

რუდოლფ შტაინერი

თავისუფლების ფილოსოფია

თანამედროვე მსოფლმხედველობის
ძირითადი შტრისები

საბუნებისმეტყველო მეცნიერული მეთოდით
მშვინვიერი დაკვირვების შედეგები

თბილისი 2014

Rudolf Steiner

Die Philosophie der Freiheit

Grundzüge einer modernen Weltanschauung

Seelische Beobachtungsergebnisse nach
naturwissenschaftlicher Methode

RUDOLF STEINER VERLAG
DORNACH/SCHWEIZ

Tbilisi-2014

მე-XX საუკუნის უდიდესი მოაზროვნის, ანთროპო-
სოფიული სულისმეცნიერების ფუძემდებლის რუდოლფ
შტაინერის (1861-1925) წინამდებარე ნაშრომი „თავისუფ-
ლების ფილოსოფია“ (მეორე გამოცემა, 1894წ.) წარ-
მოადგენს ანთროპოსოფიული სულისმეცნიერების ერთ-
გვარ ქვაკუთხედს.

მთარგმნელები: ლ. ბაბლუანი, ა. კვარაცხელია
რედაქტორი: ა. კვარაცხელია

ასოციაცია „კოგიტო“

Übersetzt ins Georgisch von: **L. Babluani, A. Kvaratskhelia**
Redaktion: **A. Kvaratskhelia**
Assoziation “Cogito”

თარგმანი შესრულებულია 1998 წლის გერმანული
გამოცემის მიხედვით.

მეორე შესწორებული გამოცემა

ბიბლიოგრაფია: GA №4

შინაარსი

ახალი (1918 წ.) გამოცემის წინასიტყვაობა	5
I. ადამიანის ცნობიერი მოღვაწეობა.....	9
II. ძირითადი იმპულსი მეცნიერებისკენ	20
III. აზროვნება სამყაროს გაგების სამსახურში.....	28
IV. სამყარო როგორც აღქმა	46
V. სამყაროს შემეცნება.....	66
VI. ადამიანური ინდივიდუალობა.....	87
VII. არსებობს კი შემეცნების საზღვრები?.....	93
VIII. ცხოვრების ფაქტორები.....	112
IX. თავისუფლების იდეა.....	118
X. თავისუფლების ფილოსოფია და მონიზმი	144
XI. სამყაროსა და ცხოვრების მიზანი	153
XII. მორალური ფანტაზია.....	159
XIII. ცხოვრების ღირებულება.....	171
XIV. ინდივიდუალობა და გვაროვნობა.....	200
უკანასკნელი საკითხები, მონიზმის დასკვნები	205
დანართი I.....	216
დანართი II	224
შენიშვნები.....	230

ყოველივე ის, რაც ამ წიგნში განიხილება, ადამიანის მშენებელი ცხოვრების ორი ძირეული კითხვის შესაბამისადაა აგებული. პირველი მათგანია, – არსებობს თუ არა შესაძლებლობა, ადამიანის არსება განხილულ იქნას ისე, რომ ეს განხილვა იქცეს საყრდენად ყველა დანარჩენისთვის, რასაც ადამიანი ხვდება საკუთარ განცდებსა თუ მეცნიერულ ცოდნაში, რაზეც მას აქვს შეგრძნება, რომ თავად იგი საკუთარ თავს ვერ დაეყრდნობა. ეჭვებისა და კრიტიკის მეშვეობით ის, შესაძლოა, საეჭვოს სფეროში იქნას გადატანილი. მეორე კითხვა მდგომარეობს შემდეგში: შეუძლია თუ არა ადამიანს, როგორც ნებელობით არსებას, მიიწეროს თავისუფლება, თუ ეს თავისუფლება ცარიელი ილუზიაა, რომელიც მასში წარმოიქმნება მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი ვერ ხედავს აუცილებლობის იმ ძაფებს, რომლებზეც მისი ნებელობა ისევ დაამოკიდებული, როგორც ბუნებრივი მოვლენა? ეს კითხვა აზრთა ხელოვნურ-მოჩვენებითი მსგავსებით სულაც არაა გამოწვეული. სამშენებლის გარკვეული მდგომარეობისას ის მის წინაშე სრულიად ბუნებრივად ჩნდება და შესაძლოა, ვიგრძნოთ, რომ სამშენებელმა დაკარგა რაღაც იმისგან, რაც იგი უნდა ყოფილიყო, თუ ოდესმე არ იხილავდა თავის თავს კითხვის მთელი სერიოზულობით ამ ორი შესაძლებლობის – თავისუფლების ან ნებელობის – აუცილებლობის წინაშე მდგომს. ამ ნაშრომში ნაჩვენები უნდა იქნას, ადამიანის მიერ მეორე კითხვის დასმისას განცდილი მშენებელი ემოციების დამოკიდებულება იმაზე, როგორი თვალსაზრისი შეუძლია მას ჰქონდეს პირველ კითხვასთან მიმართებით. მასში არის მცდელობა იმის დასაბუთებისა, რომ არსებობს ადამიანის არსებაზე ისეთი შეხედულება, რომელსაც შეუძლია მთელი დანარჩენი ცოდნის საფუძვლად იქცეს; ასევე მცდელობა იმის ჩვენებისა, რომ ასეთი თვალსაზრისით ნებელობის თავისუფლების იდეა სრულიად მართლზომიერი ხდება, თუ მანამდე შესაძლებელი იქნება იმ მშენებელი გარემოს პოვნა, რომელშიც თავისუფალი ნებელობა შეძლებს გაშლას.

თვალსაზრისი, რომელზეც აქ ორივე ამ კითხვასთან დაკავშირებით არის საუბარი, წარმოადგენს რაღაცას ისეთს, რასაც, როგორც ერთხელ მოპოვებულს, თავად შეუძლია ცოცხალი მშვიინვიერი ცხოვრების წევრად იქცეს. მათზე არ იქნება გაცემული თეორიული პასუხი, რომელსაც მესხიერებაში, ერთხელ მოპოვების შემდეგ, შენახული მრწამსის სახით ატარებენ. ამ წიგნის საფუძველში ჩადებულ წარმოდგენათა წყობისთვის მსგავსი პასუხი ოდენ მოჩვენებითი პასუხი იქნებოდა. აქ არ არის მოცემული მზა, დასრულებული პასუხი, მაგრამ მითითებულია მშვიინვიერ განცდათა სფეროზე, რომელშიც შინაგანი მშვიინვიერი მოღვაწეობის წყალობით ადამიანს თავად შეუძლია ყოველ მომენტში, როცა ეს მას დასჭირდება, წამოჭრილ კითხვაზე კვლავ ცოცხლად უპასუხოს. ვინც ერთხელ იპოვა მშვიინვიერი სფერო, რომელშიც ეს კითხვები ვითარდება, მას სწორედ ამ სფეროს ნამდვილი განჭვრეტა აძლევს ამ ცხოვრებისეული ორი გამოცანისთვის საჭირო რამეს, რათა მიღწეულის მეშვეობით გააღრმავოს და გააფართოვოს გამოცანებით აღსავსე ცხოვრება, რისკენაც მას მოთხოვნილება და ბედისწერა უბიძგებს. – ამავე დროს, თავს იჩენს ისეთი შემეცნება, რომელიც საკუთარ მართებულობასა და მნიშვნელობას ადასტურებს თავისი საკუთარი ცხოვრებითა და ამ საკუთარი ცხოვრების ნათესაობით მთელ ადამიანურ მშვიინვიერ ცხოვრებასთან.

ამგვარად ვფიქრობდი მე ამ წიგნის შინაარსზე, როცა მას ოცდახუთი წლის წინ ვწერდი. ამ თხზულების აზრობრივი მიზნების დახასიათებისას მე ახლაც იგივე თეზისების გამოთქმა მიწევს. მაშინ ჩემი ამოცანა შემოვფარგლე მცდელობით, არაფერი მეთქვა იმაზე *მეტრ*, რაც *ყველაზე მჭიდროდ* არის დაკავშირებული ხსენებულ ორივე ძირეულ კითხვასთან. თუ ვინმეს გაუკვირდება ის, რომ ამ წიგნში ვერ ხვდება რაიმენაირ მითითებას სულიერი სამყაროს გამოცდილებაზე, რომელზეც ჩემს გვიანდელ თხზულებებშია საუბარი, მაშინ მან უნდა გაითვალისწინოს, რომ ამ დროს ჩემს მიზნებში სულაც არ შედიოდა სულიერი კვლევის შედეგების აღწერა, არამედ მხოლოდ იმ ნიადაგის მომზადება, რომელზეც შეიძლებოდა მსგავსი შედეგების დაფუძნება. „თავისუფლების ფილოსოფია“ არ

შეიცავს რაიმე სპეციალური სახის ამგვარ მონაცემებს, ისევე როგორც არანაირ სპეციალურ საბუნებისმეტყველო მეცნიერულ მონაცემებს; მაგრამ ის შეიცავს იმას, რასაც, ჩემი აზრით, გვერდს ვერ აუვლიდა ვერაინ, ვინც მსგავსი სახის შემეცნებაში უეჭველობას ესწრაფვის. ამ წიგნში ნათქვამი, შესაძლოა, ასევე მისაღები აღმოჩნდეს ბევრი იმათგანისთვის, რომელთაც, მათთვის მნიშვნელოვანი ამა თუ იმ მიზეზის გამო, არ სურთ ჩემი სულისმეცნიერული კვლევის შედეგებთან რაიმე საქმე ჰქონდეთ. თუ ვინმეს ძალუძს ეს სულისმეცნიერული შედეგები განიხილოს როგორც რაღაც ისეთი, რაც მას იზიდავს, მაშინ აქ განხორციელებული მცდელობა მისთვისაც, შესაძლოა, მნიშვნელოვანი აღმოჩნდეს. საქმე იმაშია, ვაჩვენოთ, როგორ წარმართავს მიუკერძოებელი განხილვა, რომელიც *მთელი* შემეცნებისთვის ფუძემდებლურ ორივე ზემოხსენებულ კითხვაზე ივრცობა, იმ თვალსაზრისამდე, რომ ადამიანი ჭეშმარიტ სულიერ სამყაროში ცხოვრობს. ეს წიგნი ესწრაფვის სულიერი სფეროს შემეცნების გამართლებას სულიერ გამოცდილებაში *შეღწევაში*. და ეს გამართლება აგებულია იმგვარად, რომ მკითხველს ამ განხილვებში ჭეშმარიტად არსად მოუწევს თუნდაც ანგარიში გაუწიოს ჩემ მიერ მოგვიანებით წამოყენებული სულიერი გამოცდილების მონაცემებს, რათა აქ აღქმული მისაღები იყოს, თუ მას შეუძლია, ან სურს, ამ განსჯათა ხასიათს უშუალოდ ჩასწვდეს.

ამდენად, ჩემი წარმოდგენით ამ წიგნს, ერთი მხრივ, უჭირავს სრულიად განსაკუთრებული ადგილი ჩემს სულისმეცნიერულ თხზულებათა გვერდით; მეორე მხრივ ძალზე მჭიდროდ არის მათთან დაკავშირებული. ყოველივე ამან მე მიბიძგა, რომ ოცდახუთი წლის შემდეგ კვლავ გამომეჩვენებინა იგი, არსებითად, ყოველგვარი ცვლილების გარეშე. მე მხოლოდ ზოგიერთი თავისთვის გავაკეთე მეტ-ნაკლებად ვრცელი დამატებები. მსგავსი საფუძვლიანი დამატებები აუცილებელი მეჩვენა იმის გამო, რომ ხშირად შევხვედრივარ ჩემს წიგნში თქმულის არასწორ გაგებას. ცვლილებები მხოლოდ იქ შემქონდა, სადაც, როგორც მე მეჩვენებოდა, არც ისე ზუსტად იყო გადმოცემული ის, რისი თქმაც მეოთხედი საუკუნის წინ

მსურდა. (ვფიქრობ, მსგავს შესწორებაში მხოლოდ არაკეთილმოსურნე თუ იპოვის საბაბს ამტკიცოს, თითქოს მე საკუთარი ძირითადი მრწამსი შევიცვალე).

ამ წიგნის პირველი გამოცემა უკვე მრავალი წელია რაც გაიყიდა. მართალია, ზემოთქმულიდან ცხადი ხდება, რომ ორივე ძირეულ კითხვაზე მე დღესაც ძალზე აუცილებლად მიმანია გამოვთქვა ის, რაც მათ შესახებ ჯერ კიდევ ოცდახუთი წლის წინ ვთქვი, და მაინც, ამ ახალი გამოცემის მომზადებაზე ძალზე დიდ ხანს ვყოყმანობდი. მე კვლავ და კვლავ ვეკითხებოდი საკუთარ თავს, ხომ არ მმართებდა, ამა თუ იმ ადგილას განმეხილა პირველი გამოცემის შემდეგ გამოსული მრავალრიცხოვანი ფილოსოფიური შეხედულებანი. ამის ისე გაკეთებაში, როგორც ეს მე მსურდა, ხელს მიშლიდა მოუცლევლობა, რომელიც ჩემი ბოლოდროინდელი წმინდა სულისმეცნიერული კვლევებით იყო გამოწვეული. მაგრამ შემდეგ ახალი დროის ფილოსოფიური შრომების შეძლებისდაგვარად საფუძვლიანი განხილვებისას დაერწმუნდი, რომ თავისთავად როგორი მაცდურიც არ უნდა ყოფილიყო მსგავსი საფუძვლიანი განხილვა, იგი არ უნდა ჩავრთო იმაში, რაც ამ წიგნში უნდა ითქვას. „თავისუფლების ფილოსოფიაში“ მიღებული თვალსაზრისიდან ამოსვლით რისი თქმაც აუცილებელი მეჩვენა ახალ ფილოსოფიურ მიმდინარეობებზე, ამას თქვენ იპოვოთ ჩემი „*ფილოსოფიის გამოცანების*“ მეორე ტომში.

რუდოლფ შტაინერი
1918 წ. აპრილი

მეცნიერება თავისუფლების შესახებ

I

ადამიანის ცნობიერი მოღვაწეობა

ადამიანი თავის აზროვნებასა და ქმედებაში თავისუფალი არსებაა თუ პირიქით, იგი დგას წმინდად ბუნების კანონთა რკინისებური აუცილებლობის წნეხის ქვეშ? ძალზე ცოტაა ისეთი კითხვა, რომელზეც დახარჯულა იმდენი მახვილგონიერება, რამდენიც ამ კითხვაზე. ადამიანური ნებელობის თავისუფლების იდეას გამოუჩნდა როგორც მხურავალე თაყვანისმცემელი, ასევე თავგადაკლული მოწინააღმდეგენი. არსებობენ ადამიანები, რომლებიც თავიანთ ზნეობრივ პათოსში შეზღუდული გონების მქონედ აცხადებენ ყველას, ვინც უარყოფს ისეთ აშკარა ფაქტს, როგორიცაა თავისუფლება. პირიქით, მათ ეწინააღმდეგებიან სხვები, რომლებიც არამეცნიერულობის მწვერვალს ხედავენ იმაში, როცა ვინმე ვარაუდობს, რომ ბუნების კანონზომიერება მთავრდება ადამიანური მოღვაწეობის სფეროში და აზროვნებაში. აქ ერთსა და იმავე მოვლენას ხშირად აცხადებენ ხან კაცობრიობის უძვირფასეს მონაპოვრად, ხან კი უბოროტეს ილუზიად. უსაზღვრო დახელოვნებულობა იქნა გამოყენებული იმის განსამარტავად, როგორ ეთვისება ადამიანური თავისუფლება იმ ბუნების ქმედებას, რომელსაც თავად ადამიანიც განეკუთვნება. მეორე მხრივ, არანაკლები ძალისხმევა დაიხარჯა იმაზეც, რომ გასაგები გაეხადათ, როგორ შეიძლებოდა წარმოქმნილიყო მსგავსი ახირებული იდეა. აქ რომ საქმე გვაქვს ცხოვრების, რელიგიის, პრაქტიკისა და მეცნიერების ყველაზე უმნიშვნელოვანეს საკითხებთან, ამას გრძნობს ყველა, ვისი ხასიათის უმთავრეს თავისებურებას არ წარმოადგენს საფუძველიანობასთან დაპირისპირებულობა. თანამედროვე აზროვნების ზედაპირულობის სამწუხარო ნიშანია ის ფაქტი, რომ წიგნი, რომელსაც სურდა უახლესი საბუნებისმეტყველო ცდების შედეგებიდან შეექმნა „ახალი რწმენა“ (დავით ფრიდრიხ შტრაუსი: „ძველი და ახალი რწმენა“), ამის შესახებ არაფერს შეიცავს, გარდა შემდეგი სიტყვებისა: „აქ საჭირო აღარ არის გამოვეკიდოთ კითხვას ადამიანური ნებელობის

თავისუფლების შესახებ. თავისუფლების მოჩვენებითად-უმნიშვნელო არჩევის შესაძლებლობას ცარიელ ფანტომად ყოველთვის აღიარებდა ამ სახელის ღირსი ყოველი ფილოსოფია; მაგრამ ზემოაღნიშნულით ეს საკითხი ადამიანური ქცევებისა და შეხედულებების ზნეობრივ შეფასებას არ ეხება“. მე აქ ეს ადგილი იმიტომ კი არ მომყავს, რომ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ვანიჭებ წიგნს, რომლიდანაც იგი არის ამოღებული, არამედ იმიტომ, რომ ეს წიგნი, ჩემი აზრით, შეიცავს მოსაზრებას, რა დონემდე შეუძლია ამ საკითხში ამაღლება ჩვენს თანამედროვე მოაზროვნეთა უმრავლესობას. ის, რომ თავისუფლება არ შეიძლება მდგომარეობდეს მარტოოდენ საკუთარი შეხედულებით ორი შესაძლო ქცევიდან ერთ-ერთის არჩევაში, ეს როგორც ჩანს, დღეს იცის ყველამ, ვისაც თავი მოაქვს იმით, რომ იგი აღარაა ბავშვი მეცნიერებაში. ამტკიცებენ, რომ ყოველთვის არსებობს სრულიად გარკვეული *საფუძველი*, რომლის ძალითაც რამდენიმე შესაძლო ქცევიდან მოქმედებაში მხოლოდ ერთი განსაზღვრული მოჰყავთ.

ეს დამაჯერებელი ჩანს. მიუხედავად ამისა, დღემდე თავისუფლების მოწინააღმდეგეთა ძირითადი თავდასხმები მიმართულია მხოლოდ არჩევანის თავისუფლების წინააღმდეგ. თვით *ჰერბერტ სპენსერიც*, ვინც იზიარებს შეხედულებებს, რომლებიც ყოველდღიურად სულ უფრო მეტად ვრცელდება, ამტკიცებს შემდეგს (ჰერბერტ სპენსერი, „ფსიქოლოგიის საფუძვლები“, დოქტორ ბ. ფეტერის გერმანული გამოცემა, შტუტგარტი, 1882წ.): „*მაგრამ ის, რომ ყველას შეუძლია საკუთარი შეხედულებით ისურვოს ან არ ისურვოს რაიმე* (რაც არსებითად თავისუფალი ნებელობის შესახებ დოგმის საფუძველში ძეგს), ეს, ცხადია, უარყოფილია როგორც ცნობიერების ანალიზით, ასევე წინარე თავების (ფსიქოლოგიისა) შინაარსით“. ამავე თვალსაზრისებიდან ამოდიან სხვებიც, როცა ისინი ნებელობის თავისუფლების ცნებას ებრძვიან. ჩანასახში ყველა ეს განსჯა უკვე *სპინოზასთანაც* გვხვდება. რაც მან ნათლად და მარტივად მოიტანა თავისუფლების იდეის საწინააღმდეგოდ, შემდგომში მრავალგზის იქნა გამეორებული, ოღონდ ისინი უმეტესწილად დახვეწილ

თეორიულ მოძღვრებებში ისე არიან გაბნეულნი, რომ ძნელია ჩასწვდე ჩვეულებრივ აზრთა მსვლელობას, რომელზედაც დაიყვანება საქმის მთელი ვითარება. 1674 წლის ოქტომბრის თუ ნოემბრის თვით დათარიღებულ ერთ თავის წერილში სპინოზა წერს: „არსებითად, მე თავისუფალს ვუწოდებ იმ მოვლენას, რომელიც არსებობს და მოქმედებს მხოლოდ თავისი ბუნების აუცილებლობიდან, ხოლო იძულებითს მე ვუწოდებ იმას, რისი არსებობაც და მოქმედებაც ზუსტად და მყარად არის განპირობებული სხვა რამით. ასე მაგალითად, ღმერთი არსებობს, მართალია, აუცილებლობით, მაგრამ თავისუფლად, იმიტომ რომ იგი არსებობს მხოლოდ მისი ბუნების აუცილებლობიდან გამომდინარე. ზუსტად ასევე, ღმერთი შეიცნობს თავის თავს და ყოველივე დანარჩენს თავისუფლად, ვინაიდან სწორედ მისი ბუნების აუცილებლობიდან გამომდინარეობს, რომ იგი ყველაფერს იძულებს. ამდენად, თქვენ ხედავთ, რომ მე ვვარაუდობ თავისუფლებას არა გადაწყვეტილების თავისუფლად მიღებაში, არამედ თავისუფალ აუცილებლობაში.

მაგრამ ჩვენ გვინდა დავეშვათ შექმნილ საგნებსა და მოვლენებამდე, რომლებიც მთლიანად გარეგანი მიზეზებით არიან განსაზღვრულნი, მათი სულ უფრო მტკიცე და ზუსტი სახით არსებობისა და მოქმედებისთვის. ეს რომ ნათლად გავიგოთ, წარმოვიდგინოთ სრულიად მარტივი რამ. ასე მაგ., ქვა, მისთვის გარედან მიცემული ბიძგის მიზეზით, იძენს გარკვეული სახის მოძრაობას, რომლითაც იგი შემდგომ, როცა ბიძგის გამომწვევი გარეგანი მიზეზი შეწყდება, აუცილებლად გააგრძელებს მოძრაობას. ქვის მოძრაობაში ამგვარი ყოფნა იმიტომაც არის იძულებითი და არა აუცილებელი, რომ იგი ბიძგის გარეგანი მიზეზითაა განპირობებული. მას, რასაც ფასი აქვს ქვისთვის, ფასი აქვს ყველაფრისთვის, ამასთან მას შეუძლია იყოს რთული და ბევრი რამისთვის გამოსადეგი, კერძოდ, ყოველი საგანი განპირობებული იქნება აუცილებელი გარეგანი მიზეზით, რათა უფრო მტკიცე და ზუსტი სახით იარსებოს და იმოქმედოს.

ახლა, გთხოვთ, ქვასთან მიმართებით დაუშვათ, რომ ის მოძრაობისას აზროვნებს და იცის თავისი მისწრაფების

შესახებ, – შეძლებისდაგვარად განაგრძოს მოძრაობა. ეს ქვა, რომელიც აცნობიერებს მხოლოდ თავის სწრაფვას და სრულებითაც არ იქცევა გულგრილად, იფიქრებს, რომ ის მთლიანად თავისუფალია და რომ თავის მოძრაობას რაიმე სხვა მიზეზით კი არ ავრძელებს, არამედ მხოლოდ იმიტომ, რომ მას ეს სურს. ეს არის სწორედ ის ადამიანური თავისუფლება, რომლის შესახებაც ყველა ამტკიცებს, რომ ისინი ფლობენ მას და რაც მდგომარეობს მხოლოდ იმაში, რომ ადამიანები აცნობიერებენ საკუთარ სურვილს, მაგრამ არ იციან მათი განმაპირობებელი მიზეზები. ასე სჯერა ჩვილს, რომ იგი თავისუფლად ითხოვს რძეს, ან განაწყენებულ ბიჭს, რომ მას თავისუფლად სურს შურისძიება, ანდა მხდალს, – რომ მას სურს გაქცევა. მთვრალსაც ასევე სჯერა, რომ იგი თავისუფალი გადაწყვეტილებიდან გამომდინარე ამბობს იმას, რაზეც გამოფხიზლებისას სიამოვნებით იტყოდა უარს და რამდენადაც ეს ცრურწმენა ადამიანს თანდაყოლილი აქვს, ამიტომ მისგან გათავისუფლება არაა იოლი. ვინაიდან გამოცდილება, მართალია, საკმარისად ასწავლის, რომ ადამიანებს ყველაზე ნაკლებად შეუძლიათ გაანელონ თავიანთი სურვილები და ისინი, საპირისპირო ვნებებით აღძრულნი, ხედავენ უკეთესს, ხოლო აკეთებენ უარესს, მიუხედავად ამისა თავს თავისუფლად მიიჩნევენ სწორედ იმიტომ, რომ მათ ბევრი რამ ასე ძალუმაღ არ სურთ, ხოლო სხვა სურვილი შესაძლოა ჩახშობილ იქნას ისეთი რამით, რაც თავში არცთუ იშვიათად მოხდით.“

რამდენადაც აქ საქმე გვაქვს ნათლად და გარკვეულად გამოთქმულ შეხედულებასთან, ამიტომ ჩვენთვის იოლი იქნება მასში არსებული ძირითადი შეცდომის გამოაშკარავება. ისეთივე აუცილებლობით, როგორც ქვა ბიძგის შედეგად ახორციელებს სრულიად გარკვეულ მოძრაობას, უნდა აღასრულოს ადამიანმაც გარკვეული ქცევა, თუ მისკენ რაიმე მოტივი უბიძგებს. მხოლოდ იმიტომ, რომ ადამიანი აცნობიერებს თავის ქცევას, თავს მის თავისუფალ ინიციატორად მიიჩნევს. ამასთან მხედველობიდან რჩება ის, რომ მას აიძულებს მიზეზი, რომელსაც უპირობოდ უნდა მისდიოს. აზრთა ამ მსგეველობაში შეცდომის პოვნა იოლია. სპინოზას,

როგორც ყველა ანალოგიურად მოაზროვნეს, მხედველობიდან რჩება ის, რომ ადამიანს შეიძლება მოსაზრება ჰქონდეს არა მარტო საკუთარ ქცევაზე, არამედ მიზეზებზეც, რომლებითაც იგი ხელმძღვანელობს. არავინ დაიწყებს დავას იმაზე, რომ ბავშვი არათავისუფალია, როცა იგი ითხოვს რძეს, ან მთვრალი – როცა იგი ამბობს ისეთ რამეს, რასაც შემდეგ ინანებს. არც ერთმა არაფერი იცის მიზეზებზე, რომლებიც მოქმედებენ მათი ორგანიზმის სიღრმეებში და რომელთაც მათზე გადაულახავი იძულებითი ძალაუფლება გააჩნიათ. მაგრამ განა მართებულა, ერთმანეთში ავურიოთ მსგავსი სახის საქციელი ისეთთან, რომელთა განხორციელებისას ადამიანი აცნობიერებს არა მარტო თავად საქციელს, არამედ იმ საფუძვლებსაც, რომლებიც ამისკენ უბიძგებენ? განა ადამიანის ყველა ქცევა ერთნაირია? ნუთუ შესაძლებელია მეცნიერულად ერთ დონეზე დავაყენოთ ბრძოლის ველზე ჯარისკაცის, ლაბორატორიაში მკვლევარი მეცნიერისა და დიპლომატიურ გარემოებებში გახლართული სახელმწიფო მოხელის ქმედებები იმ ჩვილის ქცევასთან, რომელიც რძეს ითხოვს? ალბათ ჭეშმარიტია, რომ ამოცანის გადაჭრას უძჯობესია ვეცადოთ იქ, სადაც საქმე შედარებით უფრო მარტივადაა. მაგრამ განსხვავების დანახვის უნარის არარსებობამ უკვე არაერთხელ გამოიწვია გაუთავებელი ქაოსი. ხოლო ღრმა სხვაობა ამათ შორის, – ვიცი მე, რატომ ვაკეთებ რაღაცას, თუ არ ვიცი, მაინც საკმაოდ დიდია. თავიდან ეს, თითქოს თავისთავად ცხადი ჭეშმარიტებაა. და მაინც, თავისუფლების მოწინააღმდეგენი არასდროს სვამენ კითხვას: აქვს თუ არა ჩემი მოქმედების მაიძულებელ მოტივს, რომელსაც მე ვიმეცნებ და ვწვდები, იძულებითი მნიშვნელობა იმავე თვალსაზრისით, როგორიც ორგანულ პროცესს, რომელიც აიძულებს ჩვილს იტიროს რძის გამო?.

ედუარდ ფონ ჰარტმანი თავის „ზნეობრივი ცნობიერების ფენომენოლოგიაში“ ამტკიცებს, რომ ადამიანური ნებელობა დამოკიდებულია ორ ძირითად ფაქტორზე: მაიძულებელ მოტივებზე და ხასიათზე. თუ ყველა ადამიანს მივიჩნევთ ერთნაირად ანდა მათ შორის განსხვავებას სულ უმნიშვნელოდ, მაშინ მათი ნებელობა წარმოგვიდგება

გარედან განპირობებულად, კერძოდ – მათი გარემომცველი გარემოებებით. მაგრამ თუ ყურადღებას მივაპყრობთ იმას, რომ ზოგიერთი ადამიანი ამა თუ იმ წარმოსახვას აქცევს საკუთარი ქცევის მიზეზისთვის ბიძგის მიმცემად მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა მათი თავისებურება ისეთია, რომ შესაბამისი წარმოსახვა მათში იწვევს სურვილს, მაშინ ადამიანი წარმოჩნდება *შეზინიდან* და არა *გარედან* განსაზღვრულად. რამდენადაც ადამიანმა მისთვის გარედან თავსმოსხვეული წარმოდგენა, საკუთარი ხასიათის შესაბამისად ჯერ ბიძგის მომცემ მიზეზად უნდა აქციოს, ამიტომ იგი მიიჩნევს, რომ თავისუფალია, ანუ არაა დამოკიდებული გარეგან ბიძგის მომცემ მიზეზებზე. მაგრამ ედუარდ ფონ ჰარტმანის მიხედვით ჭეშმარიტება მდგომარეობს იმაში, რომ „როცა ჩვენ წარმოდგენას თავად ვამაღლებთ მოტივებად, ამას თვითნებურად კი არ ვაკეთებთ, არამედ ჩვენთვის დამახასიათებელი წინასწარგანწყობილი აუცილებლობიდან და *შესაბამისად, ყველაზე ნაკლებადაა თავისუფალი.*“ თუმცა აქაც სრულიად უყურადღებოდ რჩება სხვაობა ბიძგის მომცემ (შემავსულიანებელ) მიზეზებსა, რომლებსაც საშუალებას ვაძლევ ჩემზე იმოქმედონ მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მათ გავაცნობიერებ, და ისეთ მიზეზებს შორის, რომელთაც მე მივსდევ მათზე ყოველგვარი მკაფიო ცოდნის გარეშე.

ამას უშუალოდ მივყავართ თვალსაზრისთან, რომელთან კავშირშიც უნდა განვიხილოთ პრობლემა. ზოგადად, შესაძლოა თუ არა ჩვენი ნებელობის თავისუფლებაზე საკითხის საერთოდ დასმა? და თუ არ შეიძლება, მაშინ რომელ სხვა საკითხთან უნდა იყოს იგი აუცილებლად დაკავშირებული?

როცა ასეობს სხვაობა ჩემი მოქმედების ცნობიერ შემავსულიანებელ მიზეზსა და არაცნობიერ განზრახვას შორის, მაშინ საჭიროა სხვაგვარად შეფასდეს ის ქმედება, რომელიც თან ითრევს პირველს, ვიდრე ქმედება, გამოწვეული ბრმა მისწრაფებით. ამდენად, საკითხი ამ სხვაობის შესახებ იქნება პირველი და მხოლოდ მასზე გაცემულ პასუხზე იქნება დამოკიდებული ის პოზიცია, რომელიც ჩვენ უნდა გავგაჩნდეს საკუთრივ თავისუფლების საკითხთან დაკავშირებით.

რას ნიშნავს გქონდეს *ცოდნა* საკუთარი მოქმედების შესახებ? ამ კითხვას ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ, რამდენადაც, სამწუხაროდ, ორ ნაწილად ხლენდნენ იმას, რაც წარმოადგენს განუყოფელ მთლიანს: ადამიანს. ანსხვავებდნენ მოქმედს და შემმეცნებელს, ამასთან არ გამოვიდა სწორედ ის, რაშიც, უპირველეს ყოვლისა, მდგომარეობს საქმის არსი: შემეცნებიდან მოქმედი.

ამბობენ: ადამიანი თვისუფალია, როცა იგი იმყოფება საკუთარი გონების და არა ცხოველური ლტოლვების გავლენის ქვეშ. ანდა: თავისუფლება – ეს არის უნარი, საკუთარი ცხოვრება და მოღვაწეობა განსაზღვრო მიზნებისა და გადაწყვეტილებების შესაბამისად.

მსგავს დასკვნებს არანაირი სარგებლობა არ მოაქვთ. ვინაიდან საკითხი სწორედ იმაშია, მოქმედებს თუ არა ადამიანზე გონიერება, მიზნები და გადაწყვეტილებები ისეთივე იძულებით, როგორც ცხოველური სწრაფვები? ჩემში გონიერი გადაწყვეტილება თუ ჩემივე მონაწილეობის გარეშე წარმოიქმნება და თან ისეთივე აუცილებლობით, როგორც შიმშილი და წყურვილი, მაშინ მე შემიძლია მას მხოლოდ იძულებით მივსდიო და ჩემი თავისუფლება მხოლოდ ილუზიაა.

კიდევ ერთი გამონათქვამი გვაუწყებს: იყო თავისუფალი – ნიშნავს არ შეგეძლოს გინდოდეს ის, რაც გინდა, არამედ შეგეძლოს აკეთო ის, რაც გინდა. ამ აზრს მკვეთრად გამოხატული ფორმა მიანიჭა პოეტმა და ფილოსოფოსმა **რობერტ ჰამერლინგმა** თავის „ნებელობის ატომისტიკაში“. – ცხადია, ადამიანს შეუძლია აკეთოს ის, რაც მას უნდა, მაგრამ მას არ შეუძლია *უნდოდეს* ის, რაც მას უნდა, რადგანაც მისი სურვილი *მოტივებითაა* განპირობებული! – მას არ შეუძლია უნდოდეს ის, რაც უნდა? შეეცადეთ ყურადღებით მოეკიდოთ ამ სიტყვებს. არის კი მათში გონიერი აზრი? ამდენად, ნებელობის თავისუფლება უნდა მდგომარეობდეს იმაში, რომ საჭიროა გინდოდეს უსაფუძვლოდ, მოტივის გარეშე? მაინც რას ნიშნავს ის, რომ გინდოდეს, თუ არა იმას, რომ მავანს *აქვს საფუძველი* უნდოდეს აკეთოს ეს, და არა სხვა რამ, ანდა მიადწიოს ამას, და არა სხვა რამეს? უსაფუძვლოდ, მოტივის გარეშე რაიმეს ნდომა ნიშნავს, რაღაც გინდოდეს ისე, რომ *არ გინდოდეს*. ნების ცნე-

ბასთან განუყოფლადაა დაკავშირებული მოტივის ცნება. განმსაზღვრელი მოტივის გარეშე - ნებელობა ცარიელი *შესაძლებლობაა*; მხოლოდ მოტივის წყალობით ხდება იგი ქმედითი და რეალური. ამდენად, სავსებით სწორია: „ადამიანური ნებელობა „არათავისუფალია“ იმ თვალსაზრისით, რომ მისი მიმართულება განპირობებულია ყოველთვის მოტივთაგან უძლიერესით. მეორე მხრივ, გემართებს ვაღიაროთ, რომ უაზრობაა ამ „არათავისუფლებას“ დაუპირისპიროთ სხვა შესაძლებელი „თავისუფლება“ იმ ნებელობისა, რომელიც დაიყვანებოდა იმაზე, რომ შესძლებოდა ნდომოდა ის, რაც არ უნდა“. (ნებელობის ატომისტიკა. II ტ.)

მოტივებზე აქაც ზოგადი საუბარია და მხედველობიდან რჩებათ განსხვავება არაცნობიერსა და ცნობიერ მოტივებს შორის. თუ ჩემზე მოქმედებს მოტივი და მე იძულებული ვარ მივდიო მას, რამდენადაც იგი აღმოჩნდა მის მსგავსთაგან „ყველაზე ძლიერი“, მაშინ ფიქრი თავისუფლებაზე აზრს კარგავს. როგორი მნიშვნელობა აქვს ჩემთვის იმას, შემიძლია თუ არა რაიმე ვაკეთო, ან არ ვაკეთო თუ ამის კეთებას *მიიძულებს* მოტივი? თავიდან საქმე ეხება არა იმას, შემიძლია თუ არა რაიმე ვაკეთო ან არ ვაკეთო, როცა მოტივმა უკვე იმოქმედა ჩემზე, არამედ არსებობს თუ არა მხოლოდ ისეთი მოტივები, რომლებიც იძულებითი აუცილებლობით მოქმედებენ. მე თუ რაიმე *უნდა* მინდოდეს, მაშინ, გარემოებებიდან გამომდინარე, ჩემთვის სრულიად სულერთია, შემიძლია თუ არა ეს ვაკეთო კიდევ. თუ ჩემი ხასიათისა და ჩემს გარშემო გაბატონებული გარემოებების გამო თავს მახვევენ რაიმე მოტივს, რომელიც ჩემი აზროვნებისთვის აღმოჩნდება უგუნური, მაშინ მე კმაყოფილი უნდა ვიყო, რომ ჩემი ნების შესრულება შეუძლებელი აღმოჩნდა.

საქმე იმაში კი არ არის, შემიძლია თუ არა მიღებული გადაწყვეტილების შესრულება, არამედ იმაში, როგორ *წარმოიქმნება ჩემში ეს გადაწყვეტილება*.

ადამიანსა და ყველა დანარჩენ ორგანულ არსებებს შორის სხვაობა ძვეს ადამიანის გონიერ აზროვნებაში. მოქმედების უნარი მას საერთო აქვს სხვა ორგანიზმებთან. ადამიანური მოქმედების თავისუფლების ცნების გასაშუქებლად თუ ჩვენ დავიწყებთ ანალოგიების ძებნას ცხოველთა სამყა-

როში, ამით ვერაფერს მოვიგებთ. თანამედროვე ბუნებისმეტყველებას მოსწონს მსგავსი ანალოგიები და როცა ის ახერხებს ცხოველებში ისეთი რამის პოვნას, რაც ემსგავსება ადამიანურ ქცევას, მაშინვე ვარაუდობს, რომ ამით შეეხო მეცნიერების უმნიშვნელოვანეს საკითხს ადამიანზე. როგორ გაუგებრობამდე შეიძლება ამ მოსაზრებამ მიიყვანოს ეს ჩანს, მაგალითად, **პ. რეის** წიგნიდან „ნებელობის თავისუფლების ილუზია“ (1885წ.), რომელშიც იგი თავისუფლების შესახებ ამბობს შემდეგს: „ჩვენ რომ გვეგონია, თითქოს ქვის მოძრაობა აუცილებელია, ხოლო ვირის ნებელობა არა, ამის ახსნა იოლია. ქვის მამოძრავებელი მიზეზები ხომ გარეთ არის და ხილულია. ხოლო მიზეზები, რომელთა წყალობითაც ვირს უნდა, – მის შიგნით ძვეს და უხილავია: ჩვენსა და მოქმედების ადგილს შორის იმყოფება ვირის თავის ქალა... ჩვენ ვერ ვხედავთ მიზეზობრივ კავშირს, და შესაბამისად ვფიქრობთ, რომ ის არ არსებობს. თუმცა, გაგვიმარტავენ, სწორედ ნებაა მიზეზი იმისა, რატომაც შებრუნდა ვირი, მაგრამ თავად ნება არაა განპირობებულნი, – ის არის აბსოლუტური საწყისი“. ამდენად, აქაც ყურადღების მიღმა რჩება ადამიანის ისეთი ქცევები, რომლის დროსაც მისთვის გაცნობიერებულია საკუთარი ქცევების მიზეზები, ვინაიდან რეი აცხადებს, რომ „ჩვენსა და მისი მოქმედების ადგილს შორის იმყოფება ვირის თავის ქალა“. ის, რომ არსებობს ქცევები (მართალია არა ვირის, არამედ ადამიანისა), რომლის დროსაც ჩვენსა და საქციელს შორის ძვეს გაცნობიერებული მოტივი, ამაზე რეის, თუ მისი ამ სიტყვებით ვიმსჯელებთ, წარმოდგენაც არა აქვს. მომდევნო სტრიქონში იგი ადასტურებს კიდევ ამას შემდეგი სიტყვებით: „ჩვენ ვერ აღვიქვამთ მიზეზებს, რომლებითაც განპირობებულა ჩვენი ნება და ამიტომაც ვფიქრობთ, რომ იგი საერთოდ არაა მიზეზობრივად განპირობებულნი“.

მაგრამ საკმარისია დამადასტურებელი მაგალითები იმისა, რომ ბევრი იბრძვის თავისუფლების წინააღმდეგ ისე, რომ არც კი იციან, რა არის საერთოდ თავისუფლება.

თავისთავად ცხადია, რომ შეუძლებელია *თავისუფალი* იყოს საქციელი, თუ მისმა ჩამდენმა არ იცის, რატომ აკეთებს ამას. მაგრამ როგორია მიმართება ისეთ საქციელთან, რომლის მიზეზებიც ცნობილია? ამას მივყავართ კითხვას-

თან: როგორია აზროვნების წარმოშობა და მნიშვნელობა? ვინაიდან სამშენიველის აზროვნებითი მოღვაწეობის შემეცნების გარეშე შეუძლებელია რაიმეს შესახებ ცოდნის და შესაბამისად, – რაიმე ქმედების შესახებ ცნების მიღება. ზოგადად აზროვნების მნიშვნელობის შეცნობით, ჩვენთვის იოლი იქნება იმ როლის გარკვევა, რომელსაც აზროვნება ადამიანურ მოქმედებასა და მოღვაწეობაში ასრულებს. **ჰეგელი** მართებულად შენიშნავს, რომ „მხოლოდ აზროვნება აქცევს სულად სამშენიველს, რომლითაც ცხოველიც არის დაჯილდოებული“ და ამიტომაც ასვამს აზროვნება ადამიანურ მოღვაწეობას თავისებურ ბეჭედს.

არ უნდა ამტკიცონ, რომ მთელი ჩვენი მოღვაწეობა თითქოს გამომდინარეობდეს მხოლოდ ჩვენივე გონების ფხიზელი მოსაზრებიდან. მე ძალზე შორსა ვარ იმისგან, რომ უმაღლესი გაგებით ადამიანურად ვადიარო მხოლოდ ის ქცევები, რომლებიც განყენებული აზროვნებისგან წარმოიქმნებიან და როგორც კი ჩვენი მოქმედება ამაღლდება წმინდად ცხოველურ სწრაფვათა დაკმაყოფილების სფეროზე, მაშინ ჩვენი შემაგულიანებელი მიზეზები ყოველთვის მყისიერად აღმოჩნდებიან აზრით განმსჭვალულნი. სიყვარული, თანაგრძნობა, პატრიოტიზმი – აი მოქმედების მამოძრავებელი ძალები, რომლებიც არ ექვემდებარებიან განსჯის დაშლას ცივ ცნებებად. ამბობენ: აქ გული და სამშენიველი თავიანთ უფლებებში შედიან. უეჭველად. მაგრამ გული და სამშენიველი მოქმედებისთვის შემაგულიანებელ მიზეზებს არ ქმნიან. ისინი წინაპირობაა და მათ თავიანთ სფეროში იღებენ. ჩემს გულში თანაგრძნობა წარმოიქმნება, თუ ჩემს ცნობიერებაში წარმოიქმნება წარმოდგენა თანაგრძნობის გამომწვევ პიროვნებაზე. გულისკენ გზა თავზე გადის. აქ არც სიყვარულია გამონაკლისი. როცა იგი არ წარმოდგენს ჩვეულებრივი სქესობრივი ლტოლვის გამოვლენას, მაშინ ის ეფუძნება წარმოდგენებს, რომელთაც ჩვენ საყვარელ არსებაზე ვიქმნით. და რაც უფრო იდეალურია ეს წარმოდგენები, მით უფრო მეტ ნეტარებას გვანიჭებს სიყვარული. აქაც აზრია გრძნობის მამა. ამბობენ: სიყვარული აბრმავებს საყვარელი არსების სისუსტეებისადმი, მაგრამ პირიქითაც შეიძლება, ითქვას: სიყვარული თვალს უხეღს სწორედ მის უპირატესობებზე. მრავალი გვერდს უვლის ამ

უპირატესობებს, როცა გუმანითაც ვერ გრძნობს და ვერ ამჩნევს მათ. და აი, ერთი ხედავს მათ და ამის გამო მის სამშენველში სიყვარული იღვიძებს. მას სხვა არაფერი გაუკეთებია თუ არა ის, რომ მხოლოდ თავის თავში შეიქმნა წარმოდგენა იმაზე, რაზეც ასობით სხვა ადამიანს არანაირი წარმოდგენა არა აქვს. მათ არა აქვთ სიყვარული იმიტომ, რომ აკლიათ წარმოსახვა.

ჩვენ შეგვიძლია საკითხს ნებისმიერი კუთხიდან მივუდგეთ: სულ უფრო ცხადი უნდა გახდეს ის, რომ საკითხი ადამიანური მოქმედების არსზე გულისხმობს სხვა რამეს: აზროვნების წარმოშობას. ამიტომ, მე ჯერ ამ საკითხს შევეხები.

II

პირობადი იმპულსი მენიერებისკენ

„ოჰ, ჩემ მკერდში ცხოვრობს ორი სამშინველი,
ერთს სურს, იყოს მეორისგან გაყოფილი;
ერთი მისდევს გრძნობად ავხორცობას
სამყაროში, მახინჯი ორგანოებით;
მეორე იძულებით ადის არარადან
ზეციურ წინაპართა არეალისკენ“.

"Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen."

(Faust I, 1112-1117)

ამ სიტყვებით გოეთე გამოხატავს ხასიათის თავისებურებას, რომელიც ადამიანურ ბუნებაში ღრმადია განფესვილი. ადამიანი არ წარმოადგენს ერთსახონად ორგანიზებულ არსებას. იგი ყოველთვის ითხოვს იმაზე მეტს, ვიდრე მას ნებაყოფლობით აძლევს სამყარო. მოთხოვნები ჩვენ ბუნებამ მოგვცა; მათ შორის არის ისეთები, რომელთა დაკმაყოფილებას იგი ჩვენსავე საკუთარ მოღვაწეობას ანდობს. ურიცხვია ჩვენთვის ბოძებული ნიჭები, მაგრამ კიდევ უფრო აურაცხელია ჩვენი მოთხოვნები. ჩვენ თითქოსდა უკმაყოფილებისთვის ვართ შობილნი. შემეცნებისკენ ჩვენი სწრაფვა ამ უკმაყოფილების მხოლოდ განსაკუთრებული შემთხვევაა. ჩვენ ორ სხვადასხვა მომენტში ვუყურებთ ხეს. ერთ შემთხვევაში მის ტოტებს ვხედავთ უძრავად, მეორე შემთხვევაში – რხევისას. ასეთი დაკვირვებით ჩვენ არ ვკმაყოფილდებით. რატომ ვხედავთ ხეს ერთ შემთხვევაში უძრავს, ხოლო მეორე შემთხვევაში მოძრავს – ვკითხულობთ ჩვენ. ბუნებაზე ყოველი დაკვირვება ჩვენში უამრავ კითხვას ბადებს. ჩვენს წინაშე ამოზიდულ ყოველ მოვლენასთან ერთად ჩვენ, იმავდროულად, რაღაც ამოცანაც გვეძლევა. თითოეული განცდა ჩვენთვის გამოცანად იქცევა. ჩვენ ვხედავთ, როგორ იჩეკება კვერცხისგან არსება, რომელიც დედას ჰგავს; ჩვენ

გვებადება კითხვა ამ მსგავსების შესახებ. ჩვენ ვაკვირდებით ცოცხალი არსების ზრდასა და განვითარებას, რომელსაც იგი სრულყოფილების გარკვეულ საფეხურამდე მიჰყავს. ვეძებთ ამ გამოცდილების პირობებს. ჩვენ არსად ვკმაყოფილდებით იმით, რასაც ბუნება ჩვენი გრძნობების წინაშე გადაგვიშლის. ჩვენ ყველგან ვეძებთ იმას, რასაც ფაქტების *ახსნა* ჰქვია.

ჩვენ რასაც საგნებსა და მოვლენებში ვეძებთ, ეს აღემატება იმას, რაც მათში უშუალოდ მოგვეცა და რაც იწვევს მთელი ჩვენი არსების ორ ნაწილად გახლეჩას; ჩვენ ვაცნობიერებთ სამყაროსთან ჩვენს დაპირისპირებას. დამოუკიდებელი არსების სახით ჩვენ საკუთარ თავს სამყაროს ვუპირისპირებთ. უნივერსუმი ჩვენ წინაშე წარმოჩნდება ორ დაპირისპირებულობაში: *მე* და *სამყარო*.

ჩვენ ამ შუალედურ კედელს აღვმართავთ ჩვენსა და სამყაროს შორის, როგორც კი ჩვენში განათდება ცნობიერება, მაგრამ არახდროს ვკარგავთ გრძნობას, რომ ჩვენ თავადაც განვეკუთვნებით სამყაროს, რომ არსებობს კავშირი, რომელიც გვაერთიანებს მასთან, რომ ჩვენ წარმოვადგენთ არსებას არა *გარეთ*, არამედ უნივერსუმის შიგნით.

ეს გრძნობა იწვევს სწრაფვას გადაილახოს დაპირისპირებულობა, გაიდოს ხიდი მათ შორის. ბოლოს და ბოლოს კაცობრიობის მთელი სულიერი მისწრაფება სწორედ ამ დაპირისპირებულობის გადალახვაში მდგომარეობს. სულიერი ცხოვრების ისტორია ჩვენსა და სამყაროს შორის ერთიანობის მუდმივი ძიებაა. რელიგია, ხელოვნება და მეცნიერება ამ მიზანს ერთნაირად მისდევს. რელიგიურად მორწმუნე ადამიანი მისთვის დამერთის მიერ ნაუწყებ გამოცხადებებში ეძებს იმ სამყაროსეული გამოცანების გადაწყვეტას, რომელთაც მის წინაშე აყენებს მხოლოდ სამყაროსეული მოვლენებით უკმაყოფილო მისი „მე“. მხატვარი ესწრაფვის საკუთარი „მე“-ს იდეების გამოხატვას ნივთიერებაში, რათა საკუთარი შინაგანი ცხოვრება გარე სამყაროსთან შეარიგოს. ის ასევე გრძნობს, რომ არ აკმაყოფილებს მარტოოდენ მოვლენათა სამყარო და ცდილობს მასში მხატვრული ფორმების სახით ჩართოს ის უმაღლესი, რასაც „მე“ თავის თავში იმარხავს, როცა ამ სამყაროს ფარგლებს სცილდება. მოაზროვნე ეძებს მოვლენათა კანონებს: იგი ესწრაფვის აზ-

რით განმსჭვალოს ის, რასაც დაკვირვების მეშვეობით იგებს. მხოლოდ *სამყაროს შინაარსის* ქცევა ჩვენივე *აზრთა შინაარსად*, ჩვენ კვლავ გვაპოვნინებს იმ კავშირს, რომლისგანაც ჩვენი თავი თავად გამოფყავით. მართალია, და ამას მოგვიანებით ვნახავთ, რომ ეს მიზანი მიიღწევა მხოლოდ მკვლევარი მეცნიერის ამოცანათა გაცილებით უფრო ღრმა გაგებისას, ვიდრე ეს ხშირ შემთხვევაში ხდება. ჩემ მიერ აქ გადმოცემული სიტუაცია ჩვენს წინაშე წარმოჩნდება ერთ მსოფლიო-ისტორიულ მოვლენაში: ერთიანი მსოფლგაგების, ანუ *მონიზმის* დაპირისპირებაში ორი სამყაროს, ანუ *დუალიზმის* თეორიასთან. დუალიზმი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ „მე“ და სამყარო ადამიანის ცნობიერებამ გათიშა. მთელი მისი მისწრაფება წარმოადგენს უსუსურ ბრძოლას, მიმართულს იმ დაპირისპირებულობათა შერეგებისკენ, რომელთაც იგი ხან *სულსა* და *მატერიას*, ხან *სუბიექტსა* და *ობიექტს*, ხან კი *აზრსა* და *მოვლენას* უწოდებს. ის გრძნობს, რომ უნდა არსებობდეს ხიდი ორ სამყაროს შორის, მაგრამ მას არ ძალუძს მისი პოვნა. საკუთარი თავის „მე“-ს სახით განცდისას, ადამიანს არ შეუძლია სხვაგვარად იფიქროს ამ „მე“-ზე, თუ არა, როგორც *სულზე*. ხოლო ამ „მე“-სთვის სამყაროს დაპირისპირებით, იგი იძულებულია ამ უკანასკნელს მიაკუთვნოს მისი გარეგანი გრძნობებისთვის მიცემული აღქმების სამყარო, *მატერიალური* სამყარო. ამით, ადამიანი თვითონ რთავს საკუთარ თავს სულისა და მატერიის დაპირისპირებულობაში. იგი მით უფრო იძულებულია ასე მოიქცეს, რადგანაც მისი საკუთარი სხეული მატერიალურ სამყაროს განეკუთვნება. „მე“, როგორც ნაწილი, მიეკუთვნება სულიერს, ხოლო გარეგანი გრძნობებით აღქმული *მატერიალური* საგნები და პროცესები „სამყაროს“. სულსა და მატერიასთან დაკავშირებული ყველა გამოცანა ადამიანმა კვლავ უნდა იპოვოს თავისივე საკუთარი არსების ძირითად გამოცანაში. *მონიზმი* თავის მზერას მიაპყრობს მხოლოდ ერთიანობას და ცდილობს უკვე არსებულ დაპირისპირებულობათა უარყოფას თუ წაშლას. ამ ორ შეხედულებათაგან არც ერთს არ შეუძლია დაგვაკმაყოფილოს, რადგანაც ისინი ფაქტებს ვერაფერს უხერხებენ. დუალიზმი სულსა („მე“-სა) და მატერიას (სამყაროს) განიხილავს როგორც ორ პრინციპულად განსხვავებულ არსს და

ამიტომაც არ შეუძლია გაგება იმისა, თუ როგორ შეუძლიათ მათ ერთმანეთზე ზემოქმედება. როგორ შეუძლია სულს იცოდეს ის, რაც მატერიაში ხდება, თუ ამ მატერიის თავისებური ბუნება მისთვის სრულიად უცხოა? ანდა ამ პირობებში როგორ შეუძლია სულს იმოქმედოს მატერიაზე იმგვარად, რომ თავისი განზრახვები ქმედებებად გარდაქმნას? ამ საკითხების გადასაწყვეტად წამოყენებულ იქნა ძალზე მახვილგონივრული და უცნაური ჰიპოთეზები. მონიზმთან დაკავშირებით საქმე ჯერ-ჯერობით ცოტათი უკეთესადაა. აქამდე ის ცდილობდა სირთულეებისთვის თავის დაღწევას სამგვარი მეთოდით: უარს ამბობს სულზე და მატერიალიზმად იქცევა; ან უარყოფს მატერიას, რათა სპირიტუალიზმში ექებოს ხსნა; ანდა ამტკიცებს, რომ ჩვეულებრივ არსებაშიც მატერია და სული განუყოფლად არიან დაკავშირებულნი ერთმანეთთან, და ამიტომაც, არაფერია გასაკვირი, როცა ყოფიერების ორივე ეს ფორმა, რომლებიც ისედაც არსად არ არიან გაყოფილნი, ადამიანში ერთად ვლინდება.

მატერიალიზმს არასდროს შეუძლია სამყაროს შესახებ დამაკმაყოფილებელი განმარტების მიცემა. ვინაიდან განმარტების ყოველი მცდელობა საჭიროა დაიწყოს სამყაროსეულ მოვლენებზე *აზრთა* წარმოქმნით. ამიტომაც მატერიალიზმი იწყებს მატერიასა თუ მატერიალური პროცესების შესახებ *აზრიდან*. ამდენად, მას უკვე ხელთა აქვს ფაქტების ორი განსხვავებული სფერო: მატერიალური სამყარო და აზრები ამ სამყაროზე. იგი ცდილობს ამ უკანასკნელთა გაგებას იმით, რომ მათ განიხილავს როგორც წმინდა მატერიალურ პროცესს. ის ვარაუდობს, რომ აზროვნება ტვინში დაახლოებით ისე ხორციელდება, როგორც საჭმლის მონელება ცხოველურ ორგანოებში და მსგავსად იმისა, როგორადაც მიაწერს იგი მატერიას მექანიკურსა და ორგანულ მოქმედებებს, ზუსტად ასევე მიაწერს მას აზროვნების უნარს გარკვეულ პირობებში. მას ავიწყდება, რომ პრობლემა მხოლოდ გადაადგილდა. იმის მაგივრად, რომ აზროვნების უნარი თავად მიიწეროს – იგი ამას მატერიას მიაწერს. ამით იგი კვლავ თავის საწყის წერტილში აღმოჩნდება. როგორ მიდის მატერია იქამდე, რომ თავისსავე საკუთარ არსებას განიხილავს? უბრალოდ რატომ არაა იგი თავისი თავით კმაყოფილი და არ იღებს თავის არსებობას? მატერია-

ლისტი თვალს არიდებს გარკვეულ სუბიექტს, ჩვენსავე საკუთარ „მე“-ს და მიდის გაურკვევლობამდე, ბუნდოვან წარმონაქმნამდე. აქ კი მას იგივე გამოცანა ხვდება. მატერიალისტურ შეხედულებას არ შეუძლია პრობლემის გადაჭრა, – მას მხოლოდ მისი გადაადგილება შეუძლია.

როგორ არის საქმე სპირიტუალურ შეხედულებასთან მიმართებით? წმინდა *სპირიტუალისტი* უარყოფს მატერიას მის დამოუკიდებელ ყოფიერებაში და მას განიხილავს როგორც მხოლოდ სულის პროდუქტს. იგი კუთხეში მიმწყვდელი აღმოჩნდება მაშინვე, როგორც კი ეცდება საკუთრივ ადამიანური არსების გამოცანის ახსნისას ამ მსოფლმხედველობის გამოყენებას. გრძობადი სამყარო უშუალოდ უპირისპირდება ჩვენს „მე“-ს, რომელიც შესაძლებელია სულის მხარეს იქნას დაყენებული. მასთან, როგორც ჩანს, არანაირი *სულიერი* მისასვლელი არ იხსნება; იგი „მე“-ს მიერ მატერიალური პროცესების მეოხებით უნდა იქნეს აღქმული და განცდილი. ამგვარ მატერიალურ პროცესებს „მე“ თავის თავში ვერ იპოვის, თუ სურს თავის თავს მოექცეს როგორც მხოლოდ სულიერ არსებას. ის, რასაც იგი თავისთვის სულიერად გამოიმუშავებს, არასდროს მოიცავს გრძობად სამყაროს. „მე“ თითქოსდა იძულებული ხდება აღიაროს, რომ სამყარო მისთვის მიულწვეველი დარჩებოდა, თუ იგი თავის თავს არასულიერი სახით არ დააყენებდა მასთან რაღაც მიმართებაში. მოქმედების დაწყებისას ჩვენ ასევე იძულებულნი ვხდებით, ჩვენივე განზრახვები მატერიალური ნივთიერებებისა და ძალების დახმარებით რეალობაში გადავიტანოთ. ამდენად, ჩვენ დამოკიდებულნი ვართ გარე სამყაროზე. უკიდურესი სპირიტუალისტი ან, თუ გნებავთ, აბსოლუტური იდეალიზმის მეშვეობით უკიდურესი სპირიტუალისტი მოაზროვნის ტიპი გახლავთ *იოჰან ვოტლიბ ფიხტე*. იგი ცდილობდა მთელი სამყაროს აგებულება გამოეყვანა „მე“-სგან. სინამდვილეში რასაც მან ამით მიაღწია, ეს არის, სამყაროს დიადი *აზრობრივი ხატი* ყოველგვარი ემპირიული შინაარსის გარეშე. როგორც მატერიალისტისთვისაა შეუძლებელი სულის უარყოფა, ასევე შეუძლებელია სპირიტუალისტისთვის მატერიალური გარე სამყაროს უარყოფა დეკრეტით.

რამდენადაც „მე“-სკენ შემეცნების მიმართვით ადამიანი ამ „მე“-ს მოქმედებას თავიდან იღეათა სამყაროს აზრობრივ გამომუშავებაში აღიქვამს, ამიტომ სპირიტუალისტური მიმართულების მსოფლმხედველობამ საკუთარ ადამიანურ არსებაზე შეხედვისას შეიძლება იგრძნოს ცდუნების საშიშროება და სულის სფეროშიც მარტოოდენ იღეათა ეს სამყარო სცნოს. მაშინ სპირიტუალიზმი გადაიქცევა ცალმხრივ იდეალიზმად. ის არ მიდის იქამდე, რომ *სულიერი* სამყარო ეძებოს იღეათა სამყაროს *მეშვეობით*; ის სულიერ სამყაროს საკუთრივ იღეათა სამყაროში ხედავს. ამის წყალობით იგი იძულებული ხდება, თითქოსდა მოჯადოებული, თავისი მსოფლჭვრეტით საკუთრივ „მე“-ს მოქმედების ფარგლებში დარჩეს.

იდეალიზმის შესანიშნავ ნაირსახეობას წარმოადგენს **ფრიდრიხ ალბერტ ლანგეს** შეხედულება, როგორადაც არის იგი გადმოცემული მის მიერ წაკითხულ „მატერიალიზმის ისტორიაში“. ლანგე ფიქრობს, რომ მატერიალიზმი სავსებით მართალია, როცა სამყაროს ყველა მოვლენას, ჩვენი აზროვნების ჩათვლით, წმინდა საგნობრივი პროცესების პროდუქტად აცხადებს; ოღონდ მხოლოდ პირუკუ, რომ მატერია და მისი პროცესები არსებითად ჩვენი აზროვნების პროდუქტებია. „გარეგანი გრძნობები ჩვენ გვაძლევს საგანთა მოქმედებას და არა მათ ზუსტ ხატებს და მით უფრო ნაკლებად თავად საგნებს. მარტოოდენ ამ მოქმედებებს განეკუთვნება აგრეთვე გარეგანი გრძნობებიც, ტვინთან და მასში შესაძლო მოღვეკულურ რხევებთან ერთად“. ანუ ჩვენი აზროვნება წარმოიქმნება მატერიალური პროცესებისგან, ხოლო ეს პროცესები – „მე“-ს აზროვნებისგან. – ამდენად ლანგეს ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა ცნების ენაზე თარგმნილი ისტორია მამაცი მიუნჰაუზენისა, რომელსაც საკუთარი თავი ჰაერში თავისივე თმებით უჭირავს.

მონიზმის მესამე ფორმა – უმარტივეს არსებაში (ატომში) ხედავს ორივე არსის, მატერიისა და სულის შეერთებას, მაგრამ ამითაც არაფერი მიიღწევა გარდა იმისა, რომ საკუთრივ ჩვენს ცნობიერებაში წარმოქმნილი კითხვის გადატანა ხდება სხვა არენაზე. მაინც როგორ მიდის უმარტივესი არსება თავისი თავის ორგვარ გამოვლინებამდე, თუ ის განუყოფელ ერთიანობას წარმოადგენს?

ყველა ამ თვალსაზრისს უნდა შევეპასუხოთ იმით, რომ საფუძვლიანი და ოდინდელი წინააღმდეგობა ჩვენ უპირველეს ყოვლისა ჩვენსავე საკუთარ ცნობიერებაში გვხვდება. ეს თავად ჩვენ ვართ, როცა გამოოვეყავით ბუნების დედისეულ საფუძველს და საკუთარი თავი როგორც „მე“ დავუპირისპირეთ „სამყაროს“. კლასიკური ფორმით გამოხატავს ამას გოეთე თავის სტატიაში „ბუნება“, თუმცა მისი მანერა, ერთი შეხედვით, შესაძლოა, სრულიად არამეცნიერულადაც მოგვეჩვენოს: „ჩვენ ვცხოვრობთ მასში (ბუნებაში) და უცხო-ნი ვართ მისთვის. ის გამუდმებით გვესაუბრება, მაგრამ თავის საიდუმლოებებს არ გვანდობს“. ამასთან, *გოეთემ* იცის მეორე მხარეც: „ყველა ადამიანი მასშია და ის ყველაში“.

რამდენადაც სწორია ის, რომ გავუცხოვდით და გავემიჯნეთ ბუნებას, იმდენადვე სწორია ჩვენი გრძნობაც, რომ ჩვენ ვართ მასში და მივეკუთვნებით მას. ჩვენში მცხოვრები მოქმედება შეიძლება მხოლოდ მისი საკუთარი მოქმედება იყოს. ჩვენ კვლავ უნდა ვიპოვოთ უკან, მისკენ მიმავალი გზა. მარტივ მოსაზრებას შეუძლია ამ გზისკენ მიგვითითოს. მართალია, ბუნებას კი მოვწყდით, მაგრამ რაღაც მაინც ხომ უნდა მიგველო მისგან ჩვენს საკუთარ არსებაში. ჩვენ მოგვიწევს ჩვენშივე დავანებული ამ ბუნებრივი არსის მოძიება; მაშინ ჩვენ კვლავ ვიპოვით კავშირსაც. აი, რა რჩება მხედველობის მიღმა ღუაღიზმს. იგი ადამიანის შინაგან სამყაროს მიიჩნევს ბუნებისთვის უცხო სულიერ არსებად და ცდილობს ბუნებასთან მის მიბმას. არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ იგი ვერ ახერხებს დამაკავშირებელი რგოლის პოვნას. ჩვენ შეგვიძლია ბუნებას მივაგნოთ ჩვენს გარეთ მხოლოდ მაშინ, როცა მას ჯერ ჩვენში ვიპოვით. ის, რაც ემსგავსება მას ჩვენსავე საკუთარ შინაგან სამყაროში, იქნება კიდევ ჩვენი წარმმართველი. ამით ჩვენი გზა წინასწარ არის დასახული. ჩვენ არ გვსურს სპეკულირება ბუნებასა და სულს შორის ურთიერთქმედებაზე; მაგრამ ჩვენ გვსურს ჩავეფლოთ ჩვენივე საკუთარი არსების სიღრმეებში, რათა ვიპოვოთ იქ ის ელემენტები, რომელთა გადარჩენაც ბუნების სამყაროდან გაქცევისას შევძელით.

გამოცანის გადაწყვეტა ჩვენი არსების კვლევამ უნდა მოგვცეს. ჩვენ უნდა მივიღეთ იმ წერტილამდე, სადაც შეგ-

ვიძლია საკუთარ თავს ვუთხრათ: აქ ჩვენ უკვე მარტოოდენ „მე“ არ ვართ, აქ ძვეს გაცილებით მეტი, ვიდრე „მე“.

მე წინასწარ უკვე მზად ვარ იმისათვის, რომ ზოგიერთნი, წაიკითხავენ რა ამ ადგილამდე, ჩემს მსჯელობებში ვერ იპოვიან „თანამედროვე მეცნიერული დონის“ შესატყვისს. მე შემიძლია მათ მხოლოდ შევეპასუხო, რომ აქამდე ჩემი სურვილი ოყო საქმე მქონოდა არა რაიმე მეცნიერულ მონაცემებთან, არამედ იმის უბრალო აღწერასთან, რასაც თითოეული თავის საკუთარ ცნობიერებაში განიცდის. ამასთან, თუ ცალკეული ფრაზები, სამყაროსთან ცნობიერების შერიგების მცდელობაზე, მაინც გვხვდებოდა, ეს კეთდებოდა მარტოოდენ იმ ნიშნით, რომ კიდევ უფრო მკაფიო გამეხადა ფაქტები, როგორც ასეთნი. ამის გამო, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას არ ვანიჭებდი იმას, რომ ცალკეული ტერმინი, როგორიცაა „მე“, „სული“, „სამყარო“, „ბუნება“ და ა.შ. გამომეყენებინა ზუსტად იმგვარად, როგორც ეს ფსიქოლოგიასა და ფილოსოფიაშია მიღებული. ყოველდღიურმა ცნობიერებამ არ იცის მეცნიერებაში მიღებული მკვეთრი დაყოფები, ამიტომ აქამდე საქმე ესებოდა მხოლოდ მოვლენათა ყოველდღიური ფაქტიური მდგომარეობის აღწერას. ჩემთვის მთავარი ის კი არ არის, აქამდე მეცნიერება როგორ ინტერპრეტაციას აძლევდა ცნობიერებას, არამედ ის, თუ როგორ ცხოვრობს იგი ყოველწამიერ.

III

ახროვნება სამყაროს ბაბების სამსახურში

ბიძგის შედეგად ამოძრავებულ ბილიარდის ბურთზე დაკვირვებისას, როცა იგი თავის მხრივ მოძრაობას გადასცემს მეორე ბურთს, ამ პროცესის მსვლელობაზე მე არანაირ ზეგავლენას არ ვახდენ. მეორე ბურთის მოძრაობის მიმართულება და სისწრაფე განპირობებულია პირველის მოძრაობის მიმართულებითა და სისწრაფით. მე თუ დამკვირვებლის უბრალო როლით შემოვიფარგლები, მაშინ მეორე ბურთის მოძრაობაზე მხოლოდ მაშინ შემიძლია რაიმეს თქმა, როცა ის განხორციელდება. საჭმე სულ სხვაგვარადაა, როცა ჩემი დაკვირვების შინაარსზე მსჯელობას ვიწყებ. ჩემი მსჯელობის მიზანია პროცესის შესახებ ცნებების წარმოქმნა. ბილიარდის მოძრავი ბურთის ცნება მე კავშირში მომყავს მექანიკის ზოგიერთ სხვა ცნებასთან და ყურადღებას ვამახვილებ განსაკუთრებულ გარემოებებზე, რომლებიც მოცემულ შემთხვევაში გავლენას ახდენენ. ჩემი მონაწილეობის გარეშე განხორციელებული პროცესისთვის მე ვცდილობ მეორის დამატებას, რომელიც ცნების სფეროში ხორციელდება. ეს უკანასკნელი ჩემზეა დამოკიდებული. ეს ვლინდება იმაში, რომ მე შემიძლია მარტოდენ დაკვირვებით შემოვიფარგლო და უარი ვთქვა ცნებათა ყოველგვარ ძიებაზე, თუ ამის მოთხოვნილება არა მაქვს. მაგრამ, როცა ასეთი მოთხოვნილება არსებობს, მე მოვისვენებ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ცნებებს: ბურთი, დრეკადობა, ბიძგი, სიჩქარე და ა.შ., დაკვირვების პროცესთან გარკვეულ კავშირში მოვიყვან. თუ უტყუარია ის, რომ მექანიკური პროცესი ჩემგან დამოუკიდებლად ხორციელდება, მაშინ ასევე უეჭველია ისიც, რომ ცნებითი პროცესი შეუძლებელია ჩემი ხელშეწყობის გარეშე განხორციელდეს.

არის თუ არა ჩემი ეს მოქმედება ჩემივე დამოუკიდებელი არსების შედეგი და მართლები არიან თუ არა თანამედროვე ფიზიოლოგები, როცა ამტკიცებენ, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია ვიაზროვნოთ ისე, როგორც გვინდა, არამედ უნდა ვიაზროვნოთ ისე, როგორც განსაზღვრავს ამას ჩვენს ცნობიერებაში არსებული აზრები და აზრთა შეხამება (მდრ. *ციენი*, სახელმძღვანელო ფიზიოლოგიურ ფსიქოლოგიაში, იენა, 1893წ.), –

ეს იქნება ჩვენი შემდგომი განხილვის საგანი. წინასწარ გვინდა მტკიცედ დავადგინოთ მხოლოდ ფაქტი, რომ ჩვენ მუდმივად იძულებულნი ვართ ვეძებოთ ჩვენი მონაწილეობის გარეშე ჩვენთვის მოცემული საგნებისა და პროცესების ცნებები და ცნებათა შესამეგები, რომლებიც მათთან გარკვეულ მიმართებაში არიან. არის თუ არა ეს მოქმედება სინამდვილეში ჩვენი მოქმედება, თუ მას ვასრულებთ გარდაუვალი აუცილებლობით, ეს ჯერჯერობით გვერდზე გადავდეთ. ერთი შეხედვით უდავოა, რომ ის ჩვენ წინაშე წარმოჩნდება, როგორც ჩვენი. ჩვენ ზუსტად ვიცით, რომ საგნებთან ერთად მაშინვე არ გვეძლევა ცნებები მათ შესახებ. ის, რომ თავად წარმოვადგენ ქმედით მონაწილეს, ეს შესაძლოა მოჩვენებითობას ეფუძნებოდეს; ყოველ შემთხვევაში უშუალო დაკვირვებას საქმე სწორედ ამგვარად წარმოუდგება. საკითხი მდგომარეობს შემდეგში: რას მოვიგებთ ჩვენ იმის მეშვეობით, რომ რაიმე პროცესისთვის ცნებით ექვივალენტს ვპოულობთ?

ჩემთვის ღრმა სხვაობაა მეთოდში, როგორ შესაბამება ჩემთვის რაიმე პროცესის ნაწილები ერთმანეთს შესაბამისი ცნებების პოვნამდე და შემდეგ. უბრალო დაკვირვებას შეუძლია თვალყური მიადევნოს მოცემული პროცესის ცალკეულ ნაწილებს მათ მიმდინარეობაში, მაგრამ მათი კავშირი დარჩება ბუნდოვანი, სანამ დასახმარებლად ცნებები არ იქნება მოშველიებული. მე ვხედავ, როგორ მოძრაობს ბილიარდის პირველი ბურთი გარკვეული მიმართულებით და გარკვეული სიჩქარით მეორესთან შეხებამდე; თუ რა მოხდება მათი შეჯახების შემდეგ, ამას მე უნდა დაველოდო, მაგრამ მაშინაც მას ისევ და ისევ მხოლოდ თვალყური შემიძლია მივადევნო. დავუშვათ, რომ შეჯახების მომენტში ვინმე ამომეფარა და ხელი შემეშალა მომხდარი პროცესის დანახვაში, და მაშინ, როგორც უბრალო დამკვირვებელს, არ მეცოდინება ყოველივე ის, რაც შემდეგ მოხდება. საქმე სხვაგვარად იქნება, თუ ამ დაბრკოლებამდე მე უკვე ვიპოვი შესაბამის ცნებებს ბურთების ურთიერთმიმართებათა განსაზღვრისთვის. ასეთ შემთხვევაში მომხდარზე მე შემიძლია დაკვირვების შესაძლებლობის შეწყვეტის შემდეგაც ვიცოდე. პროცესისა თუ საგნის მარტოოდენ დაკვირვება თავისთავად არანაირ ცოდნას არ იძლევა მის კავშირზე სხვა პროცესებსა თუ საგნებთან. ეს

კავშირი გაცხადდება მხოლოდ მაშინ, როცა დაკვირვება შეერთდება აზროვნებას.

დაკვირვება და *აზროვნება* – ესაა ამოსავალი წერტილები ადამიანის ყველანაირი სულიერი მისწრაფებებისთვის, რამდენადაც იგი ასეთებს აცნობიერებს. ჩვენი სულის ამ ორ ძირითად სვეტს ეფუძნება როგორც ჩვეულებრივი ადამიანური განსჯის, ისე უახლესი მეცნიერული კვლევის საშუალებები. ფილოსოფოსები ამოდიოდნენ სხვადასხვა ძირითადი დაპირისპირებულობებიდან: იდეა და სინამდვილე, სუბიექტი და ობიექტი, მოვლენა და საგანი თავისთავად, „მე“ და „არამე“, იდეა და ნებელობა, ცნება და მატერია, ძალები და ნივთიერებები, ცნობიერი და არაცნობიერი. ადვილია იმის აღმოჩენა, რომ ყველა ამ დაპირისპირებულობას წინ უნდა უსწრებდეს *დაკვირვებისა* და *აზროვნების* დაპირისპირებულობა, როგორც უმნიშვნელოვანესი ადამიანისთვის.

როგორი პრინციპიც არ უნდა დავადგინოთ, უნდა ვაჩვენოთ, რომ იგი ჩვენი დაკვირვების შედეგია, ანდა გამოვთქვათ იგი მკაფიო აზრის ფორმით, რომელიც შემდეგ შესაძლოა ნებისმიერმა გაიაზროს. ნებისმიერი ფილოსოფოსი, რომელმაც გადაწყვიტა ისაუბროს საკუთარ პრინციპებზე, იძულებულია, ისარგებლოს ცნებათა ფორმებით, შესაბამისად, აზროვნებითაც. ამით იგი აღიარებს, რომ საკუთარი მოქმედებისთვის უკვე გულისხმობს აზროვნებას. წარმოადგენს თუ არა აზროვნება, ანდა რაიმე სხვა, მსოფლიო განვითარებისთვის ძირითად ელემენტს, ამის თაობაზე აქ გადამწყვეტი მსჯელობის გამართვა ჯერ არ გვმართებს. ის, რომ ამაზე ფილოსოფოსს აზროვნების გარეშე არ შეუძლია რაიმე ცოდნის მიღება, ეს თავიდანვე ცხადია. დაე, აზროვნება თამაშობდეს მეორეხარისხოვან როლს სამყაროსეულ მოვლენათა წარმოშობისას, მაგრამ მათ შესახებ შეხედულებათა წარმოქმნისას მას, უდავოდ, მთავარი როლი ეკუთვნის.

რაც შეეხება დაკვირვებას, მასზე ჩვენი მოთხოვნილება ჩვენსავე ორგანიზაციაშია განფესვილი. ჩვენი განსჯა ცხენზე და ცხენი როგორც ობიექტი – ეს ორი მოვლენაა, რომლებიც ჩვენს წინაშე ცალ-ცალკე ვლინდება. ეს ობიექტი ჩვენთვის მისაწვდომია მხოლოდ დაკვირვების წყალობით. ისევე, როგორც ცხენზე უბრალო თვალის შევლებისას არ შეგვიძლია მასზე შევიქმნათ რაიმე ცნება, ასევე არ ხელგვე

წიფება მხოლოდ აზროვნების მეშვეობით შესაბამისი ობიექტის შექმნა.

დაკვირვება, ცხადია, დროში უსწრებს კიდევ აზროვნებას. ვინაიდან თავიდან აზროვნებასაც მხოლოდ დაკვირვების მეშვეობით უნდა გავეცნოთ. არსებითად აუცილებელი იყო ჯერ გადმოგვეცა დაკვირვების აღწერა, როცა ამ თავის დასაწყისში წარმოვადგინეთ ის, თუ როგორ აენთება ამა თუ იმ პროცესის დროს აზროვნება და სცილდება მისი მონაწილეობის გარეშე განხორციელებული მონაცემის ფარგლებს. ყოველივეს, რაც ჩვენს განცდათა არეში შედის, ჩვენ ვამჩნევთ მხოლოდ დაკვირვების მეშვეობით. ჩვენი შეგრძნებების, აღქმების, შეხედულებების, გრძნობების, ნებელობითი აქტების, ძილის ხატოვანებებისა და ფანტაზიების, წარმოდგენების, ცნებებისა და იდეების, ყველანაირი ილუზიებისა და ჰალუცინაციების შინაარსი – ეს ყოველივე *დაკვირვების* მეშვეობით გვეძლევა.

თუმცა აზროვნება, როგორც დაკვირვების ობიექტი, მაინც მნიშვნელოვნად განსხვავდება ყველა სხვა მოვლენისგან. მაგიდაზე ან ხეზე დაკვირვება ჩემში წარმოიქმნება მაშინვე, როგორც კი ეს საგნები ჩემი განცდების ჰორიზონტზე ჩნდებიან. მაგრამ, ამ საგნებზე აზროვნებას მე ერთდროულად არ ვაკვირდები. მე ვაკვირდები მაგიდას და ვაზროვნებ მაგიდაზე, მაგრამ ამავე დროს არ ვაკვირდები საკუთრივ ამ აზროვნებას. მე თუ მსურს მაგიდასთან ერთად მაგიდის შესახებ ჩემს აზროვნებასაც დავაკვირდე, მაშინ ჯერ უნდა გადავიდე იმ თვალსაზრისზე, რომელიც ჩემი ამ საკუთარი მოქმედების მიღმაა. მაშინ, როცა საგნებისა და მოვლენების დაკვირვება და მათ შესახებ აზროვნება წარმოადგენენ სრულიად ჩვეულებრივ მდგომარეობებს, რომლებიც ავსებენ ჩემს ცხოვრებას, – აზროვნების დაკვირვება მაინც თავისებური სახის განსაკუთრებული მდგომარეობაა. აუცილებელია, ამ ფაქტზე შესაბამისი სახით ყურადღების გამახვილება, როცა საუბარია დაკვირვების ყველა სხვა შინაარსთან აზროვნების მიმართების განსაზღვრაზე. საჭიროა, გავაცნობიეროთ, რომ აზროვნების დაკვირვებისას მის მიმართ გამოიყენება მეთოდი, რომელიც სამყაროს მთელი დანარჩენი შინაარსის დაკვირვებისთვის ნორმალურ მდგომარეობას წარმოადგენს,

მაგრამ, რომელიც ამ ნორმალურ მდგომარეობაში აზროვნებისთვის დამოუკიდებლად არ დადგება.

აქ შეიძლება ვინმე შეგვეპასუხოს, რომ აზროვნების შესახებ ჩემ მიერ აქ გამოთქმული შენიშვნა ასევე მისაღებია გრძნობისა და ყველა სახის სულიერი ქმედებისთვის. როცა ჩვენ განვიცდით, მაგ., კმაყოფილების გრძნობას, ამ დროს ისიც ასევე რაიმე საგნისგან აღიძვრება, და მაინც, მე ვაკვირდები ამ საგანს და არა სიამოვნების გრძნობას, მაგრამ ეს შეპასუხება შეცდომას ეფუძნება. კმაყოფილება თავის საგანთან სრულებითაც არაა ისეთივე მიმართებაში, როგორც აზროვნების მიერ წარმოქმნილი ცნება. მე სრულიად გარკვევით ვაცნობიერებ, რომ საგნის ცნება წარმოქმნილია ჩემი მოღვაწეობით, მაშინ როცა კმაყოფილება ჩემში გამოწვეულია საგნის მიერ, მსგავსად იმისა, როგორც, მაგ., ვარდნილი ქვა იწვევს ცვლილებას საგანში, რომელზეც ის ეცემა. კმაყოფილება ზუსტად ისეთივე სახითაა მოცემული დაკვირვებისთვის, როგორც მისთვის საბაბის მიმცემი პროცესი. ცნების შემთხვევაში მსგავს რამეს მნიშვნელობა არა აქვს. მე შემიძლია დავსვა კითხვა: გარკვეული პროცესი რატომ იწვევს ჩემში კმაყოფილების გრძნობას? მე არამც და არამც არ შემიძლია ვიკითხო, რატომ იწვევს რომელიმე პროცესი ჩემში ცნებათა განსაზღვრულ ჯამს. ამას უბრალოდ აზრი არ ექნებოდა. პროცესზე ფიქრისას საუბარი სრულებითაც არ ეხება ჩემზე ზემოქმედებას. მე არაფრის გაგება არ შემიძლია საკუთრივ ჩემს შესახებ იმისგან, რომ ჩემთვის ცნობილია შესაბამისი ცნებები ჩემ მიერ ნანახი ცვლილებისთვის, რომელიც ფანჯრის მინისთვის ნასროლი ქვით განხორციელდა. ცხადია, მე საკუთარი პიროვნების შესახებ ბევრ რამეს ვიგებ, თუ ვიცნობ გრძნობას, რომელსაც ჩემში ესა თუ ის პროცესი აღძრავს. როდესაც მე დაკვირვების საგანთან მიმართებაში ვამბობ, რომ ეს არის ვარდი, მაშინ თავად მე საკუთარ თავზე სრულებით არაფერს ვამბობ. ხოლო როდესაც იმავე საგანზე ვამბობ, რომ იგი ჩემში იწვევს კმაყოფილების გრძნობას, მაშინ მე ვახასიათებ არა მარტო ვარდს, არამედ საკუთარ თავსაც ვარდთან ჩემსავე მიმართებაში.

ამდენად, დაკვირვებასთან მიმართებაში საუბარიც კი არ შეიძლება აზროვნებისა და გრძნობის გათანაბრებაზე. ადამიანური სულის სხვადასხვა სახის მოქმედების თაობაზეც იო-

ლად შეგვეძლო იგივე დასკვნის გამოტანა. აზროვნებასთან მიმართებით ისინი განეკუთვნებიან ერთ კატეგორიას სხვა ხილულ პროცესებსა და საგნებთან. აზროვნების თავისებური ბუნება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ის მხოლოდ დაკვირვების საგანზე და არა მოაზროვნე პიროვნებაზე მიმართული მოქმედებაა. ეს თავს იჩენს საკუთრივ იმაში, თუ როგორ გამოეხატავთ საგნების შესახებ ჩვენს აზრებს, ჩვენივე გრძნობებისა თუ ნებელობითი აქტების საპირისპიროდ. როდესაც მე ვხედავ საგანს და ვიგებ, რომ ეს არის მაგიდა, ჩვეულებრივ ასე არ დავიწყებ საუბარს: „მე ვაზროვნებ მაგიდაზე“, არამედ ვიტყვი მარტივად: „აი მაგიდა“. მაგრამ მე დაუფიქრებლად ვიტყვი: „მე მომწონს მაგიდა“. პირველ შემთხვევაში ჩემთვის ნაკლებმნიშვნელოვანია იმის გამოხატვა, რომ მე შევდივარ რაიმე მიმართებაში მაგიდასთან. მეორე შემთხვევაში საქმე სწორედ ამ მიმართებაშია. როდესაც ვამბობ: „მე ვაზროვნებ მაგიდაზე“, მე უკვე შევდივარ ზემოაღწერილ განსაკუთრებულ მდგომარეობაში; ამ დროს დაკვირვების ობიექტად იქცევა რაღაც, რაც ყოველთვის შედის ჩვენს სულიერ მოქმედებაში, მაგრამ არა როგორც დაკვირვების ობიექტი.

აზროვნების თავისებური ბუნება მდგომარეობს იმაში, რომ მოაზროვნე ივიწყებს აზროვნებას მის მიერ აზროვნების განხორციელებისას. იგი აზროვნებით კი არ არის დაკავებული, არამედ აზროვნების საგნით, რომელსაც აკვირდება.

ამდენად, ჩვენ მიერ აზროვნებაზე განხორციელებული პირველი დაკვირვება მდგომარეობს იმაში, რომ იგი წარმოადგენს ჩვენი ჩვეულებრივი სულიერი ცხოვრების არადაკვირვებად ელემენტს.

