ანგია ბოჭორიშვილი

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები

გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი. — 1976

1 + 5 A 1 : 1
1 + 572 : 1
ბ 897

„ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები“ ყურადღებას ამახვილებს სპეციალურ გნოსეოლოგიურ საკითხებზე, ფართოდ წარმოგვიდგენს კ. მარქსის ფილოსოფიური განვითარების იმ პერიოდს, როცა მარქსისტული რევოლუცია ფილოსოფიაში უშუალოდ ენასკვება ადამიანის არსის კვლევას. დაწვრილებით არის განხილული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სტრუქტურა და მისი ურთიერთობა ჰუმანიტარულ მეცნიერებებთან. მთლიანად ნაშრომი გააზრებულია როგორც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული ცხადყოფის ცდა.

ბ 10506
M 607 (03)—76 153—76 © გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1976

წინასიტყვაობა .

„ვინ ვარ მე?“ იყო უთუოდ ერთ-ერთი პირველ კითხვათაგანი, რომელიც წამოიჭრა ადამიანის წინაშე, როცა მის ცნობიერებას თეორიული ინტერესი გაუჩნდა; ამას მოითხოვდა როგორც საცხოვრებო პრაქტიკა, ისე შემეცნებითი ამოცანაც. კულტურის ისტორიაში ამ კითხვის გამოძახილი აღბეჭდილია დელფის აპოლონის ტაძრის კედელზე შემდეგი წარწერით: „იცან თავი შენი“, gnothi seauton. გოგენმა „ველური“ ტაიტელების ფიქრები იმ სურათით გამოხატა, რომელსაც ეწოდება: „ვინ ვართ, საიდან ვართ, საით მივდივართ?“ ლეგენდამ დიოგენე კინიკოსს მიაწერა უცნაური ქცევა: ეს ფილოსოფოსი დღისით, მზისით ანთებდა ფარანს, რათა საბაზრო მოედანზე ადამიანი მოეძებნა.

ფილოსოფიის ისტორიაში, მართალია, პირველად გაჩნდნენ „ფიზიკოსები“, მაგრამ ყველაფრიდან ჩანს, რომ ადამიანზე, მის რაობაზე და შესაძლებლობაზე მათ მტკიცედ გარკვეული შეხედულება ჰქონდათ, თუმცა მისი ობიექტივაციის საჭიროებას ისინი არ გრძნობდნენ. პირველად სოკრატეს ფილოსოფიაში იქცა ადამიანი და მისი მოქმედება შემეცნების საგნად. ის, ვინც „ბუნების“ შემეცნების საშუალებას წარმოადგენდა, ცოდნის ობიექტად იქცა. ფილოსოფოსის ძიებისა და მოუქანცველი კვლევის საგნად პლატონმა დასახა კითხვა: „რა არის ადამიანი და რა ახასიათებს მის ბუნებას?“ არისტოტელემ უკვე იხმარა გამოთქმა — „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“. დეკარტემ ადამიანი ფსიქოფიზიკურ არსებად აღიარა, მაგრამ ამ ვითარების გააზრება ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომლად მიიჩნია. ადამიანის პრობლემა მთლიანობის პრობლემად წარმოისახა. ფილოსოფიის უკანასკნელ და უმნიშვნელოვანეს სიტყვად კანტმა გამოაცხადა პასუხი კითხვაზე: „რა არის ადამიანი?“ ეს ამოცანა უნდა გადაეჭრა მეტაფიზიკის მეტაფიზიკას. კ. მ ა რ ქ ს ი ს აზროვნებაში თვითონ ფილოსოფია შემოიჭრა, რო-

გორც ადაძიანის რაობის ძიება და ადამიანობის რენესანსის ამოცანა. საკაცობრიო-ისტორიული მისია ლ ე ნ ი ნ ი ს იყო ადამიანის ხსნა, მისი ბედნიერება.

დიახ, ადამიანი მუდამ იყო ადამიანის ზრუნვის საგანი. არ ყოფილა მეტ-ნაკლებად თვალსაჩინო მოაზროვნე ფილოსოფიაში, რომელსაც არ ეთქვას თავისი სიტყვა ადამიანის არსის შესახებ. მაგრამ მეცნიერება ადამიანის შესახებ ვერ შეედრება თავისი სიზუსტით ასტრონომიას, ფიზიკას, ქიმიას... მზისა და მთვარის მოძრაობას მათემატიკური სიზუსტით წინასწარმეტყველებენ, მაგრამ ადამიანის „მოძრაობის" ამგვარი წინათქმა ჯერ კიდევ შეუძლებელი ჩანს. ეგების ის არც შეესატყვისებოდეს ადამიანის ბუნებასა და მის ინტერესებს?! ადამიანის თვითშემეცნების აქსიოლოგიური კვალიფიკაცია თვითონაც გასარკვევი გახდა. „ადამიანის შემეცნების მომხრეთა" შორისაც არ სუფევს ერთმაყოფილება შესაბამის მიღწევათა გამო. პირიქით, ამჟამად, მეცნიერებისა და ტექნიკის უჩვეულო წინსვლის მომენტში, ხშირად გაისმის ხმა ადამიანის ცოდნის სიმცირეზე ადამიანის მთლიანობის შესახებ, ადამიანის არსის თაობაზე. ადამიანის ფილოსოფიის მკვლევართაგან ყველაზე პოპულარულმა იდეალისტთა ბანაკში მ. შელერმა და მ. ჰაიდეგერმა ერთნაირი დახასიათება მისცეს საქმის ვითარებას: „არც ერთმა ეპოქამ არ იცოდა ადამიანის შესახებ ისე ბევრი და მრავალფეროვანი, როგორც თანამედროვეობამ", „მაგრამ არც ერთმა ეპოქამ, აგრეთვე, ისე ცოტა არ იცოდა იმაზე, თუ რა არის ადამიანი, როგორც თანამედროვეობამ" (M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. 1951, S. 189). ნიშანდობლივია ისიც, რომ გამოვიდა წიგნი ასეთი სათაურით „... მაგრამ ადამიანის შესახებ ჩვენ არაფერი ვიცით" (L. von Bertalanffy: „... aber von Menschen wissen wir nichts". 1970).

რა თქმა უნდა, უკეთესია, რომ ადამიანის მკვლევარი ემყარება საზოგადოების კანონების ცოდნას, დიალექტიკურ და ისტორიულ მატერიალიზმს, მაგრამ ეს გარემოება მას არ ათავისუფლებს ფილოსოფიური ძიების საჭიროებიდან. საბჭოთა ფილოსოფოსები ინტენსიურად და ნაყოფიერად მუშაობენ ადამიანის რაობის ძიებაზე, თანამედროვე ადამიანზე, მის წინსვლა-განვითარების პერსპექტივებზე. მათი პირველი ამოცანაა — „იდეალისტურ ფილოსოფიას წაართვან ამ საქმის ინიციატივა და ფილოსოფიური ანთროპოლო-

გია სპეციალურ ფილოსოფიურ დისციპლინად განავითარონ“. ამ მიზნის განხორციელებას ემსახურება, აგრეთვე, ეს ნაშრომიც. მას სურს იყოს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გნოსეოლოგიური შესავალი, ადამიანის ფილოსოფიური შემეცნების ლოგიკური აპარატი. პასუხი კითხვაზე — „რა არის ადამიანი?“ ამ აპარატს მოცემულად გულისხმობს.

სისტემატური შესავალი

I

პრობლემა — „რა არის მეცნიერება?“ არ არის არც ერთი სპეციალური მეცნიერების თემა. საქმე ეხება იმას, რაც ყოველ მეცნიერებაშია და ყველგან ერთნაირის ძალით და ერთნაირი უფლებით. ამიტომაა, რომ ამას, ერთნაირს, სპეციალური, განსაკუთრებული ვერ ეხება. მეცნიერების სპეციფიკურობას კვლევის ს ა გ ნ ი ს სპეციფიკურობა განსაზღვრავს, ხოლო ის, რაც ერთნაირია ყველა მეცნიერებაში, განსაზღვრულია იმით, რაც არის ერთნაირი ყოველი კვლევის საგანში. ამ საერთოს, მაგ., კანონზომიერებას, შეისწავლის, ცხადყოფს ის მეცნიერება, რომელსაც ფილოსოფია ეწოდება. ვინც აღიარებს მეცნიერების, როგორც ასეთის, ე. ი. როგორც ნამდვილი ცნების არსებობას, ვინც არ ეპვობს იმაში, რომ „მეცნიერება“ არის სახელწოდება არა ფიქციისა, არამედ ნამდვილი იდეური ე რ თ ი ა ნ ობ ი ს ა, მან უნდა კანონიერად მიიჩნიოს არსებობა ისეთი მეცნიერებისა, რომელიც სპეციალურ მეცნიერებათა ჯამს დაუპირისპირდება, როგორც მეორე პოლუსი, როგორც ისეთი თეორიული სისტემა, რომელიც, სხვა ვითარებასთან ერთად, თავის საკვლევ თემად მეცნიერების რაობას აიღებს. უამისოდ, მეცნიერების ცხადყოფის გარეშე, აღმოვჩნდებით უსიამოვნო პარადოქსის წინაშე: შემეცნების მწვერვალზე აზროვნება სიბნელეში ამოჰყოფდა თავს, მეცნიერებათა ექსტრაქტი, თვითონ მეცნიერება სიბნელით იქნებოდა მოცული.

მეცნიერების ცხადყოფა მისი დაფუძნებაა. ეს არის მითითება, აგრეთვე, მეცნიერებათა ლ ო გ ი კ ურ გ ე ნ ე ა ლ ო გ ი ა ზ ე: არ იქნებოდა, ვერ იარსებებდა სპეციალური მეცნიერება, რომ არ ყოფილიყო თვითონ მეცნიერება. თ უ მ ა ი ნ ც მივაწერთ მეცნიერებათა სიმრავლის ფაქტობრიობას მნიშვნელოვან ფუნქციას შემეცნების (ფსიქოლოგიურ) აქტისათვის, ობიექტური გამართლება ამ აქტისა, ლოგიკური საფუძველი მეცნიერებათა იქნება მხოლოდ

მეცნიერება როგორც ასეთი. ეს იქნებოდა მეცნიერების ყოფიერების „ონტოლოგიური" დახასიათება, ის, რასაც ამჟამად უწოდებენ „დავეზენს" (Dawesen)[1].

მეცნიერების დიფერენციაცია უთუოდ იმ შემთხვევაშიც მოხდებოდა, შემეცნების საგანი სრულიად ერთფეროვანი რომ ყოფილიყო კანონზომიერების მიხედვით. ადამიანის შრომითი შესაძლებლობის ზღვარდებულობა დაისაჭიროებდა სამუშაოს განაწილებას და მრავალ მეცნიერს გაუჩნდებოდა თავისი საკუთარი კვლევის საგანი. მაგრამ საქმე სულ სხვაგვარად არის, და ამას არსებითი მნიშვნელობა აქვს მეცნიერებათა თავისებურებისათვის. სინამდვილე ჰომოგენური სივრცე და დრო კი არ არის, რომ ყოველ ადგილას ერთნაირ კანონზომიერებას ავლენდეს. კანონზომიერება მრავალნაირია და ეს უდევს საფუძვლად მეცნიერების დანაწევრებას, ეს არის ლოგიკური გამართლება მეცნიერებათა დიფერენციაციისა. რაც უფრო წინ მიდის სინამდვილის კვლევა, მით უფრო მრავალფეროვნებას ხვდება მეცნიერება, მით უფრო მრავლდება რიცხვი მეცნიერებისა. ამან გამოიწვია მეცნიერების თეორიის დიფერენციაციაც. მეცნიერების ზოგადი თეორიის გვერდით არსებობენ ფილოსოფიები — მათემატიკის, ისტორიის, ფსიქოლოგიისა და ა. შ. ყოველ მეცნიერებას, თუ მისი დაარსება ემყარება რეალური კანონზომიერების სპეციფიკას, აქვს პოტენციურად მაინც თავისი ფილოსოფია. შეიძლება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის რაობის საკითხი ამ კონტექსტში წამოიჭრას პირველად: ხომ არ იგულისხმება აქ ანთროპოლოგიის ფილოსოფია?

„ანთროპოლოგია" კრებითი ტერმინიც არის. არსებობს მრავალნაირი ანთროპოლოგია. ანთროპოლოგია — თეოლოგიური, ისტორიული, სამართლებრივი, ხელოვნების, მორალის, პოლიტიკური, ეკონომიკური, ფსიქოლოგიური, ბუნებისმეტყველური, ეთნოლოგიური და ა. შ.[2] საჭიროა ანთროპოლოგიის ისეთი ცნების მონახვა, რომელიც შესძლებს სიმრავლის ერთიანობის წარმოდგენას. აქ არსებითად მეორდება ის ამოცანა, რომელიც წამოიჭრა „მეცნიერებასთან" დაკავშირებით. ანთროპოლოგია, როგორც ასეთი, ე. ი. ერთიანი ცნების შემცველი ვითარება, აქაც ფილოსოფიად გვესახება.

---

[1] Becker, Os.; Gesammelte philosophische Aufsätze. Dasein und Dawesen. Bonn, 1963.

[2] იხ. Die Frage nach dem Menschen. Abriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. 1966; Landmann, M. Philosophische Anthropologie. 1955.

საქმე ისაა, რომ აქ ფილოსოფია ორგვარი ამოცანის წინაშე დგება. ჩნდება ორი ცნება: ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და ანთროპოლოგიის ფილოსოფია. მათი გაიგივება დაუშვებელია. პირველი არის ფილოსოფიური მეცნიერება ადამიანის შესახებ, ხოლო მეორე ფილოსოფიური მეცნიერება ანთროპოლოგიური მეცნიერების შესახებ. პირველი ტოლია რანგობრივად ალთეოლოგიისა, ხოლო მეორე მათემატიკის ფილოსოფიისა.

ასე გამოიყურება საქმის ვითარება იმ თვალსაზრისით, რომელიც ჩვენ მისაღებად მიგვაჩნია. ამ შეხედულებას ბევრი მოწინააღმდეგე ჰყავს ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში. ნეოკანტიანიზმი და ლოგიკური პოზიტივიზმი, როგორც ცნობილია, ფილოსოფიის კვლევის სფეროდან რეალურ სინამდვილეს გამორიცხავენ. ეს მთლიანად არის განაწილებული ამ შეხედულებით სპეციალურ მეცნიერებათა შორის. ის, რაც ფილოსოფიას რჩება ამ მოსაზრებით, არის მეცნიერება თვითონ, ასე რომ მეცნიერება საგნის შესასწავლად გვევლინება, ხოლო ფილოსოფია შემეცნების თეორიას აგებს. ამის საწინააღმდეგოდ უნდა ითქვას, რომ ფილოსოფია, მართალია, შემეცნებას, ჭეშმარიტებას შეისწავლის, მაგრამ არც სინამდვილის შესწავლაზე იღებს ხელს. ეს არის მხოლოდ დასადგენი და გასარკვევი, რომ სპეციალური მეცნიერება და ფილოსოფია არ უნდა მივიდნენ ერთმანეთთან ისეთ მიმართებაში, რომ ერთიმეორეს იმეორებდნენ, ერთმანეთს ეცილებოდნენ. ამ საკითხის გადაჭრასთან არის დაკავშირებული ფილოსოფიის ბედი, მისი გამართლება და შინაარსეული ცხადყოფა.

