზოსი

ISBN 99928-926-2-5



9789992892626