მიზეზი, თუ რატომ არ ვაკვირდებით აზროვნებას ყოველდღიურ სულიერ ცხოვრებაში, მდგომარეობს იმაში, რომ იგი ჩვენსავე საკუთარ მოქმედებაზეა დაფუძნებული. ის, რასაც თავად მე არ წარმოვიქმნი, შემოდის ჩემი დაკვირვების არეალში, როგორც რაღაც საგნობრივი. მე საკუთარ თავს ვუპირისპირებ მას როგორც ისეთ რამეს, რაც ჩემს გარეშე წარმოიქმნა. იგი ამოიზიდება ჩემ წინაშე; მე უნდა მივიღო იგი როგორც ჩემი აზრობრივი პროცესის წინაპირობა. როდესაც ვფიქრობ საგანზე, მე დაკავებული ვარ ამ საგნით, ჩემი მზერა მისკენაა მიმართული. სწორედ ეს არის აზრობრივი გან-

ხილვა. ჩემი ყურადღება ჩემსავე საკუთარ მოქმედებაზე კი არაა მიპყრობილი, არამედ ამ მოქმედების ობიექტზე. სხვა სიტყვებით: როდესაც ვაზროვნებ, მე ვჭვრეტ არა ჩემს აზროვნებას, რომელსაც თავად წარმოვქმნი, არამედ აზროვნების ობიექტს, რომელიც ჩემ მიერ არ არის წარმოქმნილი.

მე ამ მდგომარეობაში ვიმყოფები მაშინაც, როცა ვუშვებ განსაკუთრებულ ვითარებას და თვით ჩემს აზროვნებაზე ვფიქრობ. მე არასდროს შემიძლია ჩემი ამწუთიერი აზროვნების დაკვირვება და მხოლოდ შემდგომში ხელმეწიფება საკუთარი აზრობრივი პროცესის გამოცდილებათა გადაქცევა აზროვნების ობიექტად. თუ მე მოვისურვებდი საკუთარი ამწუთიერი აზროვნების დაკვირვებას, მაშინ მომიწევდა გახლენა ორ პიროვნებად: პირველი იქნებოდა ის, რომელიც აზროვნებს და მეორე იქნებოდა ის, რომელიც, ამავე დროს, ასეთი აზროვნებისას თავის თავს გვერდიდან უმზერს. ამის გაკეთება მე არ შემიძლია. ამის განხორციელება მე მხოლოდ ორ ცალ-ცალკე აქტში შემიძლია. დაკვირვებას დაქვემდებარებული აზროვნება არასდროს არის ის, რომელიც ამავე დროს მოქმედებაშია, არამედ ყოველთვის არის სხვა. ამ მიზნისთვის ვახდენ თუ არა ჩემსავე საკუთარ ადრინდელ აზროვნებაზე დაკვირვებას, თუ თვალყურს ვადევნებ სხვა პიროვნების აზრობრივ პროცესს, ანდა, ბოლოს, როგორც ბილიარდის ბურთის მოძრაობასთან დაკავშირებულ ზემოთმოყვანილ შემთხვევაში, ვვარაუდობ თუ არა გამოგონილ აზრობრივ პროცესს – ეს არც ისე მნიშვნელოვანია.

ერთმანეთთან შეუთავსებელია ორი მოვლენა: აქტიური ქმედითობა და ჭვრეტითი დაპირისპირებულობა. დაბადების წიგნმა ამის შესახებ უკვე იცის. პირველ ექვს კოსმიურ დღეში ღმერთმა შექმნა სამყარო. მხოლოდ მაშინ, როცა სამყარო უკვე შექმნილია, წარმოიქმნება მისი ჭვრეტის შესაძლებლობა: „და იხილა ღმერთმა ყოველივე, რაც შექმნა, და ძალზე კარგი იყო“. (დაბადება 1, 31). ასევეა ჩვენს აზროვნებასთან დაკავშირებითაც. ის ჯერ სახეზე უნდა იყოს, თუ გვსურს მასზე დაკვირვება.

საფუძველი, რომელიც ჩვენთვის შეუძლებელს ხდის, დავაკვირდეთ აზროვნებას მისი მიმდინარეობისას, ისაა, რომელიც აზროვნების შემეცნების შესაძლებლობას უფრო უშუალოდ და ინტიმურად გვაძლევს, ვიდრე ნებისმიერი სხვა

პროცესისას სამყაროში. სწორედ იმიტომ, რომ თავად წარმოექმნით მას, ჩვენ მისი მიმდინარეობის დამახასიათებელი თვისებებიც ვიცით, ის, თუ როგორ ხორციელდება ამ დროს განხილული პროცესი, რაც დაკვირვების სხვა სფეროებში შეიძლება ნაპოვნი იქნას მხოლოდ ირიბად: შესაბამისი საგნობრივი კავშირი და ცალკეული საგნების ურთიერთმიმართება, ეს ჩვენ აზროვნებაში სრულიად უშუალო სახით ვიცით. ჩემი დაკვირვებისას ელვას თუ რატომ მოსდევს ქუხილი – ამას მე მაშინვე უშუალოდ ვერ ვიგებ. მაგრამ ჩემი აზროვნება რატომაც აკავშირებს *ცნებებს* ელვა და ქუხილი, ეს ვიცი უშუალოდ ჩემივე ცნებების შინაარსიდან. რასაკვირველია, საქმე სრულებითაც არ არის იმაში, მაქვს თუ არა მე ელვასა და ქუხილზე სწორი ცნებები. მე მაქვს ჩემში ცნებები, რომელთა ურთიერთკავშირიც ჩემთვის ცხადია, ამასთან მათივე მეშვეობით.

აზროვნების პროცესთან მიმართებით ეს აშკარა სიცხადე სრულებითაც არაა დამოკიდებული აზროვნების ფიზიოლოგიური საფუძვლების შესახებ ჩვენს ცოდნაზე. მე აქ ვსაუბრობ აზროვნებაზე, რამდენადაც იგი ჩვენს სულიერ ქმედებაზე დაკვირვებიდან მიიღება. ამასთან სრულიად მეორეხარისხოვანია, როგორი სახით განსაზღვრავს ჩემი ტვინის რაღაც მატერიალური პროცესი სხვა პროცესს ან როგორ ზემოქმედებს მასზე იმ დროს, როდესაც მე აზრობრივ ოპერაციას ვახორციელებ. აზროვნებისას მე სრულებითაც არ ვაკვირდები იმას, რა პროცესი აკავშირებს ჩემს ტვინში ელვის ცნებას ქუხილის ცნებასთან, არამედ იმას, რაც ამ ორი ცნების დაკავშირებისკენ მიბიძგებს. ჩემი დაკვირვება აჩვენებს, რომ საკუთარი აზრების შეხამებისას მე ჩემ აზრთა შინაარსის გარდა სხვა არაფრით ვხელმძღვანელობ; მე არ ვხელმძღვანელობ ჩემს ტვინში მიმდინარე მატერიალური პროცესებით. ამჟამინდელზე ნაკლებად მატერიალისტურ საუკუნეში ეს შენიშვნა, ცხადია, სრულიად ზედმეტი იქნებოდა. მაგრამ ახლანდელ დროში, როცა არსებობენ ადამიანები, რომელთაც მიაჩნიათ, რომ თუ ჩვენ ვიცით, რა არის მატერია, მაშინ ისიც ვიცით, როგორ აზროვნებს მატერია და ამ ადამიანებთან მიმართებით უნდა ითქვას: შეიძლება ვილაპარაკოთ აზროვნებაზე ისე, რომ მაშინვე არ მოვიდეთ წინააღდგობაში ტვინის ფიზიოლოგიასთან. ახლანდელ დროში უამრავი ადა-

მიანისთვის ძალზე ძნელია ჩასწვდეს აზროვნების ცნებას მის სიწმინდეში. ადამიანმა, რომელიც აზროვნების შესახებ ჩემ მიერ აქ გადმოცემულ წარმოდგენას მაშინვე დაუპირისპირებს *კაბანის (Cabanis)* ფრაზას: „ტვინი გამოყოფს აზრებს, როგორც ღვიძლი ნაღველს, სანერწყვე ჯირკვალი – ნერწყვს და ა.შ.“, – უბრალოდ არ იცის, რაზე ვსაუბრობ. იგი ცდილობს უბრალო დაკვირვების პროცესის დახმარებით იპოვოს აზროვნება ისევე, როგორც ჩვენ ვმოქმედებთ სამყაროში არსებულ ნებისმიერ სხვა საგნებთან მიმართებით. ამ გზით მას არ შეუძლია მისი პოვნა იმიტომ, რომ, როგორც მე ვჩვენებ, სწორედ აქ უსხლტება ნორმალურ დაკვირვებას. ვისაც არ შეუძლია მატერიალიზმის დაძლევა, მას არა აქვს უნარი თავის თავში გამოიწვიოს ზემოაღწერილი განსაკუთრებული მდგომარეობა, რომელსაც მის ცნობიერებამდე დაჭყავს ის, რაც ნებისმიერი სხვა სულიერი ქმედებისას გაუცნობიერებელი რჩება. ვისაც არა აქვს კეთილი ნება გადავიდეს ამ თვალსაზრისზე, მასთან ისევე შეუძლებელია საუბარი აზროვნებაზე, როგორც ბრმასთან ფერებზე. ოღონდ, დაე იგი ნუ იფიქრებს, რომ ჩვენ აზროვნებად მივიჩნევთ ფიზიოლოგიურ პროცესებს. იგი ვერ სწვდება აზროვნებას, რამდენადაც მას საერთოდ ვერ ხედავს.

ნებისმიერისთვის, ვისაც აქვს უნარი დააკვირდეს აზროვნებას, – კეთილი ნების შემთხვევაში კი იგი აქვს ყველა ნორმალურად ორგანიზებულ ადამიანს, – ეს დაკვირვება ყველაზე მნიშვნელოვანია მათ შორის, რომელთა განხორციელებაც მას შეუძლია. ვინაიდან იგი აკვირდება რაღაცას, მის მიერვე წარმოქმნილს; იგი თავის თავს ხედავს დაპირისპირებულს, უპირველესად, არა უცხო საგანთან, არამედ თავისსავე საკუთარ მოქმედებასთან. მან იცის, როგორ ხორციელდება ის, რასაც იგი აკვირდება. იგი ჭკრეტს მიმართებებსა და დამოკიდებულებებს. ვინაიდან მიღწეულია მყარი საყრდენი წერტილი, რომლითაც შესაძლებელია საფუძვლიანი იმედით ვეძიოთ სამყაროს დანარჩენი მოვლენების ახსნა.

მსგავსი საყრდენი წერტილის დაუფლების გრძნობამ უბიძგა ახალი ფილოსოფიის ფუძემდებელს *რენე დეკარტს (Renatus Cartesius)* მთელი ადამიანური ცოდნა აეგო თეზისზე: „*მე ვაზროვნებ, მაშასადამე მე ვარსებობ*“: ყველაფერი, ყველა სხვა მოვლენა, ჩემ გარეშე არსებობს, მაგრამ მე არ ვი-

ცი ჭეშმარიტების, მოჩვენებისა თუ სიზმრის სახით. მე მხოლოდ ერთი რამ ვიცი უდავო უეჭველობით, ვინაიდან ის თავად დამყავს უეჭველ ყოფიერებადღე - ჩემი აზროვნება. დაე, მას გააჩნდეს თავისი ყოფიერების რაიმე სხვა წყაროც, დაე, ის მოდიოდეს ღმერთისგან ან სხვა რაიმესგანაც; მე ღრმად ვარ დარწმუნებული მის არსებობაში იმ აზრით, რომ მას თავად წარმოვქმნი. თავიდან დეკარტს თავის თავზე სხვა აზრის აგების არანაირი უფლება არ ჰქონდა. მას შეეძლო მხოლოდ იმის მტკიცება, რომ სამყაროს შინაარსის ფარგლებში მე ვწვდები საკუთარ თავს საკუთარ აზროვნებაში, როგორც ჩემს ძალზე საკუთარ მოქმედებას. თუ რას უნდა ნიშნავდეს მის მიერ გაჟღერებული დასკვნა: „მაშასადამე მე ვარსებობ“, ამის შესახებ ბევრი კამათი იყო. მას აზრი შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ერთი პირობით. უმარტივესი რამ, რისი თქმაც მე შემიძლია საგანზე, გახლავთ ის, რომ ის არის, რომ ის არსებობს. როგორ არის შესაძლებელი ამ არსებობის უფრო ზუსტი განსაზღვრა, ამის თქმა მაშინვე, იმავე წამს შეუძლებელია ყველა იმ საგანზე, რომელიც ჩემს განცდათა ჰორიზონტზე ჩნდება. თავიდან აუცილებლად საჭიროა ყოველი საგანი გამოკვლეულ იქნას სხვა საგნებთან მის მიმართებაში, რათა განისაზღვროს, რა თვალსაზრისით შეიძლება მასზე საუბარი როგორც არსებულზე. განცდილი პროცესი შეიძლება იყოს ჯამი აღქმებისა, მაგრამ აგრეთვე ძილიც, ჰალუცინაციაც და ა. შ. ერთი სიტყვით მე არ შემიძლია ვთქვა, თუ რა აზრით არსებობს იგი. მე არ შემიძლია ეს დასკვნა გამოვიტანო საკუთრივ პროცესიდან, მაგრამ ამას გავიგებ, როდესაც მას განვიხილავ სხვა საგნებთან მიმართებაში. მაგრამ მე აქაც კვლავ და კვლავ არ შემიძლია გავიგო იმაზე *მეტრ*, ვიდრე მხოლოდ ის, თუ როგორ მიმართებაში იმყოფება იგი ამ საგნებთან. ჩემი ძიება მხოლოდ მაშინ დადგება მყარ ნიადაგზე, როცა ვიპოვი ობიექტს, რომლისგანაც მე შემიძლია მისი არსებობის აზრის მისგანვე გაგება. მაგრამ მე თავად წარმოვადგენ ასეთს როგორც მოაზროვნე, ვინაიდან საკუთარ არსებობას ვანიჭებ განსაზღვრული, თავის თავზე დაფუძნებული აზრობრივი მოქმედების შინაარსს. აქედან გამომდინარე მე შემიძლია დავსვა კითხვა: სხვა საგნები არსებობენ იმავე აზრით თუ სხვა აზრით?

როდესაც აზროვნებას აქცევენ დაკვირვების ობიექტად, მაშინ დანარჩენ, დაკვირვებადი სამყაროს შინაარსს უერთებენ რაღაცას ისეთს, რაც სხვაგვარად ყურადღებას უსხლტება; ამასთან ადამიანის სხვა საგნებთან დამოკიდებულება არ იცვლება. დაკვირვების ობიექტების რიცხვს კი ზრდიან, მაგრამ არა დაკვირვების მეთოდს. როცა სხვა საგნებს ვაკვირდებით, მაშინ სამყაროს მოვლენებს, რომელთაც ახლა მე დაკვირვებასაც ვათვლი, უერთდება პროცესი, რომელსაც ვერ ამჩნევენ. არსებობს ყველა დანარჩენი მოვლენისგან განსხვავებული რამ, რასაც ყურადღება არ ექცევა. მაგრამ, როცა მე საკუთარ აზროვნებას განვიხილავ, მაშინ მსგავსი უყურადღებოდ მიტოვებული ელემენტი არ არსებობს. ვინაიდან ის, რაც ახლა უკანა პლანზე რჩება, ეს კვლავ და კვლავ საკუთრივ აზროვნებაა. დაკვირვების საგანი თვისებრივად იგივეა, რაც მისკენ მიმართული ქმედება. და ეს ისევ აზროვნების დამახასიათებელი თვისებაა. როცა ჩვენ მას დაკვირვების ობიექტად ვაქცევთ, ჩვენთვის არსებითად აუცილებელი არაა ამის კეთება თვისებრივად სხვა რაიმეს დახმარებით, არამედ შეგვიძლია იმავე სტიქიაში დარჩენა.

თუ მე ჩემი მონაწილეობის გარეშე არსებულ საგანს ჩემს აზროვნებაში ჩავრთავ, მე გავდივარ ჩემივე დაკვირვების ფარგლებიდან, და მაშინ წამოიჭრება კითხვა: რა მაძლევს ამის უფლებას? რატომ არ ვუშვებ მე იმას, რომ საგანმა უბრალოდ იმოქმედოს ჩემზე? როგორ არის შესაძლებელი, რომ ჩემს აზროვნებას მიმართება აქვს საგანთან? ეს არის კითხვები, რომლებიც თავის თავს უნდა დაუსვას ყველამ, ვინც საკუთარ აზროვნებით პროცესებზე ფიქრობს. ისინი ქრებიან, როცა ფიქრობენ საკუთრივ აზროვნებაზე. ჩვენ აზროვნებას არაფერს ვუკავშირებთ ისეთს, რაც მისთვის უცხოა, ამიტომ მსგავსი დაკავშირებისას თავის მართლება სულაც არ გეჭირდება.

შელინგი ამბობს: „ბუნების შეცნობა ნიშნავს ბუნების შექმნას“. ვინც გაბედული ნატურფილოსოფოსის ამ სიტყვებს ბუკვალურად მიიღებს, მას, შეიძლება ითქვას, მთელი ცხოვრება მოუწევს ბუნების ყველანაირ შემეცნებაზე უარის თქმა. რამდენადაც ბუნება უკვე არსებობს, მისი მეორედ შესაქმნელად საჭიროა გავიგოთ პრინციპები, რომლებითაც ის წარმოიქმნა. ბუნების შექმნის სურვილის შემთხვევაში საჭი-

რო იქნებოდა უკვე არსებულზე თვალყურის დევნება, მასზე დაკვირვება. ეს დაკვირვება, რომელიც წინ უნდა უსწრებდეს შექმნას, იქნებოდა ბუნების შემეცნება, ამასთან იმ შემთხვევაშიც, თუ ამ დაკვირვებას შემდეგ არ მოჰყვებოდა არანაირი ქმნადობა. შესაძლებელი იქნებოდა ჯერაც არარსებული ბუნების შექმნა მისი წინასწარი შეცნობის გარეშე.

რაც ბუნებაში შეუძლებელია – შექმნა შემეცნებამდე – ამას ჩვენ აზროვნებაში ვახორციელებთ. თუ აზროვნებასთან მიმართებაში დავიცდიდით მის შემეცნებამდე, მაშინ ჩვენ ამას ვერ მივადწევდით. ჩვენ მტკიცედ უნდა ვიფიქროთ ამაზე, რათა შემდეგ, ჩვენ მიერ შექმნილზე დაკვირვების მეშვეობით, მის შემეცნებამდე მივიდეთ. აზროვნებაზე დაკვირვებისთვის ჩვენ ჯერ თავად ობიექტს ვქმნით. ხოლო ყველა სხვა ობიექტის არსებობა უზრუნველყოფილია ჩვენი მონაწილეობის გარეშე.

ჩემს დებულებას, რომ ჩვენ უნდა ვიაზროვნოთ მანამ, სანამ შევძლებთ აზროვნებაზე დაკვირვებას, მაგანს იოლად და სამართლიანად შეუძლია დაუპირისპიროს სხვა, რომ საჭმლის მონელებასთან მიმართებითაც ასევე არ შეგვიძლია, მონელების პროცესზე დაკვირვებამდე ლოღინი. ეს შეპასუხება დაემსგავსებოდა პასკალის მიერ დეკარტისთვის თქმულს, როცა ამტკიცებდა, რომ შეიძლებოდა ასედაც თქმულიყო: „მე ვსეირნობ, მაშასადამე მე ვარ“. ცხადია, საკვები მე უნდა გადავამუშავო, სანამ საჭმლის მონელების პროცესს ფიზიოლოგიურად შევისწავლი, მაგრამ აზროვნების განხილვასთან მისი შედარება შესაძლებელი იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მე საჭმლის მონელების პროცესის აზრობრივად განხილვას კი არ დავისახავდი მიზნად, არამედ უბრალოდ შევჭამდი და გადავამუშავებდი. სინამდვილეში საჭმლის მონელებას ხომ არ შეუძლია საფუძვლის გარეშე თავად გახდეს საჭმლის მონელების საგანი, მაშინ, როცა აზროვნება ძალიან კარგად შეიძლება აზროვნების საგნად იქცეს.

ამდენად უეჭველია, რომ აზროვნებაში სამყაროსეულ მოვლენას ჩვენ ხელს ჩავავლებთ იმ წერტილში, რომელშიც თავადაც უნდა ვიყოთ, თუ რაიმე უნდა განხორციელდეს. და ესაა საფუძველი იმისა, რატომ მიპირისპირდებიან ასე იდუმალად საგნები: მე ხომ მათი განხორციელების თანამონაწი-

ლე არა ვარ. მე უბრალოდ ვაფიქსირებ მათ. აზროვნებისას კი მე ვიცი, როგორ ხორციელდება ეს. ამიტომ, სამყაროსეული მოვლენის განხილვისთვის არ არსებობს უფრო პირველადი ამოსავალი წერტილი, ვიდრე აზროვნება.

მე მსურდა მიმეთითებინა კიდევ ერთ ფართოდ გავრცელებულ შეცდომაზე, რომელიც გაბატონებულია აზროვნებასთან მიმართებაში. ის მდგომარეობს იმაში, რომ ამბობენ: აზროვნება, როგორც არის იგი თავისთავად, ჩვენ არსად არ გვეძლევა. აზროვნება, რომელიც ჩვენს გამოცდილებებზე დაკვირვებებს ერთმანეთთან აკავშირებს და მათ ცნებათა ქსელით მოიცავს სრულებითაც არ არის იგივე აზროვნება, რომელსაც შემდეგ კვლავ გამოვათავისუფლებთ დაკვირვების საგნებიდან და ჩვენი განხილვის საგნად ვაქცევთ. ის, რასაც ჩვენ არაცნობიერად ჩაგწნავთ საგნებში, ეს, თითქოსდა, რაღაც სრულიად სხვაა, ვიდრე ის, რასაც შემდგომში ცნობიერად გამოვათავისუფლებთ.

ვინც ასე მსჯელობს, მას არ ესმის, რომ ამ გზით მისთვის სრულიად შეუძლებელია გაექცეს აზროვნებას. მე არანაირად არ შემიძლია აზროვნებიდან გასვლა, თუ აზროვნების განხილვა მინდა. ცნობიერებამდელი აზროვნების მოგვიანებით გაცნობიერებულისგან გამორჩევისას, მაინც არ არის საჭირო იმის დავიწყება, რომ ეს წმინდად გარეგნული განსხვავებაა, რომელსაც თავად საქმესთან არანაირი მიმართება არა აქვს. მე საერთოდ არ ვცვლი საგანს იმით, რომ მას აზრობრივად განვიხილავ. მე შემიძლია ვიფიქრო, რომ სხვაგვარად მოწყობილი გრძნობის ორგანოებისა და სხვაგვარად მომუშავე ტვინის მქონე არსებებს ექნება სრულიად სხვანაირი წარმოდგენა ცხენის შესახებ, ვიდრე მე. მაგრამ მე არ შემიძლია ვიფიქრო, რომ ჩემი საკუთარი აზროვნება გახდეს სხვანაირი იმის გამო, რომ მას დავაკვირდები. მე თავად ვაკვირდები იმას, რასაც ვახორციელებ. ახლა საუბარი იმაზე კი არ არის, როგორი მნიშვნელობა აქვს ჩემს აზროვნებას სხვა ინტელექტისთვის, არამედ იმაზე, თუ როგორი მნიშვნელობა აქვს მას ჩემთვის. ყოველ შემთხვევაში, ჩემი აზროვნების ხატს სხვა ინტელექტში არ შეუძლია უფრო ჭეშმარიტი იყოს, ვიდრე ჩემსავე საკუთარში. მხოლოდ მაშინ, თუ თავად არ ვიქნებოდი მოაზროვნე არსება, ხოლო აზროვნება წარმომიდგებოდა როგორც ჩემთვის უცხო არსების

მოქმედება, მე შემეძლო მეთქვა, რომ აზროვნების ჩემი სურათი, მართალია, განსაზღვრული სახით კი წარმომიდგება, მაგრამ არ შემიძლია ვიცოდე, როგორია ამ არსების აზროვნება თავისთავად.

ჯერ-ჯერობით მე საკუთარი აზროვნების სხვა თვალსაზრისით განხილვის უმნიშვნელო საბაბიც კი არა მაქვს. მთელ დანარჩენ სამყაროს ხომ აზროვნების დახმარებით განვიხილავ. აქედან გამომდინარე, როგორ შემეძლო მე საკუთარი აზროვნების შემთხვევაში გამონაკლისი დამეშვა?

ამიტომ საკმაოდ გამართლებულად მიმაჩნია, რომ სამყაროს ჩემეული განხილვისას მე აზროვნებიდან ამოვდივარ. ბერკეტის გამოგონებისას არქიმედე ფიქრობდა, რომ მისი დახმარებით შეძლებდა მთელი კოსმოსის გადაბრუნებას, თუ მოახერხებდა თავისი ბერკეტისთვის შესაბამისი საყრდენი წერტილის პოვნას. მას სჭირდებოდა რაღაც, რაც თავის თავს დაეყრდნობოდა და არა სხვა რამეს. აზროვნებაში ჩვენ გაგვაჩნია თავისთავად არსებული პრინციპი. შევეცადოთ მისგან სამყაროს გაგებას. აზროვნებას ჩვენ შეგვიძლია თავად მისივე მეშვეობით ჩავწვდეთ. აქ საქმე ეხება მხოლოდ იმას, შეგვიძლია თუ არა ჩვენ მისი დახმარებით სხვა რამესაც ასევე ჩავწვდეთ.

აქამდე მე ვსაუბრობდი აზროვნებაზე ისე, რომ ყურადღება არ გამიმახვილებია მის მატარებელზე – ადამიანურ ცნობიერებაზე. თანამედროვე ფილოსოფოსების უმრავლესობა შემეპასუხება: აზროვნების არსებობამდე ცნობიერება უნდა არსებობდეს. ამიტომ, საჭიროა ამოვიდეთ ცნობიერებიდან და არა აზროვნებიდან. არ არსებობს აზროვნება ცნობიერების გარეშე. მე ამაზე უნდა შევეპასუხო: თუ მსურს გავარკვიო, როგორია აზროვნებასა და ცნობიერებას შორის ურთიერთმიმართება, მაშინ ამაზე უნდა ვიფიქრო. ამით მე უკვე ვუშვებ აზროვნების არსებობას. თემცა, ამაზე შეიძლება ასე უპასუხო: თუ ფილოსოფოსს სურს *ჩასწვდეს* ცნობიერებას, მაშინ იგი იყენებს აზროვნებას. ამდენად, იგი უშვებს მას როგორც წინაპირობას; მაგრამ ცხოვრების ჩვეულებრივი მდინარებისას აზროვნება წარმოიქმნება ცნობიერების შიგნით, ანუ ამას უშვებს როგორც თავის წინაპირობას. თუ ასეთ პასუხს გასცემდნენ სამყაროს შემოქმედს, რომელსაც სურს აზროვნების შექმნა, მაშინ იგი, უეჭველად, გამართლ-

ბული იქნებოდა. ცხადია, შეუძლებელია წარმოქმნან აზროვნება, თუ მანამდე არ შექმნიან ცნობიერებას. ფილოსოფოსის შემთხვევაში საუბარია არა სამყაროს შექმნაზე, არამედ მის გაგებაზე. ამიტომ მან ამოსავალი წერტილები სამყაროს შექმნისთვის კი არ უნდა ეძიოს, არამედ სამყაროს გაგებისთვის. მე ძალზე უცნაურად მეჩვენება, როცა ფილოსოფოსს საყვედურობენ იმას, რომ იგი, უპირველეს ყოვლისა, ზრუნავს საკუთარი პრინციპების სისწორეზე და არა საგნებზე, რომელთა გაგებაც მას სურს. სამყაროს შემოქმედს, უპირველეს ყოვლისა, უნდა სცოდნოდეს, როგორ იპოვიდა აზროვნების მატარებელს, ხოლო ფილოსოფოსმა უნდა ეძიოს საიმედო საყრდენი, საიდანაც მას შეუძლია არსებულის გაგება. ცნობიერებიდან ამოსვლა და აზრობრივი განხილვის მასზე დაქვემდებარება რას მოგვიტანს, თუ აქამდე ვერაფერი გავიგეთ შესაძლებლობაზე, რომ *აზრობრივი* განხილვის მეშვეობით საგნებზე განმარტება მივიღოთ?

თავიდან საჭიროა აზროვნება გავნახილოთ სრულიად ნეიტრალურად, მოაზროვნე სუბიექტთან ან მოაზრებულ ობიექტთან მიმართების გარეშე. ვინაიდან სუბიექტში და ობიექტში ჩვენ უკვე გვაქვს აზროვნების მიერ წარმოქმნილი ცნებები. შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ *სანამ სხვა რამეს ჩაეწვდებოდეთ, მანამ აზროვნებას უნდა ჩაეწვდეთ*. ვინც ამას უარყოფს, მას მხედველობიდან რჩება ის, რომ, იგი როგორც ადამიანი, შესაქმნის პირველადი წევრი კი არ არის, არამედ უკანასკნელი. ამიტომ ცნებების მეშვეობით სამყაროს განმარტებისთვის საჭიროა ამოვიდეთ არა ყოფიერების პირველი ელემენტებიდან, დროის მიხედვით, არამედ იმისგან, რაც ჩვენთვის მოცემულია, როგორც უახლოესი, როგორც უინტიმესი. ჩვენ არ შეგვიძლია ერთი ნახტომით გადავინაცვლოთ მსოფლიოს დასაბამთან, რათა ჩვენი განხილვა მისგან დავიწყოთ, მაგრამ ჩვენ უნდა ამოვიდეთ ამჟამინდელი მომენტიდან და დავაკვირდეთ, შეგვიძლია თუ არა გვიანდელიდან გადავიდეთ უფრო ადრინდელზე. სანამ გეოლოგია საუბრობდა გამოგონილ გადატრიალებებზე, რათა აეხსნა დედამიწის ამჟამინდელი მდგომარეობა, - მანამდე იგი სიბნელეში მკითხაობდა. მხოლოდ მაშინ, როდესაც მან გადაწყვიტა, დაეწყო კვლევები იმისა, როგორი პროცესები მიმდინარეობს ახლანდელ დროში დედამიწაზე და აქედან დაიწყო დასკვნების კე-

თება წარსულის მიმართულებით, მან საბოლოოდ მოიპოვა მყარი საფუძველი. სანამ ფილოსოფია იქნება ყველა შესაძლო პრინციპის მიმდევარი, როგორებიცაა: ატომი, მოძრაობა, მატერია, ნებელობა, არაცნობიერი, – მანამდე იგი ჰაერში იქნება გამოკიდებული. ფილოსოფოსს შეუძლია მივიდეს თავის მიზანთან მხოლოდ მაშინ, თუ აბსოლუტურ უკანასკნელს განიხილავს როგორც თავის პირველს. სწორედ აზროვნებაა ეს აბსოლუტური უკანასკნელი, რომელიც მსოფლიო განვითარებითაა მიღწეული.

არიან ადამიანები, რომლებიც ამბობენ: ჩვენ არ შეგვიძლია უდავოდ მივიჩნიოთ, სწორია თუ არასწორი ჩვენი აზროვნება თავისთავად. ამიტომ ამოსავალი წერტილი ყველა შემთხვევაში საეჭვო რჩება. ამას იმდენადვე აქვს აზრი როგორც დაეჭვებას, არის თუ არა ხე თავისთავად სწორი. აზროვნება ფაქტია. საუბარი ასეთი რამის მართებულობაზე ან მცდარობაზე უაზრობაა. მაქსიმუმ მე შემიძლია ეჭვი შევიტანო იმაში, მართებულად გამოიყენება თუ არა აზროვნება, მსგავსად იმისა, როგორადაც შემიძლია დავეჭვდე, იძლევა თუ არა გარკვეული ხე მოცემული ნაკეთობისთვის შესაბამის მასალას. სამყაროსთან მიმართებაში აზროვნების გამოყენება რამდენადაა მართებული ან მცდარი, სწორედ ამის ჩვენება იქნება ამ წიგნის ამოცანა. როდესაც ვინმეს ეჭვი შეაქვს სამყაროში აზროვნების მეშვეობით რაიმეს კეთების შესაძლებლობაში, ეს მე შემიძლია გავიგო; მაგრამ ჩემთვის გაუგებარია, როგორ შეიძლება თავად აზროვნების სისწორეში დაეჭვება.

დამატება ახალი 1918 წ. გამოცემისთვის.

წინარე განხილვებში მითითებულია აზროვნებასა და ყველა დანარჩენ მშვინვიერ მოქმედებებს შორის უდრმესი მნიშვნელობის განსხვავებაზე როგორც ფაქტზე, რომელიც ესწნება ნამდვილ, მიუკერძოებელ დაკვირვებას. ვინც ასეთი მიუკერძოებელი დაკვირვებისთვის არ გამოიყენებს საკმარის ძალისხმევას, მას შესაძლოა ამ განხილვების თაობაზე მოუვიდეს, მაგალითად, შემდეგი საპირისპირო აზრი: როდესაც ვფიქრობ ვარდზე, ამაშიც ხომ ასევე ასახულია ჩემი „მე“-ს დამოკიდებულება ვარდისადმი, როგორც მაშინ, როცა მე ვგრძნობ ვარდის სილამაზეს. აზროვნებისას „მე“-სა და საგანს შორის თითქოს ზუსტად ისეთივე მიმართებაა, როგორც

მგრძობელობისას თუ აღქმისას. ვინც მსგავს საპირისპირო აზრს ავითარებს, ვერ ითვალისწინებს, რომ „მე“ მხოლოდ აზროვნებით ქმედებაში, თვით ქმედების ყველა განშტოებამდე, აღნობიერებს თავის თავს *ერთიან* არსებად ამ ქმედების განმხორციელებელთან. არანაირი სხვა მშვინვიერი მოქმედებისას ასეთი რამ სრული სახით არ ხორციელდება. როდესაც შეიგრძნობა, მაგ., კმაყოფილება, მაშინ გამჭრიახი დაკვირვება იოლად შეძლებს გაარჩიოს, რამდენად შეიგრძნობს „მე“ თავის თავს ერთიანად ამ ქმედების განმხორციელებელთან და რამდენადაა მასში პასიური, რათა კმაყოფილება მხოლოდ „მე“-სთვის გამოვლინდეს. სხვა მშვინვიერი მოღვაწეობის შემთხვევაშიც ასევე ხდება. ოღონდ არ უნდა ავურიოთ ერთმანეთში: „აზრობრივი ხატების ქონა და აზროვნების მეშვეობით აზრების გადაშეშვება. აზრობრივი ხატებს შეუძლიათ სამშვინველში ამოტივტივდნენ სიზმარეულად, როგორც ბუნდოვან შთაგონებებს. მაგრამ ეს არ არის *აზროვნება*. ცხადია, ამაზე შეუძლიათ თქვან, რომ თუ აზროვნებას ასე გავიგებთ, მაშინ მასში ფარული სახით შედის ნებელობა და ჩვენ საქმე მარტოდენ აზროვნებასთან კი არ გვექნებოდა, არამედ აზროვნების ნებელობასთანაც. თუმცა ეს მოგვცემდა მხოლოდ იმის აღნიშვნის უფლებას, რომ ნამდვილი აზროვნება ყოველთვის *ნებელობით* უნდა აღიძრას. ეს სრულებითაც არ ეხება აზროვნების ხასიათს, როგორც ის ამ განხილვებშია მოცემული. დაე, აზროვნების არსმა აუცილებლობად აქციოს, რომ ის ყოველთვის *ნებელობით* იქნეს აღძრული. საქმე იმაშია, რომ ნებელობით არ აღიძრას რაიმე ისეთი, რაც თავისი განხორციელების მომენტში „მე“-ს წინაშე არ წარმოჩნდებოდა მთლიანად, როგორც მისი საკუთარი, მისთვის სრულიად თვალმისაწვდომი მოქმედება. მოგვიწვევს იმის თქმაც, რომ აზროვნების აქ აღნიშნული არსის *ძალით* ის დამკვირვებლისთვის წარმოადგენს მთლიანად *ნებელობით განმსჭვალულს*. ვინც შეეცდება ნამდვილად მოიცვას და მიმოიხილოს ყველაფერი, რაც ეხება აზროვნების განხილვას, მან შეუძლებელია ვერ შენიშნოს, რომ ამ მშვინვიერი მოქმედებისთვის დამახასიათებელია აქ აღნიშნული თვისება.

ერთმა პიროვნებამ, რომელსაც ამ წიგნის ავტორი მალაღ შეფასებას აძლევდა, როგორც მოაზროვნეს, გამოთქვა საპირისპირო მოსაზრება, რომ არ შეიძლება აზროვნებაზე ისე

საუბარი, როგორც ეს აქ კეთდება, რადგანაც ის, რასაც ჩვენ, ჩვენი აზრით, ვაკვირდებით, როგორც ქმედით აზროვნებას, მხოლოდ მოჩვენებითია. სინამდვილეში ჩვენ ვაკვირდებით შედეგებს გაუცნობიერებელი მოქმედებისა, რომელიც აზროვნებას უდევს საფუძვლად. მხოლოდ იმიტომ, რომ არ ხდება ამ გაუცნობიერებელი მოქმედების დაკვირვება, წარმოიქმნება ცდომილება, თითქოს აზროვნება, რომელსაც ვაკვირდებით, თავისთავად არსებობს, მსგავსად იმისა, როგორც ელექტრონული სხივის მეშვეობით განათების სწრაფი მონაცვლეობისას გვეჩვენება, თითქოს ჩვენ ვხედავდეთ მოძრაობას. თუმცა ეს საპირისპირო მოსაზრებაც საქმის არსზე არასწორ დაკვირვებას ემყარება. მისი ავტორი ვერ ითვალისწინებს, რომ საკუთრივ „მე“ არის ის, ვინც აზროვნების შიგნით მყოფი, *საკუთარ* მოქმედებას აკვირდება. ის რომ მოექცეს ისეთი ცდომილების ქვეშ, როგორიცაა განათების სწრაფი ცვლა ელექტრონული სხივების მეშვეობით, მაშინ „მე“ აზროვნების გარეთ უნდა ყოფილიყო. სწორედ პირიქით შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ ვინც ასეთ შედარებას აკეთებს, მიიშე შეცდომას უშვებს, მსგავსად იმისა, როგორც, მაგ., ვინმეს რომ ემტკიცებინა მოძრავ სინათლეზე, რომ თავისი გამოვლინების ყოველ ადგილზე იგი უხილავი ხელით ხელახლა ინთება. არა, ვისაც სურს აზროვნებაში იხილოს სხვა რამე, ვიდრე თავად „მე“-ში წარმოქმნილი განხილვადი მოქმედება, მან ჯერ თავი უნდა დაიბრმავოს საგნებისა და მოვლენების ისეთ მდგომარეობაზე, რომელიც მარტივი და დაკვირვებისთვის მისაწვდომია, რათა შემდეგ შეძლოს აზროვნების საფუძველში ივარაუდოს რაიმენაირი ჰიპოთეზური მოქმედებაც. ვინც თავს არ იბრმავებს, მან უნდა აღიაროს, რომ მას აზროვნების არსიდან გამოჰყავს ყოველივე, რასაც ამ სახით აზროვნებას „ამატებს“. მიუკერძოებელი დაკვირვება აჩვენებს, რომ აზროვნების არსს არ შეიძლება მივაკუთვნოთ რაიმე, რაც თავად აზროვნებაში არ იქნება ნაპოვნი. თავად აზროვნების სფეროს მიტოვებით, შეუძლებელია მივიღეთ ისეთ რამესთან, რაც აზროვნებას *განაპირობებს*.

IV
სამყარო რ(ო)ბორც ალჰმა

აზროვნების წყალობით წარმოიქმნება *ცნებები* და *იდეები*. ძნელია სიტყვებით იმის გამოხატვა, თუ რა არის ცნება. სიტყვებს შეუძლიათ ადამიანის ყურადღება მიაპყრონ მხოლოდ იმაზე, რომ მას აქვს ცნებები. როდესაც ადამიანი ხედავს ხეს, მაშინ მისი აზროვნება რეაგირებს ამ დაკვირვებაზე; საგანს უერთდება იდეური შესაბამისი და იგი საგანსა და იდეურ შესაბამისს განიხილავს, როგორც რაღაც ერთმანეთის კუთვნილ მთლიანობას. როდესაც საგანი ქრება თვალთახედვის არედან, მისგან მხოლოდ ეს იდეური შესაბამისი რჩება. სწორედ ეს უკანასკნელია საგნის ცნება. რაც უფრო ფართოვდება ჩვენი გამოცდილება, მით უფრო მდიდარია ჩვენი ცნებების ერთობლიობა. ამასთან, ცნებები სრულებითაც არ რჩებიან დაცალკევებულად. ისინი კანონზომიერ მთლიანობაში ერთიანდებიან. ცნება „ორგანიზმი“, მაგ., უერთდება სხვა ცნებებს: „კანონზომიერ განვითარებას, ზრდას“. ცალკეულ საგნებსა და მოვლენებზე წარმოქმნილი სხვა ცნებები მთლიანად ერწყმიან ერთმანეთს. ცნებები, რომელთაც მე ლომების შესახებ ვიქმნი, მთლიანად ერთიანდება ცნებაში „ლომი“. ამდენად, ცალკეული ცნებები ერთიანდებიან ცნებათა ჩაკეტილ სისტემაში, რომელშიც თითოეულს თავისი განსაზღვრული ადგილი აქვს. იდეები თვისებრივად არ განსხვავდებიან ცნებებისგან. ისინი წარმოადგენენ მხოლოდ შინაარსობრივად უფრო მდიდარ, დატვირთულ და ტევად ცნებებს. ჩემთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რომ აქ, ამ ადგილას, ყურადღება გამახვილდეს იმაზე, რომ საკუთარ ამოსავალ წერტილად მე მოვნიშნო *აზროვნება* და არა *ცნებები* და *იდეები*, რომლებიც მხოლოდ აზროვნებით მოიპოვება. ისინი საკუთარ წინაპირობად უკვე გულისხმობენ აზროვნებას. ამიტომ, აქ არ შეიძლება უბრალოდ ცნებებზე იქნას გადატანილი ის, რაც ვთქვი აზროვნების ბუნებაზე, რომელიც თავის თავს ეფუძნება და სხვა არაფრითაა განსაზღვრული. (აქ მე განსაკუთრებულად ხაზს ვუსვამ ამას, იმიტომ რომ ამით განსხვავდები *პეგულისგან*. იგი პირველადად და საწყისად მიიჩნევს ცნებას.)

ცნება შეუძლებელია დაკვირვებიდან მოიპოვო. ეს ნათელია იმ გარემოებიდან, რომ საგნების შესახებ ცნებებს მოხარდი მხოლოდ ნელა და თანდათანობით წარმოიქმნის. ცნებები უერთდებიან დაკვირვებას.

თანამედროვე პოპულარული ფილოსოფოსი **ჰერბერტ სპენსერი** სულიერ პროცესს, რომელსაც ჩვენ დაკვირვებასთან მიმართებით აღვასრულებთ, შემდეგნაირად აღწერს: „სექტემბრის ერთ დღეს, მინდორში სეირნობისას, უცერად რამდენიმე ნაბიჯზე ჩვენ გვესმის ფაჩუნი და ხვეის მხრიდან, საიდანაც, როგორც ჩანს, მოდიოდა ფაჩუნის ხმა, დავინახავთ ბაღახის მოძრაობას; ამ დროს ჩვენ, ალბათ, მიუუახლოვდებით იმ ადგილს, რათა გავიგოთ, რამ გამოიწვია ფაჩუნი და მოძრაობა. ხევთან მიახლოებისას აფრინდება როჭო და ამით ჩვენი ცნობისმოყვარეობა დაკმაყოფილებულია: ჩვენ გვაქვს ის, რასაც მოვლენათა ახსნას ვუწოდებთ. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ახსნა დაიყვანება შემდეგზე: რამდენადაც ცხოვრებაში ძალზე ხშირად გამოვვიცდით, რომ მცირე სხეულთა მშვიდი მდგომარეობის დარღვევა თანმსლები მოვლენაა სხვა სხეულთა მოძრაობისა, რომელიც მათ შორის ძევს და რამდენადაც ჩვენ განვაგრძეოთ ურთიერთმიმართება მსგავს დარღვევებსა და მოძრაობებს შორის, ამიტომ ეს ცალკეული დარღვევა მიგვაჩნია ახსნილად, როგორც კი ვიპოვით, რომ იგი წარმოადგენს ასეთი ურთიერთმიმართების შემთხვევას“. უფრო ზუსტი განხილვისას საქმე წარმოგვიდგება სრულიად სხვაგვარად, ვიდრე ის აქ არის აღწერილი. როდესაც მე მესმის ფაჩუნი, მაშინ ჯერ ვეძებ ცნებას ამ დაკვირვებისთვის. მხოლოდ ამ ცნებას გავყავარ მე ფაჩუნის ფარგლებს გარეთ. ვინც არ აგრძელებს დაკვირვებას, მას მხოლოდ ფაჩუნი ესმის და ამით კმაყოფილდება. მაგრამ დაკვირვების წყალობით ჩემთვის ნათელი ხდება, რომ მე ფაჩუნი უნდა გავიგო, როგორც რაღაცის შედეგი. ამდენად, მხოლოდ ფაჩუნის შედეგის აღქმასთან ცნების გაერთიანება, მიბიძგებს მე გამოვიდე ცალკეული დაკვირვებიდან და ვეძებო *მიზეზი*. შედეგის ცნება იწვევს მიზეზს და მაშინ მე ვეძებ მიზეზის გამომწვევ საგანს, რომელსაც როჭოს სახით ვპოულობ. მაგრამ ამ ცნებების, მიზეზებისა და შედეგების მოპოვება უბრალო დაკვირვებით არასდროს შემიძლია, რაოდენ მრავალრიცხოვან შემთხვევა-

ზეც არ უნდა ვრცელდებოდეს იგი. დაკვირვება იწვევს აზროვნებას და მხოლოდ ეს უკანასკნელი მიმითითებს იმ გზაზე, რომლითაც ცალკეული განცდები ერთიანდება.

როდესაც „მკაცრად ობიექტური მეცნიერებისგან“ ითხოვენ, რომ საკუთარი შინაარსი მხოლოდ დაკვირვებიდან მოიპოვოს, მაშინ იმის მოთხოვნაც მართებთ, რომ მან უარი თქვას ყოველგვარ აზროვნებაზე. ვინაიდან აზროვნება თავისი ბუნებით დაკვირვების ობიექტის ფარგლებს სცდება.

ახლა უკვე დროა, აზროვნებიდან გადავიდეთ მოაზროვნე არსებაზე. ვინაიდან აზროვნება სწორედ მისი წყალობით უკავშირდება დაკვირვებას. ადამიანური ცნობიერება ის არენაა, სადაც ცნება და დაკვირვება ხვდებიან ერთმანეთს და სადაც ისინი ერთიანდებიან. ამავდროულად ამით დახასიათდება ჩვენი (ადამიანური) ცნობიერებაც. ის არის აზროვნებასა და დაკვირვებას შორის შუამავალი. რამდენადაც ადამიანი აკვირდება რაიმე საგანს, ეს უკანასკნელი წარმოუდგება მას, როგორც მონაცემი, ხოლო რამდენადაც იგი აზროვნებს, იმდენად წარმოუდგება მას თავად საკუთარი თავი როგორც ქმედითი. იგი აკვირდება საგანს, როგორც *ობიექტს*, ხოლო თავის თავს როგორც *სუბიექტს*. დაკვირვებაზე საკუთარი აზროვნების მიმართებით, იგი აცნობიერებს ობიექტს, ხოლო საკუთარი აზროვნების თავის თავზე მიმართებით, მას აქვს ცნობიერება საკუთარ თავზე, ან *თვით-ცნობიერება*. ადამიანური ცნობიერება იმავედროულად აუცილებლად უნდა იყოს თვითცნობიერებაც, რამდენადაც იგი არის *მოაზროვნე* ცნობიერება. ვინაიდან, როცა აზროვნება საკუთარ მზერას თავისსავე საკუთარ ქმედებაზე მიაპყრობს, მაშინ მისი უძველესი არსება, ანუ სუბიექტი იქცევა როგორც ობიექტი საგნად.

ამასთან, მხედველობიდან არ უნდა გამოვვრჩეს, რომ ჩვენ განვსაზღვრავთ საკუთარ თავს როგორც სუბიექტს და შეგვიძლია საკუთარი თავი დაფუძირისპირით ობიექტებს მხოლოდ აზროვნების დახმარებით. ამიტომ აზროვნება არასდროს არ უნდა გავივით როგორც წმინდად სუბიექტური მოქმედება. აზროვნება სუბიექტსა და ობიექტს მიღმა დგას. იგი თავად ქმნის ამ ორ ცნებას, როგორც სხვა დანარჩენს. შესაბამისად, როცა ჩვენ, როგორც მოაზროვნე სუბიექტი, ცნებას მივაწერთ რაიმე ობიექტს, მაშინ ეს მიმართება არ

უნდა გავიგოთ როგორც რაღაც წმინდად სუბიექტური. სუბიექტური კი არ ქმნის მიმართებას, არამედ აზროვნება. სუბიექტი იმიტომ კი არ აზროვნებს, რომ ის სუბიექტია, არამედ იგი საკუთარი თავის წინაშე სუბიექტის სახით წარმოჩნდება იმიტომ, რომ მას აზროვნების უნარი აქვს. ამდენად მოქმედება, რომელსაც ადამიანი ავლენს როგორც *მოაზროვნე* არსება, ეს არა მარტო სუბიექტურია, არამედ ისეთი, რომელიც არც სუბიექტურია და არც ობიექტური და ორივე ამ ცნებაზე მალდდება. მე ვერასსროს შევძლებ ვთქვა, რომ ჩემი ინდივიდუალური სუბიექტი აზროვნებს; პირიქით, თავად იგი მხოლოდ აზროვნების წყალობით ცხოვრობს. ამდენად, აზროვნება, არსებითად, ის ელემენტია, რომელსაც ჩემივე თავის გარეთ გაფყავარ და მაკავშირებს ობიექტებთან. იმავედროულად ის მაშორებს მათგან, როცა მათთან სუბიექტის სახით მაპირისპირებს.

ამას ეფუძნება ადამიანის ორგვარი ბუნება: იგი აზროვნებს და ამით მოიცავს თავის თავს და დანარჩენ სამყაროს; ამავე დროს, მან საკუთარი თავი უნდა განსაზღვროს აზროვნების მეშვეობით, როგორც საგნებს დაპირისპირებული ინდივიდი.

შემდგომ უნდა ვიკითხოთ: როგორ შედის ცნობიერებაში ის სხვა ელემენტი, რომელსაც აქამდე აღვნიშნავდით როგორც მხოლოდ დაკვირვების ობიექტს და რომელიც ცნობიერებაში ხვდება აზროვნებას?

ამ კითხვას რომ ვუპასუხოთ, საჭიროა ჩვენი დაკვირვების არედან გამოვაცალკევოთ ყოველივე, რაც უკვე შეტანილია მასში აზროვნების მიერ. რადგან ყოველი მოცემული გაელვებისას ჩვენი ცნობიერების შესაბამისი შინაარსი უკვე ყოველთვის მთლიანად განმსჭვალულია ცნებებით.

ჩვენ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ არსება სრულად განვითარებული ადამიანური ინტელექტით, არარისგან იქმნება და სამყაროს უპირისპირდება. ის, რასაც იგი აზროვნების ამოქმედებამდე დაინახავდა და რაც აზროვნებას აამოქმედებს, ეს არის სწორედ დაკვირვების წმინდა შინაარსი. მაშინ სამყარო ამ არსებას წარმოუდგენდა მხოლოდ *შეგრძნებათა ობიექტების* – ფერთა, ბგერათა, ასევე წნევის, სითბოსა და ყნოსვის შეგრძნებების მარტივ, აბნეულ აგრეგატს; შემდეგ კმაყოფილებისა და უკმაყოფილების გრძნობების

აგრეგატს. ეს აგრეგატი, არსებითად, წარმოადგენს წმინდა დაკვირვების, აზროვნების გარეშე დაკვირვების შინაარსს. მას უპირისპირდება აზროვნება, რომელიც მზადაა თავისი მოღვაწეობა განავითაროს, თუ ამისთვის ნაპოვნი იქნება შესუბის წერტილი. გამოცდილება მალევე გვასწავლის, რომ ასეთი მოიძებნება. აზროვნებას ძალუძს დაკვირვების ერთი ელემენტიდან მეორემდე ძაფის გაბმა. იგი ამ ელემენტებს უკავშირებს გარკვეულ ცნებებს და ისინი ურთიერთმიმართებაში მოჰყავს. ზემოთ ჩვენ უკვე ვნახეთ, როგორ არის დაკავშირებული ნახსენები ფაქტის სხვა დაკვირვებასთან იმით, რომ ჩვენ მას აღვნიშნავთ როგორც ამ უკანასკნელისგან გამომდინარე შედეგს.

ახლა თუ გავიხსენებთ, რომ აზროვნების მოქმედება არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იქნეს გაგებულნი როგორც სუბიექტური, მაშინ ჩვენ გავეკცევით იმის წარმოსახვის ცდუნებას, თითქოს აზროვნების მიერ შექმნილ მსგავს მიმართებებს, ოდენ სუბიექტური მნიშვნელობა აქვთ.

ახლა საქმე შეეხება იმას, რომ აზროვნებითი განსჯით ვიპოვოთ ის მიმართება, რომელსაც ზემოაღნიშნული, უშუალოდ მოცემული დაკვირვების შინაარსი, ჩვენს ცნობიერს სუბიექტად აქვს.

სიტყვათხმარების მერყეობის გამო აუცილებლად მიმანინია ჩემს მკითხველთან შევათანხმო ერთი სიტყვა, რომლის გამოყენებაც შემდგომში მომიწევს. ზემოთ ნახსენებ შეგრძნებათა უშუალო ობიექტებს, რამდენადაც ცნობიერი სუბიექტი დაკვირვების მეშვეობით მათგან იღებს ცოდნას, მე შემდგომში *აღქმებს* ვუწოდებ. ამდენად, არა დაკვირვების პროცესს, არამედ სწორედ დაკვირვების *ობიექტს* ვუწოდებ მე ამ სახელს.

მე არ შევაჩერებ ჩემს არჩევანს ტერმინზე *შეგრძნება*, რამდენადაც ფიზიოლოგიაში მას გააჩნია განსაზღვრული მნიშვნელობა, უფრო ვიწრო, ვიდრე აღქმის ჩემეული გაგების მნიშვნელობაა. თავად ჩემში წარმოქმნილი მგრძნობელობა მე შემიძლია აღვნიშნო როგორც აღქმა, მაგრამ არა როგორც შეგრძნება ამ სიტყვის ფიზიოლოგიური მნიშვნელობით. საკუთარ მგრძნობელობაზე ცოდნას მე ვიღებ იმის წყალობით, რომ იგი ჩემთვის გადაიქცევა *აღქმად*. ხოლო ის, რომ ჩვენი აზროვნების შესახებ ცოდნას ვიღებთ დაკ-

ვირეების მეშვეობით, საშუალებას გვაძლევს აზროვნებასაც, ჩვენი ცნობიერებისთვის მის პირველ გამოვლენაში, ასევე ეწეოდნოთ აღქმა.

ნაიფური ადამიანი საკუთარ აღქმებს განიხილავს იმ აზრით, როგორც ისინი უშუალოდ წარმოჩნდებიან მის წინაშე, როგორც საგნები თუ მოვლენები, რომელთაც მისგან სრულიად დამოუკიდებელი არსებობა გააჩნიათ. როცა ის ხედავს ხეს, ამ დროს ჯერ ფიქრობს, რომ იგი იმ სახით, რომელიც ეხსნება მის მზერას, იმ ფერებით, რომლებიც მის ცალკეულ ნაწილებს გააჩნიათ და ა. შ., დგას იმ ადგილზე, რომლისკენაც მისი მზერაა მიმართული. როდესაც იგივე ადამიანი დილით ხედავს ჰორიზონტზე დისკოს სახით ამოსულ მზეს და შემდეგ აკვირდება ამ დისკოს სრბოლას – ეს ყოველივე, მისი აზრით, არსებობს და ხორციელდება (თავისთავად) სწორედ იმ სახით, როგორც იგი აკვირდება. იგი ამაში ღრმადაა დარწმუნებული მანამ, სანამ მასში არ შემოვლენ სხვა აღქმები, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან პირველს. მანძილებთან მიმართებით ჯერ კიდევ გამოცდილების არმქონე ბავშვი ცდილობს ხელით მისწვდეს მთვარეს და იმას, რაც ერთი შეხედვით სინამდვილედ მიაჩნდა, მხოლოდ მას შემდეგ გამოასწორებს, რაც მეორე აღქმა წინააღმდეგობაში აღმოჩნდება პირველთან. ჩემი აღქმების წრის ყოველი გაფართოება მაიძულებს შესწორება შევიტანო სამყაროს ჩემეულ სურათში. ეს ვლინდება როგორც ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ასევე კაცობრიობის სულიერ განვითარებაშიც. კოპერნიკს მოუწია შეეცვალა ის სურათი, რომელსაც ძველი სამყაროს ადამიანები წარმოიდგენდნენ დედამიწის მზესთან და სხვა ციურ სხეულებთან მიმართებაზე, სხვა სურათით, რამდენადაც ის არ ეთანადებოდა იმ აღქმებს, რომლებიც ადრე უცნობი იყო. მას შემდეგ, რაც **დოქტორმა ფრანცმა** ოპერაცია გაუკეთა ბრმადშობილს, ამ უკანასკნელმა განაცხადა, რომ ოპერაციამდე მან საკუთარი შეხებით აღქმების დახმარებით სრულიად სხვანაირი წარმოდგენა შეიქმნა საგნების ზომებზე. მას მოუწია საკუთარი შეხებით აღქმების რეგულირება მხედველობითი აღქმებით.

რატომ ხდება ისე, რომ ჩვენ იძულებულნი ვართ ასე გამოვდებით შევასწოროთ ჩვენი დაკვირვებები?

ამ კითხვაზე პასუხს იძლევა მარტივი წარმოსახვა. როდესაც მე ვდგავარ ხეივნის ერთ ბოლოში, მაშინ ჩემგან დაშორებულ მეორე ბოლოში ხეები მეჩვენება უფრო პატარა და ერთმანეთთან უფრო მჭიდროდ მდგომი, ვიდრე იქ სადაც ვდგავარ. ჩემი აღქმების სურათი შეიცვლება, თუ შევიცვლი ადგილს, რომლიდანაც დაკვირვებას ვახდენ. ამდენად, ის, თუ როგორ წარმოჩნდება ეს ხეივანი ჩემს წინაშე, დამოკიდებულია რაღაცაზე, რაც ობიექტს კი არ განეკუთვნება, არამედ მე, მის აღმქმელს. ხეივნისთვის სულერთია სად ვდგავარ მე. მაგრამ აღქმის სურათი, რომელსაც მისგან ვიღებ, მნიშვნელოვნადაა დამოკიდებული მის ადგილმდებარეობაზე. მზისა და პლანეტარული სისტემისთვისაც ასევე უმნიშვნელოა ის გარემოება, რომ ადამიანები მათ სწორედ დედამიწიდან უმხერენ. მაგრამ აღქმის სურათი, რომელიც ამას გვთავაზობს, მათი ბინადრობის ადგილითაა განპირობებული. აღქმათა სურათის ამგვარი დამოკიდებულება ყველაზე ადვილად შეიძლება ჩვენი დაკვირვების ადგილიდან შევნიშნოთ. საქმე რთულდება, როცა ვეცნობით ჩვენი აღქმების სამყაროს დამოკიდებულებას ჩვენივე სხეულებრივ და სულიერ ორგანიზაციასთან. ფიზიკოსი გვაჩვენებს, რომ სივრცის შიგნით, რომელშიც ჩვენ ვისმენთ ხმას, ადგილი აქვს ჰაერის რხევას და რომ თვით სხეულიც, რომელშიც ბგერის წარმოშობას ვეძებთ, ნაწილაკების რხევით მოძრაობას გვიჩვენებს. ჩვენ ამ მოძრაობას ხმის სახით აღვიქვამთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა გაგვანია ნორმალურად მოწყობილი სმენის ორგანო. ამის გარეშე მთელი სამყარო ჩვენთვის სამუდამოდ მდუმარე დარჩებოდა. ფიზიოლოგია გვასწავლის, რომ არიან ადამიანები, რომლებიც ჩვენი გარემომცველი ფერადოვანი სიმშვენიერისგან ვერაფერს აღიქვამენ. მათი აღქმის სურათი ავლენს ნათელისა და ბნელის მხოლოდ ელფერს. სხვები არ აღიქვამენ მხოლოდ რომელიმე ერთ ფერს, მაგალითად, წითელს. მათ მიერ აღქმულ სამყაროს სურათს აკლია წითელი ტონი და ამიტომაც ის ფაქტიურად სხვაა, ვიდრე ჩვეულებრივ ადამიანთან. ჩემეულ აღქმათა სურათის დამოკიდებულებას ჩემი დაკვირვების ადგილთან მე დავარქმევდი მათემატიკურს, ხოლო დამოკიდებულებას ჩემს ორგანიზაციაზე ხარისხობრივს. პირველით განისაზღვრება სიდიდეებისა და ურთიერთდაშორიშორების

მიმართებანი ჩემს აღქმებში, ხოლო მეორით – მათი ხარისხი. ის, რომ წითელ ზედაპირს ვხედავ წითლად, ეს ხარისხობრივი განსაზღვრა ჩემი თვალის ორგანიზაციზაცია დამოკიდებული.

ამდენად, ჩემი აღქმების სურათები, უპირველეს ყოვლისა, სუბიექტურია. ჩვენი აღქმების სუბიექტური ხასიათის შემეცნებამ შესაძლოა დაგვაეჭვოს, საერთოდ ძვეს თუ არა რაიმე ობიექტური მათს საფუძველში. თუ ჩვენ ვიცით, რომ მაგ. წითელი ფერის ან რაიმე გარკვეული ტონის აღქმა შეუძლებელია ჩვენი ორგანიზმის განსაზღვრული წყობის გარეშე, მაშინ შეიძლებოდა გვერწმუნა, რომ ჩვენი სუბიექტური ორგანიზმის გარეშე შეუძლებელია ასეთი აღქმის სადმე შეკავება, მას არ გააჩნია არანაირი არსებობა აღქმის აქტის გარეშე, რომლის ობიექტსაც ის წარმოადგენს. ამ შეხედულებამ თავისი კლასიკური წარმომადგენელი ჰჰოვა **ჯორჯ ბერკლის** სახით, რომელიც ემხრობოდა მოსაზრებას, რომ იმ მომენტიდან, როდესაც ადამიანმა გაიცნობიერა სუბიექტის მნიშვნელობა აღქმისთვის, მას უკვე აღარ შეუძლია სჯეროდეს სამყაროს არსებობა ცნობიერების მქონე სულის გარეშე. იგი ამბობს: „ზოგიერთი ჭეშმარიტება იმდენად მახლობელია და იმდენად მკაფიო, რომ საკმარისია, თვალი გაახილო და მათ დაინახავ. ასეთ ჭეშმარიტებად მე მიმაჩნია მთავარი მდგომარეობა, რომ მთელ ზეციურ ქოროს და ყოველივეს, რაც ეკუთვნის დედამიწას, ყველა სხეულს, რომელიც შეადგენს სამყაროს უზარმაზარ შენობას, არ გააჩნია არანაირი არსებობა სულის გარეშე და მათი ყოფიერება მდგომარეობს იმაში, რომ იყვნენ აღქმულნი და შეცნობილნი ისე, რომ სანამ ისინი ნამდვილად არ იქნებიან ჩემ მიერ აღქმულნი და არ არსებობენ ჩემს ცნობიერებაში ან სხვა შექმნილი სულის ცნობიერებაში, მათ ან საერთოდ არ გააჩნიათ არსებობა, ანდა არსებობენ რომელიმე მარადიული სულის ცნობიერებაში“. ასეთი მოსაზრებისას აღქმისაგან მეტი უკვე აღარაფერი რჩება, თუ არ ჩავთვლით თავად აღქმის აქტს. არ არსებობს ფერი, თუ მას არ ხედავენ, არც ბგერა, თუკი ის არ ესმით. ფერისა და ტონის მსგავსად არ არსებობენ მანძილებიც, ფორმებიც და მოძრაობებიც აღქმის აქტის გარეშე. ჩვენ ვერსად ვხედავთ მხოლოდ მანძილებსა და ფორმებს, არამედ მათ ყოველთვის ვხედავთ შე-

ერთებულს ფერთან ან სხვა თვისებებთან, რომლებიც აშკარად დამოკიდებული არიან ჩვენი სუბიექტურობისაგან. თუ ეს უკანასკნელი ჩვენს აღქმებთან ერთად ქრებიან, მაშინ პირველებთანაც, როგორც მათთან კავშირში მყოფებთან, იგივე უნდა მოხდეს.

იმ საპირისპირო მოსაზრებას, რომ თუ ფიგურას, ფერს, ბგერას და ა.შ. არ გააჩნიათ არანაირი სხვა არსებობა, გარდა აღქმის აქტის შიგნით არსებობისა, მაინც უნდა იყოს საგნები და მოვლენები, რომლებიც არსებობენ ცნობიერების გარეშე და რომლებთანაც აღქმათა გაცნობიერებულ ხატებს გააჩნიათ მსგავსება; ამას აღნიშნული შეხედულება შემდეგნაირად პასუხობს: ფერი, შესაძლოა, ემსგავსებოდეს ფერს, ფიგურა – ფიგურას. ჩვენი აღქმები შეიძლება ჰგავდეს მხოლოდ ჩვენსავე აღქმებს და არა სხვა რამეს. ის, რასაც მე ვუწოდებ საგანს, ასევე სხვა არაფერია, თუ არა გარკვეული სახით დაკავშირებული აღქმების ჯგუფი. თუ მე მაგიდას წავართმევ მის ფორმას, ზომებს, ფერს და ა.შ., მოკლედ, ყოველივეს, რაც შეადგენს ჩემს აღქმას, მაშინ მეტი აღარაფერი დარჩება. თანმიმდევრულად გამყარებულ ამ შეხედულებას მივყავართ მტკიცებამდე: ჩემი აღქმების ობიექტები არსებობენ მხოლოდ ჩემივე წყალობით და სწორედ იმდენად და მანამდე, სანამ მე მათ ვიღებ. ისინი აღქმასთან ერთად ქრებიან და მის გარეშე არანაირი აზრი არა აქვთ. ჩემი აღქმების გარეშე მე არაფერი ვიცი ნებისმიერ საგანზე და არც შემიძლია ვიცოდე.

ამ მტკიცებას ვერაფრით შევეპასუხები, სანამ მხოლოდ ზოგადი თვალსაზრისით ვუწევ ანგარიშს იმ გარემოებას, რომ აღქმა ასევე განსაზღვრულია ჩემივე სუბიექტის ორგანიზაციით. საქმე სრულიად სხვაგვარად იქნებოდა, თუ შეგვეძლებოდა მიგვეთითებინა, რა ფუნქცია აქვს ჩვენს აღქმას აღქმის განხორციელებაში. მაშინ გვეცოდინებოდა, რა ხდება აღქმაში აღქმების დროს, ასევე შეგვეძლო განგვესაზღვრა, რა უნდა არსებობდეს მასში, სანამ ის აღქმული იქნება.

ამით ჩვენი განხილვა აღქმის ობიექტიდან მის სუბიექტზე გადაიტანება. მე აღვიქვამ არა მარტო სხვა საგნებს, არამედ მე საკუთარ თავსაც აღვიქვამ. საკუთარი თავის აღქმას თავის შინაარსად უპირველეს ყოვლისა გააჩნია ის,

რომ მე მუდმივი ვრჩები აღქმის მუდმივად შემომავალ და გამავალ ხატებთან შედარებით. „მე“-ს აღქმა, შესაძლოა, მუდმივად გაჩნდეს ჩემს ცნობიერებაში, ვიდრე მე სხვა აღქმები მაქვს.

როდესაც მე ვღრმავდები რომელიმე საგნის აღქმაში, მაშინ ცნობიერება ჯერ მხოლოდ ამის შესახებ გამაჩნია. შემდეგ ამას შეიძლება შეუერთდეს ჩემივე საკუთარი თვითების (Selbst) აღქმა. მაშინ მე აღვიქვამ არა მარტო საგანს, არამედ ჩემს პიროვნებასაც, რომელიც უპირისპირდება საგანს და მას აკვირდება. მე არა მარტო ვხედავ ხეს, არამედ ვიცი კიდევ, რომ *სწორედ მე ვარ* ის, ვინც მას ხედავს. მე ასევე ვიგებ, რომ ხეზე დაკვირვებისას, ჩემში რაღაცა ხდება. როდესაც ხე ქრება ჩემი თვალთახედვის არედან, მაშინ ამ პროცესიდან ჩემი ცნობიერებისთვის რაღაცა რჩება: ხის სურათ-ხატი. დაკვირვების დროს ეს სურათ-ხატი ჩემს თვითებას შეუერთდა. ჩემი თვითება გამდიდრდა; მისმა შინაარსმა თავის თავში ახალი ელემენტი მიიღო. ამ ელემენტს მე ვუწოდებ ჩემს *წარმოდგენას* ხეზე. მე ვერასოდეს მივიღოდი შესაძლებლობამდე, მესაუბრა *წარმოდგენებზე*, ისინი რომ არ განმეცადა ჩემივე თვითების აღქმაში. აღქმები შემოვიღოლენ და გაქრებოლენ; მე მათ გავატარებდი. იმის წყალობით, რომ მე აღვიქვამ საკუთარ თვითებას და ვამჩნევ, რომ ყოველი აღქმით მისი შინაარსიც ასევე იცვლება, იძულებული ვარ საგნის დაკვირვება მოვიყვანო კავშირში ჩემივე საკუთარი მდგომარეობის ცვლილებასთან და ვისაუბრო საკუთარ წარმოდგენაზე.

მე აღვიქვამ წარმოდგენას ჩემს თვითებაში იმ აზრით, როგორც სხვა საგნებში ფერს, ბგერასა და ა. შ. ახლა მე შემიძლია მივიღო განსხვავებაც, ვუწოდებ რა ამ სხვებს, ჩემდამი დაპირისპირებულ საგნებს, *გარე სამყაროს*, მაშინ, როცა, ჩემი თვითაღქმის შინაარსს აღვნიშნავ როგორც *შინაგან სამყაროს*. წარმოდგენასა და საგანს შორის მიმართებათა არასწორმა შეფასებამ უახლოეს ფილოსოფიაში უდიდესი გაუგებრობები გამოიწვია. ჩვენში მომხდარი რაღაც ცვლილებების აღქმა, მოდიფიკაცია, რომელსაც განიცდის ჩემივე თვითება, დაყენებულ იქნა წინა პლანზე, ხოლო ამ მოდიფიკაციის გამომწვევი ობიექტი მთლიანად მათი მხედველობის გარეთ დარჩა. ამბობდნენ: ჩვენ აღვიქვამთ არა

საგნებს, არამედ მხოლოდ ჩვენს წარმოდგენებს. თავისთავად მე არაფერი შემიძლია ვიცოდე მაგიდაზე, რომელიც ჩემი დაკვირვების ობიექტია, არამედ შემიძლია ვიცოდე მხოლოდ ცვლილებების შესახებ, თავად ჩემში რომ ხდება, როცა ვაკვირდები მაგიდას. ეს მოსაზრება არ უნდა აგვერიოს ზემოხსენებულ მოსაზრებაში, რომელიც ბერკლის ეკუთვნის. ბერკლი ამტკიცებს, რომ ჩემი აღქმების შინაარსი სუბიექტური ბუნებისაა, მაგრამ ის არ ამბობს, რომ მე შემიძლია მხოლოდ ჩემი წარმოდგენების შესახებ ვიცოდე რამე. იგი ზღუდავს ჩემს ცოდნას ჩემი წარმოდგენებით, რადგან ფიქრობს, რომ წარმოდგენის გარეშე არანაირი საგანი არ არსებობს. ის, რასაც მე ვთვლი მაგიდად, ბერკლის თვალსაზრისით, აღარ არსებობს იმ წუთიდან, როგორც კი ჩემს მხერას აღარ მივმართავ მისკენ. ამიტომ, ბერკლის მიაჩნია, რომ წარმოდგენები უშუალოდ ღმერთის ძალით წარმოიქმნებიან. მე ვხედავ მაგიდას, რადგანაც ღმერთი იწვევს ჩემში ამ აღქმას. ამიტომაც არ იცნობს ბერკლი რაიმე სხვა რეალურ არსებებს, გარდა ღმერთისა და ადამიანური სულებისა. ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ სამყაროს, მხოლოდ სულების ფარგლებში არსებობს. ის, რასაც ნაივური ადამიანი გარე სამყაროს, სხეულებრივ ბუნებას უწოდებს – ბერკლისთვის უბრალოდ არ არსებობს. ამ შეხედულებას უპირისპირდება ჩვენს დროში გაბატონებული შეხედულება კანტისა, რომელიც ჩვენ მიერ სამყაროს შემეცნებას იმიტომ კი არ შემოსაზღვრავს ჩვენივე წარმოდგენებით, რომ დარწმუნებულია ამ წარმოდგენების მიღმა რაიმენაირი საგნების არსებობის შეუძლებლობაში, არამედ იმიტომ, რომ იგი ჩვენ მიგვიჩნევს იმგვარად ორგანიზებულად, რომ უნარი გვაქვს გავიგოთ მხოლოდ ჩვენი საკუთარი თვითების ცვლილებებზე და არა ამ ცვლილებების გამომწვევ - „საგნებზე თავისთავად.“ იმისგან, რომ ჩემთვის ცნობილია მხოლოდ ჩემი წარმოდგენები, იგი არ აკეთებს დასკვნას, რომ არ არსებობს ამ წარმოდგენებისგან დამოუკიდებელი ყოფიერება, არამედ ასკვნის მხოლოდ იმას, რომ სუბიექტს არ შეუძლია უშუალოდ მიიღოს თავის თავში ისეთი რამ, რასაც „საკუთარი სუბიექტური აზროვნების, მედიუმის მეშვეობით არ წარმოსახავს, შეთხზავს, იფიქრებს, შეიმეცნებს“ (*ო. კლიბმანი*, „სინამდვილის ანალიზისთვის“). ამ მსოფლმხედველო-

ბას მიაჩნია, რომ ამბობს რაღაც უდავოდ სარწმუნოს, რაღაც ისეთს, რაც წარმოადგენს უშუალოდ დამაჯერებელს, ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე. „პირველი ძირითადი თეზისი, რომელიც ფილოსოფოსმა მკაფიოდ უნდა გაიცნობიეროს, მდგომარეობს იმის შემეცნებაში, რომ *თავიდან* ჩვენი ცოდნა ჩვენივე წარმოდგენების გარდა სხვა არაფერზე ვერცელდება. ჩვენი წარმოდგენები, არსებითად, ერთადერთი რამაა, რასაც უშუალოდ განვიცდით. სწორედ იმის გამო, რომ მათ უშუალოდ განვიცდით, თვით ყველაზე რადიკალურ დაეჭვებასაც არ ძალუძს მათ შესახებ ცოდნის წართმევა. პირიქით, ეჭვებისგან დაცული არაა ცოდნა, რომელიც ჩვენი წარმოდგენის ფარგლებს სცილდება (ამ გამოთქმას ვიყენებ ყველაზე ფართო გაგებით, ყველა ფიზიკური მოვლენის გამორიცხვით), ისე, რომ ამის ქვეშ იგულისხმება ყველაფერი, რაც ფსიქიკაში ხორციელდება. ამიტომ *ფილოსოფოსობის დაწყებისას* ყველანაირი ცოდნა, რომელიც სცილდება წარმოდგენის ფარგლებს, აშკარად უნდა ივარაუდებოდეს, როგორც ეჭვს დაქვემდებარებული“, ასე იწყებს **ფოლკელტი** თავის წიგნს: „იმანუელ კანტის შემეცნების თეორია“. მაგრამ ის, რაც აქ წარმოდგენილია, როგორც თითქოსდა უშუალო და თავისთავად ცხადი ჭეშმარიტება, სინამდვილეში მხოლოდ აზრობრივი ოპერირების შედეგია, რომელიც ხდება შემდეგნაირად: ნაივური ადამიანი დარწმუნებულია, რომ საგნები, როგორადაც იგი მათ აღიქვამს, მისი ცნობიერების გარეთაც არსებობენ. მაგრამ განა ფიზიკა, ფიზიოლოგია და ფსიქოლოგია არ გვასწავლის, რომ ჩვენი აღქმებისთვის აუცილებელია ჩვენივე ორგანიზაცია, და რომ ჩვენ, შესაბამისად, არ შეგვიძლია, რაღაც იმაზე მეტი ვიცოდეთ, რასაც ჩვენი ორგანიზაცია საგნების შესახებ გვაუწყებს. ამდენად ჩვენი აღქმები არსებითად ჩვენივე ორგანიზაციის მოდიფიკაციაა, და არა „საგანი თავისთავად“. აზრთა ზემოაღნიშნული მსვლელობა *ედუარდ ფონ ჰარტმანმა* სინამდვილეში დაახასიათა როგორც ისეთი რამ, რაც დაგვარწმუნებს, რომ უშუალო ცოდნა შეიძლება გვექონდეს მხოლოდ ჩვენსავე წარმოდგენებზე (შდ. მისი წიგნი „შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემები“). რამდენადაც საკუთარი ორგანიზმის გარეთ ჩვენ გვაქვს მხოლოდ სხეულთა რხევები ჰაერში, რომლებიც წარმოგვიდგება როგორც ბე-

რა, ამიტომაც ასკენიან, რომ ის, რასაც ვუწოდებთ ბგერას, სხვა არაფერია, თუ არა გარე სამყაროში ზემოაღნიშნულ მოძრაობაზე ჩვენი ორგანიზმის სუბიექტური რეაქცია. ასეთივე სახით ხედავენ აგრეთვე, რომ ფერი და სითბო არსებითად მხოლოდ ჩვენივე ორგანიზმის მოდიფიკაციებია. კერძოდ, ფიქრობენ, რომ აღქმის ორივე ამ სახის გამოწვევა ჩვენში ხორციელდება გარე სამყაროს იმ პროცესების მოქმედებით, რომლებიც სრულიად განსხვავდებიან იმისგან, რასაც სითბოსა და ფერის განცდა წარმოადგენს. როდესაც ასეთი პროცესები აღიზიანებენ ჩემი სხეულის კანის ნერვებს, ჩემში წარმოიქმნება სითბოს სუბიექტური აღქმა, ხოლო როცა ისინი ეხებიან მხედველობით ნერვს, მაშინ ფერსა და სინათლეს აღვიქვამ. ამდენად, სინათლე, ფერი და სითბო, არსებითად, არის ის, რითაც ჩემი მგრძობიარე ნერვები გარეგან გამაღიზიანებლებს პასუხობენ. ასევეა შეხების გრძნობაც, რომელიც გარე სამყაროს საგნებზე კი არ მაუწყებს, არამედ მხოლოდ ჩემს საკუთარ მდგომარეობებზე. თანამედროვე ფიზიკის თვალსაზრისით შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ სხეულები შედგებიან უსასრულოდ მცირე ნაწილებისგან, მოლეკულებისგან, და რომ, ეს მოლეკულები უშუალოდ კი არ ესაზღვრებიან ერთმანეთს, არამედ გარკვეული მანძილებით არიან დაშორიშორებულნი. ამდენად, მათ შორის არის ცარიელი სივრცე. ამის შიგნით ისინი ერთმანეთზე მიზიდულობისა და განზიდვის ძალების მეშვეობით მოქმედებენ. როდესაც მე ხელს ვიწვდი რაიმე სხეულისკენ, მაშინ ჩემი ხელის მოლეკულები სრულებითაც არ ეხებიან უშუალოდ სხეულის მოლეკულებს, არამედ სხეულსა და ხელს შორის რჩება გარკვეული მანძილი და ის, რასაც მე ვგრძნობ სხეულის წინააღმდეგობის სახით, სხვა არაფერია, თუ არა განზიდვის ძალების მოქმედება, რომელსაც მისი მოლეკულები ახდენენ ჩემს ხელზე. უბრალოდ მე ვიმყოფები სხეულის გარეთ და მხოლოდ მის მოქმედებას აღვიქვამ ჩემს ორგანიზმზე.

ამ მოსაზრებების დამატებას წარმოადგენს ე.წ. მოძღვრება გარეგან სპეციფიკურ გრძნობად ენერგიებზე, რომელიც *ი. მიულერმა* (1801-1858) წამოაყენა. იგი მდგომარეობს იმაში, რომ გარეგან გრძნობებს გააჩნიათ თავისებურება, რომ ყველა გარეგან გამაღიზიანებელზე მხოლოდ ერთი განსაზ-

ღვრული სახით უპასუხონ. თუ ზემოქმედება მოხდება მხედველობით ნერვზე, მაშინ წარმოიქმნება სინათლის აღქმა, განურჩევლად იმისა, გამოწვეულია თუ არა გაღიზიანება იმით, რასაც ვუწოდებთ სინათლეს, თუ ნერვზე მოქმედებს მექანიკური წნევა ან ელექტრონული დენი. მეორე მხრივ, გრძნობის სხვადასხვა ორგანოებში ერთნაირი გარეგანი გამაღიზიანებლებით განსხვავებული აღქმები აღიძვრება. აქედან, როგორც ჩანს, გამომდინარეობს ის, რომ ჩვენს გრძნობებს შეუძლიათ გადმოსცენ მხოლოდ უშუალოდ მათში მომხდარი, მაგრამ არაფერი გარე სამყაროზე. ისინი აღქმებს მათივე ბუნების შესაბამისად განსაზღვრავენ.

ფიზიოლოგია აჩვენებს, რომ ასევე შეუძლებელია ყოველგვარი საუბარი იმის პირდაპირ ცოდნაზე, რასაც საგნები ჩვენს გრძნობათა ორგანოებში იწვევენ. ჩვენსავე საკუთარ სხეულში მიმდინარე პროცესებზე დაკვირვებით ფიზიოლოგი აღმოაჩენს, რომ თვით გრძნობის ორგანოებშიც გარეგანი მოძრაობები სრულიად განსხვავებული ფორმით იცვლიან სახეს. ყველაზე ნათლად ამას ვხედავთ თვალსა და ყურთან მიმართებაში. ორივენი ძალიან რთული ორგანოებია, რომლებიც მნიშვნელოვნად ცვლიან გარეგან გამაღიზიანებელს მანამ, სანამ მას შესაბამის ნერვამდე მიიყვანენ. ნერვის პერიფერიული ბოლოდან უკვე შეცვლილი გამაღიზიანებელი მიემართება ტვინისკენ. მხოლოდ აქ უნდა იქნეს იმპულსირებული ცენტრალური ორგანოები. აქედან ასკვნიან, რომ სანამ ცნობიერებამდე მივა, გარეგანი პროცესი მთელ რიგ გარდაქმნებს განიცდის. ის, რაც თამაშდება ტვინში, დაკავშირებულია გარეგან პროცესებთან იმდენი შუალედური პროცესების მეშვეობით, რომ უკვე ფიქრიც კი არ შეიძლება რაიმე მსგავსებაზე პირველთან. ის, რასაც ტვინი საბოლოოდ გადასცემს სამშინველს, არსებითად, არც გარეგანი პროცესებია და არც პროცესები გრძნობის ორგანოებში, არამედ მხოლოდ ამგვარი პროცესები ტვინის შიგნით. ამ უკანასკნელთ სამშინველი ჯერ კიდევ უშუალოდ არ აღიქვამს. ის, რაც ჩვენ საბოლოოდ გვაქვს ცნობიერებაში, ეს სრულებითაც არაა ტვინის პროცესები, არამედ *შეგრძნებები*. წითელი ფერის ჩემეულ შეგრძნებას არანაირი მსგავსება არ გააჩნია პროცესთან, რომელიც თამაშდება ტვინში, როცა შევიგრძნობ წითელს. ეს უკანასკნელი ხე-

ლახლა აღიძვრება სამშვინველში მხოლოდ როგორც შედეგი და ოდენ ტვინის პროცესითაა გამოწვეული. ამიტომ **პარტმანი** („შემეცნების თეორიის ძირითად პრობლემაში“) ამბობს: „ამდენად, ის, რასაც აღიქვამს სუბიექტი, ეს ყოველთვის მხოლოდ მოდიფიკაციაა მისივე ფსიქიკური მდგომარეობებისა, და მეტი არაფერი“. როცა მე მაქვს შეგრძნებები, ისინი კიდევ დიდხანს არ ჯგუფდებიან იმასთან, რასაც მე საგნებისა და მოვლენების სახით აღვიქვამ. მე ხომ მხოლოდ ცალკეული შეგრძნებები შეიძლება, ტვინის მეშვეობით მეუწყოს. სიმყარისა და სირბილის შეგრძნება მხოლოდ შეხების გრძნობის მეშვეობით მეძლევა; ფერისა და სინათლის შეგრძნება კი მხედველობითი უნარის მეშვეობით. თუმცა ისინი გაერთიანებულნი აღმოჩნდებიან ერთი და იმავე საგანზე. ამდენად, ეს შეერთება მხოლოდ თავად სამშვინველით უნდა იყოს გამოწვეული. ეს ნიშნავს, რომ სამშვინველი სხეულში აერთიანებს ცალკეულ, ტვინის მეშვეობით ნაუწყებ შეგრძნებებს. ტვინი მე ცალ-ცალკე მაწვდის, – ამასთან სრულიად განსხვავებული გზებით, – მხედველობით, სმენით და შეხებით შეგრძნებებს, რომლებსაც შემდგომში სამშვინველი აერთიანებს საყვირის წარმოდგენაში. პროცესის ეს საბოლოო წევრი (საყვირის წარმოდგენა) არის სწორედ ის, რაც ჩემი ცნობიერებისთვის თავიდანვე მოცემულია. მასში უკვე შეუძლებელია რაიმეს პოვნა იქიდან, რაც ჩემს გარეშეა და რამაც თავიდან ჩემს გრძნობებზე მოახდინა შთაბეჭდილება. ტვინისკენ და ტვინის მეშვეობით სამშვინველისკენ მიმავალ გზაზე გარეგანი საგანი მთლიანად გაქრა.