მეორე მხრივაც ხვდება ჩვენი ნათქვამი წინააღმდეგობას. საკმაოდ გავრცელებულია ისეთი შეხედულება, რომლის მიხედვით ფილოსოფიის ერთადერთი საგანი არის ადამიანი და, მაშასადამე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ერთგვარ პლეონაზმად არის დახასიათებული. ფილოსოფია და ანთროპოლოგიური ფილოსოფია გაიგივებულია. საჭიროა, მაშინ, ორივე შეხედულებას შევებრძოლოთ და ფილოსოფიის რეალური საგნის აღიარებასთან ერთად მისი კვლევითი მუშაობა ადამიანის გახსნით არ შემოვფარგლოთ.

არის კიდევ ერთი სიძნელე გადასალახავი: ფილოსოფიის შემოფარგვლა ადამიანით ნიშნავს ერთ შემთხვევაში იმას, რომ ფილოსოფიის შემეცნების საგანი ადამიანით იფარგლება, ხოლო მეორე მხრივ იმას, რომ ყოველგვარი საგნის შემეცნება ადამიანისეულია, ანთროპოლოგიურია. პირველ შემთხვევაში გარკვეულად არის გა-

შოთქმული ფილოსოფიის ვიწრო შემოფარგვლის თეზისი, — არა სამყარო, არამედ ადამიანი, — მაგრამ ჯერ კიდევ არ ჩანს, როგორია გნოსეოლოგიური ბუნება ამ შემეცნებისა. გასარკვევია ადამიანის შემეცნება რელატიურია ადამიანის მიმართ, ანთროპოლოგიურია ამ ცნების ნატურალისტური მნიშვნელობით, თუ ობიექტური, ნამდვილი, თავისთავადი სინამდვილის ამსახველი. ლოგიკური გზა არის ერთნაირიც და მეორენაირიც, ერთ შემთხვევაში, თუმცა ფილოსოფია შემჭიდროებული იქნება ადამიანის ცნებით, მაგრამ ამ ცნებით მოცულობით საქმე გვექნება ნამდვილ, ობიექტურ ჰეშმარიტებასთან ადამიანის შესახებ.

ფილოსოფიის საგნად მთელი სამყაროს გაიოცხადება მაინც ადამიანის შემეცნებით იქნება შემოფარგლული, თუ შემმეცნებელს სამყარო ეძლევა არა ისე, როგორც ის არის თავისთავად, არამედ ისე, როგორც ამას განსაზღვრავს ადამიანის ნატურალისტური ბუნება. ფაქტიურად ფილოსოფიის საგანი აღმოჩნდება არა სამყარო, არამედ ადამიანი და ისიც საკითხავი იქნება — მოძებნილია თუ არა ამ შემთხვევაში იმის გარანტია, რომ ადამიანის შემეცნება მოხდეს არა სუბიექტივისტურად, არამედ ჰეშმარიტად, ობიექტურად. ამგვარად, ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ მრავალი სიძნელე უნდა გადალახოს, მრავალ გაუგებრობას უნდა დააღწიოს თავი, რომ თავის ნამდვილ მიზანს მიაღწიოს, იყოს ადამიანის შესახებ ფილოსოფიური თეორია ისე, რომ არც უნივერსუმის ფილოსოფიაზე დასპირდეს პრეტენზია, რეალური კვლევის გზას არ ასცდეს და ობიექტური შემეცნების საკუთარი საშუალებები მოიპოვოს. თუ შემეცნებას სიცხადე არ უნდა აკლდეს, თუ ადამიანის წვდომა ფილოსოფიური უნდა იყოს, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანა და შემეცნებითი კვალიფიკაცია წინასწარ უნდა გავიაზროთ, ამითაა შეპირობებული ის, რომ ჩვენ ვაყენებთ აქ არა იმ კითხვას, თუ რა არის ადამიანი, არამედ იმას, თუ რა არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ჩვენი პირველი ამოცანა იმის გარკვევაა, თუ რას ნიშნავს კითხვა — „რა არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია?“ რახან კითხვა — „რა არის ადამიანი?“ მხოლოდ მაშინ იქნება ასე თუ ისე, სწორად თუ არასწორად, პასუხგაცემული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესაბამისად, როცა გვეცოდინება იმ კითხვის შინაარსი, რაც გამოთქმულია ასე: „რა არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია?“

II

როგორც ემპირიულად მოცემული „ფაქტი“, ადამიანი კავშირ-ძიმართებაშია სამყაროს მრავალ მოვლენასთან. თუ ყოველგვარ ურთიერთობას მივიღებთ მხედველობაში, პირდაპირსა და არაპირდაპირს, რომელშიაც იმყოფება ადამიანი სამყაროში, შეიძლება ვთქვათ, რომ ის არის დაკავშირებული მთელ მსოფლიოსთან, მსოფლიოს ყველა მოვლენასთან. სამყაროს მთლიანობის თეზისი იმას ნიშნავს, უპირველესად ყოვლისა, რომ ყველაფერი ყველაფერთან არის დაკავშირებული, ურთიერთობის ჯაჭვი არსად არ შეიძლება გაწყვეტილი იყოს. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ადამიანზე თავის ზეგავლენის ბეჭედს ასვამს ყოველი საგანი და ადამიანიც თავის მხრივ ყველაფერზე მოქმედებს, ყველაფრის განსაზღვრებაში უძევს თავისი წილი. ამას გვიკარნახებს დიალექტიკის ერთ-ერთი კანონი. ემპირიული შემეცნების თვალსაზრისით ეს ვითარება იმას გვაუწყებს, რომ ადამიანის გამოვლინების აბსოლუტური შესწავლა მთელი დანარჩენი სამყაროს შესწავლას გულისხმობს. იგივე ითქმის ყველა სხვა მოვლენაზე, რომელიც კი ხვდება ადამიანს არსებობის პერიოდში: მისი აბსოლუტური და ამომწურავი შემეცნება გვერდს ვერ აუვლის ადამიანს, მის ნიშან-თვისებებს, მის ძალებსა და მოქმედებას. მოვლენათა შორის დიალექტიკური კავშირის აღმოჩენის შემდეგ მეცნიერებამ იცის, რომ როგორც სამყარო არის ერთი, ისე ჭეშმარიტებაც არის ერთი. ეს არის სრული და ზუსტი ჭეშმარიტება, რომელიც ადამიანის შემეცნებითი სწრაფვის მუდმივ იდეალად რჩება. ფაქტობრივად ის, რასაც აღწევს ადამიანი ბევრად უფრო „მცირეა“, ვიდრე ეს იდეალი შემეცნებისა, ემპირიულ რეალობად გააზრებული სამყარო მხოლოდ ერთ მეცნიერებას მოითხოვს ლოგიკურად, და საქმეც ასე იქნებოდა წარმოდგენილი, ადამიანის შემეცნებითი შესაძლებლობა ზღვარდებული რომ არ იყოს. შემეცნებითი ამოცანა მრავალი მეცნიერის ძიერ იჭრება მრავალ დროს და მრავალ ადგილს. მეცნიერებათა რიცხვს დასასრული არა აქვს, ის დღითიდღე იზრდება და, რაც მთავარია, გადაჭრილი ამოცანების საფუძველზე სულ ახალი და ახალი ამოცანა-პრობლემები ჩნდება. ასეთია შემეცნების ზრდის „პარადოქსი“: შემეცნების წინსვლასთან ერთად და ამის წყალობით გადაუჭრელ პრობლემათა რიცხვი კი არ კლებულობს, არამედ იზრდება. უკვე გაისმის მეცნიერების ხმა, რომ შემეცნების წინსვლა იზომებოდეს, პირველ რიგში, ახალი პრობლემების აღმოჩენით. ეს უკანასკნელი

თავისთავად გულისხმობს საკითხების გადაჭრას: ახალი მოვლენა და ახალი პრობლემა მხოლოდ მაშინ გამოჩნდება, როცა უკვე ცნობილში „ექსპერიმენტული“ ცვლილება იქნება შეტანილი. რელატიურია ემპირიული საგანი და რელატიურია „ჰეშმარიტებაც“ მის შესახებ. შეუძლებელია აბსოლუტური იყოს ჰეშმარიტება ისეთ საგანზე, რაც არ არის აბსოლუტური, არ არის დამთავრებული. რეალური სამყარო მხოლოდ პოტენციურად არის აბსოლუტური და მის აბსოლუტურ ასახვას უსასრულობა ესაჭიროება. ამიტომ დგება მძაფრად არაემპირიული შემეცნების საკითხი. თუ სხვაგვარი შემეცნება არ არსებობს, თუ არა ემპირიულ-რელატიური, უაზრობაა ცდა ფილოსოფიის შექმნისა. შემეცნებამ ამ შემთხვევაში პრაგმატისტული კვალიფიკაცია უნდა მიიღოს და მხოლოდ ყოველდღიურობის საჭიროებას ემსახუროს. მსოფლმხედველობის შესახებ, ცოდნის სისტემის აგებაზე ადამიანმა ხელი უნდა აიღოს. ეს ფილოსოფიის გაუქმება იქნება.

ადამიანის ემპირიული გამოვლინებების შესწავლა, მაშასადამე, იმავე სირთულეს შეიცავს, რასაც მთელი სამყარო. თეორიულად და პრინციპულად ადამიანზე შეიძლება არსებობდეს უსაზღვროდ მრავალი მეცნიერება და გადაჭრით რისამე თქმა მასზე მანამ არ იქნება შესაძლებელი, სანამ ადამიანის ცვლილება არ შეწყდება, სანამ ის არ დასრულდება აბსოლუტურად და არ გადმოვა ჩვენს განკარგულებაში. ეს კი არასოდეს არ იქნება.

აქ ნათქვამით არსებითად ანთროპოლოგიაზეც ვილაპარაკეთ, იმ ანთროპოლოგიაზე, რომელიც ადამიანს მხოლოდ ემპირიულ არსებად, ხდომილებათა ჯაჭვად წარმოადგენს და მის ამ სახით შემეცნებას ლამობს. აქედან ფილოსოფიური კონცეფციის მიღება შეუძლებელია. რა გულუბრყვილოდ გამოიყურება ის „თეორია“, რომელიც ადამიანის შესახებ სპეციალურ მეცნიერებათა მონაცემებიდან ვარაუდობს ფილოსოფიური სინთეზის მიღებას. ამ მოსაზრებას არა მხოლოდ ის ავიწყდება, რომ ცალკეულთა შეერთებით ერთიანის (ცნების) მიღება შეუძლებელია, არამედ ისიც ვერ გაუთვალისწინებია, რომ მეცნიერული ცალკეულობანი, მათი რიცხვი ცნობილი არ არის. აბა ვინ იცის, რამდენი სპეციალური მეცნიერება ამოწურავს ადამიანს, მის ემპირიულ შინაარს? საკითხავია, როგორ აპირებენ გაერთმთლიანებას, როცა არ არის ცნობილი გასაერთიანებელი ერთეულები! ამაზე ითქმის — Sancta simplicitas.

ერთი რამ სასარგებლო გამოირკვა ამ ვითარებიდან: რახან ადამიანი (როგორც ყოველი საგანი) საფუძველს იძლევა უსაზღვ-

როდ მრავალი მიდგომისას, უსაზღვროდ მრავალი მეცნიერებისათვის, ჩვენი შემეცნებითი ამოცანა მოცემულ შემთხვევაში უნდა განისაზღვროს იმით, თუ როგორ ამოცანას ვისახავთ მიზნად, რას ვეძებთ ადამიანში, რას ვგულისხმობთ, როცა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე ვმსჯელობთ. ესე იგი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თაობაზე უნდა დავეკითხოთ არა ადამიანს, რომელიც შესწავლის ობიექტია, არამედ იმ მკვლევარს, რომელიც თავისთავს ფილოსოფიის ანთროპოლოგს ეძახის. მან უნდა გვითხრას, ვინ არის ის, რას ეძებს იგი. გამოდის, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შინაარსი უნდა აღმოცენდეს არა შემეცნების ობიექტიდან, არამედ შემეცნების სუბიექტიდან. სურათი პარადოქსალურია: როგორც ადამიანის შემმეცნებელი, ფილოსოფოსი ანთროპოლოგი უნდა მიიმართოს ადამიანი ობიექტისადმი და მასში ამოიკითხოს შინაარსი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა. ამის ნაცვლად ის ამ შინაარსს ეძებს თავის თავში, ე. ი. თავისი თავის ძებნაში, რომელიც, როგორც ასეთი, როგორც მაძიებელი, ჯერ კიდევ მოკლებულია შინაარსს. მას ჯერ კიდევ არაფრის თქმა არ შეუძლია, სანამ არ მიუმართავს ადამიანი-ობიექტისათვის. ისევ დავუბრუნდით ადამიანს, საიდანაც გამოვედით, რაც დავტოვეთ (დროებით მაინც), რათა სხვა გზით გაგვერკვია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის რაობა. გამოდის, რომ წრეში ვტრიალებთ. მაგრამ ვინ არ იცის, რომ ასეთი „წრე" დიდი ხანია შემჩნეულია შემეცნების პროცესში. მრავალიც ვიცით ცდა მისი „მშვიდობიანი" გადაჭრისა. ძებნა მხოლოდ იმისი შეიძლება, რაც „წარმოდგენილია", ხოლო იმისათვის, რომ რაიმე წარმოვიდგინოთ, საჭიროა მისი მოცემულობა ცნობიერებაში. ჩიხიდან გამოსასვლელად „წარმოდგენას" ორგვარი მნიშვნელობა ეძლევა. იგი იდეასაც ნიშნავს და აღქმის რეპროდუქციასაც. იდეა უსწრებს იმას, რაც აღქმისეულად უნდა იყოს მოცემული. უნდა ვიცოდეთ რას ვეძებთ, უნდა გვქონდეს ის სქემა, რომელიც შესამეცნებელმა უნდა „შეავსოს", შინაარსიანი გახადოს.

საქმე ადამიანის ფილოსოფიურ შემეცნებას ეხება. პასუხი ფილოსოფიურ კითხვაზე — „რა არის ადამიანი?" — დამაკმაყოფილებელი მაშინ იქნება, როცა ის იქნება ნამდვილად ფილოსოფიური და ნამდვილად ანთროპოლოგიური. პასუხი აქაც უნდა შეესადაგებოდეს ფილოსოფიის მოთხოვნას ამ კონკრეტულ შემთხვევაში. ეს იგივეა, რაც გამოყენება ფილოსოფიისა ჩვენთვის საინტე-

რესო საგნის მიმართ. გამოყენებითი ფილოსოფია, ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი ს გამოყენება ფილოსოფიის არსს ვერ შეცვლის, მაშინ აღარ გვექნება ფილოსოფიის გამოყენება. სადაც, ვთქვათ, ფილოსოფიის გამოყენება არ შეიძლება, იქ ფილოსოფიურ ძიებაზე ხელი უნდა ავიღოთ. ფილოსოფიის „გადაკეთება“ პოზიტიურად საგნის შესაბამისად შეუძლებელია. ამიტომ ფილოსოფიის რაობის საკითხი იმ ამოცანას უკავშირდება, რომელიც გარკვეული მიმართულებით დაუსახავს ადამიანს. ეს ამოცანა არც უნივერსალური რამ არის და არც აბსოლუტურად აუცილებელი. ადამიანს ეს ამოცანა თავისთავად უჩნდება და თუ მასზე ხელს არ აიღებს, ნათლად უნდა წარმოისახოს იგი და მტკიცედ მისდიოს მთელი კვლევა-ძიების მანძილზე. მაშასადამე, ჯერ უნდა ითქვას, რას ვეძახით, ან რა არის ფილოსოფია, რათა იმაზეც გავცეთ პასუხი, თუ რას ვეძებთ ადამიანში. არის თუ არა ამ მხრივ განსხვავება სპეციალურ მეცნიერებასა და ფილოსოფიას შორის? სად არის ადგილი ფილოსოფიისა ადამიანის შესახებ და სად მეცნიერებისა „ამავე“ „ადამიანის შესახებ? უჩვეულო აზრთა სხვაობა და ბუნდოვანობა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითადი საკითხების გარშემო არსებითად არის გაურკვევლობა ამ პრობლემაში, ფილოსოფიისა და მეცნიერების არსის გაგებაში. ამიტომ პრინციპულ-ფილოსოფიური კვლევა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა მოითხოვს საქმის თავიდან დაწყებას. ეს ნიშნავს შემდეგი საკითხების განხილვას:

1. რაში მდგომარეობს ფილოსოფიის ის განსხვავება სპეციალური მეცნიერებისაგან, რომელიც ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას განსაკუთრებულ ადგილს მიუჩენს, არ ამოუყენებს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მწკრივს გვერდით და როგორც არსობრივი უპირატესობის მქონე შემეცნებას, განსაკუთრებულ ამოცანას აკისრებს. 2. ხომ არ ახდენს გავლენას ფილოსოფიის რაობის განსაზღვრაზე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სპეციფიკურობა? სხვანაირად: ხომ არ ქმნის ერთგვარ სიახლეს ფილოსოფიაში ის გარემოება, რომ ფილოსოფიის საგნად უნდა გადაიქცეს შემმეცნებელი, სუბიექტი? 3. როგორ უნდა ვიაზროთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შემეცნებითი შინაარსის, მისი დებულებების ურთიერთობა სპეციალურ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შინაარსთან?

III

გამოთქმა — „მეცნიერება და ფილოსოფია“ თანამედროვე მოაზროვნეს, პირველ რიგში მაინც, საბრძოლო მოწოდებად ესმის.

ზოგჯერ ალტერნატივის ელფერსაც ატარებს ეს დაპირისპირება. გავრცელებული გაგება ამ ვითარებისა მაინც ასეთია: მეცნიერების უფლება სადავოს არაფერს შეიცავს, მისი საგანი მოცემულია და გარკვეული. საკითხავია მხოლოდ ფილოსოფიის ბედი. აქვს თუ არა მას უფლება არსებობისა მეცნიერების გვერდით? აქვს თუ არა მას საკუთარი საგანი ან მეთოდი კვლევისა? ამატებს თუ არა იგი მეცნიერების მონაპოვარს ისეთს შემეცნებას, რომელიც აუცილებელი და ღირებულია და რომელსაც მეცნიერება ვერასოდეს მოიპოვებს? ამ კითხვაზე იმიტომაც არ მოიპოვება ერთი საყოველთაოდ მიღებული პასუხი, რომ თვითონ ფილოსოფიის შინაარსში, ფილოსოფიის რაობაში ერთი რამ არ იგულისხმება. კითხვაზე — „რა არის ფილოსოფია?“ მრავალი, ერთიმეორის საწინააღმდეგო პასუხი მოგვეპოვება. შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ აღნიშნული ვითარების გამო ზოგი მკვლევარი ფილოსოფიის რაობისა აღნიშნულ საკითხს „ეტიმოლოგიურ“ ფორმას აძლევს. კითხვა აქ ეხება არა იმას, თუ „რა არის ფილოსოფია“, არამედ იმას, თუ „რას ეწოდება ფილოსოფია?“[3]. მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ ფილოსოფიის პირველად ჩამოყალიბების დღიდანვე მას რამდენიმე განსაზღვრება ჰქონდა. ე ვ. ფ ი ნ კ ი ძველბერძნულ ფილოსოფიაში ექვს დეფინიციას[4] ადასტურებს, რომელთაგან მხოლოდ ერთმა მიიღო გავრცელება, თუმცა სავსებით მივიწყებული არც სხვები არიან. რაც მთავარია, ფილოსოფიის დეფინიციათა

---

[3] იხ. ა ლ ვ ი ნ დ ი მ ე რ ი. Was heisst Philosophie? 1970. საინტერესოა, რომ დიმერი მეცნიერების მისამართით წამოყენებულ ანალოგიურ კითხვასაც ასეთს გამოთქმას აძლევს. შეად. მისი გამოკვლევა: „Was heisst Wissenschaft?“ 1964. აღვნიშნავთ იმასაც, რომ ამ ავტორის ხელმძღვანელობით დიდი ჯგუფი მკვლევარებისა მუშაობს მეცნიერების რაობის გარკვევაზე, ე. ი. იმაზე, რაც ბევრს მეცნიერს სულაც არ აწუხებს იმიტომ მხოლოდ, რომ აქ პრობლემატურს არაფერს ხედავს, საქმის ვითარება ნათელი ჰგონია. იხ. Der Wissenschaftsbegriff, 1970. Heraus. Von A. D i e m e r.

[4] ეს დეფინიციებია: 1. Gnosis ton onton he onta esti. შემეცნება არსებული ნივთებისა, რაძღენადაც ისინი არიან არსებული; 2. Gnosis theion te kai anthropinon pragmaton. შემეცნება ღვთაებრივი და ადამიანური ნივთებისა; 3. Melete thanaton ზრუნვა სიკვდილზე; 4. Homoiosis theo kata to dinaton anthropo. დამსგავსება ღმერთისა, რამდენადაც ეს შესაძლებელია ადამიანისათვის; 5. Techne technon kai epistemе epistemon. ხელოვნება ხელოვნებათა და მეცნიერება მეცნიერებათა; 6. Philia sophias. სიყვარული სიბრძნისა. F i n k. Eug.: Sein, Wahrheit, Welt, 1959, S. 9—10.

რიცხვი ამჟამად გაცილებით უფრო დიდია, ვიდრე პლატონისა და არისტოტელეს დროს, და იგი შეუჩერებლივ იზრდება[5]. ზოგმა საერთოდ აიღო ხელი საყოველთაოდ სავალდებულო განსაზღვრების ძიებაზე და დაკმაყოფილდა იმით, რომ თავისი საკუთარი ცაგება მოგვცა.

ჩვენთვის ამჟამად, ჩვენ წინაშე მდგარი ამოცანის გადასაჭრელად საჭიროა საყოველთაოდ ცნობილი განმარტების საფუძველზე იმ მომენტებს მიექცეს ყურადღება, რომლებიც საკუთრივ ანთროპოლოგიის ფილოსოფიური ბუნების ცხადსაყოფად არის საჭირო. მთავარია — ფილოსოფიის წიაღში იყოს ისეთი აზრთა წყობა, რომელიც თემატიკურად და მეთოდოლოგიურადაც გაამართლებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრეტენზიას. ის, რაც აუცილებელია და საკმარისი ანთროპოლოგიის ფილოსოფიურობისათვის, თვით ფილოსოფიაში უნდა დაიძებნოს, როგორც პოტენციური შინაარსი. პრინციპების ფილოსოფიურობისათვის საჭიროა ისინი აღმოჩნდნენ მიუწვდომელი და „ზედმეტი" მეცნიერებისათვის, ხოლო დამაკმაყოფილებელი და საჭირო ფილოსოფიური მიზანდასახულებისათვის.

იმისათვის, რომ ანთროპოლოგია იყოს ფილოსოფიური ხასიათისა, საჭიროა, რომ მისთვის ადამიანი იყოს ერთი, ერთი „საგანი", ერთი ნიშანი. ერთ ნიშანზე მხოლოდ ერთი შემეცნება, ერთი მეცნიერება შეიძლება არსებობდეს. ადამიანის მიმართ სიმრავლის თვალსაზრისის გამოყენება ნათელი დადასტურებაა იმისი, რომ ფილოსოფიური თვალსაზრისი მიტოვებულია, არ არის გამოყენებული. პირიქით, აქ საკითხი დაყენებულია იმგვარად, რომ მეცნიერებათა სიმრავლის მონაწილეობა იგულისხმება. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ეძებს ადამიანის ცნებას, ე. ი. ერთს, ერთიან შინაარსს, ხოლო მეცნიერებათა წყება, ადამიანისადმი მიმართული, თუმცა „მოიხმარს" ადამიანის ცნებას, მაგრამ საქმე აქვს თემატიკურად არა ამ ცნებასთან, არამედ ფსიქიკასთან, სიცოცხლესთან,

---

5 როგორც ჩანს მოსკოვის უნივერსიტეტის ფილოსოფიურ ფაკულტეტზე 1970 წ. 18—19 მაისს ჩატარებული დისკუსიის ანგარიშიდან, მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის, დიალექტიკური მატერიალიზმის საგნის თაობაზე სრული თანხმობა თვით წამყვან ფილოსოფოსთა შორისაც არ დადასტურდა. საქმეს ზოგი ხსნის დიალექტიკური მატერიალიზმის განვითარების ფაქტით. გამოდის, რომ განვითარება აქაც ამრავლებს ფილოსოფიის გაგებას. იხ. Вестник Московского университета, Философия № 2, 1971, стр. 96.

სოციალურ ცხოვრებასთან, ისტორიასთან და ა. შ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ფილოსოფიას ყველგან და აქაც საქმე აქვს მთელთან, ერთიანთან, ხოლო მეცნიერებას „ნაწილთან", არა იმ ნაწილთან, რომელსაც მთელის ნაწილად გულისხმობენ, არამედ იმასთან, რომელზედაც შემეცნებითი მიმართება ჩვეულებრივ ასე გამოითქმის, მაგრამ, როგორც დავინახავთ, სწორად არ გამოთქვამს საქმის ვითარებას. ფილოსოფიის საგანი — ყოველთვის ცნებაა, ცნებაში გამოსახული ყოფიერებაა და ცხადია, მას არ შეიძლება ნაწილები ჰქონდეს. მეცნიერებანი აქედან, მაშასადამე, თავის საკვლევ სინამდვილეს ვერ მიიზომავენ[6]. საქმე, მაშასადამე, მარტო იმაში კი არ არის, რომ მთელი მეტია ნაწილების ჯამზე და მას საკუთარი მიდგომა ესაჭიროება, არც მხოლოდ იმაში, რომ ნაწილებიდან მთლიანის მიღება შეუძლებელია, არამედ უმთავრესად იმაში, რომ ის, რაც აქ იგულისხმება რაოდენობითი ცნება არ არის და ამიტომ ნაწილ-მთელის მეტნაკლებობის მსჯელობას საერთოდ არ ექვემდებარება.

განსხვავება ფილოსოფიასა და მეცნიერებას შორის სხვა მხრივაც იპყრობს ყურადღებას. საქმე ეხება ემპირიული მოცემულობისადმი დამოკიდებულებას, იმის გარკვევას, თუ როგორ ესახება „სამყარო" მეცნიერს, როგორც „მოცემული მოვლენების" მკვლევარს და როგორია პოზიცია ფილოსოფიურად მოაზროვნისა „ამავე" მოვლენების მიმართ.

გავრცელებული შეხედულებით, რომელსაც მეცნიერული კვლევის პრაქტიკა ადასტურებს, მეცნიერისთვის პირველი, ემპირიული მოცემულობა ეჭვმიუტანელი სინამდვილეა და „საქმეც" ამით უნდა დაიწყოს. მეცნიერი, თუ ის მხოლოდ მეცნიერია და მეცნიერებისთვის საჭირო თვალსაზრისს არ გასცდება, ფილოსოფიური ტერმინოლოგიით სტიქიურ, „თანშობილ" ფენომენალისტად

---

[6] თქმა იმის, რომ ფილოსოფიის საგანი ყოველთვის არის ერთი, რომ ცნება ყოველთვის არის ერთიანი რამ, ზუსტი არ არის. თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ შინაარსი ცნებისა, საგანი ფილოსოფიური აზროვნებისა არის არსი (Wesen), მაშინ იმას ვერც „ერთს" ვერ ეუწოდებთ, თუ აქ რიცხვი იგულისხმება. არსი რიცხვით არ გამოითქმის, ის რაოდენობა არ არის. შეად. მაქსიმილიან ბეკი: „Ideelle Existenz". Philosophische Hefte, 1929, H. 3.

შეად. არისტოტელეს გამოთქმა ადამიანის ფილოსოფიური შესწავლის თაობაზე: „ყოველი მოვლენა მაშინ ვიცით კარგად, როდესაც ვიცით მისი არსება (არსი — ა. ბ.), მაგალითად, ადამიანის ან ცეცხლის არსება, ვიდრე მაშინ, როდესაც ვიცით მისი თვისება, რაოდენობა და მდგომარეობა..." „მეტაფიზიკა", თბილისი, 1964, გვ. 138.

უნდა დავახასიათოთ. მოცემულობა მისთვის არის პირველი და უკანასკნელი ინსტანცია და მისი საქმიანობა მთლიანად მოქცეულია „მოვლენების“ ფარგლებში. მის გარეშე, ტრანსცენდენტური, მეცნიერს არაფერი ეგულება და ყოველივე ცდა მის გაღმა გასვლისა უაზრო მეტაფიზიკად აქვს წარმოდგენილი. ასეთი ცდის კრიტიკაც მეცნიერებას არ ეხება. ის ნაივურია აქ იმდენად, რამდენადაც ტრანსცენდენტურ-იმანენტურის საკითხს არ აყენებს და მისდაუნებურად „იცავს“ დებულებას, რომ „მოვლენის“ მეტი სხვა რამ არაფერი არსებობს. როგორც ითქვა, პოზიტივიზმი შეგნებულად დგება მეცნიერების განწყობის ამ დებულებაზე და ამიტომ გასაგები უნდა იყოს, რომ მისი ფილოსოფია არაფერს ახალს არ ამბობს, ნაივურ თვალსაზრისს ფილოსოფიად თვლის, და აცხადებს, რომ მეცნიერება თვითონ არის თავისივე ფილოსოფია.