ადამიანური სულიერი ცხოვრების ისტორიაში ძნელია იპოვო მეორე ისეთი აზრობრივი წყობა, რომელიც ესოდენ დიდი გონებამახვილობით იქნებოდა აგებული და რომელიც, უფრო ზუსტი კვლევის შემთხვევაში მაინც გაცამტყერდებოდა. უფრო ახლოს განვიხილოთ ის, თუ როგორ განხორციელდება იგი. თავიდან ამოდიან იმისგან, რაც ნაივურ ცნობიერებას ეძლევა, – აღქმული საგნისგან. შემდეგ აჩვენებენ, რომ ყოველივე, რაც ამ საგანშია, ჩვენთვის არ იარსებებდა, თუ არ გვექნებოდა გრძნობის ორგანოები. არ არის თვალი, – არ არის ფერიც. ამდენად, ფერი ჯერ კიდევ არ არის იმაში, რაც თვალზე ხემოქმედებს. იგი წარმოიქმნება მხოლოდ

თვალსა და საგანს შორის ურთიერთქმედების შედეგად; რაც ნიშნავს, რომ ეს უკანასკნელი არაა ფერადოვანი. ფერი თვალშიც არ არის, ვინაიდან მასში ხდება ქიმიური ან ფიზიკური პროცესი, რომელიც მხოლოდ ნერვის მეშვეობით მიდის ტვინში და იქ სხვა პროცესს იწვევს. ესეც ასევე ჯერ კიდევ არ არის ფერი. ამ უკანასკნელის გამოწვევა, ტვინში მიმდინარე პროცესის წყალობით, მხოლოდ სამშვინველში ხდება. მაგრამ ის აქაც ჯერ კიდევ არ შედის ჩემს ცნობიერებაში, არამედ მხოლოდ სამშვინველის მიერ გადაიტანება რაიმე სხეულზე გარეთ. აქ კი, ბოლოს და ბოლოს, მგონია, რომ მას აღვიქვამ. ჩვენ აღვწერეთ მთელი წრე. ჩვენ გავიცნობიერეთ რაღაც ფერადი სხეული. ეს ერთი. ახლა იწყება აზრობრივი ოპერაცია. თუ მე არ მექნებოდა თვალი, სხეულს ჩემთვის ფერადოვნება არ ექნებოდა. ამდენად, მე არ შემიძლია ფერი გადავიტანო სხეულზე. მე მის ძებნას ვიწყებ. მე ვეძებ მას თვალში – ამოდ. ნერვში – ამოდ. ტვინში – ასევე ამოდ. სამშვინველში – მართალია, აქ ვპოულობ მას, მაგრამ არა თავად სხეულთან კავშირში. ფერად სხეულს ვპოულობ მხოლოდ იქ, საიდანაც მე ამოვედი. წრე შეიკრა. მე მწამს, რომ ჩემი სამშვინველის წარმონაქმნად უნდა ვადიარო ის, რასაც ნაივური ადამიანი სივრცეში არსებულად მოიაზრებს.

ვიდრე ამაზე ასე ფიქრობენ, მანამ ყველაფერი თითქოს წესრიგშია. მაგრამ კიდევ ერთხელ გვიწვევს საქმის თავიდან დაწყება. აქამდე ხომ საქმე მქონდა ერთ მოვლენასთან, გარეგან აღქმასთან, რომლის შესახებაც ადრე, როცა ნაივური ადამიანი ვიყავი, სრულიად მცდარი წარმოდგენა მქონდა. მიმაჩნდა, რომ მას, როგორადაც მაშინ აღვიქვამდი, მქონდა ობიექტური არსებობა. ახლა კი ვამჩნევ, რომ იგი ქრება ჩემს წარმოდგენასთან ერთად, რომ იგი მხოლოდ ჩემი მშვინვეიერი მდგომარეობის მოდიფიკაციაა. საერთოდ მაქვს კი უფლება ჩემს განხილვებში მისგან ამოვიდე? შემიძლია თუ არა მის შესახებ ვთქვა, რომ იგი მოქმედებს ჩემს სამშვინველზე? ახლა მე წარმოდგენის სახით უნდა განვიხილო ის მაგიდა, რომელზეც ადრე ვფიქრობდი, რომ იგი ზემოქმედებს ჩემზე და იწვევს ჩემში მის შესახებ წარმოდგენას. მაშინ, თანამიმდევრული აზროვნების შემთხვევაში, მე ასევე სუბიექტურად უნდა მივიჩნიო ჩემი გრძნობის ორგა-

ნოები და მათში მიმდინარე პროცესები. მე არანაირი უფლება არ მაქვს ვისაუბრო ნამდვილ თვალზე, მე შემიძლია საუბარი მხოლოდ თვალის შესახებ ჩემს წარმოდგენაზე. ასეთივე მდგომარეობაა ნერვულ სისტემასთან და ტვინის პროცესებთანაც, ასევე არანაკლები ხარისხით თავად სამშენველში მიმდინარე პროცესებთან, რომელთა წყალობითაც სხვადასხვა შეგრძნებების ქაოსიდან საგნები თუ მოვლენები უნდა წარმოიქმნან. აზრთა პირველი წრის მართებულობის დაშვების შემთხვევაში, თუ მე კიდევ ერთხელ გავივლი შემეცნების ჩემეული აქტის ყველა რგოლს, მაშინ ეს უკანასკნელი (შემეცნება) აღმოჩნდება მოქსოვილი იმ წარმოდგენებისგან, რომელთაც, როგორც ასეთებს, ისედაც არ ძალუძთ ერთმანეთზე მოქმედება. მე არ შემიძლია ვთქვა: საგანზე ჩემი წარმოდგენა მოქმედებს თვალის შესახებ ჩემს წარმოდგენაზე და ამ ურთიერთმიმართებისას წარმოიქმნება წარმოდგენა ფერზე. მაგრამ მე ეს სულაც არ მჭირდება. ვინაიდან, როგორც კი ჩემთვის ნათელი გახდება, რომ ჩემი გრძნობის ორგანოები და მათი მოქმედება, ჩემი ნერვული და ასევე მშენებური პროცესები, შესაძლებელია მომეცეს მხოლოდ აღქმის მეშვეობით, მაშინვე წარმოჩნდება აზრის აღწერილი მსვლელობის სრული შეუძლებლობა. სწორია ის, რომ შესაბამისი გრძნობის ორგანოს გარეშე არც ერთი აღქმა ჩემთვის მოცემული არაა. ასევე არაა გრძნობის ორგანო აღქმის გარეშე. მე შემიძლია მაგიდის ჩემეული აღქმიდან გადავიდე თვალისკენ, რომელიც მას ხედავს და კანის ნერვებისკენ, რომლებიც მას შეხებით შეიგრძნობენ, მაგრამ ის, რაც მათში ხდება, ამის გაგება მე კვლავ და კვლავ მხოლოდ აღქმისგან შემიძლია. მაშინ მე მალევე შევამჩნევ, რომ თვალში მიმდინარე პროცესს არანაირი მსგავსება არ გააჩნია იმასთან, რასაც ფერის სახით აღვიქვამ. მე არ შემიძლია ფერის ჩემეული აღქმა მოვსპო იმ პროცესზე მითითებით, რომელსაც ამ აღქმის დროს ადგილი აქვს თვალში. ზუსტად ასევე ვერ ვპოულობ ფერს ნერვისა და ტვინის პროცესებში; ახალ აღქმებს ჩემი ორგანიზმის შიგნით მე იმ პირველ აღქმასთან ვაკავშირებ, რომელიც ნაივურ ადამიანს საკუთარი ორგანიზმის გარეთ გააქვს. მე მხოლოდ ერთი აღქმიდან მეორეზე გადავდივარ.

ამასთან, დასკვნების მთელ ამ ჯაჭვში არის წყვეტა. მე ხელმეწიფება ჩემს ორგანიზმში მიმდინარე პროცესებს მივაღწეოთ თვალი თვით ჩემს ტვინში მიმდინარე პროცესებამდე, თუნდაც ჩემი ვარაუდები სულ უფრო ჰიპოთეტური გახდეს და სულ უფრო მიუზღველად ტვინში მიმდინარე ცენტრალურ პროცესებს. *გარეგანი* დაკვირვების გზა მთავრდება ჩემს ტვინში მიმდინარე პროცესთან ერთად, კერძოდ იმ პროცესთან ერთად, რომელსაც აღვიქვამდი, თუ მოვახერხებდი ტვინის დამუშავებას ფიზიკური, ქიმიური და მათი მსგავსი საშუალებებითა და მეთოდებით. *შინაგანი* დაკვირვების გზა შეგვრძნობიდან იწყება და აღწევს შეგვრძნობის მასალისგან საგნის აგებამდე. ტვინში მიმდინარე პროცესიდან შეგვრძნობისკენ გადასვლისას დაკვირვების გზა გაწყვეტილია.

აზროვნების ზემოთ დახასიათებული სახე, რომელიც თავის თავს უწოდებს კრიტიკულ რეალიზმს, ნაივური ცნობიერების თვალსაზრისის საპირისპიროდ, რომელსაც მან ნაივური რეალიზმი უწოდა, უშვებს იმ შეცდომას, რომ იგი ერთ ადქმას ახასიათებს როგორც წარმოდგენას, ხოლო მეორეს იღებს სწორედ იმ თვალსაზრისით, როგორც ამას აკეთებს მის მიერ უარყოფილი თითქოსდა ნაივური რეალიზმი. მას უნდა ადქმათა წარმოდგენითი ხასიათი დაადასტუროს იმით, რომ ნაივურად იღებს საკუთარი ორგანიზმიდან მიღებულ ადქმებს, როგორც ობიექტურად მოცემულ ფაქტებს და ამავე დროს მხედველობიდან რჩება ის, რომ ერთმანეთში ურევს დაკვირვების ორ სფეროს, რომელთა შორის რაიმე დამაკავშირებლის პოვნა მას არ შეუძლია.

კრიტიკულ იდეალიზმს შეუძლია ნაივური რეალიზმის უარყოფა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი საკუთარ ორგანიზმს თავადვე მიიღებს ნაივურ-რეალისტურად როგორც ობიექტურად არსებულს. სწორედ იმ მომენტში, როდესაც იგი გაიცნობიერებს თავისივე ორგანიზმისგან მიღებული ადქმების სრულ ერთგვაროვნებას იმ ადქმებთან, რომელთაც ნაივური რეალიზმი ობიექტურად არსებულად მიიჩნევს, მაშინ მას უკვე აღარ შეუძლია დაეყრდნოს პირველებს როგორც საიმედო საყრდენს. მას მოუწევდა, აგრეთვე თავისი სუბიექტური ორგანიზაცია განეხილა როგორც წარმოდგენათა უბრალო კომპლექსი. მაშინ დაიკარგებოდა შესაძლებ-

ლობა, აღქმული სამყაროს შინაარსი გააზრებუდიყო როგორც სულიერი ორგანიზაციით განხორციელებული. საჭირო იქნებოდა იმის დაშვება, რომ წარმოდგენა „ფერზე“ მხოლოდ მოდიფიკაცია იქნებოდა წარმოდგენისა „თვალი“. ე.წ. კრიტიკული იდეალიზმი შეუძლებელია ნაივური რეალიზმიდან პლაგიატის გარეშე დასაბუთდეს. ეს უკანასკნელი უარყოფილია მხოლოდ იმით, რომ მის საკუთარ წანამძღვრებს ყოველგვარი კონტროლის გარეშე აღიარებენ სხვა სფეროში.

აქედან აშკარაა შემდეგი: აღქმის სფეროში კვლევის მეშვეობით არ შეიძლება კრიტიკული იდეალიზმის დასაბუთება, მაშასადამე, ასევე არ შეიძლება აღქმას თავისი ობიექტური ხასიათი წაერთვას.

კიდევ უფრო ძნელი წარმოსადგენია წინადადება: „აღქმული სამყარო ჩემი წარმოდგენაა“; როგორც თავისთავად ცხადი და ისეთი რამ, რაც დასაბუთებას არ საჭიროებს. **შოპენჰაუერი** თავის მთავარ ნაშრომს „სამყარო როგორც ნებელობა და წარმოდგენა“ იწყებს სიტყვებით: „სამყარო ჩემი წარმოდგენაა: აი ჭეშმარიტება, რომელსაც მნიშვნელობა აქვს ყოველი ცოცხალი და შემმეცნებელი არსებისთვის; თუმცა მხოლოდ ადამიანს შეუძლია მისი აყვანა რეფლექსირებულ აბსტრაქტულ ცნობიერებად; თუ იგი ამას ნამდვილად აკეთებს, მაშინ მასში წარმოიქმნება ფილოსოფიური განსჯა; მაშინ მისთვის ცხადი და სარწმუნო გახდება, რომ იგი არ იცნობს არც მზეს, არც დედამიწას, არამედ მხოლოდ თვალს, რომელიც ხედავს მზეს, ხელს, რომელიც გრძნობს მიწას; და რომ, მისი გარემომცველი სამყარო არსებობს როგორც მხოლოდ წარმოდგენა, რაც ნიშნავს ყოველთვის მხოლოდ იმ სხვასთან მიმართებაში, ვინც წარმოიდგენს, რომელსაც თავად იგი წარმოადგენს. თუ რაიმე ჭეშმარიტება შეიძლება გამოითქვას a priori, იგი შეიძლება იყოს სწორედ ეს, რადგან ის არის გამოხატულება ყოველგვარი შესაძლო და წარმოსადგენი გამოცდილების იმგვარი ფორმისა, რომელიც გაცილებით საზოგადოა, ვიდრე ყველა სხვა, ვიდრე დრო, სივრცე და მიზეზობრიობა: ყველა ისინი ხომ უკვე გულისხმობენ მას...“; მთელი ეს თეზისი ინგრევა ჩემ მიერ ზემოთ მოყვანილი გარემოებით, რომ თვალი და ხელი ისეთივე აღქმებია, როგორც მზე და მიწა. შო-

პენჰაუერის სულისკვეთებითა და გამოხატვის მისეული მეთოდის მიზანძვით შეგვეძლო მისი თეზისისთვის დაგვეპირისპირებინა სხვა თეზისი: ჩემი თვალი, რომელიც ხედავს მზეს და ჩემი ხელი, რომელიც გრძნობს მიწას, არსებითად, ჩემთვის ისეთივე წარმოდგენებია, როგორც მზე და მიწა. შემდგომი ახსნის გარეშეც აშკარაა, რომ ამით მე ვაუქმებ მის თეზისს. ვინაიდან მხოლოდ ჩემს ნამდვილ თვალსა და ხელს და არა ჩემს წარმოდგენას თვალსა და ხელზე, შეეძლოთ, თავის თავში ჰქონოდათ, თავისივე მოდიფიკაციის სახით, წარმოდგენები მზესა და მიწაზე. მხოლოდ მათ შესახებ საუბრის უფლება აქვს კრიტიკულ იდეალიზმს.

კრიტიკულ იდეალიზმს საერთოდ არ ძალუძს შეიქმნას შეხედულება აღქმისა და წარმოდგენის ურთიერთმიმართებაზე. იგი ვერ სწვდება ზემოთ (გვ. 36) მოცემულ დაყოფას იმისა, რა ხდება აღქმაში აღქმის დროს და რა უნდა იყოს მასში მის აღქმამდე.

წინარე განხილვებიდან გამომდინარე, შეუძლებელია, ჩვენი დაკვირვების შინაარსის კვლევით მივიღოთ დასაბუთება იმისა, რომ ჩვენი აღქმები წარმოდგენებია. ვინაიდან ამ მტკიცებულებისთვის, შეიძლება ითქვას, მოუწევდათ ეჩვენებინათ შემდეგი: თუ აღქმის პროცესი ხორციელდება იმ სახით, როგორც მას წარმოიდგენდნენ ჩვენივე ინდივიდუალობის ფსიქოლოგიურ და ფიზიოლოგიურ მოწყობასთან მიმართებაში, თანახმად ნაივურ-რეალისტური ჰიპოთეზისა, მაშინ საქმე გვაქვს არა საგნებთან თავისთავად, არამედ საგნების შესახებ მხოლოდ ჩვენს წარმოდგენებთან. თუ თანმიმდევრულად გატარებულ ნაივურ რეალიზმს მიჰყავს შედეგებამდე, რომლებიც წარმოადგენენ მისი წინაპირობების სრულიად საპირისპიროს, მაშინ საჭიროა, ეს წინაპირობები მსოფლმხედველობის დამკვიდრებისთვის უსარგებლოდ მივიჩნიოთ და ისინი უკუვაგდოთ. ყოველ შემთხვევაში დაუშვებელია, უარი ვთქვათ წინაპირობებზე და ძალაში დავტოვოთ დასკვნები, როგორც ამას აკეთებს კრიტიკული იდეალისტი, რომელიც თავის მტკიცებას – სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა, საფუძვლად უდებს ზემოთ მითითებული დასაბუთების მსვლელობას (*ედუარდ ფონ ჰარტმანს* თავის წიგნში: „შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემა“, მოჰყავს დასაბუთების ამ მსვლელობის დაწვრილებითი აღწერა).

ერთია კრიტიკული იდეალიზმის მართებულობა, მეორე – მის მტკიცებულებათა დამაჯერებლობა. პირველთან დაკავშირებით როგორ არის საქმე, ეს გაირკვევა მოგვიანებით, ჩვენს შემდგომ განხილვებთან კავშირში. საკუთრივ მისი მტკიცებულებების დამაჯერებლობა ნულის ტოლია. სახლის შენებისას, თუ პირველი სართული ინგრევა, მასთან ერთად მეორე სართულიც დაინგრევა. ნაივურ რეალიზმსა და კრიტიკულ იდეალიზმს ერთმანეთთან ისეთი მიმართება აქვთ, როგორც ამ პირველ სართულს მეორესთან.

ვინც იზიარებს შეხედულებას, რომ მთელი აღქმული სამყარო არის მხოლოდ წარმოდგენილი, კერძოდ, – ჩემთვის უცნობი საგნებისა და მოვლენების ზემოქმედება ჩემს სამშვინველზე, ასეთი ადამიანისთვის, ბუნებრივია, საკუთრივ შემეცნების საკითხი ოდენ სამშვინველში არსებული

წარმოდგენებიდან გადატანილია ჩვენგან დამოუკიდებელ, ჩვენი ცნობიერების მიღმა მდებარე საგნებსა და მოვლენებსზე. იგი კითხულობს: რა შეგვიძლია ჩვენ ამ უკანასკნელთაგან ირიბად შევიმეცნოთ, თუ ისინი ჩვენი დაკვირვებისთვის უშუალოდ მიუწვდომელი არიან? ამ თვალსაზრისზე მდგომი საკუთარ ცნობიერ აღქმათა შინაგან კავშირზე კი არ ზრუნავს, არამედ მათ უკვე არაცნობიერ მიზეზებსზე, რომელთაც მისგან დამოუკიდებელი არსებობა გააჩნიათ, მაშინ, როცა აღქმები, მისი თვალსაზრისით, ქრებიან, როგორც კი იგი საკუთარ გრძნობის ორგანოებს საგნებსა და მოვლენებს მოსწყვეტს. ამ შეხედულების თანახმად, ჩვენი ცნობიერება მოქმედებს მსგავსად სარკისა, რომელზედაც ასახული საგნები ქრებიან მაშინვე, როგორც კი ასახული ზედაპირი მათკენ მიმართული აღარაა. ვინც ვერ ხედავს თავად საგნებს, არამედ ხედავს მხოლოდ მათ ანასახებს სარკეში, მას ისღა დარჩენია, რომ არაპირდაპირ, დასკვნების მეშვეობით, გაეცნოს პირველთა თვისებებს, გამომდინარე უკანასკნელთა ქცევებიდან. ამ თვალსაზრისზე დგას უახლესი ბუნებისმეტყველება, რომელიც აღქმებს იყენებს როგორც მხოლოდ უკანასკნელ საშუალებას, რომ გაიგოს მათ მიღმა არსებული მატერიალური პროცესები, რომლებიც ერთადერთ რეალობას წარმოადგენენ. თუი ფილოსოფოსი, როგორც კრიტიკული იდეალისტი, საერთოდ უშვებს რაიმე ყოფიერებას, მაშინ მისი შემეცნებითი მისწრაფება წარმოდგენათა არაპირდაპირი გამოყენებისას უშუალოდ ამ ყოფიერებაზეა მიმართული. მისი ინტერესი გადაახტება წარმოდგენათა სუბიექტურ სამყაროს და მიმართულია იმაზე, რაც ამ წარმოდგენებს იწვევს.

კრიტიკულ იდეალისტს შეუძლია ისე შორს წავიდეს, რომ თქვას: „მე ჩაკეტილი ვარ ჩემი წარმოდგენების სამყაროში და მისგან თავის დაღწევა არ ძალმიძს. როდესაც მე ჩემი წარმოდგენების მიღმა რაიმე საგანს ვიაზრებ, მაშინ ეს აზრიც ხომ სხვა არაფერია, თუ არა ჩემი წარმოდგენა“. მაშინ ასეთი იდეალისტი ან საერთოდ უარყოფს საგანს თავისთავად, ანდა, უკიდურეს შემთხვევაში, განაცხადებს, რომ მას ჩვენთვის, ადამიანებისთვის, საერთოდ არა აქვს არანაირი მნიშვნელობა, რაც ასევე იმის აღმნიშვნელი იქნებოდა,

რომ ის თითქოსდა არ არსებობს, რამდენადაც ჩვენ არაფერი შეგვიძლია, მის შესახებ ვიცოდეთ.

ამგვარ კრიტიკულ იდეალისტს მთელი სამყარო წარმოდგება როგორც სიზმარი, რომელთან მიმართებითაც შემეცნებისკენ ყოველგვარი მისწრაფება, უბრალოდ, უაზრობა იქნებოდა. მისთვის შეიძლება არსებობდეს ადამიანთა მხოლოდ ორი სახე: ცრუმორწმუნეთა, რომლებიც თავიანთი სიზმრების ქარგას ღებულობენ ნამდვილ მოვლენებად, და ბრძენთა, რომლებიც ჭკერეტენ სიზმრების ამ სამყაროს არარაობას და თანდათანობით კარგავენ ყველანაირ სურვილს იზრუნონ ამაზე. ასეთი თვალსაზრისისთვის საკუთარი პიროვნებაც შესაძლოა უბრალო მეოცნებე სურათ-ხატად იქცეს. სიზმრების სურათ-ხატებს შორის როგორადაც ჩნდება ჩვენივე საკუთარი სურათ-ხატი, ასევე ჩაერთვის ღვიძილის ცნობიერებაში გარე სამყაროს წარმოდგენას საკუთარი „მე“-ს წარმოდგენა. მაშინ ჩვენს ცნობიერებაში ჩვენი ნამდვილი „მე“ კი არ გვეძლევა, არამედ მხოლოდ ჩვენივე წარმოდგენა „მე“-ს შესახებ. ამდენად, ვინც უარყოფს რაიმე საგნების არსებობას, ან უკიდურეს შემთხვევაში, ჩვენთვის შესაძლებლობას, რომ რაიმე ვიცოდეთ მათზე, მან აგრეთვე უნდა უარყოს ყოფიერება და შესაბამისად, საკუთარი პიროვნების შეცნობაც. მაშინ კრიტიკული იდეალიზმის მიმდევარი მიდის მტკიცებამდე: „მთელი რეალობა გარდაიქმნება უსიცოცხლო გასაოცარ სიზმრად, რომელიც სულის გარეშე ესიზმრება მას, ვისაც სძინავს; – სიზმრად, რომელიც სიზმარში საკუთარ თავთანაა დაკავშირებული“ (მდრ. *ფიხტე*, „ადამიანის დანიშნულება“).

თავად ცხოვრებამ უნდა დაკარგოს ყოველგვარი მეცნიერული ინტერესი იმ ადამიანისთვის, რომელიც უშუალო ცხოვრებას სიზმრად მიიჩნევს, განურჩევლად მისი ვარაუდისა, რომ ამ სიზმრის მიღმა სხვა არაფერი იმალება, ან მიაკუთვნებს თუ არა იგი თავის ამ წარმოდგენებს ნამდვილ საგნებს. იმ დროს, როცა ერთისთვის, რომელიც ფიქრობს, რომ ჩვენთვის მისაწვდომი სამყარო ამოიწურება სიზმრით, ნებისმიერი მეცნიერება უაზრობაა, მეორესთვის, ვინც თავის თავს უფლებას აძლევს წარმოდგენიდან გააკეთოს დასკვნები საგნებზე, მეცნიერების არსი იქნება „საგნები თავისთავად“-ის კვლევაში. პირველ შეხედულებას სამყაროზე შეიძლება აბსო-

ლუტური ილუზიონიზმი ეწოდოს, ხოლო მეორეს მისი ყველაზე თანმიმდევრული წარმომადგენელი *ედუარდ ფონ ჰარტმანი* ტრანსცენდენტალურ რეალიზმს* უწოდებს.

ორივე ამ შეხედულებას ნაივურ რეალიზმთან ის საერთო აქვთ, რომ მათ სურთ სამყაროში მყარი საფუძვლის მოპოვება აღქმათა კვლევის მეშვეობით, მაგრამ ამ სფეროს ფარგლებში მათ არსად არ შეუძლიათ, მყარი საყრდენის პოვნა.

ტრანსცენდენტული რეალიზმის მიმდევრის მთავარი კითხვა უნდა იყოს: როგორ ახორციელებს „მე“ თავისი თავიდან გამომდინარე, წარმოდგენათა სამყაროს? ჩვენთვის წარმოდგენათა სახით მოცემული სამყაროს მიმართ, რომელიც ქრება, როგორც კი ვხურავთ ჩვენს გრძნობებს გარე - სამყაროსთვის, შეიძლება, გაღვივდეს სერიოზული შემეცნებითი სწრაფვა იმდენად, რამდენადაც იგი თავის თავში არსებული „მე“-ს კვლევის საშუალებაა. თუ ჩვენი ცდის საგნები იქნებოდნენ წარმოდგენები, მაშინ ჩვენი ყოველდღიური ცხოვრება დაემსგავსებოდა რაღაც სიზმარს, ხოლო საგნების ჭეშმარიტი მდგომარეობის შემეცნება – გამოღვიძებას. სიზმარული ხატებიც მანამ გვაინტერესებს, ვიდრე გვესიზმრება და ამდენად სიზმრის ბუნებას ვერ ვწვდებით. გამოღვიძებისას ჩვენივე სიზმრისეული სურათ-ხატების შინაგან კავშირზე კი არ ვსვამთ კითხვას, არამედ ფიზიკურ, ფიზიოლოგიურ და ფსიქოლოგიურ პროცესებზე, რომლებიც მათს საფუძველში ძეგს. ასევე არ შეუძლია ფილოსოფოსს, რომელიც სამყაროს თავის წარმოდგენად მიიჩნევს, დაინტერესდეს ამ უკანასკნელის ცალკეული ნაწილების შინაგანი კავშირებით.

.....
* *ტრანსცენდენტალური*, ამ მსოფმხედველობის აზრით, ეწოდება ისეთ შემეცნებას, რომელიც ცნობიერად მიიჩნევს, თითქოსდა მისთვის ნათელი იყოს, რომ „საგნებზე თავისთავად“ შეუძლებელია უშუალოდ რაიმე ითქვას, მაგრამ იგი აკეთებს პირდაპირ დასკვნებს ცნობილი სუბიექტურიდან უცნობისკენ, რომელიც სუბიექტურის, ტრანსცენდენტალურის მიღმა ძეგს. ამ შეხედულების თანახმად „საგანი თავისთავად“ ძეგს ჩვენ მიერ უშუალოდ შეცნობადი სამყაროს სფეროს მიღმა, ანუ ის ტრანსცენდენტულია. ჩვენი სამყარო, შესაძლოა, ტრანსცენდენტულად შეეფარდოს ტრანსცენდენტულს. ჰარტმანის შეხედულებას რეალიზმი ეწოდება იმის გამო, რომ იგი გამოდის სუბიექტურის, იდეალურის ფარგლებიდან და გადადის ტრანსცენდენტულის, რეალურისკენ.

იმ შემთხვევაში, თუ იგი აღიარებს „მე“-ს არსებობას, რომელიც სახეზეა, მაშინ იმას კი არ იკითხავს, როგორ არის დაკავშირებული მისი ერთ-ერთი წარმოდგენა სხვასთან, არამედ იმას, თუ რა ხდება მისგან დამოუკიდებელ სამშინველში იმ დროს, როცა მისი ცნობიერება თავის თავში შეიცავს განსაზღვრული წარმოდგენების მთელ რიგს. როდესაც ძილში მე ვხედავ, რომ ვსვამ ღვინოს, რომელიც მწვავს ყელს და შემდეგ ვიღვიძებ ხველებით (შეადარეთ *ვაიგანდტი* „სიზმრების წარმოქმნა“, 1893), მაშინ გამოღვიძებისას სიზმრისეული მოვლენა ჩემთვის ყოველგვარ ინტერესს კარგავს. ახლა ჩემი ყურადღება მიმართულია მხოლოდ ფიზიოლოგიურ და ფსიქოლოგიურ პროცესებზე, რომელთა გამოც ხველების სურვილმა თავისი გამოსატყულება სიზმრისეულ სურათ-ხატში ჰპოვა. ასეთივე სახით ფილოსოფოსიც, ვინც, საკმარისია, მხოლოდ დარწმუნდეს იმაში, რომ მოცემულ სამყაროს გააჩნია წარმოდგენის ხასიათი, მაშინვე უნდა გადავიდეს ნამდვილად არსებულ სამშინველზე, რომელიც ამ სამყაროს მიღმაა დაფარული. ცხადია, საქმე უარესადაა, როცა ილუზიონიზმი წარმოდგენათა მიღმა თავისთავად სრულიად უარყოფს „მე“-ს, ან მას, უკიდურეს შემთხვევაში, შეუცნობლად მიიჩნევს. ასეთ თვალსაზრისამდე იოლად შეიძლება, მიიყვანოს დაკვირვებამ, რომ სიზმრისეული მდგომარეობის საპირისპიროდ, მართალია, არსებობს ღვიძილის მდგომარეობაც, რომელშიც შესაძლებლობა გვეძლევა, განვმარტოთ სიზმრები და მათი შესაბამისობა რეალურ გარემოებებთან, მაგრამ ღვიძილის ცნობიერების ცხოვრებისთვის არ გვაქვს მსგავსი მდგომარეობა, რომელიც მასთან ასეთივე მიმართებაში იმყოფება. ამ შეხედულების მიმდევრისთვის სრულიად გაუგებარია ისეთი რამის არსებობა, რომელიც ფაქტობრივ უბრალო აღქმას ისევე ეკიდება, როგორც ღვიძილის მდგომარეობის გამოცდილება ეკიდება სიზმარს. ეს რაღაც არის *აზროვნება*.

ნაიფურ ადამიანს არ შეიძლება ბრალი დავდოთ იმ გავგების უქონლობაში, რომელიც აქ არის მითითებული. იგი ეძლევა ცხოვრებას და საგნები ნამდვილად ისეთი ჰგონია, როგორადაც მას გამოცდილებაში წარმოუდგება. პირველი ნაბიჯი, რომლის გადადგმაც საჭიროა, რათა გავცდეთ ამ თვალსაზრისის ფარგლებს, შეიძლება, კითხვის მეშვეობით

გამოვხატოთ: როგორ ეკიდება აზროვნება აღქმას? აბსოლუტურად სულერთია, ჩემთვის მოცემულ სურათ-ხატში აგრძელებს აღქმა არსებობას ჩემს წარმოდგენამდე და ჩემი წარმოდგენის შემდეგ, თუ არა; მე თუ მინდა მის შესახებ რაიმე გამოვთქვა, მაშინ ეს შეიძლება, მხოლოდ აზროვნების მეშვეობით მოხდეს. თუ ვამბობ: სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა, მაშინ მე გამოვთქვამ აზრობრივი პროცესის შედეგს, ხოლო თუ ჩემი აზროვნების გამოყენება შეუძლებელია სამყაროს მიმართ, მაშინ ეს შედეგიც მცდარია. აღქმასა და მის შესახებ ნებისმიერი სახის გამონათქვამს შორის აზროვნება იჭრება.

საგნებისა და მოვლენების განხილვისას თუ რატომ რჩებათ აზროვნება ხშირ შემთხვევაში მხედველობის მიღმა, ამის მიზეზი ჩვენ ზემოთ (გვ. 33) უკვე ვახსენეთ. ის მდგომარეობს იმაში, რომ ჩვენს ყურადღებას მივაპყრობთ მხოლოდ საგანზე, რომელზეც ვფიქრობთ, მაგრამ ამავდროულად არა აზროვნებაზე. ამიტომ აქვს ნაივურ ცნობიერებას აზროვნებასთან იმგვარი მიმართება, როგორც ისეთ რამესთან, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო საგნებთან, მთლიანად განზე დგას მათგან და სამყაროზე ფიქრებითაა დაკავებული. მოაზროვნის მიერ დახატული სამყაროს გამოცხადების სურათი ისეთ რამედ კი არ ითვლება, რაც საგნებსა და მოვლენებს განეკუთვნება, არამედ მხოლოდ ადამიანის თავში არსებულად; სამყარო ამ აზრობრივი სურათ-ხატის გარეშეც დასრულებულია. სამყარო ყველა თავისი სუბსტანციითა და ძალით მთლიანად დასრულებულია და ადამიანი ახდენს ამ დასრულებული სამყაროს სურათ-ხატის პროექცირებას. მათ, ვინც ასე ფიქრობს, საჭიროა მხოლოდ შევეკითხოთ: აზროვნების გარეშე თქვენ რა უფლებით აცხადებთ სამყაროს დასრულებულად? სამყარო ერთნაირი აუცილებლობით ხომ არ წარმოქმნის აზროვნებას ადამიანის თავში, როგორც ყვაილს მცენარეში? ჩაყარეთ თესლი მიწაში; ის გაიდგამს ფესვებს და ამოიზრდება ღერო. გაშლის ფოთლებსა და ყვაილებს. დაუპირისპირეთ მცენარე თქვენსავე თავს. იგი თქვენს სამშენებელში განსაზღვრულ ცნებას შეუერთდება. რატომ მიეკუთვნება ეს ცნება მთლიან მცენარეს უფრო ნაკლებად, ვიდრე ფოთოლი და ყვაილი? თქვენ იტყვიან: ფოთლები და ყვაილები აღმქმელი სუბიექ-

ტის გარეშეც არსებობენ; ცნება კი მხოლოდ მაშინ ჩნდება, როცა ადამიანი თავის თავს მცენარეს დაუპირისპირებს. ძალიან კარგი. მაგრამ თავად ფოთლები და ყვავილები მცენარეში მხოლოდ მაშინ წარმოიქმნებიან, როცა სახეხუა მიწა, რომელშიც შესაძლოა ჩაიყაროს თესლი და როცა სახეხუა სინათლე და ჰაერი, რომელშიც შესაძლებელია ფოთლებისა და ყვავილების გაშლა. სწორედ ასე წარმოიქმნება ცნება მცენარეზე, როცა მას მოაზროვნე ცნობიერება მიეახლება.

სრული თვითნებობა იქნებოდა, დასრულებულ მთლიანობად მიგვეჩნია ჯამი იმისა, რასაც ჩვენ ვგებულობთ საგნებისა და მოვლენების შესახებ უბრალო აღქმის მეშვეობით, ხოლო მოაზროვნე განხილვის მეშვეობით წარმოჩენილი, რაღაც მეორეხარისხოვან რამედ, რომელსაც თავად საგანთან საერთო არაფერი აქვს. დღეს თუ ჩემს წინაშე ვარდის კოკორი, მაშინ სურათ-ხატი, რომელიც ჩემს აღქმას წარმოუდგება, მხოლოდ ერთი შეხედვით იქნება დასრულებული. მე თუ კოკორს წყალში ჩავუშვებ, მაშინ ხვალ ჩემი ობიექტის სრულიად სხვა სურათ-ხატს მივიღებ. თუ თვალს არ მოვაშორებ ამ ვარდის კოკორს, მაშინ დავინახავ, როგორ უწყვეტად გადავა დღევანდელი მდგომარეობა ხვალინდელში ურიცხვი შუალედური საფეხურების გავლით. გარკვეულ მომენტში ჩემ წინაშე წარმოჩენილი სურათ-ხატი არის ამ საგნის მუდმივად ჩამოყალიბებაში მყოფი მდგომარეობებიდან მხოლოდ ერთი შემთხვევითი მონაკვეთი. მე თუ კოკორს წყალში არ ჩავდებ, მაშინ იგი ვერ განავითარებს მთელ რიგ მდგომარეობებს, რომლებიც მასში შესაძლებლობების სახით ძევს. ხვალაც ზუსტად ასევე შეუძლიათ ხელი შემოშალონ ყვავილზე დაკვირვებაში და შედეგად მე მივიღებ მის არასრულფასოვან სურათ-ხატს.

მოსაზრება, რომელიც ერთ განსაზღვრულ მომენტში წარმოჩენილ სურათ-ხატზე განაცხადებდა, *ეს* არის საგანი, იქნებოდა მოსაზრება, რომელიც სრულებით არ პასუხობს საქმის არსს და შემთხვევითობაზეა დამყარებული.

ასევე დაუშვებელი იქნებოდა აღქმულ ნიშანთა ერთობლიობის გამოცხადება საგნად და მოვლენად. სავსებით შესაძლებელია, რომ სულს შესძლებოდა, ერთდროულად აღქმასთან და მისგან განუყოფლად, ცნებაც ასევე მიეღო. ასეთ სულს აზრადაც არ მოუვიდოდა, ცნება განეხილა რა-

ღაც ისეთად, რაც საგანს არ მიეკუთვნება. მას მისთვის უნდა მიეწერა არსებობა, რომელიც საგანთან განუყოფლად არის დაკავშირებული.

მე ამას აგხსნი ერთი მაგალითის საფუძველზე. მე თუ ქვას ჰაერში ჰორიზონტალური მიმართულებით ვისვრი, მაშინ მას დავინახავ თანმიმდევრულად სხვადასხვა ადგილას. მე ამ ადგილებს ერთ ხაზში ვაერთიანებ. მათემატიკაში მე ვეცნობი სხვადასხვა ფორმის ხაზებს, მათ შორის პარაბოლას. მე ვიცი პარაბოლა, როგორც ხაზი, რომელიც წარმოიქმნება, როცა წერტილი გარკვეული კანონზომიერებით მოძრაობს. თუ გამოვიკვლევ პირობებს, რომელშიც ნასროლი ქვა მოძრაობს, მაშინ აღმოვაჩენ მისი მოძრაობის ტრაექტორიის მსგავსებას იმასთან, რასაც ვიცნობ, როგორც პარაბოლას. ის, რომ ქვა მოძრაობს პარაბოლას ტრაექტორიით, წარმოადგენს მოცემული პირობების შედეგს და მათგან აუცილებლობით გამომდინარეობს. პარაბოლის ფორმაც ასევე მიეკუთვნება მთლიან მოვლენას, როგორც ყველა სხვა, რაც მასთან ერთად განიხილება. ზემოხსენებულ სულს, რომელსაც არ მოუწევდა აზროვნების შემოვლითი გზის არჩევა, მიეცემოდა არა მარტო მხედველობითი შეგრძნებების ჯამი სხვადასხვა ადგილას, არამედ მოვლენისგან განუყოფლად ასევე მიეცემოდა ფრენის პარაბოლური ფორმა, რომელსაც *ჩვენ* მხოლოდ აზროვნების მეშვეობით მივაკუთვნებთ მოვლენას.

საგნებში კი არ ძევეს მიზეზი იმისა, რომ თავიდან ისინი გვეძლევიან შესაბამისი ცნებების გარეშე, არამედ ჩვენს სულიერ ორგანიზაციაში. მთლიანობაში მთელი ჩვენი არსება იმგვარად ფუნქციონირებს, რომ სინამდვილის თითოეულ საგანთან მიმართებაში მისკენ ორი მხრიდან: *აღქმისა* და *აზროვნების* მხრიდან, – მოემართებიან მისთვის მნიშვნელობის მქონე ელემენტები.

საგანთა ბუნებასთან საერთო არაფერი აქვს იმას, თუ როგორა ვარ მათი წვდომისთვის ორგანიზებული. განხეთქილება აღქმასა და აზროვნებას შორის არსებობს მხოლოდ იმ მომენტში, როდესაც მე, განხილვისას, საგნის წინაშე ვდგები. რომელი ელემენტები განეკუთვნებიან საგნებს და რომელი არა, ეს უკვე საერთოდ არ შეიძლება დამოკიდებუ-

ლი იყოს იმაზე, რა სახით მივდივარ მე ამ ელემენტების შემეცნებაში.

ადამიანი შეზღუდული არსებაა. უპირველეს ყოვლისა, იგი არსებაა სხვა არსებებს შორის. მისი არსებობა განეკუთვნება სივრცესა და დროს. ამის შედეგად მას შეიძლება სამყაროს მხოლოდ შეზღუდული ნაწილი მიეცეს. ეს შეზღუდული ნაწილი ყოველი მხრიდან, როგორც დროში, ისე სივრცეში, რაღაც სხვას უერთდება. თუ ჩვენი არსებობა იმდენად იქნებოდა დაკავშირებული საგნებთან და მოვლენებთან, რომ სამყაროს ყოველი მოვლენა, ამავდროულად, ჩვენი მოვლენაც იქნებოდა, მაშინ *ჩვენსა* და საგნებსა თუ მოვლენებს შორის სხვაობა არ იარსებებდა. მაშინ ჩვენთვის რაიმე ცალკეული საგანიც და მოვლენაც არ იარსებებდა და ყველა მოვლენა განუწყვეტლივ გადავიდოდა ერთიმეორეში. კოსმოსი იქნებოდა ერთიანობა და თავის თავში დასრულებული მთლიანი. მოვლენის ნაკადს წყვეტა არსად არ ექნებოდა. ჩვენი შეზღუდულობის შედეგად ცალკეულობის სახით გვევლინება ის, რაც სინამდვილეში ცალკეულობა არ არის. მაგ., განცალკევებულად საერთოდ არ არსებობს წითელის ცალკეული თვისებები. იგი ყველა მხრიდან გარემოცულია სხვა თვისებებით, რომელთაც მიეკუთვნება და რომელთა გარეშეც ვერ განხორციელდებოდა. მაგრამ სამყაროდან ზოგიერთი მონაკვეთის გამოყოფა და მათი დამოუკიდებლად განხილვა ჩვენთვის აუცილებლობას წარმოადგენს. ურიცხვი ფერადოვანი მთლიანობიდან ჩვენს თვალს შეუძლია თანმიმდევრულად მოიცვას მხოლოდ ცალკეული ფერები, ხოლო ჩვენს გონს მხოლოდ ცალკეული ცნებები – ცნებათა ერთიანი სისტემიდან. ეს განცალკევება წარმოადგენს სუბიექტურ აქტს, რომელიც განპირობებულია იმ გარემოებით, რომ ჩვენ სამყაროსეული პროცესის იდენტური კი არა ვართ, არამედ წარმოვადგენთ არსებებს სხვა არსებებს შორის.

მთელი არსი დაიყვანება იმაზე, რომ განისაზღვროს ჩვენი არსების მდგომარეობა სხვა არსებებთან მიმართებაში. ეს განსაზღვრა საჭიროა განვასხვავოთ ჩვენივე საკუთარი თვითების უბრალო გაცნობიერებისგან. ეს უკანასკნელი (თვითება) ეფუძნება აღქმას, როგორც ნებისმიერი სხვა საგნისა თუ მოვლენის (მონაცემის) გაცნობიერება. თვითაღქმა

მე წარმომიჩენს თვისებების ჯამს, რომელთაც ასევე ვაერთიანებ ჩემი თვითების მოღიანობაში, როგორც ვაერთიანებ ყვითლის, ელვარე ლითონის, მყარის და ა.შ. თვისებებს „ოქროს“ ერთიანობაში. თვითადქმას მე არ გამოვყავარ იმ სფეროდან, რაც ჩემი კუთვნილებაა. საჭიროა, ეს თვითადქმა განვასხვავოთ აზრობრივი თვითგამორკვევისგან. მსგავსად იმისა, როგორც ვრთავ მე აზროვნების მეშვეობით გარე სამყაროს ცალკეულ აღქმებს საერთო სამყაროსეულ კავშირში, ასევე ვრთავ აზროვნების მეშვეობით სამყაროსეულ პროცესში აღქმასაც, რომელიც თავად მე მეხება. ჩემი თვითადქმა გარკვეული საზღვრების ფარგლებში მაქცევს; ხოლო ჩემს აზროვნებას ამ საზღვრებთან არაფერი ესაქმება. ამ თვალსაზრისით მე ორგვარი არსება ვარ. მე ჩაკეტილი ვარ სფეროში, რომელსაც აღვიქვამ როგორც ჩემივე პიროვნულობას, მაგრამ მე ასევე მატარებელი ვარ აქტივობისა, რომელიც ჩემს შეზღუდულ არსებობას უფრო მაღალი სფეროდან განსაზღვრავს. ჩვენი აზროვნება არ არის ინდივიდუალური, როგორც ჩვენი შეგრძნება და მგრძნობელობა. ის უნივერსალურია. ის ყოველ ცალკეულ ადამიანში ინდივიდუალურ ხასიათს იღებს მხოლოდ იმის წყალობით, რომ მის ინდივიდუალურ მგრძნობელობასა და შეგრძნებასთან კავშირში იმყოფება. უნივერსალური აზროვნების ამ განსაკუთრებული ელფერით განსხვავდებიან ცალკეული ადამიანები ერთმანეთისგან. სამკუთხედს მხოლოდ ერთადერთი ცნება გააჩნია. ამ ცნების შინაარსისთვის სუდერთია, ჩასწვდა თუ არა მას ადამიანური ცნობიერების მატარებელი რომელიმე A და B არსება. მაგრამ ამ ცნობიერების თითოეული მატარებელთაგანი მას ინდივიდუალურად ჩასწვდება.

ამ აზრს ეწინააღმდეგება ერთი, ძალზე ძნელად გადასახლახავი ადამიანური ცრურწმენა. წინასწარ აკვიტებული აზრი ხელს უშლის იმის გაგებას, რომ სამკუთხედის ცნება, რომელსაც ჩემი გონება ჩასწვდა, იგივეა, რაც ჩემი მეზობლის გონების მიერ გაგებულს. ნაივურ ადამიანს თავისი თავი საკუთარი ცნებების შემოქმედად მიაჩნია. ამიტომაც მიიჩნევს იგი, რომ თითოეულ პიროვნებას თავისი საკუთარი ცნებები გააჩნია. ამ ცრურწმენის გადაღახვა ფილოსოფიური აზროვნების ძირითადი მოთხოვნაა. სამკუთხედის ერთიანი და ერთგვაროვანი ცნება არ იქნება მრავალრიცხოვანი

მხოლოდ იმის გამო, რომ მას ბევრი იაზრებს. ვინაიდან მრავალთა აზროვნება თვითონ არის ერთიანობა.

აზროვნებაში ჩვენთვის მოცემულია ელემენტი, რომელიც ჩვენს განსაკუთრებულ ინდივიდუალობას ერთ მთლიანობაში აერთიანებს კოსმოსთან. როცა ჩვენ შევივრძობთ და ვვრძობთ (და ასევე აღვიქვამთ), მაშინ არსებითად ცალკეული არსება ვართ, ხოლო როცა ჩვენ ვაზროვნებთ, ყველანი ვართ ერთიანი არსება, რომელიც ყველაფერს მსჭვალავს. ჩვენი ორგვარი ბუნების უფრო ღრმა საფუძველი ასეთია: ჩვენ ვხედავთ, მართლაც, როგორ იკრებს ყოფიერებას ჩვენში აბსოლუტური ძალა, რომელიც უნივერსალურია. ჩვენ მას ვეცნობით არა სამყაროს ცენტრიდან მისი გადმოდგრისას, არამედ პერიფერიის ერთ-ერთ პუნქტში. თუ ადგილი ექნებოდა პირველ შემთხვევას, მაშინ იმ მომენტში, როცა ცნობიერნი ვხდებით, სამყაროს მთელი გამოცანა გვეცოდინებოდა. მაგრამ, რამდენადაც ჩვენ ვიმყოფებით პერიფერიის ერთ პუნქტში და ჩვენს საკუთარ არსებობას ვპოულობთ განსაზღვრულ ჩარჩოებში ჩაკეტილს, ჩვენ იძულებულნი ვართ გავეცნოთ ჩვენივე საკუთარი არსების გარეთ განფენილ არეალს აზროვნების დახმარებით, რომელიც საერთო სამყაროსეული ყოფიერებიდანაა ჩვენში შემოჭრილი.

იმის წყალობით, რომ აზროვნება ჩვენში სცილდება ჩვენი გამოცალკეებული ყოფიერების ფარგლებს და კავშირშია საერთო სამყაროსეულ ყოფიერებასთან, ჩვენში წარმოიქმნება შემეცნებისკენ ლტოლვა. არამოაზროვნე არსებები ამ ლტოლვას მოკლებულნი არიან. როდესაც მათ უპირისპირდებიან სხვა საგნები და მოვლენები, მათში ამის გამო არანაირი კითხვა არ იბადება. ეს სხვა საგნები და მოვლენები ამ არსებებისთვის გარეგანნი რჩებიან. მოაზროვნე არსებებში კი გარეგანი საგანი ცნების სახით ჩნდება. ეს არის ის, რასაც ჩვენ საგნისგან გარედან კი არ ვიღებთ, არამედ შიგნიდან. ორივე ელემენტის, შინაგანისა და გარეგანის, წონასწორობა, შეერთება უნდა მოგვცეს *შემეცნებაში*.

ამდენად, აღქმა არ არის რაღაც მზა, დასრულებული, არამედ ერთიანი სინამდვილის მხოლოდ ერთი მხარე. მისი მეორე მხარეა ცნება. შემეცნების აქტი არის აღქმისა და

ცნების სინთეზი. მხოლოდ საგნის აღქმა და ცნება ქმნიან ერთად მთლიან საგანს.

წინარე განხილვები ადასტურებენ, რომ უაზრობაა სხვა ერთობის ძიება სამყაროს ცალკეულ არსებებში, გარდა იმ იდეალური შინაარსისა, რომელსაც ჩვენ აზროვნება გვთავაზობს. მარცხისთვისაა განწირული ყველა ცდა, რომელიც ესწრაფვის სხვაგვარ სამყაროსეულ ერთიანობას, გარდა ამ თავის თავში კანონზომიერი იდეალური შინაარსისა, რომელსაც ჩვენ მოვიპოვებთ ჩვენივე აღქმათა აზრობრივი განხილვის მეშვეობით. არც ადამიანურად პიროვნულ ღმერთს, არც ძალასა და მატერიას, არც იდეას მოკლებულ ნებელობას (შოპენჰაუერისა) შეუძლიათ ჩვენთვის იქონიონ უნივერსალური სამყაროსეული ერთიანობის მნიშვნელობა. ყველა ეს არსი განეკუთვნება ჩვენი დაკვირვების მხოლოდ შეზღუდულ არეალს. ადამიანურად შეზღუდულ პიროვნებას ჩვენ აღვიქვამთ მხოლოდ ჩვენში, ხოლო ძალასა და მატერიას გარეგან საგნებში. რაც შეეხება ნებელობას, ის შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ ჩვენი შეზღუდული პიროვნების მოღვაწეობის გამოვლინებად. *შოპენჰაუერი* შეგნებულად გაურბის იმას, რომ „აბსტრაქტული“ აზროვნება აქციოს სამყაროსეული ერთიანობის მატარებლად და ამის მაგივრად ეძებს ისეთ რამეს, რაც მის წინაშე უშუალოდ წარმოჩნდება როგორც რეალობა. ეს ფილოსოფოსი მიიჩნევს, რომ ჩვენ ჯეროვნად ვერასდროს მივეახლებით სამყაროს, თუ მას განვიხილავთ როგორც გარე სამყაროს. „სინამდვილეში ვერასდროს შევძლებდით გვეპოვა ვერც კვლევის მეშვეობით მოპოვებული მნიშვნელობა სამყაროსი, ვერც მისგან, როგორც მხოლოდ შემეცნებელი ობიექტის წარმოდგენისგან, გადასვლა იმისკენ, რაც იგი შეიძლება ამის გარდა იყოს, თუ მკვლევარი შემეცნებელი სხვა არაფერი იქნებოდა გარდა სუბიექტისა (ერთიანი ანგელოზის თავი სხეულის გარეშე). მაგრამ თავად იგი განფესვილია ამ სამყაროში, კერძოდ მასში თავის თავს პოულობს როგორც *ინდივიდუმი*, ანუ მისი შემეცნება, რომელიც განმსაზღვრელი მატარებელია მთელი სამყაროსი, როგორც წარმოდგენები ზოგადად, ამასთან უდაოდ განპირობებულია სხეულით, რომლის გზნებანიც, როგორც ვაჩვენეთ, გონებისთვის წარმოდგენენ ამ სამყაროს ჭერეტის ამოსავალ წერტილს. წმინდად შემ-

მეცნებელი სუბიექტისთვის, როგორც ასეთისთვის, თავად ეს სხეული წარმოდგენაა, როგორც ყველა სხვა, ობიექტი ობიექტებს შორის: ამ თვალსაზრისით სხეულის მოძრაობანი და მოქმედებანი მისთვის ცნობილია არა სხვაგვარად, არამედ როგორც ყველა სხვა განჭვრეტილი ობიექტის ცვლილებები და ისინი მისთვის ასეთივე უცხონი და გაუგებარნი იქნებოდნენ, თუ მათი მნიშვნელობა სულ სხვა სახით არ იქნებოდა მისთვის ამოხსნილი; . . . შემეცნების სუბიექტისთვის, რომელიც სხეულთან თავისი იდენტიფიკაციის წყალობით გამოდის როგორც ინდივიდი, ეს სხეული მოცემულია ორი სრულიად განსხვავებული სახით: პირველად, როგორც წარმოდგენა განსჯით განხილვაში, როგორც ობიექტი ობიექტებს შორის, და ამდენად, მათს კანონებს დაქვემდებარებული, და მეორედ, სრულიად სხვაგვარად, კერძოდ, როგორც თითოეულისთვის უშუალოდ ნაცნობი ისეთი რამ, რაც აღინიშნება სიტყვით *ნებელობა*. მისი ნებელობის ყოველი ჭეშმარიტი აქტი იმწამსვე და აუცილებლად არის მისი სხეულის მოძრაობაც: მას არ შეუძლია ეს აქტი ნამდვილად სურდეს, თუ ამავდროულად იმასაც არ აღიქვამს, რომ ის სხეულის მოძრაობასაც წარმოადგენს. სხეულის მოქმედება და ნებელობის აქტი – ეს არაა ობიექტურად შემეცნებული სხვადასხვა მდგომარეობები, რომლებიც ერთმანეთთან მიზეზობრივობით არიან დაკავშირებულნი, ისინი არ იმყოფებიან მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებაში, მაგრამ არსებითად ერთი და იგივეა, ოღონდ ორი სრულიად განსხვავებული მეთოდებით მოცემული: ერთ შემთხვევაში სრულიად უშუალოდ და მეორე შემთხვევაში გონებისთვის ჭვრეტაში“. მსგავსი მსჯელობის მეშვეობით *შოპენჰაუერი* თავის თავს უფლებას აძლევს, ადამიანის სხეულში იპოვოს ნებელობის „ობიექტურობა“. მას მიაჩნია, რომ სხეულის მოქმედებებში *უშუალოდ* გრძნობს *in concreto* რაღაც რეალობას, – საგანს თავის თავში. ამ მსჯელობების შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი სხეულის მოქმედებათა გაცნობიერება ხდება მხოლოდ თვითაღქმების მეშვეობით, და მათ, როგორც ასეთებს, სხვა აღქმების წინაშე არანაირი უპირატესობა არ გააჩნიათ. როდესაც ჩვენ გვინდა მათი არსის *შეცნობა*, ეს მხოლოდ *აზრობრივი* განსჯის, ანუ ჩვენს ცნებათა და იდეათა იდეალურ სისტემაში მათი ჩართვის მეშვეობით შეგვიძლია.

კაცობრიობის ნაიფურ ცნობიერებაში ღრმადია განფესვილი მოსაზრება, თითქოს აზროვნება აბსტრაქტულია და მოკლებულია ყოველგვარ კონკრეტულ შინაარსს. მაქსიმუმი, რისი მოცემაც მას შეუძლია, ეს არის სამყაროსეული ერთიანობის „იდეალური“ ანასახი, მაგრამ არა თავად ეს ერთიანობა. ვინც ამგვარად მსჯელობს, მას არ ესმის, თუ რას ნიშნავს აღქმა ცნების გარეშე. შევხედოთ აღქმის ამ სამყაროს: იგი ჩვენ წინაშე წარმოჩნდება როგორც სივრცეში ერთმანეთის გვერდით და დროში ერთმანეთის მომდევნოდ არსებული, როგორც ერთმანეთთან დაუკავშირებელი ცალკეულობების აგრეგატი. საგანთაგან არც ერთს, რომლებიც აღქმის არეალში ჩნდებიან და ქრებიან, უშუალოდ არაფერი აქვთ საერთო სხვასთან ისე, რომ ამის შემჩნევა შეიძლებოდეს. სამყარო არის ტოლფარდი საგნების მრავალფეროვნება. სამყაროს ორომტრიალში არც ერთი მათგანი არ თამაშობს სხვაზე უფრო მეტ როლს. იმის გასარკვევად ამა თუ იმ ფაქტს სხვასთან შედარებით უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს თუ არა, ჩვენ ჩვენსავე აზროვნებას უნდა დავეკითხოთ. აზროვნების მოქმედების გარეშე ცხოველის რომელიმე რუდიმენტული ორგანო, რომელსაც მისი სიცოცხლისთვის მნიშვნელობა არა აქვს, ჩვენ მოგვეჩვენება მისი სხეულის უმნიშვნელოვანესი ნაწილის ტოლფასად. ცალკეული ფაქტები მხოლოდ მაშინ აღმოჩნდება მნიშვნელოვანი როგორც თავისთავად, ისე სამყაროს დანარჩენი ნაწილისთვის, თუ აზროვნება თავის ძაფებს არსებიდან არსებისკენ გააბამს. აზროვნების ეს მოქმედება *შინაარსითაა აღვსილი*. ვინაიდან, მე მხოლოდ სრულიად განსაზღვრული კონკრეტული შინაარსის წყალობით შემიძლია, გავიგო, თუ რატომ დგას ლოკოკინა აგებულებით უფრო დაბალ საფეხურზე, ვიდრე ლომი. უბრალო დაკვირვება და აღქმა მე არ მაძლევს არანაირ შინაარსს, რომელიც შეიძლებდა აგებულების სრულყოფილებაში ჩემს გათვითცნობიერებას.

ამ შინაარსს აზროვნება მიაგებებს აღქმას ადამიანის ცნებათა და იდეათა სამყაროდან. ჩვენთვის გარედან მოცემული აღქმის შინაარსის საპირისპიროდ, აზრთა შინაარსი შინაგანში ვლინდება. იმ ფორმას, რომელშიც იგი ვლინდება თავიდან, ვუწოდოთ *ინტუიცია*. აზროვნებისთვის ეს არის ის, რაც აღქმისთვის *დაკვირვებაა*. ინტუიცია და დაკვირვება

წყაროებია ჩვენი შემეცნებისთვის. სამყაროში დაკვირვების საგანთა წინაშე ჩვენ უცხონი ვართ მანამ, სანამ ჩვენს შინაგან არსებაში არ გვეოფნის შესაბამისი ინტუიცია, რომელიც აღქმაში შეავსებს ჩვენთვის არარსებულ ნაწილს სინამდვილისა. ვისაც არა აქვს უნარი იპოვოს საგანთა შესაბამისი ინტუიცია, მისთვის სინამდვილის მთელი სისავსე დაფარული რჩება. მსგავსად იმისა, როგორც დალტონიკი ხედავს სინათლის ფერადოვნების მხოლოდ ელფერს, ასევე შეუძლია ინტუიციას მოკლებულ ადამიანს აღქმათა მხოლოდ უთავბოლო ფრაგმენტებზე დაკვირვება.

ახსნა საგანი, გახადო იგი გახაგები სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ ჩართო იგი ერთიან კავშირში, რომლიდანაც ის არის ამოგდებული ჩვენი აგებულების ზემოაღწერილი მოწყობის ძალით. მთლიანი სამყაროსგან გამოცალკავებული საგანი არ არსებობს. ნებისმიერ განცალკევებულობას ჩვენი აგებულებისთვის მხოლოდ სუბიექტური მნიშვნელობა აქვს. ჩვენთვის სამყაროსეული მთლიანობა იშლება შემდეგნაირად: ზემოთ და ქვემოთ, წინ და უკან, მიზეზი და ქმედება, საგანი და წარმოდგენა, ნივთიერება და ძალა, ობიექტი და სუბიექტი და ა.შ. ის, რაც დაკვირვებისას წარმოგვიდგება ცალკეულობის სახით, ერთმანეთს ნაწილ-ნაწილ უერთდება ჩვენი ინტუიციის ერთმანეთთან დამაკავშირებელი, მთლიანი სამყაროს წყალობით; აზროვნების მეშვეობით ჩვენ კვლავ ერთად ვუყვრით თავს ყოველივეს, რაც აღქმის მეშვეობით დავაცალკევით.

საგნის იდუმალება მის განცალკევებულ ყოფიერებაში ძევს. ეს უკანასკნელი ჩვენ მიერ არის გამოწვეული და შესაძლებელია, ცნებათა სამყაროს ფარგლებში კვლავ აცილებულ იქნას.

ჩვენ ყველაფერი უშუალოდ აზროვნებისა და აღქმის მეშვეობით გვეძლევა. ახლა იბადება კითხვა: ჩვენი მსჯელობების თანახმად, როგორი მდგომარეობაა აღქმის მნიშვნელობასთან დაკავშირებით? მართალია, ჩვენ ვაღიარეთ, რომ აღქმათა სუბიექტური ბუნების დასაცავად კრიტიკული იდეალიზმის მიერ წარმოდგენილი დასაბუთება თავისთავად უქმდება, მაგრამ დასაბუთების მცდარობის გაცნობიერება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ თავად აზრი შეცდომას ეფუძნება. კრიტიკული იდეალიზმი, თავისი დასაბუთების მსგავსად

ლობისას, აზროვნების აბსოლუტური ბუნებიდან კი არ ამოდის, არამედ ეყრდნობა იმას, რომ ნაიფური რეალიზმი, თანმიმდევრულობის შემთხვევაში, თავის თავს აუქმებს. რა მდგომარეობაა აზროვნების აბსოლუტურობის აღიარების შემთხვევაში?

დავუშვათ, რომ ჩემს ცნობიერებაში წარმოიქმნება გარკვეული აღქმა, მაგალითად, წითელი. შემდგომი განხილვისას აღმოჩნდება, რომ აღქმა კავშირშია სხვა აღქმებთან, მაგალითად, გარკვეულ ფიგურასთან, მთელ რიგ სიტბურ და შეხებით აღქმებთან. ამ კავშირს მე აღვნიშნავ როგორც გრძნობადი სამყაროს რაღაც საგანს. ახლა მე შემიძლია საკუთარ თავს ვკითხო: ზემოთ მოყვანილის გარდა კიდევ რა არის სივრცის იმ ნაწილში, რომელშიც ხსენებული აღქმები ჩემ წინაშე წარმოჩნდებიან? სივრცის ამ ნაწილში მე აღმოვაჩენ მექანიკურ, ქიმიურ და სხვა პროცესებს. ახლა მე ვაგრძელებ და ვიკვლევ პროცესებს, რომელთაც საგნიდან ჩემს გრძნობათა ორგანოებისკენ მიმავალ გზაზე ვპოულობ. მე შემიძლია ელასტიურ გარემოში ვიპოვო მოძრაობის პროცესები, რომელთაც თავისი არსით პირველად აღქმებთან არაფერი საერთო არა აქვთ. ასეთივე შედეგს ვპოულობ მაშინაც, როცა გრძნობის ორგანოდან ტვინისკენ შემდგომი გადაცემის პროცესს ვიკვლევ. თითოეულ ამ სფეროში მე ახალი აღქმები მაქვს; მაგრამ აზროვნებაა სწორედ ის, რაც დამაკავშირებელი საშუალების სახით სივრცესა და დროში დანაწევრებულ ყველა ამ აღქმას გაივლის. ბგერის გადამცემი რხევა ჰაერისა მე მეძლევა აღქმების სახით, ზუსტად ისე, როგორც საკუთრივ ბგერა. მხოლოდ აზროვნება თანააწვერიანებს ყველა ამ აღქმას ერთმანეთთან და მათ წარმოაჩენს მათსავე ურთიერთმიმართებაში. ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ უშუალოდ აღქმების მიღმა არსებობს კიდევ რაღაც სხვა, გარდა იმისა, რაც შეცნობილია აღქმების ერთმანეთთან იდეალური (აზროვნების მეშვეობით გახსნილი) კავშირების მეშვეობით. ამდენად, უბრალოდ აღქმულის ფარგლებიდან გამოსული მიმართება აღქმის ობიექტისა აღქმის სუბიექტთან წმინდად იდეალურია, ანუ მხოლოდ ცნებების მეშვეობით გამოხატვადი. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მე შემიძლებოდა აღქმა იმისა, როგორი სახით უწევს აღქმის ობიექტი იმპულსირებას აღქმის სუბიექტს, ან პირი-

ქით, თუ მე შევძლებდი დაგვეკვირვებოდი სუბიექტის მიერ აღქმის სურათების აგებას, შეიძლებოდა საუბარი ისე, როგორც ამას აკეთებს თანამედროვე ფიზიოლოგია და მასზე დაფუძნებული კრიტიკული იდეალიზმი. ეს თვალსაზრისი ერთმანეთში ურევს იდეალურ მიმართებას (ობიექტისა სუბიექტთან) პროცესთან, რომელზეც საუბარი შეიძლებოდა მხოლოდ მაშინ, თუ იგი აღქმული იქნებოდა. დებულება: „არ არსებობს ფერი, თვალის გარეშე“, შეუძლებელია ნიშნავდეს, რომ თვალი წარმოქმნის ფერს, არამედ მხოლოდ იმას, რომ არსებობს აზროვნების მეშვეობით შეცნობილი იდეალური კავშირი ფერის აღქმასა და თვალის აღქმას შორის. ემპირიულმა მეცნიერებამ უნდა დაადგინოს, თუ როგორ მიმართებაშია ერთმანეთთან თვალისა და ფერის თვისებები, რა საშუალებებით უწყობს ხელს მხედველობის ორგანო ფერის აღქმას და ა.შ. მე შემიძლია, თვალი მივადევნო თუ როგორ მოსდევს ერთი აღქმა მეორეს, როგორ მიმართებაშია იგი სივრცობრივად სხვასთან და შემდეგ უკვე შევძლებ ცნებებში მის გამოხატვას. მე არ შემიძლია აღვიქვა, თუ რა სახით გამომდინარეობს აღქმა არააღქმადისგან. ყველანაირმა ძალისხმევამ, რომ აღქმებს შორის ვიპოვოთ აზრობრივის გარდა სხვა მიმართებები, უცილობლად კრახი უნდა განიცადოს.

ამდენად, რა არის აღქმა? ზოგადად დასმული ასეთი კითხვა უაზროა. აღქმა ყოველთვის იბადება როგორც სრულიად განსაზღვრული, კონკრეტული შინაარსი. ეს შინაარსი უშუალოდ არის მოცემული და თავის თავს ამ მოცემულში ამოწურავს. ოღონდ ამ მოცემულთან მიმართებით შეიძლება დაისვას კითხვა, რა არის ის, რაც აქ აღქმის გარეშეა აზროვნებისთვის. ამდენად, რომელიმე აღქმის კითხვას – „რა“?, შეუძლია წარმართოს მხოლოდ მისი შესაბამისი ცნებითი ინტუიციისკენ. ამ კუთხით კითხვა აღქმის სუბიექტურობაზე, კრიტიკული იდეალიზმის თვალსაზრისით, საერთოდ არ შეიძლება დაისვას. სუბიექტური შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ მას, რაც აღიქმება როგორც სუბიექტის კუთვნილება. სუბიექტურსა და ობიექტურს შორის კავშირის წარმოქმნა, ნაივური თვალსაზრისით, რაიმე რეალურ პროცესს, ანუ რაიმე აღქმად მოვლენას კი არ ემსგავსება, არამედ მარტოოდენ აზროვნებას. ამიტომ, ჩვენთვის ობიექ-

ტურია ის, რაც აღქმისთვის წარმოგვიდგება როგორც აღქმის სუბიექტის გარეთ მდებარე. ჩემი აღქმის სუბიექტი ჩემთვის აღქმადი რჩება, როცა ჩემ წინაშე არსებული მაგიდა ჩემი დაკვირვების არედან გაქრება. მაგიდაზე დაკვირვებამ ჩემში ასევე გამოიწვია არსებული ცვლილება. მე ვინარჩუნებ უნარს, მოგვიანებით, კვლავ წარმოვქმნა ჩემში მაგიდის სურათ-ხატი. სურათ-ხატის წარმოქმნის ეს უნარი ჩემთან დაკავშირებული რჩება. ფსიქოლოგია ამ ხატს გახსენების წარმოდგენას უწოდებს. ეს არის ის, რასაც მართებულად შეიძლება მხოლოდ მაგიდის წარმოდგენა ეწოდოს. იგი შეესაბამება ჩემი საკუთარი მდგომარეობის აღქმად ცვლილებას, ჩემივე თვალთახედვის არეში მაგიდის არსებობის წყალობით. ამასთან, იგი აღქმის სუბიექტის მიღმა მყოფი „მე თავისთავად“-ის ცვლილებას კი არ ნიშნავს, არამედ თავად აღქმული სუბიექტის ცვლილებას. ამდენად, წარმოდგენა სუბიექტური აღქმაა, საპირისპიროდ ობიექტური აღქმისა, აღქმის თვალსაწიერში საგნის არსებობისას. სუბიექტური აღქმის ობიექტურთან აღრევას მივყავართ იდეალიზმის მცდარ მტკიცებულებამდე: სამყარო ჩემი წარმოდგენაა.

ახლა, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა განისაზღვროს წარმოდგენის ზუსტი ცნება. ის, რასაც აქამდე ამის შესახებ ვამბობდით, მისი ცნება კი არ არის, არამედ მხოლოდ იმ გზის მონიშვნა, რომლითაც აღქმის ველზე შესაძლებელია მისი პოვნა. მაშინ, ჩვენ წარმოდგენის ზუსტი ცნება ასევე მოგვცემს შესაძლებლობას მივიღოთ დამაკმაყოფილებელი განმარტება საგანთან წარმოდგენის მიმართებაზე. ეს ჩვენ გაგვიყვანს იმ ზღვარს იქით, სადაც მიმართებანი ადამიანურ სუბიექტსა და სამყაროს კუთვნილ ობიექტს შორის, შემეცნების წმინდა ცნებითი ველიდან, დაყვანილია კონკრეტულ ინდივიდუალურ ცხოვრებაზე. მხოლოდ მაშინ, როცა გვეცოდინება, როგორ დამოკიდებულებაში უნდა ვიყოთ სამყაროსთან, ჩვენთვის სამყაროში მოწყობაც ამის შესაბამისად გაიოლდება. ჩვენ მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია სრულყოფილი მოღვაწეობის გაშლა, როცა შევიმეცნებთ სამყაროს კუთვნილ ობიექტს, რომელსაც საკუთარ მოღვაწეობას ვუძღვნი.

დამატება ახალ (1918წ.) გამოცემაზე.

აქ მონიშნული თვალსაზრისი შეიძლება განხილულ იქნას როგორც ისეთი რამ, რომლისკენაც ადამიანი თავიდან,

როცა სამყაროსთან საკუთარ დამოკიდებულებაზე ფიქრს იწყებს, თითქოსდა ბუნებრივად იღტვის. იგი თავის თავს ხედავს რაღაც აზრობრივ წნულში ჩახლართულად, რომელიც მისთვის გაიხსნება იმის შესაბამისად, როგორც ის შეკრავს მას. ეს აზრობრივი წნული ისეთია, რომ მარტოოდენ მისი თეორიული უარყოფით ჯერ სულაც არ გაკეთებულა ყოველივე ის, რაც ამ შემთხვევაში აუცილებელია. იგი უნდა განვიცადოთ, რათა მკვდარი გაგებიდან, რომლისკენაც იგი წარგემართავს, გამოსავალი ვიპოვოთ. იგი უნდა გამოვლინდეს ადამიანისა და სამყაროს ურთიერთმიმართების განხილვაში, არა იმიტომ, რომ სხვა რამის უარყოფა გვინდა, რადგან გვჯერა, რომ მას ამ მიმართების შესახებ არასწორი თვალსაზრისი აქვს, არამედ იმიტომ, რომ უნდა ვიცოდეთ, რა შეცდომაში შეიძლება შეგვიყვანოს ამგვარი მიმართების შესახებ თითოეულმა პირველმა აზრმა. უნდა გვესმოდეს, როგორ უარყოფთ *საკუთარ თავს* ამ პირველ აზრთან მიმართებაში. სწორედ ასეთი თვალსაზრისიდან არის ამოწეული ზემოთ მოყვანილი მსჯელობანი.

ვისაც სურს გამოიმუშაოს შეხედულება ადამიანის დამოკიდებულებაზე სამყაროსთან, ის მიდის შეგნებამდე, რომ, უკიდურეს შემთხვევაში, ამ დამოკიდებულების ერთ ნაწილს ადგენს იმით, რომ სამყაროს საგნებსა და პროცესებზე წარმოდგენას იქმნის. ამის მეშვეობით მისი მზერა მოსწყდება მას, რაც *გარეთ*, სამყაროშია და მიიმართება მისი შინაგანი სამყაროსკენ, მისი წარმოდგენების ცხოვრებაზე. იგი საკუთარ თავს ეტყვის: მე არ შემიძლია რომელიმე საგანთან ან პროცესთან რაიმენაირი დამოკიდებულება გამაჩნდეს, თუ ჩემში არ წარმოიქმნებიან წარმოდგენები. ამ ფაქტის აღნიშვნის შემდეგ მხოლოდ ერთი ნაბიჯია იქამდე, რომ საკუთარ თავს უთხრა: მაგრამ მე ხომ მხოლოდ ჩემს წარმოდგენებს განვიცდი; გარეთ არსებულ სამყაროზე მე მხოლოდ ის ვიცი, რაც *ჩემში* წარმოდგენის სახით აღიბეჭდება. ეს მსჯელობა ნიშნავს უარის თქმას ნაივური რეალიზმის თვალსაზრისზე, რომელსაც ადამიანი იღებს მანამ, სანამ სამყაროსთან საკუთარ მიმართებაზე იფიქრებს. ამ თვალსაზრისიდან ამოსვლით მას მიაჩნია, რომ საქმე ნამდვილ საგნებთან აქვს. ამავე დროს, ამ თვალსაზრისიდან თვითგააზრება იდევნება. იგი უფლებას არ აძლევს ადამიანს სინამდვილე მიიღოს ისეთი,

როგორც ნაივურ ცნობიერებას წარმოუდგება. იგი აიძულებს მას, უმზიროს მხოლოდ საკუთარ წარმოდგენებს; *ეს უკანასკნელნი* იჭრებიან მისივე საკუთარ არსებასა და სავარაუდოდ ნამდვილ სამყაროს შორის, რომელსაც ასეთად იღებს ნაივური თვალსაზრისი საკუთარი სიმართლის შეგნებით. სამყაროში შეჭრილი წარმოდგენების წყალობით ადამიანს მსგავსი სინამდვილის აღქმა უკვე აღარ შეუძლია. იგი იძულებულია აღიაროს: ის ამ სინამდვილისთვის დაბრმავდა. ასე წარმოიქმნება აზრი, რომ შემეცნებისთვის მიუწვდომელია „საგანი თავისთავად“. სანამ ჯიუტად ვჩერდებით სამყაროსადმი იმ დამოკიდებულების განხილვაზე, რომელშიც ადამიანი თითქოსდა შეაბიჯებს წარმოდგენებში თავისი ცხოვრების ფაქტით, მანამ ჩვენ არ ძალგვიძს ამ აზრობრივ კონსტრუქციას გავექცეთ. არ შეიძლება ნაივური რეალიზმის თვალსაზრისზე დარჩენა, თუ ხელოვნურად არ გგსურს შემეცნებისკენ სწრაფვა ჩავკეტოთ. ადამიანსა და სამყაროს შორის დამოკიდებულების შემეცნებისკენ ამ სწრაფვის არსებობა აჩვენებს, რომ ზემოაღნიშნულ ნაივურ თვალსაზრისზე უარი უნდა ითქვას. ნაივური თვალსაზრისი რომ იძლეოდეს რაიმე ისეთს, რისი ჭეშმარიტებად აღიარებაც შესაძლებელი იქნებოდა, მაშინ მოკლებულნი ვიქნებოდით ამ სწრაფვის შეგრძნების უნარს. – მაგრამ ჩვენ მივალთ იმასთან, რაც შეიძლება ჭეშმარიტებად მივიღოთ, თუ უარს ვიტყვით ნაივურ თვალსაზრისზე და ამავედროულად ჩვენს მაიძულებელ აზრთა წყობას შეუმჩნეველად შევინარჩუნებთ. მსგავს შეცდომას ვუშვებთ, როცა ვეუბნებით საკუთარ თავს: მე განვიცდი მხოლოდ ჩემს წარმოდგენებს, მე მწამს, რომ საქმე მაქვს ნამდვილ საგნებთან, სინამდვილეში მე ვაცნობიერებ მხოლოდ ჩემს წარმოდგენებს ნამდვილ საგნებზე. ამიტომ, მე მმართებს იმის დაშვება, რომ ჭეშმარიტად ნამდვილი საგნები „საგნები თავისთავად“, ჩემი ცნობიერების წრის ფარგლებს გარეთ ძევს და მათზე მე უშუალოდ არაფერი ვიცი, მაგრამ ისინი რაღაც სახით მოდიან ჩემამდე და ისე ზემოქმედებენ ჩემზე, რომ ჩემში ჩემივე წარმოდგენების სამყარო ცოცხლდება. ვინც ამგვარად ფიქრობს, ის მის წინ არსებულ სამყაროს მეორე სამყაროსაც უმატებს; ამ უკანასკნელთან მიმართებით მას, შეიძლება ითქვას, კვლავ თავიდან მოუწევდა თავისი აზრობრივი მუშაობის დაწყება. ვინაიდან გაურ-

კვეველი „საგანი თავისთავად“ მოიაზრება ადამიანის საკუთარ არსებასთან მიმართებაში არა სხვაგვარად, თუ არა როგორც გარკვეული საგანი ნაივური რეალიზმის თვალსაზრისით. იმ ცდომილებიდან, რომელშიც ამ თვალსაზრისის კრიტიკულად განსჯის შედეგად აღმოვჩნდებით, ჩვენ შეგვიძლია, გამოვიდეთ მხოლოდ მაშინ, როცა ვამჩნევთ, რომ იმაში, რასაც საკუთარ შინაგანში და გარეთ სამყაროში აღქმად განვიცდით, არსებობს რაღაც, რაც ბედისწერას სულაც არ ექვემდებარება, რომ პროცესსა და განმსჯელ ადამიანს შორის იჭრება წარმოდგენა. *ეს რაღაც არის აზროვნება*. აზროვნებასთან მიმართებით ადამიანი *შეიძლება* ნაივური რეალიზმის თვალსაზრისზე დარჩეს. თუ იგი ამას არ აკეთებს, ეს ხდება მხოლოდ იმის გამო, რომ მან შეამჩნია, რომ სხვა შემეცნებითი ამოცანისთვის მას უწევს ამ თვალსაზრისის მიტოვება, მაგრამ იგი ამავე დროს ვერ ამჩნევს, რომ ასე მოპოვებული შემეცნება აზროვნებისთვის გამოუსადეგარია. როცა იგი ამას შეამჩნევს, მისთვის გაისხნება გზა სხვა შემეცნებისკენ, კერძოდ: – აზროვნებაში და აზროვნების *მეშვეობით* შეიმეცნება სწორედ ის, რასთან მიმართებითაც ადამიანი თითქოსდა თავს იბრძავეს, როცა სამყაროსა და საკუთარ თავს შორის უშვებს წარმოდგენათა ცხოვრების შეჭრას. თავის დროზე წინამდებარე წიგნის ავტორს ერთმა მის მიერ ძალზე დაფასებულმა პიროვნებამ უსაყვედურა, რომ აზროვნებაზე მსგავსი შეხედულებისას იგი თავადაც, თითქოსდა, მიდის აზროვნების ისეთივე ნაივურ რეალიზმამდე, როგორთანაც ჩვენ გვაქვს საქმე, როდესაც ნამდვილ სამყაროს ვაიგივებთ წარმოდგენათა სამყაროსთან. თუმცა აღნიშნულ განსჯათა ავტორს მიაჩნია, რომ სწორედ მათი დახმარებით მოახერხა მან იმის დასაბუთება, რომ აზროვნებისთვის ამ „ნაივური რეალიზმის“ მნიშვნელობა აუცილებლობით გამომდინარეობს აზროვნებაზე მიუკერძოებელი დაკვირვებიდან და რომ სხვა სფეროებისთვის გამოუსადეგარი ნაივური რეალიზმი აზროვნების ჭეშმარიტი არსის შეცნობის მეშვეობით გადაილახება.

VI
აღამიანური ინდივიდუალობა

წარმოდგენის ახსნისას ფილოსოფოსები უმთავრეს სირთულეს ხედავენ იმ გარემოებაში, რომ თავად ჩვენ, არსებითად არ წარმოვადგენთ გარეგან საგნებსა თუ მოვლენებს, ხოლო ჩვენს წარმოდგენებს საგნებისა თუ მოვლენების შესაბამისი ფორმა (Gestalt) მაინც უნდა ჰქონდეთ. თუმცა, უფრო ზუსტი განხილვისას, ირკვევა, რომ ეს სირთულე საერთოდ არ არსებობს. ცხადია, ჩვენ არა ვართ გარეგანი საგნები, მაგრამ გარეგან საგნებთან ერთად მივეკუთვნებით ერთი და იმავე სამყაროს. სამყაროს ის მონაკვეთი, რომელსაც მე აღვიქვამ როგორც ჩემს სუბიექტს, საერთო სამყაროსეული მოვლენის ნაკადითაა განმსჭვალული. ჩემი აღქმისთვის მე, უპირველეს ყოვლისა, ჩაკეტილი ვარ ჩემივე სხეულებრივი კანის ფარგლებში; მაგრამ ის, რაც ამ კანის შიგნითაა მოთავსებული, ეკუთვნის კოსმოსს, როგორც ერთიან მთლიანს. ამდენად, იმისათვის, რომ არსებობდეს დამოკიდებულება ჩემს ორგანიზმსა და ჩემს გარეთ არსებულ საგანს შორის, სრულებითაც არ არის აუცილებელი, რომ საგნისგან რაღაც იჭრებოდეს ჩემში ან აღიბეჭდებოდეს ჩემს სულში, მსგავსად ანაბეჭდისა ცვილზე. კითხვა: როგორ ვიღებ მე ცნობას ჩემგან ათი ნაბიჯით დაშორებულ ხეზე? – სრულიად არასწორადაა დასმული. იგი მომდინარეობს იმ შეხედულებიდან, რომ ჩემი სხეულებრიობის მიჯნები წარმოადგენენ აბსოლუტურ ტიხრებს, რომელთა გავლითაც იჭრებიან ჩემში ცნობები საგნებისა და მოვლენების შესახებ. ჩემი სხეულებრივი კანის შიგნით მოქმედი ძალები, არსებითად იგივე ძალებია, რაც გარეთ არსებობენ. ამდენად, მე სინამდვილეში ვარ – თავად საგნები; ცხადია, არა მე, რამდენადაც მე ვარ აღქმის სუბიექტი, არამედ მე იმ თვალსაზრისით, რომ მე ვარ ნაწილი საერთო სამყაროსეული მოვლენის შიგნით. ხის აღქმა ჩართულია ჩემს „მე“-სთან ერთად ერთი და იმავე მთლიანობაში. ეს საერთო სამყაროსეული მოვლენა თანაბრად იწვევს იქ ხის, ხოლო აქ ჩემი მე-ს აღქმას. თუ მე სამყაროს შემმეცნებელი კი არ ვიქნებოდი, არამედ მისი შემოქმედი, მაშინ ობიექტი და სუბიექტი (აღქმა და მე) ერთ აქტში წარმოიქმნებოდნენ. ვინაიდან ისინი ერთმანეთს თანაბრად განაპირო-

ბებენ. როგორც სამყაროს შემქმნელებელს მე შემიძლია, ორივესთვის, როგორც ერთმანეთისთვის მიკუთვნებული არსებობისთვის, საერთო რამ ვიპოვო აზროვნებით, რომელსაც ცნების მეშვეობით მოჰყავს ისინი ერთმანეთთან მიმართებაში.

ყველაზე რთულია ჩვენი აღქმების სუბიექტურობის ე.წ. ფიზიოლოგიურ მტკიცებულებებთან გამკლავება. როცა მე ზეწოლას ვახდენ ჩემი სხეულის კანზე, მაშინ მას აღვიქვამ როგორც ზეწოლის შეგრძნებას. იგივე წნევა მე შემიძლია აღვიქვა თვალით, როგორც სინათლე და ყურით როგორც ხმა. ელექტრონულ განმუხტვას აღვიქვამ თვალით – როგორც სინათლეს, ყურით – როგორც ხმას, კანის ნერვებით – როგორც ბიძგს, ყნოსვის ორგანოებით – როგორც ფოსფორის სუნს. ამ ფაქტიდან რა გამომდინარეობს? მხოლოდ ის, რომ მე აღვიქვამ ელექტრონულ განმუხტვას (ზეწოლის შესაბამისად) და ამის შემდეგ სინათლის წყაროს, ან ხმას, ანდა გარკვეულ სუნს და ა.შ. თვალი რომ არ არსებულებოდა, მაშინ გარემომცველ სივრცეში მექანიკური რყევის აღქმას არ შეუერთდებოდა სინათლის წყაროს აღქმა, სმენის ორგანოს გარეშე არ შეუერთდებოდა ხმის აღქმის უნარი და ა.შ. რა უფლებით შეიძლება იმის მტკიცება, რომ აღქმის ორგანოების გარეშე თავად პროცესი როგორც ასეთი არ იარსებებდა? ელექტრონული პროცესით თვალში გამოწვეული სინათლისგან ვინც დაასკვნის: მაშასადამე, სინათლის სახით ჩვენ მიერ ჩვენივე ორგანიზმის გარეთ მხოლოდ მოძრაობის მექანიკური პროცესია ნაგრძნობი, – მას ავიწყდება, რომ იგი მხოლოდ გადადის ერთი აღქმიდან მეორეზე და სხვაზე არაფერზე. მსგავსად იმისა, როგორც შეიძლება ითქვას, რომ თვალი, თავის გარემოცვაში, მოძრაობის მექანიკურ პროცესს სინათლის სახით აღიქვამს, ასევე შეიძლება მტკიცება იმისა, რომ ნივთის კანონზომიერი ცვლილება ჩვენ მიერ აღიქმება როგორც მოძრაობის პროცესი. თუ მე მბრუნავი ფირფიტის ზედაპირზე თორმეტჯერ დაგხატავ ცხენს, ამასთან ისეთ მდგომარეობებში, როგორსაც დებულობს მისი სხეული სირბილის დროს, მაშინ ფირფიტის ტრიალით შემიძლია მოჩვენებითი მოძრაობა გამოვიწვიო. ამისთვის საკმარისი იქნება გავიხედოთ რაიმე ნახვრეტიდან, ამასთან ისე, რომ დროის შესაბამის შუალედებში დავინახოთ ცხენის ერთმანეთის მომდევნო მდგომარეობები. მე ცხენის თორმეტ სუ-

რათს კი არ დავინახავ, არამედ მხოლოდ ერთი მორბენალი ცხენის სურათს.