კიდევ ჩავუფიქრდეთ ამ საკითხს.

საკითხი, რომელიც დგას ჩვენს წინაშე, ამჟამად ონტიურისა და ონტოლოგიურის განსხვავებით არის გამოხატული. ტერმინოლოგიურად იგი ჰაიდეგერის „ონტოლოგიურ დიფერენცს“ უკავშირდება, მაგრამ შინაარსულად საკითხი, რომელიც აქ იგულისხმება, ძველთაგანვე ცნობილია და თანაც ფილოსოფიის ერთ-ერთ „მარადიულ პრობლემას“ წარმოადგენს.

ონტოლოგია (და მეტაფიზიკა) ფენომენალიზმთან ბრძოლაში ჩაისახა და განვითარდა. ე. წ. ფენომენებში უშუალო ემპირიული მონაცემები იგულისხმება. საქმე ამ მონაცემების გნოსეოლოგიურ და ყოფიერებითს შეფასებას ეხება. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში სამი მთავარი მიმდინარეობა არის ცნობილი ამ პრობლემის გარშემო: პოზიტივიზმი, ჰეგელის ფილოსოფია და ეგზისტენციფილოსოფიის რამდენიმე განშტოება.

პოზიტივიზმი, როგორც ცნობილია, ფენომენალისტურ თვალსაზრისზე დგას. მისთვის ერთადერთი არსებული და, მაშასადამე, ერთადერთი საგანი შემეცნებისა არის მოვლენა. მის გარდა არაფერი სხვა არ არსებობს. ესაა ონტიური სამყარო, რომელსაც სხვა საფუძველი, მაგალითად, ონტოლოგიურის სახით, არა აქვს და არც ესაჭიროება. ამ მასალიდან უნდა აიგოს, როგორც შემმეცნებელი აპარატი, ისე რეალური დასაბუთების ყველა საჭირო ფაქტორი. როგორც დავინახეთ, ეს თვალსაზრისი გაუქმებაა საერთოდ ფილოსოფიისა და, მაშასადამე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისაც. შემეცნება აქ წარმოდგენილია, როგორც მხოლოდ მოვლენათა დაკავ-

შირება, ერთი მოვლენიდან გადასვლა მეორეზე, ისე რომ არასოდეს არ დაისმის კითხვა მოვლენების იმ საფუძველზე, რომლის ასახსნელად მოვლენა აღარ გამოდგება, რომელიც ყველა მოვლენის ერთ რაობაზე მიუთითებს. სამყაროს წარმოდგენა შეგრძნებათა კომპლექსების („ელემენტების") სახით ამ თვალსაზრისის ნათელი ილუსტრაციაა (ე. მახი), რისი კრიტიკაც ზედმეტად მიგვაჩნია. აქ სოლიფსისტურ შეხედულებასთან ერთად გნოსეოლოგიური სუბიექტივიზმიც აშკარადაა გამოვლენილი. კ. მარქსის წინაშეც იდგა საკითხი მოვლენის მეცნიერული შესწავლისათვის საჭირო მეთოდოლოგიის თაობაზე და იგი მან პოზიტივიზმის ონტიზმის საწინააღმდეგოდ გადაჭრა. კ. მარქსის მიხედვით, ნივთთა გამოვლენის ფორმა და არსი რომ უშუალოდ ემთხვეოდნენ, მაშინ ყოველი მეცნიერება იქნებოდა ზედმეტი[7].

ონტიზმს უპირისპირდება ონტოლოგიზმი, როგორც ისეთი უკიდურესობა, რომელიც ონტიურ სამყაროს უკარგავს როგორც გნოსეოლოგიურ, ისე ყოფიერების მნიშვნელობას. ამ თვალსაზრისის რადიკალური გამტარებელია ჰეგელი[8]. აქ აზროვნება ონტოლოგიურით არის შემოფარგლული. ყოფიერება, როგორც აბსოლუტური იდეა ვითარდება ამ იდეალიზმში დიალექტიკური პროცესის სახით. არსებულის მოვლენები აბსოლუტის მომენტებია. სიმრავლე და მრავალფეროვნება ონტიურისა იძირება ონტოლოგიურის სფეროში, მის იდენტობაში. ონტიური იაზრება ონტოლოგიურად და თავის სპეციფიკას კარგავს.

ჰეგელს სამართლიანად უსაყვედურებენ ონტიურის უფლებების უგულებელყოფას. ონტიური და ონტოლოგიური, გავრცელებული შეხედულების მიხედვით, არა თუ გამორიცხავენ, არამედ ერთგვარად მოითხოვენ კიდევაც ერთმანეთს. მათი განსხვავების დაცვა საფუძველია იმისი, რომ სპეციალურ მეცნიერებასა და ფილოსოფიას შორის არ წამოიჭრას საზიანო დაპირისპირება, უპრინციპო სინთეზი, აღრევა და ა. შ.

ძირითადი, რაც გასათვალისწინებელია, ეხება ონტიურის სიმრავლეს და ონტოლოგიურის ერთობას. ონტიური მოვლენები თითოეული ცალ-ცალკე ერთია, მაგრამ ასეთი ერთი უსაზღვროდ მრა-

---

7 К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 25, стр. 384.

8 იხ. ჰეგელზე და საერთოდ ამ საკითხზე — Iohannes B. Lotz, Ontisch—Ontologisch als Grundspannung des Philosophierens, besonders heute: Actes du XI Congrès International de Philosophie, Bruxelles, 1953.

ვალია. ონტოლოგიური არის ერთი და ძალის მქონეა მთელი ონტიურის სიმრავლის მიმართ. ფილოსოფია, ასე ვთქვათ, ონტოლოგიაა, იმ ერთის ძებნაა, რომელიც ყველაფრის, მთელი მრავლიანობის საფუძველია. აქ ონტოლოგია ყოფიერის საფუძველია, ამას ეძებდნენ ფილოსოფოსები თავიდანვე. „რა არის ყველაფერი?“ ნიშნავს: რა არის ის ერთი, რომელიც ყველაფერს საფუძვლად უძევს? [(წყალი, ჰაერი, ცეცხლი, უსასრულო, სასრული (ატომი)].

ონტოლოგიურის აზროვნება (ნამდვილი აზროვნება, ჰაიდეგერის აზრით) ძნელი მოსამარჯვებელია. ამისათვის საჭიროა ერთგვარი „განწმენდა“ შემმეცნებელი აპარატისა[9]. ჰუსერლის ფილოსოფიაში ტრანსცენდენტალური ცნობიერების შიგთავსით წარმოდგენილი ვითარება არსის წმინდა სახით მოპოვებას ემსახურება. ადამიანის არსი ჰუსერლთან ამ სფეროში უნდა მოიძებნოს. ნამდვილ ფილოსოფიურს, აბსოლუტურს ჰუსერლი აქ ეძებს. მისი „არსი“— „ყოფიერების“ ფუნქციის მატარებელია. ჰუსერლის ფენომენოლოგია არის ონტოლოგია.

ჰაიდეგერის მიხედვით, ადამიანის არსი არის ეგზისტენცი, ე. ი. ონტოლოგიურთან დაკავშირებული არსება, ანუ და-ზაინი. და-ზაინი ეკსისტენცია, ე. ი. ცნობიერების იმანენტურიდან გასვლა. ამიტომ ჰაიდეგერს გზას უღობავს „რედუქცია“, მაგრამ პირდაპირი გზით ონტიურიდან ონტოლოგიურში გადასვლა შეუძლებელია. ონტოლოგმა ონტიურის უვარგისობა ონტოლოგიურისათვის უნდა იგრძნოს იმით, რომ ონტოლოგიურზე მიმართული ონტიურის შემმეცნებელი ორგანო ხედავს მხოლოდ არარას. ეს უნდა განიცადოს ყველამ (და განცდილიც აქვს ყველას, ვინც ერთხელ მაინც „არის“-ს დაუწყო ძებნა), ვისაც ონტოლოგად ყოფნა სურს.

ჰეგელსაც დასჭირდა არარას „ხილვა“, რათა წმინდა ყოფიერება ენახა. ამის შინაარსად, ნამდვილი ყოფიერების შიგთავსად ჰეგელმა აბსოლუტური იდეა დაადგინა. ჰაიდეგერის ონტოლოგიურის, ყოფიერების „შინაარსი“ ფრიად საცილობელი აღმოჩნდა. რა არის იგი? იდეა, თუ მატერია? თუ ეს ცნებები ონტიურიდანაა ამოღებული, ჰაიდეგერი ორიენტაციას უკუაგდებს, განმეორებით კითხვაზე — რა არის ყოფიერება? პასუხი დაგვიანდება, თუ

---

9 შეად. ჰუსერლის ფენომენოლოგიური რედუქცია და ჰაიდეგერის მოძღვრება არარას შესახებ. ჰუსერლის „ეპოქე“ თავშეკავებაა ყოფიერებისაგან, სოლო ჰაიდეგერის არარა ის გზა და ხიდია, რომელზედაც გავლა აუცილებელია ონტოლოგიურში შესასვლელად.

ჰაიდეგერის გამოთქმას გავიხსენებთ, რომ ღმერთების დასანახავად გვიან ვართ გაჩენილი, ბევრად ადრე უნდა დავბადებულიყავით, რომ გვქონებოდა ბედნიერება ღმერთების ნახვისა, ხოლო ყოფიერებისათვის ნაადრევად ვართ მოსული. ჯერ არ მოსულა ყოფიერების ხილვის მომენტი[10].

იმის ძებნა, რაც არის ერთი უსაზღვრო სიმრავლეში, ყოველგვარ ფილოსოფიას ევალება. გამონაკლისს არ წარმოადგენს არც დიალექტიკური მატერიალიზმი. ჰეგელთან და ჰაიდეგერთან შენიშნული ფილოსოფიური ეტაპები „უკანასკნელის“ ძებნისა არის მარქსიზმ-ლენინიზმშიც, მაგრამ შებრუნებული კვალიფიკაციით. ამის საილუსტრაციოდ მივმართოთ ფ. ე ნ გ ე ლ ს ს.

ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, როცა მატერიის, თვითონ მატერიის დახასიათებას გვაძლევს, გაიელის ძიების შემდეგს საფეხურებს. ნივთებს, ნივთიერ საგნებს გრძნობის ორგანოებით აღვიქვამთ. აქ ყველგან ვხედავთ მატერიალურ ნივთებს, მაგრამ თვითონ მატერიას გრძნობის ორგანოების საშუალებით ვერ ვწვდებით. ჩვენი ცდა, მატერიის „მიმართულებით“ დავინახოთ გრძნობადად მატერია, მარცხით თავდება, „რადგან მატერია როგორც ასეთი... არავის უნახავს ან არავის განუცდია რაღაც სხვა გრძნობადი სახით“[11]. ის მდგომარეობა, რომელზედაც ენგელსი აქ ლაპარაკობს, არსებითად ისეთივეა, რომელზედაც ლაპარაკობენ ჰეგელი და ჰაიდეგერი. მატერია არავის უნახავს თვალით და არც გრძნობის სხვა ორგანოს საშუალებით. მატერია ისეთი რამ არ არის, რომ გრძნობადად იქნეს შემეცნებული. ხომ არ უნდა ვთქვათ, რომ „მატერია როგორც ასეთი“ არც არსებობს? ხომ არ გამოვაცხადოთ აღქმადობა ყოველგვარი არსებობის პირობად და საზომად და რაც ამ პირობას არ აკმაყოფილებს, ის—მოჩვენებად, ილუზიად? სანამ ამ პოზიტივისტურ დასკვნას გავაკეთებდეთ, ვიკითხოთ: როგორ დავრწმუნდით იმაში, რომ მატერიის დანახვა არ შეიძლება? როგორ „დავინახეთ“ ის, რომ მატერიის დანახვა არ შეიძლება? რა „იდგა“ ჩვენს წინ, რომლისკენაც მიპყრობილმა მზერამ და გრძნობის სხვა ორგანოს გამოყენებამ ვერაფერი გვითხრა? როგორც „არცოდნის ცოდნა“ შეუძლებელი იქნებოდა ცოდნის რაობის უცოდნელად, ისე შეუძლებელი იქნებოდა მატერიის დაუნახაობის ცოდნა, თუ რომ მატერია არ გვე-

[10] Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn. M. H e i d e g g e r, Aus der Erfahrung des Denkens, 1954, S. 7.

[11] ფრ. ე ნ გ ე ლ ს ი, „ბუნების დიალექტიკა“, 1950, გვ. 242.

ცოდინებოდა. ნუთუ გამოთქმა — „ვერ ვხედავთ მატერიას“ ტოლია იმ ინტელექტუალური მდგომარეობისა, რომელიც აქვს ბრმას, უსინათლოს, ასეთად დაბადებულს? უსინათლო ვერ იტყვის უსინათლობის საფუძველზე, რომ მატერიას ვერ ვხედავო. ამიტომ კანონიერია კითხვა: რით განსხვავდება ამ ვითარებაში ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, როცა ის ამბობს: „მატერია როგორც ასეთი არავის უნახავს“ (და მაშასადამე, არც ენგელსს), ბრმისაგან, რომელსაც, აგრეთვე, მატერია არ უნახავს? საქმე, ენგელსის მიხედვით, შემდეგშია: მატერია, როგორც ასეთი, არის აბსტრაქცია და ამიტომ მისი აღქმა საერთოდ შეუძლებელია. ეს იმიტომ, რომ აბსტრაქცია ნიშნავს გრძნობადი სფეროდან გასვლას, მის განყენებას გრძნობადი ნივთებისაგან. მატერია—აბსტრაქტი მიღებულია ემპირიულ ნივთიდან გრძნობადი თვისებების ჩამოცილებით, იმ თვისებების, რომელთა დანახვაც შეიძლებოდა და ყნოსვაც. ახლა მისი არც დანახვა არის შესაძლებელი და არც ყნოსვა. ის არის ცარიელი... წარმოდგენა, მაგრამ დანახვა ფერის შეიძლება, ყნოსვა სუნის. ნუთუ მატერია ცარიელი დარჩება, თუ არ იქნენ სუნი და ფერი? მაგრამ თუ სუნი და ფერი, როგორც შეგრძნებები, ფსიქიკური მოვლენებია, რომელნიც ადამიანის არსებობას გულისხმობენ, გამოდის, რომ „მატერიის“ შინაარსი ყოფილა ფსიქიკა, ცნობიერება და არა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური სინამდვილე? შემდეგ: რა არის ის, რაც არის ცარიელი, რაც დაცარიელდა გრძნობადი თვისებების, იგნორირების, გამორიცხვის გამო? ან კიდევ: შეიძლება თუ არა ტოლობის ნიშანი დავსვათ „ცარიელ წარმოდგენასა“ (ენგელსი) და „ფილოსოფიურ კატეგორიას“ (ლენინი) შორის? ანდა — ხომ ცხადია, რომ „ფილოსოფიური კატეგორია“, რომელიც არის ცნობიერებაში, აზროვნებაში და არსად სხვაგან, თვითონ მატერია კი არ არის, რომელიც ცნობიერებისაგან და „ადამიანის თავისგან“ დამოუკიდებელია, არამედ მხოლოდ ასახვა. თვითონ მატერიისა?

ენგელსი აქ მომეტებულად ახლოს დადგა ჰეგელის მოსაზრებასთან ცნების შესახებ (უკეთ, უხეირო ილუსტრაციასთან ცნების თაობაზე). ესაო და ქლიავის ჰამა შეიძლებაო, ხოლო ხილისა არაო. ჰამისათვის გამოსაყენებლად ვითომ რა პრინციპული განსხვავებაა „ხილსა“ და „ქლიავს“ შორის! „ხილი“ უფრო დიდი მოცულობისაა „ქლიავზე“ და შეიძლება ამიტომ ვთქვათ, რომ შესაჭმელად, იმასთან, რისი ჰამაც შეიძლება, „ქლიავი“ უფრო ახლოს არის, მაგრამ შეჭმა არც ქლიავისა შეიძლება, თუ აქ ცნება იგულისხმება.

ჰირში ვერც ქლიავს ჩაიდებ და, ვერც ხილს, როგორც ცნებას. არსებობს მრავალი ჯიშის ქლიავი, თითოეულ ჯიშს უსაზღვროდ მრავალი „ცალკეული“ აქვს და იმის აღსანიშნავად, რასაც ვჭამთ, მას სახელი არც მოეპოვება. „ყოველი სიტყვა (მეტყველება) უკვე განაზოგადებს“. ამბობს ვ. ლენინი[12]. განზოგადებული არის აზროვნების ობიექტი და არა გრძნობის ორგანოებისა[13].

არსებობს თუ არა ზოგადი როგორც ასეთი? ყოველი მოვლენა, რომელზედაც არსებობს სიტყვა, მეტ-ნაკლებად ზოგადია. განზოგადების უმალ რეალობა რომ სწყვეტდეს არსებობას, სინამდვილე მეტისმეტად გალარიბდებოდა. ვ. ლენინი არ აშორებს ერთმანეთს კერძოსა და ზოგადს[14]. მაშასადამე, ზოგადი არც სიცარიელეა და არც მხოლოდ წარმოდგენა. ის, რაც ონტიურ (დღეს გავრცელებული ტერმინოლოგიით) ცალკეულებს, ემპირიულ პლურალობას საფუძვლად უძევს, არის მატერია. ასე უნდა იაზროს მატერიალისტმა ყოფიერება, ვის მიერაც უნდა იყოს ის წინწამოწეული ფილოსოფიაში.

აქ მივადექით ცნებათა იმ ჯგუფს, რომელიც განსაკუთრებულ ყურადღებას საჭიროებს. ისეთ ცნებებს, როგორიცაა ესენცია, ეგზისტენცია, იდეა, თვითცნობიერება, ფენომენი, გარკვეულობა, ფორმა და სხვა ყველა ხმარობს, მაგრამ თვალსაჩინოდ განსხვავებულად, ხშირად საწინააღმდეგო ნიშნებითაც. ზოგჯერ ამ ცნებებს ისეთი შინაარსიც მიეწერებათ, რომელთა არსებობა, გამართლება სადავოა, ე. ი. შეუთანხმებლობა მხოლოდ იქ კი არ არის, სადაც ტერმინის შინაარსისადმი მორგებას ეხება საქმე, არის შემთხვევები, როცა გამოთქმული შინაარსიც ზოგჯერ უსარგებლო ფიქციად არის გამოცხადებული. ამიტომ უქმია იმის ვარაუდი, რომ ამ მოკლე ხანში საყოველთაოდ მიღებული ტერმინი — ცნებები შემუშავდეს ჩვენთვის საინტერესო ვითარების ნომენკლატურისათვის. ასეთ სიტუაციაში, როცა თითოეული ფილოსოფიური მიმდინარეობა და სკოლა თავის ცნებებს იცავს, მოიხმარს, უნდა დავჯერდეთ იმის ცოდნას, თუ ვინ როგორ მოიხმარს ამა თუ იმ ტერმინს, რამდენად ათანხმებს მას სხვა ცნებებთან და რამდენად თანმიმდევრულად იცავს მას მსჯელობის მთელ მანძილზე.

---

12 ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, გამოცემა მეოთხე, ტ. 38, 1963, გვ. 278.

13 იქვე, გვ. 278.

14 „ცალკეული არ არსებობს სხვანაირად, თუ არა იმ კავშირში, რომელსაც ზოგადისკენ მივყავართ. ზოგადი არსებობს მხოლოდ ცალკეულში“. ვ. ი. ლენინი, იქვე, გვ. 373.

როგორი გაგება მიგვაჩნია ჩვენ მართებულად? როგორ უნდა დასაბუთდეს ჩვენი გაგების მართებულობა და უპირატესობა სხვა გაგებასთან შედარებით? თუ, საერთოდ რომ ვთქვათ, მართალია ის დებულება, რომ მეცნიერება, სპეციალურიცა და ფილოსოფიურიც ცნებათა სისტემაა, ყველგან ცნებების დადგენა-აღმოჩენას უნდა მივმართოთ შემეცნებითი მიზნების მისაღწევად, რა ცნებებს უნდა მივმართოთ, რათა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას მივაღწიოთ, რათა ჩვენი მონაპოვარი იყოს ადამიანის ფილოსოფია, ადამიანის ფილოსოფიური გააზრება?

აქ მოგვიხდება ზოგადი და, აგრეთვე, კონკრეტული მსჯელობა ისეთ ცნებებზე, როგორიცაა არსი, ყოფიერება, იდეა და თვითონ ცნება როგორც ასეთი. მაგრამ სანამ ამ პრობლემებს შევეხებოდეთ, ორი მომენტი უნდა გავითვალისწინოთ: ე. წ. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ტიპოლოგია და პრობლემატიკა ადამიანის ტრადიციული ფილოსოფიის შუქზე.

IV

ყოველგვარი სიმრავლე მეტნაკლებად მაინც ექვემდებარება კლასიფიკაციას. თუ კლასიფიკაციის ზოგადი წესები დაცულია, ყოველგვარი კლასიფიკაცია სიმრავლისა ფორმალურად მაინც კანონიერია. მაგრამ, რადგან კლასიფიკაცია თვითმიზნური აქტი არ არის და რაიმე მიზანს ემსახურება, კლასიფიკაციაც სხვადასხვა შეფასებას იღებს დასახული მიზნისათვის შესაფერისობის მიხედვით. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შინაარსზეც იგივე ითქმის. მისი მიზანდასახულობის მიხედვით, მისი თეორიული შინაარსის შესაბამისად და ტიპიზაციასაც იგი სათანადოდ იღებს. როგორც ცნობილია, ზოგადი ფილოსოფია, ფილოსოფია სამყაროს შესახებ უსწრებდა ყოველთვის ადამიანის ფილოსოფიას, რამდენადაც საქმე ეხება ჩამოყალიბებულ, გაცხადებულ თეორიულ მრწამსს. მართალია, ზოგი ამტკიცებს, სამყაროზე ფიქრს თან ახლავს ადამიანის შესახებ ფიქრი, მაგრამ, როგორც წესი, მოაზროვნე პირველ რიგში იტყვის, გამოთქვამს აზრს ობიექტურ სინამდვილეზე, აზროვნების პირდაპირ ობიექტზე, მხოლოდ შემდეგ, როცა ე. წ. „კრიტიკული სიტუაცია“ დგება, აზროვნება „შიგნით“ მიიმართება და აზროვნების სუბიექტს ეხება. ამით აიხსნება ის, რომ ზოგადფილოსოფიური კონცეფცია ანთროპოლოგ მკვლევარისა მეტნაკლებად გან-

საზღვრავს ანთროპოლოგიურ თეორიას. რა თქმა უნდა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამა თუ იმ შინაარსზე მარტო ფილოსოფია არ ახდენს გავლენას, აქ მთელი რიგი სხვა მეცნიერებანი და, რაც მთავარია, ცხოვრების მრავალფეროვანი მხარეები იღებენ მონაწილეობას, მაგრამ ჩვენი ამოცანისათვის მთავარია ფილოსოფიის მნიშვნელობაზე მითითება. შევჩერდეთ ამ საკითხზე.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიათა პირველი დაჯგუფება იქნება მათი დანაწილება პოზიტიურ და ნეგატიურ დამოკიდებულებად ამ ფილოსოფიური დარგისადმი. არიან მოსაზრებები, თეორიები, რომლებიც უარყოფენ ამ დისციპლინის არსებობის კანონიერებას — ან საერთოდ და პრინციპულად, ანდა იმ სახით, როგორადაც ის არის დღეს წარმოდგენილი ამ დარგის სპეციალისტების მიერ. მეორე მხარე მკვლევარებისა თუმცა აღიარებს „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას“, მაგრამ ამ ცნების შინაარსის განსაზღვრებისას შინაგან წინააღმდეგობას ხვდება. ვიმეორებთ, რომ აქ სადავო საკითხი არის თვითონ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის რაობის, სტრუქტურის გარკვევა და არა თვითონ ადამიანის არსის განსაზღვრა და მისი არსის დადგენა.

ნ ე გ ა ტ ი უ რ ი თ ე ო რ ი ე ბ ი ს შ ე ს ა ხ ე ბ: აბსოლუტური სკეპტიციზმი თავის თვალსაზრისს ავრცელებს, აგრეთვე, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე და ის ამაში თანმიმდევარია: თუ ფილოსოფია და, საერთოდ, შემეცნება შეუძლებელია, შეუძლებლად უნდა მივიჩნიოთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაც, რამდენადაც აქ შემეცნების სისტემა იგულისხმება.

ასეთი „მიმართულება“ ზოგადი ფილოსოფიური საბუთებით არის უკვე დაძლეული და აქ მსჯელობის საგანი ვერ გახდება. არსებობს სკეპტიციზმის დაძლევის რამდენიმე პოზიტიური კონცეფცია და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაც თითოეულს თავისებური უნდა ჰქონდეს, მსჯელობაც მათ შესახებ ცალკე მიდგომას მოითხოვს.

იმ თეორიათა შორის, რომელნიც გამოტეხილად აღიარებენ ფილოსოფიის უფლებამოსილებას, არიან ისეთებიც, რომელთა შინაარსი ვერ ამართლებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის არსებობას. საქმე მოითხოვს, რომ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ჰქონდეს საკუთარი ძიების სფერო და მისი შესაბამისი ამოცანა და მეთოდი. როცა მას ეს არა აქვს, და თავის გასამართლებლად სხვა მეცნიერებათა მონაპოვრის მანიპულაციებზე მიუთითებს, საკითხი

უარყოფითად წყდება, მეცნიერება, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიად წოდებული, საფუძველს მოკლებულად გვევლინება. სადაც ფილოსოფიის ადგილი არ არის მოძებნილი, არ არის ცნობილი ფილოსოფიური შემეცნების საკუთრივობა, ორიგინალობა, ძირეულობა, იქ არაფერი სანუგეშო ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის არ შეიქმნება. თუ, მაგალითად, სარწმუნოდ მივიჩნევთ იმას, რომ თანმიმდევარი პოზიტივიზმი, ძველიცა და ახალიც, ნამდვილ ფილოსოფიას ვერ მოგვცემს, ვერ დაასაბუთებს, იგივე გავრცელდება პოზიტივისტურ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზეც. თუ ამას ლოგიკის თვალსაზრისითაც შევხედავთ, ასეთი ზოგადი ფორმულა შეიძლება გამოითქვას: ფილოსოფიის გამართლების ცდა სპეციალურ მეცნიერებათა მონაცემებით, როცა მხოლოდ კერძო საგნების არსებობა არის დაშვებული და ზ ო გ ა დ ი საერთოდ ამორიცხულია არსებულის სფეროდან, უშედეგოა, ამაო ცდაა. პოზიტივიზმის ეს დახასიათება ცნობილია და ფართო აღიარებითაც სარგებლობს. მოულოდნელია და სამწუხაროც, რომ ჩვენშიც, აქა-იქ, როცა პოზიტივიზმის მოცემული დახასიათება საყოველთაოდ არის მიღებული, გვხვდება კვლევის პრაქტიკაში (თეორიულად მას თითქმის არავინ აღიარებს) ისეთი შემთხვევები, როცა ფილოსოფიური თვალსაზრისი წარმოდგენილია ე. წ. კომპლექსური კვლევის სახით. ასეთი „პრაქტიკა" გვქონდა „ცნობიერების პრობლემის"[15] და „პიროვნების პრობლემის"[16] გარშემო ჩატარებულ დისკუსიებში. ფილოსოფიურ შემეცნებას ელოდნენ იმ ცოდნის საფუძველზე, რაც იციან ცნობიერებისა და პიროვნების შესახებ ფიზიოლოგიამ, ფსიქოლოგიამ, ფსიქოპათოლოგიამ, სოციოლოგიამ... რა თქმა უნდა, ასეთი ღონისძიებით აღნიშნული პრობლემების ფილოსოფიური ანალიზი შეუძლებელია, რაც ჩანს ამ დისკუსიის „შედეგებიდან". რასაკვირველია, ამაში ჩვენი ფილოსოფია არ არის დამნაშავე, მაგრამ ის კია, რომ, როცა საკუთრივ ჩვენი ფილოსოფიის საგანზე, დიალექტიკური მატერიალიზმის საგანზეც იმართება ისეთი საჯარო დისკუსია, რომელიც სრულ გარკვეულობას ბევრი მსჯელობის შემდეგაც ვერ აღ-

---

15 იხ. «Проблемы сознания». Материалы симпозиума. Москва, 1966.

16 იხ. «Проблемы личности». Материалы симпозиума. Москва, 1970. Том. I, II. «Личность». Москва, 1971. ცალკე აღებული გამოკვლევები აქ დასახელებული სიმპოზიუმების მასალებისა მეცნიერული მნიშვნელობით ჩვენი შეფასების საგანს არ შეადგენენ. საკითხი ეხება მათი „სინთეზის" საფუძველზე ფილოსოფიური შეხედულებების მიღებას.