ამდენად, ამ ფიზიოლოგიურ ფაქტს არ შეუძლია ნათელი მოჰფინოს აღქმის მიმართებას წარმოდგენასთან. საჭიროა ამაში როგორღაც გავერკვეთ.

იმ მომენტში, როდესაც ჩემი დაკვირვების ჰორიზონტზე წარმოიქმნება რაიმე აღქმა, ჩემი მეშვეობით აზროვნებაც მოქმედებს. აზროვნების ჩემს სისტემაში რაღაც რგოლი, რომელიმე გარკვეული ინტუიცია, რომელიღაცა ცნება უერთდება აღქმას. შემდეგ, როცა აღქმა ჩემი თვალსაწიერიდან ქრება, რაღა რჩება? რჩება გარკვეულ აღქმასთან დაკავშირებული ჩემი ინტუიცია, რომელიც აღქმის აქტის დროს წარმოიქმნა. მოგვიანებით რამდენად ცოცხლად შემიძლია მე ჩემთვის ამ კავშირის აღდგენა, ეს დამოკიდებულია ჩემი სულიერი და სხეულებრივი ორგანიზმის ფუნქციონირების სახეზე. წარმოდგენა სხვა არაფერია, თუ არა გარკვეული აღქმისთვის მიკუთვნებული ინტუიცია, რაღაც ცნება, რომელიც ერთხელ დაკავშირებული იყო აღქმასთან და რომელსაც შერჩა მიმართება ამ აღქმასთან. ლომის შესახებ ჩემი ცნება ლომის ჩემი აღქმებისგან არ წარმოქმნილა. მაგრამ ლომზე ჩემი წარმოდგენის წარმოქმნა დაფუძნებულია აღქმაზე. მე შემიძლია, ლომის ცნება ვაუწყო ვინმეს, ვისაც ლომი არასოდეს უხილავს, მაგრამ ვაუწყო მას ცოცხალი წარმოდგენა, რასაც მისი საკუთარი აღქმის გარეშე ვერ მოვახერხებ.

ამდენად, წარმოდგენა ინდივიდუალიზირებული ცნებაა. ახლა ჩვენთვის უკვე გასაგებია, რომ ნამდვილი საგნები ჩვენთვის შეიძლება, წარმოდგენებით იქნეს რეპრეზენტირებული. დაკვირვების მომენტში საგნები სრული სინამდვილით მხოლოდ ცნებისა და აღქმის შერწყმისგან გვეძლევა. ცნება აღქმის მეშვეობით იძენს ინდივიდუალურ სახეს და გარკვეულ შესაბამისობას ამ განსაზღვრულ აღქმასთან. ამ ინდივიდუალურ სახეში, რომელიც რაღაც განსაკუთრებული სახით თავის თავში შეიცავს აღქმასთან მიმართებას, ცნება აგრძელებს კიდევ ჩვენში ცხოვრებას და ქმნის მოცემული საგნის წარმოდგენას. ჩვენ თუ ვხვდებით სხვა საგანს, რომელსაც უერთდება იგივე ცნება, მაშინ ვაღიარებთ მის ერთგვაროვნებას პირველთან; იგივე საგანთან მეორეჯერ შეხვედრისას, ჩვენ ცნებათა ჩვენსავე სისტემაში ვიპოვით არა

მარტო შესაბამის ცნებას საერთოდ, არამედ ინდივიდუალიზირებულ ცნებას მისთვის დამახასიათებელი მიმართებით იმავე საგანთან და მაშინ ამ საგანს კვლავ ვცნობთ. ამდენად, წარმოდგენა აღქმასა და ცნებას შორის იმყოფება. ის არის განსაზღვრული, აღქმაზე მიმანიშნებელი ცნება.

მე უფლება მაქვს ჩემი გამოცდილება ვუწოდო იმის ჯამს, რაზეც შემიძლია, წარმოდგენები შევიქმნა. მეტი გამოცდილება ექნება იმ ადამიანს, რომელსაც ინდივიდუალიზირებული ცნებების მეტი რაოდენობა ექნება. გამოცდილების მიღება არ ხელეწიფება ადამიანს, რომელსაც ინტუიციის არანაირი უნარი არა აქვს. იგი კვლავ კარგავს საგნებს თავისი თვალსაწიერიდან, რადგანაც მას არ გააჩნია ცნებები, რომლებიც მან მათთან შესაბამისობაში უნდა მოიყვანოს. საკმარისი გამოცდილების დაგროვებას ვერ შეძლებს ადამიანი, რომელსაც კარგად განვითარებული აზროვნების უნარი, მაგრამ უხეში გრძნობის ორგანოების შედეგად ცუდად ფუნქციონირებადი აღქმა აქვს. მართალია, მას შეუძლია, ამა თუ იმ მეთოდით, შექმნას ცნებები, მაგრამ მის ინტუიციას არ ყოფნის ცოცხალი მიმართება ცალკეულ საგნებთან. აზრებს მოკლებულ მოგზაურსა და აბსტრაქტულ ლოგიკურ სისტემებში მცხოვრებ მეცნიერს ერთნაირად არ გააჩნიათ მდიდარი გამოცდილების მიღების უნარი.

აღქმა და ცნება ჩვენ სინამდვილეს წარმოგვიდგენენ, როგორც წარმოდგენა ამ სინამდვილის სუბიექტურ რეპრეზენტაციას.

ჩვენი პიროვნება თავის თავს მხოლოდ შემეცნებლად თუ გამოავლენდა, მაშინ ობიექტურად არსებულის მთელი ერთობლიობა მოცემული იქნებოდა აღქმაში, ცნებასა და წარმოდგენაში. ჩვენ არ ვკმაყოფილდებით იმით, რომ აზროვნების დახმარებით აღქმა მივაკუთვნოთ ცნებას, არამედ მას ასევე მივაკუთვნებთ ჩვენს განსაკუთრებულ სუბიექტურობას, ჩვენს ინდივიდუალურ „მე“-ს. ამ ინდივიდუალური დამოკიდებულების გამოხატულებას წარმოადგენს მგრძნობელობა, რომელიც თავის თავს განიცდის როგორც კმაყოფილება ან უკმაყოფილება.

აზროვნება და მგრძნობელობა შეესაბამებიან ჩვენი არსების ზემოთ უკვე ნახსენებ ორგვარ ბუნებას. *აზროვნება* ის ელემენტია, რომლის მეშვეობითაც ჩვენ თანაგმონაწილეობთ

საყოველთაო კოსმოსშიურ მოვლენაში; მგრძობელობა არის ის, რისი მეშვეობითაც ჩვენ შეგვიძლია უკან დავიხიოთ ჩვენივე საკუთარი არსების სივიწროვეში.

ჩვენი აზროვნება ჩვენ სამყაროსთან გვაკავშირებს; ჩვენი მგრძობელობა უკან ჩვენსავე თავში გვაბრუნებს და მხოლოდ ის გვაქცევს ჩვენ ინდივიდად. ჩვენ რომ ვყოფილიყავით მხოლოდ მოაზროვნე და აღმქმელი არსებები, მაშინ მთელი ჩვენი ცხოვრება ყველაფრის მიმართ განურჩევლად გულგრილად უნდა წარმართულიყო. ჩვენ რომ საკუთარი თავის მხოლოდ როგორც „მე“-ს შეცნობა შეგვიძლებოდა, მაშინ ჩვენი თავის მიმართ სრულიად გულგრილნი ვიქნებოდით. ის, რომ თვითშემეცნებასთან ერთად ჩვენ თვითგრძობას და საგნების აღქმასთან ერთად კმაყოფილებასა და ტკივილსაც შევიგრძნობთ, ამიტომ ჩვენ ვცხოვრობთ როგორც ინდივიდუალური არსებები, რომელთა ყოფიერებაც დანარჩენ სამყაროსთან ცნებითი მიმართებით კი არ ამოიწურება, არამედ მათ თავისთავადაც განსაკუთრებული ღირებულება აქვთ.

შესაძლებელია ცდუნება, რომ გრძობით ცხოვრებაში დანახულ იქნას ელემენტი, რომელიც სინამდვილით უფრო იქნებოდა გაჯერებული, ვიდრე სამყაროს აზრობრივი განხილვა. ამაზე საჭიროა შევეპასუხოთ, რომ გრძობით ცხოვრებას ხომ ასეთი მდიდარი მნიშვნელობა მარტოდენ ჩემი ინდივიდისთვის გააჩნია. სამყაროული მთლიანობისთვის ჩემი გრძობითი ცხოვრება ღირებულებას შეიძენს მხოლოდ მაშინ, როცა მგრძობელობა, როგორც ჩემივე თვითების აღქმა, შეუერთდება ცნებას და ამ შემოვლითი გზით თავის თავს კოსმოსში ჩართავს.

ჩვენი ცხოვრება საყოველთაო სამყაროსეული მოვლენის თანაგანცდასა და ჩვენს ინდივიდუალურ ყოფიერებას შორის მუდმივი რყევაა. რაც უფრო ვმადლდებით აზროვნების საყოველთაო ბუნებად, სადაც ჩვენ, ბოლოს და ბოლოს, ინდივიდუალური გვაინტერესებს მხოლოდ როგორც მაგალითი, როგორც ცნების ეგზემპლარი, მით უფრო იკარგება ჩვენში განსაკუთრებული არსების, სრულიად გარკვეული, განცალკევებული პიროვნების ხასიათი. რაც უფრო ვეშვებით ქვევით საკუთარი ცხოვრების სიღრმეებში და ჩვენს გრძობებს ვაძლევთ საშუალებას ქდერდნენ გარე სამყაროს გამოცდილებასთან ერთად, მით უფრო გამოვცალკევდებით ჩვენ უნივერ-

საღური ყოფიერებისგან. ნამდვილი ინდივიდუალობა გახდება ის, ვინც საკუთარი გრძნობებით იჭრება ყველაზე შორს ზევით, იდეალურის სფეროში. არსებობენ ადამიანები, რომლებშიც მათსავე თავებში დაღეჭილი უზოგადესი იდეები, ჯერ კიდევ ატარებენ იმ განსაკუთრებულ ელფერს, რომელიც უშეცდომოდ მიუთითებს ამ იდეების კავშირზე მათ მატარებელ ადამიანთან. არსებობენ სხვებიც, რომელთა ცნებებიც ჩვენ წინაშე წარმოჩნდებიან იმდენად მოკლებულნი თავისებურებათა ყველანაირ კვალს, თითქოსდა ისინი სრულეებითაც არ წარმოქმნილან ხორცისა და სისხლის მქონე ადამიანისგან. წარმოდგენა ჩვენს ცნებით ცხოვრებას ინდივიდუალობით აღბეჭდავს. ყოველ ადამიანს ხომ თავისი საკუთარი ადგილმდებარეობა აქვს, საიდანაც იგი სამყაროს განიხილავს. მის აღქმებს უერთდება მისი ცნებები. ზოგად ცნებებს იგი განსაკუთრებულად იაზრებს. ეს განსაკუთრებული განსაზღვრულობა შედეგია სამყაროში ჩვენი ადგილმდებარეობისა, ჩვენს საცხოვრებელ ადგილთან უშუალოდ მიმდებარე აღქმადი სფეროსი.

ამ განსაზღვრულობას უპირისპირდება სხვა, რომელიც ჩვენს განსაკუთრებულ აგებულებაზეა დამოკიდებული. ჩვენი აგებულება ხომ სპეციალური, სრულიად განსაზღვრული ერთიანი მოვლენაა. ყოველი ჩვენგანი საკუთარ აღქმებს უერთებს განსაკუთრებულ გრძნობებს, ამასთან ინტენსივობის სრულიად განსხვავებულ ხარისხებში. სწორედ ესაა ინდივიდუალური ჩვენი საკუთარი პიროვნებისა. იგი რჩება როგორც ნარჩენი, თუ გავითვალისწინეთ ცხოვრებაში ჩვენი ადგილის ყველა განსაზღვრულობანი.

აზრისგან სრულიად დაცლილ გრძნობით ცხოვრებას თანდათანობით უნდა დაეკარგა ყველანაირი კავშირი სამყაროსთან. მთლიანობაზე ორიენტირებულ ადამიანში საგანთა შემეცნება განათლებასა და გრძნობითი ცხოვრების განვითარების მხარდამხარ უნდა მიდიოდეს.

მგრძობელთა არის საშუალება, რომლითაც ცნებები, უპირველეს ყოვლისა, კონკრეტულ *სიცოცხლეს* იძენენ.

ჩვენ დავადგინეთ, რომ ელემენტებს სინამდვილის ასახსნელად ვიღებთ ორივე: აღქმისა და აზროვნების, – სფეროდან. როგორც ვნახეთ, ჩვენი ორგანიზმის აგებულება განაპირობებს იმას, რომ მთელი სისავსე სინამდვილისა, ჩვენი საკუთარი სუბიექტის ჩათვლით, ვლინდება როგორც ორობითობა. შემეცნება ამ ორობითობას დასძლევს, როცა იგი სინამდვილის ორივე ელემენტისგან – აღქმითა და აზროვნებით გამომუშავებული ცნებისგან – მთლიან საგანს მიიღებს. იმას, რაც ჩვენ წინაშე ვლინდება როგორც სამყარო, მანამ, სანამ იგი შემეცნების მეშვეობით თავის ნამდვილ სახეს შეიძენს, ვუწოდოთ მოველენათა სამყარო, იმ არსების საპირისპიროდ, რომელიც გამთლიანებულია აღქმისა და ცნების მეშვეობით. მაშინ შეგვიძლია ვთქვათ: სამყარო ჩვენ მოგვეცა როგორც ორობითობა (დუალისტურად) და მას შემეცნება გადაამუშავებს ერთიანობად (მონისტურად). ფილოსოფიას, რომელიც ამ ძირითადი პრინციპიდან ამოდის, შეიძლება ეწოდოს მონისტური ფილოსოფია ანუ *მონიზმი*. მას უპირისპირდება ორი სამყაროს თეორია ანუ *დუალიზმი*. ეს უკანასკნელი უშვებს მთლიანი სინამდვილის არა ორ მხარეს, რომელიც დაყოფილია მხოლოდ ჩვენი ორგანიზაციით, არამედ ორ ერთმანეთისგან აბსოლუტურად განსხვავებულ სამყაროს. შემდეგ იგი ერთი სამყაროს ახსნის პრინციპებს მეორეში ეძებს.

დუალიზმი ემყარება იმის არასწორ გაგებას, რასაც ჩვენ შემეცნებას ვუწოდებთ. იგი მთელ ყოფიერებას ყოფს ორ სფეროდ, რომელთაგანაც თითოეულს თავისი საკუთარი კანონები გააჩნია და ამ სფეროებს აიძულებს ერთმანეთს გარეგნულად დაუპირისპირდნენ.

ამგვარი დუალიზმიდან მომდინარეობს კანტის მიერ მეცნიერებაში შემოტანილი და დღემდე ჯერ კიდევ მოუცილებელი განსხვავება აღქმის ობიექტსა და „საგანი თავისთავად“-ს შორის. ჩვენი მსჯელობის თანახმად, სწორედ ჩვენი სულიერი ორგანიზაციის ბუნებაში ძევს ის, რომ რაიმე ცალკეული საგანი შეიძლება მოცემულ იქნას როგორც მხოლოდ აღქმა. აზროვნება დანაწევრებას გადალახავს

იმით, რომ თითოეულ აღქმას თავის კანონზომიერ ადგილს მიუჩენს სამყაროს მთლიანობაში. მანამ, სანამ სამყაროს მთლიანობის გამოყოფილი ნაწილები განისაზღვრებიან როგორც აღქმები, მათ ამ გამოყოფაში ჩვენ უბრალოდ ჩვენსავე სუბიექტურობის კანონებს მივსდევთ. როდესაც განვიხილავთ ყველა აღქმის ერთობლიობას როგორც ერთ ნაწილს და შექმდე ცნებაში „საგნები თავისთავად“ მას ვუპირისპირებთ რაღაც სხვას, ჩვენ ამოდ ვფილოსოფოსობთ. მაშინ უბრალოდ საქმე გვაქვს ცნებებით თამაშთან. ჩვენ ვახდენთ რაღაც ხელოვნური დაპირისპირებულობის კონსტრუირებას, მაგრამ მისი მეორე წევრისთვის ვერანაირი შინაარსის პოვნას ვერ ვახერხებთ, ვინაიდან ასეთი რამ რაიმე საგნისთვის მხოლოდ აღქმისგან შეიძლება იქნეს მიღებული.

ყოფიერების ყველანაირი სახე, რომელიც მიღებული იქნება აღქმისა და ცნების ფარგლებს გარეთ, საჭიროა მიეკუთვნოს უმართებულო ჰიპოთეზების სფეროს. „საგანი თავისთავად“-იც ამ კატეგორიას მიეკუთვნება. სრულიად ბუნებრივია, რომ დუალისტურად მოაზროვნეს არ შეუძლია კავშირის პოვნა ჰიპოთეზურად მიღებულ სამყაროსეულ პრინციპსა და იმას შორის, რაც გამოცდილებითაა მოცემული. ჰიპოთეზური სამყაროსეული პრინციპიდან შინაარსი შეიძლება, მოპოვებულ იქნას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას მივიღებთ ცდის სამყაროდან და ამ ფაქტთან დაკავშირებით საკუთარ თავს მოვატყუებთ. სხვაგვარად იგი დარჩება შინაარსს მოკლებულ ცნებად, მოჩვენებით ცნებად, რომელსაც მხოლოდ ფორმა გააჩნია ცნებისა. დუალისტურად მოაზროვნე როგორც წესი ამტკიცებს, თითქოსდა ამ ცნების შინაარსი მიუწვდომელია ჩვენი შემეცნებისთვის; ჩვენ შეგვიძლია ვიცოდეთ მხოლოდ ის, რომ ასეთი შინაარსი არსებობს, მაგრამ არა ის, რა არსებობს. ორივე შემთხვევაში დუალიზმის დაძლევა შეუძლებელია. ცნებაში „საგანი თავისთავად“ თუ შეტანილი იქნება რამდენიმე აბსტრაქტული ელემენტი გამოცდილების სამყაროდან, მაშინაც შეუძლებელი იქნება გამოცდილების მდიდარი კონკრეტული ცხოვრება დაყვანილ იქნას ორიოდ თვისებამდე, რომლებიც, თავის მხრივ, ამავე აღქმიდან არიან გადმოტანილნი. **დუბოის-რეიმონდი** მიიჩნევს, რომ მატერიის არააღქმადი ატომები თავიანთი მდებარეობითა და მოძრაობით წარმოქმნიან

შეგრძნებებსა და გრძნობებს, რათა შემდეგ მივიდეს დასკვნამდე: ჩვენ ვერასდროს შევძლებთ ვიპოვით დამაკმაყოფილებელი ახსნა იმისა, თუ მატერია და მოძრაობა რანაირად წარმოიქმნიან შეგრძნებასა და მგრძნობელობას, ვინაიდან რჩება „სრულიად და სამუდამოდ გაუგებარი, რომ ნახშირბადის, წყალბადის, აზოტის, ჟანგბადისა და ა.შ. ატომების რომელიმე რიცხვისთვის სრულებითაც არ იქნებოდა უმნიშვნელო, როგორ მდებარეობენ და მოძრაობენ ისინი, როგორ მდებარეობდნენ და მოძრაობდნენ და როგორი იქნებიან და როგორ იმოძრაებენ ისინი მომავალში. შეუძლებელია იმის გაგება, როგორ შეიძლებოდა მათი ურთიერთქმედებისგან ცნობიერების წარმოქმნა“. ეს დასკვნა მთელი აზროვნების მიმართულებისთვისაა დამახასიათებელი. აღქმების მდიდარი სამყაროდან გამოიყოფა: მდგომარეობა და მოძრაობა. ისინი ატომების გამოგონილ სამყაროზე გადაიტანება. ამას მოჰყვება გაკვირვება, რომ ამ მონაგონი და აღქმათა სამყაროდან გადმოტანილი პრინციპიდან შეუძლებელია კონკრეტული ცხოვრების განვითარება.

ის, რომ შინაარსს მთლიანად მოკლებულ „საგანი თავისთავად“ ცნებაზე მომუშავე დუალისტს არ შეუძლია სამყაროს რაიმენაირ ახსნამდე მივიდეს, გამომდინარეობს მისი პრინციპის ზემოთ მოყვანილი განსაზღვრებიდან.

ყოველი ასეთი შემთხვევის დროს დუალისტი იძულებულია ჩვენი შემეცნების უნარების წინაშე დააყენოს გადაულახავი მიჯნები. მონისტური მსოფლმხედველობის მიმდევარმა იცის, რომ მისთვის მოცემული სამყაროს გამოცხადების ყველანაირი აუცილებელი ახსნა ამ უკანასკნელის ფარგლებში ძევს. ამ ახსნის მიღწევისთვის წინააღმდეგობა შეიძლება იყოს მხოლოდ შემთხვევითი, დროსთან დაკავშირებული ან სივრცობრივი საზღვრები, ანდა მისი ორგანიზაციის ნაკლოვანებანი. ამასთან არა ადამიანური ორგანიზაციისა ზოგადად, არამედ მხოლოდ მისი განსაკუთრებული ინდივიდუალური ორგანიზაციისა.

შემეცნების ცნების ჩვენეული განსაზღვრებიდან გამომდინარეობს ის, რომ შემეცნების საზღვრებზე საუბარიც კი არ შეიძლება. შემეცნება რაღაც საერთო სამყაროსეული შესაძლებლობა კი არ არის, არამედ საქმე, რაც ადამიანმა თავის თავში თავად უნდა მოაგვაროს. საგნები არანაირ ახ-

სნას არ ითხოვენ. ისინი არსებობენ და ერთმანეთზე მოქმედებენ იმ კანონებით, რომლებიც შეიძლება აზროვნებით იქნეს მოპოვებული. ისინი ამ კანონებთან განუყოფელ ერთიანობაში არსებობენ. და აი, მათ წინაშე ჩნდება ჩვენი მეობა (Ichheit) და თავიდან მათში სწვდება მხოლოდ იმას, რაც აღვნიშნეთ როგორც აღქმა. ამ მეობის შიგნით არსებობს ძალა სინამდვილის სხვა მხარის დასანახადაც. მხოლოდ მაშინ, როდესაც მეობა თავისთვის აერთიანებს სამყაროში განუყოფლად დაკავშირებულ ორივე ელემენტს სინამდვილისა, დგება შემეცნების დაკმაყოფილების მომენტი: მე კვლავ აღწევს სინამდვილეს.

ამდენად, წინაპირობები შემეცნების წარმოქმნისთვის არსებობენ „მე“-ს *მეშვეობით* და „მე“-სთვის. ეს უკანასკნელი შემეცნებით კითხვებს თავად წამოჭრის. კერძოდ, იგი მათ იღებს თავის სრულიად ნათელი და გამჭვირვალე აზროვნების ელემენტისგან. თუ საკუთარ თავს ვუსვამთ კითხვებს, რომლებზეც არ შეგვიძლია პასუხის გაცემა, მაშინ კითხვის შინაარსი ყველა მის ნაწილში არ შეიძლება მკაფიო და ცხადი იყოს. შეკითხვებს სამყარო კი არ გვისვამს, არამედ თავად ვსვამთ.

მე შემიძლია, წარმოვიდგინო, რომ არა მაქვს არანაირი შესაძლებლობა ვუპასუხო კითხვაზე, რომელსაც ვხვდები რომელიმე თხზულებაში, თუ მე არ ვიცნობ სფეროს, რომლიდანაც კითხვის შინაარსია აღებული.

ჩვენი შემეცნებისას საქმე ეხება კითხვებს, რომლებსაც გვისვამენ იმის გამო, რომ აღქმის სფეროს, რომელიც განპირობებულია ადგილით, დროითა და სუბიექტური ორგანიზაციით, უპირისპირდება ცნებათა სფერო, რომელიც სამყაროს ერთიანობაზე მიუთითებს. ჩემი ამოცანა მდგომარეობს ჩემთვის კარგად ცნობილ ამ ორივე სფეროს შორის წონასწორობის დამყარებაში. ამასთან შემეცნების საზღვრებზე საუბარიც კი არ შეიძლება. შესაძლებელია, დროის რომელიმე მომენტში ესა თუ ის გაურკვეველი დარჩეს, რადგანაც ჩვენი ცხოვრებისეული პოზიცია ხელს გვიშლის მასში მონაწილე საგნების აღქმაში. ის, რაც არ იქნა ნაპოვნი დღეს, შეიძლება, ნაპოვნი იქნას ხვალ. წარმატალია ამით განპირობებული საზღვრები, რომლებიც აღქმისა და აზროვნების შემდგომი განვითარებით შეიძლება გადაილახოს.

დუალიზმი ცდება, როცა მას მხოლოდ აღქმის სფეროს ფარგლებში მნიშვნელობის მქონე ობიექტისა და სუბიექტის დაპირისპირებულობა გადააქვს მის ფარგლებს გარეთ, მთლიანად გამოგონილ არსებებზე. რამდენადაც აღქმის კორიზონტის ფარგლებში დაყოფილი საგნები დაყოფილნი არიან მხოლოდ მანამ, სანამ აღმქმელი თავს იკავებს აზროვნებისგან, რომელიც იცილებს ყველანაირ დაყოფას და მხოლოდ სუბიექტურად განპირობებულს შეიმეცნებს, ამიტომ დუალისტს განსაზღვრებანი გადააქვს აღქმების მიღმა სხვადასხვა არსებებზე, რომელთაც აღქმებისთვის არა აბსოლუტური, არამედ ოდენ პირობითი მნიშვნელობა აქვთ. ამდენად, იგი შემეცნების პროცესში მონაწილე ორ ფაქტორს, აღქმასა და ცნებას, შლის ოთხად: 1. ობიექტად თავისთავად; 2. აღქმად, რომელიც სუბიექტს აქვს ობიექტისგან; 3. სუბიექტად; 4. ცნებად, რომელიც აღქმას აფარდებს ობიექტთან თავისთავად.

ობიექტსა და სუბიექტს შორის მიმართება *რეალურია*. ობიექტი ნამდვილად (დინამიურად) ზემოქმედებს სუბიექტზე. ეს რეალური პროცესი ჩვენს ცნობიერებაში არ უნდა მოხვდეს. მას მოუწევს სუბიექტში გამოიწვიოს წინააღმდეგობა ობიექტიდან მომდინარე ზემოქმედებაზე. ამ წინააღმდეგობის შედეგი უნდა იყოს აღქმა. თითქოსდა მარტოოდენ ეს ხვდება ცნობიერებაში. ობიექტს აქვს ობიექტური (სუბიექტისგან დამოუკიდებელი), აღქმას კი მხოლოდ სუბიექტური რეალობა. ეს სუბიექტური რეალობა თითქოსდა აფარდებს სუბიექტს ობიექტთან. ეს შეფარდება იდეალურია. ამდენად, დუალიზმი შემეცნების პროცესს ორ ნაწილად ყოფს. იგი ნებას აძლევს ერთს, აღქმის ობიექტის წარმონაქმნს „საგანიდან თავისთავად“, გათამაშდეს *ცნობიერების გარეთ*, ხოლო მეორეს, – აღქმის შეერთებას ცნებასთან და იმავეს მიმართებას ობიექტთან, – გათამაშდეს *ცნობიერების შიგნით*. ამგვარი წინაპირობების შემდეგ ნათელია, რომ დუალისტი იმედოვნებს საკუთარ ცნებებში მიიღოს მხოლოდ სუბიექტური წარმომადგენლები იმისა, რაც მისი ცნობიერების *წინაშე* ძევს. ობიექტურ-რეალური პროცესი სუბიექტში, რომლის წყალობითაც ხორციელდება აღქმა და მით უფრო ობიექტური მიმართებანი „საგნებისა თავისთავად“, დუალისტისთვის, უდავოდ, სრულიად შეუცნო-

ბელნი რჩებიან; მისი აზრით, ადამიანს შეუძლია შექმნას მხოლოდ ცნებითი რეპრეზენტანტები ობიექტურ-რეალურისთვის. საგანთა ერთიანი კავშირი, რომელიც მათ ობიექტურად აერთიანებს ჩვენს ინდივიდუალურ სულთან (როგორც „საგანთან თავისთავად“), ძვეს ცნობიერების მიღმა არსებაში, რომლის შესახებაც ჩვენს ცნობიერებაში ასევე შეგვიძლია გაგვაჩნდეს მხოლოდ ცნებითი რეპრეზენტანტი.

დუალიზმი მიიჩნევს, რომ მთელი სამყარო ცნებათა აბსტრაქტულ სქემაში გაიფანტება, თუ იგი ნივთების ცნებითი კავშირების გვერდით რეალურ კავშირებსაც ასევე არ დააყენებს. სხვა სიტყვებით, დუალისტს აზროვნების მეშვეობით მოძიებადი იდეალური პრინციპები ძალზე უსაფუძვლოდ მიიჩნია და ის ეძებს ახალ რეალურ პრინციპებს, რომლებითაც შესაძლებელი იქნებოდა მათი გამყარება.

უფრო საფუძვლიანად განვიხილოთ ეს რეალური პრინციპები. ნაივური ადამიანი (ნაივური რეალისტი) გარეგანი გამოცდილების საგნებს განიხილავს როგორც რეალობებს. ის, რომ მას შეუძლია, ხელებით შეეხოს ამ საგნებს და იხილოს ისინი თვალებით, ეს მისთვის მათი რეალობის დამადასტურებელია. „არ არსებობს არაფერი, რისი აღქმაც შეუძლებელი იქნებოდა“, ეს შეიძლებოდა პირველ აქსიომად მიგვეჩნია ნაივური ადამიანისა, რომელიც ასეთივე წარმატებით სცნობს საპირისპირო ფორმასაც: „ყველაფერი, რისი აღქმაც შესაძლებელია, არსებობს“. ამის საუკეთესო დადასტურებას წარმოადგენს ნაივური ადამიანის რწმენა უკვდავებისა და სულებისა. მას სამშინველი წარმოდგენია ფაქიზ გრძნობად მატერიალად, რომელიც თითქოსდა, განსაკუთრებულ პირობებში, ჩვეულებრივი ადამიანისთვისაც (ნაივური რწმენა მოჩვენებებისა) შეიძლება, ხილული გახდეს.

მისი ამ რეალური სამყაროს საპირისპიროდ ყოველივე სხვა, განსაკუთრებით იდეათა სამყარო, წარმოადგენს არარეალურს, „მხოლოდ იდეალურს“. ის, რასაც ჩვენ ვფიქრობთ ნივთებთან მიმართებაში, უბრალოდ აზრია *საგნების* შესახებ. აზრი აღქმას რაიმე რეალურს არ უმატებს.

თუმცა, ნაივური ადამიანი გრძნობად აღქმას მიიჩნევს რეალობის ერთადერთ დასაბუთებად არა მარტო საგნების ყოფიერებასთან მიმართებით, არამედ განხორციელებულ მოვლენასთან მიმართებითაც. მისი შეხედულებით, რომელი-

მე ერთ საგანს მეორეზე ზემოქმედება მხოლოდ მაშინ შეუძლია, როდესაც გრძნობადად აღქმადი ძალა ერთისგან მოდის და მეორეს მოიცავს. შედარებით ადრინდელი ფიზიკა მიიჩნევდა, რომ სხეულებიდან მოედინებიან ძალზე ფაქიზი ნივთიერებები და ჩვენი გრძნობის ორგანოების მეშვეობით სამშენებელში აღწევენ. ამ ნივთიერებათა რეალური დანახვა შეუძლებელია მხოლოდ იმის გამო, რომ ჩვენი გარეგანი გრძნობები ძალზე უხეშია მათ სინატიფესთან შედარებით. ეს ნივთიერებები პრინციპულად მიიჩნევა რეალობად იმავე საფუძველზე, რის გამოც მიიჩნევა რეალობად გრძნობადი სამყაროს ნივთები, კერძოდ, ყოფიერების ფორმის გამო, რომელიც გრძნობადი ყოფიერების ანალოგიური ფორმით მოიაზრებოდა იმ რეალობაში, რაც გარეგანი გრძნობებისთვისაა მისაწვდომი.

იდეალურად განცდადის თავის თავშივე დავანებული არსება ნაივური ცნობიერების მიერ იმგვარ რეალობად არ მიიჩნევა, როგორც გრძნობადად განცდადი. „ოდენ იდეაში“ აღქმული ნივთიერება რჩება წმინდა ქიმერად მანამ, სანამ გრძნობადი აღქმის მეშვეობით არ დარწმუნდებიან მის რეალობაში. მოკლედ რომ ვთქვათ, ნაივური ადამიანი საკუთარი აზროვნების იდეალური დადასტურებისთვის ასევე მოითხოვს გარეგანი გრძნობების რეალურობას. ნაივური ადამიანის ამ მოთხოვნილებაში დაფარულად ძვეს საფუძველი იმისა, რომ გამოცხადებისადმი რწმენის წარმოქმნისთვის შეიქმნას პრიმიტიული ფორმები. აზროვნების მეშვეობით მოცემული ღმერთი, ნაივური ცნობიერებისთვის მაინც მხოლოდ „მოაზრებულ“ ღმერთად რჩება. ნაივური ცნობიერება ითხოვს მის მანიფესტაციას იმ საშუალებების დახმარებით, რომლებიც გრძნობადი აღქმისთვისაა მისაწვდომი. ღმერთი უნდა გამოვლინდეს სხეულებრივად; მნიშვნელობას ანიჭებენ არა აზროვნების მოწმობას, არამედ დაახლოებით იმას, რომ ღვთაებრიობა დადასტურდება გრძნობადად კონსტატირებული გარდაქმნით წყლისა ღვინოდ.

ნაივურ ადამიანს თავად შემეცნებაც წარმოუდგენია როგორც პროცესი, რომელიც გრძნობადი პროცესების ანალოგიურია. საგნები გარკვეულ შთაბეჭდილებას ახდენენ სამშენებელზე, ან ისინი აგზავნიან სურათ-ხატებს, რომლებიც იჭრებიან გარეგანი გრძნობების მეშვეობით და ა.შ.

ის, რაც ნაივურ ადამიანს შეუძლია გარეგანი გრძნობებით აღიქვას, მას სინამდვილედ მიაჩნია, ხოლო ის, რაზეც მას არ გააჩნია მსგავსი აღქმა (დმერთი, სამშვინველი, შემეცნება და ა.შ.), ამას იგი აღქმულთან ანალოგიით წარმოიდგენს.

თუ ნაივურ რეალიზმს სურს მეცნიერების დაფუძნება, მას შეუძლია იგი მხოლოდ აღქმის შინაარსის ზუსტ აღწერაში დაინახოს. მისთვის ცნებები წარმოადგენენ მხოლოდ საშუალებებს ამ მიზნისთვის. ისინი ემსახურებიან იმას, რომ აღქმისთვის შეიქმნას იდეალური ასლები. თავად საგნებისთვის მათ არანაირი მნიშვნელობა არა აქვთ. ნაივურ რეალისტს რეალობად მიაჩნია მხოლოდ ცალკეული ტიტები, რომლებსაც ხედავს, ანდა შეიძლება დაინახოს; ტიტაზე ერთიანი იდეა მათ მიაჩნიათ აბსტრაქციად, არარეალურ აზრობრივ ხატად, რომელიც სამშვინველმა შეიქმნა ყველა ტიტასთვის დამახასიათებელი საერთო ნიშნებიდან.

ნაივური რეალიზმი მისი ძირითადი დებულებით სინამდვილის შესახებ, რომელიც აღქმითაა მიღებული, უარიყოფა გამოცდილებით, რომელიც გვასწავლის, რომ აღქმის შინაარსი წარმაგალი ბუნებისაა. ტიტა, რომელსაც მე ვხედავ, სინამდვილეა დღეს; ერთი წლის შემდეგ ის გამქრალი იქნება არარაში. ის, რაც შენარჩუნდა, არის ტიტას სახეობა. ეს სახეობა ნაივური რეალიზმისთვის „მხოლოდ“ იდეაა, და არა სინამდვილე. ამდენად, ამ მსოფლმხედველობას მხოლოდ იმის უნარი აქვს, რომ დაინახოს მისთვის ნამდვილად მიხნეული საგნების წარმოქმნა და გაქრობა, იმ დროს, როცა იმას, რაც, მისი აზრით, არანამდვილია, ამას ნამდვილის საპირისპიროდ იცავს. ამიტომაც, ნაივურმა რეალიზმმა აღქმებთან თანაბარმნიშვნელოვნად უნდა აღიაროს კიდევ რაღაც იდეალური. იგი იძულებულია თავის თავში მიიღოს ის არსებები, რომელთა აღქმაც გარეგანი გრძნობის ორგანოებით არ შეუძლია. იგი კმაყოფილდება იმით, რომ მათი არსებობის ფორმას მოიაზრებს გრძნობადი ობიექტის არსებობის ფორმის ანალოგიურად. მსგავსი ჰიპოთეტურად მიღებული რეალობები ის უხილავი ძალებია, რომელთა მეშვეობითაც ერთმანეთზე ზემოქმედებენ გრძნობადად აღქმადი საგნები. ასეთია მემკვიდრეობითობა, რომელიც მოქმედებას ინდივიდუუმის ფარგლებს გარეთ აგრძელებს და წარმოად-

გენს საფუძველს იმისა, რომ ინდივიდიდან ვითარდება ახალი და მისი მსგავსი, რომლითაც ხდება კიდევ სახეობის შენარჩუნება. ასეთია ორგანული სხეულის განმსჭვალავი სასიცოცხლო პრინციპი, სამშენველი, რომლისთვისაც ნაივურ ცნობიერებაში ყოველთვის მოინახება ცნება, წარმოქმნილი გრძნობადი რეალობების ანალოგიით და ასეთია, საბოლოოდ, ნაივური ადამიანის ღვთაებრივი არსება. ეს ღვთაებრივი არსება მოიაზრება მოქმედად იმ სახით, რომელიც მთლიანად შეესაბამება ადამიანის მოქმედების სახეს, ანუ ანთროპომორფულად.

თანამედროვე ფიზიკას გარე გრძნობები დაჰყავს სხეულთა უმცირესი ნაწილაკებისა და უსასრულოდ ფაქიზ ნივთიერებათა, ეთერის ან რაიმე მის მსგავსთა პროცესებამდე. მაგ., ის, რასაც ჩვენ სითბოს სახით აღვიქვამთ, ნაწილაკების მოძრაობაა სივრცის შიგნით, რომელსაც სითბოს გამომყოფი სხეული იჭერს. აქაც, არააღქმადი ისევ და ისევ მოიაზრება გრძნობის ორგანოებით აღქმადთან ანალოგიით. ამ თვალსაზრისით გრძნობადი ანალოგი ცნებისა „სხეული“ არის თუნდაც შიდა მხარე ყველა მხრიდან ჩაკეტილი სივრცისა, სადაც ყველა მიმართულებით მოძრაობენ მოქნილი ბურთულები, რომლებიც ეჯახებიან ერთმანეთს, აწყდებიან კედლებს, სცილდებიან მათ და ა.შ.

მსგავსი დაშვებების გარეშე ნაივური რეალიზმისთვის სამყარო დაიშლებოდა ურთიერთმიმართებების არმქონე აღქმათა უთავბოლო აგრეგატად, რომელიც ერთიანობად არ შეიკვრება. ცხადია, რომ ნაივურ რეალიზმს შეუძლია ამ დაშვებამდე მხოლოდ არათანმიმდევრულობის შედეგად მივიდეს. თუ მას სურს თავისი ძირითადი დებულების – მხოლოდ აღქმული არის ნამდვილი, ერთგული დარჩეს, მაშინ უფლება არა აქვს, დაუშვას რაიმე ნამდვილი იქ, სადაც იგი ვერაფერს აღიქვამს. აღქმული საგნებიდან მოქმედი არააღქმადი ძალები წარმოადგენენ, შეიძლება ითქვას, არამართებულ ჰიპოთეზებს ნაივური რეალიზმის თვალსაზრისით. და რამდენადაც იგი არ იცნობს სხვა რეალობებს, ამიტომ თავის ჰიპოთეტურ ძალებს აღქმის შინაარსით ამარაგებს. ამდენად, იგი იყენებს ყოფიერების ფორმას(აღქმის ყოფიერებას) ისეთი სფეროსთვის, სადაც მას არ გააჩნია ის საშუა-

ლება, რომელსაც შეეძლო კიდევ სამართლიანად მიეთითებინა ყოფიერების ამ ფორმაზე, ესაა გრძობადი აღქმა.

შინაგანი წინააღმდეგობებით აღსავსე ამ მსოფლმხედველობას მიყვავართ მეტაფიზიკურ რეალიზმამდე, რომელიც აღქმადი რეალობის გვერდით ასევე აყალიბებს არააღქმადს, რომელიც მის მიერ პირველთან ანალოგიით გაიაზრება. მეტაფიზიკური რეალიზმი ამიტომაც წარმოადგენს ძალაუნებურად დუალიზმს.

მეტაფიზიკური რეალიზმი რეალობას ვარაუდობს იქ, სადაც ამჩნევს აღქმად საგნებს შორის (მიახლება მოძრაობის მეშვეობით, გაცნობიერება რაიმე ობიექტურისა და ა.შ.) მიმართებებს. ამასთან, მის მიერ დანახული მიმართება მას მხოლოდ აზროვნების მეშვეობით შეუძლია გამოსატოს, მაგრამ ვერ აღიქვას. იდეალური მიმართება თვითნებურად აღქმადის მსგავსი ხდება. ამდენად, აზროვნების ამ მიმართულებისთვის ნამდვილი სამყარო შედგება აღქმის ობიექტებისგან, რომლებიც მუდმივად ყალიბდებიან, წარმოიქმნებიან და ქრებიან და განმსჭვალულნი არიან არააღქმადი ძალებით, რომლებითაც იქმნებიან აღქმის ობიექტები და რომლებიც არსებითად მყოფადნი არიან.

მეტაფიზიკური რეალიზმი არის წინააღმდეგობებით აღსავსე ნარევი რეალიზმისა იდეალიზმთან. მისი ჰიპოთეზური ძალები არსებითად აღქმათა თვისებებით შემკული არააღქმადი არსობრიობებია. სამყაროს იმ სფეროს გარდა, რომლის ყოფიერების ფორმისთვისაც იგი ფლობს შემეცნების საშუალებებს აღქმის აქტში, მან გადაწყვიტა, კიდევ სხვა სფეროს აღიარებაც, სადაც ეს საშუალება უძლურია და რომლის დადგენაც მხოლოდ აზროვნების მეშვეობით არის შესაძლებელი. ამავდროულად, მას არ შეუძლია გადაწყვიტოს და ასევე აღიაროს ყოფიერების ის ფორმაც, რომელსაც მას აუწყებს აზროვნება, ცნება (იდეა) და სცნოს ასეთივე თანაბარმნიშვნელობის ფაქტად აღქმასთან ერთად. არააღქმადი აღქმის წინააღმდეგობას რომ გავექცეთ, საჭიროა იმის აღიარება, რომ აღქმებს შორის აზროვნების მიერ ნაუწყებო მიმართებებისთვის არა გვაქვს არსებობის სხვა ფორმა, გარდა ცნებისა. მეტაფიზიკური რეალიზმიდან თუ მის შემადგენელ არამართლზომიერ ნაწილს ამოვადგებთ, მაშინ სამყარო წარმოჩნდება როგორც აღქმათა ჯამი და

მათი ცნებითი (იდეალური) მიმართებები. ასე გადადის მეტაფიზიკური რეალიზმი მსოფლმხედველობაში, რომელიც აღქმისთვის ითხოვს აღქმადობის პრინციპს, ხოლო აღქმებს შორის მიმართებებისთვის შესაძლებლობას. ამ მსოფლმხედველობას არ შეუძლია, აღქმის სამყაროსა და ცნების სამყაროს გვერდით აღიაროს რაიმენაირი მესამე სამყაროსეული სფერო, რომლისთვისაც ერთდროულად ექნებოდა მნიშვნელობა ორივე პრინციპს – ე.წ. რეალურ პრინციპსა და იდეალურ პრინციპს.

როდესაც მეტაფიზიკური რეალიზმი ამტკიცებს, რომ აღქმის ობიექტსა და მისი აღქმის სუბიექტს შორის იდეალური მიმართების გვერდით ასევე უნდა არსებობდეს რეალური მიმართება აღქმის „საგანი თავისთავად“-სა და აღქმადი სუბიექტის (ე.წ. ინდივიდუალური სულის) „საგანი თავისთავად“ შორის, მაშინ ეს მტკიცება, გრძნობადი სამყაროს პროცესის ანალოგიურად, ეფუძნება ყოფიერების აღქმადი პროცესის მცდარ აღიარებას. შემდგომ, როდესაც მეტაფიზიკური რეალიზმი ამბობს: ჩემი აღქმის სამყაროთი მოვდივარ მე რაღაც ცნობიერ-იდეალურ მიმართებაში, ხოლო ნამდვილი სამყაროთი მე მხოლოდ დინამიურ (ძალისმიერ) მიმართებაში მოვდივარ, – ამ შემთხვევაშიც იგი იმავე შეცდომას უშვებს. ძალისმიერ მიმართებაზე საუბარი შეიძლება იყოს მხოლოდ აღქმის სამყაროს (შეხების გრძნობის სფეროს) ფარგლებში, მაგრამ არა ასეთის მიღმა.

ზემოთ დახასიათებულ მსოფლმხედველობას, რომელსაც უერთდება, საბოლოოდ, მეტაფიზიკური რეალიზმი, როცა იგი საკუთარი წინააღმდეგობრივი ელემენტებისგან თავისუფლდება, ვუწოდოთ *მონიზმი*, რამდენადაც ის ცალმხრივ რეალიზმს უფრო მაღალ ერთიანობად აკავშირებს იდეალიზმთან.

ნაივური რეალიზმისთვის ნამდვილი სამყარო წარმოადგენს აღქმის ობიექტების ჯამს; მეტაფიზიკური რეალიზმისთვის აღქმის გარდა რეალობა არააღქმად ძალებსაც აქვთ; მონიზმი ძალებს ცვლის იდეალური კავშირებით, რომელთაც იგი აზროვნების მეშვეობით მოიპოვებს. ასეთი კავშირები *ბუნების კანონებია*. ბუნების კანონი ხომ სხვა არაფერია, თუ არა ცნებითი გამოსატყა გარკვეულ აღქმათა კავშირისა.

სინამდვილის აღქმისთვის მონიზმს, აღქმისა და ცნების გარდა, ახსნის სხვა პრინციპების ძიება არ შეუძლია. მან იცის, რომ სინამდვილის მთელ სფეროში ამისთვის არანაირი საბაბი არ არსებობს. აღქმად სამყაროში, როგორც ის არის უშუალოდ აღქმის წინ, იგი ხედავს ნახევარ სინამდვილეს; სრულ სინამდვილეს იგი პოულობს იმავეს შეერთებით ცნების სამყაროსთან. მეტაფიზიკური რეალიზმის მიმდევარს შეუძლია მონიზმის მიმდევარს შეეპასუხოს: შესაძლოა, რომ შენი ორგანიზაციისთვის შენივე შემეცნება თავის თავში სრულყოფილია, ისე, რომ არც ერთი რგოლი არ აკლია; მაგრამ, შენ არ იცი, როგორ აისახება სამყარო სხვა ინტელექტში, რომელიც სხვაგვარადაა ორგანიზებული ვიდრე შენი. მონიზმის პასუხი ასეთია: თუ არსებობენ სხვა ინტელექტებიც, გარდა ადამიანურისა, თუკი მათ აღქმებს აქვთ სხვა ფორმა ვიდრე ჩვენსას, მაშინ ჩემთვის მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ იმას, რაც მათგან აღქმისა და ცნების მეშვეობით აღწევს ჩემამდე. საკუთარი აღქმის, ამასთან სწორედ ამ სპეციფიკური ადამიანური აღქმის მეშვეობით, მე ეუპირისპირდები ობიექტს როგორც სუბიექტი. ამის შედეგად საგნებსა და მოვლენებს შორის კავშირი ირღვევა. აზროვნების დახმარებით სუბიექტი ამ კავშირს კვლავ აღადგენს. ამით იგი საკუთარ თავს კვლავ ჩართავს სამყაროს მთლიანობაში. რადგანაც მხოლოდ ჩვენი სუბიექტის წყალობით წარმოჩნდება ეს მთლიანობა დანაწევრებული, ჩვენს აღქმასა და ცნებას შორის, ზღვარზე. ამიტომ ორივე მათგანის შეერთებაში ასევე მოცემულია ჭეშმარიტი შემეცნებაც. აღქმის სხვა სამყაროს (მაგ: გრძნობის ორგანოთა ორმაგი რიცხვი) მქონე არსებისთვის, კავშირი გაწყვეტილი სახით თავს იჩენდა სულ სხვა ადგილას და მის აღდგენას უნდა ჰქონოდა ამ არსების შესატყვისი სპეციფიკური ფორმა. მხოლოდ ნაივური და მეტაფიზიკური რეალიზმისთვის, რომლებიც სამშენველის შინაარსში ხედავენ მხოლოდ სამყაროს იდეალურ რეპრეზენტაციას, წამოიჭრება კითხვა შემეცნების საზღვრების შესახებ; კერძოდ, მათთვის სუბიექტის გარეთ არსებობს რაღაც თავის თავშივე დავანებული აბსოლუტი, ხოლო სუბიექტის შინაარსი მხოლოდ ხატსახეა ამ აბსოლუტისა, რომელიც ასე თუ ისე ამ აბსოლუტის მიღმაა. შემეცნების სრულყოფილება ეფუძნება ხატსახის

დიდ ან მცირე მსგავსებას აბსოლუტურ ობიექტთან. არსება, რომელსაც უფრო ცოტა გრძნობის ორგანოები აქვს, ვიდრე ადამიანს, სამყაროსგან ნაკლებს აღიქვამს; არსება, რომელსაც გრძნობის ორგანოები მეტი აქვს, უფრო მეტს აღიქვამს. ამიტომ, პირველს ექნება ნაკლებად სრულყოფილი შემეცნება, ვიდრე ამ უკანასკნელს.

მონიზმისთვის საქმე სხვაგვარადაა. აღმქმელი არსების ორგანიზაციით განისაზღვრება ფორმა, სადაც სამყაროსეული კავშირი სუბიექტად და ობიექტად გახლენილი წარმოჩნდება. ობიექტი არ არის აბსოლუტური, არამედ რელატიური ამ განსაზღვრულ სუბიექტთან მიმართებაში. ამის გამო დაპირისპირებულობის გადალახვა ამ შემთხვევაშიც შეიძლება მოხდეს მხოლოდ სრულიად სპეციფიკურად, სწორედ ადამიანური სუბიექტისთვის ნიშანდობლივი სახით. „მე“, რომელიც აღქმაში სამყაროსგან გამოყოფილია, როგორც კი კვლავ ჩაერთვება სამყაროსეულ კავშირში, მაშინვე წყდება კითხვის დასმა, რომელიც მხოლოდ გაყოფის შედეგი იყო.

სხვაგვარად ორგანიზებულ არსებას შემეცნებაც სხვა სახისა ექნებოდა. ჩვენი შემეცნება სრულიად საკმარისია იმისათვის, რომ ჩვენი საკუთარი არსების მიერ დასმულ კითხვებს უპასუხოს.

მეტაფიზიკური რეალიზმი იძულებულია, დასვას კითხვა: რისი მეშვეობით არის მოცემული ის, რაც მოცემულია როგორც აღქმა; რით არის აფიცირებული სუბიექტი?

მონიზმისთვის აღქმა განისაზღვრება სუბიექტით. ამ უკანასკნელს კი აზროვნებაში იმავედროულად საშუალება აქვს კვლავ მოიცილოს მის მიერვე გამოწვეული განსაზღვრულობა.

მეტაფიზიკური რეალიზმი დგას მომდევნო სიძნელის წინაშე, როდესაც მას სურს სამყაროს ხატსახეების მსგავსების ახსნა განსხვავებულ ადამიანურ ინდივიდუალობებში. მან თავის თავს უნდა დაუსვას კითხვა: როგორ ხდება, რომ სამყაროს სურათი, რომელსაც მე ვაგებ ჩემთვის ჩემივე სუბიექტურად განსაზღვრული აღქმისა და ცნებებისგან, მსგავსია იმისა, რასაც სხვა ადამიანური ინდივიდუალობა იმავე ორივე სუბიექტური ფაქტორით აგებს? საერთოდ, როგორ შემიძლია მე, გამომდინარე სამყაროს ჩემივე სუბიექტური ხატსახიდან, დავასკვნა იმავეს შესახებ სხვა ადამიან-

თან? იქიდან გამომდინარე, რომ ადამიანები პრაქტიკულად თანხმდებიან ერთმანეთთან, მეტაფიზიკური რეალისტი შესაძლებლად მიიჩნევენ სამყაროს მათეულ სუბიექტურ ხატსახეთა მსგავსებაზე დასკვნის გაკეთებას. სამყაროს ხატსახეთა ამ მსგავსებებიდან შემდგომში იგი დაასკვნის იგივეობაზე, რომელიც არსებობს ცალკეული ადამიანური აღქმის სუბიექტთა ინდივიდუალურ სულებს შორის, ან რომელიც ძვეს სუბიექტების საფუძველად მდებარე „მე თავისთავად“-ში.

ამდენად, ეს არის დასკვნა მოქმედებათა ერთობლიობიდან მათ საფუძველად მდებარე მიზეზთა ხასიათზე. ჩვენ შესაძლებლად მიგვაჩნია შემთხვევათა საკმაოდ დიდი რიცხვიდან იმდენად გავეცნოთ საქმის ვითარებას, რომ ვიცოდეთ, როგორ ურთიერთობაში იქნებიან ერთმანეთთან ჩვენ მიერ სხვა შემთხვევებში გახსნილი მიზეზები. ასეთ დასკვნას ჩვენ ინდუქციურ დასკვნას ვუწოდებთ. ჩვენ იძულებულნი ვიქნებით შევცვალოთ მისი შედეგები, როდესაც შემდგომი დაკვირვებისას რაიმე მოულოდნელი გამოვლინდება, ვინაიდან შედეგის ხასიათი მაინც განისაზღვრება მარტოდენ განხორციელებული დაკვირვებისას ინდივიდუალური ფორმით. მეტაფიზიკოსი რეალისტის მტკიცებით, მიზეზთა ეს პირობითი შემეცნება სავსებით საკმარისია პრაქტიკული ცხოვრებისთვის.

ინდუქციური დასკვნა თანამედროვე მეტაფიზიკური რეალიზმის მეთოდურ საფუძველს წარმოადგენს. იყო დრო, როდესაც ფიქრობდნენ, რომ ცნებებისგან შეიძლება ისეთი რამის გახსნა, რაც ცნება უკვე აღარ იქნება. ფიქრობდნენ, რომ ცნებებიდან შესაძლებელია შეცნობა მეტაფიზიკური რეალური არსებებისა, რომელთა შემეცნებაც მეტაფიზიკურ რეალიზმს საჭიროების შემთხვევაში შეუძლია. ფილოსოფოსობის ასეთი სახე დღევანდელ დღეს დაძლეულის კატეგორიას განეკუთვნება. სამაგიეროდ ფიქრობენ, რომ აღქმის ფაქტების საკმაოდ დიდი რაოდენობიდან შესაძლოა, გაკეთდეს დასკვნა ამ ფაქტების საფუძველში მდებარე „საგნის თავისთავად“ ხასიათზე. ახლა აღქმისგან მეტაფიზიკურის გამოყვანას ისე ცდილობენ, როგორც ადრე ცნებისგან. როცა მათ წინაშე იყო გამჭვირვალე, ნათელი ცნებები, ვარაუდობდნენ, რომ მათგან შესაძლებელია აბსოლუტური უეჭველობით გამოიყვანო რაღაც მეტაფიზიკურიც. აღქმები ჩვენს

წინაშე ასეთივე გამჭვირვალობით არ დგანან. ყოველი მომდევნო წარმოჩნდება რამდენადმე განსხვავებული სახით, ვიდრე მსგავსი წინარე აღქმა. ამიტომ, წინარე აღქმებიდან გამოვლენილი, არსებითად, გარკვეულ მოდიფიკაციას განიცდის ყოველი მომდევნოს შემთხვევაში. მეტაფიზიკურის ამ გზით მიღებულ ხატს, შეიძლება, მხოლოდ პირობითად ეწოდოს მართებული; იგი ექვემდებარება მომავალი შემთხვევების მეშვეობით კორექტირებას. ასეთი მეთოდური პრინციპით განპირობებულ ხასიათს ატარებს მეტაფიზიკა *გლუარდ ფონ პარტმანისა*, რომელმაც თავისი პირველი მთავარი ნაშრომის თავფურცელს მოტტოს(დევზის) სახით წარუმიძღვარა შემდეგი ქვესათაური: „ინდუქციური საბუნებისმეტყველო მეცნიერული მეთოდის სპეკულაციური შედეგები“.

ინდუქციური დასკვნების მეშვეობითაა მოპოვებული გეშტალტი, რომელსაც თანამედროვე რეალისტი მეტაფიზიკოსი თავის „საგნები თავისთავად“ ცნებას აძლევს. აღქმისა და ცნების მეშვეობით შეცნობადი „სუბიექტურის“ გვერდით, სამყაროს ობიექტურ-რეალური ურთიერთკავშირის არსებობაში იგი რწმუნდება შემეცნების პროცესზე განსჯის გზით. როგორაა ეს ობიექტური რეალობა შექმნილი, ამის განსაზღვრა მას შესაძლებლად მიაჩნია საკუთარი ცნებებიდან ინდუქციური დასკვნების მეშვეობით.

ახალი (1918 წ.) გამოცემის დამატება.

განცდის მიუკერძოებელი დაკვირვება აღქმისა და ცნების სფეროში, როგორც მე შევეცადე მათ გამოხატვას წინარე განხილვებში, ყოველთვის შეხვდება გარკვეულ წინააღმდეგობას ზოგიერთი იმგვარი წარმოდგენის მხრიდან, რომლებიც ბუნებაზე დაკვირვების ნიადაგზე წარმოიქმნებიან. ამ ნიადაგზე დგომისას, საკუთარ თავს ეუბნებიან: სინათლის სპექტრში თვალი აღიქვამს ფერს, წითელიდან იისფრამდე. მაგრამ იისფერის მიღმა სპექტრის გამოსხივების სივრცეში არიან ძალები, რომელთაც თვალის ფერადოვანი აღქმა კი არ შეესაბამება, არამედ ქიმიური მოქმედება; ზუსტად ასევე წითლის ფუნქციონირების ფარგლებს გარეთ არის გამოსხივებები, რომლებიც მხოლოდ სითბურ ზემოქმედებას ახდენენ. ამგვარ და მათ მსგავს მოვლენებზე მიმართულ განსჯათა მეშვეობით მიდიან მოსაზრებამდე, რომ ადამიანურ აღქმათა სამყაროს მოცულობა განისაზღვრება

ადამიანურ გარე გრძნობათა რაოდენობით და რომ ადამიანს საკუთარი თავის წინაშე ექნებოდა სრულიად სხვა სამყარო, თუ თავისი გრძნობის ორგანოების გვერდით ექნებოდა კიდევ სხვებიც, ან თუ მას ექნებოდა გრძნობის სულ სხვა ორგანოები. ვისაც სურს, ძლიერ ფანტაზიორობას მიეცეს, – ამ მიმართულებით მაცდუნებელ იმპულსს იძლევიან განსაკუთრებით ახალი დროის ბუნებისმეტყველების აღმოჩენები, – მას საერთოდ შეეძლებოდა მისუღიყო აღიარებამდე, რომ ადამიანის დაკვირვების არეში ხედება მხოლოდ ის, რასაც შეუძლია მისი ორგანიზაციის მიერ გამოძევაზე უბუნებელ გრძნობის ორგანოებზე ზემოქმედების მოხდენა. მას არა აქვს უფლება, მისი ორგანიზაციის მიერ შეზღუდულ ამ აღქმებს მიაწეროს რაიმე გადამწყვეტი მნიშვნელობა სინამდვილისთვის. ყოველი ახალი გრძნობა მას დააყენებდა სინამდვილის ახალი ხატსახის წინაშე. გარკვეულ საზღვრებში ეს ყოველივე სრულიად მართებულ მოსაზრებას წარმოადგენს. ამ აზრის გამო თუ ვინმე ეჭვს შეიტანს ამ მსჯელობებში მნიშვნელობა მიცემულ აღქმასა და ცნებას შორის არსებულ მიმართებაზე მიუკერძოებელ დაკვირვებაში, მაშინ იგი თავის თავს გადაუღობავს გზას სინამდვილეში განფესვილ სამყაროსა და ადამიანის შემეცნებისკენ. აზროვნების არსების განცდა, ანუ ცნებითი სამყაროს ქმედითი გამოძევა, სრულიად განსხვავდება გარე გრძნობებით აღქმადისაგან. კიდევ რა გრძნობებიც არ უნდა ჰქონდეს ადამიანს, ვერც ერთი მათგანი ვერ მისცემდა მას სინამდვილეს, თუ იგი, როგორც მოაზროვნე, მათი მეშვეობით აღქმულს ცნებებით არ განმსჭვალავდა. ამგვარად განმსჭვალული გრძნობა ადამიანს აძლევს შესაძლებლობას იცხოვროს სინამდვილეში. აღქმათა სრულიად სხვა ხატსახეზე ფანტაზიას, რომელიც გრძნობის სხვა ორგანოთა არსებობისას იქნებოდა შესაძლებელი, საერთო არაფერი აქვს საკითხთან, ნამდვილ სამყაროში ადამიანის სტატუსზე. აუცილებელია სწორედ იმის გაგება, რომ აღქმის ყოველი ხატსახე თავის იერს ღებულობს აღმქმელი არსების ორგანიზაციიდან და რომ ნამდვილობაში ადამიანი შეჰყავს მხოლოდ განცდილი აზროვნებით დაკვირვებით განმსჭვალულ აღქმის ხატსახეს. ფანტასტიკურ აღწერას იმისას, რამდენად სხვაგვარად უნდა გამოიყურებოდეს სამყარო ადამიანურის-

გან განსხვავებული გარეგანი გრძნობებისთვის, არ შეუძლია უბიძგოს ადამიანს ეძიოს შემეცნება სამყაროსთან თავის მიმართებაზე, არამედ იმ თვალსაზრისს, რომ *თითოეული* აღქმა იძლევა მასში დავანებული სინამდვილის მხოლოდ ნაწილს და რომ იგი, შესაბამისად, აშორებს თავისივე *საკუთარ სინამდვილეს*. მაშინ ამ თვალსაზრისს გვერდში ამოუდგება სხვა, რომ აზროვნებას შეეყავართ აღქმის მეშვეობით მასში დაფარულ სინამდვილის ნაწილში. აღქმასა და აზრობრივად გამომუშავებულ ცნებას შორის აქ გადმოცემული დამოკიდებულებების მიუკერძოებლად დაკვირვებისთვის შეიძლება, წინააღმდეგობად იქცეს აგრეთვე ექსპერიმენტალური ფიზიკის სფეროში გამოვლენილი მიდრეკილება, რომ საუბარი იყოს არა მხედველობით უშუალოდ აღქმად ელემენტებზე, არამედ უხილავ სიდიდეებზე, როგორცაა ელექტრონული ან მაგნიტური ძალოვანი ხაზები და მათი მსგავსნი. *შესაძლოა მოკვებუნოს*, თითქოს სინამდვილის ელემენტებს, რომლებზედაც საუბრობს ფიზიკა, საერთო არაფერი აქვთ რაიმე აღქმადთან, არც ქმედით აზროვნებაში გამომუშავებულ ცნებასთან. მაგრამ ასეთი მოსაზრება თავის მოტყუებაზე იქნებოდა დაფუძნებული. უპირველეს ყოვლისა, საქმე იმაშია, რომ *ყველაფერი*, ფიზიკაში გამომუშავებული, თუ იგი არ წარმოადგენს უმართებულ ჰიპოთეზებს, რომლებიც გამორიცხული უნდა ყოფილიყო, მოპოვებულია აღქმისა და ცნების მეშვეობით. ის, რაც ერთი შეხედვით წარმოადგენს მხედველობისთვის არათვალსაჩინო შინაარსს, ფიზიკოსის მართებული შემეცნებითი ინსტინქტის მეშვეობით გადაიტანება აღქმების სფეროში და გაიაზრება ცნებებში, რომლებითაც ამ სფეროში ოპერირებენ. ძალოვანი სიდიდეები ელექტრონულ და მაგნიტურ ველში და ა. შ. *არსებითად*, მოიპოვება არა რომელიმე სხვა შემეცნებითი პროცესით, არამედ იმით, რაც აღქმასა და ცნებას შორის თამაშდება. გამრავლება თუ ადამიანური გრძნობების სხვა სახე გამოიწვევდა სხვაგვარ აღქმით ხატსახეს, გამდიდრებას ან ადამიანური გამოცდილების ცვლილებას; მაგრამ *ამ* გამოცდილების საპირისპიროდ შეიძლებოდა ჭეშმარიტი შემეცნება მოპოვებულ ყოფილიყო ცნებისა და აღქმის ურთიერთქმედების მეშვეობით. შემეცნების *გადრმაკება* დამოკიდებულია აზროვნებაში ინტუიციის ძალ-

თა გაცოცხლებაზე. აზროვნებაში ფორმირებულ ამ ინტუიციას *განცდაში* შეუძლია სინამდვილის ღრმა ან ნაკლებად ღრმა საფუძვლებში ჩაყვინთოს. აღქმის ხატსახის გაფართოების წყალობით ამ ჩაყვინთვას შეუძლია მიიღოს ახალი იმპულსი და ამდენად ირიბად, არაპირდაპირ იქნეს სტიმულირებულ. თუმცა სიღრმეში ჩაყვინთვა, როგორც სინამდვილის მიღწევა, *არასდროს* არ უნდა იქნეს აღრეული აღქმის უფრო ვრცელი და უფრო ვიწრო ხატსახის წინაშე დგომასთან, რომელიც, რამდენადაც იგი შემმეცნებელი ორგანიზაციითაა განპირობებული, *ყოველთვის* მხოლოდ ნახევარ სინამდვილეს შეიცავს. ვინც არ იკარგება *აბსტრაქციებში*, ის გაიგებს, რომ ადამიანის არსების შეცნობისთვის ასევე მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ ფიზიკისთვის აღქმის სფეროში ისეთი ელემენტებიც უნდა იყვნენ *გახსნილნი*, რომლებთანაც შეუძლებელია გარკვეული გრძობის უშუალოდ დაკავშირება, როგორც ფერის ან ბგერის შემთხვევაში. ადამიანის *კონკრეტული* არსება განსაზღვრულია არა მარტო იმით, რასაც იგი საკუთარი ორგანიზაციის ძალით თავის თავს უპირისპირებს როგორც უშუალო აღქმას, არამედ იმითაც, რომ იგი გამორიცხავს სხვას ამ უშუალო აღქმიდან. როგორც ცხოვრებისთვის ღვიძილის ცნობიერ მდგომარეობასთან ერთად აუცილებელია ძილის არაცნობიერი მდგომარეობა, ასევე ადამიანის თვითგანცდისთვის, მისი გრძობადი აღქმების არეალთან ერთად, აუცილებელია – ამასთან გაცილებით უფრო მეტად – გრძობადად არააღქმადი ელემენტების წრე იმ სფეროში, საიდანაც გრძობადი აღქმები წარმოიქმნება. ყოველივე ეს ამ წიგნის თავდაპირველ ვარიანტში ირიბად უკვე ითქვა. ავტორი აქ ურთავს გავრცობილ შინაარსს, რამდენადაც იგი თავისი გამოცდილებით დარწმუნდა იმაში, რომ ზოგიერთმა მკითხველმა წიგნი არასაკმარისად ზუსტად წაიკითხა. ასევე აუცილებელია ყურადღების გამახვილება იმაზე, რომ *აღქმის* იდეა, როგორც ის ამ წიგნშია განვითარებული, არ შეიძლება, აგვერიოს გარეგანი გრძობადი აღქმის იდეასთან, რომელიც მის მხოლოდ ერთ კერძო შემთხვევას წარმოადგენს. აქ გადმოცემულიდან, მაგრამ კიდევ უფრო მეტად იმისგან, რაც შემდგომში იქნება გადმოცემული, შესაძლებელი იქნება იმის დანახვა, რომ აქ აღქმის ქვეშ იგულისხმება ყოველივე, რაც გრძობადად

და *სულიერად* მიეახლება ადამიანს, ვიდრე მას ქმედითად გამოძევა და ცნება ჩასწვდება. იმისათვის, რომ გვეჩვენოს მშვენიერი ან სულიერი სახის აღქმები, საჭირო არაა ჩვეულებრივი გრძნობები. შესაძლოა შეგვეპასუხონ, რომ ჩვეულებრივი სიტყვათხმარების ამგვარი გაფართოება უადგილოა. თუმცა იგი *უდავოდ აუცილებელია*, თუ ჩვენ არ გვსურს ზოგიერთ სფეროში საკუთარი თავი შევზღუდოთ სწორედ სიტყვათხმარებით იმაში, რაც შემეცნების გაფართოებას ეხება. ვინც აღქმაზე საუბრობს *მხოლოდ* გრძნობადი აღქმის თვალსაზრისით, იგი ამ გრძნობადი აღქმიდან ვერ მივა შემეცნებისთვის საჭირო ცნებამდე. ზოგჯერ *აუცილებელია*, რომელიმე ცნების გაფართოება იმისათვის, რომ მან შედარებით უფრო ვიწრო სფეროშიც მოიპოვოს მისთვის შესაფერისი აზრი. ზოგჯერ საჭიროა, რომ მას, რაც თავდაპირველად მოიაზრება ცნებაში, დაემატოს კიდევ რაღაც სხვა, რათა ამგვარად გააზრებულმა თავისი გამართლება იპოვოს, ან თავის ადგილას დადგეს. ამდენად, ამ წიგნის 89 გვერდზე ნათქვამია: „წარმოდგენა ინდივიდუალიზირებული ცნებაა“. ამაზე მე მიმითითეს, რომ ეს უჩვეულო სიტყვათხმარებაა. მაგრამ მსგავსი სიტყვათხმარება *აუცილებელია*, თუ გვსურს გავარკვიოთ, რა არის არსებითად წარმოდგენა. რა მოუვიდოდა შემეცნების შემდგომ განვითარებას, თუ ნებისმიერს, ვინც იძულებულია ცნებას ზუსტი ადგილი მოუძებნოს, შეეპასუხებოდნენ: „ეს უჩვეულო სიტყვათხმარებაა“.

თავისუფლების ნამდვილობა

VIII

ცხოვრების ფაქტორები

განვაზოგადოთ ის, რაც წინა თავებში მივიღეთ. სამყარო აღამიანის წინაშე წარმონდება როგორც სიმრავლე, როგორც ცალკეულობათა ჯამი. ერთი ამ ცალკეულობათაგანი, არსება სხვა არსებებს შორის, არის თავად იგი. სამყაროს ამ ხატსახეს ჩვენ აღვნიშნავთ როგორც *მოცემულს*, რამდენადაც მას საკუთარი ცნობიერი მოღვაწეობით კი არ ვავითარებთ, არამედ ვპოულობთ, როგორც აღქმას. *აღქმათა* სამყაროს ფარგლებში ჩვენ საკუთარ თავს თავად აღვიქვამთ. ეს თვითაღქმა იქნებოდა მხოლოდ ერთი-ერთი უამრავ სხვა აღქმებს შორის, თუ თვითაღქმის ცენტრიდან არ ამოტივტივდებოდა რაღაც, რასაც უნარი აქვს ზოგადად აღქმები და მაშასადამე, დანარჩენ აღქმათა მთელი ერთობლიობაც, ჩვენი საკუთარი თვითების აღქმასთან დააკავშიროს. ეს რაღაც ამოტივტივებადი უკვე აღარ არის უბრალო აღქმა; დანარჩენი აღქმების მსგავსად ის უბრალოდ მზამზარეულად არაა მოცემული. იგი მოქმედებით წარმოიქმნება. თავიდან იგი დაკავშირებულია იმასთან, რასაც ჩვენ საკუთარი თვითების სახით აღვიქვამთ. თავისი შინაგანი მნიშვნელობით იგი გამოდის ჩვენი ამ თვითების ფარგლებს გარეთ. იგი ცალკეულ აღქმებს უკავშირებს იდეალურ გარკვეულობებს, რომლებიც ეთანადებიან ერთმანეთს და რაღაც მთლიანში არიან დადასტურებულნი. იგი თვითაღქმების მეშვეობით მოპოვებულს გარკვეულწილად იდეალურად განსაზღვრავს, როგორც ყველა დანარჩენ აღქმას და ამას სუბიექტის ან „მე“-ს სახით უპირისპირებს ობიექტებს. ეს რაღაც არის აზროვნება, ხოლო იდეალური გარკვეულობები არსებითად ცნებები და იდეებია. ამიტომ აზროვნება თავის თავს, უპირველეს ყოვლისა, ავლენს თვითების აღქმაში; მაგრამ ის მხოლოდ სუბიექტური არაა; რამდენადაც თვითება თავის თავს როგორც სუბიექტს მხოლოდ აზროვნების დახმარებით ავლენს. მითითებული აზრობრივი მიმართება თავის თავთან არის ჩვენი პიროვნების ცხოვრებისეული დანიშნულება. მისი წყალობით ჩვენ ვეწევით წმინდად იდეალურ არსებობას, ჩვენს საკუთარ თავს ვგრძნობთ მოაზ-

როვნე არსებებად. ეს ცხოვრებისეული დანიშნულება იქნებოდა წმინდად ცნებითი (ლოგიკური), თუ მას არ შეუერთდებოდნენ ჩვენი თვითების სხვა განსაზღვრებებიც. მაშინ ჩვენ ვიქნებოდით არსებები, რომელთა ცხოვრებაც გაიფლიდა იდეალური მიმართებების დამყარებაში, ერთი მხრივ, როგორც უშუალოდ აღქმებს შორის, ასევე ამ უკანასკნელებსა და თავად ჩვენს შორის. მსგავსი აზრობრივი მიმართებების დამყარებას თუ დავარქმევდით შემეცნებას, ხოლო მისი მეშვეობით მიღწეულ მდგომარეობას ჩვენი თვითებისას დავარქმევდით ცოდნას, მაშინ ზემოთ ნახსენები წანამძღვრის გათვალისწინების შემთხვევაში საკუთარი თავი უნდა განგვეხილა, როგორც მხოლოდ შემეცნებელი ან მცოდნე არსება.

თუმცა ეს წანამძღვარი შეუსაბამოა. როგორც ვნახეთ, ჩვენ აღქმები მიმართებაში მოგვყავს საკუთარ თავთან არა მხოლოდ იდეალურად, ცნებების მეშვეობით, არამედ მგრძნობელობის მეშვეობითაც. ამდენად, ჩვენ მხოლოდ ცნებითი ცხოვრებისეული შინაარსის მქონე არსებები არა ვართ. ნაივური რეალისტი პიროვნების ნამდვილ ცხოვრებას უფრო მეტად გრძნობათა ცხოვრებაში ხედავს, ვიდრე ცოდნის წმინდად იდეალურ ელემენტში. თავისი თვალსაზრისიდან ამოსვლით იგი აბსოლუტურად მართალია, როდესაც თავის თავს ამგვარად განუმარტავს საგანთა მდგომარეობას. სუბიექტურობის მხრიდან მგრძნობელობა თავიდან სრულიად ანალოგიურია იმისა, რაც ობიექტურობის მხრიდან – აღქმა. ნაივური რეალიზმის ძირითადი დებულების თანახმად, ნამდვილია ის ყველაფერი, რისი აღქმაც შესაძლებელია; ამიტომ მგრძნობელობა საკუთარი პიროვნების რეალურობის საწინდარია. თუმცა აქ ნაგულისხმევი მონიზმი იძულებულია, მგრძნობელობას მიაკუთვნოს ისეთივე დამატება, როგორსაც ის მიიჩნევს აუცილებლად აღქმისთვის, რათა ამ უკანასკნელმა შეძლოს მის წინაშე წარსდგეს როგორც სრული სინამდვილე. ამ მონიზმისთვის მგრძნობელობა წარმოადგენს რაღაც არასრულ სინამდვილეს, რომელიც თავისი პირველადი ფორმით, როგორითაც იგი ჩვენ გვეძლევა, ჯერ კიდევ არ შეიცავს თავის მეორე ფაქტორს – ცნებას ან იდეას. ამიტომ, ცხოვრებაშიც, აღქმის მსგავსად, მგრძნობელობა ყველგან შემეცნებაზე ადრე ვლინდება. თა-

ვიდან, ყოფიერებაში, თავს ვგრძნობთ არსებულად და მხოლოდ თანდათანობითი განვითარებისას ვაღწევთ იმ წერტილამდე, სადაც ბუნდოვნად ნაგრძნობ საკუთარ ყოფიერებაში ჩვენთვის ამოდის ჩვენი თვითების ცნება. მაგრამ ის, რაც *ჩვენთვის* მხოლოდ მოგვიანებით ვლინდება, თავდაპირველად განუყოფლადაა დაკავშირებული მგრძნობელობასთან. ამ გარემოებების ძალით ნაივური ადამიანი იმ რწმენამდე მიდის, რომ მგრძნობელობაში ყოფიერება მის წინაშე უშუალოდ წარმოჩნდება, ხოლო ცოდნაში მხოლოდ ირიბად. ამიტომ მგრძნობელობითი ცხოვრების წარმოჩენა მას ყველა დანარჩენზე უფრო მნიშვნელოვნად წარმოუდგენია. იგი თავის თავს მიიჩნევს სამყაროულ კავშირში გარკვეულად მხოლოდ მაშინ, როცა მას თავის მგრძნობელობაში იღებს. იგი ისწრაფვის შემეცნების საშუალებად აქციოს არა ცოდნა, არამედ მგრძნობელობა. რამდენადაც მგრძნობელობა რაღაც სრულიად ინდივიდუალურია, აღქმის მსგავსი რამ, ამიტომ ფილოსოფოსი, რომელიც მგრძნობელობიდან ამოდის, იმ პრინციპს, რომელსაც მხოლოდ მისი პიროვნების ფარგლებში აქვს მნიშვნელობა, სამყაროს პრინციპად აქცევს. იგი ისწრაფვის მთელი სამყაროს განმსჭვალვას თავისი საკუთარი თვითებით. მგრძნობელობის ფილოსოფოსი ესწრაფვის მგრძნობელობის მეშვეობით მიაღწიოს იმას, რის გაგებასაც აქ ნაგულისხმევი მონიზმი ცდილობს ცნებაში და თავისი ამგვარი შერწყმა ობიექტთან უფრო უშუალოდ მიაჩნია.

აქ მოხაზულ მიმართულებას, მგრძნობელობის ფილოსოფიას, არც თუ იშვიათად *მისტიკას* უწოდებენ. მგრძნობელობაზე დაფუძნებული მისტიკური შეხედულების შეცდომა მდგომარეობს იმაში, რომ მას სურს იმის *განცდა*, რისი *ცოდნაც* მართებს, რომ ინდივიდუალური მგრძნობელობა, უნივერსალურობამდე გაზარდოს.

მგრძნობელობა არის წმინდად ინდივიდუალური აქტი, გარე სამყაროს მიმართება ჩვენს სუბიექტთან, რამდენადაც ეს მიმართება თავის გამოსატყულებას ოდენ სუბიექტურ განცდაში პოულობს.

არსებობს ადამიანური პიროვნების კიდევ სხვა გამოვლინებაც. „მე“ თავისი აზროვნების მეშვეობით საყოველთაო სამყაროსეულ ცხოვრებას განიცდის; აზროვნების მეშვეობით იგი წმინდად იდეალურად (ცნებითად) აფარდებს აღ-

ქმებს თავის თავთან, ხოლო თავის თავს – აღქმებთან. მგრძობელობაში იგი განიცდის ობიექტების მიმართებას მისივე სუბიექტთან; *ნებელობაში* ადგილი აქვს საპირისპიროს. ნებელობაში ჩვენ წინაშეა ასევე აღქმა, კერძოდ, ჩვენი თვითების სუბიექტის ობიექტურზე ინდივიდუალური მიმართებისა. ასევე მხოლოდ აღქმის საგანია ის, რაც ნებელობაში არ წარმოადგენს წმინდად იდეალურ ფაქტორს, როგორც გარეგანი სამყაროს ყველა სხვა საგნის შემთხვევაში.

და მაინც, ნაივური რეალიზმი კვლავაც მიიჩნევს, რომ აქაც საქმე აქვს ბევრად უფრო ნამდვილ ყოფიერებასთან, ვიდრე აზროვნებით შეიძლება იქნეს მოპოვებულ. ნებელობაში იგი დაინახავს ელემენტს, რომელშიც რაღაც მოვლენა, რაღაც მომხდარი მას ეძლევა *უშუალო* სახით, საპირისპიროდ აზროვნებისა, რომელიც მოვლენას მხოლოდ ცნებაში სწვდება. ის, რასაც „მე“ თავისი ნებელობის მეშვეობით ახორციელებს, ასეთი შეხედულებისთვის უშუალოდ განიცდილ პროცესად წარმოჩნდება. ამ ფილოსოფიის მიმდევარს მიაჩნია, რომ ნებელობაში ის ნამდვილად ახერხებს სამყაროსეული მოვლენის წვდომას თუნდაც მის რომელიღაც კიდეზე. მაშინ, როცა სხვა მოვლენებისთვის თვალის მიდევნება მას მხოლოდ გარედან, აღქმის მეშვეობით შეუძლია; მას ჰგონია, რომ თავის ნებელობაში იგი სრულიად უშუალოდ განიცდის რაღაც რეალურ მოვლენას. ყოფიერების ფორმა, რომელშიც წარმოუჩნდება მას ნებელობა მისივე თვითების შიგნით, მისთვის ხდება სინამდვილის რეალური პრინციპი. მისი საკუთარი ნებელობა მას მიაჩნია საერთო სამყაროსეული მოვლენის კერძო შემთხვევად; ამდენად, ეს უკანასკნელი აღმოჩნდება საყოველთაო ნებელობა. ნებელობა ხდება სამყაროს პრინციპი, მსგავსად იმისა, როგორც მგრძობელობის მისტიკაში მგრძობელობა ხდება შემეცნების პრინციპი. შეხედულების ასეთი სახეა ნებელობის ფილოსოფია (თელიზმი). ის, რაც შესაძლოა, მხოლოდ ინდივიდუალურად იქნეს განცდილი, მის მიერ სამყაროს კონსტრუირებულ ფაქტორში აიყვანება.

როგორც მგრძობელობის მისტიკას არ შეიძლება, ეწოდოს მეცნიერება, ასევე არ შეიძლება, იგი ეწოდოს ნებელობის ფილოსოფიასაც. რადგან ორივე ამტკიცებს, რომ სამყაროს ცნებითი განმსჭვალვა საკმარისი არაა. ორივენი ით-

ხოვენ ყოფიერების როგორც იდეალურ, ასევე რეალურ პრინციპს. მათ ამის გარკვეული უფლებაც აქვთ. რამდენადაც ჩვენ ამ ე.წ. რეალური პრინციპების წვდომის საშუალებად გაგვაჩნია მხოლოდ აღქმა, ამიტომ გრძნობის მისტიკისა და ნებელობის ფილოსოფიის მტკიცება ემთხვევა შეხედულებას, რომ ჩვენ გვაქვს შემეცნების ორი წყარო: აზროვნება და აღქმა, რომელთაგანაც ეს უკანასკნელი გრძნობასა და ნებელობაში წარმოიხდება როგორც ინდივიდუალური განცდა. რამდენადაც ამ მსოფლმხედველობის მიერ არ შეიძლება, წყაროთაგან ერთ-ერთის შედეგების, განცდების გაზიარება პირდაპირ იქნეს გადატანილი მეორის, აზროვნების შედეგებში, ამიტომ შემეცნების ორივე მეთოდი, აღქმა და აზროვნება, რჩება ერთმანეთის გვერდით და მოკლებულია უხენაესს (hohere) შუამავლობას. ცოდნის მეშვეობით მოპოვებადი იდეალური პრინციპის გვერდით უნდა არსებობდეს სხვაც, სამყაროს განცდადი რეალური პრინციპი, რომელსაც აზროვნებაში არ სწვდება. სხვა სიტყვებით, მგრძნობელობის მისტიკა და ნებელობის ფილოსოფია არსებითად ნაივური რეალიზმია, ვინაიდან ისინი იხრებიან დებულებისკენ: უშუალოდ აღქმული ნამდვილია. ოღონდ თავდაპირველად ნაივური რეალიზმის საპირისპიროდ ისინი არათანმიმდევრულნი არიან, როდესაც აღქმის რომელიღაც გარკვეულ ფორმას (მგრძნობელობა, ან ნებელობა) ყოფიერების შემეცნების ერთადერთ საშუალებად აღიარებენ, მაშინ, როცა მათ ამის გაკეთება მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეეძლოთ, თუ დაიცავდნენ საერთო დებულებას: აღქმული სინამდვილეა. ამავე დროს, მათ მოუწევდათ იგივე შემეცნებითი ღირებულება მიეწერათ გარეგანი აღქმისთვისაც.

ნებელობის ფილოსოფია გახდება მეტაფიზიკური რეალიზმი, როცა იგი ნებელობას გადააბარებს ყოფიერების იმ სფეროებსაც, რომლებშიც მისი უშუალოდ განცდა ისევე შეუძლებელია, როგორც საკუთარ სუბიექტში. იგი ჰიპოთეტურად იღებს სუბიექტის მიღმა არსებულ პრინციპს, რომლისთვისაც სუბიექტური განცდა სინამდვილის ერთადერთ კრიტერიუმად რჩება. მეტაფიზიკური რეალიზმის მსგავსად, ნებელობის ფილოსოფიაც მოჰყვება წინარე თავში გადმოცემული კრიტიკის ქვეშ, რომელსაც შეუძლია და უნდა დაძლიოს ყველანაირი მეტაფიზიკური რეალიზმის წინააღმდე-

გობით აღსავსე პოზიცია და აღიაროს, რომ ნებელობა მხოლოდ იმდენად წარმოადგენს საყოველთაო სამყაროულ მოვლენას, რამდენადაც იგი იდეალურ მიმართებაში მოდის დანარჩენ სამყაროსთან.

ახალი (1918 წ.) გამოცემის დამატება.

დაკვირვების მეშვეობით აზროვნების არსის წვდომის სირთულე მდგომარეობს იმაში, რომ ეს არსება ძალზე იოლად უხსლტება დამკვირვებელ სამშეინველს იმ მომენტში, როცა მას სურს ყურადღების ცენტრში მისი მოქცევა. მაშინ მას რჩება მხოლოდ მკვდარი აბსტრაქტული გვამები ცოცხალი აზროვნებისა. თუ ჩვენ წინაშე იქნება მხოლოდ ეს აბსტრაქცია, მაშინ მისი არსებობისას ძნელი არ იქნება საკუთარ თავში აღმოვანინოთ ლტოლვა მგრძნობელობის მისტიკის ან ნებელობის მეტაფიზიკის „სოცოცხლით აღსავსე“ სტიქიისკენ. შესაძლოა, უცნაურად მოგვეჩვენოს, თუ ვინმე იფიქრებს სინამდვილის არსის წვდომას „მხოლოდ აზრებში“, მაგრამ ვინც შეძლებს იმის მიღწევას, რომ მის *აზროვნებაში* ნამდვილად იქნება *ცხოვრება*, ის გაიგებს, რომ შინაგანი სიმდიდრით და თავის თავში დაგანებული, მაგრამ იმავდროულად თავის თავში მოძრავი *გამოცდილებით* აზრთა ამ ცხოვრების შიგნითაც კი შეუძლებელია შედარება მარტოოდენ გრძნობებში ყოფნასთან ან განჭვრეტა ნებელობითი სტიქიისა, რომ არაფერი ვთქვათ იმაზე, რომ ისინი უფრო მაღლა დავაყენოთ. სწორედ ამ სიმდიდრისგან, განცდათა ამ შინაგანი სისავსისგან ხდება ის, რომ ჩვეულებრივი მშეინვეიერი წყობისას, მისი ანასახი (Gegenbild) მკვდარივით, აბსტრაქტულად გამოიყურება. ადამიანური მშეინვეიერი აქტივობის არანაირი სხვა ფორმა არაა ვერგაგების საფრთხის წინაშე ისე, როგორც აზროვნება. ხოლო ნებელობა, მგრძნობელობა, – ისინი ათბობენ ადამიანურ სამშეინველს თვით მათი პირველდაწყებითი მდგომარეობის შემდგომი განცდის შემთხვევაშიც. აზროვნება ძალზე იოლად გვეტოვებს გულცივს განცდაში; თითქოს მშეინვეიერი ცხოვრება ხმება; სწორედ ეს არის ოდენ ძალუმად მოქმედი აჩრდილი მისი სინამდვილისა, რომელიც სინათლითაა განმსჭვალული და სამყაროსეულ მოვლენებში მხურვალედ ჩაფლული. ეს ჩაფლობა ხორციელდება უშუალოდ აზრობრივი აქტივობით მიმდინარე ძალით, რომელიც არის სიყვა-

რულის ძალა სულიერი თვალსაზრისით. არ შეიძლება საპასუხოდ ითქვას, რომ ვინც ქმედით აზროვნებაში ამგვარად ხედავს სიყვარულს, იგი მასში დებს რაღაც გრძნობას, – სიყვარულს. ვინაიდან ეს შეპასუხება ფაქტიურად არის მხოლოდ ზემოთქმულის დადასტურება. ვინც მიმართავს *არსობრივ* აზროვნებას, იგი მასში იპოვის როგორც გრძნობელობას, ისე ნებელობას, ამასთან მათი სინამდვილის სიდრმეებში; ვინც უარყოფს აზროვნებას და მიმართავს „მარტოოდენ“ გრძნობელობასა და ნებელობას, იგი ამათშიც კარგავს ჭეშმარიტ სინამდვილეს. ვისაც სურს აზროვნებაში *ინტუიციურად* განცდა, იგი გრძნობისა და ნებელობის ელემენტების განცდასაც სათანადოს მიაგებს; ხოლო გრძნობის მისტიკასა და ნებელობის მეტაფიზიკას არ შეუძლიათ სათანადო მიაგონ სამყაროს ინტუიციურ-აზრობრივ განჭვრეტას. ისინი ძალზე იოლად მიდიან მოსაზრებამდე, რომ სწორედ ისინი იმყოფებიან სინამდვილის შიგნით, ხოლო ინტუიციურად მოაზროვნე ადამიანი გრძნობის გარეშე და სინამდვილისგან გაუცხოებული აფორმირებს „აბსტრაქტულ აზრებში“ სამყაროს რუხ, ცივ სურათ-ხატს.

IX თავისუფლების იდეა

შემეცნებისთვის ხის ცნება ხის აღქმის მეშვეობითაა განპირობებული. განსაზღვრული აღქმის საპირისპიროდ მე შემიძლია ცნებათა საერთო სისტემიდან მხოლოდ ერთი განსაზღვრული ცნების აღება. აღქმაში ცნებისა და აღქმის კავშირი აზროვნების მიერ ირიბად და ობიექტურად განისაზღვრება. შესაბამის ცნებასთან აღქმის კავშირი ირკვევა აღქმის აქტის შემდეგ; მაგრამ მათი ერთმანეთთან მიკუთვნებულობა თავად საგნითაა განპირობებული.

პროცესი წარმონდობა სხვაგვარად, როცა განიხილება შემეცნება, ასევე მასში გამოვლინებადი მიმართება ადამიანისა სამყაროსთან. წინა განხილვებში შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ ამ მიმართების გარკვევა შესაძლებელია მასზე მიმართული მიუკერძოებელი დაკვირვების გზით. ამ დაკვირვების მართებული გაგება მიდის აღიარებამდე, რომ შესაძლებელია, აზროვნებაზე, როგორც თავის თავში ჩაკეტილ არსებაზე, უშუალო დაკვირვება. ვინც აუცილებლად მიიჩნევს, აზროვნების, როგორც ასეთის ახსნისთვის, მოუხმოს რაღაც სხვას, როგორცაა მაგ: თავის ტვინის ფიზიკური პროცესები, ან დაკვირვებადი ცნობიერი აზროვნების მიღმა მდებარე არაცნობიერი სულიერი პროცესები, იგი უარყოფს იმას, რასაც მას აზროვნებაზე მიუკერძოებელი დაკვირვება აძლევს. ვინც აკვირდება აზროვნებას, იგი ამ დაკვირვებისას ცხოვრობს უშუალოდ სულიერში, თავის თავის მატარებელი არსების ქსოვაში. ისიც შეიძლება ითქვას, რომ ვისაც სურს სულიერის არსებას ჩასწვდეს იმ ხატსახეში, რომელშიც იგი, *უპირველეს ყოვლისა*, თავის თავს სთავაზობს ადამიანს, მას ამის გაკეთება თავის თავზე დაფუძნებულ აზროვნებაში შეუძლია.

საკუთრივ აზროვნების განხილვისას ერთიანდებიან ელემენტები: ცნება და აღქმა, რომლებიც სხვა შემთხვევაში ცალცალკე *უნდა* გამოვლენილიყვნენ. ვინც ამას ვერ ხვდება, იგი აღქმისას გამომუშავებულ ცნებებში დაინახავს ამ აღქმათა ჩრდილოვან ანასახებს, ხოლო რეალური სინამდვილე მისთვის საკუთრივ აღქმებით იქნება წარმოდგენილი. იგი აღქმულის შესაბამისად ააგებს კიდევ თავისთვის მეტაფიზიკურ სამყაროს. საკუთარ წარმოდგენათა შესაბამისად იგი ამ სამ-

ყაროს უწოდებს ატომების სამყაროს, ნებელობის სამყაროს, არაცნობიერ სულიერ სამყაროს და ა.შ. და გაუსხლტება ის, რომ ამ შემთხვევაში მან *საკუთარ* აღქმათა სამყაროს მოდელის შესაბამისად მარტოოდენ ჰიპოთეტურად ააგო მეტაფიზიკური სამყარო. ვისაც ესმის, რა გვაქვს აზროვნებასთან მიმართებით, ის გაიგებს, რომ აღქმაში მოცემულია მხოლოდ ნაწილი სინამდვილისა და რომ მისი სხვა ნაწილი, რომელსაც იგი წარმოაჩენს როგორც მხოლოდ სრულ სინამდვილეს, *განიცდება* აღქმის აზროვნებით განმსჭვალვაში. იგი იმაში, რაც ცნობიერებაში ვლინდება როგორც აზროვნება, დაინახავს სინამდვილის არა ჩრდილოვან ანარეკლს, არამედ თავის თავში დავანებული სულიერი არსების მსგავსს. ამაზე მას შეუძლია თქვას, რომ მის ცნობიერებაში იგი იარსებებს *ინტუიციის* მეშვეობით. *ინტუიცია* არის წმინდად სულიერში მიმდინარე წმინდად სულიერი შინაარსის ცნობიერი განცდა. აზროვნების არსის წვდომა მხოლოდ ინტუიციის მეშვეობით შეიძლება.

მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანი მიადრწევს აზროვნების ინტუიციურ არსზე ამ ჭეშმარიტების აღიარებას, რომელიც მოპოვებულია მიუკერძოებელი დაკვირვების მეშვეობით, მას შეეძლება ადამიანის სხეულებრივ-მშენიერი ორგანიზაციაზე დაკვირვებისკენ გზა შეუფერხებლად აიზოს. ჩვენ გავიგებთ, რომ ამ ორგანიზაციას არ ძალუძს აზროვნების *არსზე* რაიმე ზემოქმედების მოხდენა. თავიდან ამას *თითქოსდა* ეწინააღმდეგება საქმის სრულიად ცხადი ვითარება. ადამიანური აზროვნება ჩვეულებრივი გამოცდილებისთვის ვლინდება მხოლოდ ამ ორგანიზაციაში და მისი მეშვეობით. ეს გამოვლენა ისე ფასეულია, რომ მისი ჭეშმარიტი მნიშვნელობა შეიძლება განჭვრიტოს მხოლოდ მან, ვინც გაიგო, რომ იმაში, რაც არსებითია აზროვნებაში, ამ ორგანიზაციიდან არაფერი მონაწილეობს. მაგრამ მაშინ ამის გამგებს შეუძლებელია გამოეპაროს ისიც, თუ რაოდენ თავისებურად არის მოწყობილი ადამიანური ორგანიზაციის დამოკიდებულება აზროვნებასთან. კერძოდ, ის არაფერს აკეთებს აზროვნების არსობრივში, არამედ აზროვნების მოქმედების დაწყებისას უკანა პლანზეც კი გადადის; იგი თავის საკუთარ მოქმედებას წყვეტს; ათავისუფლებს ადგილს და გათავისუფლებულ ადგილზე გამოდის აზროვნება. აზროვნებაში მოქმედ არსობრივ საწყისს ორმაგი

ამოცანა აქვს: ჯერ ერთი, იგი ადამიანურ ორგანიზაციას უკან ხევს მის საკუთარ მოქმედებაში და მეორეც, იგი თავად იკავებს მის ადგილს. აზროვნებითი მოღვაწეობის შედეგს წარმოადგენს პირველი ამოცანაც, – სხეულებრივი ორგანიზაციის უკან დახევა. ამასთან, მის იმ ნაწილში, რომელიც ამზადებს აზროვნების *გამოვლენას*. აქედან ჩანს, რა აზრით პოულობს აზროვნება თავის ანასახს სხეულებრივ ორგანიზაციაში. როცა ჩვენ ამას დავინახავთ, მაშინ საკუთრივ აზროვნებისთვის ამ ანასახის მნიშვნელობასთან დაკავშირებით მეტად უკვე ვეღარ შევცდებით. როდესაც ვინმე მიაბიჯებს რბილ ნიადაგზე, მაშინ მისი ფეხის ნაკვალევი ამ ნიადაგზე აღიბეჭდება. აზრად არავის მოუვა იმის თქმა, რომ ამ ნაკვალევის ფორმები განპირობებულია ნიადაგის ძალებით, რომლებიც ქვევიდან ზევით მოქმედებენ. *ამ* ძალებს აღარ მიაწერენ რაიმენაირ მონაწილეობას ნაკვალევის ფორმის შექმნაში. ზუსტად ასევე აზროვნების არსებაზე მიუკერძოებელი დამკვირვებელიც ამ არსებას არ მიაწერს სხეულებრივ ორგანიზმში არსებულ ნაკვალევს, რომელიც წარმოიქმნება იმის შედეგად, რომ აზროვნება თავის გამოვლენას სხეულის მეშვეობით ამზადებს.* აქ იბადება უმნიშვნელოვანესი კითხვა. თუ აზროვნების *არსში* ადამიანური ორგანიზაცია არანაირად არ მონაწილეობს, მაშინ როგორი მნიშვნელობა აქვს ამ ორგანიზაციას ადამიანის მთელი არსებისთვის? მას, რაც ამ ორგანიზაციაში აზროვნების წყალობით ხდება, აზროვნების არსებასთან საერთო არაფერი აქვს, სამაგიეროდ, საქმე აქვს ამ აზროვნებიდან „მე-ცნობიერების“ წარმოქმნასთან. საკუთრივ აზროვნების არსი თავის თავში შეიცავს ნამდვილ „მე“-ს, მაგრამ არა „მე“-ცნობიერებას. ეს ცხადია იმისთვის, ვინც აზროვნებას მიუკერძოებლად აკვირდება. „მე“-ს ვპოულობთ აზროვნების ფარგლებში; ხოლო „მე-ცნობიერება“ ვლინდება იმის მეშვეობით, რომ საერთო ცნობიერებაში აღიბეჭდება აზრობრივი მოღვაწეობის კვალი ზემოაღნიშნული აზრით. (ამდენად, „მე-

* თუ როგორ აისახება ზემოაღწერილი შეხედულება ფსიქოლოგიაში, ფიზიოლოგიაში და ა.შ., ავტორის მიერ მრავალმხრივ არის განხილული თხზულებებში, რომლებიც ამ ნაშრომს მოჰყვა. აქ მხოლოდ აუცილებელი იყო იმის აღნიშვნა, რაც საკუთრივ აზროვნების მიუკერძოებელი დაკვირვებიდან გამომდინარეობს.

ცნობიერება“ წარმოიქმნება სხეულებრივი ორგანიზაციის წყალობით, მაგრამ ეს არ უნდა აგვერიოს მტკიცებასთან, თითქოს ერთხელაც წარმოქმნილი მე-ცნობიერება მუდმივად რჩება დამოკიდებული სხეულებრივი ორგანიზაციისგან. ერთხელ წარმოქმნის შემდეგ იგი მიღებულია აზროვნებაში და ამის შემდეგ მის სულიერ არსობრიობას იზიარებს).

„მე-ცნობიერება“ ადამიანურ ორგანიზაციას ემყარება. აქედან გამომდინარეობს ნების ქმედებები. კავშირი აზროვნებას, ცნობიერ „მე“-სა და ნებელობით მოქმედებას შორის, წინა განხილვების სულისკვეთებით, შესაძლებელია გაირკვეს მხოლოდ იმაზე დაკვირვების შემდეგ, თუ როგორ წარმოიქმნება ნების მოქმედება ადამიანური ორგანიზაციიდან.*

ცალკეული ნებელობითი აქტის დროს ჩვენ საქმე გვაქვს მოტივთან ან განზრახვასთან. მოტივი ეს არის ცნებითი ან წარმოდგენის შესაბამისი ფაქტორი; განზრახვა არის ნებელობის ფაქტორი, რომელიც უშუალოდ ადამიანური ორგანიზაციითაა განპირობებული. ცნებითი ფაქტორი, ანუ მოტივი არის წამიერი საფუძველი რაიმე ნებელობითი გადაწყვეტილების მისაღებად; განზრახვა კი მუდმივი საფუძველი ინდივიდის მიერ რაიმე გადაწყვეტილების მისაღებად. ნებელობის მოტივი შეიძლება იყოს წმინდა ცნება ან აღქმასთან გარკვეული მიმართების მქონე ცნება, ანუ წარმოდგენა. საყოველთაო და ინდივიდუალური ცნებები (წარმოდგენები) ნებელობის მოტივები ხდებიან იმით, რომ ისინი მოქმედებენ ადამიანურ ინდივიდზე და მას გარკვეული მიმართულების მოქმედებისკენ უბიძგებენ. მაგრამ ერთი და იგივე ცნება, შესაბამისად ერთი და იგივე წარმოდგენა, სხვადასხვა ინდივიდზე განსხვავებულად მოქმედებს. ისინი განსხვავებულ ადამიანებს განსხვავებული მოქმედებისკენ უბიძგებენ. ამდენად ნებელობა არის შედეგი არა მარტო ცნებისა ანუ წარმოდგენისა, არამედ ადამიანის ინდივიდუალური წყობისაც. ამ ინდივიდუალურ წყობას (ამაში, შეიძლება მივდიოთ ედუარდ ფონ ჰარტმანს) ვუწოდოთ დამახასიათებელი უნარი (Charakterologische Anlage).

.....
* 77-ე გვერდიდან აღნიშნულ ადგილამდე არის დამატება და შესაბამისად, გადაშუშავება ამ ახალი გამოცემისთვის(1918წ.)

ის, თუ როგორ მოქმედებენ ცნება და წარმოდგენა ადამიანის დამახასიათებელ უნარზე, ეს მის ცხოვრებაზე გარკვეულ მორალურ ანუ ეთიკურ კვალს ტოვებს.

დამახასიათებელი უნარი წარმოიქმნება ჩვენი სუბიექტის მეტნაკლებად მუდმივი ცხოვრებისეული შინაარსით, ანუ ჩვენი წარმოდგენებისა და მგრძობელობის შინაარსით. მიბიძგებს თუ არა ჩემში წარმოქმნილი ამწამიერი წარმოდგენა ნებელობისკენ, ეს დამოკიდებულია იმაზე, როგორ ეკიდება იგი ჩემი წარმოდგენების დანარჩენ შინაარსს, აგრეთვე ჩემს მგრძობელობის თავისებურებებს. თავის მხრივ, ჩემი წარმოდგენების შინაარსი განპირობებულია ცნებათა ერთობლიობით, რომლებიც ჩემი ინდივიდუალური ცხოვრების მანძილზე შეხებაში მოვიდნენ აღქმასთან, ანუ წარმოდგენებად იქცნენ. ეს ერთობლიობა კი, თავის მხრივ, დამოკიდებულია ინტუიციის ჩემეულ მეტნაკლებ უნარზე და ჩემი დაკვირვებების მოცულობაზე, ანუ ჩემი გამოცდილების სუბიექტურ და ობიექტურ ფაქტორებზე, შინაგან გარკვეულობასა და ცხოვრებისეულ პოზიციაზე. განსაკუთრებით კი ჩემი დამახასიათებელი უნარი განისაზღვრება ჩემივე მგრძობელობითი ცხოვრებით. შევიგრობო თუ არა მე გარკვეული წარმოდგენისგან ან ცნებისგან სიხარულს ან ტანჯვას, ამაზე იქნება დამოკიდებული, მოვისურვებ თუ არა მე ვაქციო ან არ ვაქციო ისინი ჩემი მოქმედების მოტივად. ასეთია ელემენტები, რომლებთანაც გვიწევს საქმის დაჭერა ნებელობითი აქტის დროს. უშუალოდ არსებული წარმოდგენა ან ცნება, რომლებიც მოტივად იქცევიან, განსაზღვრავენ ჩემი ნებელობის განზრახვას, მიზანს; ჩემი დამახასიათებელი უნარი მიბიძგებს იმისკენ, რომ ჩემი მოქმედება ამ მიზნისკენ მივმართო. წარმოდგენა, – უახლოეს ნახევარ საათში ვისეირნო, – განსაზღვრავს ჩემი მოქმედების მიზანს, მაგრამ ეს წარმოდგენა მხოლოდ მაშინ გადაიზრდება ნებელობის მოტივში, როდესაც ის თანხვედრაშია ამისთვის შესაფერის მახასიათებელ უნართან, ანუ ჩემი წარსული ცხოვრების წყალობით ჩემში თუ ჩამოყალიბდა წარმოდგენები, ვთქვათ, სეირნობის მიზანშეწონილობაზე, ჯანმრთელობისთვის მის მნიშვნელობაზე და ასევე, თუ სეირნობაზე წარმოდგენა ჩემში დაკავშირებულია სიამოვნების გრძობასთან.

ამდენად, ჩვენ უნდა განვასხვავოთ: 1. შესაძლო სუბიექტური მიდრეკილებები, რომელთაც უნარი აქვთ გარკვეული წარ-

მოდგენები და ცნებები გარდაქმნან მოტივად, და 2) შესაძლო წარმოდგენები და ცნებები, რომელთაც უნარი აქვთ, ისე იმოქმედონ ჩემს დამახასიათებელ უნარზე, რომ წარმოქმნან ნებელობა. პირველნი წარმოადგენენ ზნეობრივ *ზრახვებს*, ხოლო მეორენი – ზნეობრივ *მიზნებს*.

ზნეობრივი ზრახვები ჩვენ შეგვიძლია, ვიპოვოთ, როცა გამოვიკვლევთ, როგორი ელემენტებისგან შედგება ინდივიდუალური ცხოვრება.

ინდივიდუალური ცხოვრების პირველი საფეხური *აღქმა*, სახელდობრ, გრძნობადი აღქმა. აქ ჩვენ ვიყოფებით ინდივიდუალური ცხოვრების ისეთ სფეროში, სადაც აღქმა რაიმე მგრძნობელობის ან ცნების გარეშე უშუალოდ გადადის ნებელობაში. ადამიანის ზრახვები (მამოდრავებელი ძალა, *Triebfeder*), რომლებთანაც აქ გვაქვს საქმე, შეიძლება უბრალოდ აღნიშნოს როგორც *სწრაფვა*. ჩვენი ქვენა, წმინდა ცხოველური მოთხოვნილებების (შიმშილი, სქესობრივი ცხოვრება და ა.შ.) დაკმაყოფილება ამ გზით ხორციელდება. სწრაფვათა ცხოვრების დამახასიათებელი თვისება უშუალობაა, რომლითაც ცალკეული აღქმა ნებელობას იწვევს. თავდაპირველად მხოლოდ ქვენა გრძნობადი ცხოვრებისთვის დამახასიათებელი ეს სახე ნებელობის განსაზღვრისა, ასევე შესაძლებელია გავრცელდეს უფრო მაღალ გრძნობათა აღქმაზეც. გარე სამყაროში რაიმე გარემოების აღქმის შემდეგ ჩვენ იმწამსვე, ყოველგვარი შემდგომი განსჯისა და ამ აღქმასთან შესაძლოდ დაკავშირებული ყოველგვარი განსაკუთრებული მგრძნობელობის გარეშე, ჩვენს თავს მოქმედების უფლებას ვაძლევთ, როგორც ეს ხდება კიდევ, განსაკუთრებით ადამიანებთან ჩვეულებრივი ურთიერთობისას. ამ ქცევისკენ მამოდრავებელ ძალას აღნიშნავენ როგორც *ტაქტს* ან *ზნეობრივ გემოვნებას*. აღქმის მეშვეობით რაც უფრო ხშირად ხდება ქცევის პროვოცირება ასე უშუალოდ, მით უფრო შეგუებული იქნება აღნიშნული ადამიანი იმოქმედოს უშუალოდ ტაქტის ზეგავლენით, ანუ *ტაქტი* მისი ხასიათებრივი მიდრეკილება ხდება.

ადამიანური ცხოვრების მეორე სფერო არის *მგრძნობელობა*. გარე სამყაროს აღქმებს მიაკუთვნებენ გარკვეულ მგრძნობელობებს. ეს მგრძნობელობები, შესაძლოა, ქცევებისკენ ბიძგის მიმცემად იქცნენ. როდესაც მე ვხედავ მშვიერ ადამიანს,

მისდამი ჩემმა თანაგრძნობამ შეიძლება ხელი შეუწეოს ჩემი ქმედებისთვის განზრახვის წარმოქმნას. ასეთ მგრძნობელობებს მიეკუთვნება: სირცხვილის გრძნობა, ასევე სიამაყის, ღირსების, თავმდაბლობის, მონანიების, თანაგრძნობის, შურისძიების, მადლიერების, მოწიწების, ერთგულების, სიყვარულისა და მოვალეობის გრძნობები.*

და ბოლოს, ცხოვრების მესამე საფეხური ეს არის *აზროვნება და წარმოდგენა*. უბრალო განსჯის გზით წარმოდგენა ან ცნება შესაძლოა საქციელის მოტივებად იქცნენ. წარმოდგენები გადაიქცევიან მოტივებად იმის წყალობით, რომ საკუთარი ცხოვრების მანძილზე მუდმივად ვუკავშირებთ გარკვეულ ნებელობით მიზნებს კვლავ და კვლავ განმეორებად, ოღონდ მეტნაკლებად მოდიფიცირებულ ფორმაში, ეს არის აღქმები. აქედან გამომდინარეობს ის, რომ ადამიანებში, რომლებსაც არც თუ დიდი გამოცდილება გააჩნიათ, განსაზღვრულ აღქმებთან ერთად ცნობიერებაში ყოველთვის უჩნდებათ წარმოდგენები ქცევებზე, რომლებიც მათ განახორციელებს მსგავს შემთხვევაში, ან დაინახეს ის, თუ როგორ ახორციელებდნენ მათ სხვები. ეს წარმოდგენები ჩვენ წინაშე ლივლივებენ განსაზღვრული ხატების სახით, ყველა გვიანდელ გადაწყვეტილებებში. ისინი ხდებიან მათი მახასიათებელი უნარის ელემენტები. ამგვარად აღწერილ, ნებელობისკენ მამოძრავებელ ძალას ჩვენ შეგვიძლია, *პრაქტიკული გამოცდილება* ვუწოდოთ. პრაქტიკული გამოცდილება თანდათანობით გადადის ტაქტიან მოქმედებაში. ეს ხდება მაშინ, როცა ქცევათა გარკვეული ტიპური ხატსახეები ჩვენს ცნობიერებაში ისე მტკიცედ არიან დაკავშირებული წარმოდგენებთან, გარკვეულ ცხოვრებისეულ სიტუაციებში, რომ გამოცდილებაზე დაფუძნებული ყველანაირი განსჯის გვერდის ავლით ჩვენ, მოცემულ შემთხვევაში, უშუალოდ გადავდივართ აღქმიდან ნებელობისკენ.

ინდივიდუალური ცხოვრების უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს ცნებითი აზროვნება, აღქმის განსაზღვრული შინაარსის გათვალისწინების გარეშე. ცნების შინაარსს, იდეა-

.....
* ხნეობრივი პრინციპების სრულ ჩამონათვალს (მეტაფიზიკური რელიზმის თვალსაზრისიდან ამოსვლით) იპოვიო ე. ფონ ჰარტმანის ნაშრომში: „ხნეობრივი ცხოვრების ფენომენოლოგია“.

თა სფეროდან გამომდინარე, ჩვენ წმინდა ინტუიციის მეშვეობით განვსაზღვრავთ. ასეთ ცნებას არანაირი მიმართება არ გააჩნია გარკვეულ აღქმებთან. როცა აღქმაზე მიმთითებელი ცნების ანუ წარმოდგენის გავლენით ნებელობაში გადავდივართ, მაშინ ესაა ის აღქმა, რასაც არაპირდაპირ განგვისაზღვრავს ცნებითი აზროვნება. ხოლო, როდესაც ემოქმედებთ ინტუიციის ზეგავლენით, მაშინ ჩვენი ქცევის მამოძრავებელ ძალას *წმინდა აზროვნება* წარმოადგენს. რამდენადაც ფილოსოფიაში მიეჩვივნენ, წმინდა აზროვნების უნარს გონი უწოდონ, ამოტომ მართებულნი იქნებოდა აღწერილ მორალურ ზრახვას *პრაქტიკული გონი* ვუწოდოთ. ნებელობისკენ ეს სწრაფვა ნათლად იქნა განმარტებული *კრეიენბიულის* მიერ (ფილოსოფიური ყოველთვიური ჟურნალი, ტ. XVIII. მე-3 გამოშ.). ამის თაობაზე მის მიერ დაწერილი სტატია მე მიმაჩნია თანამედროვე ფილოსოფიის, განსაკუთრებით ეთიკის უმნიშვნელოვანეს ნაწარმოებად. კრეიენბიული აღნიშნულ ზრახვას უწოდებს *პრაქტიკულ აპრიორს*, ანუ უშუალოდ ჩემი ინტუიციიდან გამომდინარე ზრახვას მოქმედებისკენ.

ცხადია, რომ ასეთი ზრახვა, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით, უკვე აღარ შეიძლება დამახასიათებელი უნარების სფეროს მივაკუთვნოთ. ვინაიდან ის, რაც აქ მოქმედებს როგორც ზრახვა, აღარაა მხოლოდ ინდივიდუალური ჩემში, არამედ იდეალური და ამიტომაც ჩემი ინტუიციის საზოგადო შინაარსი. საკმარისია, ვაღიაროთ ამ შინაარსის, როგორც რაიმე ქმედების საფუძვლის და ამოსავალი წერტილის მართებულობა, რომ მე მაშინვე გადავდივარ ნებელობაში, დამოუკიდებლად იმისგან, იყო თუ არა ეს ცნება ჩემში დროის თვალსაზრისით უფრო ადრე თუ იგი ჩემს ცნობიერებაში მხოლოდ უშუალოდ ქცევის წინ შემოდის; რაც ნიშნავს: სულერთია არსებობდა იგი ჩემში როგორც მიდრეკილება თუ არა.

ნამდვილ ნებელობით აქტამდე საქმე მიდის მხოლოდ მაშინ, როცა ქმედებისკენ რაიმე ზრახვა ცნების ან წარმოდგენის სახით, ზემოქმედებს დამახასიათებელ უნარზე. ასეთი ზრახვა შემდგომში ნებელობის მოტივი ხდება.

ზნეობრიობის მოტივებია წარმოდგენები და ცნებები. არსებობენ ეთიკოსი მორალისტები, რომლებიც მგრძობილო-

ბაშიც ზნეობრიობის მოტივებს ხედავენ; მაგ.: ისინი ამტკიცებენ, რომ ზნეობრივი მოქმედების მიზანი მდგომარეობს ინდივიდის მიერ მაქსიმალურად შესაძლო რაოდენობის კმაყოფილების მიღწევაში. მაგრამ მოტივად შეიძლება იქცეს არა თავად კმაყოფილება, არამედ მხოლოდ *წარმოდგენა კმაყოფილებაზე*. ჩემს მახასიათებელ უნარზე შეიძლება იმოქმედოს არა საკუთრივ გრძნობამ, არამედ *წარმოდგენამ* მომავალი გრძნობისა. ვინაიდან, მოქმედების მომენტში გრძნობა ჯერ კიდევ არ არსებობს, მეტიც, ის მხოლოდ ქცევებით უნდა იქნეს გამოწვეული.

წარმოდგენა საკუთარი ან სხვისი კეთილდღეობისა სამართლიანად განიხილება როგორც ნებელობის მოტივი. პრინციპს, რომლის დროსაც ადამიანი თავისი ქცევების მეშვეობით აღწევს უდიდეს პიროვნულ სიამოვნებას, ანუ ინდივიდუალურ ნეტარებას, უწოდებენ *ეგოიზმს*. ამ ინდივიდუალური კეთილდღეობის მიღწევას ცდილობენ იმით, რომ მოურიდებლად ზრუნავენ მხოლოდ საკუთარ კეთილდღეობაზე და მისკენ ისწრაფვიან თუნდაც სხვა ინდივიდუალობების ბედნიერების ხარჯზე (წმინდა ეგოიზმი), ან იმით, რომ ხელს უწყობენ სხვის კეთილდღეობას იმ იმედით, რომ საკუთარ პიროვნებაზე მიიღონ საპასუხო კეთილი ზეგავლენა სხვა ბედნიერი ინდივიდუალობების მხრიდან, ანდა სხვა ინდივიდუალობებისთვის მიყენებული ზიანის გამო გამოწვეული შიშით, რომ ამით საკუთარი ინტერესებიც არ დააყენონ საშიშროების წინაშე (კეთილგონიერებაზე დაფუძნებული მორალი). ეგოისტური ზნეობრიობის პრინციპთა კონკრეტული შინაარსი დამოკიდებული იქნება იმაზე, როგორ წარმოდგენას შეიქმნის უშუალოდ ადამიანი საკუთარ ან სხვის კეთილდღეობაზე. იგი საკუთარი ეგოისტური მისწრაფების შინაარსს განსაზღვრავს იმის შესაბამისად, რაც მას მიაჩნია ცხოვრებისეულ სიკეთედ (კეთილდღეობა, ნეტარების იმედი, სხვადასხვა ბოროტებისგან თავის დახსნა და მათი მსგავსნი).

შემდგომ მოტივად შესაძლოა მიჩნეულ იქნეს მოქმედების წმინდა ცნებითი შინაარსი. ეს შინაარსი ეხება არა მხოლოდ ცალკეულ ქმედებას, როგორც ამას ადგილი აქვს წარმოდგენაში საკუთარ კმაყოფილებაზე, არამედ ქმედების დასაბუთებას ზნეობრივი პრინციპების მთელ სისტემიდან.

მორალის ამ პრინციპებს შეუძლიათ განყენებული ცნების ფორმით მართონ ზნეობრივი ცხოვრება ისე, რომ ცალკეულ ადამიანს ამ ცნებათა წარმოშობა სულაც არ აწუხებს. მაშინ ჩვენ შევიგრძნობთ უბრალო მორჩილებას ზნეობრივი ცნებისადმი, რომელიც ზედ ედება ჩვენს ქცევას როგორც მცნება, როგორც ზნეობრივი აუცილებლობა. ამ აუცილებლობის დასაბუთებას ჩვენ ვუტოვებთ მას, ვინც ითხოვს ზნეობრივ მორჩილებას, ანუ მორჩილებას ჩვენ მიერ აღიარებული ზნეობრივი ავტორიტეტისადმი (ოჯახის უფროსი, სახელმწიფო, საზოგადოებრივი ადამ-წესები, საეკლესიო ავტორიტეტი, ღვთაებრივი გამოცხადება და ა.შ.). ზნეობრიობის მსგავსი პრინციპების განსაკუთრებულ სახეს წარმოადგენს ის შემთხვევები, როცა მცნება გვეუწყება არა რომელიმე გარეგანი ავტორიტეტის, არამედ ჩვენი საკუთარი შინაგანი სამყაროს მიერ (ზნეობრივი ავტონომია). მაშინ ჩვენ გვესმის ჩვენივე საკუთარი შინაგანი ხმა, რომელსაც ვაღიარებულნი ვართ დავექვემდებაროთ. ამ ხმის გამოხატულებას წარმოადგენს *სინდისი*.

ზნეობრივი პროგრესი მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი საკუთარი ქცევის მოტივად უბრალოდ გარეგანი და შინაგანი ავტორიტეტის მცნებას კი არ გაიხდის, არამედ ცდილობს ჩასწვდეს საფუძველს, საიდანაც ქცევის რომელიმე მაქსიმა მოქმედებს მასში, როგორც მოტივი. ესაა პროგრესი ავტორიტარული მორალიდან, იმ მოქმედებისკენ, რომელიც ზნეობრივი გაგებიდან მომდინარეობს. ზნეობრიობის ამ საფეხურზე ადამიანი დაძებნის ზნეობრივი ცხოვრების მოთხოვნებს და საკუთარ ქცევებს მათი შემეცნებიდან გამომდინარე განსაზღვრავს. ასეთ მოთხოვნებს წარმოადგენენ: 1. მთელი კაცობრიობისთვის შესაძლო მეტი სიკეთე უშუალოდ ამ სიკეთისთვის; 2. კულტურული პროგრესი, ანუ კაცობრიობის ზნეობრივი განვითარება სულ უფრო მეტი სრულყოფისკენ; 3. წმინდად ინტუიციური გზით მოპოვებული ინდივიდუალური ზნეობრივი მიზნების განხორციელება.

მთელი კაცობრიობისთვის შესაძლო მეტი სიკეთე, ბუნებრივია, სხვადასხვა ადამიანის მიერ სხვადასხვანაირადაა გაგებული. ზემოთ მოყვანილი მაქსიმა ამ სიკეთეზე გარკვეულ წარმოდგენას კი არ ეხება, არამედ იმას, რომ ყოველი, ვინც აღიარებს ამ პრინციპს, ესწრაფვის აკეთოს ის, რაც,

მისი აზრით, ყველაზე მეტად შეუწყობს ხელს მთელი კაცობრიობის კეთილდღეობას.

ვისთვისაც კულტურის სიკეთე სიამოვნების გრძნობას უკავშირდება, *კულტურული პროგრესი* ზემოაღნიშნული მორალური პრინციპის მხოლოდ განსაკუთრებული შემთხვევაა. იგი მხოლოდ უნდა შეურიგდეს ბევრი რამის დაღუპვასა და ნგრევას, რაც აგრეთვე ხელს უწყობს კაცობრიობის კეთილდღეობას. ისიც შესაძლებელია, რომ ვინმე კულტურულ პროგრესში, მასთან დაკავშირებული კმაყოფილების გრძნობის გარდა, ზნეობრივ აუცილებლობასაც ხედავდეს. მაშინ პროგრესი მისთვის, წინარესთან ერთად, განსაკუთრებულ მორალურ პრინციპს წარმოადგენს.

როგორც საყოველთაო კეთილდღეობის, ისე კულტურული პროგრესის მაქსიმუმი ეფუძნებიან წარმოდგენას, ანუ იმ მიმართებას, რომელიც აქვს ზნეობრივი იდეების შინაარსს გარკვეულ განცდებთან (აღქმებთან). უმაღლესი შესაძლო ზნეობრივი პრინციპი არის ის, რომელიც ამგვარ მიმართებას წინასწარ კი არ შეიცავს, არამედ წმინდა ინტუიციის წყაროდან მომდინარეობს და მხოლოდ შემდგომში ეძებს აღქმასთან (ცხოვრებასთან) მიმართებას. განსაზღვრა იმისა, რაც შეიძლება იყოს სასურველი, აქ გამომდინარეობს სხვა ინსტანციიდან, ვიდრე წინა შემთხვევებში. ვინც საყოველთაო კეთილდღეობის ზნეობრივი პრინციპის ერთგულია, იგი ყოველ თავის ქმედებაში, უპირველეს ყოვლისა, იკითხავს, ამ საერთო კეთილდღეობაში რა წვლილს შეიტანენ მისი იდეალები. კულტურული პროგრესის ზნეობრივი პრინციპის აღმსრულებელსაც იმავეს გაკეთება მოუწევს. თუმცა არსებობს უზუნაესი პრინციპიც, რომელიც ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში რომელიმე კონკრეტული ზნეობრივი მიზნიდან კი არ ამოდის, არამედ გარკვეულ ღირებულებას ანიჭებს ზნეობრიობის ყველა მაქსიმას და ყოველ მოცემულ შემთხვევაში კითხულობს, – მორალური პრინციპებიდან რომელია აქ ყველაზე მნიშვნელოვანი. შესაძლოა ისე მოხდეს, რომ მოცემულ მიმართებებში ვინმე მართებულად მიიჩნევს კულტურული პროგრესისთვის ხელშეწყობას, სხვაში – საყოველთაო კეთილდღეობისთვის ხელშეწყობას, მესამე შემთხვევაში კი სწორად მიიჩნევს საკუთარი კეთილდღეობის ხელშეწყობას და მას თავისი ქმედების მოტივად აქცევს.

როცა რაიმე გადაწყვეტილების მიღებისთვის ყველა სხვა საფუძველი მეორე პლანზე გადადის, მაშინ წინა პლანზე გამოდის საკუთრივ ცნებითი ინტუიცია. ამასთან დანარჩენი მოტივები კარგავენ თავის სახელმძღვანელო მნიშვნელობას და მოქმედების მოტივად ემსახურება მხოლოდ მისი იდეური შინაარსი.

დამახასიათებელ უნართა საფეხურებს შორის ჩვენ უმაღლესი ვუწოდეთ იმას, რაც მოქმედებს როგორც *წმინდა აზროვნება*, როგორც *პრაქტიკული გონი*. ხოლო მოტივებს შორის *ცნებითი ინტუიცია* ჩვენ აღვნიშნეთ როგორც უმაღლესი. უფრო ზუსტი განსჯის შემთხვევაში მალევე გაირკვევა, რომ ამ საფეხურზე ზნეობრივი მამოძრავებელი ძალა და მოტივი ერთმანეთს ემთხვევა, ანუ ჩვენს ქცევაზე არ მოქმედებს არც წინასწარ განსაზღვრული ხასიათებრივი მიდრეკილება, არც ნორმად მიღებული გარეგანი ზნეობრივი პრინციპი. ამდენად, მოქმედება არაა შაბლონური, რაც ხორციელდება რაღაც წესების მიხედვით, არც ისეთი, რომელსაც ადამიანი გარეგანი ბიძგით ავტომატურად ახორციელებს, არამედ, უბრალოდ, თავისი იდეალური შინაარსით განსაზღვრული.

მსგავსი ქცევის წინაპირობას წარმოადგენს უნარი მორალური ინტუიციებისა. ვისაც არა აქვს უნარი ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში განიცადოს ზნეობრიობის განსაკუთრებული მაქსიმა, იგი მას ნამდვილ ინდივიდუალურ ნებელობამდე ვერასდროს მიიყვანს.

ზნეობრიობის ამ პრინციპის სრულიად საპირისპიროა კანტისეული პრინციპი: მოიქეცი ისე, რომ შენი ქცევის წესებს ყველა ადამიანისთვის ჰქონდეს მნიშვნელობა. ეს წინადადება სიკვდილია ქმედების ყველა ინდივიდუალური იმპულსისა. ჩემთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობისა იქნება არა ის, როგორ მოიქცეოდა ყველა ადამიანი, არამედ ინდივიდუალურ შემთხვევაში როგორ მმართვეს მე მოქცევა.

ზედაპირული განსჯა ამ აზრებს ალბათ შეეპასუხებოდა: როგორ შეიძლება ქცევა ატარებდეს ინდივიდუალურ ხასიათს განსაკუთრებული შემთხვევისა და განსაკუთრებული მდგომარეობისთვის და, ამავდროულად, განსაზღვრული იყოს ინტუიციიდან წმინდად იდეალურად? ეს შეპასუხება დავანებებელია ზნეობრივი მოტივის აღრევაზე ქცევის აღ-

ქმად შინაარსთან. ამ უკანასკნელს *შეუძლია* იყოს მოტივი და არის კიდევ ასეთი, მაგალითად, კულტურული პროგრესის შემთხვევაში ან ეგოიზმიდან მომდინარე ქცევისას და ა.შ.; წმინდად ზნეობრივ ინტუიციასზე დაფუძნებული ქცევის შემთხვევაში იგი *ასეთი არაა*. ცხადია, ჩემი „მე“ საკუთარ მხერვას მიაპყრობს ადქმის ამ შინაარსზე, მაგრამ მისით სულაც არ *განისაზღვრება*. ამ შინაარსს იყენებენ მხოლოდ იმისთვის, რომ თავისთვის წარმოიქმნან *შემეცნებითი ცნება*, მაგრამ *მორალურ ცნებას*, რომელიც ამას მიეკუთვნება, „მე“ ობიექტიდან არ იღებს. შემეცნებითი ცნება, მიღებული რომელიმე განსაზღვრული სიტუაციიდან, რომლის პირისპირაც მე ვიმყოფები, იმავდროულად მხოლოდ მაშინაა მორალური ცნებაც, როცა განსაზღვრულ მორალურ პრინციპზე ვდგავარ. თუ მე მხოლოდ საყოველთაო კულტურული განვითარების მორალურ ნიადაგზე მინდა ვიდგე, მაშინ სამყაროში წინასწარმონიშნული გეზით ვივლიდი. ყოველი მოვლენიდან, რომელსაც მე აღვიქვამ და რომელსაც შეუძლია ჩემ საქმედ ქცევა, ამავედროულად გამოდის ზნეობრივი მოვალეობაც, კერძოდ, ჩემი წვლილი შევიტანო, რათა აღნიშნული მოვლენა კულტურული განვითარების სამსახურში ჩადგეს. გარდა ცნებისა, რომელიც ჩემთვის რომელიმე მოვლენისა თუ საგნის ბუნებრივ-კანონზომიერ კავშირს ახსნის, ამ უკანასკნელთ ზნეობრივი ეტიკეტიც დაედო, რომელიც ჩემთვის, მორალური არსებისთვის, შეიცავს ეთიკურ მითითებას, თუ როგორ მოვიქცე მე. ეს ზნეობრივი ეტიკეტი თავის სფეროში მართებულია, მაგრამ უფრო მაღალი თვალსაზრისით იგი ემთხვევა იდეას, რომელიც მე კონკრეტული შემთხვევის საპირისპიროდ წარმომექმნება.

ადამიანები ერთმანეთისგან განსხვავდებიან თავიანთი ინტუიციური შესაძლებლობით. ზოგს იდეები უწყვეტად მოსდის, ზოგი მათ დიდი ძალისხმევით მოიპოვებს. არანაკლებ განსხვავებულია სიტუაციები, რომლებშიც ადამიანები ცხოვრობენ და მათი მოღვაწეობის არენას ქმნიან. შესაბამისად, ადამიანის ქცევა დამოკიდებულია იმაზე, როგორ მოქმედებს მისი ინტუიციური შესაძლებლობა გარკვეული სიტუაციის საპირისპიროდ. ჩვენში მოქმედი იდეების ჯამს, ჩვენი ინტუიციების რეალურ შინაარსს ქმნის ის, რაც იდეათა სამყაროს საყოველთაოობაში, თითოეულ ადამიანში ინ-

დივიდუალურადაა ჩამოყალიბებული. რამდენადაც ვრცელდება ეს ინტუიციური შინაარსი ქცევაზე, იმდენადაა იგი ინდივიდის ზნეობრივი შინაარსი. შევძლოთ ამ შინაარსის განცდა, ეს წარმოადგენს უმაღლეს მორალურ ბიძგს და ამავე დროს უმაღლეს მოტივს იმისთვის, ვისაც ესმის, რომ ყველა სხვა მორალური პრინციპი ბოლოს და ბოლოს აღნიშნულ შინაარსში ერთიანდება. ამ თვალსაზრისს შეიძლება ეთიკური ინდივიდუალიზმი ეწოდოს.

ინტუიციურად განსაზღვრული ქცევისთვის კონკრეტულ შემთხვევაში საზომია შესაბამისი, სრულიად ინდივიდუალური ინტუიციის პოვნა. ზნეობრიობის ამ საფეხურზე საუბარი ზნეობრიობის საყოველთაო ცნებებზე (ნორმები, კანონები) მხოლოდ იმდენად შეიძლება იყოს, რამდენადაც ისინი ინდივიდუალურ განზრახვათა განზოგადოებიდან მიიღებიან. საყოველთაო ნორმები ყოველთვის ვარაუდობენ კონკრეტულ ფაქტებს, რომელთაგანაც შეიძლება მათი გამოყვანა. თავიდან ფაქტები ადამიანური ქცევის მეშვეობით იქმნებიან.

როდესაც ჩვენ ვეძებთ კანონზომიერს (ცნებითს) ინდივიდების, ხალხებისა და ეპოქების ქცევაში, ჩვენ ვღებულობთ ეთიკას, მაგრამ არა როგორც მეცნიერებას ზნეობრივი ნორმების შესახებ, არამედ როგორც საბუნებისმეტყველო მოძღვრებას ზნეობრიობაზე. მხოლოდ ამ გზით მოპოვებულ კანონებს აქვთ ადამიანურ ქცევასთან ისეთი მიმართება, როგორც ბუნების კანონებს განსაკუთრებულ მოვლენასთან. მაგრამ ისინი სრულებითაც არ არიან იდენტურნი ზრახვებთან, რომელთაც ჩვენსავე ქცევებს საფუძველად ვუდებთ. თუ სურთ გაიგონ, როგორ გამომდინარეობს ადამიანის ქცევა მისი ზნეობრივი ნებელობიდან, საჭიროა, ჯერ განხილულ იქნას ამ ნებელობის მიმართება საქციელთან. უპირველეს ყოვლისა, მზერა უნდა მივაპყროთ ქცევებს, რომლებშიც ეს მიმართება გასაზღვრულია. შემდგომში, როდესაც მე ან ვინმე სხვა ფიქრობს ასეთ საქციელზე, შესაძლოა გაირკვეს, ზნეობრიობის როგორ მაქსიმეტან გვაქვს აქ საქმე. ვიდრე ვმოქმედებ, მე მამოძრავებს ზნეობრივი მაქსიმა, რამდენადაც მას ინტუიციურად შეუძლია ჩემში ცხოვრება; იგი სიყვარულითაა დაკავშირებული ობიექტთან, რომლის განხორციელებაც მე ჩემი ქმედებით მინდა. მე არ ვეკითხები

რომელიმე ადამიანს, არც რაიმე წესს: მე ეს ქმედება უნდა განვახორციელო? – არამედ ვახორციელებ მას, როგორც კი ჩავწვდები მის შესახებ იდეას. მხოლოდ ამის წყალობითაა ის *ჩემი* ქმედება. ვინც მხოლოდ იმიტომ მოქმედებს, რომ აღიარებს განსაზღვრულ ზნეობრივ ნორმებს, მისი ქმედება აღმოჩნდება მისსავე მორალურ კოდექსში აღბეჭდილი პრინციპების შედეგი. იგი მხოლოდ შემსრულებელია. ის უფრო მაღალი რანგის ავტომატია. აღძრით მის ცნობიერებაში რაიმე საბაბი ქმედებისკენ და მისი მორალური პრინციპების მექანიზმი მაშინვე მოვა მოძრაობაში და იმოქმედებს კანონზომიერად, რათა აღასრულოს რაიმე ქრისტიანული, ჰუმანური, მისთვის უანგარო ქმედება ან ქმედება კულტურულ-ისტორიული პროგრესისთვის. მხოლოდ მაშინ, როდესაც მივდევ ჩემს სიყვარულს ობიექტისადმი, მაშინ ვარ მე თავად ის, ვინც მოქმედებს. ზნეობრიობის ამ საფეხურზე მე იმიტომ კი არ ვმოქმედებ, რომ ვაღიარებ ჩემზე ვინმეს ბატონობას, ან გარეგან ავტორიტეტს, ანდა ე.წ. შინაგან ხმას. მე არ ვაღიარებ ჩემი ქცევის გარეგან პრინციპს, რამდენადაც მე ჩემს თავში ვიპოვე ქცევის საფუძველი, ქცევისადმი სიყვარული. მე არ მივმართავ განსჯით კვლევას, კარგია თუ ცუდი ჩემი საქციელი; მე ვახორციელებ მას იმიტომ, რომ მე ის *მიყვარს*. იგი „კეთილი“ იქნება, როდესაც სიყვარულში ჩაფლული ჩემი ინტუიცია მართებულ მიმართებაშია ინტუიციურად განცდილ სამყაროსეულ კავშირთან; „ცუდია“, როდესაც ეს ასე არ არის და მე საკუთარ თავს კი არ ვეკითხები: როგორ მოიქცეოდა სხვა ადამიანი ჩემს შემთხვევაში? – არამედ, მე ვმოქმედებ, როგორც მე, როგორც მიბიძგებს ამისკენ ეს განსაკუთრებული ინდივიდუალობა. არა რაიმე საზოგადოდ მიღებული, არა საერთო ადამ-წესები ან ზოგად-ადამიანური მაქსიმი, არა რაიმე ზნეობრივი ნორმა წარმმართავს მე უშუალოდ, არამედ ჩემი სიყვარული ქმედებისადმი. მე არ ვერძნობ არანაირ იძულებას, არც ბუნების მხრიდან, რომელიც ჩემს მიდრეკილებებს წარმართავს, არც ზნეობრივ მცნებათა მხრიდან, არამედ მე უბრალოდ მსურს განვახორციელო ის, რაც თავად ჩემში ძევს.

საყოველთაო ზნეობრივი ნორმების დამცველებს, ალბათ, შეეძლებოდათ ამ მოსაზრებებს შეპასუხებოდნენ: თუ ყველა ადამიანს ექნება სწრაფვა მხოლოდ იმისკენ, რომ გა-

ნიცადოს საკუთარი თავი და აკეთოს ის, რაც მას უყვარს, მაშინ აღარ იქნება არანაირი სხვაობა კარგ საქციელსა და დანაშაულს შორის; ჩემში ჩადებულ ყველანაირ თადლითობას ისეთივე უფლება აქვს განიცადოს თავისი თავი, როგორც ინტუიციას, რომ ვემსახურო საყოველთაო სიკეთეს. ჩემთვის, როგორც ზნეობრივი ადამიანისთვის, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ექნება არა იმ გარემოებას, რომ მე ჩაეწვდი იდეის შესაბამის მოქმედებას, არამედ იმის გამოკვლევას, კეთილია იგი თუ *ბოროტი*. მე მას მხოლოდ პირველ შემთხვევაში განვახორციელებ.

ამ იოლად გაჩენილ და მაინც აქ ნაგულისხმევის მხოლოდ ვერგაგებისგან წარმოქმნილ საპირისპირო მოსაზრებაზე ჩემი პასუხი მდგომარეობს შემდეგში: ვისაც სურს, შეიმეცნოს ადამიანური ნებელობის არსი, მან უნდა იპოვოს განსხვავება ამ ნებელობის განვითარების განსაზღვრულ საფეხურამდე მიმყვან გზასა და იმ თავისებურ ხასიათს შორის, რომელსაც ამ მიზანთან მიახლოებისას იძენს ნებელობა. ამ მიზნისკენ მიმავალ გზაზე ნორმები თავის მართლზომიერ როლს თამაშობენ. მიზანი კი მდგომარეობს წმინდა ინტუიციურად გაგებულ ზნეობრივი მიზნების განხორციელებაში. ადამიანი აღნიშნულ მიზნებამდე აღწევს იმ ზომით, რამდენადაც აქვს უნარი ამაღლდეს სამყაროს ინტუიციური, იდეური შინაარსის წვდომამდე. ცალკეულ ნებელობას უმეტესად შეეყრება სხვა რამ, როგორც განზრახვა ან მოტივი ამგვარი მიზნებისა. ინტუიციურს შეუძლია, განმსაზღვრელი ან თანაგანმსაზღვრელი იყოს ადამიანურ ნებელობაში და აკეთებენ იმას, რაც *უნდათ*; ქმნიან არენას, რომელზეც ნდომა (ჯეროვნობა, ვალდებულება, Sollen) გადაიქცევა ქმედებად; საკუთარი ქმედება ისაა, რასაც, როგორც ასეთს, მათგან წარმოქმნის საშუალებას აძლევენ. ამასთან, მამოძრავებელი ძალა აქ შეიძლება იყოს მხოლოდ წმინდად ინდივიდუალური. და, ჭეშმარიტად, მხოლოდ ინტუიციიდან წარმოქმნილი ნებელობითი ქმედება შეიძლება, იყოს ინდივიდუალური. დამნაშავის ქმედებას, ბოროტს, შესაძლოა, ინდივიდუალობის განცდა, წმინდა ინტუიციის განხორციელების აზრით, ეწოდოს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ბრმა მიდრეკილებებს ადამიანურ ინდივიდუალობასაც მივაწერთ. ბრმა მიდრეკილება, რომელიც დანაშაულისკენ

უბიძგებს, მომდინარეობს არა ინტუიციურიდან და განეკუთვნება არა ინდივიდუალურს ადამიანში, არამედ ყველაზე საზოგადოს მასში, იმას, რასაც ერთნაირი ღირებულება აქვს ყველა ინდივიდუალობაში და რომლისგანაც ადამიანი საკუთარი ინდივიდუალურის დახმარებით თავისუფლდება. ინდივიდუალური ჩემში არაა ჩემი ორგანიზმი მისი მიდრეკილებებითა და მგრძნობელობებით, არამედ ის არის იდეათა ერთიანი სამყარო, რომელიც ამ ორგანიზმში გაბრწყინდება. ჩემი მიდრეკილებები, ინსტინქტები, ვნებები ჩემში სხვას არაფერს აფუძნებენ, გარდა იმისა, რომ მე მივკუთვნები საერთო სახეობას – *ადამიანისა*; ის გარემოება, რომ ამ მიდრეკილებებში, მგრძნობელობებსა და ვნებებში განსაკუთრებული სახით ცოცხლდება რაღაც იდეალური, სწორედ ეს აფუძნებს ჩემს ინდივიდუალობას; მე ადამიანი ვარ საკუთარი ინსტინქტებითა და მიდრეკილებებით, რომელთაგან თორმეტი ქმნის დუჟინას; მე ინდივიდი ვარ იდეათა განსაკუთრებული ფორმის წყალობით, რომელთა მეშვეობითაც ამ დუჟინაში საკუთარ თავს აღვნიშნავ როგორც „მე“-ს. ჩემი ცხოველური ბუნების სპეციფიკით მხოლოდ უცხო არსებას შეეძლება სხვებისგან ჩემი გამორჩევა; მაგრამ საკუთარი აზროვნებით, ანუ ქმედითი წვდომით იმისა, რაც ჩემს ორგანიზმში განიცდება როგორც იდეალური, მე საკუთარ თავს განვასხვავებ სხვებისგან. ამდენად დამნაშავის მოქმედებაზე არაფრით არ შეიძლება ითქვას, რომ ის იდეიდან მომდინარეობს. მეტიც, დანაშაულებრივი ქმედებისთვის დამახასიათებელია სწორედ ის, რომ ისინი ადამიანის არაიდეური ელემენტებიდან გამომდინარეობენ.

საქციელი ხორციელდება როგორც თავისუფალი იმდენად, რამდენადაც მისი საფუძველი ჩემი ინდივიდუალური არსების იდეური ნაწილიდან მომდინარეობს; ხოლო ნებისმიერი სხვა საქციელი, განურჩევლად იმისა, ბუნების იძულებით განხორციელდა იგი თუ ზნეობრივი ნორმის ზეწოლით, წარმოადგენს არათავისუფალს.

ადამიანი თავისუფალია, რამდენადაც მას ცხოვრების ნებისმიერ წამს შეუძლია საკუთარ თავს მისდოს. ზნეობრივი ქმედება *ჩემი* ქმედებაა მხოლოდ მაშინ, როცა მას ამ თვალსაზრისით შესაძლოა თავისუფალი ეწოდოს. უპირველეს ყოვლისა, აქ საუბარია იმაზე, როგორი წინაპირობები-

სას შეიგრძნობა ნაბრძანები საქციელი როგორც თავისუფალი. შემდგომში გაირკვევა, თუ როგორ განხორციელდება ადამიანურ არსებაში წმინდად ეთიკურად გაგებულ თავისუფლების ეს იდეა.

თავისუფლებიდან განხორციელებული საქციელი ზნეობრივ კანონებს კი არ გამორიცხავს, არამედ მოიცავს; ის მხოლოდ უფრო მაღალ საფეხურზე აღმოჩნდება იმასთან შედარებით, რომელიც ოდენ ამ კანონებითაა ნაკარნახევი. საერთო სიკეთეს რატომ უნდა ემსახუროს ჩემი ეს საქციელი ნაკლებად, როცა მე იგი განვახორციელე სიყვარულიდან, ვიდრე მაშინ, როცა მე იგი შევასრულე მხოლოდ იმ საფუძველზე, რომ საერთო სიკეთისთვის მსახურებას საკუთარ მოვალეობად შევიგრძნობ? წმინდა ცნება მოვალეობისა გამორიცხავს თავისუფლებას, რამდენადაც მას არ სურს აღიაროს ინდივიდუალური, არამედ ითხოვს საყოველთაო ნორმისთვის ამ უკანასკნელის დაქვემდებარებას. ქცევის თავისუფლება შესაძლებელია მხოლოდ ეთიკური ინდივიდუალიზმის თვალსაზრისიდან ამოსვლით.

როგორ განხორციელდება ადამიანთა თანაცხოვრება, თუ თითოეულის მისწრაფებაა მხოლოდ საკუთარი ინდივიდუალობის გამოჩენა? ამით არასწორად გაგებულ მორალიზმის საპირისპირო რამაა მონიშნული. მორალიზმს მიაჩნია, რომ ადამიანთა ერთობა შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით, თუ ისინი გაერთიანებულნი არიან ერთობლივად დადგენილი ზნეობრივი წესრიგით. სწორედ ამ მორალიზმისთვისაა გაუგებარი იდეათა სამყაროს ერთიანობა. მას არ ესმის, რომ ჩემში მოქმედი იდეების სამყარო არ განსხვავდება ჩემს თანამოძმეებში მოქმედისგან. ცხადია, რომ ეს ერთიანობა მხოლოდ საყოველთაო გამოცდილების შედეგია. თუმცა ის უნდა იყოს კიდევ ასეთი. ვინაიდან, ის რომ დაკვირვების გარდა სხვა რამით ყოფილიყო შემეცნებელი, მაშინ მის სფეროში მნიშვნელობა ექნებოდა არა ინდივიდუალურ განცდას, არამედ საყოველთაო ნორმას. ინდივიდუალობა შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როცა თითოეულმა ინდივიდუალურმა არსებამ სხვის შესახებ იცის მხოლოდ ინდივიდუალური დაკვირვების მეშვეობით. სხვაობა ჩემსა და ჩემს თანამოძმეს შორის სრულებითაც არ მდგომარეობს იმაში, რომ ჩვენ ორ სრულიად განსხვავებულ სულიერ სამ-

ყაროში ვცხოვრობთ, არამედ იმაში, რომ ორივე ჩვენგანისთვის საერთო იდეათა სამყაროდან იგი სხვა ინტუიციებს იღებს, ვიდრე მე. მას სურს *საკუთარი* ინტუიციები გაცოცხლება, მე კი *ჩემის*. თუ ორივენი ნამდვილად ვიღებთ მათ იდეიდან და არ მივდევთ არანაირ გარეგან (ფიზიკურ ან სულიერ) მამოძრავებელ ძალებს, მაშინ შეგვიძლია, ერთმანეთს ერთნაირ მისწრაფებაში, ერთსა და იმავე ინტენციებში შევხვდეთ. ზნეობრივი გაუგებრობა, ურთიერთშეჯახება ზნეობრივად *თავისუფალ* ადამიანებთან გამორიცხებულია. მხოლოდ ზნეობრივად არათავისუფალი ადამიანი, რომელიც მისდევს ბუნებრივ მიდრეკილებას ან მოვალეობის აღიარებულ მცნებას, იცილებს მის გვერდით მდგომ ადამიანს, თუ იგი არ მისდევს იმავე ინსტინქტს და იმავე მცნებას. *იცხოვრო* ქმედებისადმი სიყვარულში და *მისცე შესაძლებლობა იცხოვროს* გაგებაში სხვისმა ნებელობამ – აი *თავისუფალ ადამიანთა* ძირითადი მაქსიმა. მათ არ იციან არანაირი სხვა *სურვილი*, გარდა იმისა, რომელთანაც მათი ნებელობა ინტუიციურ თანხმობაში შედის; როგორ განახორციელებენ ისინი *ნებელობას* ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში, ამას მათ ეტყვის იდეათა წვდომის მათივე უნარი.

თუ ადამიანურ არსებაში არ იქნებოდა ჩადებული ურთიერთთანხმობის პირველსაფუძველი, მაშინ მისი ჩანერგვა რაიმენაირი გარეგანი კანონებით შეუძლებელი იქნებოდა! მხოლოდ იმიტომ, რომ ადამიანური ინდივიდები ერთი სულისანი არიან, მათ შეუძლიათ, ერთმანეთის გვერდიგვერდ ცხოვრებით დატკბნენ. თავისუფალი ადამიანი ცხოვრობს ნდობით იმისადმი, რომ მეორე თავისუფალი მასთან ერთად განეკუთვნება იმავე სულიერ სამყაროს და მასთან შეხვედრა ექნება საკუთარ ინტენციებში. თავისუფალი საკუთარი თანამოძმისგან არ ითხოვს არანაირ ურთიერთთანხმობას, მაგრამ ელოდება ამას, რადგანაც იგი ჩადებულია ადამიანურ ბუნებაში. ამით მიეთითება არა აუცილებლობებზე, რომლებიც ამა თუ იმ გარეგან გარემოებებში გვაქვს, არამედ *აზროვნების სახეზე, მშვინივიერ წყობაზე*, რომლის მეშვეობითაც ადამიანი საკუთარი თვითგანცდისას მის მიერ დაფასებულ თანამოძმეებში ყველაზე მეტ პატივს ადამიანურ ღირსებას მიაგებს.

მრავლად მოინახებიან ადამიანები, რომლებიც იტყვიან: შენ მიერ მოხაზული ცნება *თავისუფალი* ადამიანისა მხოლოდ ქიმერაა და არსად განხორციელებულა. ჩვენ კი საქმე გვაქვს ნამდვილ ადამიანებთან, რომლებთანაც ზნეობრიობის იმედი მხოლოდ მაშინ შეიძლება, ვიქონიოთ, თუ ისინი ემორჩილებიან ზნეობრივ მცნებებს, თუკი მათ თავიანთი ზნეობრივი მისია ესმით როგორც მოვალეობა და თავისუფლად არ ეძლევიან თავიანთ მიდრეკილებებსა და თავიანთ სიყვარულს. – მე ამაში ეჭვი სრულებითაც არ მეპარება. ამის უარყოფა მხოლოდ ბრმას შეეძლებოდა. საბოლოო დასკვნა თუ ასეთია, მაშინ შეეშვით ყველანაირ თვალთმაქცობას ზნეობრიობით! მაშინ უბრალოდ თქვით: ადამიანური ნატურა უნდა აიძულო იმოქმედოს, რამდენადაც იგი არ არის *თავისუფალი*. ხდება თუ არა ამ არათავისუფლების თავს მოხვევა ფიზიკური საშუალებებით თუ ზნეობრივი კანონებით, არათავისუფალია თუ არა ადამიანი იმიტომ, რომ იგი მისდევს საკუთარ უზომო სქესობრივ ლტოლვას, ან იმის გამო, რომ იგი შებოჭილია კონვენციონალური ზნეობრიობის ბორკილებით, – გარკვეული თვალსაზრისით ეს აბსოლუტურად სუფერთია. ოღონდ, არ ამტკიცოთ, რომ ასეთ ადამიანს უფლება აქვს, რაიმე საქციელს უწოდოს *თავისი*, მაშინ, როცა მას ამისკენ უბიძგებს გარეშე ძალა. მაგრამ ამ იძულებითი წესრიგის გარემოდან მთელი ძალით ჩნდებიან ადამიანები, *თავისუფალი მოაზროვნენი*, რომლებიც *თავად* პოულობენ *საკუთარ თავს* წეს-ჩვეულებების, ძალადობრივი კანონების, რელიგიური პრაქტიკისა და ა.შ., ველურ ქაოსში. ისინი *თავისუფალნი* არიან, რამდენადაც უსმენენ მხოლოდ საკუთარ თავს და არათავისუფლები არიან, რამდენადაც საკუთარ თავს ექვემდებარებიან. რომელ ჩვენგანს შეუძლია თქვას, რომ ის ნამდვილად თავისუფალია თავის ყველა ქცევაში? მაგრამ თითოეული ჩვენგანის სიღრმეში ცხოვრობს რაღაც არსება, რომელშიც ვლინდება თავისუფალი ადამიანი.

ჩვენი ცხოვრება ყალიბდება თავისუფალი და არათავისუფალი ქცევებისგან, მაგრამ ჩვენ ბოლომდე არ შეგვიძლია გავიაზროთ ცნება ადამიანისა, თუ არ მივეახლებით *თავისუფალ სულს*, როგორც ადამიანური ბუნების უწმინდეს

გამოსატულებას. ჩვენ ჭეშმარიტად ადამიანები ვართ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც თავისუფალნი ვართ.

ბევრი იტყვის, ეს იდეალია. უეჭველად, მაგრამ ისეთი, რომელიც, როგორც რეალური ელემენტი, ჩვენს არსებაში ზედაპირზე მოქმედებს. ეს არ არის გამოვლინილი ან მოჩვენებითი იდეალი, არამედ ისეთი, რომელსაც აქვს სიცოცხლე და რომელიც თავისი ყოფიერების ყველაზე არასრულყოფილ ფორმაშიც მკაფიოდ გვაუწყებს საკუთარ თავზე. თუ ადამიანი იქნებოდა მხოლოდ ბუნებითი არსება, მაშინ ძიება იმ იდეალებისა ანუ იდეებისა, რომლებიც მოცემულ მომენტში უმოქმედონი არიან, მაგრამ რომელთა განხორციელებაც მოთხოვნილი იქნება, უაზრობა იქნებოდა. გარე სამყაროს საგნებში იდეა განისაზღვრება აღქმით; ჩვენ ჩვენი გავაკეთეთ, როცა შევიცანით კავშირი იდეასა და აღქმას შორის. ადამიანთან ეს ასე არ არის. მისი ყოფიერების ერთობლიობა არ შეიძლება თავად მის გარეშე იყოს განსაზღვრული; მისი როგორც *ზნეობრივი* ადამიანის (თავისუფალი სულის) ჭეშმარიტი ცნება, თავიდანვე არ არის ობიექტურად დაკავშირებული აღქმის ხატსახესთან – „ადამიანი“, რომ მხოლოდ შემდგომ, მტკიცედ დადგინდეს შემეცნებით. ადამიანმა თავისი ქმედებით თავად უნდა დააკავშიროს საკუთარი ცნება აღქმასთან „ადამიანი“. აქ ცნება და აღქმა ერთმანეთს ფარავენ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ადამიანი თავად აკეთებს ამას, მაგრამ მას ამის გაკეთება შეუძლია მხოლოდ მაშინ, როცა იპოვის ცნებას თავისუფალი სულისა, ანუ თავის საკუთარ ცნებას. ობიექტურ სამყაროში ჩვენი ორგანიზაციის მიერ ჩვენში გავლელბულია ზღვრული მიჯნა აღქმასა და ცნებას შორის; შემეცნება ამ ზღვარს გადალახავს. სუბიექტურ ბუნებაში ეს მიჯნა ასევე სახეზეა; ადამიანი მას გადალახავს საკუთარი განვითარების მსვლელობაში, როცა თავის გამოვლინებაში საკუთარ ცნებას საბოლოოდ ჩამოაყალიბებს. ამდენად, როგორც ინტელექტუალურ, ისე ადამიანის ზნეობრივ ცხოვრებასაც ჩვენ მიყვართ მის ორგვარ ბუნებასთან: აღქმასთან (უშუალო განცდასთან) და აზროვნებასთან. ამ ორმაგ ბუნებას ინტელექტუალური ცხოვრება გადალახავს შემეცნების მეშვეობით, ხოლო ზნეობრივი ცხოვრება – თავისუფალი სულის ფაქტიური განხორციელების მეშვეობით. ყოველ არსებას გააჩ-

ნია თავისი თანდაყოლილი ცნება (თავისი ყოფიერებისა და ქმედების კანონი); მაგრამ გარეგან საგნებში იგი განუყოფლად არის დაკავშირებული აღქმასთან და მხოლოდ ჩვენი სულიერი ორგანიზმის შიგნითაა მისგან გამოყოფილი. თავად ადამიანთან ცნება და აღქმა თავიდან *ფაქტიურად* გაყოფილია, რათა შემდგომში ასევე *ფაქტიურად* იქნენ შეერთებული მის მიერ. ამაზე შეიძლება შეგვეპასუხოთ: ადამიანის ჩვენეულ აღქმას მისი ცხოვრების ყოველ მომენტში შეესაბამება განსაზღვრული ცნება, ისევე, როგორც ნებისმიერ სხვა საგნებს. მე შემიძლია, ცნებით შევიქმნა შაბლონური ადამიანის ცნება და ასეთი შესაძლებელია მოცემული იყოს როგორც აღქმა; და თუ ამასთან დავაკავშირებ ცნებას თავისუფალი სულისა, მაშინ მე მექნება ორი ცნება ერთი და იგივე ობიექტისთვის.

ეს ცალმხრივად არის მოაზრებული. როგორც აღქმის ობიექტი, მე ვექვემდებარები მუდმივ ცვლილებას. ბავშვობისას მე სხვა ვიყავი და სხვა ვიყავი როგორც ყრმა და კაცი. დიახ, ჩემი აღქმის საურათ-ხატი ყოველ მომდევნო მომენტში სხვაა, ვიდრე წინა მომენტში. ეს ცვლილებები შეიძლება განხორციელდეს იმ აზრით, რომ მათში მუდმივად გამოვლინდება მხოლოდ ერთი და იგივე შაბლონური ადამიანი, ან ისე, რომ ისინი თავისუფალი სულის გამოხატულებას წარმოადგენენ. ამ ცვლილებებს ექვემდებარება ჩემი ქმედების აღქმის ობიექტი.

ადამიანში, როგორც აღქმის ობიექტში, მოცემულია საკუთარი თავის გარდაქმნის შესაძლებლობა, როგორც მცენარის ჩნასახშია ჩადებული მთლიან მცენარედ გადაქცევის შესაძლებლობა. მცენარე გარდაიქმნება მასში არსებული და ჩადებული ობიექტური კანონზომიერებით; ადამიანი თავისი არასრულყოფილების მდგომარეობაში დარჩება, თუ იგი თავის თავში ხელს არ ჩაავლებს გარდაქმნის იმპულსს და თავს საკუთარი ძალით არ გარდაიქმნის. ბუნება ადამიანისგან ქმნის მხოლოდ ბუნებით არსებას; საზოგადოება კი კანონის შესაბამისად მოქმედს; მხოლოდ *თავად* მას შეუძლია საკუთარი თავიდან *თავისუფალი* არსება შექმნას. ბუნება ათავისუფლებს ადამიანს ბორკილებისგან მისი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე, საზოგადოებას ეს განვი-

თარება მომდევნო პუნქტამდე მიჰყავს; საკუთარი თავის საბოლოო დახვეწა ადამიანს მხოლოდ თავად შეუძლია.

ამდენად, თავისუფალი ზნეობრიობის თავალსაზრისი არ ამტკიცებს, რომ თავისუფალი სული ერთადერთი ფორმაა, რომელშიც ადამიანს არსებობა შეუძლია. თავისუფალ სულიერებაში იგი ხედავს ადამიანის განვითარების მხოლოდ უკანასკნელ სტადიას. ამით სულაც არ უარიყოფა ის, რომ ნორმების შესაბამისად ქმედებას, როგორც განვითარების საფეხურს, თავისი უფლება აქვს. უბრალოდ ის არ შეიძლება მიჩნეულ იქნას აბსოლუტური ზნეობრიობის თვალსაზრისად, მაგრამ თავისუფალი სული ნორმებს დასძლევს იმ აზრით, რომ იგი მოტივების სახით შეიგრძნობს არა მარტო მცნებებს, არამედ თავის მოქმედებას საკუთარი იმპულსების (ინტუიციების) შესაბამისად აგებს.

როცა *კანტი* მოვალეობის შესახებ ამბობს: „მოვალეობაჲ! შენ, ამაღლებულო, დიადო სახელო, შენ, რომელიც არაფერს სასურველს, რასაც თან ახლავს შეპარული პირმოთნეობა, შენში არ მოიცავ, არამედ მოითხოვ მორჩილებას,“ შენ, რომელიც „ადგენ კანონს... რომლის წინაშეც ყველანაირი მიდრეკილება დუმილება, თუნდაც ისინი იდუმალად ეწინააღმდეგებოდნენ კიდევ მას“, – მაშინ მას ადამიანი, თავისუფალი სულის ცნობიერებიდან, ასე შეეპასუხება: „თავისუფლებაჲ! შენ, მეგობრულო, ადამიანურ სახელო, შენ, რომელიც შენს თავში მოიცავ ყოველივეს ზნეობრივად სასურველს, რაც ჩემს ადამიანურობას ღირსებას ანიჭებს და არავის მსახურად არ მაქცევს; შენ, რომელიც მხოლოდ კანონს კი არ ადგენ, არამედ ელოდები იმას, რასაც ჩემი ზნეობრივი სიყვარული თავად აღიარებს, როგორც კანონს, ვინაიდან იგი თითოეულ თავსმოსხვეულ კანონთან მიმართებით თავს გრძნობს როგორც არათავისუფალს“.

ესაა დაპირისპირებულობა მშრალ კანონზომიერებასა და ზნეობრიობას შორის.

ფილისტერმა, რომელიც გარეგნულად მტკიცედ დადგენილში ხედავს განხორციელებულ ზნეობრიობას, შესაძლოა, თავისუფალ სულში საშიში ადამიანიც კი დაინახოს. იგი ამას მხოლოდ იმიტომ აკეთებს, რომ მისი ხედვა შეზღუდულია ერთი განსაზღვრული ეპოქით. თუ მას შეეძლება ბოდა მის ფარგლებს მიღმა გახედვა, მაშინვე დაინახავდა,

რომ თავისუფალი სული ისევე იშვიათად საჭიროებს თავისი ქვეყნის კანონების უგულვებლყოფას, როგორც თავად ფილისტერი არ მოდის მათთან ნამდვილ წინააღმდეგობაში არასდროს. ვინაიდან საკუთრივ სახელმწიფო კანონებიც წარმოიქმნენ თავისუფალი მოაზროვნეების ინტუიციებიდან, ისევე, როგორც ობიექტური ზნეობრიობის ყველა სხვა კანონი. არ არსებობს ოჯახის ავტორიტეტის მიერ აღსრულებული ისეთი კანონი, რომელიც ოდესღაც ინტუიციურად არ იყო მოპოვებული და მტკიცედ დადგენილი რომელიმე წინაპრის მიერ; თვით ზნეობრიობის კონვენციონალური კანონებიც თავდაპირველად გარკვეული ადამიანების მიერ დგინდება; სახელმწიფო კანონებიც ყოველთვის რომელიმე სახელმწიფო მოღვაწის თავში წარმოიქმნებიან. ამ მოაზროვნეებმა კანონები სხვა ადამიანებს დაუწესეს და არათავისუფალი იქნება მხოლოდ ის, ვისაც ავიწყდება მათი ამგვარი წარმოშობა და მათ აქცევს ან ადამიანისმიღმიერ მცნებებად, ობიექტურ, ადამიანისგან დამოუკიდებელ ზნეობრივი მოვალეობის მცნებებად, ანდა მბრძანებელ ხმად თავისი საკუთარი, - ყალბი მისტიური - მაიძულებელი შინაგანისა. ვინც ამ წარმომავლობას ანგარიშს უწევს და მას ადამიანში ეძებს, იგი ანგარიშს უწევს მას, როგორც წევრს იმავე იდეათა სამყაროსი, რომლისგანაც იღებს საკუთარ ზნეობრივ ინტუიციებს. თუ იგი მიიჩნევს, რომ მისი ინტუიციები უკეთესია, მაშინ ცდილობს ამ ინტუიციებით შეცვალოს არსებულები; თუ ამ უკანასკნელს მართებულად მიიჩნევს, მაშინ იგი იქცევა მათ შესაბამისად ისე, თითქოსდა ისინი მისი საკუთარნი იყვნენ.

არ უნდა არსებობდეს ისეთი ფორმულა, თითქოსდა ადამიანი არსებობს მისგან განცალკევებული ზნეობრივი მსოფლწესრიგის განსახორციელებლად. ვინც ამას ამტკიცებს, იგი კაცობრიობის შესახებ მეცნიერებასთან მიმართებით ჯერ კიდევ იმავე თვალსაზრისზე დგას, რომელზეც იღაბუნებისმეტყველება, როცა მიაჩნდა: ხარს რქები იმისთვის აქვს, რომ ირქინებოდეს. საბედნიეროდ, ბუნებისმეტყველებმა ეს ტელეოლოგიური ცნება მშვიდად მოისროლეს მკვდარი იდეების სასაფლაოზე. ეთიკისთვის უფრო ძნელია მათგან გათავისუფლება. მსგავსად იმისა, როგორც რქა კი არ არსებობს რქენისთვის, არამედ რქენა არსებობს რქების

წყალობით, ასევე ადამიანიც არსებობს არა ზნეობრიობისთვის, არამედ ზნეობრიობა არსებობს ადამიანის წყალობით. თავისუფალი ადამიანი მოქმედებს ზნეობრივად, რადგანაც მას გააჩნია ზნეობრივი იდეა, მაგრამ იგი არ მოქმედებს იმისთვის, რომ ზნეობრიობა წარმოიქმნას. ადამიანური ინდივიდები, მათი არსების კეთილი ზნეობრივი იდეებით, წარმოადგენენ ზნეობრივი მსოფლწესრიგის წინაპირობას.

ადამიანური ინდივიდი არის მთელი ზნეობრიობის წყარო და მიწიერი ცხოვრების ცენტრი. სახელმწიფო, საზოგადოება არსებობენ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი ინდივიდუალური ცხოვრების აუცილებელ შედეგს წარმოადგენენ. ის, რომ სახელმწიფო და საზოგადოება შემდგომში უკუზემოქმედებას ახდენენ ინდივიდუალურ ცხოვრებაზე, ეს ისევე გასაგებია, როგორც ის, რომ რქების წყალობით არსებული რქენა თავის მხრივ უკუზემოქმედებას ახდენს ხარის რქების შემდგომ განვითარებაზე, ვინაიდან ხანგრძლივი გამოსუყენებლობის შემთხვევაში ისინი უბრალოდ გადაგვარდებოდნენ. ასევე უნდა გადაგვარებულიყო ინდივიდიც, თუ იგი განცალკევებულად იცხოვრებდა ადამიანებთან ურთიერთობის გარეშე. საზოგადოებრივი წყობა სწორედ იმიტომ იქმნება, რომ სასიკეთო აზრით კვლავ მოახდინოს უკუზემოქმედება ინდივიდზე.

ნაივური ადამიანი, რომელიც სინამდვილედ მხოლოდ იმას მიიჩნევს, რისი დანახვაც მას შეუძლია თვალებით და შეხება ხელებით, საკუთარი ზნეობრივი ცხოვრებისთვისაც მოითხოვს მამოძრავებელ საფუძვლებს, რომელთა აღქმაც გარეგანი გრძნობებით იქნებოდა შესაძლებელი. იგი საჭიროებს არსებას, რომელიც მას ამ მამოძრავებელ საფუძველს მისი გარეგანი გრძნობებისთვის გასაგებად ამცნობდა. ადამიანს, რომელსაც იგი მიიჩნევს თავისზე ჭკვიანად და ძლიერად ან რომლის ძალაუფლებასაც თავის თავზე აღიარებს რაიმე სხვა მიზეზით, ის უფლებას მისცემს, უკარნახოს მას ეს მამოძრავებელი საფუძვლები როგორც მცნებები. ამდენად ზნეობრივი პრინციპები აღმოჩნდებიან ადრე უკვე ნახსენები ავტორიტეტები: ოჯახური, სახელმწიფოებრივი, საზოგადოებრივი, რელიგიური და ღვთაებრივი. ყველაზე შებოჭილ ადამიანს ჯერ კიდევ სწამს ერთი რომელიმე სხვა ადამიანისა. შედარებით უფრო განვითარებული უფლებას აძლევს მას ზნეობრივი ქცევა რომელიმე სიმრავლემ (სახელმწიფომ, საზოგადოებამ) უკარნახოს. მუდამ არსებობენ აღქმადი ძალები, რომლებზეც იგი აშენებს. და ვინც, ბოლოს და ბოლოს, დარწმუნებულია, რომ საუბარია, არსებობდა, მასავით სუსტ ადამიანებზე, იგი ინფორმაციას ეძებს უფრო მაღალ ძალასთან, ღვთაებრივ არსებასთან, რომელსაც ამავე დროს, გრძნობადად აღქმადი თვისებებით მოსაავს. იგი აიძულებს ამ არსებას აუწყოს მას ზნეობრივი ცხოვრების ცნებითი შინაარსი ისევე და ისევე რაიმე გრძნობადად აღქმადი სახით, იქნება ეს ღმერთი „ცეცხლოვან მაცვლოვანში“, თუ ადამიანებს შორის მოხეტიალე სხეულებრივ-ადამიანური იერი და მკაფიოდ მოსაუბრე იმაზე, რა უნდა აკეთონ მათ და რა არა.

შემეცნების სფეროში ნაივური რეალიზმის განვითარების უმაღლესი საფეხური არის ის, როცა ზნეობრივი მცნება (ზნეობრივი იდეა) მოიაზრება ნებისმიერი გარეშე არსებისგან განცალკევებულად და პიპოთეზურად, როგორც აბსოლუტური ძალა საკუთარ შინაგანში. ის, რასაც ადამიანი თავდაპირველად აღიქვამდა როგორც ღვთის ხმას, ახლა აღიქვამს როგორც დამოუკიდებელ ძალას თავის შინაგანში და საუბრობს ამ შინაგან ხმაზე, აიგივებს რა მას სინდისთან.

ამით უკვე ვტოვებთ ნაიური ცნობიერების საფეხურს და შესული ვართ სფეროში, სადაც ზნეობრივი კანონები, როგორც ნორმები დამოუკიდებელი ხდებიან. მათ უკვე აღარ ჰყავთ მატარებელი, არამედ გადაიქცევიან მეტაფიზიკურ არსებებად, რომლებიც თავისი თავით არსებობენ. ისინი ემსგავსებიან უხილავ-ხილულ ძალებს მეტაფიზიკური რეალიზმისა, რომელიც სინამდვილეს ეძიებს არა იმ წილის მეშვეობით, რომელიც ადამიანურ არსებას აზროვნებაში ამ სინამდვილეთი აქვს, არამედ იმით, რასაც იგი ჰიპოთეტურად განცდილად მოიაზრებს. მეტაფიზიკური რეალიზმის თანმხლები მოვლენის სახით ყოველთვის ვლინდება ზნეობრიობის ადამიანსმიდმიერი ნორმები. ეს მეტაფიზიკური რეალიზმი იძულებულია, საკუთრივ ზნეობრიობის წარმოშობაც ეძიოს ადამიანური მოქმედების სინამდვილის მიღმა. აქ სახეზეა უამრავი შესაძლებლობა. თუ ნაგულისხმევი არსება მოიაზრება, როგორც თავისთავად აზროვნებას მოკლებული და მოქმედი წმინდა მექანიკური კანონებით, როგორც უნდა იყოს კიდევ მატერიალიზმი, მაშინ იგი თავისი თავიდან წმინდა მექანიკური აუცილებლობით ადამიანურ ინდივიდსაც წარმოქმნის ყოველივე იმასთან ერთად, რაც ამასთანაა დაკავშირებული. მაშინ თავისუფლების გაგება მხოლოდ იღუბია შეიძლება იყოს. ვინაიდან, იმ დროს, როცა მე თავი მიმანია საკუთარი ქმედების შემოქმედად, ჩემში მოქმედებენ მხოლოდ ჩემი შემადგენელი მატერია და მისი მოძრაობის პროცესები. მე თავი თავისუფალი მგონია; სინამდვილეში ყველა ჩემი ქმედება შედეგია ჩემი სხეულებრივი და სულიერი ორგანიზმის საფუძველში არსებული მატერიალური პროცესებისა. ჩვენში არის თავისუფლების გრძნობა მხოლოდ იმის გამო, რომ ჩვენ არ ვიცნობთ ჩვენსავე მაიძულებელ მოტივებს. ასე მიანია ეს ამ მსოფლმხედველობას. „ჩვენ ყურადღება უნდა გავამახვილოთ იმაზე, რომ თავისუფლების ეს გრძნობა გარეგანი მაიძულებელი მოტივების არარსებობას ეფუძნება“. . . „ჩვენი საქციელი ისეთივე იძულებითია, როგორც ჩვენი აზროვნება“ (ციენი, „ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგიის სახელმძღვანელო“)*.