წევს, აღნიშნული ლაფსუსები. ფილოსოფიის სახელით „კომპლექსური ძიების“ ფაქტები გასაგები ხდება. ეს ყოველივე კიდევ და კიდევ იმაზე მიგვითითებს, რომ მეტი სიღრმით და გარკვეულობით უნდა დავეუფლოთ მარქსისტულ-ლენინურ თეორიას, დიალექტიკურ და ისტორიულ მატერიალიზმს.

არის, რასაკვირველია, ისეთი ფილოსოფიური მიმართულებები, რომელნიც ფილოსოფიის თავისებურების დასაბუთებას იძლევიან, მაგრამ აქედან გამოჰყავთ არა დასაბუთება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა, არამედ მისი შეუძლებლობა, უსაფუძვლობა.

უნდა გავასხვაოთ შესაძლებლობა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და შესაძლებლობა ადამიანის ფილოსოფიური შესწავლისა. თუ ემპირიზმიდან ერთიანად გ ა მ ო მ დ ი ნ ა რ ე ო ბ ს უარყოფა როგორც ადამიანის ფილოსოფიისა, ისე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა, არიან თეორიები, რომელნიც უარყოფენ ადამიანის ანთროპოლოგიურ შესწავლას, მაგრამ შესაძლებლად და საჭიროდ მიიჩნევენ ადამიანის ფილოსოფიურ შესწავლას. ისეთი მოსაზრებებიც არიან ცნობილი, რომელნიც აღიარებენ ადამიანის ანთროპოლოგიურ შესწავლას მეცნიერულად, მეცნიერების მიერ, მაგრამ შეუძლებლად მიიჩნევენ მის შესწავლას ფილოსოფიურად. აქ იგულისხმება, რომ ადამიანი, აღებული ანთროპოლოგიური გაგებით, ნატურალისტურად ფილოსოფიური კვლევისთვის შესაბამისს შინაარსს არ შეიცავს. მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანის ცნებიდან განდევნილი იქნება ყოველივე ნატურალურ-ფსიქოლოგიური, ბიოლოგიურ-სოციოლოგიური და ა. შ.. შესაძლებელი გახდება ფილოსოფიის მიყენება მისდამი. თუ არაფერი მუნდანური ამ სახით ფილოსოფიის საგანი ვერ იქნება, ვერ იქნება მისი საგანი ადამიანი, ნახული ნატურალისტური განწყობის თვალით. მოვიყვანოთ რამდენიმე ილუსტრაცია ნათქვამის ნათელსაყოფად.

ედ. ჰუსერლის ნააზრევში ადამიანი მუდამ მხედველობაშია, შეიძლება ითქვას, რომ ჰუსერლის მთელი ენერგია იმაზეა მიმართული, რომ ფილოსოფია და, მაშასადამე, მთლიანად მეცნიერება იხსნას იმ საფრთხისაგან, რომელიც მას მოელის „ადამიანისაგან“. ანთროპოლოგიზმი, ფსიქოლოგიზმი... არიან უმთავრესი საფრთხე ჭეშმარიტების დასაბუთებისათვის, აუცილებელი მსჯელობისათვის.

ჰუსერლი პირველ რიგში იძლევა ტრადიციული ფილოსოფიის პრობლემატიკისა და მეთოდოლოგიის ანალიზს და ამის შემდეგ დადგენილ ახალ თვალსაზრისს უპირისპირებს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას.

ფილოსოფიის მიზანი თავიდანვე იყო (და არის) სამყაროს გაგება. ჰუსერლი ამის საწინააღმდეგოს პრინციპულად არაფერს ამბობს. სადავო პუნქტი ეხება ფილოსოფიური კვლევის მეთოდს, მის შიმართულებას და ლოგიკურ საწყისს.

თუ სამყაროს, უნივერსუმს ვიაზრებთ არსებულ ობიექტთა ჯამის სახით, ე. ი. თუ ვივარაუდებთ, რომ ე. წ. ემპირიულ ნივთებს გარდა სხვა არაფერი არსებობს, მაშინ ან თვითონ ნივთი, მათი თავყრილობა თავისთავად ევიდენტური და უპრობლემატურო რამ არის, ან საერთოდ გაუხსნელი და გაუგებარი დარჩება სამყარო მთლიანად და სრული ირაციონალიზმის ბატონობას უნდა შევურიგდეთ. ასე ესახებოდა, ჰუსერლის აზრით, საქმის ვითარება ძველს ფილოსოფიას, ბერძნულ, ევროპულ ფილოსოფიას. ამის საფუძველზე მან ისეთი დანასკვი გააკეთა: სამყარო, ბუნება, ობიექტების სფერო, თავისთავად აღებული, არის ყოველგვარ ეჭვს მიუწვდომელი ჭეშმარიტი სინამდვილე. შეიძლება ცალკეული რომელიმე ნივთი, საგანი საეჭვო იყოს, მაგრამ მ თ ლ ი ა ნ ა დ ობიექტური ქვეყანა არაფერს საეჭვოს არ შეიცავს და ამიტომ პრობლემასაც იგი ამ მხრივ არ წარმოადგენს. ნივთების ახსნა ისევ ნივთებს ემყარება. ფაქტიურად, ემპირიულად ახსნა–გაგების ეს პროცესი მოკლებულია როგორც საწყისს, ისე სასრულს, არც „პირველი ნივთია“ მოცემული და არც უკანასკნელი, პროცესუალობის უკანასკნელი შედეგი. ფილოსოფია, ამგვარად, უნდა შეურიგდეს „შუალედურ მდგომარეობას“, რითაც იგი ხელს აიღებს სწორედ იმ პრობლემებზე, რომელნიც ყველაზე ფართო აღიარების მქონენი არიან ფილოსოფიას მოწყურებულ ადამიანებში. ეს პრობლემები „პირველი“ და „უკანასკნელი“, დასაწყისი და დასასრულია მსოფლიო პროცესისა.

ჰუსერლი გვიამბობს თავის ფილოსოფიურ ძიებაზე, რომელიც იმით დაიწყო, რომ მან ეჭვი შეიტანა ობიექტური რეალობის უეჭველობის თეზისში და საჭიროდ მიიჩნია მისი დასაბუთება. საამისო საშუალება ობიექტში მან ვერ მონახა და ამიტომ აუცილებელი შეიქნა მოპირდაპირე პოლუსისადმი მიმართვა. ასე განისაზღვრა ჰუსერლის ფილოსოფიური გზა, იგი ობიექტიდან სუბიექტზე გადავიდა, ობიექტური სინამდვილის გაჯაგებად სუბიექტურობა, სუბიექტი იქნა მოწოდებული. ტრადიციული და ახალი ფილოსოფიის არსებით ნიშნად გამოცხადდა „ობიექტურობა“ და „სუბიექტურობა“. ძველი ფილოსოფიისათვის ობიექტი იყო დასაყრდენი, სუბიექტი ობიექტივიზაციით უნდა გაგებულიყო, ახალი ფილოსოფია, პირი-

ქით, გაგება-ახსნის საჭიროების მქონედ აცხადებს ობიექტურს და ასეთს გაგებას სუბიექტიდან ელის. ამოცანა ორივეს, ძველსა და ახალ ფილოსოფიას, ერთი რჩებათ — სამყაროს გაგება, მისი დასაბუთებული ახსნა.

ახალი ფილოსოფია, ჰუსერლის მიხედვით, იწყება დეკარტით, რახან მან პირველმა წამოაყენა სუბიექტურის აბსოლუტური ევიდენტობა, დასაწყისად მისი მიჩნევის შესაძლებლობა. დეკარტმა პასუხი გასცა ფილოსოფიის პირველ კითხვას: ცნობიერება არის ის, რაც თავისთავად გასაგებია, რაც საეჭვოს არაფერს შეიცავს. ჰუსერლი ისე ახლოს მივიდა დეკარტის თეზისთან (cogito ergo sum), რომ ერთ ადგილას ფენომენოლოგიას თანამედროვე კარტეზიანიზმი უწოდა. მაგრამ ეს მხოლოდ პირველი ნაბიჯი იყო. მეორე და გადამწყვეტი ცნობიერების სიწმინდის მიღწევა იყო. ეს მოხდა ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური რედუქციის საშუალებით. აქ, ტრანსცენდენტალური რედუქციის სიტუაციაში, ჩამოყალიბდა ცნება ტრანსცენდენტალურ მესი, და ეს „აბსოლუტი“ გამოცხადდა როგორც ყოფიერების, ისე შემეცნების უპირველეს საფუძვლად. ამიერიდან დგება ჰუსერლის ნააზრევში მრავალი საკითხი, რომელთა შორის ჩვენთვის არსებითს წარმოადგენს ადამიანის დამოკიდებულება ტრანსცენდენტალურ მესთან. ამ საკითხის გარკვევაზე არის დამოკიდებული, როგორც ადამიანის ფილოსოფიურ შესწავლის ბედი, ისე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვალიფიკაციის საკითხი.

ცნობიერება, რომელიც მიგნებულია დეკარტის ფილოსოფიაში, ევიდენტურია მუნდანურ სამყაროში. ეს იმას ნიშნავს, რომ მასზე ვრცელდება ობიექტურად არსებულად წარმოდგენილის ეჭვი. ის, რაშიც ეს ცნობიერება არსებულად წარმოიდგინება, თვითონ მთლიანად არის პრობლემატური. საჭიროა სუბიექტურ ევიდენტობას გავშორდეთ და აბსოლუტურ ევიდენტობას მივაღწიოთ. ეს შესაძლებელი ხდება, ჰუსერლის რწმენით, ფენომენოლოგიური რედუქციით, რომელიც ტრანსცენდენტალურ მეს გვაძლევს. ეს არის არსებითად ის, რასაც გულისხმობდა ტრადიციული ფილოსოფია საგანთა საფუძვლად და რასაც დღესაც ხშირად აღნიშნავენ ტერმინით „ყოფიერება“. ჰუსერლის „transzendentale Ego“ იმავე ფუნქციას ასრულებს ქვეყნიერების მიმართ, რასაც ასრულებს მატერიალური სუბსტანცია, ან ბიბლიური ღმერთი, ქვეყნის შემქმნელი. ტრანსცენდენტალური მეს მოქმედება ფენომენოლოგიურ კონსტი-

ტუციაში გამოიხატება და ეს მარტო ქვეყნის აგებას კი არ გულისხმობს ცნობიერებაში, არამედ, როგორც წმინდა ცნობიერების ნაქმობა, მთლიანად გამქვირვალეა და გაგებულ ვითარებას წარმოგვიდგენს[17].

რა ურთიერთობა მყარდება ემპირიულ, ყველასათვის ცნობილ მესა და ტრანსცენდენტალურ მე-ს შორის? ეს უძნელესი პრობლემაა ჰუსერლის ნააზრევში და მარტო იმის გარკვევას, თუ როგორ გადაჭრა იგი ჰუსერლმა, ინტენსიური კვლევა ესაჭიროება[18]. მთავარი აქ ჩვენთვის ის არის, რომ ტრანსცენდენტალური ცნობიერება საერთოდ უნდა იაზრებოდეს როგორც წმინდა ცნობიერება, რაც ნიშნავს თავისუფალს ყოველგვარი ემპირიული მინარევიდან, ავტონომიურს მუნდანური არსებობიდან და ყოველივე დანარჩენის საფუძველს. მუნდანურის გაგება, ჰუსერლის მიხედვით, მხოლოდ არამუნდანურით არის შესაძლებელი. მუნდანური ქვეყანა ამხსნელს რომ მოითხოვს, ეს არის იმის დემონსტრაცია, რომ თავისით, თავისთავად იგი ევიდენტური, ცხადი რამ არ არის. და პირიქითაც, თავისთავადს ევიდენტობას მოკლებული ქვეყანა ტრანსცენდენტურს მოითხოვს, რომელიც მის ახსნასა და გაგებას შეძლებს.

ემპირიულ მეს არა აქვს პრინციპულად უფრო მეტი ფილოსოფიური ძალა, ვიდრე რომელიმე მომენტს ფიზიკურ სამყაროში. ის ისევეა მოქცეული ფენომენოლოგიურ „ეპოქეში“, როგორც ადამიანის სხეული, ისევე ექვემდებარება კონსტიტუციას ტრანსცენდენტალური მედან, როგორც ემპირიულის სხვა რომელიმე ნივთი.

ამ ვითარებაში ადამიანი, როგორც ფსიქოფიზიკური არსება ფილოსოფიის ხაზს აქეთ თავსდება, ფილოსოფია, ფილოსოფიური აზროვნება ამის შემდეგ იწყება. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ბრჭყალებში („philosophische Anthropologie“[19]) იმიტომ იწერება ჰუსერლთან, რომ აქ უარყოფილია ანთროპოლოგიის ფილოსოფი-

---

[17] იხ. B i e m e l, W., Husserls Encyclopaedia — Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. TJJdschrift voor Philosophie, Belgia (Leuven) 12-e Iahrgang — 1950, № 2, S. 276.

[18] იხ. ჩვენი გამოკვლევა ამ საკითხზე: „ჰაიდეგერის შენიშვნების შესახებ ედ. ჰუსერლის სტატიის გამო „ბრიტანიკის ენციკლოპედიაში“. 1971. ჟურნალი „მაცნე“, ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის... სერია 1972, № 1.

[19] იხ. Ed. H u s s e r l, Phänomenologie und Anthropologie; Philosophy and phenomenological Research. Volum II. № I. 1941, p. 2. წაკითხული იქნა ჰუსერლის მიერ ლექციის სახით ბერლინში 1931 წ.

ური ხასიათი. მიზეზი გასაგებია: ანთროპოლოგიაში იგულისხმება ნატურალურ-მუნდანური მოვლენა და მისი ამ სახით ფილოსოფიის შედგენილობაში შეყვანა შეუძლებლად არის მიჩნეული ჰუსერლის მიერ. მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ადამიანის მე გათავისუფლებული იქნება, ასე ვთქვათ, ყოველგვარ რეალურ ადამიანურ, „მიწიერ“ ნიშან-თვისებებისაგან, იმდენად და მხოლოდ იმდენად არის შესაძლებელი ფილოსოფია ამ უბანზე. ანთროპოლოგია არ შეიძლება იყოს ფილოსოფიური, მაგრამ სუბიექტური სამყარო ტრანსცენდენტალური მეს „ხელმძღვანელობით“ არის ერთადერთი სფერო ფილოსოფიური ძიებისა, ერთადერთი საშუალება მუნდანური საგნების გასაგებად. თუ ბუნების გასაგებად ქანჩები ბუნებას კი არ უნდა მოვუჭიროთ, როგორც ეს ესახებოდა ფ. ბეკონს, არამედ ტრანსცენდენტალურ მეს[20], მაშინ ანთროპოლოგიური ინსტანციით ვერავითარ ფილოსოფიას ვერ მივაღწევთ; შესაძლებელი მხოლოდ ისაა, რომ ტრანსცენდენტალური მეს გამოყენებით რაციონალური საფუძველი მიეცეს ემპირიულ მეცნიერებას, ანთროპოლოგიას. ანთროპოლოგიური და ფილოსოფიური არ ეწყობიან ერთიმეორეს, ასეთია დასკვნა ჰუსერლისა, რომელმაც ეგოლოგიის მთელი სისტემა შექმნა[21].

„ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ შეუძლებლობის აზრი უშუალოდ გამომდინარეობს ჰუსერლის მიერ ფილოსოფიის საგნის გაგების თავისებურებიდან. ჰუსერლს დაუშვებლად მიაჩნია ანთროპოლოგიური ფილოსოფია, რომელიც მისთვის არის ფილოსოფიის „წახდენა“. ეგოლოგია, რომელსაც ჰუსერლი ფენომენოლოგიას უტოლებს, არის წმინდა ცნობიერების შესახებ არსობრივი მეცნიერება. სახელწოდება „ეგოლოგია“ განსაზღვრა ცნობიერების საერთო მეობრიობამ, თუმცა არსებითად იგი ანონიმურია. ჰუსერლი წინასწარი აზრით მიუდგა ადამიანის ფილოსოფიურ საკითხს: თუ ადამიანი უნდა გახდეს ფილოსოფიის საგანი, ის წინასწარ უნდა გაიწმინდოს, განიძარცვოს იმ ნიშან-თვისებებიდან, რომელნიც, ჰუსერლის რწმენით, ხელს უშლიან, შეუძლებლად ხდიან ფილოსოფიურ მიდგომას ადამიანის პრობლემისადმი. მაგრამ, რახან შესაძლებელია ყოველივე „ეპოქექმნილის“ ფენომენოლოგიური შესწავლა, რა უშლის ხელს იმას, რომ „ანთროპოსი“ იყოს აყვანილი

---

20 ჰ უ ს ე რ ლ ი, იქვე, გვ. 12.

21 ამაზე იხ. ჩვენი გამოკვლევა კრებულში „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, ნაწილი მეორე, 1971.

ტრანსცენდენტალურ განზომილებამდე და ასე შეიქმნეს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ბრჭყალების გარეშე? ეს არ ნიშნავს ანთროპოლოგიური ფილოსოფიის შექმნას. რაც მართებულად არის უარყოფილი ჰუსერლის მიერ.

განსხვავებათ ესენციალური ფილოსოფიისა, რომლის მთავარი წარმომადგენელი თანამედროვე ფილოსოფიაში ჰუსერლია, ეგზისტენციის ფილოსოფია „მეორე პოლუსიდან" ამოდის, თუმცა ანთროპოლოგიის ფილოსოფიურ ხასიათს ისიც ეჭვის თვალით უყურებს. ამის მაგალითად ავიღოთ მ. ჰაიდეგერის კონცეფცია „ადამიანის მეტაფიზიკის" შესახებ.

ძირითადი დებულება, რომელსაც ეყრდნობა ჰაიდეგერის ფილოსოფია, არის ეგზისტენციალური დიფერენცი, დაპირისპირება ონტოლოგიურ-ეგზისტენციალური სტრუქტურისა ონტიურ-ეგზისტენციალურ სტრუქტურისადმი. ამის მიხედვით ადამიანის მეტაფიზიკა იაზრება არა მხოლოდ როგორც მეტაფიზიკა ადამიანის შესახებ, არამედ როგორც ადამიანის წარმოდგენა აუცილებელი მეტაფიზიკური ხდომილების სახით. მეტაფიზიკა მაშინ გვაქვს ხელთ, როცა ხდება გადახტომა იმ არსებულში, რომელიც ფაქტობრივ ეგზისტენცს წარმოადგენს. ფილოსოფია ჰაიდეგერისათვის არის უნივერსალური ფენომენოლოგიური ონტოლოგია, რომელიც ამოდის ადამიანის ჰერმენევტიკიდან. ანთროპოლოგიას, რა სახისაც არ უნდა იყოს იგი, უნდა წაემძღვაროს მოძღვრება იმ პირობების შესახებ, რომლებიც უზრუნველყოფენ ადამიანის არსებობის შესაძლებლობას. ამ მეცნიერებას ფუნდამენტალური ონტოლოგია ეწოდება და იგი არსებითად განსხვავდება ე. წ. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიიდან[22]. არც ფუნდამენტალური ონტოლოგია და არც მის საფუძველზე აგებული მეტაფიზიკა ჯერ კიდევ განხორციელებული არ არის. ამჟამად შესაძლებელია, წერს ჰაიდეგერი, მხოლოდ მათ იდეაზე იყოს მსჯელობა. უნდა დამტკიცდეს, რომ ადამიანის, „დაზაინის" ონტოლოგიური ანალიტიკა არის აუცილებელი მეტაფიზიკისათვის. უნდა გაირკვეს თუ რას ნიშნავს ამ დისციპლინის საკითხი — „რა არის ადამიანი"?

იდეა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა, ჰაიდეგერის აზრით, მოასწავებს თავყრილობას ყოველგვარი ცოდნისას, რომლის შინაარსი არის ცოცხალი არსება, რომელიც შეიცავს სხეულს, სულს

[22] M. Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik. 1951, S. 13.

და გონს. აქ იგულისხმება, აგრეთვე, ცოდნა, ადამიანის ხასიათის, რასობრიობის თავისებურებების, სქესობრივი ნიშნების და ა. შ. ანთროპოლოგია იმასაც ეხება, რაც შეუქმნია ადამიანს, რაც მოუმოქმედებია მას. ანთროპოლოგია, დასძენს ჰაიდეგერი, გულისხმობს ადამიანის განხილვას: სომატიურად, ბიოლოგიურად, ფსიქოლოგიურად, ქარაქტეროლოგიურად, ფსიქიატრიულად, ეთნოგრაფიულად, პედაგოგიურ-ფსიქოლოგიურად, კულტურულ-ფსიქოლოგიურად, მსოფლმხედველობრივ-ტიპოლოგიურად და ა. შ. ის შინაარსეულად არის სრულიად უსაზრულო რამ. თითოეულ ამ მეცნიერებას აქვს თავისი საგანი და მიზანდასახულობა. იდეა, რომელიც ცდილობს ყოველივე ამის თავის მოყრას ერთ ცნებაში, არ შეიძლება არ იყოს ბოკლებული გარკვეულობას. ცნება, რამდენადაც იგი ერთიან შინაარსს გულისხმობს, შეუძლებელია არსებობდეს ანთროპოლოგიის შესახებ. მართალია, დასძენს ჰაიდეგერი, სპეციალური ანთროპოლოგიური ცოდნა ჩვენს საუკუნეს აქვს მეტი, ვიდრე ოდესმე ჰქონებია, მაგრამ თვით ადამიანზე, მის რაობაზე, მის არსზე დღეს მეტი იჭვნეულობა და ურთიერთსაწინააღმდეგო მოსაზრებები არსებობს, ვიდრე ოდესმე. ჰაიდეგერი იმოწმებს მ. შელერს იმ აზრის დამტკიცებაში, რომ ადამიანი არასოდეს ისე გაუგებარი და პრობლემატური არ ჩანდა, როგორც ჩვენს დროში[23]. ამ მდგომარეობიდან გამოსასვლელად, ერთიანი ადამიანის არსის საწვდომად მ. შელერი ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას მოუხმობს. ჰაიდეგერი სხვა აზრის არის: ის, რაც აქ არის საძებარი, მისი აზრით, მიუწვდომელია ე. წ. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის.

ჰაიდეგერის კონცეფციაში ადამიანის პრობლემა უკავშირდება ფილოსოფიის პრობლემას. რამდენადაც ფილოსოფიის პრობლემის გახსნა იყო ნაცადი ადამიანის პრობლემიდან, კვლევის შედეგმა ყოველთვის ანთროპომორფიზმის სახე მიიღო (ასეთი სახე მიიღო ფილოსოფიამ შელერის ანთროპოლოგიურ ძიებაშიც, დასძენს ჰაიდეგერი). ანთროპომორფისტულმა თვალსაზრისმა მეტი ვერაფერი მოგვცა, გარდა ანთროპოლოგიური ფილოსოფიისა, ე. ი. მოჩვენებითი ფილოსოფიისა. თვით ერთიანი ანთროპოლოგიის იდეის განხორციელების ცდა იმიტომ იყო უშედეგო, რომ მისი მიღება განზრახული იყო ცალკეული მეცნიერული მონაპოვრის გამოყენებით,

---

[23] M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. 1951, გვ. 189.

მათი „სინთეზის“ გზით (შეად. ამჟამად გავრცელებული „კომპლექსური შესწავლა ადამიანისა“). რა გინდ არ უნდა განვითარდნენ ეს მეცნიერებანი, რა გინდ ინტენსიურიც არ უნდა გახდეს ცალკეულ შემეცნებათა გაერთიანების ცდა, სულ ერთია, ვერასოდეს ჩვენ ამ გზით ადამიანის არსს, მის იდეას ვერ მივაღწევთ. სად არის გამოსავალი? თუ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ვერ გადაჭრის პრინციპულად ამ პრობლემას, მაშინ რომელი სხვა ფორმა შემეცნებისა მიაღწევს ამას?

ანთროპოლოგიის გაფილოსოფიურება შეიძლება სცადონ ორი გზით. პირველი გზა იქნება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიღწევა ადამიანის შესახებ ცოდნის უმაღლეს ზოგადობამდე აყვანით. ფიქრობენ, რომ ცალკეული მეცნიერების მონაცემების გაერთიანებით განზოგადების მაღალ დონეს მიაღწევენ და ეს იქნება უკვე ფილოსოფია, ადამიანის ფილოსოფია. ჰაიდეგერი ასე აყენებს კითხვას: რა შეიძლება იყოს განზოგადების ხარისხის ის წერტილი, რომელიც გაყოფს სპეციალური მეცნიერების ზოგადობას ფილოსოფიური ზოგადობიდან? ცხადია, ზოგადობის ამ წესით დადგენა შეუძლებელია. მეცნიერებანი შეიცავენ მეტ-ნაკლები ზოგადობის მქონე დებულებებს, მაგრამ ამის გამო მათ არავინ დაყოფს ფილოსოფიად და მეცნიერებად. მეცნიერებით, მისი მეთოდით მიღწეული ზოგადობა, ამბობს ჰაიდეგერი, რა დონისაც არ უნდა იყოს იგი, დარჩება კვლავ სპეციალური მეცნიერების ფარგლებში. მაშასადამე, ამ გზით, განზოგადოებით, როცა იგი მეცნიერების მონაპოვარია, ფილოსოფიის შექმნა ვერ მოხერხდება.

მეორე გზა ანთროპოლოგიის გაფილოსოფიურებისა შეიძლება ემყარებოდეს სპეციალურ ფილოსოფიურ მეთოდს, ე. ი. არსის ძებნას და არსზე დაფუძნებას. აქ ფილოსოფიური ხასიათი მიღწეული იქნება, მაგრამ რადგან სფერო იმ სინამდვილისა, სადაც წარმოებს არსის დადგენა, ადამიანია როგორც ცოცხალი, ბიოლოგიურ-ფსიქოლოგიური არსება, ფილოსოფიაც მის შესახებ რეგიონალურ სახეს მიიღებს. რეგიონალურად წარმოდგენილი ადამიანის არსის დადგენა იმას გვეტყვის, თუ რით განსხვავდება ადამიანი ცხოველისაგან, მცენარისაგან, სხვა არაადამიანურ არსებათაგან და ამიტომ ის რეგიონალურ ფილოსოფიას ვერ გასცდება. მას არ ექნება რაიმე უპირატესობა სხვა რეგიონალური ონტოლოგიების წინაშე და, ცხადია, ვერც ვერავითარ სპეციფიკურ როლს ვერ ითამაშებს ფილოსოფიის ცხადყოფის საქმეში.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ეს უმწეობა და გამოუყენებლობა ფილოსოფიის პრობლემატიკისათვის არ არის ჰაიდეგერის აზრით, შემთხვევითი ანდა წარმავალი ნიშანი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა; ის მომდინარეობს ამ მეცნიერების არსიდან, მისი შინაგანი ზღვარდებულობიდან; იგი თვითონ საჭიროებს ფილოსოფიურ დასაბუთებას, ფილოსოფიის დახმარებას. მაგრამ ეს თავის მხრივ, ამბობს ჰაიდეგერი, მოითხოვს ფილოსოფიის გარკვეულობას, მის დგომას იმ პოზიციაზე, რომელიც მას მოეთხოვება. ამჟამად ეს ამოცანაც არ არისო გადაჭრილი, დასძენს ჰაიდეგერი, რადგან ფილოსოფიის მიზანდასახულობა გარედან მოსული რამ არის და ფილოსოფიის შინაგანი ბუნებიდან გამომდინარეს არ წარმოადგენს. აქიტომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია უბრალო ჰურჩელია ფილოსოფიური პრობლემებისათვის, არ არის მასთან არსებითად დაკავშირებული და მისი უვარგისობა მეტაფიზიკისათვის სრულიად ნათელია.

ამ ვითარებაში დგება საკითხი: რატომ მოხდა, რომ ფილოსოფიის პრობლემატიკამ კანტთან და შემდეგ სხვებთან თავი მოიყარა კითხვაში — „რა არის ადამიანი?“ შემთხვევითია იგი და ფანტაზიის ნებისმიერი პროდუქტი, თუ მას აუცილებელი ხასიათი აქვს? თუ იგი აუცილებელი იყო, უნდა გაირკვეს, სად, ადამიანის რომელ წერტილში უნდა ვიგულისხმოთ არსებობა ფილოსოფიის პრობლემატიკისა? რას ნიშნავს ფილოსოფოსობა, როცა იგულისხმება, რომ მას თავისი ცენტრი აქვს ადამიანის არსში?