* თუ როგორ არის აქ საუბარი „მატერიალიზმზე“ და უფლებაზე, რომ ასე ისაუბრო მის შესახებ, იხ. „დამატება“ ამ თავის ბოლოში.

მეორე შესაძლებლობა მდგომარეობს იმაში, რომ მავანი ხედავს მოვლენების მიღმა მიმალულ ადამიანურსგარეთა აბსოლუტურს რომელიმე სულიერ არსებაში. მაშინ იგი ქცევისკენ წარმართველ ძალასაც მსგავს სულიერ ძალაში დაუწყებს ძებნას. იგი საკუთარ გონებაში გამოვლენილ ზნეობრივ პრინციპებს მიიღებს გადმოღვრად ამ მიღშური არსებისა, რომელსაც ადამიანთან მიმართებით თავისი განსაკუთრებული გეგმები გააჩნია. ამ მიმართულების დუალისტს ზნეობრივი კანონები აბსოლუტის მიერ ნაკარნახევად მოევლინება; ადამიანს კი მართებს უბრალოდ გონებით გამოიკვლიოს აბსოლუტური არსების ეს გადაწყვეტილებანი და აკეთოს ისინი. ზნეობრივი მსოფლწესრიგი დუალისტს მოევლინება აღქმად ანარეკლად ამ მსოფლწესრიგის მიღმა მდებარე უფრო მაღალი წესრიგისა. მიწიერი ზნეობრიობა არის ადამიანსგარეთა მსოფლწესრიგის გამოვლენა. ამ ზნეობრივ წესრიგში საუბარია არა ადამიანზე, არამედ რაღაც არსებაზე თავის თავში, ადამიანსგარეთა არსებაზე. ადამიანმა უნდა აკეთოს ის, რაც ამ არსებას *ხურს. ეღუარდ ფონ ჰარტმანი*, რომელმაც წარმოიდგინა ეს არსება თავის თავში როგორც ღვთაება, რომლისთვისაც მისი საკუთარი ყოფიერება ტანჯვაა, ფიქრობს, რომ ამ ღვთაებრივმა არსებამ შექმნა სამყარო, რათა მისი მეშვეობით გათავისუფლებულიყო თავისი დაუსრულებელი უდიდესი ტანჯვისგან. ამიტომ, ჰარტმანი კაცობრიობის ზნეობრივ განვითარებას განიხილავს როგორც პროცესს, რომლის დანიშნულებაც ღვთაების გაათავისუფლებაა. „მხოლოდ გონიერი, თვითცნობიერი ინდივიდუალობების მიერ ზნეობრივი მსოფლწესრიგის აგებით, შეიძლება, სამყაროსეული პროცესი მიყვანილ იქნეს თავის მიზნამდე“. „რეალური ყოფიერება არის ღვთაების განსხეულება (ინკარნირება), სამყაროსეული პროცესი – განსხეულებული ღმერთის ვნებათა ისტორია და ამავე დროს ხორციელად ჯვარცმულის გზა ხსნისკენ; *ზნეობრიობა კი არის თანამშრომლობა ამ ვნებისა და ხსნის გზის შესამოკლებლად*“ (*ჰარტმანი*, „ზნეობრივი ცნობიერების ფენომენოლოგია“). აქ ადამიანი იმიტომ კი არ მოქმედებს, რომ მას უნდა, არამედ მან უნდა იმოქმედოს, რადგან ღმერთს უნდა გამოსხნოდ იქნეს. როგორც მატერიალისტი დუალისტი აქცევს ადამიანს ავტომატად, რომლის ქცევებიც წმინდა

მექანიკური კანონზომიერების მხოლოდ შედეგია, ასევე სპირიტუალისტი დუალისტიც (ანუ ის, ვინც აბსოლუტს, არსებას თავის თავში, ხედავს სულიერში, რომელშიც ადამიანი, თავისი ცნობიერი განცდით, არანაირ მონაწილეობას არ ღებულობს) აქცევს მას ამ აბსოლუტის ნებელობის მონად. თავისუფლება გამორიცხულია მატერიალიზმსა და ცალმხრივ სპირიტუალიზმში, და ზოგადად, მეტაფიზიკურ რეალიზმში, რომელიც ადამიანსგარეთაზე, როგორც ჭეშმარიტ სინამდვილეზე დასკვნას აკეთებს და მას არ განიცდის.

როგორც ნაივურმა, ისე მეტაფიზიკურმა რეალიზმმა, თანმიმდევრობის შემთხვევაში, ორივემ ერთი და იმავე საფუძველზე უნდა უარყოს თავისუფლება, რადგანაც ადამიანში ისინი ხედავენ მხოლოდ მისთვის აუცილებლობით თავსმოხვეული პრინციპების აღმსრულებელს. ნაივური რეალიზმი თავისუფლებას კლავს აღქმადი ან აღქმის ანალოგიით გააზრებული რაღაც არსების ავტორიტეტისადმი დაქვემდებარებით, ანდა ბოლოს და ბოლოს, იმ აბსტრაქტული შინაგანი ხმისადმი დაქვემდებარებით, რომელიც მათ მიერ *განმარტებულია* როგორც „სინდისი“; მხოლოდ ადამიანსგარეთაში ჩაკეტილ მეტაფიზიკოსს არ შეუძლია თავისუფლების აღიარება, რამდენადაც მისთვის ადამიანი განსაზღვრულია მექანიკურად ან მორალურად როგორც რაღაც „არსება თავისთავად“.

მონიზმმა უნდა აღიაროს ნაივური რეალიზმის ნაწილობრივი მართებულობა, რამდენადაც იგი აღიარებს აღქმათა სამყაროს მართებულობას. ვისაც არა აქვს უნარი ინტუიციის მეშვეობით წარმოქმნას ზნეობრივი იდეები, მან სხვებისგან უნდა მიიღოს ისინი. რამდენადაც იღებს ადამიანი თავის ზნეობრივ პრინციპებს გარედან, იმდენად არის იგი ფაქტიურად არათავისუფალი. მაგრამ მონიზმი იღვას ანიჭებს აღქმის ტოლფარდ მნიშვნელობას, მაგრამ იღვა მხოლოდ ადამიანურ ინდივიდუალობაში შეიძლება გამოვლინდეს. ადამიანი რამდენადაც მისდევს განზრახვებს ამ კუთხით, იმდენად გრძნობს იგი თავს თავისუფლად. მაგრამ მონიზმი უარყოფს დასკვნებზე დაყრდნობილი მეტაფიზიკის მართებულობას, და აქედან გამომდინარე, ე.წ. „არსების თავისთავად“ მიერ გამოწვეულ მიდრეკილებას მოქმედებისკენ. მონიზმის თვალსაზრისით ადამიანი თავის ქცევებში არათა-

ვისუფალია, როდესაც იგი მისდევს რაიმე აღქმად, გარეგან იძულებას; ის შეიძლება თავისუფალი იყოს თავის ქცევებში, როდესაც მხოლოდ თავის თავს ემორჩილება. მონიზმს არ შეუძლია აღიაროს რაიმე არაცნობიერი იძულება, რომელიც აღქმისა და ცნების მიღმა იმალება. როდესაც ვინმე თავისი მოყვასის ქცევაზე ამტკიცებს, რომ ეს ქცევა განხორციელდა *არათავისუფლად*, მაშინ იგი ვალდებულია, აღქმადი სამყაროს ფარგლებში მიუთითოს საგანი, ან ადამიანი, ანდა უწყება, რომლებმაც მას ამ ქცევისკენ უბიძგეს; თუ მტკიცების ავტორი ეყრდნობა ქცევის რაღაც მიზეზებს, რომლებიც გრძობადი და სულიერად ნამდვილი სამყაროს მიღმა ძვეს, მაშინ მონიზმს არ შეუძლია მსგავსი მტკიცებების განხილვაში მონაწილეობის მიიღება.

მონისტური თვალსაზრისით ადამიანი თავის ქცევებში ნაწილობრივ არის თავისუფალი, ნაწილობრივ კი არათავისუფალი. აღქმების სამყაროში იგი თავის თავს პოულობს არათავისუფალს და თავის თავში ახორციელებს *თავისუფალ* სულს.

მონიზმის მიმდევრისთვის *ადამიანის აზრები* ის ზნეობრივი მცნებებია, რომლებიც მარტოოდენ დასკვნების მიმდევარმა მეტაფიზიკოსმა უმაღლესი ძალმოსილების გადმოდერად უნდა მიიჩნიოს. ზნეობრივი მსოფლწესრიგი მისთვის არაა არც ბუნების წმინდა მექანიკური წესრიგის, არც ადამიანსგარეთა მსოფლწესრიგის გამოძახილი, არამედ სრულიად თავისუფალი ადამიანური საქმე. ადამიანს მართებს სამყაროში გაატაროს არა რომელიმე მის გარეთ არსებული არსების, არამედ თავისივე საკუთარი ნებელობა; იგი სხვა არსების გადაწყვეტილებებსა და განზრახვებს კი არ ახორციელებს, არამედ თავის საკუთარს. მოქმედი ადამიანების უკან მონიზმი არ ხედავს ადამიანთა ქცევების თვითნებურად განმსაზღვრელი, მათთვის რაღაც უცხო მსოფლმმართველობის მიზნებს, არამედ, რამდენადაც ადამიანები ახორციელებენ ინტუიციურ იდეებს, ისინი მისდევენ მხოლოდ თავიანთ *ადამიანურ* მიზნებს. სახელდობრ, ყოველი ინდივიდი მისდევს თავის განსაკუთრებულ მიზნებს. ვინაიდან იდეათა სამყარო ადამიანთა ერთობაში კი არ განიცდება, არამედ მხოლოდ ადამიანურ ინდივიდუალობებში. ის, რაც ვლინდება ადამიანთა ერთობის საერთო მიზნის სახით,

მხოლოდ შედეგია ინდივიდუალობების კონკრეტული ნებელობითი ქმედებისა, ამასთან, უმრავლეს შემთხვევაში, ცალკეული მცირე რჩეულებისა, რომლებსაც მისდევენ სხვები, როგორც თავიანთ ავტორიტეტებს. ყოველი ჩვენთაგანი მოწოდებულია, იქცეს *თავისუფალ* სულად, როგორც ვარდის ყოველი ჩანასახის დანიშნულებაა ვარდად ქცევა.

ამდენად, ჭეშმარიტად ზნეობრივი ქმედების სფეროში მონიზმი არის *თავისუფლების ფილოსოფია*. რადგან ის სინამდვილის ფილოსოფიაა, ამიტომ იგი ისევე კარგად უარყოფს მეტაფიზიკურს, თავისუფალი სულის არანამდვილ შეზღუდულობებს, როგორც აღიარებს ნაივური ადამიანის ფიზიკურსა და ისტორიულს (ნაივურად-რეალურს). რამდენადაც იგი ადამიანს განიხილავს არა როგორც გამოცალკევებულ პროდუქტს, რომელიც თავის თავს სრულად ახორციელებს ცხოვრების ნებისმიერ მომენტში, ამიტომ მას უაზრობად მიაჩნია კამათი იმის თაობაზე, ადამიანი, როგორც ასეთი, *თავისუფალია* თუ *არათავისუფალი*. ადამიანში იგი ხედავს განვითარებად არსებას და კითხულობს, შესაძლებელია თუ არა განვითარების ამ გზაზე ასევე მიღწეულ იქნას თავისუფალი სულის საფეხური.

მონიზმმა იცის, რომ ადამიანს ბუნება თავისი ხელიდან მზა თავისუფალ სულად კი არ უშვებს, არამედ იგი მას მიჰყავს გარკვეულ საფეხურამდე, საიდანაც ადამიანი, როგორც ჯერ კიდევ არათავისუფალი არსება, განვითარებას აგრძელებს იმ წერტილის მიადწევამდე, სადაც თავის თავს თავად პოულობს.

მონიზმისთვის ნათელია, რომ არსება, რომელიც მოქმედებს ფიზიკური ან მორალური ძალდატანების გავლენით, შეუძლებელია ჭეშმარიტად ზნეობრივი იყოს. ავტომატური ქცევისა (ბუნებრივი ლტოლვებისა და ინსტინქტების შესაბამისად) და მორჩილი ქცევის (ზნეობრივი ნორმების შესაბამისად) გავლას იგი განიხილავს როგორც ზნეობრიობის აუცილებელ წინასწარ საფეხურებს, მაგრამ ხედავს, რომ არსებობს თავისუფალი სულით ორივე შუალედური სტადიის გადალახვის შესაძლებლობა. მონიზმი საერთოდ ათავისუფლებს ჭეშმარიტად ზნეობრივ მსოფლმხედველობას ნაივური ზნეობრიობის კანონთა შიდასამყაროული ბორკილებისა და მოფილოსოფოსო მეტაფიზიკოსთა გარე სამყარო-

სეული ზნეობრიობის კანონებისგან. მას არ შეუძლია სამყაროდან პირველთა მოცილება, როგორც არ შეუძლია მისგან აღქმების მოცილება, მეორეებს კი უკუაგდებს, რამდენადაც სამყაროს მოვლენათა განმმარტებელ და შუქის მომფენ ყველა პრინციპს იგი ეძებს სამყაროს ფარგლებში და არა მის გარეთ. ადამიანისთვის ნიშანდობლივი შემეცნების სხვა პრინციპების, როგორც ასეთის, გააზრებაზე როგორადაც ამბობს მონიზმი უარს (შდრ. გვ. 94 და მომდ.), ასევე გადაჭრით უარყოფს იგი ადამიანისთვის სხვა ზნეობრივი მაქსიმების, როგორც ასეთის შესახებ აზრსაც. ადამიანური ზნეობრიობა, ისევე როგორც ადამიანური შემეცნება, განპირობებულია ადამიანური ბუნებით და მსგავსად იმისა, როგორც სხვა არსებები გაიგებდნენ შემეცნების ქვეშ რადაც სრულიად სხვას, ვიდრე ჩვენ, ასევე განსხვავებული იქნებოდა ამ სხვა არსებათა ზნეობრიობაც, ვიდრე ჩვენი. მონიზმის მიმდევრისთვის ზნეობრიობა სპეციფიკურად ადამიანური თვისებაა, ხოლო *თავისუფლება* – ადამიანური ფორმა, იყო ზნეობრივი.

პირველი დამატება ახალი (1918წ.) გამოცემისთვის.

წინა ორ თავში გადმოცემულის განხილვისას შესაძლოა, წარმოიშვას სირთულე, რადგანაც შეიძლება, მოგვეჩვენოს, რომ ჩვენ ვაწყდებით გარკვეულ წინააღმდეგობას. ერთი მხრივ, საუბარია განცდაზე აზროვნებისა, რომელსაც საყოველთაო, ყველანაირი ადამიანური ცნობიერებისთვის ერთნაირი მნიშვნელობა მიეწერება; მეორე მხრივ, აქ მითითებული იქნება იმაზე, რომ იდეები, რომლებიც ზნეობრივ ცხოვრებაში ხორციელდებიან და ერთგვაროვანი არიან აზროვნებაში გამომჟღავნებულ იდეებთან, თითოეულ ადამიანურ ცნობიერებაში ინდივიდუალურად ცოცხლდებიან. ვინც თავის თავში იგრძნობს მოთხოვნილებას შეჩერდეს ამ დაპირისპირებაზე, როგორც რაღაც „წინააღმდეგობაზე“ და ვერ იმეცნებს იმას, რომ სწორედ ამ ფაქტიურად არსებული დაპირისპირებულობის ცოცხალ ჭკრეტაში ვლინდება ადამიანური არსების რაღაც ნაწილი, მის წინაშე შეუძლებელია მართებული სახით წარმოჩნდეს როგორც შემეცნების, ისე თავისუფლების იდეა. იმ შეხედულებისთვის, რომელიც თავის ცნებებს უბრალოდ განყენებულად (აბსტრაქტულად), გრძნობადი სამყაროდან გამოყვანილს იაზრებს და არ

ცნობს ინტუიციის უფლებას, აქ სინამდვილედ მიჩნეული აზრი დარჩება „მხოლოდ წინააღმდეგობად“. თვალსაზრისითვის, რომელიც ჭკრეტს, როგორ *განიცდებიან* იდეები ინტუიციურად, როგორც რაღაც საკუთრივ თავის თავზე დავანებული არსობრივნი, ნათელი გახდება, რომ *შემეცნების აქტში* იდეათა სამყაროთი გარემოცული ადამიანი ჩაეფლობა ყველა ადამიანისთვის რაღაც საერთოში და როდესაც იგი იღებს იდეათა სამყაროდან ინტუიციებს საკუთარი ნებელობითი აქტებისთვის, ამ იდეათა სამყაროს რომელიმე რგოლი ინდივიდუალიზირდება *სწორედ იმ მოქმედებით*, რომელსაც იგი შემეცნების აქტის დროს სულიერ-იდეალურ პროცესში ავითარებს, როგორც ზოგადსაკაცობრიოს. ის, რაც, ლოგიკის თვალსაზრისით, წინააღმდეგობად გვეჩვენება, – შემეცნებითი იდეების საყოველთაო ხასიათი და ზნეობრივი იდეებისა კი ინდივიდუალური, – ეს, *თავის სინამდვილეში* განჭკრეტილი, ხდება სწორედ ცოცხალი ცნება. ადამიანური არსების განმასხვავებელი თვისება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ინტუიციურად გასაგები *ადამიანში* მოძრაობს ქანქარისებურად საყოველთაო მნიშვნელობის შემეცნებასა და ამ საყოველთაოს ინდივიდუალურად განცდას შორის. ვისაც არ ძალუძს რეალობის ჭრილში დაინახოს ამ ქანქარის რხევა, მისთვის აზროვნება მხოლოდ სუბიექტურ ადამიანურ მოქმედებად დარჩება; ხოლო, ვისაც არ შეუძლია მეორის გაგება, მისთვის, ადამიანის აზრობრივი მოღვაწეობისას, ყოველგვარი ინდივიდუალური ცხოვრება თითქოსდა დაკარგული ჩანს. პირველი სახის მოაზროვნისთვის შემეცნება, ხოლო სახის მოაზროვნისთვის ზნეობრივი ცხოვრება წარმოადგენენ ჭკრეტისთვის მიუწვდომელ მოვლენებს. ამ ფაქტების ასახსნელად ორიენი მოუხმობენ ყველანაირ შესაძლო წარმოდგენებს, რომლებიც მიზანს მაინც ვერ მიაღწევენ, რადგანაც აზროვნების განცდის უნარი მათ მიერ ან საერთოდ არ იქნება გაგებულნი, ანდა გაგებულნი იქნება მცდარად, როგორც წმინდა აბსტრაქტული მოქმედება.

მეორე დამატება ახალი (1918წ.) გამოცემისთვის.

153-ე გვერდზე და შემდგომ საუბარია მატერიალიზმზე. ჩემთვის სრულიად ცხადია, რომ არსებობენ ზემოხსენებული თ. ციენის მსგავსი მოაზროვნეები, რომლებიც თავის

თავს სრულებითაც არ უწოდებენ მატერიალისტებს, მაგრამ რომლებიც, ამ წიგნში გადმოცემული მსოფლმხედველობის თანახმად, მაინც ამ ცნებით უნდა იქნენ აღნიშნულნი. საქმე ის კი არაა, მავანი აცხადებს თუ არა, რომ სამყარო მისთვის მარტოოდენ მატერიალურ ყოფიერებაში არ მდგომარეობს და რომ იგი, შესაბამისად, მატერიალისტი არაა. საქმე იმაშია, ხომ არ ავითარებს იგი ცნებებს, რომლებიც მხოლოდ მატერიალურ ყოფიერებასთან მიმართებით გამოიყენება. ვინც ამბობს: „ჩვენი ქმედება ისეთივე იძულებითია, როგორც ჩვენი აზროვნება“, იგი ადგენს ცნებას, რომელიც გამოიყენება მხოლოდ მატერიალურ პროცესებთან მიმართებით, მაგრამ არ გამოიყენება არც მოქმედებასთან, არც ყოფიერებასთან მიმართებით; თუ იგი საკუთარ ცნებებს ბოლომდე გაიაზრებდა, იძულებული იქნებოდა სწორედ მატერიალისტურად ეაზროვნა. ცხადია, რომ იგი ამას არ აკეთებს მხოლოდ იმ არათანმიმდევრულობის ძალით, რომელიც ძალზე ხშირად ისეთი აზროვნების შედეგია, რომელიც ბოლომდე არ იქნა მიყვანილი. ახლა ჩვენ ხშირად გვესმის, თითქოს XIX საუკუნის მატერიალიზმი მეცნიერულად უარყოფილია. სინამდვილეში ეს სრულებითაც არაა ასე. ოღონდ ახლანდელ დროში ადამიანები ხშირად ვერ ამჩნევენ, რომ მათ არ გააჩნიათ არანაირი სხვა იდეები, გარდა ისეთებისა, რომლებითაც შესაძლებელია მხოლოდ მატერიალურთან მიახლოება. ამის შედეგად დღეს მატერიალიზმი გაცილებით უფრო დაფარული აღმოჩნდა, მაშინ, როცა XIX საუკუნის მეორე ნახევარში იგი ღიად წარმოჩნდებოდა. იმ მსოფლმხედველობასთან მიმართებით, რომელიც სამყაროს სულიერად სწვდება, თანამედროვეობის ფარული მატერიალიზმი არანაკლებ აუტანელია, ვიდრე წინა საუკუნის ასეთად აშკარად მიჩნეული მატერიალიზმი. მას მხოლოდ შეცდომაში შეჰყავს უამრავი, რომელთაც სწამთ, რომ შეუძლიათ უარყონ სულიერზე განფენილი მსოფლმხედველობა, რადგანაც საბუნებისმეტყველო მეცნიერებამ, თითქოსდა, „უკვე დიდი ხანია, რაც მატერიალიზმი მიატოვა“.

XI
სამქარ(ო)სა ღა ცხ(ო)ვრეშის მიზანი
(აღამიანის დანიშნულება)

კაცობრიობის სულიერი ცხოვრების მრავალფეროვან დინებებს შორის შესამჩნევია ერთი, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს მიზნის ცნების გადაღახვა სფეროებში, რომელთაც იგი არ განეკუთვნება. *მიზანშეწონილობა* წარმოადგენს გარკვეულ სახეს მოვლენათა რიგში. მიზანშეწონილობა ჭეშმარიტად ნამდვილია მხოლოდ მაშინ, როცა მიზეზსა და შედეგს შორის მიმართების საპირისპიროდ, სადაც წინარე მოვლენა განსაზღვრავს მომდევნოს, ადგილი აქვს საპირისპიროს, კერძოდ, სადაც შემდგომი მოვლენა განსაზღვრული სახით მოქმედებს უფრო ადრინდელზე. ამას, უპირველეს ყოვლისა, ადგილი აქვს მხოლოდ ადამიანური ქცევების შემთხვევაში. ადამიანი ადასრულებს ქმედებას, რომელსაც იგი *ადრევე* წარმოიდგენს და ამ წარმოდგენიდან განსაზღვრავს თავის ქცევას. გვიანდელი საქციელი წარმოდგენის დახმარებით მოქმედებს უფრო ადრინდელზე, ამგვარად მოქმედ ადამიანზე. წარმოდგენის გავლით ეს შემოვლითი გზა ძალზე აუცილებელია მიზანშეწონილი კავშირისთვის.

პროცესში, რომელიც მიზეზად და შედეგად იშლება, საჭიროა განვასხვავოთ აღქმა და ცნება. მიზეზის აღქმას წინ უსწრებს შედეგის აღქმა; მიზეზი და შედეგი ჩვენს ცნობიერებაში უბრალო თანმიმდევრობად დარჩებოდნენ, თუ არ შეგვეძლებოდა შესაბამისი ცნებების მეშვეობით მათი ერთმანეთთან დაკავშირება. შედეგის აღქმა შეიძლება ყოველთვის მოსდევდეს მხოლოდ მიზეზის აღქმას. თუ შედეგს რეალური ზეგავლენა უნდა ჰქონდეს მიზეზზე, მაშინ ეს შეიძლება მხოლოდ ცნებითი ფაქტორის დახმარებით მოხდეს. ვინაიდან შედეგის აღქმის ფაქტორი მიზეზის აღქმის ფაქტორამდე უბრალოდ არ არსებობს. ვინც ამტკიცებს, რომ ყვაილი არის ფესვის მიზანი, ანუ პირველს რომ მეორეზე აქვს ზეგავლენა, ასეთ ადამიანს ამის მტკიცება აღნიშნულ ფაქტორთან მიმართებით შეუძლია მხოლოდ ყვაილში, რომლის კონსტატირებასაც იგი თავისი აზროვნებით მასში ახდენს. ყვაილის აღქმის ფაქტორი ფესვის წარმოქმნის აღქმისას ჯერ კიდევ არ არსებობს. მიზანშეწონილი კავშირისთვის კი აუცილებელია არა მარ-

ტო კანონზომიერი კავშირი უფრო გვიანდელისა უფრო ადრინდელთან, არამედ ისიც, რომ შედეგის ცნება (კანონი) რეალურად ახდენდეს ზეგავლენას მიზეზზე რომელიმე აღქმადი პროცესის მეშვეობით. თუმცა ცნების აღქმად (შესამჩნევ) ზეგავლენას რაიმე სხვაზე ჩვენ შეგვიძლია, დავაკვირდეთ მხოლოდ ადამიანურ ქცევებში. ამდენად, მიზნის ცნება მხოლოდ აქ შეიძლება, გამოყენებულ იქნას. ნაივური ცნობიერება, რომელიც მნიშვნელობას ანიჭებს მხოლოდ აღქმადს, ცდილობს, როგორც უკვე არაერთხელ აღვნიშნეთ, აღქმადი გადაიტანოს იქ, სადაც მხოლოდ შემეცნება შეიძლება. აღქმად მოვლენაში იგი ეძებს აღქმად კავშირებს, ან, თუ ასეთებს ვერ პოულობს, მაშინ მას ისინი *ესიზმრება*. სუბიექტურ ქცევაში მნიშვნელობის მქონე ცნება მიზნისა წარმოადგენს შესაფერის ელემენტს ასეთი დასიზმრებული კავშირებისთვის. ნაივურმა ადამიანმა იცის, როგორ ასრულებს იგი რაიმე საქმეს და აქედან გამოაქვს დასკვნა, რომ ბუნებაც ზუსტად ასევე მოიქცევა. წმინდად იდეალურ ბუნებრივ კავშირებში იგი ხედავს არა მარტო უხილავ ძალებს, არამედ არააღქმად რეალურ მიზნებსაც. ადამიანი თავის ხელსაწყოებს მიზანმიმართულად აკეთებს; ასეთივე რეცეპტებით ნაივური რეალისტი აიძულებს შემოქმედს ააგოს ორგანიზმები. მიზნის ეს მცდარი გაგება მხოლოდ თანდათანობით და ნელა ქრება მეცნიერებებიდან. ფილოსოფიაში იგი დღემდე აგრძელებს თავის საკმაო უხამსობას. აქ ჯერ კიდევ სვამენ კითხვებს სამყაროს სამყაროსმიდმურ მიზნებზე, ადამიანის ადამიანსმიდმურ მნიშვნელობაზე (შესაბამისად, მიზანზეც) და ა.შ.

მონიზმი უარყოფს მიზნის ცნებას ყველა სფეროში, ერთადერთი გამონაკლისია ადამიანური ქცევების სფერო. იგი ეძიებს ბუნების კანონებს და არა ბუნების მიზნებს. *ბუნების მიზნების* დაშვება, არსებითად, ისეთივე თვითნებობაა, როგორც არააღქმადი ძალებისა (გვ. 99). მაგრამ, თვით ცხოვრებისეული მიზნებიც, რომელთაც ადამიანი საკუთარ თავს თავად არ უყენებს, მონიზმის თვალსაზრისით, უმართებულო დაშვებებს წარმოადგენენ. მიზანშეწონილია მხოლოდ ის, რაც ადამიანმა თავიდანვე აქცია ასეთად, ვინაიდან მიზანშეწონილი მხოლოდ იდეათა განხორციელების მეშვეობით წარმოიქმნება. რეალისტური აზრით კი იდეა სინამდვი-

ლედ იქცევა მხოლოდ ადამიანში. ამიტომ ადამიანურ ცხოვრებას გააჩნია მარტოოდენ ის მიზანი და დანიშნულება, რომლებსაც მას ადამიანი ანიჭებს. კითხვაზე: რა ამოცანა აქვს ადამიანს ცხოვრებაში?, მონიშნს შეუძლია უპასუხოს მხოლოდ ასე: ის, რასაც იგი თავის თავს თავად უსახავს. სამყაროში ჩემი მისია წინასწარგანსაზღვრული კი არ არის, არამედ ყოველთვის ისაა, რასაც მე თავად ვირჩევ. ჩემი ცხოვრების გზას მე არ დავადგები რაიმე წინასწარმონიშნულ გეზთან კავშირში.

იდეები მიზანმიმართულად მხოლოდ ადამიანების მიერ ხორციელდება. ამიტომ უადგილოა საუბარი ისტორიის მიერ იდეების განხორციელებაზე. გამოხატვის ყველა ფორმა, როგორცაა: „ისტორია არის ადამიანთა განვითარება თავისუფლებისკენ“, ან ზნეობრივი მსოფლწესრიგის განხორციელება და ა.შ. სრულიად გამოუსადეგარია მონისტური თვალსაზრისით.

მიზნის ცნების მიმდევრები ფიქრობენ, რომ მასთან ერთად მათ ამავედროულად მოუწევდათ უარი ეთქვათ ყველა-ნაირ წესრიგსა და სამყაროს ერთიანობაზე. მოეუსაძინოთ, მაგალითად, *რობერტ ჰამერლინგს* („ნებელობის ატომისტიკა“ ტ. II): „სანამ ბუნებაში არსებობენ *გულისთქმანი*, უახრობაა მასში *მიზნის* უარყოფა“.

„როგორც ადამიანური სხეულის რომელიმე წევრის წარმოქმნაა განსაზღვრული და განპირობებული ამ წევრის არა რომელიმე ჰაერში მოლივლივე *იდეით*, არამედ უფრო დიდ ერთობასთან, – სხეულთან კავშირით, რომელსაც განეკუთვნება აღნიშნული წევრი, ასევე ყოველი ბუნებრივი არსების წარმოქმნაც, იქნება ეს მცენარე, ცხოველი თუ ადამიანი, განსაზღვრული და განპირობებულია არა ჰაერში მოლივლივე იდეით როგორც ასეთით, არამედ ფორმის პრინციპით უფრო დიდისა, იმ ბუნებისა, რომელიც გაცილებით მნიშვნელოვანი, თავისი თავის მიზანმიმართულად გამაცოცხლებელი და მთლიანობის მაფორმირებელია“. და კიდევ, ამავე ტომის 191 გვერდი: „მიზნის თეორია ამტკიცებს მხოლოდ იმას, რომ *მიუხედავად* ამ ცოცხალი სამყაროს ათასგვარი სიდუხჭირისა და სატანჯველისა, ბუნების წარმონაქმნებსა და განვითარების სტადიებში აშკარად სახეზეა რაღაც მაღალი გეგმაზომიერება და მიზანმიმართულობა, რომელიც

მხოლოდ ბუნების კანონების ფარგლებში ხორციელდება და რომელიც არ არის გათვალისწინებული იმისათვის, რომ თავის მიზნად დაისახოს მუქთახორების სამყარო, რომელშიც სიცოცხლეს არ დაუპირისპირდებოდა სიკვდილი, ქმნადობას – წარმავლობა, ყველა მეტნაკლებად უხალისო, მაგრამ სრულიად გარდუვალი შუალედური საფეხურებით.

როდესაც მიზნის ცნების მოწინააღმდეგენი გაჭირვებით შეგროვებულ სანახევრო ან მთლიანი, მოჩვენებითი ანდა ნამდვილი არამიზანმიმართულებების ნაგვის გროვას უპირისპირებენ მიზანმიმართულებათა საოცარ სამყაროს, როგორადაც წარმოაჩენს მას ყველა სფეროში ბუნება, მაშინ ეს მე ასეთივე ღიმილის მომგვრელი მეჩვენება“.

რას ეწოდება აქ მიზანმიმართულობა? აღქმათა შეთანხმებულობას მთლიანობასთან. რამდენადაც ყველა აღქმის საფუძველში ძვეს კანონები (იდეები), რომელთაც ჩვენივე აზროვნებით ვპოულობთ, ამიტომ გეგმაზომიერი შეთანხმებულობა აღქმადი მთლიანის წევრებისა არის სწორედ ერთიანი იდეური მთლიანობის იმ წევრების იდეალური შეთანხმებულობა, რომლებიც ამ აღქმად მთლიანობაში შედიან. როდესაც საუბარია, რომ ცხოველი თუ ადამიანი არ არიან განპირობებულნი *ჰაერში მოლივლივე იდეით*, ეს არასწორი გამოხატვაა და აქ დაგმობილი შეხედულება გამოხატვის მართებული შერჩევისას თავის აბსურდულ ხასიათს თავისთავად კარგავს. ცხოველი, ცხადია, ჰაერში მოლივლივე რაღაც იდეით კი არ არის განსაზღვრული, არამედ მისთვის თანდაყოლილი და მისი კანონზომიერი არსის შემქმნელი იდეით. მიზანმიმართულებაზე არ შეიძლება საუბარი სწორედ იმიტომ, რომ იდეა არ არსებობს საგნის გარეთ, არამედ მასში მოქმედებს როგორც მისი არსი. სწორედ მან, ვინც უარყოფს, რომ ბუნების არსება განსაზღვრულია გარედან (სამყაროს შემოქმედის სულისკვეთებით ჰაერში მოლივლივე იდეის თუ ქმნილების *გარეთ*, ეს მოცემულ შემთხვევაში სრულიად უმნიშვნელოა), სწორედ მან უნდა აღიაროს, რომ ეს არსება გარედან მიზანმიმართულად და გეგმაზომიერად კი არ არის განსაზღვრული, არამედ მიზეზობრივად და კანონზომიერად შიგნიდან. მე მანქანას მიზანმიმართულად ავაგებ მხოლოდ მაშინ, როცა მისი ნაწილები მომყავს ისეთ კავშირში, რომელიც მათ ბუნებისგან არ გა-

აწინათ. მაშინ მისი აგებულების მიზანშეწონილობა მდგომარეობს იმაში, რომ მანქანის მოქმედების მეთოდი მე ჩავედე მის საფუძველში მისივე იდეის სახით. ამის შედეგად მანქანა ხდება აღქმის ობიექტი შესაბამისი იდეით. ასეთივე არიან ბუნების არსებებიც. ვინც საგანს უწოდებს მიზანმართულს იმიტომ, რომ იგი აგებულია კანონზომიერად, მან ეს აღნიშვნა დაე ბუნების არსებებსაც მიაკუთვნოს. ოღონდ არ შეიძლება ამ კანონზომიერების აღრევა ადამიანური სუბიექტური ქცევების კანონზომიერებასთან. მიზნისთვის ძალზე აუცილებელია, რომ მოქმედი მიზეზი იყოს ცნება, ამასთან შედეგის ცნება. ბუნებაში კი შეუძლებელია სადმე გამოვლინდეს ცნებები როგორც მიზეზები; ცნება ყოველთვის არის მხოლოდ იდეალური კავშირი მიზეზსა და შედეგს შორის. მიზეზები ბუნებაში მხოლოდ აღქმის ფორმით არსებობენ.

დუალიზმს შეუძლია, სამყაროსეულ და ბუნების მიზნებზე ისაუბროს. იქ, სადაც ჩვენი აღქმისთვის ვლინდება მიზეზისა და შედეგის კანონზომიერი შესამება, დუალისტს შეუძლია დაუშვას, რომ ჩვენ ვხედავთ რაღაც ურთიერთკავშირის მხოლოდ ანასახს, რომელ ურთიერთკავშირშიც აბსოლუტურმა სამყარო-არსებამ თავისი მიზნები განახორციელა. მონიზმისთვის, არაგანცლად აბსოლუტურ, მაგრამ ჰიპოთეზურად აღმოჩენილ სამყარო-არსებასთან ერთად, ასევე ზედმეტია საფუძველი სამყაროსა და ბუნების მიზნების დაშვებისთვის.

დამატება ახალი (1918წ.) გამოცემისთვის.

თუ მიუკერძოებლად გაიაზრებენ აქ გადმოცემულს, მაშინ შეუძლებელია, მივიდნენ შეხედულებამდე, თითქოს ავტორი, ადამიანურსგარეთა ფაქტებთან მიმართებაში მიზნის ცნების მისეული უარყოფით, იმ მოაზროვნეთა გვერდით იდგა, რომლებიც ცნების ასეთი უარყოფით იქმნიან შესაძლებლობას ყოველივე ადამიანური ქმედების მიღმა არსებული, – შემდეგ კი თავად ისიც, – გაიგონ როგორც *მხოლოდ* ბუნებრივი მოვლენა. ამისგან იგი უნდა დაეცვა თუნდაც მარტოდენ იმ გარემოებას, რომ ამ წიგნში საკუთრივ აზროვნების პროცესი გამოხატულია, როგორც წმინდად სულიერი. თუ აქ მიზნის იდეა ასევე უარყოფილია *სულიერისთვის*, ადამიანური მოქმედების მიღმა მდებარე სამყაროს-

თვის, მაშინ ეს კეთდება იმისთვის, რომ ამ სამყაროში გაცხადდება რაღაც *უფრო მაღალი*, ვიდრე მიზანი, რომელიც კაცობრიობაში ხორციელდება. თუ ადამიანური მოღმის, ადამიანური მიზანშეწონილობის მიხედვით გააზრებულ, მიზანშეწონილ დანიშნულებაზეა აქ საუბარი, როგორც მცდარ აზრზე, მაშინ ამის ქვეშ იგულისხმება ის, რომ ცალკეული ადამიანი თავის თავს უსახავს მიზნებს, ხოლო უკვე მისგან იკრიბება კაცობრიობის ერთობლივი მოღვაწეობის შედეგი. აქედან გამომდინარე ეს შედეგი აღმოჩნდება რაღაც *უფრო მაღალი*, ვიდრე მისი შემადგენელი ნაწილები – ადამიანთა მიზნები.

XII
მორალური ზანტაზია
(ღარპინიზმი და ზნეობრიობა)

თავისუფალი სული მოქმედებს თავისი იმპულსებით, რომლებიც ინტუიციებია და ისინი აზროვნების დახმარებით მის მიერაა ამორჩეული მისივე იდეების მთელი სამყაროდან. არათავისუფალი სულისთვის საფუძველი, რომლითაც იგი საკუთარი იდეური სამყაროდან გამოყოფს განსაზღვრულ ინტუიციებს, მისთვის მიცემულ აღქმათა სამყაროში ძვეს, ანუ მანამდე მასში არსებულ განცდებში. სანამ გადაწყვეტილებამდე მივიდოდეს, იგი იხსენებს, თუ რა მოიმოქმედა ვიღაცამ ანალოგიურ შემთხვევაში ან რისი გაკეთება ურჩია მავანმა, ანდა მსგავსი შემთხვევისთვის რა უბრძანა ღმერთმა და ა.შ., და ამის შესაბამისად მოქმედებს. თავისუფალი სულისთვის მსგავსი წინაპირობები არ წარმოადგენენ ერთადერთ მამოძრავებელს მოქმედებისკენ. ამდენად, იგი იღებს პირველ გადაწყვეტილებას. ამასთან, მისთვის ნაკლებმნიშვნელოვანია ის, თუ როგორ იქცეოდნენ სხვები მსგავს სიტუაციაში, ისევე როგორც ის, რასაც ისინი ამასთან მიმართებით გაუმწესებდნენ. მას აქვს წმინდად იდეალური საფუძვლები, რომლებიც უბიძგებენ თავის ცნებათა ერთობლიობიდან გამოყოს სწორედ ერთი განსაზღვრული და გადაიტანოს ქცევაში. მისი ქცევა იქნება აღქმადი სინამდვილის კუთვნილება და შესაბამისად, მის მიერ განხორციელებული იქნება აღქმის სრულიად განსაზღვრული შინაარსის იდენტური. ცნება უნდა განხორციელდეს კონკრეტულ, ცალკეულ მოვლენაში. მას, როგორც ცნებას, ეს ცალკეული შემთხვევა არ შეიძლება, თავის თავში ჰქონდეს. იგი შეიძლება მხოლოდ ისე მოეკიდოს მას, როგორც საერთოდ ეკიდება ცნება აღქმას: მაგ: როგორც ცნება ღომისა – ცალკეულ ღომს. ცნებასა და აღქმას შორის შუალედურ რგოლს წარმოადგენს წარმოდგენა (იხ. გვ. 87). არათავისუფალ სულს ეს შუალედური რგოლი თავიდანვე აქვს მიცემული. მოტივებს, წარმოდგენების სახით, უკვე თავიდანვე შეიცავს მისი ცნობიერება. თუ მას სურს რაიმე აკეთოს, იგი ამას აკეთებს ისე, როგორც მან ეს ადრე იხილა, ანდა როგორც მისთვისაა დაწესებული ამ კონკრეტულ შემთხვევაში. ამიტომ, ავტორიტეტი ყველაზე კარგად მაგალითების მეშვეო-

ბით მოქმედებს, ანუ არათავისუფალი სულის ცნობიერებისთვის სრულიად განსაზღვრული ცალკეული ქცევების გადაცემის მეშვეობით. ქრისტიანი იქცევა არა იმდენად მოძღვრების მიხედვით, რამდენადაც მაცხოვრის *პირველხატის* მიხედვით. წესებს ნაკლები მნიშვნელობა აქვთ დადებითი მოქმედებისთვის, ვიდრე განსაზღვრული ქცევების განხორციელებაზე უარისთვის. კანონები მხოლოდ მაშინ შედიან ცნებათა საერთო ფორმაში, როცა ისინი კრძალავენ ქცევებს და არა მაშინ, როცა ისინი მოითხოვენ მათ შესრულებას. კანონები იმაზე, რა უნდა აკეთოს მან, არათავისუფალი სულისთვის მიცემული უნდა იყოს სრულიად კონკრეტული ფორმით: დაასუფთავე ქუჩა შენი პარმალის ქვეშ! გადაუხადე ამდენი და ამდენი გადასახადი ამა და ამ საგადასახადო უწყებას და ა.შ. კანონებს ცნებათა ფორმა აქვთ იმისთვის, რომ წინ აღუდგნენ ქცევებს: არა იპარო! არა იმრუშო! მაგრამ არათავისუფალ სულზე ეს კანონები მოქმედებენ მხოლოდ კონკრეტულ წარმოდგენაზე მითითების მეშვეობით, როგორიცაა მაგ., სათანადო დროებითი ჯარიმა, ან სინდისის ქენჯნა, ანდა მარადიული მსჯავრი და ა.შ.

როგორც კი სახეზეა იმპულსი ზოგადი ცნებითი ფორმით ქმედებისა (მაგ.: გიყვარდეს მოყვასი შენი! იცხოვრე ისე, რომ მაქსიმალურად ხელი შეუწყო საკუთარ კეთილდღეობას), მაშინ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში უნდა იყოს ნაპოვნი ქცევის კონკრეტული წარმოდგენა (ცნების მიმართება აღქმის შინაარსსთან). ცნების ეს გარდაქმნა წარმოდგენად მუდამ აუცილებელია *თავისუფალი სულისთვის*, რომელსაც ვერ შეარყევს ვერანაირი წინარეხატი და ვერანაირი შიში ჯარიმის წინაშე და ამის მსგავსი.

კონკრეტულ წარმოდგენებს ადამიანი წარმოქმნის თავისი იდეების ერთობლიობიდან, უპირველეს ყოვლისა, ფანტაზიის მეშვეობით. შესაბამისად, *მორალური ფანტაზია* არის ის, რაც ესაჭიროება თავისუფალ სულს თავისი იდეებისა და თავისი თავის განსახორციელებლად. ის არის თავისუფალი სულის მოქმედების წყარო. მხოლოდ მორალური ფანტაზიის მქონე ადამიანები არიან, არსებითად, ზნეობრივად პროდუქტიულნი. ხოლო მორალურად არაპროდუქტიულნი არიან მორალის მხოლოდ მქადაგებლები, ანუ ის ადამიანები, რომლებიც ზნეობის წესებს იგონებენ, ისე, რომ მათ გამყარებას კონკრეტულ წარმოდგენებამდე ვერ ახერხებენ. ისინი ემსგავსებიან

კრიტიკოსებს, რომელთაც შეუძლიათ გონებამახვილურად ახსნან, რა თვისებები უნდა ჰქონდეთ ხელოვნების ნაწარმოებებს, მაგრამ თავად არა აქვთ უნარი თუნდაც სულ უმნიშვნელო რამ შექმნან.

საკუთარი წარმოდგენის განსახორციელებლად საჭიროა მორალური ფანტაზიის ჩართვა აღქმათა გარკვეულ სფეროში. ადამიანის ქცევა აღქმებს კი არ ქმნის, არამედ გამოკვეთავს უკვე არსებულ აღქმებს, ანიჭებს რა მათ ახალ იერსახეს. იმისათვის, რომ შეგვეძლოს აღქმის განსახდევრული ობიექტის ან ასეთ ობიექტთა ერთობლიობის გარდაქმნა მორალური წარმოდგენის შესაბამისად, ჯერ საჭიროა, აღქმათა ამ ხატის კანონზომიერი შინაარსის (მოქმედების აქამდელი სახე, რომლისთვისაც ახალი ფორმის ან ახალი მიმართულების მიცემა სურთ) წვდომა. შემდეგ საჭიროა, ვიპოვოთ მოდუსი, რომლითაც ეს კანონზომიერება შეიძლება გარდაიქმნას ახალში. მორალური მოქმედების ეს ნაწილი ეფუძნება მოვლენათა იმ სამყაროს ცოდნას, რომელთანაც შესებაში მოდიან. შესაბამისად, მისი ძიება საჭიროა მეცნიერული შემეცნების რომელიმე სფეროში ზოგადად. ამდენად, მორალური მოქმედება გულისხმობს მორალური იდეების* წვდომის უნარსა და მორალური ფანტაზიის უნარის გვერდით აღქმათა სამყაროს სტრუქტურის შეცვლის უნარს ისე, რომ არ გაწყდეს მისი ბუნებრივ-კანონზომიერი კავშირი.

ეს უნარია *მორალური ტექნიკა*. ის შეიძლება შეისწავლო იმავე აზრით, როგორც შეიძლება მეცნიერების შესწავლა საერთოდ. ზოგადად ადამიანებს უფრო მეტად აქვთ უნარი იპოვონ ცნებები უკვე მზამზარეული სამყაროსთვის, ვიდრე ფანტაზიის მეშვეობით ნაყოფიერად განსახდევრონ ჯერაც არ არსებული მომავალი ქცევები. ამიტომ, ადვილი შესაძლებელია, რომ მორალური ფანტაზიის არმქონე ადამიანებმა მიიღონ სხვათა მორალური წარმოდგენები და ისინი ოსტატურად ადბეჭდონ რეალობაში. ასევე შეიძლება მოხდეს საპირისპირო შემთხვევაც, როცა მორალური ფანტაზიის ადამიანებს არ ეყოფათ ტექნიკური უნარი (მოხერხებულობა) და მაშინ ისი-

.....
* მხოლოდ ზედაპირულ მსჯელობას შეეძლო სიტყვა „უნარის“ გამოყენებაში, ამ წიგნის მოცემულ და სხვა ადგილებში, დაენახა მშინვიერ უნარებზე ძველი ფსიქოლოგიის სწავლებისკენ მიბრუნება. გვ. 77 და მომდ. აღნიშნულთან კავშირს ავლენს ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობა.

ნი იძულებულნი იქნებიან საკუთარ წარმოდგენათა განსახორციელებლად სხვა ადამიანებს მიმართონ.

რამდენადაც აუცილებელია მორალური ქმედებისთვის ჩვენი მოქმედების სფეროს ობიექტების ცოდნა, იმდენადაა ჩვენი ქცევები ამ ცოდნაზე დაფუძნებული. აქ ჩვენთვის ყურადსაღებია *ბუნების კანონები*. ჩვენ საქმე გვაქვს ბუნებისმეტყველებასთან და არა ეთიკასთან.

მორალური ფანტაზია და მორალური იდეების წარმოქმნის ნიჭი ცოდნის საგნად შეიძლება იქცეს მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ისინი ინდივიდუალობის მიერ არიან წარმოქმნილნი. მაშინ ისინი აღარ არეგულირებენ ცხოვრებას, არამედ უკვე დაარეგულირეს იგი. მათი გაგება გვმართებს როგორც მოქმედი მიზეზებისა, მსგავსად ყველა სხვა მიზეზისა (მიზნებს ისინი მხოლოდ სუბიექტისთვის წარმოადგენენ). ჩვენ მათ ვეკიდებით როგორც რაღაც *ბუნებრივ მოძღვრებას მორალურ წარმოდგენებზე*.

ეთიკა, როგორც ნორმატიული მეცნიერება, შეუძლებელია ამის გვერდით არსებობდეს.

მორალური კანონების ნორმატიული ხასიათის შენარჩუნებას ცდილობდნენ თუნდაც იმ თვალსაზრისით, რომ ეთიკას იგებდნენ როგორც დიეტეთიკას, რომელსაც ორგანიზმის ცხოვრებისეული პირობებიდან გამოჰყავს ზოგადი წესები, რათა შემდეგ მათ საფუძველზე განსაკუთრებულად იმოქმედოს სხეულზე (პაულსენი, „ეთიკის სისტემა“). ეს შედარება არასწორია, რადგანაც ჩვენი მორალური ცხოვრება არ შეიძლება შევადაროთ ორგანიზმის ცხოვრებას. ორგანიზმის მოქმედება ჩვენი მონაწილეობის გარეშე მიედინება; სამყაროში მის კანონებს მზა მდგომარეობაში ვპოულობთ და შესაბამისად, შეგვიძლია, ვეძებოთ ეს კანონები და შემდეგ ნაპოვნი გამოვიყენოთ. მორალური კანონები კი თავიდან ჩვენ მიერ *იქმნებიან*. ჩვენ არ შეგვიძლია მათი გამოყენება მანამდე, ვიდრე ისინი არ შეიქმნებიან. შეცდომა წარმოიშობა იმის გამო, რომ მორალური კანონები თავისი შინაარსით ყოველ მომენტში ხელახლა კი არ იქმნებიან, არამედ მემკვიდრეობით გადაეცემა. წინაპრებისგან გადმოდებულნი, ისინი შემდგომში ვლინდებიან ორგანიზმის ბუნებრივი კანონების მსგავსად მოცემულნი. მაგრამ ისინი მომდევნო თაობის მიერ სულაც არ გამოიყენებიან ისეთივე უფლებით, როგორც დიეტეთიკური წესები,

რადგან ისინი, ბუნების კანონების მსგავსად, გადადიან ინდივიდზე და არა რომელიმე სახეობის ეგზემპლარზე. როგორც ორგანიზმი, მე წარმოვადგენ რომელიმე სახეობის ცალკეულ ეგზემპლარს და ვცხოვრებ ბუნების შესაბამისად, როცა ჩემს განსაკუთრებულ შემთხვევაში სახეობის ბუნებრივ კანონებს ვიყენებ; როგორც ზნეობრივი არსება, მე ვარ ინდივიდი და მაქვს საკუთარი, სრულიად განსაკუთრებული კანონები.*

წარმოდგენილი შეხედულება, როგორც ჩანს, წინააღმდეგობაშია თანამედროვე ბუნებისმეტყველების იმ ძირითად მოძღვრებასთან, რომელსაც *განვითარების* (ევოლუციის) *თეორიას* უწოდებენ, მაგრამ ეს მხოლოდ *მოხევენებითია*. *განვითარების* ქვეშ იგულისხმება ბუნებრივი გზით უფრო გვიანდელის რეალური წარმოშობა უფრო ადრინდელისგან. ორგანულ სამყაროში განვითარების ქვეშ გულისხმობენ იმ გარემოებას, რომ უფრო გვიანდელი (უფრო სრულყოფილი) ორგანული ფორმები წარმოადგენენ უფრო ადრინდელი (არასრულყოფილი) ფორმების რეალურ შთამომავლებს და მათგან ბუნებრივი გზით წარმოიშენენ. ორგანული განვითარების თეორიის მომხრეს, არსებითად რომ ეთქვათ, საქმე წარმოდგენილი უნდა ჰქონოდა იმგვარად, რომ თითქოსდა ოდესღაც დედამიწაზე იყო ისეთი დრო, როცა რომელიღაც არსებას შეეძლო ცხად-ლივ დაჰკვირვებოდა ქვეწარმავლების (რეპტილიების) თანდათანობით წარმოქმნას პრაიმოიტებისგან, იმ პირობით, რომ მას ერთდროულად შესძლებოდა ყოფილიყო დამკვირვებელიც და მინიჭებული ჰქონოდა შესაბამისი სიცოცხლის ხანგრძლივობა. ზუსტად ასევე განვითარების თეორეტიკოსებს წარმოდგენილი უნდა ჰქონოდათ, რომ რომელიმე არსებას შეეძლებოდა მზის სისტემის წარმოშობაზე დაკვირვება კანტ-ლაპლასის პირველადი ნისლოვანებიდან, თუ იგი შეძლებდა უსასრულოდ დიდი ხნის განმავლობაში თავისუფლად დარჩენილიყო შესაბამის ადგილას ეთერული სამყაროს სფეროში.

.....

* როდესაც იმავე წიგნში *პაულსენი* ამბობს: „ბუნებრივი მიდრეკილებისა და ცხოვრებისეული პირობების განსხვავებულობა მოითხოვს სხვადასხვაგვარ, როგორც სხეულებრივ, ისე სულიერ-მორალურ დიეტასაც“, – ის ძალზე ახლოსაა მართებულ შემეცნებასთან, მაგრამ გადამწყვეტ პუნქტამდე მაინც ვერ მიდის. რამდენადაც მე ვარ ინდივიდი, მე არ მჭირდება დიეტა. დიეტეტიკა ეწოდება სახეობის ზოგად კანონებთან ცალკეული ეგზემპლარის თანხმობაში მოყვანის ხელოვნებას. როგორც ინდივიდი მე სრულებითაც არა ვარ სახეობის ეგზემპლარი.

აქ მხედველობაში არ მიიღება ის, რომ ამგვარი წარმოდგენისას როგორც პრაამნიოტების, ისე კანტ-ლაპლასის მსოფლიო ნისლოვანების არსის გააზრება უნდა ხდებოდეს სხვაგვარად, ვიდრე ამას აკეთებენ მატერიალისტი მოაზროვნენი. მაგრამ განვითარების არც ერთ თეორეტიკოსს თავში აზრადაც არ უნდა მოუვიდეს იმის მტკიცება, რომ პრაამნიოტების შესახებ საკუთარი ცნებიდან მას შეუძლია, გამოიყვანოს ცნება ქვეწარმავალზე ყველა მისი თვისებებით, თუნდაც არასდროს ჰყავდეს ნანახი ქვეწარმავალი. ზუსტად ასევე შეუძლებელი იქნებოდა მზის სისტემაზე გამოგვეყვანა კანტ-ლაპლასის პირველადი ნისლოვანების ცნებიდან, თუ ეს ცნება პირველადი ნისლოვანებისა უშუალოდ პირველადი ნისლოვანების აღქმისთვის იქნებოდა განსაზღვრული. სხვა სიტყვებით ეს ნიშნავს: განვითარების თეორეტიკოსმა, თუ იგი თანმიმდევრულად აზროვნებს, უნდა ამტკიცოს, რომ განვითარების უფრო ადრინდელი ფაზებიდან რეალურად წარმოიქმნებიან უფრო გვიანდელი და რომ ჩვენ, თუ გვაქვს ცნება არასრულყოფილისა და ცნება სრულყოფილისა, შეგვიძლია კავშირის დანახვა. მაგრამ მას არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლებოდა დაეშვა, რომ მის მიერ მოპოვებული ცნება, რომელიც უფრო ადრინდელ მდგომარეობას განეკუთვნება, საკმარისია იმისთვის, რომ მისგან განავითაროს უფრო გვიანდელი. აქედან ეთიკოსისთვის გამომდინარეობს, რომ მართალია, მას ძალუძს გაიაზროს უფრო გვიანდელი მორალური ცნებების კავშირი უფრო ადრინდელთან, მაგრამ არც ერთი, თუნდაც ერთადერთი ახალი მორალური იდეაც კი არ შეიძლება მის მიერ მოპოვებულ იქნეს ადრინდელისგან. როგორც მორალური არსება, ინდივიდი საკუთარ შინაარსს თავად წარმოქმნის. ეს წარმოქმნილი შინაარსი ეთიკოსისთვის ისეთივე მოცემულს წარმოადგენს, როგორც ბუნებისმეტყველებისთვის წარმოადგენს მოცემულს ქვეწარმავალი. ქვეწარმავლები წარმოიქმნენ პრაამნიოტებისგან, მაგრამ ბუნებისმეტყველს არ შეუძლია ცნება პრაამნიოტისგან გამოიყვანოს ცნება ქვეწარმავლისა. უფრო გვიანდელი მორალური იდეები უფრო ადრინდელისგან ვითარდებიან; მაგრამ ეთიკოსს არ შეუძლია უფრო ადრინდელი კულტურული პერიოდის ზნეობრივი ცნებებიდან გამოიყვანოს უფრო გვიანდელი პერიოდის ზნეობრივი ცნებები. არეგ-დარევა გამოწვეულია იმით, რომ ჩვენ, როგორც ბუნებისმეტყველებს ფაქტები უკვე მზამზარეული სახით

გაქვს და მხოლოდ შემდეგ განვიხილავთ მათ შემეცნებითად; მაშინ, როცა ზნეობრივი მოქმედებისას ჩვენ ვქმნით ფაქტებს, რომელთაც უკვე შემდეგში ვიმეცნებთ. ზნეობრივი მსოფლწესრიგის განვითარების პროცესში ჩვენ ვახორციელებთ იმას, რასაც ბუნება ახორციელებს უფრო დაბალ საფეხურზე: ჩვენ ვცვლით რაღაცას, რაც აღქმას ექვემდებარება. ამდენად, ეთიკური ნორმა არ შეიძლება ბუნების კანონების მსგავსად ჯერ *შეცნობილ* იქნას, არამედ ის ჯერ უნდა შეიქმნას. მხოლოდ მაშინ, როცა ის სახეზეა, შესაძლებელია, იგი შემეცნების საგნად იქცეს.

ნუთუ ჩვენ არ შეგვიძლია ძველით ახლის გაზომვა? იძულებული ხომ არ არის ყოველი ადამიანი, რომ ის, რაც მისი მორალური ფანტაზიითაა შექმნილი, მან ტრადიციულ ზნეობრივ მოძღვრებებს შეუფარდოს? იმისთვის, რასაც სურს გამოფლინდეს როგორც ზნეობრივ-პროდუქტიული, ეს ისეთივე უაზრობაა, როგორც ის, რომ ჩვენ მოგვეწოდებინა ბუნების სამყაროში გამოვლენილი ახალი ფორმა შეგვეფარდებინა ძველთან და გვეთქვა: რამდენადაც ქვეწარმავლები არ შეესაბამებიან პრაიმინოტებს, ამიტომ ისინი არსებითად უმართებულო, ავადმყოფური ფორმაა.

ამდენად, ეთიკური ინდივიდუალიზმი მართებულად გაგებულ განვითარების თეორიას კი არ ეწინააღმდეგება, არამედ უშუალოდ გამომდინარეობს მისგან. ჰეკელის გენეალოგიური ხე, პირველადი ცხოველებიდან თვით ადამიანამდე, როგორც ორგანულ არსებამდე, უნდა ყოფილიყო ისეთი, რომ შესაძლებელი გამხდარიყო, ბუნებრივი კანონზომიერებისა და ერთიანი განვითარების დარღვევის გარეშე, თვალი მიგვედევნებინა ზევით ინდივიდუალობამდე როგორც ზნეობრივ არსებამდე, ამ სიტყვის განსაზღვრული მნიშვნელობით. თუმცა შეუძლებელი იქნებოდა, თუნდაც სადმე წინაპართა რომელიმე ერთი გვარის *არსიდან* გამოგვეყვანა შთამომავლის *არსი*. მაგრამ როგორც სწორია ის, რომ ინდივიდის ზნეობრივი იდეები მისი წინაპრების ზნეობრივი იდეებისგან აღქმადადაა წარმოქმნილი, ასევე სწორია ისიც, რომ იგი ზნეობრივად უნაყოფოა თუ არ შეიცავს მორალურ იდეებს.

იგივე ეთიკური ინდივიდუალიზმი, რომელიც მე წინა შეხედულებების საფუძველზე განვითარე, შეიძლებოდა განვითარების თეორიიდანაც ყოფილიყო გამოყვანილი. საბოლოო დარ-

წმუნებულობა იგივე იქნებოდა; სხვაგვარი იქნებოდა მხოლოდ გზა, რომელზეც ის არის მოპოვებული.

მორალური ფანტაზიიდან გამომდინარე სრულიად ახალი ზნეობრივი იდეების გამოვლენა განვითარების თეორიისთვის ისევე არაა საკვირველი, როგორც ახალი ცხოველური სახეობის წარმოშობა სხვა სახეობისგან. ოღონდ, ამ თეორიამ, როგორც მონისტურმა მსოფლმხედველობამ, ზნეობრივ ცხოვრებასა და ბუნებრივშიც, უნდა უარყოს ყველა დანასაკუთრი და არა იდეურად განცდადი მიღებული (მეტაფიზიკური) ზეგავლენა. ამასთან იგი მისდევს სწორედ იმ პრინციპს, რომლითაც ხელმძღვანელობს, როცა ეძიებს ახალი ორგანული ფორმების მიზეზებს და ამავე დროს არ მიუთითებს ჩარევისკენ რომელიმე არამიწიერ არსებას, რომელიც ზებუნებრივი ზეგავლენის მეშვეობით თითოეულ ახალ სახეობას ახალი შემოქმედებით აზრის შესაბამისად ცხოვრებისკენ იწვევს. როგორც შეუძლებელია ცოცხალ არსებათა ახსნისთვის მონიზმმა ისარგებლოს რომელიმე ზებუნებრივი შემოქმედებითი აზრით, ასევე შეუძლებელია ზნეობრივი მსოფლწესრიგი გამოიყვანოს იმ მიზეზებიდან, რომლებიც შინაგანად განცდად სამყაროში არ ძევს. მას არ შეუძლია ნებელობის არსება მიიჩნიოს ზნეობრივი თვალსაზრისით ამოწურულად მხოლოდ იმიტომ, რომ მას იგი ზნეობრივ ცხოვრებაზე ხანგრძლივ ზეგარძნობად ზეგავლენამდე (გარედან სამყაროს ღვთაებრივ მართვამდე) მიჰყავს, ან დროებით განსაკუთრებულ გამოცხადებამდე (ათი მცნების ბოძებამდე) ანდა დედამიწაზე ღმერთის (ქრისტეს) გამოცხადებამდე. ყოველივე, რაც ამის წყალობით ადამიანთან და ადამიანში ხდება, ზნეობრივი გახდება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც იგი ადამიანურ განცდაში ინდივიდუალურ მონაპოვრად გადაიქცევა. მონიზმისთვის ზნეობრივი პროცესები არსებითად სამყაროს ისეთივე პროდუქტებია, როგორც ყველა სხვა არსებული და მათი მიზეზების ძიება საჭიროა სამყაროში, ანუ ადამიანში, რამდენადაც ადამიანია ზნეობრიობის მატარებელი.

ამდენად, ეთიკური ინდივიდუალიზმი წარმოადგენს იმ შენობის გვირგვინს, რომლის აღმართვასაც *დარვინი* და *ჰეკელი* ესწრაფოდნენ ბუნებისმეტყველებისთვის. ის არის ზნეობრივ ცხოვრებაზე გადატანილი გასულიერებული მოძღვრება განვითარების შესახებ.

ვინც ცნებას *ბუნებრივისა*, თავიდანვე უგულოდ მიაკუთვნებს თვითნებურად შეზღუდულ სფეროს, ის შეიძლება იოლად მივიდეს იქამდე, რომ მასში თავისუფალი ინდივიდუალური ქმედებისთვის ადგილი ვერ იპოვოს. თანმიმდევრულად მოქმედი განვითარების თეორეტიკოსი არ შეიძლება მსგავს შეზღუდულობაში ჩავარდეს. მას არ შეუძლია განვითარების ბუნებრივი სახე მაიმუნით დაასრულოს, ხოლო ადამიანისთვის სცნოს „ხეობები“ წარმოშობა; ადამიანის ბუნებრივ წინაპართა ძიებისას, იგი იძულებულია, უკვე ბუნებაში ეძიოს სული. მას ასევე არ შეუძლია შეჩერდეს ადამიანის ორგანულ მოქმედებებზე და ბუნებრივად მხოლოდ ისინი კი არ მიიჩნიოს, არამედ ზნეობრივად თავისუფალი ცხოვრებაც უნდა განიხილოს, როგორც ორგანულის სულიერი გაგრძელება.

განვითარების თეორეტიკოსს, თავისი ძირითადი თვალსაზრისის თანახმად, შეუძლია ამტკიცოს მხოლოდ ის, რომ თანამედროვე ზნეობრივი მოქმედება მსოფლიო მოვლენათა სხვა სახესხვაობებისგან მომდინარეობს; ამ მოქმედების დახასიათება, რაც მისი, როგორც *თავისუფალის*, დანიშნულებაა, მან მოქმედებაზე *უშუალო დაკვირვებას* უნდა მიანდოს. ის ხომ მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ ადამიანები ადამიანური წინაპრებისგან არ განვითარებულან. თუ როგორ არიან ადამიანები მოწყობილნი, ეს საკუთრივ მათზე დაკვირვების მეშვეობით უნდა დადგინდეს. ამ დაკვირვების შედეგები არ შეიძლება წინააღმდეგობაში აღმოჩნდეს განვითარების ისტორიის მართებულ გაგებასთან. ოღონდ მტკიცება, თითქოს ეს შედეგები ისეთია, რომ ისინი გამორიცხავენ ბუნებრივ მსოფლწესრიგს, არ შეიძლება მოყვანილ იქნას თანხმობაში ბუნებისმეტყველების უახლეს მიმართულებასთან.*

ეთიკური ინდივიდუალიზმი არაფერს უნდა უფროსოდეს თავის თავის გამგები ბუნებისმეტყველების მხრიდან: დაკვირვება, როგორც დახასიათება ადამიანური მოქმედების სრულყოფილი ფორმისა, *თავისუფლებას* იძლევა. ეს თავისუფლება

.....

* ჩვენ მართებულად ვიქცევით, როცა აზრებს (ეთიკურ იდეებს) დაკვირვების ობიექტებს ვუწოდებთ. ვინაიდან აზროვნებითი წარმონაქმნები აზროვნებითი მოქმედების დროს, მართალია, დაკვირვების არეალში არ შედიან, მათ მაინც შეუძლიათ შემდგომში დაკვირვების ობიექტებად იქცნენ. ჩვენ მიერ სწორედ ამ გზით არის მოპოვებული მოქმედების ჩვენეული დახასიათება.

უნდა მიეკუთვნოს ადამიანურ ნებელობას, რამდენადაც ის წმინდად იდეალურ ინტუიციებს ახორციელებს. ვინაიდან ეს უკანასკნელნი მათზე გარედან მოქმედი აუცილებლობის შედეგს კი არ წარმოადგენენ, არამედ ისეთ რამეს, რაც საკუთრივ თავის თავს ეყრდნობა. თუ ადამიანი ხედავს, რომ ქმედება წარმოადგენს მსგავსი იდეალური ინტუიციის *ანარეკლს*, მაშინ იგი მას შეიგრძნობს როგორც *თავისუფალს*. მოქმედების ამ ნიშანთვისებაშია თავისუფლება.

ამ თვალსაზრისიდან ამოსვლით როგორი მდგომარეობაა ზემოთ უკვე ნახსენებ (გვ. 15 და მომდევნო) ორ თეზისს შორის განსხვავებასთან დაკავშირებით: „იყო თავისუფალი ნიშნავს, გქონდეს შესაძლებლობა, აკეთო ის, რაც გინდა“, და მეორე: „შეგეძლოს საკუთარი შეხედულებით გინდოდეს ან არ გინდოდეს რაიმე – აი დოგმის ნამდვილი აზრი თავისუფლებაზე“?. **პამერლინგი** თავისუფალი ნების შესახებ საკუთარ კონცეფციას სწორედ ამ განსხვავებაზე აფუძნებს, როდესაც პირველ თეზისს აცხადებს მართებულად, მეორეს კი უაზრო ტავტოლოგიად. ის ამბობს: „მე“ შემოიძლია ვაკეთო, რაც მინდა. ცარიელი ტავტოლოგიაა ამის თქმა: მე შემოიძლია მნებავდეს, რაც მინდა. შემოიძლია თუ არა ვაკეთო, ანუ სინამდვილედ ვაქციო ის, რაც მე მინდა და რაც მე, შესაბამისად, შემოიძლია საკუთარ თავს განზრახ ვაფუყენო როგორც ჩემი ქცევის იდეა, ეს დამოკიდებულია გარეგან გარემოებაზე და ჩემს ტექნიკურ მოხერხებულობაზე. (მდრ. გვ. 161 და მომდევნო). იყო თავისუფალი, ნიშნავს, შეგეძლოს, მოქმედების საფუძველში ჩადებული წარმოდგენები (მამოძრავებელი საფუძვლები) საკუთარი თავიდან განსაზღვრო მორალური ფანტაზიის მეშვეობით. თავისუფლება შეუძლებელია, თუ ჩემს მორალურ წარმოდგენებს რაიმე ჩემს გარეთ არსებული (მექანიკური პროცესი ან მხოლოდ გონებისმიერი სამყაროსმიდური ღმერთი) განაპირობებს. შესაბამისად, მე თავისუფალი ვარ მხოლოდ მაშინ, როცა თავად წარმოგქმნი ამ წარმოდგენებს და არა მაშინ, როდესაც *შემოიძლია*, რომელიღაც სხვა არსების მიერ ჩემში ჩადებული მამოძრავებელი საფუძვლების რეალიზება. თავისუფალი არსება არის ის, ვისაც შეუძლია *ინებოს* ის, რაც თავად მას მიაჩნია მართებულად. ვინც აკეთებს რაღაც სხვას, ვიდრე ეს თავად სურს, მას ამ სხვა რაღაცისკენ უნდა ამოძრავებდეს მოტივები, რომლებიც საკუთრივ მასში არ დევს. ასეთი ადამიანი არათავისუფლად იქცევა. ჰქონდეს მავანს

შესაძლებლობა საკუთარი შეხედულებისამებრ უნდოდეს ის, რასაც იგი მიიჩნევს მართებულად ან უმართებულად, ეს ნიშნავს: მას შეუძლია საკუთარი შეხედულებით იყოს თავისუფალი ან არათავისუფალი. ბუნებრივია, ეს ისეთივე აბსურდია, როგორც თავისუფლების დანახვა იმ შესაძლებლობაში, რომ აკეთო ის, რაც უნდა გინდოდეს. სწორედ ამ უკანასკნელს ამტკიცებს ჰამერლინგი, როდესაც ამბობს: „სავესებით სწორია, რომ ნებელობა ყოველთვის განსაზღვრულია მამოძრავებელი საფუძვლებით, მაგრამ აბსურდია იმის თქმა, თითქოს იგი ამის გამო არათავისუფალია; ვინაიდან, შეუძლებელია მისთვის მოისურვო, ან გაიაზრო უფრო მეტი თავისუფლება, ვიდრე ის, რომ საკუთარი თავი განახორციელო შენივე საკუთარი ძალისა და გადაწყვეტილების შესაბამისად“. – ცხადია: შეიძლება მოისურვო უფრო მეტი თავისუფლება და სწორედ ის არის ნამდვილი თავისუფლება. კერძოდ: თავისუფლებამ თავად უნდა განსაზღვროს საკუთარი ნებელობის საფუძვლები.

იმის შესასრულებლად, რაც მას უნდა, ადამიანი მოქმედებს გარკვეულ გარემოებებში. მისცეს უფლება, უბრძანონ, რა უნდა გააკეთოს მან, ნიშნავს, უნდოდეს ის, რაც სხვას მიაჩნია სწორად და არა მას, ამაზე მისი დაყოლიება მხოლოდ იმდენად შეიძლება, რამდენადაც იგი თავს არათავისუფლად გრძნობს.

გარეგან ძალებს შეუძლიათ ხელი შემიშალონ ვაკეთო ის, რაც მე მინდა. მაშინ ისინი უბრალოდ გამწირავენ არაფრისკეთების ან არათავისუფლებისთვის. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ისინი იმონებენ ჩემს სულს და ჩემივე საკუთარი თავიდან განდევნიან მამოძრავებელ საფუძვლებს, ხოლო მათ ადგილას სურთ ჩანერგონ თავიანთი, მაშინ მათ განზრახული აქვთ ჩემი არათავისუფლება. ეკლესია ილაშქრებს არა მარტო ქვეყნის, არამედ განსაკუთრებით უწმინდური აზრების წინააღმდეგ. ანუ იგი მართმევს მე თავისუფლებას, როცა მას უწმინდურად მიაჩნია ყველა მამოძრავებელი საფუძველი, რომელთაც თავად იგი არ მიუთითებს. ეკლესია, ან რომელიმე სხვა საზოგადოება მაშინ ბადებს არათავისუფლებას, როცა მათი მღვდლები ან დამრიგებლები თავის თავს გადააქცევენ სინდისის მბრძანებლებად, ანუ როდესაც მორწმუნებმა მათგან უნდა მიიღონ (სააღსარებოდან) მამოძრავებელი საფუძვლები თავიანთი ქვეყნისთვის.

დამატება ახალი (1918წ.) გამოცემისთვის. ადამიანური ნებელობის შესახებ ამ მსჯელობებში წარმოდგენილია ის, რაც

ადამიანს შეუძლია საკუთარ ქცევებში განიცადოს, რათა ამ განცდის მეშვეობით მივიდეს შეგნებამდე: ჩემი ნებელობა თავისუფალია. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რომ განცდით იქნეს მოპოვებული უფლება, ნებელობას თავისუფალი უწოდო. ნებელობაში ხორციელდება იდეალური ინტუიცია. ეს *შეიძლება* იყოს მხოლოდ დაკვირვების შედეგი, მაგრამ იმ აზრით, რომლითაც ადამიანური ნებელობა თავის თავს აკვირდება განვითარების ნაკადში, რომლის მიზანიც მდგომარეობს იმაში, რომ მიღწეულ იქნეს წმინდად იდეალური ინტუიციით ტარებული შესაძლებლობა ნებისა. ნებელობის ეს შესაძლებლობა შესაძლოა მიღწეულ იქნეს იმით, რომ იდეალურ ინტუიციაში არ მოქმედებს არაფერი, გარდა მისი საკუთარი, თავის თავზე დაფუძნებული არსებისა. როცა ადამიანურ ცნობიერებაში სახეზეა ასეთი ინტუიცია, იგი ორგანიზმის პროცესებისგან (გვ. 116 და მომდევნო) კი არ ვითარდება, არამედ ორგანული მოქმედება უკანა პლანზე იწევს, რათა ადგილი განუმზადოს იდეალურს. თუ მე ვაკვირდები ნებელობას, რომელიც წარმოადგენს ინტუიციის ანარეკლს, მაშინ ამ ნებელობიდან უკანდახეულია ორგანულად აუცილებელი მოქმედება. ნებელობა თავისუფალია. ნებელობის ამ თავისუფლებაზე დაკვირვებას ვერ შეძლებს ის, ვისაც არ ხელეწიფება განჭვრიტოს, რომ თავისუფლება იმაშია, რაც სუსტდება მხოლოდ ინტუიციური ელემენტის *მეშვეობით*, როცა უკანა პლანზე იწევს ადამიანური ორგანიზმის აუცილებელი მოქმედება და მის ადგილზე ისმება ნებელობის იდეით განმსჭვალული სულიერი მოქმედება. *ყველანაირი* ნებელობის არათავისუფლებისა სჯერა მხოლოდ მას, ვისაც არ ძალუძს განახორციელოს ამ თავისუფალი ნებელობის ორწევრიანობის დაკვირვება. ვისაც მისი განხორციელება შეუძლია, იგი განჭვრეტს, რომ ადამიანი არათავისუფალია იმდენად, რამდენადაც მას არ შეუძლია ბოლომდე მიიყვანოს ორგანული მოქმედების შევიწროვების პროცესი და რომ ეს არათავისუფლება ისწრაფვის თავისუფლებისკენ, ხოლო უკანასკნელი სულაც არ წარმოადგენს რაღაც აბსტრაქტულ იდეალს, არამედ ადამიანურ არსებაში ჩადებულ წარმმართველ ძალას. ადამიანი თავისუფალია იმ ზომით, რამდენადაც მას შეუძლია საკუთარ ნებელობაში განახორციელოს ის მშვინიერი წყობა, რომელიც მასში ცხოვრობს, როდესაც იგი აცნობიერებს წმინდად იდეალური (სულიერი) ინტუიციების წარმოქმნას.

XIII
ცხოვრების ღირებულება
(პესიმიზმი და ოპტიმიზმი)

ცხოვრების მიზნისა და დანიშნულების (გვ. 150 და მომდევნო) საკითხის საპირისპიროა კითხვა მის ღირებულების შესახებ. ამასთან დაკავშირებით ჩვენ საქმე ორ საპირისპირო შეხედულებასთან და მათ შორის შუამდგომლობის ყველა შესაძლო მცდელობასთან გვაქვს. ამათგან ერთი შეხედულება ამბობს: ჩვენი სამყარო ყველა შესაძლო სამყაროებს შორის საუკეთესოა, ხოლო მასში ცხოვრება და მოღვაწეობა ფასდაუდებელი სიკეთე. მასში ყოველივე წარმოჩნდება ჰარმონიულ და მიზანმიმართულ ურთიერთქმედებაში და გაოცებას იმსახურებს. თვით მოჩვენებითად ბოროტი და ბილწიც, უზენაესი თვალსაზრისით, შეიცნობა როგორც სიკეთე, რამდენადაც წარმოადგენს სიკეთის კეთილისმყოფელ დაპირისპირებულობას; ჩვენ შეგვიძლია უფრო მეტად შევაფასოთ უკანასკნელი, როცა იგი გამოირჩევა პირველისგან. ბოროტება არაა რაღაც ჭეშმარიტად ნამდვილი; ჩვენ ბოროტების სახით შევიგრძნობთ მხოლოდ ნაკლები დონის სიკეთეს. ბოროტება არის სიკეთის არარსებობა; არაფერი ისეთი, რასაც თავისთავად ექნებოდა მნიშვნელობა.

მეორე თვალსაზრისი ამტკიცებს: ცხოვრება სავსეა წამებითა და უბედურებით, ტანჯვა ყველგან აჭარბებს სიამოვნებას, მწუხარება გადაწონის სიხარულს. ყოფიერება ტვირთია, და მართებთ, არყოფნა(Nichtsein) ყველა გარემოებაში ამჯობინონ ყოფნას.

პირველი თვალსაზრისის, ოპტიმიზმის, უმთავრეს წარმომადგენლად შეიძლება მივიჩნიოთ *შაფტესბერი* და *ლაიბნიცი*, ხოლო მეორის, პესიმიზმის წარმომადგენლებად *შოპენჰაუერი* და *ედუარდ ფონ ჰარტმანი*.

ლაიბნიცის აზრით, სამყარო არის საუკეთესო, ყველა შესაძლოდან. უკეთესი შეუძლებელია. ღმერთი კეთილია და ბრძენი. კეთილ ღმერთს *სურს* სამყაროებს შორის საუკეთესოს შექმნა; ბრძენი *იცნობს* მას და შეუძლია ყველა დანარჩენი ცუდისგან განასხვავოს იგი. მხოლოდ ბოროტს ან არაბრძენ ღმერთს შეეძლო შეექმნა ცუდი სამყარო, ვიდრე ყველა შესაძლოდან საუკეთესო.

ვინც ამოდის ამ თვალსაზრისიდან, მას იოლად შეუძლია ადამიანურ მოქმედებაში მონიშნოს მიმართულება, რომელიც უნდა აირჩიოს, რათა თავისი მცირე წვლილი შეიტანოს სამყაროს კეთილდღეობაში. ადამიანს მართებს მხოლოდ ღმრთის გადაწყვეტილების გაგება და ამის შესაბამისად მოქცევა. თუ მან იცის, როგორია ღმრთის განზრახვა სამყაროსა და კაცობრიობასთან მიმართებით, მაშინ მისი ქცევებიც მართებული იქნება. იგი თავს ბედნიერად გრძნობს იმის გამო, რომ შეუძლია დანარჩენ სიკეთეს თავისი საკუთარიც შეუერთოს. ამდენად, ოპტიმისტური თვალსაზრისით სიცოცხლეს ფასი აქვს ცხოვრებისთვის; ღირს ცხოვრება სიცოცხლისთვის. მან ჩვენ უნდა გვიბიძგოს მასში მონაწილეობისა და მისი ხელშეწყობისკენ.

საქმე სულ სხვაგვარად წარმოუდგენია შოპენჰაუერს. მას სამყაროს საფუძველი წარმოუდგენია არა როგორც ყოველდღობი და ყოველდღეობი არსება, არამედ როგორც ბრმა აღტკინება ან ნებელობა. მარადიული სწრაფვა, დაკმაყოფილების შეუძლებელი წყურვილი, რომელიც შეუძლებელია ოდესმე მიღწეულ იქნეს, – აი ყველანაირი ნებელობის ძირითადი მახასიათებელი. ვინაიდან, საკმარისია, მიღწეულ იქნეს რაიმე სასურველი მიზანი, რომ მაშინვე წარმოიქმნება ახალი მოთხოვნილება და ა.შ. კმაყოფილება ყოველთვის შეიძლება მხოლოდ უმნიშვნელო, ხანმოკლე იყოს. ჩვენი ცხოვრების მთელი დანარჩენი შინაარსი არის დაუკმაყოფილებელი მისწრაფება, ანუ უკმაყოფილება, ტანჯვა. თუ ბრმა აღტკინება საბოლოოდ დასუსტდება, მაშინ ჩვენ ყველანაირ შინაარსს ვკარგავთ; ჩვენს არსებას ადავსებს დაუსრულებელი მოწყენილობა. ამიტომ შედარებით უკეთესია, საკუთარ თავში ჩაახშო სურვილები და მოთხოვნილებები, მოკლა ნებელობა. შოპენჰაუერისეული პესიმიზმი წარმართავს უმოქმედობისკენ; მისი ზნეობრივი მიზანია *უნივერსალური სიზარმაცე*.

არსებითად სხვაგვარად ცდილობს პესიმიზმის დასაბუთებასა და ეთიკისთვის მის გამოყენებას *ჰარტმანი*. მისდევს რა ჩვენი დროის მნიშვნელოვან მისწრაფებას, ჰარტმანი თავისი მსოფლმხედველობის დასაბუთებას *გამოცდილების* მეშვეობით ცდილობს. ცხოვრებაზე დაკვირვებიდან მას სურს პასუხი მიიღოს კითხვაზე, რა უფრო ჭარბობს სამყაროში – სიამოვნება თუ ტანჯვა. იგი გონებაში გაატარებს ყოველივეს,

რაც ადამიანებისთვის წარმოჩნდება როგორც სიკეთე და როგორც ბედნიერება, რათა აჩვენოს, რომ ყოველი მოჩვენებითი დაკმაყოფილება უფრო ზუსტი განხილვისას ილუზია აღმოჩნდება. ილუზიაა, როდესაც ჩვენ გვჯერა, რომ ჩვენი ბედნიერებისა და კმაყოფილების წყარო მდგომარეობს ჯანმრთელობაში, ახალგაზრდობაში, თავისუფლებაში, უზრუნველყოფილ არსებობაში, სიყვარულში (სქესობრივ ტკბობაში), თანაგრძნობაში, მეგობრობასა და ოჯახურ ცხოვრებაში, ღირსების გრძნობაში, პატივში, დიდებაში, ძალაუფლებაში, რელიგიურ ნუგეშისცემაში, მეცნიერებასა და ხელოვნებაში მოღვაწეობაში, საიქიო ცხოვრების იმედში, კულტურულ პროგრესში მონაწილეობაში. ფსიხელი დაკვირვებისას თითოეულ ტკბობას სამყაროში მოაქვს გაცილებით მეტი ბოროტება და უბედურება, ვიდრე კმაყოფილება. *ნაბახუსევის უსიამოვნება გაცილებით ხანგრძლივია, ვიდრე თრობის სიამოვნება.* ტანჯვა გაცილებით უფრო მეტია სამყაროში. არც ერთი ადამიანი, რელატიურად უბედნიერესიც, თუ მას შეეკითხებოდით, არ დათანხმდებოდა მეორედ გაეგლო ეს უბედურეი ცხოვრება. თუმცა, რამდენადაც *ჰარტმანი* არ უარყოფს სამყაროში იდეალური ელემენტის(სიბრძნის) არსებობას და მეტიც, მიაკუთვნებს მას ერთნაირ უფლებას ბრმა აღტიწებასთან (ნებელობასთან) ერთად, იმდენად შეუძლია მას ივარაუდოს და თავის პირველარსებას მიაწეროს სამყაროს შექმნა მხოლოდ იმ მიზნით, რომ მან სამყაროს ტკივილი ბრძნულ სამყაროსეულ მიზნამდე მიიყვანოს. მაგრამ სამყაროში დასახლებულ არსებათა ტკივილი სხვა არაფერია, თუ არა თავად ღმერთის ტკივილი (Gotteschmerz), ვინაიდან სამყაროს ცხოვრება, როგორც მთლიანობა, ღმერთის ცხოვრების იდენტურია. ყოვლადბრძენი არსება თავის მიზანს შეიძლება მხოლოდ ტანჯვისგან გათავისუფლებაში ხედავდეს და რამდენადაც ყველანაირი ყოფიერება ტანჯვაა, ამიტომ ყოფიერებისგან გათავისუფლებაშიც. ყოფიერების გადაყვანა გაცილებით უკეთეს არაყოფიერებაში, – აი სამყაროს შექმნის მიზანი. მსოფლიო პროცესი გამუდმებული ბრძოლაა ღმერთის ტკივილის წინააღმდეგ, რომელიც საბოლოოდ ყველანაირი ყოფიერების მოსპობით დასრულდება. ამდენად, ყოფიერების მოსპობაში მონაწილეობა: აი რაში მდგომარეობს ადამიანის ზნეობრივი ცხოვრება. ღმერთმა შექმნა სამყარო, რათა მისი

მეშვეობით გათავისუფლებულიყო თავისი დაუსრულებელი ტკივილისგან. სამყარო „საჭიროა, გარკვეული თვალსაზრისით განხილულ იქნეს როგორც ქავილიანი გამონაყარი აბსოლუტზე“, რომლის მეშვეობითაც ამ უკანასკნელის არაცნობიერი განმკურნავი ძალა თავს ითავისუფლებს შინაგანი სნეულებისგან, „ანდა როგორც მტკივნეული ამომწოვი საღებუნი, რომელსაც იფენს ყოვლისმომცველი არსება, რათა ჯერ გარეთ გამოიტანოს შინაგანი სნეულება, შემდეგ კი მთლიანად მოცილოს იგი.“ ადამიანები სამყაროს წევრები არიან. მათში იტანჯება ღმერთი. მან შექმნა ისინი, რათა თავისი დაუსრულებელი ტკივილი დააქუცმაცოს. ტკივილი, რომლითაც იტანჯება ყოველი ჩვენთაგანი ცალ-ცალკე, მხოლოდ წვეთია ღვთაებრივი ტკივილის უკიდუგანო ოკეანეში (ჰარტმანი, „ზნეობრივი ცნობიერების ფენომენოლოგია“).

ადამიანი უნდა განიმსჭვალოს იმის შეგნებით, რომ ინდივიდუალური დაკმაყოფილებისთვის (ეგოიზმი) გამოდევნება სიგიჟეა და საჭიროა იხელმძღვანელოს ერთადერთი ამოცანით, რომ უანგარო თავგანწირვით მიუძღვნას თავი სამყაროს პროცესს – ღმერთის ხსნას. შოპენჰაუერის პესიმიზმის საპირისპიროდ ჰარტმანის პესიმიზმს მიეყავართ თავგანწირული მოქმედებისკენ უმაღლესი ამოცანის შესასრულებლად.

რას ნიშნავს გამოცდილებაზე დაფუძნება?

დაკმაყოფილებისკენ ლტოლვა არის ცხოვრებისეული ქმედების სწრაფვა, გავიდეს ცხოვრებისეული შინაარსის ფარგლებიდან. მავანი არსება მშიერია, ანუ იგი ისწრაფვის დანაყრებისკენ, როცა მისი ორგანული ფუნქციები, თავისი შემდგომი მოქმედებისთვის, ითხოვენ ახალი სასიცოცხლო შინაარსის შემოდინებას საკვების ფორმით. პატივისცემისკენ სწრაფვა მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანს საკუთარი პირადი ქცევა მნიშვნელობის მქონედ მიაჩნია მხოლოდ მაშინ, როცა მას უერთდება აღიარება გარედან. შემეცნებისკენ სწრაფვა წარმოიქმნება მაშინ, როცა ადამიანს სამყაროში, რომლის დანახვაც, მოსმენაც და ა.შ. მას შეუძლია, რაღაც აკლია იმისათვის, რომ მას ჩასწვდეს. სწრაფვის დაკმაყოფილება ინდივიდუალობაში იწვევს სიამოვნებას, ხოლო დაუკმაყოფილებლობა – ტანჯვას. ამასთან, მნიშვნელოვანია იმის დაკვირვება, რომ სიამოვნება და ტანჯვა მხოლოდ ჩემი სწრაფვის შესრულება-არ შესრულებაზეა დამოკიდებული. სა-

კუთრივ სწრაფვა არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ტანჯვად ჩაითვალოს. ამიტომ, როცა ირკვევა, რომ სწრაფვის აღსრულების მომენტში მაშინვე წარმოიქმნება ახალი, მაშინ მე უფლება არა მაქვს ვამტკიცო, რომ სიამოვნებამ ჩემთვის ტანჯვა შვა, რადგან სიამოვნება, ყველა გარემოებაში, წარმოქმნის მისი გამეორების ან ახალი სიამოვნების სურვილს. მხოლოდ მაშინ, როდესაც სურვილი ეჯახება მისი შესრულების შეუძლებლობას, მე შემიძლია, ვისაუბრო ტანჯვაზე. იმ შემთხვევაშიც, როდესაც განცდილი ტკობა ჩემში იწვევს სიამოვნების მეტად და უფრო ფაქიზად განცდის მოთხოვნილებას, მე შემიძლია, პირველი სიამოვნების წყალობით გამოწვეულ ტანჯვაზე ვისაუბრო მხოლოდ იმ მომენტში, როცა აღარა მაქვს შესაძლებლობა განვიცადო მეტი და უფრო ფაქიზი სიამოვნება. მხოლოდ მაშინ, როდესაც ტანჯვა ტკობის ბუნებრივი შედეგის სახით იჩენს თავს, როგორც, მაგალითად, ქალის მიერ სქესობრივი აქტის დროს მიღებული ტკობისას, რომელსაც თან სდევს მშობიარობის ტკივილები და ბავშვების მოვლაზე გასაწევი შრომა, მე შემიძლია, ტკობაში ვიპოვო ტანჯვის შემოქმედი. თუ ტანჯვას გამოიწვევდა საკუთრივ ღტოლვა, მაშინ ღტოლვის აღმოფხვრას თან უნდა ახლდეს სიამოვნება. სინამდვილეში ადგილი აქვს სწორედ საპირისპიროს. ჩვენს ცხოვრებისეულ შინაარსში ღტოლვის არარსებობა ბადებს მოწყენილობას, ხოლო მოწყენილობა დაკავშირებულია უსიამოვნებასთან (ტანჯვასთან). რამდენადაც ღტოლვა, აღსრულებამდე, შეიძლება ბუნებრივად ძალზე დიდხანს გაგრძელდეს, ხოლო შემდეგ წინასწარ დაკმაყოფილდეს ამაზე იმედით, ამიტომ საჭიროა იმის აღიარება, რომ ტანჯვას არაფერი აქვს საერთო სწრაფვასთან, როგორც ასეთთან, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ მის არშესრულებაზეა დამოკიდებული. ამდენად, შოპენჰაუერი, ნებისმიერ შემთხვევაში, არ არის მართალი, როდესაც სურვილს ან სწრაფვას (ნებელობას) თავისთავად მიიჩნევს ტანჯვის წყაროდ.

სინამდვილეში მართებულია სწორედ საპირისპირო. სწრაფვა (სურვილი) თავისთავად არის სიხარულის მომნიჭებელი. ვის არ განუცდია ტკობა, რომელსაც გვანიჭებს შორეული, მაგრამ ძალზე სასურველი მიზნის განხორციელების იმედი? ამ სიხარულს თან ახლავს შრომა, რომლის ნაყოფ-

საც ჩვენ მომავალში ვიგეგმებთ. მსგავსი სიამოვნება სრულე-
ბითაც არაა დამოკიდებული მიზნის მიღწევაზე. შემდეგ, რო-
დესაც მიზანი მიიღწევა, სწრაფვისგან განცდილ სიამოვნე-
ბას უერთდება შესრულებით გამოწვეული სიამოვნება, რო-
გორც რაღაც ახალი, მაგრამ თუ ვინმე იტყოდა, რომ განუ-
ხორციელებელი სწრაფვისგან გამოწვეულ უსიამოვნებას
ასევე უერთდება იმედგაცრუებით გამოწვეული უსიამოვნებაც
და საბოლოოდ აუსრულებლობის გამო ტანჯვა გახდება უფ-
რო მეტი, ვიდრე აღსრულებით გამოწვეული შესაძლო სია-
მოვნება, მაშინ მას საჭიროა შევეპასუხოთ, რომ სინამდვი-
ლეში შესაძლოა საპირისპიროც; მოგონება განცდილ სია-
მოვნებაზე, როცა სურვილი ჯერ კიდევ ძალზე შორს იყო
აღსრულებისგან, არც თუ იშვიათად დამამშვიდებლად მოქ-
მედებს შესრულებლობით გამოწვეულ უკმაყოფილებაზე.
იმედების მსხვერვის მომენტში ვისაც აღმოხდება: მე რაც შე-
მიძღო, ყველაფერი გავაკეთე! – იგი თავადაა ამ მტკიცების
დადასტურების ობიექტი. აღმაფრთოვანებულ გრძნობას,
ისურვო ძალთაგან საუკეთესო, ვერ ამჩნევენ ისინი, რომლე-
ბიც ყოველ აღსრულებულ სურვილთან აკავშირებენ მტკი-
ცებას, რომ არ არსებობს არა მარტო აღსრულებით გამოწ-
ვეული სიხარული, არამედ თვით სურვილით გამოწვეული
სიამოვნებაც განადგურებულია.

სურვილის შესრულება იწვევს სიამოვნებას, ხოლო შე-
უსრულებლობა ტანჯვას. აქედან არ შეიძლება გაკეთდეს
დასკვნა: სიამოვნება სურვილის დაკმაყოფილებაა, ხოლო
ტანჯვა დაუკმაყოფილებლობა. როგორც სიამოვნება, ისე
ტანჯვაც, შესაძლოა, რომელიმე არსებაში წარმოიქმნან ისე,
რომ გარკვეული სურვილის შედეგი არც კი იყვნენ. ავად-
მყოფობა ტანჯვაა, რომელსაც არანაირი სურვილი წინ არ
უძღვის. თუ ვინმეს აზრად მოუვიდოდა, ემტკიცებინა, რომ
ავადმყოფობა ჯანმრთელობის დაუკმაყოფილებელი სურვი-
ლია, მაშინ იგი დაუშვებდა შეცდომას, რადგან ავად არ
გახდომის თავისთავად ცხად და ცნობიერებამდე ჯერ არ
დასულ სურვილს მიიღებდა პოზიტიურ სურვილად. როდეს-
საც ვინმე მიიღებს მემკვიდრეობას მდიდარი ნათესავისგან,
რომლის არსებობაზე წარმოდგენაც არ ჰქონდა, მაშინ ეს
ფაქტი მას მიანიჭებს სიამოვნებას ყოველგვარი წინარე
სურვილის გარეშე.

ამდენად, ვინც მოისურვებს გამოიკვლიოს, ვის მხარეზეა უპირატესობა, ტანჯვისა თუ სიამოვნების, მან საჭიროა, გაითვალისწინოს როგორც საკუთრივ სურვილით და ამ სურვილის შესრულებით გამოწვეული სიამოვნება, ისე ის სიამოვნება, რომელიც ჩვენ ყოველგვარი მისწრაფების გარეშე გვეძლევა. ანგარიშგების წიგნის მეორე მხარეს კი იფიგურირებს: ტანჯვა მოწყენილობისგან, აღუსრულებელი მისწრაფებისგან და, ბოლოს, ის, რაც ჩვენ გვეწვევა ყოველგვარი სურვილის გარეშე. უკანასკნელ სახეობას ასევე განეკუთვნება ტანჯვა, რომელსაც განაპირობებს ჩვენთვის თავსმოხვეული და არა ჩვენ მიერ არჩეული სამუშაო.

ახლა იბადება კითხვა: როგორ უნდა გამოინახოს სწორი საშუალება ამ *დებეტსა* და *კრედიტს* შორის მართებული *ბალანსის* გამოსაყვანად? ედუარდ ფონ ჰარტმანი იმ აზრისაა, რომ ამას მივადწვეთ ჩვენი აწონილ-დაწონილი გონიერებით. თუმცა ის ამბობს („არაცნობიერის ფილოსოფია“, მე-7 გამოცემა. ტ. 2): „ტანჯვა და სიამოვნება მხოლოდ იმ ზომით არსებობენ, რამდენითაც მათ შეიგრძნობენ“. აქედან გამომდინარეობს, რომ სიამოვნებისთვის არ არსებობს გრძნობის სუბიექტური საზომის გარდა სხვა საზომი. მე უნდა *შევიგრძნო*, მაძლევეს თუ არა სიამოვნებათა ჩემეული გრძნობების ერთობლიობა ჩემივე სიამოვნების გრძნობებთან ერთად მეტ სიხარულს თუ ტანჯვას. მიუხედავად ამისა, ჰარტმანი ამტკიცებს: „თუ ... ყოველი არსების ცხოვრების ღირებულება შესაძლოა, გაიზომოს ოდენ მისივე საკუთარი სუბიექტური საზომით..., ამით ჯერ კიდევ სრულებითაც არ არის ნათქვამი, რომ ყველა არსებას თავისი ცხოვრების მთელი ემოციებიდან გამოჰყავს სწორი ალგებრული ჯამი, ან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მისივე ცხოვრებაზე *მთელი მისი განსჯა* უფრო მართებულია მისსავე სუბიექტურ განცდებთან მიმართებით“. ამით გრძნობების *გონიერული შეფასება* კვლავ მისი ღირებულების საზომი ხდება.*

.....
* ვინც ცდილობს გამოითვალოს, სიამოვნებათა ერთობლიობა ჭარბობს თუ ტანჯვისა, მას მხედველობიდან რჩება ის, რომ იგი ითვლის ისეთ რამეს, რაც არსად განიცდება. გრძნობამ არ იცის ანგარიში და ცხოვრების რეალური შეფასებისთვის მნიშვნელოვანია ნამდვილი განცდა და არა მოგონილი გამოთვლის შედეგი.

ვინც მეტ-ნაკლებად ემხრობა ედუარდ ფონ ჰარტმანის დარი მოაზროვნების წარმოდგენათა მიმართულებას, მას შეუძლია სჯეროდეს, რომ ცხოვრების სწორ შეფასებამდე მისასვლელად გზიდან უნდა ჩამოიცილოს სიამოვნებისა და უსიამოვნების ბალანსის გამყალბებელი ფაქტორები. მას შეუძლია ამის მიღწევას შეეცადოს ორი გზით. *ჯერ ერთი*, მას შეუძლია დაამტკიცოს, რომ ჩვენი სურვილი (ლტოლვა, ნებელობა) დაბრკოლების სახით ერევა გრძნობის მნიშვნელობის ჩვენეულ ფხიზელ შეფასებაში; მაშინ, როცა ჩვენ მაგ. უნდა გვეთქვას, რომ სექსუალური ტკბობა ბოროტების წყაროა; ის გარემოება, რომ ჩვენში ძლიერი სექსობრივი მისწრაფება გვაცდუნებს, ეს გვიბიძგებს გამოვიგონოთ სიამოვნება, რომელიც ამ ზომით სრულებითაც არ არსებობს. ჩვენ გვსურს ტკობა; ამიტომაც არ ვუტყდებით საკუთარ თავს, რომ ტკობისგან ვიტანჯებით. *მეორეც*, იგი დაიწყებს გრძნობის გაკრიტიკებას და შეეცდება დაამტკიცოს, რომ საგნები, რომლებთანაც გრძნობებია დაკავშირებული, გონიერი შემეცნებით ილუზორულნი აღმოჩნდებიან და *რომ ისინი ინგრევიან იმ მომენტში, როცა ჩვენი გონების მუდმივად მზარდი ძალა ამ ილუზიას ჭკერტს.*

მას შეუძლია, საქმე წარმოიდგინოს შემდეგნაირად. როცა მავან პატივმოყვარეს სურს გაარკვიოს, რომ მის მიერ თავისი დაკვირვების დაწყებამდე, მის ცხოვრებაში სიამოვნება უფრო მეტი იყო თუ ტანჯვა, მაშინ მას მართებს თავის შეფასებაში გათავისუფლდეს შეცდომათა ორი წყაროსგან. რადგანაც იგი პატივმოყვარეა, მისი ხასიათის ეს ძირითადი თვისება მას გამადიდებელი შუშით აჩვენებს ყველა სისარულს, რომლებიც მისი დამსახურებების აღიარების შედეგად მის მიერვეა განცდილი, ხოლო აუღიარებლობით გამოწვეულ წყენებს – თითქოსდა დამაპატარავებელი შუშით. უპატივცემულობის განცდისას, იგი წყენას სწორედ იმიტომ გრძნობდა, რომ ის იყო პატივმოყვარე; ეს წყენები მას შერბილებულად წარმოუდგება მოგონებაში, იმ დროს, როცა მასში ღრმად აღიბეჭდება აღიარებით გამოწვეული სისარულები, რომელთაც ასე დახარბებულია. თუმცა, პატივმოყვარისთვის ნამდვილად წყალობაა, რომ საქმე სწორედ ამგვარადაა. თვითდაკვირვების მომენტში ილუზია ასუსტებს მის მიერ განცდილი ტანჯვის გრძნობას. მიუხე-

დავად ამისა, მისი შეფასება არასწორია. ტანჯვები, რომლებიც საფარველით იბურება, მან ნამდვილად უნდა განიცადოს მთელი ძალით და ამდენად, მას ისინი ფაქტიურად არასწორად შეაქვს საკუთარი ცხოვრების ანგარიშგების წიგნში. მართებულ განსჯამდე მისვლისთვის პატივმოყვარე, დაკვირვების მომენტში, საკუთარი პატივმოყვარეობისგან უნდა გათავისუფლდეს. მან ამ დრომდე მიმდინარე საკუთარი ცხოვრება თავისი სულიერი მზერით ყოველგვარი ღინჯების გარეშე უნდა განიხილოს. სხვაგვარად იგი დაემსგავსება ვაჭარს, რომელიც ანგარიშების ბალანსის შედგენისას შემოსავალში ჩაიწერდა თავის საქმიან გულმოდგინებას.

მას შეუძლია კიდევ უფრო შორს წავიდეს და თქვას: ბოლოს და ბოლოს პატივმოყვარე გაარკვევს, რომ აღიარებები, რომლებზეც იგი ნადირობს, არანაირი ღირებულების მქონე არაა. იგი თავად მივა, ან სხვები მიიყვანენ იმის გაგებად, რომ გონიერი ადამიანისთვის არაფერს უნდა ნიშნავდეს ადამიანური აღიარება, ვინაიდან ჭეშმარიტად „ყველა ამ საგნებთან მიმართებით, რომლებიც განვითარების სასიცოცხლო საკითხებს არ წარმოადგენენ, ან უბრალოდ მეცნიერების მიერ უკვე საბოლოოდ გადაწყვეტილია“, ყოველთვის შეიძლება თავდებად დადგეს. „მართალია არა უმრავლესობა, არამედ უმცირესობა“. „ამგვარ განსჯას ანდობს საკუთარი ცხოვრების ბედნიერებას ის, ვინც პატივმოყვარეობას აქცევს თავისი გზის მანათობელ ვარსკვლავად“. („არაცნობიერის ფილოსოფია“, ტ. 2). როდესაც პატივმოყვარე ამ ყოველივეს თავის თავს ეტყვის, მან ილუზიად უნდა მიიჩნიოს ყველაფერი, რასაც პატივმოყვარეობის მეშვეობით მიაღწია, შესაბამისად, ასევე გრძნობებიც, რომლებიც მისი პატივმოყვარეობის შესაბამის ილუზიას უკავშირდებიან. ამის საფუძველზე შეიძლება ითქვას: ცხოვრების ღირებულებათა რიცხვიდან ასევე უნდა იქნეს ამოღებული ის, რაც სიამოვნებათა გრძნობაში ილუზიიდან შემოდის; მაშინ დარჩენილი ნაწილი იქნებოდა ილუზიებისგან თავისუფალ ცხოვრებისეულ სიამოვნებათა ჯამი და ეს ჯამი უსიამოვნების ჯამთან შედარებით იმდენად მცირე იქნებოდა, რომ ცხოვრება უკვე აღარაა სიამოვნება, ხოლო არყოფნა გემართებს ვამჯობინოთ ყოფნას.

ამავე დროს, პატივმოყვარული ლტოლვის ჩარევით გამოწვეული ცდუნება სიამოვნების ბალანსის დადგენისას იწვევს არასწორ შედეგს, რაც სრულიად ცხადია; ამის მიუხედავად, სიამოვნების საგანთა ილუზორული ხასიათის შემეცნებაზე ნათქვამი ძალზე სადავოდ გამოიყურება. ნამდვილ ან მოჩვენებით ილუზიებთან დაკავშირებული სიამოვნების ყველა გრძნობის გამოყოფა ცხოვრებისეული სიამოვნების ბალანსიდან ამ უკანასკნელს უბრალოდ დაამახინჯებდა. რადგან პატივმოყვარე ნამდვილად განიცდის სიხარულს, როცა მას აღიარებს ხალხი, დამოუკიდებლად იმისგან, შემდგომში თავად თუ სხვა ვინმე ჩათვლის ამ აღიარებას ილუზიად. ამის გამო განცდილი სასიხარულო შეგრძნება იოტისოდენადაც არ მცირდება. ყველა ამგვარი „ილუზორული“ გრძნობის გამორიცხვა ცხოვრებისეული ბალანსიდან არათუ არ აქცევს მართებულად ჩვენს განსჯას გრძნობებზე, არამედ ცხოვრებიდან წაშლის ნამდვილად არსებულ გრძნობებს.

სინამდვილეში ეს გრძნობები რის გამო უნდა იქნენ გამორიცხულნი? მას, ვისაც ისინი აქვს, სიამოვნებას ანიჭებენ; ხოლო ვინც ისინი გადალახა, მასში ამ გადალახვის შეგრძნების ძალით (და არა თვითკმაყოფილი შეგრძნებების შედეგად: აი, როგორი ადამიანი ვარ მე! – არამედ სიამოვნების ობიექტური წყაროებიდან, რომლებიც გადალახვაში ძევს) წარმოიქმნება, მართალია, გასულიერებული, მაგრამ ამის გამო არანაკლები მნიშვნელობის სიამოვნება. როდესაც სიამოვნებათა ბალანსიდან ამოაგდებენ ზოგიერთ გრძნობას, რამდენადაც ისინი ილუზიებიდან წარმოქმნილ საგნებთან არიან დაკავშირებულნი, მაშინ ცხოვრების ღირებულება სიამოვნებათა რიცხვზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ მათ ხარისხზე. ხოლო ეს უკანასკნელი დამოკიდებულია სიამოვნების გამომწვევი საგნებისა და მოვლენების ღირებულებაზე. მაგრამ თუ მე მსურს ცხოვრების ღირებულება განვსაზღვრო სიამოვნებით, ან უსიამოვნებათა რიცხვით, რომლებიც მას მოაქვს ჩემთვის, მაშინ უფლება არა მაქვს წამოვაყენო სხვა წინაპირობა, რომლის დახმარებითაც მე განვსაზღვრავე სიამოვნებათა ღირებულებასა და მცირე ღირებულებას. როდესაც მე ვამბობ: მინდა სიამოვნებებისა და უსიამოვნებების რაოდენო-

ბა შევადარო და ვნახო, რომელია უფრო მეტი, მაშინ საჭიროა ყველა სიამოვნება და ყველა უსიამოვნება დავითვალო მათი ნამდვილი სიდიდის მიხედვით სრულიად დამოუკიდებლად იმისგან, ძვეს თუ არა მათ საფუძველში ილუზია. ვინც ილუზიაზე დაფუძნებულ სიამოვნებას ნაკლებ ღირებულებას ანიჭებს ცხოვრებისთვის, ვიდრე იმ სიამოვნებას, რომელიც გამართლებულია გონებით, იგი ცხოვრების ღირებულებას სიამოვნების გარდა სხვა ფაქტორებზე დამოკიდებულსაც ხდის.

ვინც აკნინებს სიამოვნებას იმის გამო, რომ იგი დაკავშირებულია ამო საგანთან, ემსგავსება ვაჭარს, რომელიც სათამაშოების ფაბრიკის მნიშვნელოვან შემოსავალს იანგარიშებდა რეალური ჯამის ერთ მეოთხედზე მხოლოდ იმიტომ, რომ იქ იწარმოება საგნები ბავშვების გასართობად.

ამდენად, როცა საქმე ეხება მხოლოდ იმას, რომ შეფასდეს სიამოვნებათა და უსიამოვნებათა პირობითი რაოდენობა, საჭიროა მთლიანად განზე დავტოვოთ ილუზორული ხასიათი იმ საგნებისა, რომლებიც სიამოვნების გარკვეულ შეგრძნებას ბადებენ.

ამდენად, ჰარტმანის მიერ რეკომენდირებულმა გზამ, ცხოვრების მიერ წარმოქმნილი სიამოვნებებისა და უსიამოვნებების რიცხვი განგვეხილა გონივრულად, მიგვიყვანა იქამდე, რომ ახლა ჩვენ ვიცით, როგორ უნდა ვიანგარიშოთ და რა შევიტანოთ ჩვენი ანგარიშების წიგნის ერთ გვერდზე და რა – მეორეზე. მაგრამ ახლა როგორღა შევაჯამოთ? ხელეწიფება კი გონებას ბალანსის განსაზღვრა?

ვაჭარი გაანგარიშებაში შეცდომას უშვებს, თუ მის მიერ გაანგარიშებული მოგება არ იფარება ფასეულობებით, რომლებიც უკვე გასაღდა მის სავაჭრო საქმეში ან შემდგომში გასაღდება. თავის განსჯაში ფილოსოფოსიც უდავოდ შეცდომას უშვებს, თუ იგი ვერ შეძლებს დაადასტუროს შეგრძნებაში თითქმის გამოგონილი სიამოვნების შესაბამისად უსიამოვნების სიჭარბე.

ამჟამად ჩემი მიზანი არაა გადავამოწმო გაანგარიშებანი პესიმისტებისა, რომლებიც ეყრდნობიან სამყაროს განსჯით განხილვას; ვისაც უნდა გადაწყვეტა, მან ჯერ უნდა მოითხოვოს მტკიცებულება იმისა, სად გვაქვს უსიამოვნების სიჭარბე გამოთვლილი?

ამით ჩვენ შევეხეთ პუნქტს, სადაც გონებას არ ძალუძს თავისი თავიდან განსაზღვროს სიამოვნების ან უსიამოვნების მეტობა, არამედ იგი იძულებულია, ეს მეტობა აღქმის ფორმით აჩვენოს ცხოვრებაში. არა მხოლოდ ცნებაში, არამედ აზროვნების დახმარებით ცნებისა და აღქმის (ხოლო მგრძობელობა არის აღქმა) ურთიერთგანმსჭვალვაშია ადამიანისთვის სინამდვილე მისაწვდომი (გვ. 88 და მომდევნო). ვაჭარიც ხომ მაშინ ანებებს თავს საქმეს, როცა მისი ბუღალტრის მიერ გაანგარიშებული ზარალი ფაქტებით დასტურდება. სანამ ასე არ არის, იგი კვლავ და კვლავ აიძულებს ბუღალტერს გაიმეოროს გაანგარიშება. ცხოვრების შუაგულში მყოფი ადამიანიც ასე იქცევა. როდესაც ფილოსოფოსს სურს მას დაუმტკიცოს, რომ უსიამოვნება გაცილებით მეტია, ვიდრე სიამოვნება, ის კი ამას ვერ შეიგრძნობს, მაშინ იგი იტყვის: შენ შეცდი შენს აზრებში, საქმე კიდევ ერთხელ გაიზარე. და თუ სავაჭრო საქმის წარმოებისას რაღაც მომენტში მართლა აღმოჩნდება ისეთი ზარალი, რომ უკვე არანაირი კრედიტი არ არის საკმარისი კრედიტორთა დაკმაყოფილებისთვის, ხოლო ვაჭარი არაფერს აკეთებს იმისათვის, რომ თავისი მდგომარეობა გაარკვიოს ანგარიშების წარმოების მეშვეობით, მაშინ ადგილი აქვს გაკოტრებას. ასეთივე სახით, თუ ადამიანში უსიამოვნების რაოდენობა გარკვეულ მომენტში გაიზრდებოდა იმდენად, რომ არანაირი იმედი (კრედიტი), მომავალ სიხარულზე, ვერ გადაწონიდა მის ტკივილს, მაშინ ამას უნდა მიეყვანა მისი ცხოვრებისეული საქმის გაკოტრებამდე.

თვითმკვლელთა რიცხვი ხომ გაცილებით ნაკლებია იმათთან შედარებით, ვინც ვაჟაკურად აგრძელებს ცხოვრებას. არსებულ ტანჯვათა გამო ძალზე ცოტანი წყვეტენ თავიანთი ცხოვრების საქმეს. რა გამოდის აქედან? ერთ-ერთი ორიდან, რომ ან არასწორია იმის თქმა, თითქოს ტანჯვათა რიცხვი მეტია, ვიდრე სიხარულისა, ანდა რომ ჩვენ სრულებითაც არ ვხდით საკუთარ შემდგომ ცხოვრებას ჩვენ მიერ განცდილ სიხარულსა თუ ტანჯვათა რაოდენობაზე დამოკიდებულს.

ედუარდ ფონ ჰარტმანის პესიმიზმი სრულიად თავისებური სახით მიდის ორმაგ დასკვნამდე: ერთი მხრივ იმის აღიარებამდე, რომ ცხოვრება მოკლებულია რაიმე ღირებულე-

ბას, რამდენადაც მასში ტკივილი მეტია და მაინც, იმის მტკიცების აუცილებლობამდე, რომ ის აუცილებლად უნდა განვლო. ეს აუცილებლობა ეფუძნება იმას, რომ სამყაროს ზემოაღნიშნული (გვ. 167 და მომდევნო) მიზანი შეიძლება მხოლოდ ადამიანთა გამუდმებული თავდადებული შრომით იქნეს მიღწეული. მაგრამ, სანამ ადამიანები ჯერ კიდევ მისდევენ თავიანთ ეგოისტურ ახირებებს, მანამდე ისინი ამგვარი უანგარო შრომისთვის არ გამოდგებიან. როცა ისინი გამოცდილებისა და გონიერების მეშვეობით დარწმუნდებიან, რომ შეუძლებელია, მიაღწიო ცხოვრებისეულ სიამეთ, რომლისკენაც მიისწრაფვის ეგოიზმი, მხოლოდ მაშინ მიუძღვნიან ისინი თავს საკუთარი ამოცანის შესრულებას. ამდენად პესნიმისტური მრწამსი უანგარობის წყარო უნდა იყოს. პესნიმიზმის საფუძველზე განხორციელებულმა აღზრდამ ეგოიზმი იმით უნდა ამოძირკოს, რომ იგი მას თავის უპერსპექტივობას უჩვენებს.

ამ შეხედულების თანახმად, სიამოვნებისკენ ღტოლვა დასაბამიდანვეა განფესვილი ადამიანურ ბუნებაში. მხოლოდ მისი მიღწევის შეუძლებლობაში დარწმუნების შემდეგ, ეს სწრაფვა ადგილს უთმობს კაცობრიობის უფრო მაღალ ამოცანებს.

ზნეობრივ მსოფლმხედველობაზე, რომელსაც იმედი აქვს, რომ პესნიმიზმის აღიარებით არაეგოისტურ ცხოვრებისეულ მიზნებს მიეცემა, არ შეიძლება, ითქვას, რომ იგი დაძლევეს ეგოიზმს, ამ სიტყვის ჭეშმარიტი მნიშვნელობით. ზნეობრივი იდეალები მხოლოდ მაშინ არიან საკმარისად ძლიერნი, რათა დაეუფლონ ნებელობას, როდესაც ადამიანი გაიცნობიერებს, რომ სიამოვნებისკენ ეგოისტურ სწრაფვას არ შეუძლია რაიმე დაკმაყოფილებამდე მიყვანა. ადამიანი, რომლის ეგოიზმსაც სურს ყურძნის მტევნებით ისიამოვნოს, მათ მუავედ თვლის იმის გამო, რომ არ შეუძლია მათი მოპოვება: იგი თავს ანებებს მათ და თავს უანგარო ცხოვრების წესს უძღვნი. ზნეობრივი იდეალები, პესნიმისტების აზრით, არასაკმარისად ძლიერნი არიან, რათა დაძლიონ ეგოიზმი; მაგრამ ისინი თავიანთ ბატონობას აფუძნებენ იმ ნიადაგზე, რომელიც მათ მანამდე ეგოიზმის უპერსპექტივობაში დარწმუნებამ გაუთავისუფლა.

ადამიანები თავიანთი ბუნებრივი მიდრეკილებების გამო რომ ესწრაფვოდნენ სიამოვნებას, მაგრამ მას ვერ აღწევდნენ, მაშინ ამ ყოფიერების მოსპობა და არაყოფიერების მეშვეობით გათავისუფლება იქნებოდა ერთადერთი გონივრული მიზანი. ამავე დროს, თუ იმ აზრისანი არიან, რომ სამყაროსეული ტკივილის ჭკმარიტი მატარებელი არის ღმერთი, მაშინ ადამიანებმა თავიანთ ამოცანად უნდა მიიჩნიონ ღმერთის ხსნის ხელშეწყობა. ცალკეული ადამიანის თვითმკვლელობა ამ მიზნის მიღწევას კი არ უწყობს ხელს, არამედ მხოლოდ ეწინააღმდეგება. გონიერი თვალსაზრისით, ღმერთმა ადამიანები შექმნა მხოლოდ იმისთვის, რომ მათი მოქმედებით საკუთარი ხსნა განეხორციელებინა. სხვაგვარად შესაქმე ამო იქნებოდა. ხოლო ამგვარ მსოფლმხედველობას სწორედ ადამიანურსგარეთა მიზნები აქვს მხედველობაში. ხსნის საერთო საქმეში თითოეულმა თავისი განსაზღვრული სამუშაო უნდა შეასრულოს. თუ იგი თვითმკვლელობით არიდებს მას თავს, მაშინ მისთვის განკუთვნილი სამუშაო სხვამ უნდა შეასრულოს. ამ უკანასკნელმა მის მაგივრად უნდა გადაიტანოს ყოფიერების სატანჯველი. რამდენადაც ღმერთი ყველა ადამიანშია დავანებული, როგორც საკუთრივ ტკივილის მატარებელი, ამიტომ თვითმკვლელი არანაირად არ ამცირებს ღვთის ტკივილს, პირიქით, ახალ სიძნელეს აკისრებს ღმერთს, რომ მისი შემცველი შექმნას.

ამ ყოველივეს წინაპირობად უდევს ის, რომ ცხოვრების ღირებულების საზომს წარმოადგენს სიამოვნება. ცხოვრება ვლინდება მიდრეკილებათა (მოთხოვნილებათა) ჯამის მეშვეობით. თუ ცხოვრების ღირებულება დამოკიდებული იქნებოდა იმაზე, რა მოაქვს მას მეტი, სიამოვნება თუ უსიამოვნება, მაშინ საჭირო იქნებოდა უხეიროდ მიგვეჩნია ისეთი ლტოლვა, რომელსაც მისი მატარებლისთვის მეტი უსიამოვნება მოაქვს. ახლა ჩვენ გვინდა სწრაფვა და სიამოვნება განვიხილოთ იმ აზრით, შეიძლება თუ არა პირველი გაიზომოს მეორეთი. ეჭვები რომ არ გაჩნდეს, თითქოს ცხოვრებისთვის ათვლის წერტილად ჩვენ ვიღებთ „სულის არისტოკრატიის“ სფეროს, ამიტომ დავიწყებთ „წმინდა ცხოველური“ მოთხოვნილებით – შიმშილით.

შიმშილი წარმოიქმნება, როცა ჩვენს ორგანოებს ნივთიერებათა შემდგომი შემოდინების გარეშე მათი არსების შესაბამისად ფუნქციონირება არ შეუძლიათ. ის, რისკენაც, უპირველეს ყოვლისა, ისწრაფვის მშიერი, არის დანაყრება. როგორც კი მოხდება საჭირო რაოდენობის საკვების მიღება, რომელიც საკმარისია შიმშილის გაქრობისთვის, მაშინვე მიღწეულია ყველაფერი, რასაც ესწრაფვის კვების მოთხოვნილება. დანაყრებასთან დაკავშირებული სიამოვნება, უპირველესად, შიმშილით გამოწვეული უსიამოვნების დაძლევაში მდგომარეობს. საკვებისკენ ჩვეულებრივ ლტოლვას ასევე უერთდება სხვა მოთხოვნილებაც. საკვების მიღებით ადამიანს არა მარტო თავისი ორგანოების დარღვეული ფუნქციების მოწესრიგება სურს, არამედ, შესაბამისად, შიმშილით გამოწვეული უსიამოვნების დაძლევაც; იგი ამის განხორციელებას ცდილობს აგრეთვე სასიამოვნო გემოვნებითი შეგრძნებების თანხლებით. თუ ის მშიერია და ნახევარი საათი რჩება გემრიელ ტრაპეზამდე, მას შეუძლია უარი თქვას ნაკლებად ღირებულ საკვებზე, რომელსაც მისი დაკმაყოფილება უფრო ადრეც შეეძლო, რათა არ გაუფუჭოს უკეთესის სურვილი. შიმშილი მას სჭირდება, რათა ტრაპეზისგან მიიღოს სრული სიამოვნება. ამის წყალობით შიმშილი მისთვის ხდება ერთდროულად სიამოვნების მომნიჭებელიც. თუ შესაძლებელი იქნებოდა სამყაროში არსებული მთელი შიმშილის დაკმაყოფილება, მაშინ გამოვლინდებოდა ტკობის მთლიანი ჯამი, რომელსაც ჩვენ ვუმაღლით საკვების მოთხოვნილების არსებობას. ამას უნდა დაემატოს განსაკუთრებული სიამოვნება, რომელსაც დელიკატესების მოყვარულები ჩვეულებრივ კულტურულზე ამაღლებული თავიანთი გემოვნებითი ნერვებით აღწევენ.

ტკობათა ამ ჯამს მაქსიმალურად შესაძლო ღირებულება ექნებოდა, თუ დაუკმაყოფილებელი არ დარჩებოდა არცერთი მოთხოვნილება, დაკავშირებული ამ სახის ტკობასთან, და თუკი ტკობასთან ერთად, იმავდროულად, აღარ მოუწევდათ უსიამოვნებათა განსაზღვრულ ჯამთან შეგუება.

თანამედროვე ბუნებისმეტყველებას მიაჩნია, რომ ბუნება წარმოქმნის უფრო მეტ სიცოცხლეს, ვიდრე მას შეუძლია დაიცვას, ანუ წარმოქმნის უფრო მეტ შიმშილსაც, ვიდრე მას შეუძლია დააკმაყოფილოს. წარმოქმნილი სიჭარბე სი-

ცოცხლისა, არსებობისთვის ბრძოლაში ტკივილით უნდა დაიღუპოს. დაეუშვათ, რომ სამყაროს მოვლენათა ყოველ მომენტში სასიცოცხლო მოთხოვნილება მეტია, ვიდრე ეს დაკმაყოფილების არსებულ საშუალებებს შეესაბამება და რომ ამის შედეგად ცხოვრებით ტკბობას ზიანი აღდგება. ამის გამო რეალურად არსებული კონკრეტული ტკბობა ცხოვრებით, იოტისოდენადაც კი არ ხდება ნაკლები. სადაც ხდება სურვილის დაკმაყოფილება, იქ სახეზეა ტკბობის შესაბამისი რაოდენობა იმ შემთხვევაშიც, როცა საკუთრივ სურვილის მქონე არსებაში ან სხვებში ამის გვერდით რჩება დაუკმაყოფილებელი სწრაფვების ურიცხვი რაოდენობა. მაგრამ რაც ამით მცირდება, ეს არის ცხოვრებით ტკბობის *ღირებულება*. თუ ცოცხალი არსების მოთხოვნილებათა თუნდაც ნაწილი კმაყოფილდება, ამას შესაბამისი სიამოვნებაც ახლავს. ეს სიამოვნება იმდენადაა უმნიშვნელო, რამდენადაც მცირეა იგი ცხოვრების ერთიან მოთხოვნასთან მიმართებით აქ განხილულ სურვილთა სფეროში. შეიძლება ეს მნიშვნელობა წარმოვიდგინოთ წილადის სახით, რომლის მრიცხველიც იქნება ნამდვილად არსებული სიამოვნება, ხოლო მნიშვნელი კი მოთხოვნილებათა ჯამი. ამ წილადს ექნება ერთის მნიშვნელობა, როცა მრიცხველი და მნიშვნელი აღმოჩნდება ტოლი, ანუ როდესაც ყველა მოთხოვნილება დაკმაყოფილდება. ის იქნება ერთზე მეტი, როდესაც ცოცხალ არსებაში მეტი სიამოვნება იქნება, ვიდრე ამას მისი გულისთქმები ითხოვენ; და ის აღმოჩნდება ერთზე ნაკლები, როცა სიამოვნებათა რიცხვი ჩამორჩება სურვილების ჯამს. მაგრამ წილადი ვერასდროს შეიძლება გახდეს *ნულის* ტოლი, სანამ მრიცხველს თუნდაც რაიმე უმნიშვნელო სიდიდე ექნება. თუ ადამიანი გარდაცვალების წინ შეაჯამებდა და წარმოიდგენდა გარკვეულ სწრაფვაზე (მაგ. შიმშილი) მოსული სიამოვნების რაოდენობას, განფენილს მთელ ცხოვრებაზე, ამ სწრაფვის ყველა მოთხოვნებთან ერთად, მაშინ განცდილი სიამოვნების მნიშვნელობა ალბათ უმნიშვნელო იქნებოდა; მაგრამ უმნიშვნელო ის არასდროს გახდებოდა. სიამოვნების უცვლელი რაოდენობისას ცოცხალი არსების მოთხოვნილებათა გარდა ერთ ცხოვრებისეული სიამოვნების მნიშვნელობა მცირდება. იგივე შეიძლება ითქვას ბუნებაში ყველა სიცოცხლის ჯამზეც. რაც უფრო მეტია ცოცხალ არსებათა რიცხვი იმათ

რიცხვთან შედარებით, ვისაც შეუძლია იპოვოს სწრაფვითა სრული დაკმაყოფილება, მით ნაკლებია ცხოვრებისეულ სიამოვნებათა საშუალო მნიშვნელობა. ცხოვრებისეული ტკბობის თამასუქები, რომლებიც ჩვენდამი წაყენებულია ჩვენსავე სწრაფვებში, უფასურდება, როცა შეუძლებელი ხდება მათი დაფარვის იმედის ქონაც კი. მე თუ ზუსტად სამი დღის სამყოფი საჭმელი მაქვს, ხოლო შემდგომი სამი კი უნდა ვიშიმშილო, მაშინ სამი დღის მანძილზე სიმაძღრით მიღებული ტკბობა ამის შედეგად არ მცირდება. შემდეგ მე უნდა წარმოვიდგინო იგი გადანაწილებული ექვს დღეზე და ამით საკვებისადმი ჩემი სწრაფვის გამო მისი *ღირებულება* განახევრდება. ასეთივეა მიმართება სიამოვნების სიდიდისა ჩემი მოთხოვნის *ღონესთან*. თუ შიმშილის დაკმაყოფილებისთვის მე მჭირდება ორი ბუტერბროდი, მე კი შემიძლია, მივიღო მხოლოდ ერთი, მაშინ მისგან მიღებულ სიამოვნებას აქვს იმის ნახევარი ღირებულება, რომელიც მას ექნებოდა, თუკი მე ჭამის შემდეგ მაძლარი ვიქნებოდი. ასეთია მეთოდი, რომლითაც განისაზღვრება სიამოვნების მნიშვნელობა ცხოვრებაში. იგი ცხოვრებისეული მოთხოვნილებებით იზომება. ჩვენი სურვილები წარმოადგენენ *საზომს*, ხოლო სიამოვნება არის ის, რაც იზომება. დანაყრებით ტკბობა მნიშვნელობას იძენს მხოლოდ იმის წყალობით, რომ არსებობს შიმშილი და იგი იძენს განსაზღვრული სიდიდის ღირებულებას იმ მიმართების შესაბამისად, რომელშიც იგი იმყოფება არსებული შიმშილის სიდიდესთან.

ჩვენი ცხოვრების აუსრულებელი მოთხოვნები დაკმაყოფილებულ სურვილებსაც ჩრდილავენ და ამცირებენ ტკბობით აღსავსე წამების *მნიშვნელობასაც*. მაგრამ საუბარი შეიძლება სიამოვნების გრძნობის *ამწუთიერ მნიშვნელობაზეც*. ეს მნიშვნელობა იმდენადაა უმნიშვნელო, რამდენადაც მცირეა სიამოვნება ჩვენი სურვილის ხანგრძლივობასა და ძალასთან მიმართებაში.

ჩვენთვის დიდი მნიშვნელობა აქვს სიამოვნების იმ რაოდენობას, რომელიც ხანგრძლივობით და ხარისხით ზუსტად შეესაბამება ჩვენს სურვილს. ჩვენს სურვილთან შედარებით ნაკლები რაოდენობის სიამოვნება მის მნიშვნელობას ამცირებს; დიდი კი წარმოშობს არამოთხოვნილ სიჭარბეს, რომელიც, როგორც სიამოვნება, იმდენი ხანი შეიგრძნობა, ვიდრე ტკბო-

ბის დროს ჩვენი სურვილების გაძლიერების უნარი შეგვწევს. თუ ჩვენი სურვილის გაძლიერებაში არ ძალგვიძის ზრდად სიამოვნებას არ ჩამოვრჩეთ, მაშინ სიამოვნება უსიამოვნებად გარდაიქმნება. რაღაც, რაც სხვა შემთხვევაში დაგვაკმაყოფილებდა, ჩვენივე სურვილის გარეშე გვატყდება თავს და ჩვენ ამის გამო ვიტანჯებით. აი დადასტურება იმისა, რომ სიამოვნებას ჩვენთვის მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ მანამ, სანამ ჩვენი სურვილით მისი გაზომვა შეგვიძლია. სასიამოვნო გრძნობის სიჭარბე ტკივილში გადადის. ამაზე დაკვირვება შეგვიძლია განსაკუთრებით იმ ადამიანებში, რომელთა მოთხოვნილებაც სიამოვნების რომელიმე სახეზე ძალზე უმნიშვნელოა. ადამიანებისთვის, რომელთაც საკვებისადმი ლტოლვა დაუსუსტდათ, ჭამა ძალზე ადვილად გადაექცევათ საზიზღრობად. აქედან შეიძლება ასევე დავასკვნათ, რომ სურვილი წარმოადგენს სიამოვნების მნიშვნელობის საზომს.

პესიმიზმს შეუძლია ამაზე თქვას: საჭმლისკენ დაუკმაყოფილებელ სწრაფვას მოაქვს არა მარტო უსიამოვნება ტკბობის არარსებობის გამო, არამედ პოზიტიური ტკივილები, წამება და უბედურება სამყაროში. ამასთან, მას შეუძლია მიუთითოს იმ ადამიანის წარმოუდგენლად უბედურ მდგომარეობაზე, რომელიც გამოკვებაზე ზრუნვაშია ჩაფლული; ასევე უსიამოვნებათა ჯამზე, რომელიც საკვების უკმარისობის გამო ასეთ ადამიანებში ირიბად მატყულობს. ხოლო თუ ის მოისურვებს თავისი მტკიცება ადამიანსგარეთა ბუნებაზეც გამოიყენოს, მაშინ მას შეუძლია მიუთითოს ტანჯვაზე ცხოველებისა, რომლებიც წლის გარკვეულ პერიოდებში საკვების ნაკლებობით იხოცებიან. ამ უბედურებებზე პესიმისტი ამტკიცებს, რომ ისინი საგრძნობლად აჭარბებენ იმ სიამოვნების რაოდენობას, რომელიც სამყაროში შემოტანილია საკვებისადმი ლტოლვით.

ცხადია, *სიამოვნება* და *უსიამოვნება* შეიძლება ერთმანეთს შევადართოთ და განვსაზღვროთ ერთ-ერთის მეტობა, როგორც ხდება *შემოსავლისა* და *ზარალის* შემთხვევაში. მაგრამ თუ პესიმიზმს სჯერა, რომ უპირატესობა ტანჯვის მხარეზეა და აქედან შესაძლებლად მიიჩნია გააკეთოს დასკვნა ცხოვრების ამოებაზე, მაშინ იგი იმდენად არის ცდომილებაში, როგორც მაშინ, როცა აწარმოებს გამოთვლებს, რომელთა შესრულებაც ნამდვილ ცხოვრებაში შეუძლებელია.

ჩვენი სურვილი, ცალკეულ შემთხვევაში, განსაზღვრულ საგანზეა მიმართული. როგორც უკვე დავინახეთ, სიამოვნების მნიშვნელობა სურვილის დაკმაყოფილებისას მით მეტი იქნება, რაც მეტია სიამოვნების რაოდენობა ჩვენი სურვილის სიდიდესთან მიმართებაში.*

ჩვენი სურვილის სიდიდეებზეა აგრეთვე დამოკიდებული უსიამოვნებების რაოდენობაც, რომლებიც გვინდა სართად ავიღოთ, ოღონდაც მივაღწიოთ სიამოვნებას. უსიამოვნების რაოდენობას ჩვენ სიამოვნების რაოდენობას კი არ ვადარებთ, არამედ ჩვენი სურვილის სიდიდეს. ვისაც ჭამა დიდ სიხარულს ანიჭებს, იგი ადვილად შეეგუება შიმშილის პერიოდს მის მიერ უკეთეს დროებში მიღებული ტკობის გამო, ვიდრე ნებისმიერი სხვა, ვისთვისაც უცხოა საკვებისადმი ლტოლვისგან მიღებული ეს სიხარული. შვილის ყოლის სურვილის მქონე ქალი, მის მიერ შვილის შეძენით გამოწვეულ ბედნიერებას არასდროს ადარებს იმ ტანჯვათა რაოდენობას, რომელსაც აყენებს ფეხმძიმობა, შობა, ბავშვის მოვლა და ამის მსგავსი, არამედ თავის სურვილს, რომ ჰყავდეს ბავშვი.

ჩვენ არასდროს ვესწრაფვით რაიმე განსაზღვრული სიდიდის აბსტრაქტულ სიამოვნებას, არამედ კონკრეტულ დაკმაყოფილებას სრულიად განსაზღვრული სახით. როცა ჩვენ ვესწრაფვით სიამოვნებას, რომელიც უნდა დაკმაყოფილდეს გარკვეული საგნით ან შეგვრძნებით, მაშინ არ შეიძლება დაგვკმაყოფილდეთ იმით, რომ ჩვენ შეგვხვდა სხვა საგანი ან სხვა შეგვრძნება, რომელიც იმავე სიდიდის სიამოვნებას მოგვანიჭებს. ვინც დანაყრებას ესწრაფვის, მას არ შეიძლება, სიამოვნება შეეუცვალოთ იმავე სიდიდის, მაგრამ სეირნობით გამოწვეული სიამოვნებით. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენი სურვილი, სრულიად ზოგადად, მხოლოდ განსაზღვრული რაოდენობის სიამოვნებისკენ იქნებოდა მიმართული, მაშინ იგი უნდა დამუხრებელიყო იმ წამსვე, როგორც კი გაირკვეოდა, რომ ამ სიამოვნების მიღწევა შეუძლებელი იქნებოდა მისი რაოდენობრივი სიდიდის უსიამოვნებაზე მეტობის გარეშე. და რამდენადაც ჩვენ დაკ-

* აქ ჩვენ მხედველობაში არ გვაქვს ის შემთხვევა, როცა სიამოვნების უზომოდ გაზრდის წყალობით იგი უსიამოვნებაში გადადის.

მაყოფილებას სრულიად განსაზღვრული სახით ვესწრაფვით, ამიტომ სურვილის შესრულებით გამოწვეული სიამოვნება დგება მაშინაც, როცა მასთან ერთად გვიწევს მასზე აღმატებულ უსიამოვნებასთან შეგუება. იმის გამო, რომ ცოცხალ არსებათა ინსტინქტები მოძრაობენ გარკვეული მიმართულებით და მისდევენ კონკრეტულ მიზანს, შეუძლებელი ხდება თანაბარმნიშვნელოვანი ფაქტორის სახით მხედველობაში მივიღოთ იმ უსიამოვნებათა რაოდენობა, რომელიც ეწინააღმდეგება ამ მიზნისკენ მიმავალ გზაზე. თუ სურვილი საკმარისად ძლიერია, რათა ამა თუ იმ ხარისხით ჯერ კიდევ შენარჩუნდეს უსიამოვნების გადალახვის შემდეგ (რაც არ უნდა დიდი იყოს ეს უკანასკნელი, აღებული აბსოლუტურად), მაშინ დაკმაყოფილებით მიღებული სიამოვნება ჯერ კიდევ შესაძლებელია სრულად იქნეს განცდილი. ამდენად, სურვილი მიღწეულ სიამოვნებასთან უშუალო კავშირში კი არ აყენებს უსიამოვნებას, არამედ ამას აკეთებს ირიბად, როცა საკუთარი სიდიდე უსიამოვნებასთან კავშირში მოჰყავს. საქმე იმაში კი არ არის, რომელია მეტი – სიამოვნება, რომლის მიღწევაც სურთ, თუ უსიამოვნება, არამედ იმაში, რომელია მეტი, სასურველი მიზნისკენ სწრაფვა თუ წინააღმდეგობა, რომელსაც მას უწევს უსიამოვნება. თუ ეს წინააღმდეგობა მეტია, ვიდრე სურვილი, მაშინ ეს უკანასკნელი ქედს იხრის გარდაუვალის წინაშე, სუსტდება და მეტად აღარაფერს ესწრაფვის. იმის გამო, რომ დაკმაყოფილება განსაზღვრული სახით იქნება მოთხოვნილი, ამიტომ მასთან დაკავშირებული სიამოვნება იძენს მნიშვნელობას, რომელიც შესაძლებელს ხდის დაკმაყოფილების შემდეგ უსიამოვნების აუცილებელი რაოდენობა მხოლოდ იმდენად იქნას გათვალისწინებული, რამდენადაც შეამცირა მან ჩვენი სურვილების ზომა. თუ მე მგზნებარე მოყვარული ვარ შორეული ხედებისა, მაშინ ვერასდროს მოვახერხებ დავითვალო: რაოდენი სიამოვნება შეიძლება მომანიჭოს მთის მწვერვალიდან გადმოხედვამ, რომ ეს ზუსტად შევადარო იმ უსიამოვნებას, რომელიც თან ახლავს უმძიმეს ასვლასა და ჩამოსვლას. მაგრამ მე დავფიქრდები: შორეული სივრცის ხილვის სურვილი სირთულეების გადალახვის შემდეგ თუ იქნება საკმარისად ცოცხალი. სიამოვნებასა და უსიამოვნებას მხოლოდ ირიბად, სურვი-

ლის სიდიდესთან შეფარდებით, შეუძლიათ ერთობლივად მოგვცენ შედეგი. შესაბამისად, საკითხი იმაში კი არ მდგომარეობს, სიამოვნება და უსიამოვნება ჭარბად გვაქვს თუ არა, არამედ იმაში, საკმარისად ძლიერია თუ არა ნება სიამოვნების მისაღწევად, რათა დაიძლიოს უსიამოვნება.

ამ მტკიცების მართებულობას ადასტურებს ის გარემოება, რომ სიამოვნების მნიშვნელობა უფრო მაღლაა დაყენებული, თუ იგი დიდი უსიამოვნების ფასად მიიღწევა, ვიდრე მაშინ, როცა იგი გვეძლევა როგორც ზეციური საჩუქარი. თუ ჩვენს სურვილს განსაზღვრავს ტანჯვა და წამება, ხოლო მიზანი მაინც მიიღწევა, მაშინ სურვილის ჯერ კიდევ დარჩენილ რაოდენობასთან მიმართებაში სწორედ სიამოვნება ხდება მეტი. მაგრამ ეს მიმართება, როგორც მე უკვე ვაჩვენე, წარმოადგენს კიდევ სიამოვნების ღირებულებას (გვ. 180). მომდევნო მტკიცებულება მდგომარეობს იმაში, რომ ცოცხალი არსებები (ადამიანის ჩათვლით) თავიანთ ღტოლვებს ავითარებენ მანამ, სანამ მათ ძალუძთ აიტანონ მათდამი დაპირისპირებული ტკივილები და წამება. და არსებობისთვის ბრძოლა არის მხოლოდ ამ ფაქტის შედეგი. არსებული სიცოცხლე ისწრაფვის განვითარებისკენ და ბრძოლაზე უარს ამბობს მისი მხოლოდ ის ნაწილი, რომლის სურვილებიც დახვავებული სირთულეების ძალით იხრჩობა. ყოველი ცოცხალი არსება საკვებს ეძებს მანამდე, სანამ საკვების უკმარისობა მის ცხოვრებას არ დაანგრევს. თვით ადამიანიც თავს იკლავს მხოლოდ მაშინ, როცა იგი (სამართლიანად თუ უსამართლოდ) მიიჩნევს, რომ არ შეუძლია მისწრაფების ღირსი ცხოვრებისეული მიზნების მიღწევა. მაგრამ სანამ მას ჯერ კიდევ სჯერა შესაძლებლობისა მიადწიოს იმას, რაც, მისი აზრით, იმსახურებს მისწრაფებას, იგი ყველანაირი წამებისა და ტანჯვის წინააღმდეგ იბრძვის. ფილოსოფიამ ადამიანს ჯერ ის უნდა განუმარტოს, რომ ზოგადად ნებელობას აზრი აქვს მხოლოდ მაშინ, როდესაც სიამოვნება მეტია, ვიდრე უსიამოვნება; ადამიანი თავისი ბუნების შესაბამისად ცდილობს მისწვდეს საკუთარი სურვილის საგნებს, თუ მას ძალუძს აიტანოს ამ დროს უცილობლად წარმოქმნილი უსიამოვნება, როგორც დიდიც არ უნდა იყოს იგი. მაგრამ ასეთი ფილოსოფია იქნებოდა მცდარი, იმიტომ რომ იგი ადამიანურ ნებელობას დამოკი-

დებულს ხდის იმ გარემოებისგან (სიამოვნების მეტობა უსიამოვნებაზე), რომელიც ადამიანისთვის თავდაპირველად უცხოა. თავდაპირველი საზომი ნებელობისა არის სურვილი, რომელიც თავის თავს ახორციელებს, სანამ შეუძლია. ცხოვრების და არა განსჯითი ფილოსოფიის მიერ წარმოდგენილი ანგარიში, როცა რომელიმე სურვილის დაკმაყოფილებისას ისმება საკითხი სიამოვნებასა და უსიამოვნებაზე, შეიძლება აიხსნას შემდეგი შედარებით. როდესაც განსაზღვრული რაოდენობის ვაშლის ყიდვისას მე იძულებული ვარ ვიყიდო იმდენივე ცუდი, რამდენიც კარგი, ვინაიდან გამყიდველს სურს მთლიანად მოცილოს თავისი საქონელი, მაშინ მე წამითაც არ დაეფიქრებები იმაზე, რომ ავიღო ცუდებიც, თუ მცირე რაოდენობის კარგი ვაშლის საკმარად ძვირი ღირებულება მაინც მიღირს, რათა მათი შესასყიდი ფასის ზემოთ ჩემს თავზე ავიღო დანახარჯები ცუდი საქონლის მოცილებაზეც. ეს მაგალითი ცხადყოფს ლტოლვით გამოწვეული სიამოვნებისა და უსიამოვნების რაოდენობებს შორის მიმართებას. კარგი ვაშლების ღირებულებას მე იმით კი არ განვსაზღვრავ, რომ მათ ჯამს ვაკლებ ცუდების ჯამს, არამედ იმ მოსაზრებით, ინარჩუნებენ თუ არა თავის ღირებულებას პირველნი, მიუხედავად იმისა, რომ მეორენი სახეზეა.

მსგავსად იმისა, როგორც კარგი ვაშლებით ტკობისას მე ყურადღების მიღმა ვტოვებ ცუდებს, ასევე ვეძლევი სურვილის დაკმაყოფილებასაც მას შემდეგ, რაც გარდუვალი წამება მოვიცილე.

თუ პესიმიზმი მართალი იქნებოდა თავის მტკიცებაში, რომ სამყაროში ტანჯვა მეტია, ვიდრე სიამოვნება, ეს მაინც არ იმოქმედებდა ნებელობაზე, ვინაიდან ცოცხალი არსებები მაინც ესწრაფვიან დარჩენილ სიამოვნებას. ემპირიული დასაბუთება იმისა, რომ უსიამოვნება აჭარბებს სიამოვნებას, გამოსადეგი იქნებოდა, თუ შეიძლებდა ეჩვენებინა უპერსპექტივობა იმ ფილოსოფიური მიმართულებებისა, რომელიც ცხოვრების მნიშვნელობას ხედავს სიამოვნების სიჭარბეში (ევდემონიზმში), მაგრამ ნებელობას საერთოდ ვერ წარმოადგენს როგორც არაგონიერულს; ვინაიდან ნებელობა სიამოვნების სიჭარბისკენ კი არ არის მიმართული, არამედ უსიამოვნების გამოკლების შემდეგ დარჩენილი სიამოვნ-

ნებისკენ. ეს უკანასკნელი ჯერ კიდევ წარმოადგენს მის-
წრაფების ღირს მიზანს.

პესნიმიზმის უარყოფას ცდილობდნენ იმის მტკიცებით, რომ შეუძლებელია გამოითვალოს სიამოვნების ან უსიამოვნების მეტობა სამყაროში. ყველანაირი გამოთვლის შესაძლებლობა ეფუძნება იმას, რომ ანგარიშს დაქვემდებარებული საგნები ერთმანეთს შეიძლება, შედარდეს თავიანთი სიდიდით. მაგრამ ყველანაირ უსიამოვნებასა და სიამოვნებას გააჩნიათ განსაზღვრული სიდიდე (ძალა და ხანგრძლივობა). თვით სიამოვნების სხვადასხვაგვარი შეგრძნებაც ჩვენ ასევე შეგვიძლია, დაახლოებით, ერთმანეთს მათი სიდიდის მიხედვით შევადაროთ. ჩვენ ვიცით, რა უფრო მეტ სიამოვნებას გვანიჭებს – კარგი სიგარა თუ კარგი მახვილსიტყვაობა. ამიტომ სიდიდის მიხედვით სხვადასხვა სახის სიამოვნებისა და უსიამოვნების შედარებათა შესაძლებლობის საწინააღმდეგო არაფერი შეიძლება გვქონდეს. და მკვლევარი, რომელმაც თავის ამოცანად სამყაროში სიამოვნებისა თუ უსიამოვნების სიჭარბის განსაზღვრა დაისახა, სრულიად მართებული წინაპირობებიდან ამოდის. შეიძლება გამოითქვას მტკიცება პესნიმისტურ დასკვნათა მცდარობაზე, მაგრამ არ შეიძლება ეჭვის შეტანა სიამოვნებისა თუ უსიამოვნების რაოდენობათა მეცნიერული შეფასების შესაძლებლობაში, ხოლო მასთან ერთად სიამოვნების ბალანსის განსაზღვრის შესაძლებლობაშიც. არასწორია, როცა ამტკიცებენ, რომ ამ გამოთვლის შედეგებიდან ადამიანის ნებელობისთვის რაიმე გაკეთდეს. შემთხვევები, სადაც ჩვენი ქცევის მნიშვნელობას ნამდვილად დამოკიდებულს ვხდით იმაზე, რომელი გვიჩვენებს სიჭარბეს – სიამოვნება თუ უსიამოვნება, განეკუთვნება იმათ რიცხვს, როცა საგნები, რომლებზეც ჩვენ ჩვენს ქმედებას მივმართავთ, უმნიშვნელოა. თუ ჩემთვის საქმე იმაშია, რომ სამსახურის შემდეგ გავახარო საკუთარი თავი რაიმე თამაშის ან მსუბუქი საუბრის მეშვეობით და ჩემთვის სულერთია, კონკრეტულად რა გაკეთდება ამ მიზნისთვის, მაშინ მე საკუთარ თავს ვეკითხები: მაქსიმალურ სიამოვნებას რა მომანიჭებს? ცხადია, მე უარს ვიტყვი ქმედებაზე, თუ სასწორი გადაიხრება უსიამოვნების მხარეს. როდესაც ჩვენ გვინდა ვიყიდოთ სათამაშო ბავშვისთვის, მაშინ მისი არჩევისას ჩვენ ვფიქრობთ იმაზე, რა მიანიჭებს მას ყველა-

ზე მეტ სიხარულს. ყველა სხვა შემთხვევაში ჩვენ სრულიად არ განვსაზღვრავთ ჩვენს გადაწყვეტილებას მხოლოდ სიამოვნების ბალანსით.

თუ პესიმისტი ეთიკოსები იმ აზრისანი არიან, რომ სიამოვნებასთან შედარებით უსიამოვნების უპირატესობაზე მითითებით ნიღაგი მოამზადონ თავდადებული უანგარო კულტურული მუშაობისთვის, მაშინ ისინი ვერ ითვალისწინებენ, რომ ადამიანურ ნებელობაზე, მისი ბუნებიდან გამომდინარე, ასეთი შემეცნება გავლენას ვერ მოახდენს. ადამიანთა მისწრაფება მიმართულია ყველა სიძნელის დაძლევის შედეგად შესაძლო დაკმაყოფილების სიდიდეზე. იმედი ამ დაკმაყოფილებისა წარმოადგენს ადამიანური მოღვაწეობის საფუძველს. თითოეული ადამიანისა და კაცობრიობის მთელი კულტურული მუშაობა ამ იმედიდან მომდინარეობს. პესიმისტური ეთიკა ვარაუდობს, რომ ბედნიერებაზე ნადირობა ადამიანს შეუძლებლად წარმოუდგინოს, რათა მან თავისი თავი მიუძღვნას ჭეშმარიტად ზნეობრივ ამოცანებს. მაგრამ ეს ზნეობრივი ამოცანები, არსებითად, სხვა არაფერია, თუ არა კონკრეტული ბუნებრივი და სულიერი სწრაფვები და მათ დაკმაყოფილებას ესწრაფვიან მიუხედავად უსიამოვნებისა, რომელიც მოიხსნება. ამდენად, ბედნიერებაზე ნადირობა, რომლის ამოძირკვაც პესიმიზმს აქვს განზრახული, საერთოდ არ არსებობს. მის შესასრულებელ ამოცანებს ადამიანი ასრულებს, რადგან მან თავისი არსებიდან გამომდინარე ისინი უნდა ადასრულოს, თუ თავისი არსება ნამდვილად შეიმეცნა. პესიმისტური ეთიკა ამტკიცებს, რომ ადამიანი თავის ცხოვრებისეულ ამოცანას მხოლოდ მაშინ შეიძლება მიეცეს, როცა იგი სიამოვნებისკენ სწრაფვაზე იტყვის უარს. მაგრამ ვერანაირი ეთიკა ვერასდროს შეძლებს მოიფიქროს სხვა ცხოვრებისეული ამოცანები, გარდა ადამიანური სურვილებით მოთხოვნილ დაკმაყოფილებათა განხორციელებისა და მისი ზნეობრივი იდეალების აღსრულებისა. არანაირ ეთიკას არ შეუძლია მას წაართვას სიამოვნება, რომელსაც იგი თავისი ამ სურვილების შესრულებისგან იღებს. როცა პესიმისტი ამბობს: ნუ ესწრაფვი სიამოვნებას, რადგანაც შენ მას ვერასდროს მიაღწევ; ესწრაფე მას, რასაც შენ საკუთარ ამოცანად სცნობ, მაშინ ამაზე საჭიროა შევეპასუხოთ: ასეთია ადამიანის ბუნება, ხოლო

მცდარი გზებით მოარული ფილოსოფიის გამონაგონია მტკიცება, რომ ადამიანი მხოლოდ ბედნიერებას ესწრაფვის. იგი ესწრაფვის იმის დაკმაყოფილებას, რაც მის არსებას სურს და მხედველობაში აქვს ამ მისწრაფების კონკრეტული საგნები და არა რაღაც აბსტრაქტული „ბედნიერება“ და საკუთარი სურვილების შესრულება მისთვის სიამოვნებაა. როცა პესიმისტური ეთიკა ითხოვს: ადამიანი ესწრაფვის არა სიამოვნებას, არამედ იმის მიღწევას, რასაც იგი თავის ცხოვრებისეულ ამოცანად სცნობს, მაშინ იგი ხვდება იმას, რაც ადამიანს თავისი არსების შესაბამისად *სურს*. იმისათვის, რომ ადამიანი ზნეობრივი იყოს, არაა საჭირო ფილოსოფიის მეშვეობით მისი გადაკეთება; ამისთვის მას არც საკუთარ ბუნებაზე უარის თქმა სჭირდება. ზნეობრიობა მდგომარეობს მართებულად მიჩნეული მიზნისკენ სწრაფვაში; ამ სწრაფვისთვის მიყოლა მანამდე, სანამ მასთან დაკავშირებული უსიამოვნება არ მოახდენს სურვილის პარალიზებას, ეს საკუთრივ ადამიანის არსებაშია ჩადებული. ესაა ნამდვილი ნებელობის მთელი არსი. ეთიკა ეფუძნება არა სიამოვნებისკენ ყველანაირი სწრაფვის ამოძირკვას, რათა უსუსურმა აბსტრაქტულმა იდეებმა შეძლონ თავიანთი ძალაუფლების გაშლა იქ, სადაც მათ არ უპირისპირდება არანაირი ძალუმი სწრაფვა ცხოვრებისეული ტკბობისკენ, არამედ *ძლიერ*, იდეალური ინტუიციით ტარებულ *ნებელობას*, რომელიც თავის მიზანს აღწევს მაშინაც კი, როცა მისკენ მიმავალი გზა ეკლითაა მოფენილი.

ზნეობრივი იდეალები თავის დასაბამს ადამიანის მორალურ ფანტაზიაში იღებენ. მათი განხორციელება დამოკიდებულია იმაზე, რამდენად ძალუმიად სურს ისინი ადამიანს, რათა მან შეძლოს ტკივილი და ტანჯვა დაძლიოს. ისინი არსებითად *მისი* ინტუიციები, იმპულსებია, რომლებიც მის სულს ძაბავენ; მას *სურს* ისინი, რადგანაც მათი განხორციელება მისთვის უდიდეს სიამოვნებას წარმოადგენს. იგი სულაც არ საჭიროებს იმას, რომ უფლება მისცეს ეთიკას ჯერ აუკრძალოს სიამოვნებისკენ სწრაფვა, ხოლო შემდეგ იმავე ეთიკას უფლება მისცეს მბრძანებლურად მიუთითოს მას, თუ რას *უნდა* ესწრაფოს იგი. მას ექნება სწრაფვა ზნეობრივი იდეალებისკენ, თუ მისი მორალური ფანტაზია საკმარისად ქმედითი აღმოჩნდება, რათა ჩაუნერგოს მას ინტუ-

იცეები, მისცეს მის ნებელობას ძალა მათი განხორციელებისთვის, მიუხედავად მის ორგანიზაციაში ჩადებული წინააღმდეგობებისა, რომელთაც განეკუთვნება ასევე გარდუვალი უსიამოვნებაც.

ვინც ესწრაფვის ამაღლებულ იდეალებს, ამას აკეთებს იმის გამო, რომ ისინი შეადგენენ მისი არსების შინაარსს და მათი განხორციელება მისთვის იქნება ისეთი სიამოვნება, რომლის წინაშეც საცოდავი ადამიანის მიერ თავისი ყოველდღიური ლტოლვების დაკმაყოფილებით მიღებული სიამოვნება არარად მოჩანს. იდეალისტები თავიანთი იდეალების სინამდვილედ ქცევისას სულიერად ნეტარებიან.

ვისაც სურს ადამიანური სურვილების დაკმაყოფილებით მიღებული სიამოვნების ამოძირკვა, მან ჯერ ადამიანი უნდა აქციოს მონად, რომელიც იმიტომ კი არ მოქმედებს, რომ მას სურს, არამედ მხოლოდ იმიტომ, რომ მას მართებს. ვინაიდან სასურველის მიღწევა ანიჭებს სიამოვნებას. რასაც *სიკეთეს* უწოდებენ, ის კი არ არის, რაც ადამიანს მართებს, არამედ ის, რაც მას *უნდა*, როცა იგი საკუთარ ადამიანურ ბუნებას მთელი სისავსით ავლენს. ვინც ამას არ აღიარებს, მან ადამიანისგან ჯერ უნდა განდევნოს ის, რაც მას უნდა, ხოლო შემდეგ *გარედან* უბრძანოს ის, რაც მან საკუთარი ნებელობის შინაარსად უნდა აქციოს.

ადამიანი თავისი სურვილის შესრულებას მნიშვნელობას ანიჭებს იმიტომ, რომ იგი მისი არსებისგან მომდინარეობს. მიღწეულს თავისი მნიშვნელობა აქვს, რამდენადაც იგი ნებელობითაა მოპოვებული. თუ ადამიანური ნების მიზნის როგორც ასეთის ღირებულებას უარყოფენ, მაშინ მნიშვნელობის მქონე მიზნები ისეთი რაღაცისგან უნდა აიღონ, რაც ადამიანს არ სურს.

პესიმიზმზე დაფუძნებული ეთიკა მომდინარეობს მორალური ფანტაზიისადმი აგებული დამოკიდებულებიდან. მხოლოდ მას შეუძლია ნებელობის ჯამი სიამოვნების სურვილში ებიოს, ვინც ინდივიდუალურ ადამიანურ სულს უუნაროდ მიიჩნევს, რომ თავად მისცეს თავის თავს საკუთარი მისწრაფების შინაარსი. ფანტაზიის არმქონე ადამიანი არ ქმნის ზნეობრივ იდეებს. ისინი მას უნდა მიეცეს. ის რომ საკუთარი ქვენა გრძნობების დაკმაყოფილებისკენ ისწრაფვის, ამაზე ფიზიკური ბუნება ზრუნავს. მაგრამ *მთლიანი* ადამიანის

განვითარებას განეკუთვნება აგრეთვე სულისგან მომდინარე სურვილები. როცა მიაჩნიათ, რომ ადამიანს საერთოდ არ გააჩნია ასეთი რამ, შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ მან გარედან უნდა მიიღოს ისინი. სწორედ მაშინ იქნებოდა მართებული იმის თქმა, რომ ის ვალდებულია აკეთოს რაღაც ისეთი, რაც მას არ სურს. ის ეთიკა, რომელიც ადამიანისგან ითხოვს, რომ მან ჩაახშოს საკუთარი ნებელობა იმ ამოცანების შესასრულებლად, რომლებიც მას არ სურს, გათვლილია არა *მთლიან* ადამიანზე, არამედ ისეთზე, რომელსაც არ გააჩნია სულიერი მისწრაფების უნარი. ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანისთვის ე.წ. სიკეთის იდეები იმყოფება არა *გარეთ*, არამედ მისი არსების სფეროს *შივნით*. ცალმხრივი თვითნებობის ამოძირკვა კი არაა ზნეობრივი მოქმედება, არამედ ადამიანური ბუნების *სრულად* განვითარება. ვისაც ზნეობრივი იდეალების მიღწევა შესაძლებლად მიაჩნია მხოლოდ ადამიანის მიერ საკუთარი ნებელობის ჩაკვლის პირობებში, მან არ იცის, რომ ადამიანს ეს იდეალები ისევე სურს, როგორც ე.წ. ცხოველური სწრაფვების დაკმაყოფილება.

არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ აქ დახასიათებული შეხედულებები, შესაძლოა, არასწორად იქნეს გაგებული. მორალურ ფანტაზიას მოკლებული მოუმწიფებელი ადამიანები თავიანთი ნახევარბუნების ინსტინქტებს სიამოვნებით მიიჩნევენ ადამიანურობის სისავსედ და არ უარყოფენ მათ მიერ შექმნილ ყველა ზნეობრივ იდეას, რათა ხელეწიფებოდეთ დაუბრკოლებლად „ინეტარონ ცხოვრებით.“ თავისთავად ცხადია, რომ ნახევრადგანვითარებულ ადამიანურ ბუნებას არ შეიძლება მიეკუთვნოს ის, რაც მართებულია სრულიად განვითარებული ადამიანისთვის. ვინც ჯერ კიდევ მხოლოდ აღზრდის მეშვეობით უნდა იქნეს მიყვანილი იქამდე, რომ მისმა ზნეობრივმა ბუნებამ გაარღვიოს ქვენა ვნებების ნაჭუჭი: – მას არ შეიძლება მიეკუთვნებოდეს ის, რასაც მნიშვნელობა აქვს მომწიფებული ადამიანისთვის. აქ ჩვენს ამოცანას შეადგენდა არა იმაზე მითითება, რა უნდა ჩაენერგოს განვითარებულ ადამიანს, არამედ იმაზე, თუ რა ძევს მომწიფებული ადამიანის არსებაში. ვინაიდან საჭირო იყო გვეჩვენებინა თავისუფლების შესაძლებლობა; ხოლო თავისუფლება გრძნობადი ან მშვიინვიერი იძულებიდან მომ-

დინარე ქცევებში კი არ ვლინდება, არამედ სულიერ ინტუიციებზე დაფუძნებულ ქცევებში.

ამ მომწიფებულმა ადამიანმა იცის თავისი თავის ფასი. იგი არ ესწრაფვის ბუნების ან შემოქმედის მიერ მოწყალების სახით მისთვის შეთავაზებულ სიამოვნებას; იგი მის მიერ ასეთად აღიარებულ აბსტრაქტულ მოვალეობასაც არ აღასრულებს სიამოვნებისკენ სწრაფვის უარყოფის შემდეგ. იგი მოქმედებს ისე, როგორც მას სურს, ანუ საკუთარი ესთეტიკური ინტუიციების შესაბამისად; იგი საკუთარი სურვილის მიღწევით ჭეშმარიტ ცხოვრებისეულ ტკბობას განიცდის. ცხოვრების მნიშვნელობას იგი განსაზღვრავს მიღწეულსა და სასურველს (ანუ ის, რისკენაც იგი ისწრაფვის) შორის მიმართებით. ეთიკა, რომელიც ნებელობის (des Wollens) ადგილას აყენებს მარტოოდენ უნდას (das sollen), ხოლო მიდრეკილების ადგილას უბრალოდ მოვალეობას სვამს, იგი აქედან გამომდინარე განსაზღვრავს ადამიანის მნიშვნელობას იმათ შორის მიმართებით, რასაც ითხოვს მოვალეობა და რაც მან აღასრულა. იგი ადამიანს ზომავს საზომით, რომელიც მისი არსების გარეთ ძვეს. აქ განვითარებული თვალსაზრისი ადამიანს საკუთარ თავთან აბრუნებს. იგი ცხოვრების ნამდვილ ღირებულებად აღიარებს მხოლოდ იმას, რაც ყოველ ცალკეულ ადამიანს საკუთარი ნებელობის შესაბამისად ასეთად მიაჩნია. მან ისევე ცოტა რამ იცის ინდივიდუალობის მიერ ცხოვრების არაღიარებულ ღირებულებაზე, როგორც მისგან არმომდინარე ცხოვრების მიზანზე. ყოველმხრივ შეცნობილ არსობრივ ინდივიდუალობაში იგი თავის მბრძანებელსა და შემფასებელს ხედავს.

ახალი (1918წ.) გამოცემის დამატება.

ამ თავში გადმოცემული იოლი შესაძლებელია არასწორად იქნეს გაგებული, თუ მტკიცედ ჩაეჭიდებიან მოჩვენებით საპირისპირო აზრს: თითქოს ადამიანის ნებელობა, როგორც ასეთი, არის სწორედ არაგონიერი; მას უნდა აჩვენონ ეს არაგონიერება და იგი დაინახავს, რომ ეთიკური მისწრაფების მიზანი ნებელობისგან საბოლოო გათავისუფლება უნდა იყოს. მსგავსი მოჩვენებითი საპირისპირო აზრი ჩემდამი გამოითქვა კომპეტენტური მხრიდან, როცა მითხრეს, რომ ფილოსოფოსის საქმე სწორედ ისაა, რომ აანაზღაუროს

ცხოველებსა და ადამიანთა უმრავლესობაში აზრთა უქონლობით გამოწვეული დანაკარგები და შექმნას ცხოვრების ნამდვილი ბალანსი. ვინც ამ საპირისპირო აზრს გამოთქვამს, ვერ ამჩნევს სწორედ უმთავრესს: თუ თავისუფლება უნდა განხორციელდეს, ნებელობას ადამიანის ბუნებაში ინტუიციური აზროვნება უნდა ატარებდეს; ამავე დროს აღმოჩნდება, რომ ნებელობა შეიძლება განისაზღვროს სხვა რამით, როგორცაა ინტუიცია და რომ *მხოლოდ* ადამიანის არსებისგან მომდინარე ინტუიციის თავისუფალ განხორციელებაში ვლინდება ზნეობრიობა და მისი ღირებულება. ეთიკური ინდივიდუალიზმი მიდრეკილია ზნეობრიობა წარმოადგინოს მთელი მისი ღირსებით, რადგან იგი არ მიიჩნევს, რომ ჭეშმარიტად ზნეობრივს წარმოადგენს ის, რაც გარეგნული სახით იწვევს ნებელობის ჰარმონიას ნორმასთან, არამედ ის, რაც ადამიანში წარმოიქმნება მაშინ, როცა იგი თავის თავში ავითარებს ზნეობრივ ნებელობას, როგორც მთელი თავისი არსების წევრს, ისე რომ, რაიმე არაზნეობრივის კეთება მისთვის იქნებოდა საკუთარი არსების დასახინრება, დამახინჯება.

XIV
ინდივიდუალობა და გვაროვნობა

შეხედულება, რომ ადამიანი მიდრეკილია განვითარდეს თავის თავში ჩაკეტილ თავისუფალ ინდივიდუალობად, წინააღმდეგობაშია იმ ფაქტთან, რომ იგი გამოდის გარკვეული ბუნებრივი მთლიანობის ფარგლებში როგორც ამ მთლიანობის (რასა, ტომი, ხალხი, ოჯახი, მამაკაცური ან ქალური სქესი) ნაწილი და რომ იგი მოქმედებს რაღაც მთლიანობის (სახელმწიფო, ეკლესია და ა.შ.) შიგნით. იგი თავის თავში ატარებს იმ საზოგადოების ზოგადი ხასიათის თავისებურებებს, რომელსაც მიეკუთვნება და თავის მოღვაწეობას ანიჭებს ისეთ შინაარსს, რომელიც განპირობებულია ადგილით, მას რომ რაღაც სიმრავლის შიგნით უჭირავს.

არის კი ამ დროს რაიმე ინდივიდუალობა საერთოდ შესაძლებელი? შესაძლებელია თუ არა საკუთრივ ადამიანი განხილულ იქნეს, როგორც რაღაც თავისთავად მთლიანი, თუ იგი ამოიზრდება რაღაც მთლიანისგან და ხდება რაღაც მთლიანის წევრი?

მთლიანობის წევრი, თავის თვისებებსა და ფუნქციებში, განისაზღვრება საკუთრივ მთლიანობის მეშვეობით. ასეთ მთლიანობას წარმოადგენს ტომი და მის შემადგენლობაში მყოფი ყველა ადამიანი თავის თავში ატარებს თავისებურებებს, რომლებიც ტომის არსით არიან განპირობებული. ამის შედეგად ფიზიოგნომიასა და ცალკეული ადამიანის ქცევას გვაროვნობის ელფერი დაჰკრავთ. თუ ჩვენ ჩავუღრმავდებით საფუძველს იმისა, რატომაა ადამიანის ესა თუ ის თვისება ასეთი ან ისეთი, მაშინ იძულებულნი ვიქნებით ცალკეული არსებიდან გადავიდეთ გვაროვნობაზე. ეს უკანასკნელი ჩვენთვის ნათელყოფს, რატომ ვლინდება მასში ჩვენთვის დასანახი ფორმით ესა თუ ის.

ადამიანი თავად თავისუფლდებოდა ამ გვაროვნული ელემენტისგან. ვინაიდან ადამიანის მიერ მართებულად განცდილი ადამიანურ-გვაროვნული არ არის რაღაც, რაც ზღუდავს მის თავისუფლებას და არც უნდა შეზღუდოს იგი ხელოვნური მეთოდების დახმარებით. ადამიანი ივითარებს თვისებებსა და ფუნქციებს, რომელთა განმსაზღვრელი საფუძველიც ჩვენ შეგვიძლია, მხოლოდ თავად მასში ვეძიოთ.

ამასთან გვაროვნული მისთვის საშუალებაა. იგი სარგებლობს მისთვის ბუნების მიერ ბოძებული თავისებურებით, როგორც საფუძველით და მას საკუთარი არსების შესაბამის ფორმას ანიჭებს. გვაროვნობის კანონებში ჩვენ ამაოდ ვეძებთ საფუძველს ამ არსების რაიმენაირად გამოვლენისთვის. ჩვენ საქმე გვაქვს ინდივიდუალობასთან, რომლის ახსნაც მხოლოდ საკუთარი თავის მეშვეობით შეიძლება. თუ ადამიანმა უკვე მიაღწია გვაროვნობისგან ამ გამოთავისუფლებას, ხოლო ჩვენ მაინც ვცდილობთ ყოველივე მასში არსებული ახსნას გვაროვნობისთვისებებიდან, მაშინ არ ვაგვაჩნია ორგანო ინდივიდუალურის აღქმისთვის.

შეუძლებელია ადამიანის მთლიანად გაგება, თუ მისი შეფასების საფუძველში ჩავდებთ გვაროვნობის ცნებას. გვაროვნულობის მიხედვით შეფასება ყველაზე შეუპოვრად დგას იქ, სადაც საქმე ადამიანის სქესს ეხება. მამაკაცი თითქმის ყოველთვის ხედავს ქალში, ხოლო ქალი მამაკაცში საპირისპირო სქესისთვის ძალზე ბევრ საერთო დამახასიათებელს და ძალზე ცოტას ინდივიდუალურს. პრაქტიკულ ცხოვრებაში ეს მამაკაცებს ნაკლებ ზიანს აყენებს, ვიდრე ქალებს. ჩვეულებრივ, ქალის სოციალური მდგომარეობა ნაკლებად ღირსეული სწორედ იმიტომია, რომ სხვადასხვა პუნქტებში, სადაც ეს სწორედ ასე უნდა ყოფილიყო, იგი განპირობებულია არა ცალკეული ქალის ინდივიდუალური თავისებურებებით, არამედ ზოგადი წარმოდგენებით, რომელთაც ქალის ბუნებრივი ამოცანისა და მოთხოვნებისგან იქმნიან. ცხოვრებაში მამაკაცის მონაწილეობა მის ინდივიდუალურ უნარებსა და მიდრეკილებებს შეესაბამება; ხოლო ქალის მონაწილეობა რატომღაც განპირობებული უნდა იყოს მარტოოდენ იმ გარემოებით, რომ ის სწორედ ქალია. ქალის ხვედრია, იყოს გვაროვნულის, ზოგადქალურის მონა. სანამ მამაკაცები დაობენ ქალი „თავისი ბუნებრივი მიდრეკილებით“ გამოდგება თუ არა ამა თუ იმ პროფესიისთვის, მანამდე ე.წ. ქალური საკითხი ვერ შეიძლება თავისი ყველაზე ელემენტარული სტადიიდან გამოსვლას. მისი ბუნების შესაბამისად თუ რა შეიძლება ქალს უნდოდეს, ეს საჭიროა თავად ქალმა განსაჯოს. თუ მართებულია, რომ ქალები გამოდგებიან მხოლოდ იმ სახის მოღვაწეობისთვის, რომელიც მათ ახლა მიაკუთვნეს, მაშინ, ცხადია, მათთვის

თითქმის შეუძლებელია თავისი თავიდან რაიმეს მიღწევა. მათ თავად უნდა შეეძლოთ გადაწყვიტონ, რა არის მათი ბუნების შესაბამისი. თუ ვინმე შიშობს ჩვენი სოციალური პირობების მდგრადობის თაობაზე იმიტომ, რომ ქალები ჩაითვლებიან არა გვაროვნულ არსებებად, არამედ ინდივიდუალობებად, მას უნდა შევეპასუხოთ, რომ სოციალური მდგომარეობები, რომელშიც კაცობრიობის ნახევარი ადამიანისთვის უღირს არსებობას ეწევა, მნიშვნელოვან გაუმჯობესებას საჭიროებს.*

ვინც ადამიანებზე მსჯელობს გვაროვნობის დახასიათების მიხედვით, ის სწორედ იმ მიჯნამდე მიდის, რომლის იქითაც ისინი იწყებენ იმ არსებებად გადაქცევას, რომელთა მოღვაწეობაც თავისუფალ თვითგამორკვევას ეფუძნება. ბუნებრივია, ყოველივე, რაც ამ მიჯნამდეა, შეიძლება მეცნიერული განხილვის საგანი იყოს. რასების, ტომების, ხალხებისა და სქესთა თავისებურებანი განსაკუთრებულ მეცნიერებათა შინაარსს წარმოადგენენ. მხოლოდ იმ ადამიანებს, რომლებიც დათანხმდებოდნენ ეცხოვრათ მხოლოდ როგორც გვარის ეგზემპლარებს, შეეძლებოდათ თავისი თავის ბოლომდე ამოწურვა ზოგადი სურათით, რომელიც მსგავსი მეცნიერული განხილვის წყალობით მიიღება. მაგრამ არცერთ ამ მეცნიერებას არ ძალუძს ცალკეული ინდივიდუალობის განსაკუთრებულ შინაარსში შეღწევა. სადაც იწყება თავისუფლების (აზროვნებისა და მოქმედების) სფერო, იქ წყდება ინდივიდუალობის განსაზღვრა გვაროვნობის კანონებით.

.....

* ზემოაღნიშნულ მსჯელობებზე მე ამ წიგნის გამოსვლისთანავე (1894წ.) მომაწოდეს საპირისპირო მოსაზრება, რომ გვაროვნობის ფარგლებში ქალს უკვე ახლაც შეუძლია, თავისი თავი ინდივიდუალურად განცდა, მისი სურვილისამებრ, ამასთან გაცილებით უფრო თავისუფლად, ვიდრე მამაკაცს, რომელიც კარგავს ინდივიდუალობას უკვე სკოლის, ხოლო შემდეგ სამხედრო სამსახურისა და თავისი პროფესიის მეშვეობით. მე ვიცი, რომ ახლანდელ დროში ეს საპირისპირო მოსაზრება შეიძლება კიდევ უფრო მეტი ძალით გამოითქვას, მაგრამ მე ნათქვამს ვტოვებ თავის ადგილზე და მინდა იმედი ვიქნინო, რომ მოინახებიან მკითხველები, რომლებიც გაიგებენ, რამდენად ძლიერად სცოდავს ეს საპირისპირო მოსაზრება ამ წიგნში განვითარებული თავისუფლების ცნების წინააღმდეგ და რომლებიც შეძლებენ ჩემი ნათქვამის განხილვას რაიმე სხვაზე და არა იმ მაგალითზე, როცა მამაკაცი სკოლისა და პროფესიის გამო კარგავს ინდივიდუალობას.

არავის შეუძლია ერთხელ და სამუდამოდ დაადგინოს და მზამზარეული წარუდგინოს კაცობრიობას ის ცნებითი შინაარსი, რომელიც ადამიანმა აზროვნების მეშვეობით უნდა დააკავშიროს აღქმასთან, რათა დაეუფლოს სრულ სინამდვილეს (გვ. 88). ინდივიდუალობამ საკუთარი ცნებები თავისივე ინტუიციის მეშვეობით უნდა მოიპოვოს. თუ როგორ უნდა იაზროვნოს ცალკეულმა ადამიანმა, ამის გამოყვანა რაიმენაირი გვაროვნული ცნებისგან შეუძლებელია. ამისთვის საზომი მხოლოდ საკუთრივ ინდივიდუალობაა. ასევე შეუძლებელია ზოგადი ადამიანური დახასიათებიდან განისაზღვროს, როგორი კონკრეტული მიზნების დასმა სურს ინდივიდუალობას საკუთარი ნებელობისთვის. ვისაც სურს ცალკეული ინდივიდუალობის გაგება, მან უნდა შეაღწიოს მის განსაკუთრებულ არსებაში და ტიპურ თვისებებზე არ შეჩერდეს. ამ თვალსაზრისით ყოველი ცალკეული ადამიანი პრობლემას წარმოადგენს და მთელი მეცნიერება, რომელიც დაკავებულია აბსტრაქტული აზრებითა და გვაროვნული ცნებებით, მხოლოდ მომზადებაა იმ შემეცნებისა, რომელიც ჩვენ გვეძლევა, როცა ადამიანური ინდივიდუალობა გვამცნობს სამყაროს განხილვის საკუთარ მეთოდს, და ასევე სხვა შემეცნებისა, რომელსაც მისი ნებელობის შინაარსიდან ვიღებთ. სადაც გვაქვს შეგრძნება: აქ საქმე გვაქვს ადამიანში იმ ელემენტთან, რომელიც თავისუფალია აზროვნების ტიპური სახისა და გვაროვნული ნებელობისგან, – ამ შემთხვევაში ჩვენ ჩვენივე სულისგან არ უნდა დავიხმართ რაიმე მზა ცნებები, თუ გვსურს მის არსებას ჩავწვდეთ. შემეცნება მდგომარეობს აზროვნების მეშვეობით აღქმასთან ცნების დაკავშირებაში. ყველა სხვაობიექტის შემთხვევაში დამკვირვებელმა საკუთარი ინტუიციით უნდა მოიპოვოს ცნებები; თავისუფალი ინდივიდუალობის წვდომისას საქმე მხოლოდ იმაშია, რომ ჩვენს სულში გადავიტანოთ ცნებები, რომლებითაც იგი თავის თავს განსაზღვრავს წმინდად საკუთარ ცნებით შინაარსთან შეურევლად. ადამიანები, რომლებიც რომელიმე სხვა ადამიანის ყოველ განხილვაში მაშინვე ჩართავენ საკუთარ ცნებებს, ვერასდროს მიაღწევენ ინდივიდუალობის გაგებას. მსგავსად იმისა, როგორც ათავისუფლებს თავის თავს თავისუფალი ინდივიდუალობა გვაროვნობის თავისებურებისგან, ასევე

უნდა გაითავისუფლოს შექმენებამ თავისი თავი იმ მეთოდისგან, რომლითაც გვაროვნულს იგებენ.

მხოლოდ იმ ხარისხით, როგორითაც აღწერილი სახით გაითავისუფლა ადამიანმა საკუთარი თავი გვაროვნობისგან, შეიძლება იგი განვიხილოთ როგორც თავისუფალი სული ადამიანური საზოგადოების შიგნით. არც ერთი ადამიანი არაა მთლიანად გვარი და არც ერთი მთლიანად ინდივიდუალობა. მაგრამ ყოველი ადამიანი საკუთარი არსების მეტ ან ნაკლებ ნაწილს თანდათანობით ათავისუფლებს როგორც ცხოველური ცხოვრების გვაროვნული დასაბამისგან, ისე მათზე გაბატონებულ ადამიანურ ავტორიტეტთა მცნებებისგან.

იმ ნაწილში კი, სადაც ადამიანს არ შეუძლია თავისთვის მოიპოვოს ასეთი თავისუფლება, იგი ქმნის წევრს ბუნებრივი და სულიერი ორგანიზმების ფარგლებში. ამ მიმართებით იგი ცხოვრობს ისე, როგორც მას გადმოაქვს ეს სხვებისგან ან როგორც მას ამაზე სხვები უბრძანებენ. ჭეშმარიტი აზრით ეთიკური ღირებულება აქვს ადამიანის ქცევის მხოლოდ იმ ნაწილს, რომელიც მისი ინტუიციიდან გამომდინარეობს. ხოლო მორალური ინსტინქტების წილი, რომელიც მასში სოციალური ინსტინქტების მემკვიდრეობით მიღების გზით არსებობს, ეთიკური ხდება იმის წყალობით, რომ იგი იღებს მას საკუთარ ინტუიციასში. ინდივიდუალური ეთიკური ინტუიციებიდან და ადამიანთა საზოგადოებების მიერ მათი ათვისებიდან მომდინარეობს კაცობრიობის მთელი ზნეობრივი მოღვაწეობა. შეიძლება ასევე ითქვას: კაცობრიობის ზნეობრივი ცხოვრება წარმოადგენს თავისუფალი ადამიანური ინდივიდუალობების მორალურ ფანტაზიათა ნაყოფის საერთო ჯამს. ასეთია მონიზმის შედეგი.

უკანასკნელი საკითხები

მონიზმის დასკვნები

სამყაროს ერთიანი ახსნა, ან აქ ნაგულისხმევი მონიზმი, სამყაროს ახსნისთვის საჭირო პრინციპებს ადამიანური გამოცდილებიდან იღებს. წყაროებს მოქმედებისთვის ის ასევე ეძიებს ხილული სამყაროს შიგნით, ანუ, თვითშემეცნებისთვის მისაწვდომ ჩვენს ადამიანურ ბუნებაში, კერძოდ მორალურ ფანტაზიაში. აბსტრაქტული დანასკვების მეშვეობით იგი უარყოფს აღქმისა და აზროვნების წინარე სამყაროს უკანასკნელი საფუძვლების ძიებას საკუთრივ ამ სამყაროს *გარეთ*. მონიზმისთვის ის ერთიანობა, რომელიც განცდად მოაზროვნე დაკვირვებას შეაქვს აღქმათა მრავალფეროვან სიმრავლეში, ამავდროულად არის ის, რაც სწყურია ადამიანური შემეცნების მოთხოვნილებას და რომლის მეშვეობითაც იგი ეძებს ფიზიკურსა და სულიერ სამყაროთა სფეროებში შესასვლელს. ვინც ამგვარად საპოვნელი ერთიანობის მიღმა ეძიებს კიდევ სხვას, იგი ამით მხოლოდ იმას ადასტურებს, რომ არ აღიარებს ჰარმონიას აზროვნების მეშვეობით ნაპოვნსა და შემეცნებისკენ ჩვენი მისწრაფების მოთხოვნილებას შორის. ცალკეული ადამიანური ინდივიდუალობა არ არის ფაქტიურად სამყაროსგან გამოყოფილი. ის სამყაროს ნაწილია, და მთლიან კოსმოსთან კავშირი ნამდვილად კი არ არის გაწყვეტილი, არამედ მხოლოს ჩვენი აღქმისთვის. თავიდან ამ ნაწილს ჩვენ ვხედავთ თავისთავად არსებული არსების სახით, რამდენადაც ჩვენი მხედველობის მიღმა რჩება ის ღვედები და გვარლები, რომელთა დახმარებითაც კოსმოსის უმთავრესი ძალების მიერ მოძრაობაში მოდის ჩვენი ცხოვრების ბორბალი. ვინც ამ თვალსაზრისზე დარჩება, იგი მთლიანის ნაწილს იღებს ნამდვილად არსებულ დამოუკიდებელ არსებად, მონადად, რომელიც დანარჩენ სამყაროზე ცნობებს რაღაცნაირად გარედან იღებს. აქ ნაგულისხმევი მონიზმი აჩვენებს, რომ ამ დამოუკიდებლობისა შეიძლება, გჯეროდეს მხოლოდ მანამ, სანამ აღქმულს აზროვნება არ ჩართავს ცნებითი სამყაროს ბაღეში. თუ ეს ხდება, მაშინ ყველანაირი ნაწილობრივი არსებობა აღმოჩნდებოდა მხოლოდ *მოჩვენებითობა აღქმისა*. ადამიანს

საკუთარი, თავის თავში ჩაკეტილი მთლიანი არსებობა სამყაროში შეუძლია იპოვოს მხოლოდ ინტუიციური აზროვნებითი განცდის მეშვეობით. აზროვნება ანგრევს აღქმის მოჩვენებითობას და ჩვენს ინდივიდუალურ არსებობას რთავს კოსმოსის ცხოვრებაში. ობიექტურ აღქმათა შემცველი ცნებითი სამყაროს ერთიანობა თავის თავში იღებს ჩვენი სუბიექტური პიროვნების შინაარსსაც. აზროვნება ჩვენ გვაძლევს სინამდვილის, როგორც თავის თავში ჩაკეტილი ერთიანობის ჭეშმარიტ სახეს, მაშინ როცა აღქმათა მრავალფეროვნება მხოლოდ ჩვენი ორგანიზაციით განპირობებული მოჩვენებითობაა (იხ. გვ. 144 და მომდ.). სინამდვილის შემეცნება აღქმათა მოჩვენებითობის საპირისპიროდ, ყველა დროში, სწორედ ადამიანური აზროვნების მიზანს შეადგენდა. მეცნიერება ცდილობდა, აღქმები სინამდვილედ ელიარებინა მათში კანონზომიერი კავშირების აღმოჩენის გზით, მაგრამ სადაც ემხრობოდნენ მოსაზრებას, რომ ადამიანური აზროვნების მიერ დადგენილ კავშირს აქვს მხოლოდ სუბიექტური მნიშვნელობა, იქ ერთიანობის ჭეშმარიტ საფუძველს ეძებდნენ ჩვენი ცდისმიერი სამყაროს მიღმა არსებულ ობიექტში (გაცხადებული ღმერთი, ნებელობა, აბსოლუტური სული და ა.შ.). და ამ აზრზე დაყრდნობით ესწრაფოდნენ, გარდა ცდისმიერის ფარგლებში შეცნობად კავშირებზე ცოდნისა, მოეპოვებინათ ასევე სხვა ცოდნაც, რომელიც სცილდება ცდისმიერის ფარგლებს და მის კავშირებს ხსნის უკვე ცდისმიერ მიუწვდომელი არსებებით (არა განცდით, არამედ დასკვნის მეშვეობით მოპოვებული მეტაფიზიკა). რატომ ვწვდებით ჩვენ სამყაროსეულ კავშირს მოწესრიგებული აზროვნების მეშვეობით, ამის საფუძველს ხედავდნენ იმაში, რომ რომელიდაც პრაარსებამ სამყარო ლოგიკური კანონებით ააგო, ხოლო საფუძველს ჩვენი მოღვაწეობისთვის ამ პრაარსების ნებელობაში ხედავდნენ. ყველაფრის მიუხედავად არ ესმოდათ, რომ აზროვნება ერთდროულად მოიცავს როგორც სუბიექტურს, ისე ობიექტურს და რომ ცნებასთან აღქმის გაერთიანებისას მთელი სინამდვილე გვემცნობა. ოღონდ, სანამ ჩვენ აღქმის განმსჭვალავ და განმსაზღვრელ კანონზომიერებას ცნების აბსტრაქტულ ფორმაში განვიხილავთ, მანამ სინამდვილეში რაღაც წმინდა სუბიექტურთან გვაქვს საქმე. აქ სუბიექტურია არა ცნების შინაარსი, რომე-

ლიც აზროვნების მეშვეობით უერთდება აღქმას. ეს შინაარსი სუბიექტიდან კი არ არის აღებული, არამედ სინამდვილიდან. იგი შეადგენს სინამდვილის იმ ნაწილს, რომლის მიღწევაც აღქმას არ შეუძლია. ის არის გამოცდილება, მაგრამ არა აღქმის მიერ ნაუწყები გამოცდილება. ვისაც არ ძალუძს წარმოიდგინოს, რომ ცნება ნამდვილია, ის ფიქრობს მხოლოდ აბსტრაქტულ ფორმაზე, რა ფორმითაც იგი იცავს მას თავის სულში. მაგრამ ასეთ გამოცალკეებაშიც ის ისევე არსებობს (მხოლოდ ჩვენი ორგანიზაციის წყალობით), როგორც საკუთრივ აღქმა. თვით ჩვენ მიერ აღქმულ ხესაც არა აქვს გამოცალკეებულად, თავისთავად რაიმენაირი არსებობა. ის მხოლოდ წევრია ბუნების დიდი წრებრუნვის შიგნით და შესაძლოა მხოლოდ მასთან რეალურ კავშირში. აბსტრაქტულ ცნებას თავისთავად არ გააჩნია სინამდვილე, ისევე როგორც არ გააჩნია იგი თავისთავად აღქმას. აღქმა არის სინამდვილის ის ნაწილი, რომელიც ობიექტურად გვეძლევა, ხოლო ცნება ის ნაწილია, რომელიც გვეძლევა სუბიექტურად (ინტუიციის მეშვეობით. შეად. გვ. 78). ჩვენი სულიერი ორგანიზაცია სინამდვილეს ამ ორ ფაქტორად შლის. ერთი ფაქტორი ევლინება აღქმას, ხოლო – მეორე ინტუიციას. მხოლოდ ორივეს კავშირი, ანუ სამყაროში კანონზომიერად ჩანაწევრებადი აღქმა, წარმოადგენს სრულ სინამდვილეს. როცა ჩვენ განვიხილავთ ჩვეულებრივ აღქმას თავისთავად, მაშინ ჩვენ წინაშე სინამდვილე კი არ წარმოჩნდება, არამედ ქაოსი; როცა ჩვენ განვიხილავთ აღქმათა კანონზომიერებას თავისთავად, მაშინ საქმე მხოლოდ აბსტრაქტულ ცნებებთან გვაქვს. აბსტრაქტული ცნება კი არ შეიცავს სინამდვილეს, არამედ მას შეიცავს აზროვნებითი დაკვირვება, რომელიც ცნებასა და აღქმას მათს ურთიერთკავშირში განიხილავს და არა ცალმხრივად.

ის, რომ ჩვენ ვცხოვრობთ რეალობაში (მასში ვართ განფესვილი ჩვენი რეალური არსებობით), ამას თვით ყველაზე ორთოდოქსი სუბიექტური იდეალისტიც ვერ უარყოფს. იგი მხოლოდ სადავოდ გახდის იმას, რომ ჩვენ იდეალურად, ჩვენი შემეცნებით ვაღწევთ იმავეს, რასაც რეალურად განვიცდით. ამის საპირისპიროდ მონიზმი აჩვენებს, რომ აზროვნება არც სუბიექტურია და არც ობიექტური, არამედ სინამდვილის ორივე მხარის მომცველი პრინციპი. აზროვნე-

ბითი დაკვირვებისას ჩვენ ვახორციელებთ პროცესს, რომელიც თავად ნამდვილ მოვლენათა რიგს განეკუთვნება. გამოცდილების ფარგლებში ჩვენ აზროვნებით გადავლახავთ თვით წმინდა აღქმის ცალმხრივობას. აბსტრაქტული, ცნებითი ჰიპოთეზების (წმინდად ცნებითი აზროვნების) მეშვეობით ჩვენ არ შეგვიძლია გამოვიგონოთ სინამდვილის არსი, მაგრამ ჩვენ *ეცხოვრობთ* რეალურში, როცა აღქმებისთვის ვპოულობთ იდეებს. მონიზმი გამოცდილებაში (მონაცემში) რაღაცას შეუცნობელს (მიღმურს) კი არ ეძებს, არამედ ცნებასა და აღქმაში რეალურს ხედავს. იგი არ ქსოვს მეტაფიზიკას წმინდად აბსტრაქტული ცნებებიდან, რადგან თავისთავად ცნებაში იგი ხედავს სინამდვილის მხოლოდ *ერთ* მხარეს, რომელიც აღქმისთვის დაფარული რჩება და აზრი აქვს მხოლოდ აღქმასთან კავშირში, მაგრამ ადამიანში იგი იწვევს დარწმუნებულობას, რომ ცხოვრობს სინამდვილის სამყაროში, ამასთან მას არ სჭირდება საკუთარი სამყაროს მიღმა ეძიოს არაგანცლადი უფრო მაღალი სინამდვილე. იგი თავს იკავებს ეძიოს აბსოლუტურად ნამდვილი სადმე, გარდა გამოცდილებისა, რამდენადაც სინამდვილედ აღიარებს საკუთრივ გამოცდილების შინაარსს. იგი კმაყოფილია ამ სინამდვილით, რადგანაც იცის, რომ აზროვნებას ძალუძს მასზე ზრუნვა. ის, რასაც დუალიზმი ეძიებს ხილული სამყაროს მიღმა, მონიზმი თავად მასში პოულობს. მონიზმი აჩვენებს, რომ ჩვენ ჩვენს შემეცნებით სინამდვილეს მისი ნამდვილი სახით ვხვდებით და არა სუბიექტურ სურათში, რომელიც ჩართულია ადამიანსა და სინამდვილეს შორის. მონიზმისთვის სამყაროს ცნებითი შინაარსი ყველა ადამიანური ინდივიდუალობისთვის ერთი და იგივეა (შეად. გვ. 71 და მომდ.). მონისტური პრინციპების თანახმად, ადამიანური ინდივიდუალობა სხვა ინდივიდუალობას იმიტომ განიხილავს თავისივე მსგავსად, რომ იგი მასში განიცდის იმავე სამყაროსეულ შინაარსს. ცნებათა ერთიან სამყაროში არსებობს ლომის მხოლოდ *ერთი* ცნება და არა იმდენი, რამდენიც ინდივიდუალობაც ლომს იაზრებს. ცნება, რომელსაც A ინდივიდუალობა აერთიანებს ლომის აღქმასთან, ზუსტად ისეთია, როგორიც ცნება B ინდივიდუალობისა, ოღონდ აღქმის სხვა სუბიექტის მიერ (შეად. გვ. 72 და მომდ.) გაგებულ. აზროვნებას აღქმის ყველა სუბიექტი მიჰ-

ყავს მთელი მრავალფეროვნების საერთო იდეალურ ერთიანობამდე. იდეათა ერთიანი სამყარო თავის თავს განიცდის მათში, როგორც ინდივიდუალობათა სიმრავლეში. სანამ ადამიანი თავის თავს მხოლოდ თვითაღქმის მეშვეობით სწვდება, მანამდე იგი თავის თავს განიხილავს განსაკუთრებული ადამიანის სახით, მაგრამ როგორც კი თვალს შეაგლებს მასში ანთებულ, ყოველივე განსაკუთრებულის მომცველ იდეათა სამყაროს, იგი თავის თავში ხედავს აბსოლუტურად ნამდვილ ცოცხალ განათებას. დუალიზმი ღვთაებრივ პრაარსებას განსაზღვრავს როგორც რაღაც ისეთს, რომელიც მსჭვალავს ყველა ადამიანს და ყველა მათგანში ცხოვრობს. მონიზმი ამ საერთო ღვთაებრივ ცხოვრებას საკუთრივ სინამდვილეში პოულობს. სხვა ადამიანის იდეალური შინაარსი ასევე ჩემიცაა და მას მხოლოდ მანამ ვხედავ, ვიდრე სხვას ვხედავ, როცა აღვიქვამ, მაგრამ აღარ ვხედავ, როგორც კი აზროვნებას ვიწყებ. ყოველი ადამიანი თავისი აზროვნებით მთელი იდეათა სამყაროს მხოლოდ ნაწილს მოიცავს, რამდენადაც ინდივიდუალობები თავიანთი აზროვნების ფაქტიური შინაარსითაც განსხვავდებიან. ეს შინაარსები არსებობენ ერთიან, თავის თავში ჩაკეტილ მთლიანობაში, რომელიც მოიცავს ყველა ადამიანის აზროვნებით შინაარსს. ამდენად, ადამიანი თავის აზროვნებაში სწვდება ყველა ადამიანის განმსჭვალავ საერთო პრაარსებას. ამავდროს, აზროვნებითი შინაარსით აღსავსე ცხოვრება სინამდვილეში ღმერთში ცხოვრებაცაა. მხოლოდ დანასაკუთრებით მიღებული და არგანცლადი იმქვეყნიური ეფუძნება იმ ადამიანთა მცდარ გაგებას, რომელთაც სჯერათ, რომ იმქვეყნიურს თავისი არსებობის საფუძველი თავის თავში არ გააჩნია. მათ არ ესმით, რომ აზროვნების მეშვეობით ისინი პოულობენ იმას, რაც აღქმის ასახსნელად სჭირდებათ. ამიტომაც არც ერთ სპეკულაციას ჯერაც არ გამოუვლენია ისეთი შინაარსი, რომელიც არ იქნებოდა ნასესხები ჩვენთვის მოცემული სინამდვილისგან. აბსტრაქტული დასკვნის მეშვეობით მიღებული ღმერთი არის მხოლოდ იმქვეყნიურში გადასმული ადამიანი; შოპენჰაუერის ნებელობა აბსოლუტიზირებული ძალაა ადამიანური ნებელობისა; ნებელობისა და იდეისგან შედგენილი ჰარტმანის არაცნობიერი პრაარსება არის გამოცდილებიდან აღებული ორი აბსტრაქციის შეერ-

თება. ზუსტად იმავეს თქმა შეიძლება არგანცდილ აზროვნებაზე დაფუძნებულ ყველა სხვა იმპეყენიურ პრინციპზეც.

ადამიანური სული ფაქტიურად ვერასდროს ადის სინამდვილის, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, ფარგლებს ზევით, და საერთოდ, მის წინაშე ამის საჭიროება არც დგას, ვინაიდან ყოველივე, რაც მას ამ სამყაროს ახსნისთვის სჭირდება, ამ სამყაროშივე არსებობს. როცა ფილოსოფოსები ბოლოს და ბოლოს კმაყოფილდებიან სამყაროს ახსნით იმ პრინციპებიდან, რომელთაც იღებენ ცდიდან და ჰიპოთეტურ იმპეყენიურში გადააქვთ, მაშინ შესაძლებელი უნდა იყოს ისეთი დაკმაყოფილება, როცა იგივე შინაარსი დატოვებული იქნება ამპეყენიურობაში, რომელსაც იგი განეკუთვნება განცდადი აზროვნებისთვის. სამყაროს ფარგლებს გარეთ ნებისმიერი გასვლა მხოლოდ მოჩვენებითია და სამყაროს ფარგლებს გარეთ გამოტანილი პრინციპები სამყაროს იმაზე უკეთ ვერ ხსნიან, ვიდრე მასში არსებული პრინციპები. საკუთარი თავის გამგები აზროვნება სრულებითაც არ მოითხოვს ასეთ გასვლას, ვინაიდან აზროვნებითმა შინაარსმა მხოლოდ სამყაროს ფარგლებში და არა მის გარეთ, უნდა ეძიოს აღქმის ისეთი შინაარსი, რომელთან ერთადაც ქმნის იგი სინამდვილეს. თვით ფანტაზიის ობიექტებიც არსებითად მხოლოდ შინაარსებია, რომელთაც თავისი გამართლება მხოლოდ მაშინ აქვთ, როცა ისინი იქცევიან წარმოდგენებად, რომლებიც აღქმის შინაარსზე მიუთითებენ. აღქმის ამ შინაარსის წყალობით ისინი ენაწევრებიან სინამდვილეს. ცნება, რომელიც აღივსებოდა ჩვენთვის ბოძებული სამყაროს ფარგლებს გარეთ არსებული შინაარსით, აბსტრაქციაა, რომელიც არანაირ სინამდვილეს არ შეესაბამება. ჩვენ მხოლოდ სინამდვილის *ცნებები* შეგვიძლია მოვიფიქროთ; თავად მათ საპოვნელად კი ასევე აუცილებელია აღქმა. სამყაროს პრაარსება, რომლისთვისაც ხდება შინაარსის *მოფიქრება*, თავისი თავის გამგები აზროვნებისთვის შეუძლებელი დაშვებაა. მონიზმი იდეალურს არ უარყოფს, მეტიც, აღქმის იმ შინაარსს, რომელსაც აკლია იდეალური კონტრასტი, იგი არ მიიჩნევს სრულ სინამდვილედ; აზროვნების მთელ სფეროში იგი ვერ პოულობს ვერაფერს, რაც მას აიძულებდა გასულიყო აზროვნების განცდის სფეროს ფარგლებს გარეთ, აზროვნების ობიექტური სულიერი

სინამდვილის უარყოფის მეშვეობით. მეცნიერებაში, რომელიც თავს აღქმათა აღწერით იზღუდავს და ვერ იჭრება მათ იდეალურ დანამატებამდე, მონიზმი ხედავს მხოლოდ ნახევრობას, მაგრამ იგი ნახევრობად განიხილავს ყველა აბსტრაქტულ ცნებას, რომლებიც ვერ პოულობენ თავიანთ შეესებას აღქმაში და არსად ერთვებიან დაკვირვებადი სამყაროს ცნებათა ქსელში. ამიტომაც, მისთვის უცნობია იდეები, რომლებიც მიუთითებდნენ ჩვენი გამოცდილების მიღმა მდებარე ობიექტურზე და რომელთაც უნდა წარმოქმნან წმინდა ჰიპოთეზური მეტაფიზიკის შინაარსი. კაცობრიობის მიერ შექმნილი ყველა მსგავსი იდეა მისთვის წარმოადგენს გამოცდილებიდან აბსტრაგირებას, ოღონდ იმ თვისებებით, რომ მათი ამ უკანასკნელისგან სესხება მათ ავტორებს მხედველობის მიღმა რჩებათ.

მონიზმის პრინციპების თანახმად შეუძლებელია, ადამიანსგარეთა მიღმურისგან იქნას აღებული მიზნები ჩვენი მოქმედებისა და რამდენადაც მოფიქრებულია, ისინი ადამიანური ინტუიციიდან უნდა მოდიოდნენ. ადამიანი საკუთარ ინდივიდუალურ მიზნებად აქცევს არა რომელიმე ობიექტური (იმქვეყნიური) პრაარსების მიზნებს, არამედ მისდევს მისი მორალური ფანტაზიის მიერ მოცემულ საკუთარ მიზნებს. ქცევაში განხორციელებულ იდეას ადამიანი იღებს იდეათა ერთიანი სამყაროდან და მას თავის ნებელობას უდებს საფუძვლად. ამდენად, მის მოქმედებაში განიცდება არა იმქვეყნიური სამყაროდან ამქვეყნიურში გადმონერგილი მცნებები, არამედ ამქვეყნიური ადამიანური ინტუიციები. მონიზმმა არ იცის ისეთი მსოფლწარმმართველი, რომელიც თავად ჩვენ გარეშე დაუსახავდა ჩვენს ქცევებს მიზანსა და მიმართულებას. ადამიანი ვერ პოულობს ყოფიერების ისეთ იმქვეყნიურ პირველსაფუძველს, რომლის გადაწყვეტილებების გამოკვლევაც მას შეეძლებოდა, რომ ჩასწვდომოდა მიზნებს, რომლებითაც მან თავის ქცევებში უნდა იხელმძღვანელოს. იგი თავის თავზეა ორიენტირებული. მან თავად უნდა განსაზღვროს თავისი მოქმედების შინაარსი. თუ იგი თავისი ნებელობის განსაზღვრის საფუძვლებს ეძიებს იმ სამყაროს მიღმა, რომელშიც ცხოვრობს, მაშინ ამაოდ ეძებს. როცა იგი მაღლდება საკუთარი იმ ბუნებრივი მისწრაფებების დაკმაყოფილებაზე, რომელზედაც იზრუნა დე-

დაბუნებამ, მან ისინი უნდა ეძიოს საკუთარ მორალურ ფანტაზიაში, ცხადია, თუ მისთვის ხელსაყრელი არ არის თავი სხვის მორალურ ფანტაზიას განასახლვინოს, ანუ ეს ნიშნავს: მან თავი უნდა შეიკავოს ყველანაირი მოქმედებისგან, ან იმოქმედოს გარკვეული საფუძვლებით, რომელთაც თავად აძლევს საკუთარ თავს თავის იდეათა სამყაროდან, ანდა რომელთაც მას იმავე სამყაროდან სხვები აძლევენ. როცა იგი გადის საკუთარი გრძნობადი ინსტინქტური ცხოვრებისა და სხვა ადამიანების ბრძანებების შესრულების ფარგლებიდან, მაშინ იგი სხვა არაფრით განისაზღვრება, თუ არა საკუთარი თავით. მან თავად მის მიერ დადგენილი და არა სხვა რაიმეთი განპირობებული განზრახვიდან უნდა იმოქმედოს. ცხადია, იდეურად ეს განზრახვა იდეათა ერთიან სამყაროშია განსაზღვრული; ფაქტიურად იგი შეიძლება მხოლოდ ადამიანის მიერ იქნეს იქიდან გადმოტანილი და სინამდვილეში ჩასმული. ადამიანის მიერ ცხოვრებაში იდეების აქტიური გადმოტანისთვის საფუძვლის პოვნა მონიზმს მხოლოდ საკუთრივ ადამიანში შეუძლია, მაგრამ იდეა რომ მოქმედებად იქცეს, ადამიანს მანამ უნდა უნდოდეს, ვიდრე ეს შეიძლება მოხდეს. შესაბამისად, ასეთ ნებელობას თავისი საფუძველი მხოლოდ საკუთრივ ადამიანში აქვს. მაშინ ადამიანი თავადაა უკანასკნელი განმსაზღვრელი თავისი ქცევისა. *იგი თავისუფალია.*

პირველი დამატება ახალი (1918წ.) გამოცემისათვის.

ამ წიგნის მეორე ნაწილში იყო იმის დასაბუთების მცდელობა, რომ თავისუფლების პოვნა სინამდვილეში ადამიანური ქმედებისას შეიძლება. ამისთვის აუცილებელი იყო, ადამიანური ქმედების მთელი სფეროდან გამოყოფილიყო ის ნაწილები, რომლებთან მიმართებაშიც, მიუკერძოებელი თვითდაკვირვებისას, შესაძლოა საუბარი იყოს თავისუფლებაზე. ეს ის ქმედებებია, რომლებიც იდეალურ ინტუიციათა განხორციელებას წარმოადგენენ. დანარჩენ ქმედებებს ვერანაირი მიუკერძოებელი განხილვა თავისუფალს ვერ უწოდებს, მაგრამ სწორედ მიუკერძოებელი თვითდაკვირვებისას უნდა იპოვოს ადამიანმა თავისი თავი, იმისათვის, რომ წინ იაროს იმ გზით, რომელიც წარმართავს ეთიკური ინტუიციებისა და მათი განხორციელებისკენ. თუმცა ადამიანის ეთიკური არსების ამ მიუკერძოებელ დაკვირვებას თავისთავად

ჯერ კიდევ არ შეუძლია თავისუფლებაზე საბოლოო გადაწყვეტილების მოცემა. ვინაიდან, თუ თავად ინტუიციური აზროვნება რომელიმე სხვა არსებისგან იქნებოდა წარმოქმნილი, თუკი მისი არსება არ იქნებოდა დაფუძნებული თავის თავზე, მაშინ ეთიკურიდან მომდინარე განცდა თავისუფლების გაცნობიერებისა მოჩვენებითი აღმოჩნდებოდა. წიგნის მეორე ნაწილი თავის ბუნებრივ საყრდენს პირველში პოულობს. ეს ინტუიციურ აზროვნებას წარმოგვიდგენს, როგორც ადამიანის მიერ განცდილ შინაგან სულიერ მოღვაწეობას. აზროვნების ამ არსების განცდად გაგება იგივეა, რაც ინტუიციური აზროვნების თავისუფლების შემეცნება. და როცა იციან, რომ ეს აზროვნება თავისუფალია, მაშინ ასევე ხედავენ სფეროს ნებელობისა, რომლის კუთვნილებაცაა თავისუფლება. ვისაც ხელეწიფება შინაგანი გამოცდილების საფუძველზე ინტუიციურ აზროვნებით ცხოვრებას თავის თავზე დაფუძნებული არსება მიაწეროს, იგი მოქმედ ადამიანს ჩათვლის თავისუფლად. ვისაც ამის გაკეთება არ შეუძლია, იგი ვერ შეძლებს იპოვოს რაიმე მეტ-ნაკლებად არასადაო გზა თავისუფლების მისაღებად. აქ მნიშვნელოვნად აღიარებული გამოცდილება ცნობიერებაში პოულობს ინტუიციურ აზროვნებას, რომელსაც მხოლოდ ცნობიერებაში არა აქვს სინამდვილე. ამით იგი პოულობს თავისუფლებას, როგორც ცნობიერების ინტუიციებიდან მომდინარე ქმედებების ნიშანს.

მეორე დამატება ახალი (1918წ.) გამოცემისთვის.

ამ წიგნის შინაარსი აგებულია წმინდად სულიერად განცდად ინტუიციურ აზროვნებაზე, რომლის მეშვეობითაც ყოველი აქმა შემეცნებითად ერთვება სინამდვილეში. ამ წიგნში გადმოცემული უნდა ყოფილიყო არა უმეტეს იმისა, რისი განხილვაც შესაძლებელია ინტუიციური აზროვნების განცდის თვალსაზრისით. მნიშვნელოვანი უნდა გამხდარიყო ისიც, თუ აზრთა როგორ ფორმას ითხოვს ეს განცდილი აზროვნება. ის კი ითხოვს, რომ შემეცნების პროცესში არ უნდა მოხდეს თავის თავში დავანებული განცდის უარყოფა, რათა მას უარი არ ეთქვას უნარზე, აღქმასთან ერთად განიცადოს სინამდვილე, ვიდრე იგი ეძიოს მხოლოდ რომელიმე ამ განცდის გარეთ არსებულსა და აღმოჩენად

სამყაროში, რომლის საპირისპიროდ ადამიანის აზროვნებითი მოქმედება მხოლოდ სუბიექტურს წარმოადგენს.

ამით მიანიშნებს აზროვნებაში ელემენტზე, რომლის მეშვეობითაც ადამიანი სულიერად ერწყმის სინამდვილეს (და არსებითად, არავის მართებდა განცდილ აზროვნებაზე აგებული ეს მსოფლმხედველობა აღრეოდა ცარიელ რაციონალიზმთან). მაგრამ, მეორე მხრივ, ამ მონათხრობის სულიდან გამომდინარეობს, რომ აღქმის ელემენტი ადამიანური შექმნებისთვის სინამდვილის განმსაზღვრელი მხოლოდ მაშინ ხდება, როცა მას აზროვნებაში სწვდება. აზროვნების *გარეთ* შეუძლებელია არსებობდეს რაიმე მახასიათებელი როგორც სინამდვილე. შესაბამისად, შეუძლებელია საქმე ისე წარმოვიდგინოთ, თითქოს აღქმის გრძნობადი სახე სინამდვილის ერთადერთ გარანტს წარმოადგენდეს. ის, რაც თავს იჩენს აღქმის სახით, ამას ადამიანი თავისი ცხოვრების გზაზე უბრალოდ უნდა *გლოდოს*. ოღონდ შეიძლება ვიკითხოთ: შესაძლებელია თუ არა ინტუიციური აზროვნებისგან გამომდინარე თვალსაზრისიდან სამართლიანად *ველოდოთ*, რომ ადამიანს გრძნობადის გარდა სულიერის *აღქმაც* შეუძლია? დიახ, ეს მოსალოდნელია. ვინაიდან, თუ, *ერთი მხრივ*, ინტუიციურად განცდილი აზროვნება წარმოადგენს ადამიანის სულში განხორციელებულ ქმედით პროცესს, *მეორე მხრივ*, იგი ასევე სულიერი, გრძნობადი ორგანოს გარეშე გაგებულ აქტაა, რომელშიც ქმედითა თავად აღმქმელი და ის არის თვითქმედება, რომელიც ამავე დროს აღიქმება. ინტუიციურად განცდილ აზროვნებაში ადამიანი, როგორც აღმქმელი, ასევე გადასმულია სულიერ სამყაროში. მას რომ ამ სამყაროს შიგნით აღქმა ხვდება, მისი საკუთარი აზროვნების სულიერი სამყაროს სახით, ამას ადამიანი იმეცნებს როგორც სულიერი აღქმის სამყაროს. აღქმის ამ სამყაროს აზროვნებასთან ისეთივე მიმართება ექნებოდა, როგორიც გარეგანი გრძნობების მიმართ გრძნობადი აღქმების სამყაროს. სულიერი აღქმის სამყარო, როგორც კი ადამიანი მას აღიქვამს, შეუძლებელია მისთვის რაღაც უცხო იყოს, ვინაიდან ინტუიციურ აზროვნებაში მას უკვე აქვს განცდა, რომელიც წმინდად სულიერ ხასიათს ატარებს. სულიერ აღქმათა ამგვარ სამყაროზეა საუბარი ამ წიგნის შემდეგ, ჩემ მიერ გამოქვეყნებულ თხზულებათა მნიშვნელოვან

ნაწილში. ჩემი ეს „თავისუფლების ფილოსოფია“ წარმოადგენს გვიანდელ თხზულებათა ფილოსოფიურ დასაბუთებას. რადგან ეს წიგნი მცდელობაა იმის ჩვენებისა, რომ მართებულად გაგებული განცდა *აზრისა* უკვე არის სულის განცდა. ამიტომაც ავტორს მიაჩნია, რომ სულიერ აღქმათა სამყაროში შესვლისგან უკან არ დაიხვეს ის, ვისაც ძალუძს, „თავისუფლების ფილოსოფიის“ ავტორის თვალსაზრისი სრული სერიოზულობით გაიზიაროს. ცხადია, ამ წიგნის შინაარსიდან შეუძლებელია ლოგიკურად, დანასაკვების გზით გამოიყვანო ავტორის გვიანდელ წიგნებში გადმოცემული. ამ წიგნში ნაგულისხმევი ინტუიციური აზროვნების ცოცხალი წვდომა, ბუნებრივად მიიყვანს აღქმათა სულიერ სამყაროში შემდგომ ცოცხალ შესვლამდე.

ღანარში I
(დამატება ახალი 1918 წ. გამოცემისთვის)

საპირისპირო მოსაზრებები, რომლებიც ამ წიგნის გამოცემისთანავე გამოითქვა ფილოსოფიური მხრიდან, მე მიბიძგებს ამ ახალ გამოცემას დამატების სახით დავურთო შემდეგი მოკლე მიმოხილვა. მე შემიძლია, ვიფიქრო, რომ არსებობენ მკითხველები, რომლებიც ინტერესით მოეკიდებიან წიგნის დანარჩენ შინაარსს, მაგრამ რომელთაც აქ შემდგომში გადმოცემული მოქმედებებით ზედმეტად და მათთვის უცხო ცნებების აბსტრაქტულ ხლართად. მათ შეუძლიათ ეს მოკლე მიმოხილვა არ წაიკითხონ. მხოლოდ სამყაროს ფილოსოფიურ განხილვაში ამოტივტივდებიან პრობლემები, რომლებსაც თავისი დასაბამი აქვთ არა იმდენად გარკვეული ადამიანური აზროვნების ბუნებრივ მსვლელობაში, რამდენადაც მოაზროვნეთა ზოგიერთ ცრურწმენაში. გარდა ამისა, ყოველივე, რაც ამ წიგნშია გაშუქებული, მე წარმომიდგენია ამოცანად, რომელიც ეხება *ყოველ* ადამიანს, რომელიც ადამიანის არსებასა და სამყაროსადმი მის მიმართებაში სიცხადეს ესწრაფვის. შემდგომი კი უფრო მეტი პრობლემაა, რომლის განხილვასაც მოითხოვს ზოგიერთი ფილოსოფოსი, როცა საუბარია ამ წიგნში გადმოცემულ საკითხებზე, რამდენადაც ამ ფილოსოფოსებმა წარმოდგენათ თავიანთი მეთოდით შეიქმნეს გარკვეული, არა ზოგადად არსებული სიძნელეები. თუ ამ პრობლემებს მთლიანად გვერდს ავუვლით, მაშინ ზოგიერთი პიროვნება იმწამსვე მზადაა გისაყვედუროს დილექტანტიზმი და ამის მსგავსი. იქმნება აზრი, თითქოს ამ წიგნში გადმოცემული შინაარსის ავტორს არ უფიქრია იმ შეხედულებებზე, რომლებსაც იგი საკუთრივ ამ წიგნში არ განიხილავს.

ჩემ მიერ აქ ნაგულისხმევი პრობლემა შემდეგია: არსებობენ მოაზროვნენი, რომელთაც მიაჩნიათ, რომ განსაკუთრებული სირთულეები თავს იჩენს, როცა სურთ ჩასწვდნენ, როგორ შეუძლია სხვა ადამიანის მშვიინვიერ ცხოვრებას ზეგავლენა მოახდინოს საკუთარზე (დამკვირვებლისაზე). ისინი ამბობენ: ჩემი ცნობიერი სამყარო საკუთრივ ჩემშია გამოკეტილი; სხვა ცნობიერი სამყაროც ასევე ჩაკეტილია თავის თავში. მე არ შემიძლია, ჩავიხედო სხვა ადამიანის

ცნობიერების სამყაროში. რანაირად მივდივარ მე იმის ცოდნამდე, რომ მასთან ერთად ერთ საერთო სამყაროში ვცხოვრობ? მსოფლმხედველობა, რომელსაც შესაძლებლად მიაჩნია, ცნობიერი სამყაროდან ამოსვლით გააკეთოს დასკვნა არაცნობიერზე, რომლის გაცნობიერებაც საერთოდ შეუძლებელია, ამ პრობლემის გადაჭრას შემდეგნაირად ცდილობს. ის ამბობს: ჩემს ცნობიერებაში არსებული სამყარო მხოლოდ ჩემში რეპრეზენტირებული სამყაროა, რომელიცაა ჩემთვის ცნობიერად მიუწვდომელი სინამდვილისა. ეს უკანასკნელი შეიცავს ჩემი ცნობიერების სამყაროს ჩემთვის უცნობ მაიმპულსირებელს. მასშია აგრეთვე ჩემი ნამდვილი არსებაც, რომლისაც მე ასევე მხოლოდ რეპრეზენტანტი მაქვს ჩემს ცნობიერებაში. მასშია ასევე სხვა, ჩემს მოპირდაპირედ მდგომი ადამიანის არსება. რაც განიცდება ამ ადამიანის ცნობიერებაში, მის არსებაში გააჩნია ამ ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი, შესაბამისი სინამდვილე. ეს მოქმედებს იმ სფეროში, რომელსაც არ შეუძლია ცნობიერი იყოს ჩემს პრინციპულად არაცნობიერ არსებაზე, რაც ქმნის ჩემს ცნობიერებაში რაღაც რეპრეზენტაციას იმისთვის, რაც სახეზეა ჩემი ცნობიერი განცდისგან სრულიად თავისუფალ ცნობიერებაში. აქ ჩანს: ჩემი ცნობიერებისთვის მისაწვდომ სამყაროსთან ერთად აქ ჰიპოთეტურად მოიაზრება სხვა, განცდაში მისთვის მიუწვდომელი სამყარო, რამდენადაც ადამიანი სხვაგვარად თავს იძულებულად ჩათვლიდა ემტკიცებინა, რომ მთელი გარე სამყარო, რომელიც ჩემი აზრით ჩემს წინაშეა, მხოლოდ ჩემი ცნობიერების სამყაროა, ხოლო აქედან მივიღებლით სოლიპსისტიკურ აბსურდულობას, თითქოს სხვა პიროვნებებიც ჩემი ცნობიერების შიგნით ცხოვრობდნენ.

ახალი დროის უამრავი თეორიულ-შემეცნებითი მიმდინარეობის მიერ წამოწეულ ამ საკითხში სიცხადის მიღწევა შესაძლებელია, როცა მის განხილვას შეეცდებიან ამ წიგნში გადმოცემული, სულის შესაბამისი დაკვირვების თვალსაზრისიდან. ერთი შეხედვით რა მაქვს მე ჩემს წინ, როდესაც ვდგავარ სხვა პიროვნების წინაშე? მე ვხედავ მოყვასს. ჩემს წინაშეა ჩემთვის გრძნობადი აღქმის სახით მოცემული სხეულებრივი გამოცხადება სხვა პიროვნებისა; შემდეგ, შესაძლოა, სმენითი აღქმა იმისა, რასაც იგი მეუბნება და ა.შ.

ყოველივეს ამას მე უბრალოდ კი არ მივშტერებივარ, არამედ მას ჩემი აზროვნებითი მოღვაწეობა მოძრაობაში მოჰყავს. როცა მე, როგორც მოაზროვნე, სხვა პიროვნების წინაშე ვდგავარ, აღქმა ჩემთვის ვლინდება თითქოსდა გარკვეულად მშვინივიერად გამჭვირვალე. როდესაც მე აზროვნებით მოვიცავ აღქმას, იძულებული ვარ საკუთარ თავს ვუთხრა, რომ იგი სრულებითაც არაა ისეთი, როგორიც გარეგან გრძნობებს ევლინება. გრძნობადი მოვლენა ცხადდება იმაში, რაც იგი უშუალოდაა, სხვა რაღაც კი იმაში, რაც იგი ირიბად არის. მისი თვითწარმოჩენა ჩემს წინაშე ამავე დროს არის მისი, როგორც მხოლოდ გრძნობადი მოვლენის, წაშლა. მაგრამ ის, რასაც იგი ამ წაშლისას წარმოაჩენს, მე, როგორც მოაზროვნე არსებას, მაიძულებს მისი მოქმედების პერიოდში საკუთარი აზროვნების წაშლას და მის ადგილას *მისი* აზროვნების ჩასმას. მაგრამ *მის* ამ აზროვნებას ჩემს აზროვნებაში ვწვდები, როგორც ჩემს საკუთარ განცდას. მე ნამდვილად აღვიქვი სხვისი აზროვნება. რამდენადაც გრძნობადი მოვლენის სახით თავისი თავის წამშლელ უშუალო აღქმას სწვდება ჩემი აზროვნება, ამდენად, ადგილი აქვს მთლიანად ჩემს ცნობიერებაში არსებულ პროცესს, რაც მდგომარეობს იმაში, რომ ჩემი აზროვნების ადგილს იკავებს სხვა აზროვნება. გრძნობადი მოვლენის თვითჩახშობით ფაქტიურად უქმდება დაყოფა ცნობიერების ორ სფეროს შორის. ჩემს ცნობიერებაში ეს თავს იჩენს იმით, რომ სხვა ცნობიერების შინაარსის განცდისას მე საკუთარ ცნობიერებას ისევე აღარ განვიცდი, როგორც უსიზმრო ძილის დროს. ამგვარი ძილის დროს როგორადაც არის გამორთული ჩემი დღის ცნობიერება, ასევე არის გამორთული სხვა ცნობიერების შინაარსის აღქმისას ჩემი საკუთარი ცნობიერება. მცდარი მოსაზრება, თითქოს ეს ასე არაა, მხოლოდ იქიდან მომდინარეობს, რომ სხვა პიროვნების აღქმისას, ჯერ ერთი, საკუთარი ცნობიერების ჩახშობილი შინაარსი არაცნობიერით კი არ იცვლება, როგორც ძილში, არამედ სხვა ცნობიერების შინაარსით, და მეორეც, ჩახშობა და ჩემ მიერ ცნობიერების კვლავ აფეთქება იმდენად სწრაფად მოსდევენ ერთმანეთს, რომ, ჩვეულებრივ, მისი შემჩნევა შეუძლებელია. ჩვენ წინაშე დაყენებული პრობლემა, შესაძლოა, გადაწყდეს არა ხელოვნური ცნებითი კონ-

სტრუქციებით, რომლებიც დასკვნას აკეთებენ ცნობიერიდან ისეთისკენ, რომელიც ვერასდროს შეძლებს, გახდეს ცნობიერი, არამედ იმისი ჭეშმარიტი განცდით, რაც აზროვნებისა და აღქმის შეერთებიდან გამომდინარეობს. იგივე ეხება უამრავ საკითხს, რომელიც ფილოსოფიურ ლიტერატურაში წამოიჭრება. იმის მაგივრად, რომ მოაზროვნებმა მიუკერძოებელი სულიერი დაკვირვების გზა ეძებონ, ისინი სინამდვილის წინაშე აყენებენ ხელოვნურ ცნებით კონსტრუქციებს.

ელჟარდ ფონ ჰარტმანის სტატიაში „შემეცნების თეორიისა და მეტაფიზიკის უკანასკნელი საკითხები“ (დაიბეჭდა ჟურნალში: „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, №108. გვ.55.“), ჩემი „თავისუფლების ფილოსოფია“ მიაკუთვნეს ფილოსოფიური აზრის იმ მიმართულებას, რომელიც ცდილობს დაეყრდნოს „შემეცნებით-თეორიულ მონიზმს“. ასეთი თვალსაზრისი ელჟარდ ფონ ჰარტმანის მიერ უარყოფილია როგორც შეუძლებელი. ამას საფუძვლად უდევს შემდეგი. აღნიშნულ სტატიაში გამოხატული წარმოდგენის სახის თანახმად, არსებობს მხოლოდ სამი შესაძლო შემეცნებით-თეორიული თვალსაზრისი. ან რჩებიან ნაივურ თვალსაზრისზე, რომელიც აღქმულ მოვლენებს იღებს ნამდვილ საგნებად ადამიანური ცნობიერების გარეშე. ასეთ შემთხვევაში მას არ ჰყოფნის კრიტიკული შემეცნება. მათ არ ესმით, რომ ცნობიერების თავიანთი შინაარსით მაინც მხოლოდ საკუთარ ცნობიერებაში იმყოფებიან. ვერ ხედავენ, რომ საქმე აქვთ არა „მაგიდასთან თავისთავად“, არამედ მხოლოდ საკუთარი ცნობიერების ობიექტთან. ვინც ამ თვალსაზრისზე რჩება, ან მას რაიმე მოსაზრებებით კვლავ უბრუნდება, ის არის ნაივური რეალისტი. ოღონდ ეს თვალსაზრისი შეუძლებელია, რამდენადაც, მას მხედველობიდან რჩება ის, რომ ცნობიერება ფლობს ცნობიერების მხოლოდ თავის საკუთარ ობიექტებს. ანდა, მეორე შემთხვევაში, ჭკრეტენ მოვლენათა ასეთ მდგომარეობას და მას მთლიანად აღიარებენ. მაშინ, უპირველესად, ტრანსცენდენტალური იდეალისტები ხდებიან, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში უნდა უარყონ თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც რომელიღაც „საგანი თავისთავადი“-დან ადამიანურ ცნობიერებაში ყოველთვის შეიძლება რაღაც ამოტივტივდეს. თუმცა ამით, თუ საკმარისად თანმიმდევრულნი იქნებიან, თავს ვერ დააღწე-

ვენ აბსოლუტურ ილუზიონიზმს. ვინაიდან სამყარო, რომლის წინაშეც დგანან, გადაიქცევა ცნობიერების ობიექტთა უბრალო ჯამად, სახელდობრ, მარტოოდენ საკუთარი ცნობიერების ობიექტებისა. მაშინ იძულებულნი არიან თვით სხვა ადამიანთა ცნობიერების ობიექტები აბსურდულად გაიაზრონ, როგორც მხოლოდ ცნობიერების საკუთარ შინაარსში არსებული. და ბოლოს, შესაძლო თვალსაზრისს წარმოადგენს მხოლოდ მესამე, კერძოდ ტრანსცენდენტალური რეალიზმი. ეს უკანასკნელი უშვებს „საგანი თავისთავად“-ის არსებობას, მაგრამ მიიხრევა, რომ ცნობიერებას არანაირი სახით არ შეიძლება მათთან ჰქონდეს საქმე უშუალო განცდაში. ისინი ხელს უწყობენ იმას, რომ ადამიანური ცნობიერების მიღმა და ცნობიერებისთვის მიუწვდომელი მეთოდით, ამ უკანასკნელში წარმოიქმნება ცნობიერების ობიექტები. ამ „საგანი თავისთავად“-თან მისვლა შეიძლება ოდენ დასკვნის მეშვეობით, მხოლოდ განცდილიდან, მაგრამ სწორედ მხოლოდ წარმოდგენილი (წარმოსახული) ცნობიერების შინაარსიდან. ხსენებულ სტატიაში ვდუარდ ფონ ჰარტმანი ამტკიცებს, რომ „შემეცნებით-თეორიული მონიზმი“, როგორც მას ესმის ჩემი თვალსაზრისი, სინამდვილეში უნდა მიემხროს ამ სამი თვალსაზრისიდან ერთ-ერთს; იგი ამას არ აკეთებს მხოლოდ იმიტომ რომ, თავისი წინაპირობებიდან ფაქტობრივი დასკვნები არ გამოჰყავს. სტატიაში შემდეგ ნათქვამია: „როცა სურთ გაიგონ, რომელ შემეცნებით-თეორიულ თვალსაზრისზე დგას მოჩვენებითი შემეცნებით-თეორიული მონისტი, საჭიროა მას დაეუსვათ რამდენიმე კითხვა და ვაიძულოთ უპასუხოს მათ. ვინაიდან თავად არასდროს დათანხმდება აზრის გამოთქმას ამ პუნქტებზე და მეტიც, შეეცდება ყველანაირად აუაროს გვერდი პასუხებს პირდაპირ დასმულ კითხვებზე, რადგანაც ყოველი პასუხი აყენებს მის მოთხოვნას შემეცნებით-თეორიულ მონიზმზე როგორც სამი მითითებული თვალსაზრისისგან განსხვავებულზე. ეს კითხვები შემდეგია: 1. საგნები, თავიანთი შემადგენლობით, *უწყვეტნი* არიან თუ *წყვეტილნი*? თუ პასუხია, რომ ისინი უწყვეტია, მაშინ ჩვენ საქმე გვაქვს ნაივური რეალიზმის რომელიმე ფორმასთან. თუ პასუხი გვამცნობს, რომ ისინი წყვეტილნი არიან, მაშინ სახეზეა ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი. ხოლო თუ პასუხი გვეუბნება,

რომ ისინი, ერთი მხრივ, (როგორც აბსოლუტური ცნობიერების შინაარსი, ან როგორც არაცნობიერი წარმოდგენები, ან როგორც აღქმის შესაძლებლობანი) უწყვეტნი არიან, ხოლო, მეორე მხრივ, (როგორც შეზღუდული ცნობიერების შინაარსები) წყვეტილნი, მაშინ შესაძლებელია ტრანსცენდენტალური რეალიზმის კონსტატირება. 2. როდესაც მაგიდასთან სხედს სამი პიროვნება, მაშინ *მაგიდის რამდენი ეგზემპლიარია სახეზე?* ვინც უპასუხებს: ერთი, ის არის ნაივური რეალისტი; ვინც უპასუხებს: სამი, ის არის ტრანსცენდენტალური იდეალისტი; მაგრამ ვინც უპასუხებს: ოთხი, ის არის ტრანსცენდენტალური რეალისტი. „ამასთან, ცხადია, არსებობს წინაპირობა, რომ შეიძლებოდა საერთო აღნიშვნით „მაგიდის ეგზემპლიარები“ გაგვეერთიანებინა რაღაც იმდენად არაერთგვაროვანი, როგორცაა ერთი მაგიდა „საგანი თავისთავადის“ სახით და სამი მაგიდა აღქმის ობიექტის სახით სამ ცნობიერებაში. ვისაც ეს გადაჭარბებულ თავისუფლებად მოეჩვენება, მას შეუძლია, უპასუხოს: არა „ოთხი“, არამედ „ერთი და სამი.“ 3. როცა ერთ ოთახში ორი პერსონაა, მაშინ *ამ პერსონების რამდენი ეგზემპლიარია სახეზე?* ვინც უპასუხებს: ორი, ის ნაივური რეალისტია; ვინც უპასუხებს: ოთხი (კერძოდ, ორიდან თითოეულ ცნობიერებაში ერთი თავისი და ერთიც სხვისი მე) – ის ტრანსცენდენტალური იდეალისტია; ვინც უპასუხებს: ექვსი (კერძოდ, ორი პერსონა როგორც „საგანი თავისთავად“ და პერსონების წარმოდგენის ოთხი ობიექტი ორ ცნობიერებაში) – ის ტრანსცენდენტალური რეალისტია. ვინც მოისურვებდა შემეცნებით-თეორიული მონიზმი წარმოედგინა, როგორც ამ სამი თვალსაზრისისგან განსხვავებული, მას მოუწევდა თითოეულ ამ საკითხზე სხვა პასუხის გაცემა. მაგრამ მე არ ვიცოდი, როგორ შეიძლებოდა იგი „გაუღერებელიყო“. „თავისუფლების ფილოსოფიის“ პასუხები ასეთი უნდა ყოფილიყო: 1. ვინც საგნებში ითვალისწინებს მხოლოდ აღქმათა შინაარსებს და მათ სინამდვილედ იღებს, ის ნაივური რეალისტია, რომელიც ვერ ითვალისწინებს იმას, რომ მას, შეიძლება ითქვას, უფლება აქვს *აღქმათა ეს შინაარსები* არსებულად მიიჩნიოს მხოლოდ მანამ, სანამ იგი უყურებს საგნებს, და რომ, მას, შესაბამისად, წყვეტილად უნდა გაეაზრებინა ის, რაც მის წინაშეა. როგორც კი მისთვის გაირ-

კვება, რომ სინამდვილე არსებობს მხოლოდ გააზრებულ აღქმადში, იგი მიხვდება, რომ უწყვეტი სახით თავს ავლენს აღქმის შინაარსი, გამოვლენილი წყვეტილად, მას შემდეგ რაც ის გამომუშავდა აზროვნებით. ამდენად, უწყვეტად უნდა ჩაითვალოს განცდილი აზროვნებით გაგებული აღქმის შინაარსი; მაგრამ ის, რაც მასში მხოლოდ აღიქმება, შეიძლება გადაიხედოს გააზრებულიყო წყვეტილად, თუ იგი მართალი იქნებოდა, რაც, ცხადია, ასე არ არის. 2. როდესაც მაგიდასთან სხედს სამი პიროვნება, მაშინ მაგიდის რამდენი ეგზემპლიარია სახეზე? სახეზეა მხოლოდ ერთი მაგიდა; მაგრამ ხანამ ეს სამი პიროვნება მოისურვებდა აღქმათა თავიანთ ხატსახეებში დარჩენას, მათ უნდა ეთქვათ: აღქმათა ეს ხატსახეები საერთოდ არაა სინამდვილე. როგორც კი ისინი გადადიან მათი აზროვნების მიერ ათვისებულ მაგიდაზე, მათთვის მაშინვე გაცხადდება მაგიდის ერთი საერთო სინამდვილე. ისინი გაერთიანებულნი არიან ამ სინამდვილეში თავიანთი ცნობიერების სამი შინაარსით. 3. როდესაც ორი პერსონა იმყოფება ერთ ოთახში, მაშინ ამ პერსონების რამდენი ეგზემპლიარია სახეზე? ცხადია, სახეზეა არა ექვსი ეგზემპლიარი (თვით ტრანსცენდენტალური რეალისტის თვალსაზრისითაც), არამედ ორი. ოღონდ ყოველ პიროვნებას აქვს, უპირველესად, როგორც საკუთარი თავის, ისე მეორე პიროვნების მხოლოდ არანამდვილი აღქმის ხატსახე. ამ ხატსახეთაგან სულ ოთხია სახეზე და როცა ისინი სახეზეა, მაშინ ორივე პერსონის აზროვნებით მოქმედებაში ხორციელდება სინამდვილის წვდომა. ამ აზროვნებით მოქმედებაში აღნიშნული ორი პერსონიდან ორივე ეუფლება საკუთარი ცნობიერების სფეროს; მასში ცოცხლდება როგორც მეორე, ისე საკუთარი პიროვნება. ამ გაცოცხლების წამებში ორივე პერსონა ისევე არაა ჩაკეტილი საკუთარ ცნობიერებაში, როგორც ძილის დროს. გარკვეული დროის შემდეგ ადგილი აქვს მეორესთან ამ შერწყმის გაცნობიერებას, ისე რომ ამ ორი პერსონიდან თითოეულის ცნობიერება აზროვნებით განცდაში მოიცავს თავის თავსაც და მეორესაც. მე ვიცი, რომ ტრანსცენდენტალური რეალისტი ამას დაარქმევს ნაივური რეალიზმისკენ მიბრუნებას. ამ წიგნში მე უკვე მივუთითე, რომ ნაივური რეალიზმი განცდილი აზროვნებისთვის ინარჩუნებს თავის უფლებებს. ტრანსცენდენ-

ტალური რეალისტი სრულებითაც არ უკვირდება საქმის რეალურ მდგომარეობას შემეცნების პროცესში; იგი მისგან აზრობრივი ქსელით იზოლირდება და მასში იხლართება. „თავისუფლების ფილოსოფიაში“ გამოვლენილ მონიზმს უნდა ეწოდოს არა „თეორიულ-შემეცნებითი“, არამედ, თუ ასეთი სახელი აუცილებელია – აზრის მონიზმი. ყოველივე ეს არ აღიარა ედუარდ ფონ ჰარტმანმა. ის ვერ ჩასწვდა „თავისუფლების ფილოსოფიის“ თხრობის სპეციფიკურ ტონს და ამტკიცებდა, თითქოს მე შევეცადა *ჰეგელის* უნივერსალური პანლოგიზმი დამეკავშირებინა *იუმისეულ* ინდივიდუალისტურ ფენომენალიზმთან (ზემოაღნიშნული „Zeitschrift für Philosophie“ გვ. 71. ტ. 108, შენიშვნა), მაშინ როცა სინამდვილეში „თავისუფლების ფილოსოფიას“, როგორც ასეთს, ფაქტიურად საერთო არაფერი აქვს ორივე ამ მსოფლმხედველობასთან, რომელთა შეერთებასაც იგი თითქოსდა ცდილობდა. (ამაში დევს ასევე საფუძველი იმისა, რატომ არ მივიჩნიე მე შესაძლებლად განმეხილა, მაგალითად, იოჰანეს რემკეს „თეორიულ-შემეცნებითი მონიზმი“. „თავისუფლების ფილოსოფიის“ თვალსაზრისი სრულიად განსხვავდება იმისგან, რასაც ედუარდ ფონ ჰარტმანი და სხვები თეორიულ-შემეცნებით მონიზმს უწოდებენ).

ქვემოთ მოყვანილია არსებითად ის, რაც წიგნის პირველ გამოცემაში თავისებური „წინასიტყვაობის“ სახით შედიოდა. რამდენადაც იგი უფრო იმ აზრთა წყობას გადმოსცემს, რომლიდან გამომდინარეც მე ოცდახუთი წლის წინ ეს წიგნი დავწერე, ვიდრე მას მის შინაარსთან უშუალო შეხება შეიძლება ჰქონდეს, ამიტომ აქ მას ვათავსებ „დამატების“ სახით. მე არ მინდოდა მისი მთლიანად გამოტოვება იმ მიზეზის გამო, რომ კვლავ და კვლავ თავს იჩენს მოსაზრება, რომ ჩემი გვიანდელი სულისმეცნიერული თხზულებების გამო თითქოს მიწვევს ზოგიერთი უფრო ადრინდელის მიჩქმალვა. ჩვენს ეპოქას შეუძლია *ჭეშმარიტების* ამოღება მხოლოდ ადამიანური არსების სიღრმეებიდან.

შიღერის ცნობილი ორი გზიდან:

„ჭეშმარიტებას ვეძიებთ ჩვენ ორივენი:

შენ ცხოვრებაში გარეთ, მე შინაგანში გულში,

და თითოეული ასე პოულობს მას.

თუ თვალი ჯანსაღია, გარეთ შემოქმედს შეხვდება იგი,

და თუ გულია ასეთი,

შინაგანში ის უსათუოდ ასახავს სამყაროს.“

– ჩვენს დროში უფრო გამოდგებოდა მეორე. ჩვენთან გარედან მოსულ ჭეშმარიტებას ყოველთვის აზის არასარწმუნოს, საეჭვოს ბეჭედი. ჩვენ თანახმანი ვართ ვირწმუნოთ მხოლოდ ის, რაც ჭეშმარიტებად წარმოჩნდება თითოეული ჩვენთაგანისთვის მის საკუთარ შინაგან სამყაროში. მხოლოდ ჭეშმარიტებას შეუძლია მოგვცეს დამაჯერებლობა ჩვენი ინდივიდუალური ძალების განვითარებაში. ვისაც ტანჯავს ეჭვები, მისი ძალები პარალიზებულია. მას არ შეუძლია, მისთვის გამოცანად ქცეულ სამყაროში თავისი შემოქმედების მიზნის პოვნა.

ჩვენ უკვე აღარ გვინდა მხოლოდ *გეწამდეს*; ჩვენ გვინდა *ვიცოდეთ*. რწმენა მოითხოვს იმ ჭეშმარიტებათა აღიარებას, რომელთაც ჩვენ მთლიანად ვერ ვწვდებით, ხოლო რასაც ჩვენ

* ამ მსჯელობებში მთლიანად გამოტოვებულია მხოლოდ საწყისი ფრაზები, რომლებიც მე სრულიად არაარსებითად მეჩვენება. ხოლო შემდგომში თქმული დღესაც აუცილებელ სათქმელად წარმომიდგენია, მიუხედავად ჩვენს თანამედროვეთა აზროვნების საბუნებისმეტყველო მეცნიერული ხასიათისა, მეტიც, სწორედ ამის გამო.

მთლიანად ვერ ვწვდებით, უპირისპირდება ინდივიდუალურს, რომელსაც სურს ყოველივე განიცადოს თავისი საკუთარი უღრმესი არსებით. ჩვენ გვაკმაყოფილებს მხოლოდ ის *ცოდნა*, რომელიც არანაირ გარეგან ნორმას არ ემორჩილება, არამედ მოედინება პიროვნების შინაგანი ცხოვრებიდან.

ჩვენ არც ისეთი ცოდნა გვსურს, რომელიც ერთხელ და სამუდამოდ ჩამოყალიბდა გაყინულ სასკოლო წესებში და ინახება ყველა დროში გამოსადეგ სახელმძღვანელოებში. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ თითოეული ჩვენგანი უფლებამოსილია, ამოვიდეს თავისი საკუთარი გამოცდილებიდან, თავისი უშუალო განცდებიდან და აქედან ავიდეს მთელი უნივერსუმის შემეცნებამდე. ჩვენ ვესწრაფვით საიმედო ცოდნას, მაგრამ თითოეული თავისი საკუთარ ყაიდაზე.

ჩვენმა მეცნიერულმა მოძღვრებებმაც ასევე აღარ უნდა მიიღონ ისეთი ფორმები, თითქოს მათი აღიარება აშკარად იძულებითი იყოს. არც ერთი ჩვენთაგანი უკვე აღარ მოისურვებდა მეცნიერული ნაშრომის დასათაურებას ისე, როგორც ეს გააკეთა ოდესღაც ფიხტემ: „მხესავით ნათელი უწყება საზოგადოების ფართო წრეებს უახლესი ფილოსოფიის ჭეშმარიტ არსზე. ცდა, აიძულო მკითხველი, გაიგოს“. ჩვენს დროში არავინ უნდა იყოს იძულებული, გაიგოს. ვისაც განსაკუთრებული, ინდივიდუალური მოთხოვნილება არ დააკავშირებს რომელიმე მსოფლმხედველობასთან, მისგან ჩვენ არ ვითხოვთ არანაირ აღიარებას, ან თანხმობას. ჯერ კიდევ მოუძწიფებელ ადამიანს, ბავშვს, ჩვენ არ გვინდა *ახლანდელ დროში* თავს მოვახვიოთ რაიმენაირი შემეცნება, მაგრამ ჩვენ მხოლოდ შევეცდებით მისი უნარების განვითარებას, რათა იგი მეტად აღარ საჭიროებდეს *ძალდატანებას* გაგებისკენ, არამედ *უნდოდეს* გაგება.

მე არანაირ ილუზიას არ ვეძლევი ჩვენი ეპოქის ამ დახასიათებასთან მიმართებაში. მე ვიცი, ჯერ კიდევ რაოდენ ბევრი ინდივიდუალობასმოკლებული შაბლონურობა ცხოვრობს და ვრცელდება. მე ასევე კარგად ვიცი, რომ ჩემს თანამედროვეთაგან ბევრი ესწრაფვის თავისი ცხოვრება მოიწყოს ჩვენ მიერ მონიშნული მიმართულების სულისკვეთებით. მე მსურდა ეს თხზულება მათთვის მიმეძღვნა. ის (თხზულება) არ ცდილობს ჭეშმარიტებისკენ წარმართოს „ერთადერთი შესაძლო გზით“, მაგრამ მას განზრახული აქვს *მოუთხოვოს* იმ გზის

შესახებ, რომელიც გააკვალა ერთმა ადამიანმა, ვისთვისაც ჭეშმარიტება მნიშვნელოვანია.

თავიდან ამ თხზულებას შეჰყავს უფრო აბსტრაქტულ სფეროებში, სადაც აზრმა სარწმუნო პუნქტამდე მისასვლელად მკვეთრი კონტურები უნდა გააველოს. მაგრამ მკითხველი მშრალი ცნებებიდან კონკრეტულ ცხოვრებაშიც ასევე იქნება შეყვანილი. მე უდავოდ ვემხრობი იმ აზრს, რომ ჩვენთვის ასევე აუცილებელია ამადლება ცნებათა ეთერულ სამეფოშიც, თუ გვსურს ყოფიერება ყველა მიმართულებით განვიცადოთ. ვისაც შეუძლია დატკბეს მხოლოდ გარეგანი გრძნობებით, მისთვის უცნობია ცხოვრების ყველაზე ტკბილი ღუკმა. აღმოსავლელი ბრძენნი მოწაფეებს აიძულებდნენ წლების განმავლობაში ეცხოვრათ განდევილისა და ასკეტის ცხოვრებით, სანამ ისინი აუწყებდნენ მათ იმას, რაც თავად იცოდნენ. დასავლეთი უკვე აღარ ითხოვს მეცნიერებისთვის არც მორჩილ სავარჯიშოებს, არც ასკეტიზმს, სამაგიეროდ იგი ითხოვს კეთილ ნებას, ცხოვრების უშუალო შთაბეჭდილებებისგან ხანმოკლე დროით მოწყვეტასა და სწრაფვას წმინდა აზრთა სამყაროს სფეროსკენ.

ცხოვრებას მრავალი სფერო აქვს. ყოველი ცალკეული სფეროსთვის ვითარდება განსაკუთრებული მეცნიერება. თავად ცხოვრება კი ერთიანობაა და მეცნიერებები რაც უფრო მეტად ისწრაფვიან იმისკენ, რომ ჩაუღრმავდნენ ცალკეულ სფეროებს, მით უფრო სცილდებიან ისინი ერთიანი ცოცხალი სამყაროს თვალსაზრისს. უნდა არსებობდეს ცოდნა, რომელიც ცალკეულ მეცნიერებებში მოიძიებდა ელემენტებს, რათა ადამიანი უკან დაებრუნებინა საკვს ცხოვრებასთან. მეცნიერ მკვლევარ-სპეციალისტს თავისი შემეცნებებით სურს მიაღწიოს სამყაროსა და მისი მოქმედების გაცნობიერებას; წინამდებარე ნაშრომის მიზანი კი ფილოსოფიურია: მეცნიერება თავად უნდა გახდეს ორგანულად ცოცხალი. ცალკეული მეცნიერებანი წინა საფეხურებია იმ მეცნიერებისა, რომელსაც აქ ვესწრაფვით. ასეთივე დამოკიდებულებაა გაბატონებული ხელოვნებაშიც. კომპოზიტორი კომპოზიციის საფუძვლებიდან გამომდინარე მუშაობს. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს ცოდნათა ერთობლიობას, რომლის დაუფლებაც აუცილებელ წინაპირობას წარმოადგენს მუსიკის შექმნისთვის. მუსიკის შექმნისას კომპოზიციის თეორიის კანონები ემსახურება ცხოვრებას, რეალურ სინამდვილეს. ზუსტად ამავე აზრით არის ფილოსოფიაც *ხელოვნე-*

ბა. ყველა ნამდვილი ფილოსოფოსი *ცნებათა ხელოვანი* იყო. ადამიანური იდეები მათთვის მხატვრული მასალა იყო, ხოლო მეცნიერული მეთოდი – მხატვრული ტექნიკა. ამის წყალობით განყენებული აზროვნება იძენს კონკრეტულ ინდივიდუალურ ცხოვრებას. იდეები სასიცოცხლო ძალებად იქცევიან. მაშინ ჩვენ არა მარტო ცოდნა გვაქვს საგნებსა და მოვლენებზე, არამედ ცოდნა ვაქციეთ რეალობად, თავის თავზე გაბატონებულ ორგანიზმად; ჩვენმა ნამდვილმა, ქმედითმა ცნობიერებამ, თავი ჭეშმარიტების ოდენ პასიურ მიღებაზე მაღლა დააყენა.

როგორია ფილოსოფიის, როგორც ხელოვნების, დამოკიდებულება ადამიანის *თავისუფლებასთან*, რას ნიშნავს ეს უკანასკნელი, ვართ თუ არა ჩვენ მისი თანაზიარი და საერთოდ, შეგვიძლია კი გავხდეთ: აი ჩემი ნაშრომის ძირითადი საკითხი. მთელი დანარჩენი მეცნიერული მსჯელობა აქ მოთავსებულია მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი ბოლოს და ბოლოს ნათელს ჰყენენ ამ, ჩემი აზრით, უმნიშვნელოვანეს საკითხს, რომელიც ასე მჭიდროდაა ადამიანთან დაკავშირებული. „*თავისუფლების ფილოსოფია*“ უნდა იქნეს მოცემული ამ ტილოზე. მთელი მეცნიერება იქნებოდა მხოლოდ ამოცანისმოყვარეობის დაკმაყოფილება, ის რომ არ ესწრაფოდეს *ადამიანური პიროვნების ყოფიერების მნიშვნელობის* ამადლებას. მეცნიერებები ჭეშმარიტ ღირებულებას იძენენ მხოლოდ მაშინ, როცა გამოავლენენ ადამიანისთვის მათი შედეგების მნიშვნელობას. ინდივიდის საბოლოო მიზანი ცალკეული მშენივნიერი შესაძლებლობების გაკეთილშობილება კი არ უნდა იყოს, არამედ ჩვენში მთვლემარე ყველა უნარის განვითარება. ცოდნას ფასი აქვს მხოლოდ იმის წყალობით, რომ იგი ხელს უწყობს ადამიანის *მთლიანი* ბუნების *ყოველმხრივ გაშლას*. ამიტომ ამ წიგნს მეცნიერებასა და ცხოვრებას შორის მიმართება ესმის არა იმ აზრით, რომ ადამიანმა თავი უნდა დახაროს იდეის წინაშე და საკუთარი ძალები უძღვნას მის მსახურებას, არამედ იმ აზრით, რომ იგი ეუფლება იდეათა სამყაროს, რათა ისინი გამოიყენოს თავისი *ადამიანური* მიზნებისთვის, რომლებიც წმინდა მეცნიერულის ფარგლებს სცილდება.

უნდა შეეძლოს თავი განცდად და უპირისპირონ იდეას; *სხვაგვარად* მის ტყვეობაში მოექცევიან.

ბპ. ...

8. „ფილოსოფიის გამოცანები“: „Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt“, Dornach 1985. GA Bibl. Nr.18

9. *დავით ფრიდრიხ შტრაუსი* (1808-1874), „Der alte und der neue Glaube“, Leipzig 1872.

10. *ჰერბერტ სპენსერი* (1820-1903), „Der Prinzipien der Psychologie“, Stuttgart 1882.

10. *სპინოზა* (1632-1677), იხილეთ: „Die Briefe mehrerer Gelehrten an Benedict von Spinoza und dessen Antworten soweit beide zum besseren Verständnis seiner Schriften dienen“, Heidelberg 1882.

13. *ედუარდ ფონ ჰარტმანი* (1842-1906), „phänomenologie des Sittlichen Bewusstseins, Prolegomena zu jeder künftigen Ethik“, Berlin 1879.

15. *რობერტ ჰამერლინგი*, „Die Atomistik des Willens, Beiträge zur kritik der modernen Erkenntnis“, Hamburg 1891.

17. *პაულ რეი*, „Die illusion der Willensfreiheit“, Berlin 1885.

18. *ჰეგელი* (1770-1831), "Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse", Heidelberg 1827.

25. *ფრიდრიხ ალბერტ ლანგე* (1828-1875), "Geschichte des Materialismus und kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart", Iserlohn 1866 und 1875. მრავალწერტილი ციტატაში გაგებული უნდა იქნას შემდეგნაირად: „როგორც ჰელმჰოლცი ამბობს“.

26. *კოეთე* (1770-1832), „Naturwissenschaftliche Schriften“, „herausgegeben und kommentiert von Rudolf Steiner in Kurschners "Deutsche National-Litteratur“, Nachdruck Dornach 1975. GA Bibl. Nr.1a-e, Bd.2(1887), Bibl. Nr.1b.

28. *თეოდორ ციენი*, „Leitfaden der Physiologieschen Psychologie, in 15 Vorlesungen“, Jena 1893.

34. *მოსეს I წიგნი*: 1. მოსე 1, 31;

36. *პიერ ჟან გეორგ კაბანიესი* (1757-1808), „Rappports du physique et du moral de l'homme“, Halle 1804.

36. *Cartesius*, რენე დეკარტი(1596-1650). . . ich denke, also bin ich: Rene Descartes, „Discours de la methode“ (1673).

38. *ფრიდრიხ ვილჰელმ იოზეფ შელინგი* (1775-1854), „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“, Jena und Leipzig 1799.

44. *ერთმა პიროვნებამ, რომელსაც ამ წიგნის ავტორი მაღალ შეფასებას აძლევდა. . . მხედველობაშია ფილოსოფოსი ედუარდ ფონ ჰარტმანი. ჯერ კიდევ თავისი ადრეული ნაშრომი „ჰემმარიტება და მეცნიერება“, რომელიც წარმოადგენს „თავისუფლების ფილოსოფიის“ ერთგვარ პროლოგს, რუდოლფ შტაინერმა მიუძღვნა ედუარდ ფონ ჰარტმანს. ასევე თავისი „თავისუფლების ფილოსოფია“ რუდოლფ შტაინერმა გაუზიარა ედუარდ ფონ ჰარტმანს, რომელმაც საფუძვლიანად შეისწავლა იგი, და გააკეთა მრავალრიცხოვანი კომენტარები და შენიშვნები. ეს კომენტარები და შენიშვნები გამოქვეყნებულია - „Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe“, Nr.85\86 Dornach 1984.*

47. *ჰერბერტ სპენსერი* (1820-1903), „Grundlagen der Philosophie“, Stuttgart 1875.

51. *დოქტორ ფრანცი* იხ. „Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe“, Nr.19 Dornach 1967. და თეოდორ ციენი Leitfaden der Physiologisches Psychologie. . ., Jena 1893.

53. *გეორგ ბერკლი* (1685-1753), "Abhandlung Über die Principien der menschlichen erkenntnis", Abschnitt VI.

56. *ოტო ლიბმანი* (1840-1912), "Zur Analysis der Wirklichkeit, eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie", Strasburg 1880.

57. *იოჰან ფოლკელტი* (1848-1930), „Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprincipien analysirt, Ein Beitrag zur Erkenntnistheorie“, Leipzig 1879.

57. *ედუარდ ფონ ჰარტმანი*, „Grundprobleme der Erkenntnistheorie „Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte“, Leipzig 1889.

58. *იოჰანეს მიულერი* (1801-1858): იხილეთ: „Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes der Menschen und der Tiere“ Leipzig 1826; „Über die phantastischen Gesichterscheinungen“, Koblenz 1826;

60. *ედუარდ ფონ ჰარტმანი*, „Grundprobleme der Erkenntnistheorie“... (იხილეთ შენიშვნა გვ. 56).

64. *არტურ შოპენჰაუერი* (1788-1860), "Die Welt als Wille und Vorstellung".

66. *ედუარდ ფონ ჰარტმანი*: (იხილეთ შენიშვნა გვ. 56).

68. იოჰან გოტლიბ ფიხტე(1762-1814), "Die Bestimmung des Menschen", Berlin 1845.

69. *ედუარდ ფონ ჰარტმანი*, იხ. "Das Ding an sich und seine Beschaffenheit", Berlin 1875.

70. *ვილჰელმ ვაიგანდტი*. "Entstehung der Träume, Eine Psychologische Untersuchung", Leipzig 1893.

77. არტურ შოპენჰაუერი, იხ. "Die Welt als Wille und Vorstellung".

94. *ემილ დუ ბოის-რეიმონდი*, "Über die Grenzen des Naturerkennens", Leipzig 1872.

107. *ედუარდ ფონ ჰარტმანის მეტაფიზიკა*: "Die Philosophie des Unbewussten, Versuch einer Weltanschauung, Speculative Resultate nach inductivnaturwissenschaftlicher Methode", Berlin 1869.

126. იოჰანეს კრეინბიული, "Die ethische Freiheit bei Kant, Eine kritischspekulative Studie über den wahren Grund der Kantischen Philosophie" Heidelberg 1882.

141. *კანტი* (1724-1804), "Kritik der praktischen Vernunft", 1788.

145. *თეოდორ ციენი*, იხ. შენიშვნა გვ. 28

146. *ჰარტმანი*, "Phänomenologie des Sittlichen Bewusstseins", იხ. შენიშვნა გვ. 18.

155. *რობერტ ჰამერლინგი*, „Die Atomistik des Willens, Beiträge zur kritik der modernen Erkenntnis“, Hamburg 1891.

163. *ფრიდრიხ პაულსენი* (1846-1908), „System der Ethik, mit einem Umriss der Staats und Gesellschaftlehre“, Berlin 1889.

168. *რობერტ ჰამერლინგი*, „Die Atomistik des Willens, Beiträge zur kritik der modernen Erkenntnis“, Hamburg 1891. ფრაზის: „იყო თავისუფალი, ნიშნავს შეგეძლოს აკეთო ის, რაც გსურს“, - ციტირებას ჰამერლინგი ახდენს ლოკისგან, ხოლო ფრაზის: „შეგეძლოს საკუთარი შეხედულებით გინდოდეს ან არ გინდოდეს რაიმე, - აი ჭეშმარიტი აზრი დოგმისა თავისუფალ ნებელობაზე“, - ჰერბერტ სპენსერისგან. „“

172. *ჰარტმანი*, "Phänomenologie des Sittlichen Bewusstseins".

173. *ჰარტმანი*, „Philosophie des Unbewussten“, Berlin 1876.

219. *ჰარტმანი*, „Die Letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysikk“, Leipzig 1896.