სანამ ამ კითხვაზე არ არის გაცემული პასუხი, შეუმჩნეველი და დაუდგენელი დარჩება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ადგილი და მისი შინაგანი ზღვარდებულობა. მხოლოდ ამ საკითხების გადაჭრის შემდეგ გახდება შესაძლებელი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის არსის გარკვევა, გვეცოდინება, თუ რა არის იგი, რა არის მისი ფილოსოფიური ფუნქცია. მაშასადამე, ჯერ უნდა ვსწვდეთ ფილოსოფიის რაობას, მერე გახდება შესაძლებელი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის იდეის წვდომა. ასე ფიქრობს ჰაიდეგერი, რომლის რწმენით, ფილოსოფიის იდეა უფრო გარკვეული არ არის დღეს, ვიდრე იდეა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა. ეს გვაფიქრებინებს, რომ ორივე უნდა გაიხსნას კითხვიდან: „რა არის ადამიანი?“

კანტის ფორმულა, რომელსაც ფილოსოფიის პრობლემატიკა დაჰყავს პრობლემაზე — „რა არის ადამიანი?“, არ უნდა გავიგოთ

ისე, თითქოს აქ ხდებოდეს ფილოსოფიის დაყვანა ანთროპოლოგიაზე. ამის უფლება არა გვაქვს, თუ გავიზიარებთ ჰაიდეგერის იმ აზრს, რომ კანტის ფილოსოფია არის ონტოლოგია. მეტაფიზიკა. დაუჯერებელია, რომ კანტს მიეღო ის აზრი, თითქოს მეტაფიზიკისა და ონტოლოგიის გაერთიანება იძლეოდეს ანთროპოლოგიას. ეს ეწინააღმდეგება კანტის მთელ სისტემას, მის ტრანსცენდენტალიზმს.

რახან ფილოსოფიის „გადმოტანა" ანთროპოლოგიაში ფილოსოფიის „წახდენას" ნიშნავს, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, რომელსაც ამის ნებსითი თუ უნებლიე განზრახვა აქვს, უკუგდებული უნდა იქნეს. ანთროპოლოგიის გაფილოსოფიურება ფილოსოფიის არსებობას გულისხმობს, მაგრამ სანამ ამ ნამდვილი ფილოსოფიის შექმნაში ადამიანს აუცილებელი მონაწილეობა არა აქვს, კითხვა „რა არის ადამიანი?" ფილოსოფიურ ფუნქციას ვერ შეასრულებს. ჰაიდეგერს სურს, იყოს ლაპარაკი ისეთ ადამიანზე, რომლიდანაც ყველაფერი იქნება „გაძევებული", გარდა იმისა, რაც მისგან „გადადის" ფილოსოფიაში, მეტაფიზიკაში. საკითხი იმას კი არ ეხება, თუ როგორ შექმნას ადამიანმა მეტაფიზიკა, არამედ იმას, თუ რაშია შინაარსი ამ აუცილებლობისა, რომლის გამო ადამიანი ა რ ი ს მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ ა, რომლის გამო იდენტურია ორი ცნება — მეტაფიზიკა და ადამიანის „შექმნა" ადამიანის მიერ. პირველი, რაც უნდა გაკეთდეს, როგორც ადამიანის არსის მისაგნებად, ისე მეტაფიზიკის გადასარჩენად, არის ჰაიდეგერის თქმით, ინტერპრეტაცია — გაშიფვრა პრობლემისა — „რა არის ადამიანი"?

ის ინტერპრეტაცია ადამიანისა, რომელსაც აწარმოებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ადამიანს ცნობილად, გაგებულად გულისხმობს[24]. ანთროპოლოგიამ რომ სააშკარაოზე გამოიტანოს საკითხი ადამიანის რაობის შესახებ, დასძენს ჰაიდეგერი, ცხადი გახდებოდა, რომ ამ კითხვის საპასუხოდ მან, ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ, უნდა გადალახოს თავისი თავი, სხვა სახის აზროვნებად უნდა იქცეს. ანთროპოლოგია, როგორიც არ უნდა იყოს იგი, მეორეული აქტია იმასთან შედარებით, რაც ადამიანის არსის წვდომას წარმოადგენს. ჯერ ადამიანის არსის წვდომა, შემდეგ ანთროპოლოგია.

ანთროპოლოგია, აგრეთვე „ფილოსოფიურიც", ნამდვილ ფილოსოფიას გამორიცხავს. როცა მეტაფიზიკა კვდება, ის ანთროპო-

[24] M. H e i d e g g e r. Holzwege. 1957. S. 103.

ლოგიად იქცევა. ამის შემდეგ ფილოსოფია წარმოადგენს მეტაფიზიკის ნამუსრევს, რომელიც ფიზიკის ნადავლად იქცევა, ფიზიკისა, რომელიც მოიცავს ადამიანის ბიოლოგიასაც და ფსიქოლოგიასაც[25].

კითხვა, „რა არის ადამიანი?" არის იგივე კითხვა — „რა არის არსებულის ყოფიერება?" ეს იმას ნიშნავს, რომ კითხვა ადამიანის რაობის თაობაზე იგივეა, რაც კითხვა ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემის შესახებ. ადამიანის კითხვა არის ყოფიერების კითხვა, ხოლო ყოფიერების კითხვა არის იგივე ადამიანის რაობის კითხვა[26].

ჩვენი კითხვა ადამიანის არსების შესახებ თავისთავად იქცევა არსებულის ყოფიერების კითხვად. ამისთვის საკმარისია გავიაზროთ სიტყვა „ადამიანის არსება" („Menschenwesen") და მას მყისვე მივყავართ არსებულის ყოფიერების საზრისის საკითხთან. აზროვნების ყოველი გზა, მეტაფიზიკურიც და არამეტაფიზიკურიც, არის იმის მიმართების მთლიანობის შიგნით, რომელიც არსებობს არსებობის ყოფიერებისა და ადამიანის არსს შორის. თუ არა ასე, სხვაგვარად აზროვნება შეუძლებელი ჩანს. აზროვნება, დაჰკვნის ჰაიდეგერი, ყოველთვის არის ყოფიერების აზროვნება[27].

ყოველგვარი ანთროპოლოგია, შენიშნავს ჰაიდეგერი, ამოდის ადამიანის წარმოდგენიდან, რაშიც იგულისხმება ცოცხალი არსება, რომლის განმარტებისას იგი არ ამოდის ადამიანის არსიდან. იმისათვის, რომ ადამიანი ვიაზროთ, როგორც მისი არსი და არა როგორც ცოცხალი არსება, საჭიროა, პირველ რიგში, იმას მივაქციოთ ყურადღება, რომ ადამიანი არის ისეთი არსება, რომელიც თავის არსს არსობს (west), როცა აჩვენებს იმაში, რაც არის, რომელ ჩვენებაშიც არსებული როგორც ასეთი ელინდება.

ანთროპოლოგია ამგვარად, ჰაიდეგერს ესახება, როგორც მეცნიერების ისეთი ტიპი, რომელიც გულისხმობს თავის კვლევის საგნად ადამიანს, როგორც ონტიურ-ბიოლოგიურ არსებას. ანთროპოლოგია არის ამის მიხედვით ისეთი მეცნიერება, რომლისთვისაც ადამიანი არ წარმოიდგინება ერთ მთლიანობად, „ერთნიშნიან" ინსტანციად[28]. აქ ადამიანი ვერ წარმოიდგინება ისეთი გარკვეულობის სახით, რომელიც ერთ საგნობრივ-ჰომოგენურ განზოგადებას შეიცავს.

---

[25] M. Heidegger. Vorträge und Aufsätze. 1954. S. 86/7.
[26] M. Heidegger. Was heisst Denken? 1954. S. 73.
[27] M. Heidegger. Über Humanismus. 1947. S. 46.
[28] M. Heidegger. Was heisst Denken? S. 95.

ადამიანის არსის დანახვა შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როცა მისი შესატყვისი ძიება წარმოიდგინება არა როგორც რეგიონალური ონტოლოგია, არამედ როგორც უნივერსალური და უნივერსალურის კვლევა. ამ საქმეს ანთროპოლოგია, ჰაიდეგერის აზრით, ვერასოდეს ვერ გააკეთებს. ადამიანის გაგების გზა უნდა იყოს ის, რასაც აზროვნების შინაარსად არსის გამომსახველი შიგთავსი ექნება. ამ ვითარების გამოსათქმელად ჰაიდეგერი ხმარობს „დაზაინს“.

ამგვარად, საქმის ვითარება ჰაიდეგერთან ასეთია: აქაც თეორიული პოზიცია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართ განსაზღვრა მისმა შეხედულებამ ფილოსოფიაზე. ფილოსოფიურ კონცეფციაში, სადაც ადამიანის ფილოსოფიურ გააზრებას მთავარი ყურადღება ექცევა[29], კატეგორიულად უარყოფილია ფილოსოფიური ანთროპოლოგია როგორც ფილოსოფია. ჰაიდეგერის შეხედულება გასაგებია და მას ერთგვარი გამართლებაც აქვს. როცა ანთროპოსში, ადამიანში ვეძებთ არა მის არსს, ე. ი. ერთს რასმეს, რაც ფილოსოფიური თვალსაზრისით მას ამოწურავს, არამედ ნიშანთა კრებულს, ანთროპოლოგია არ იქნება ფილოსოფიური, არ იქნება ერთადერთი არსობრივი მეცნიერება ადამიანზე. ის გამართლებას პოულობს ადამიანის შესახებ მრავალი „ფილოსოფიის“ არსებობას. ეს არის საქმის ერთი მხარე, მაგრამ განსახილველია ზოგიერთი მასთან დაკავშირებული საკითხი, როგორიცაა — ფილოსოფიური კვლევის რაობა, არსისა და იდეის ცნება, კავშირი ადამიანის იდეის ფილოსოფიურ გააზრებასა და სხვა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შორის და ა. შ. ადამიანის ფილოსოფიურმა მოძღვრებამ არ უნდა გადაჭრას აქედან სპეციალურ მეცნიერებაში წასასვლელი გზა[30].

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისადმი ნეგატიურად განწყობილია ზოგი სხვა მკვლევარიც ბურჟუაზიული ბანაკიდან. ანთროპოლოგიის ფილოსოფიურობაში ეჭვი შეაქვთ მეტწილად იმდენად, რამდენადაც ადამიანი „ხორციელად“ არის აღებული: როცა ფილოსოფიის საგნად მხოლოდ იდეალური არის მიჩნეული, რეალურ-ემპირიული ადამიანის შესწავლა ფილოსოფიურად შეუძლებ-

---

[29] M. Heidegger. „Dasein ist ein Schlüsselwort meines Denkens. F. W. von Herrmann. Die Selbstinterpretation Martin Heideggers. 1964, S, 32.

[30] იხ. ა. ბოჭორიშვილი, „ეგზისტენციური ანთროპოლოგია“. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, ნაწ 111, 1973.

ლად მიაჩნიათ. ამ საქმეს მთლიანად სპეციალურ მეცნიერებას აკისრებენ.

ანალოგიური, ნეგატიური აზრი „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ წინააღმდეგ გამოითქვა საბჭოთა კავშირშიც. მოტივაცია ამ პოზიციისა განსხვავებულია, მაგრამ სერიოზული დასაბუთება ამ ნეგაციისა ჯერჯერობით არავის მოუცია[31].

რაც შეეხება ბურჟუაზიული ფილოსოფიის იმ ჯგუფს, რომელიც დადებითად აფასებს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, ამჟამად წარმოდგენილია მრავალფეროვანი თეორიების სახით, რომელნიც ერთმანეთიდან მკაცრად განსხვავდებიან და დიამეტრიულად უპირისპირდებიან როგორც ამ დისციპლინის სტრუქტურის დახასიათების მიხედვით, ისევე თვითონ ადამიანის ფილოსოფიურად გააზრების მხრივ. როგორც ითქვა, ადამიანის ფილოსოფიურ გააზრებას ყოველ კერძო შემთხვევაში ზოგად მიმართულებას აძლევს ფილოსოფიის ის გაგება, რომელსაც იზიარებს ანთროპოლოგი — მკვლევარი. ვ. ბრიუნინგმა, რომელმაც ბევრი იმუშავა ამ მეცნიერების ჩამოსაყალიბებლად, ერთგვარი კლასიფიკაცია-ტიპოლოგიაც მოგვცა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართულებისა.

ბრიუნინგის მიხედვით, არსებობს ამ მიმართულებათა ოთხი ტიპი, რომელთაც, აგრეთვე, შინაგანი დიფერენციაცია განუცდიათ ისტორიულად.

პირველი ტიპისთვის დამახასიათებელია ადამიანის გაგების ისეთი პრინციპი, რომელიც ადამიანს უქვემდებარებს ობიექტურ ვითარებას. აქ გამოყენებულია ოთხი ზემდგომი კატეგორია, რომელმაც გასაგები უნდა გახადოს ადამიანი. ასეთად დასახელებულია არსი, ნორმა, რაციო და ბუნება-ნატურა.

მეორე ტიპი იყენებს სუბიექტურ ფაქტორს. აქ წინწამოწეულია დიფერენციალური თვალსაზრისი და მიღებული შედეგები იღებს ინდივიდუალიზმის, პერსონალიზმის, სპირიტუალიზმისა და ეგზისტენციალიზმის სახეს.

მესამე ჯგუფი თეორიებისა უკიდურეს ირაციონალიზმს ემსახურება და არაცნობიერის ცნების გამოყენებით უკიდურეს სუბიექტურობას აღწევს.

---

31 იხ. ამ ნაშრომის უკანასკნელ თავში იმ ავტორების განხილვა, რომელნიც უფრთხიან ტერმინს „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას“, თუმცა ადამიანის ფილოსოფიურ ანალიზზე უარს არ ამბობენ.

მეოთხე ტიპად ავტორს დასახელებული ჰყავს ის მკვლევარები, რომელნიც დგანან სინთეზურ თვალსაზრისზე და სუბიექტური მოშენტების კონსტრუქციით მიდიან თანდათანობით ობიექტური სამყაროს სტრუქტურამდე. აქ ანთროპოლოგიურ თეორიებს მეტწილად წარმართავენ, ავტორის აზრით, პრაგმატიზმი, ტრანსცენდენტალიზმი და ობიექტური იდეალიზმი.

ამჯერად ჩვენ მხოლოდ იმის დემონსტრაცია გვაქვს მიზნად, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ერთგვარი ლოგიკური შედეგია ზოგადფილოსოფიური მრწამსისა და მასთან ერთად და მის შესაბამისად ფასდება იგი. თავის ადგილას ამ თეორიების საფუძლიანი განხილვა დაგვჭირდება, მაგრამ ამჯერად ამას გვერდი უნდა ავუაროთ[32].

V

„ფილოსოფიურ“ მსჯელობას ადამიანის შესახებ არაიშვიათად აკლია სწორედ ფილოსოფიურობა. ფილოსოფიური პრობლემატიკით განხილვა ადამიანისა. ამ შემთხვევაში იკარგება განსხვავება კვლევის ფილოსოფიურ განწყობასა და სპეციალურ მეცნიერულ განწყობას შორის. როგორც ცნობილია, კერძო მეცნიერება, შეგნებულად თუ შეუგნებლად, დგას ე. წ. გულუბრყვილო რეალიზმის თვალსაზრისზე, ყოველდღიურობის უკრიტიკო ევიდენტობაზე. მეცნიერებას ამის უფლება აქვს და ის ამ უფლებით სარგებლობს ისე, რომ დოგმატურობის თაობაზე აზრიც შეიძლება არ გაუჩნდეს. სულ სხვაა ფილოსოფია: ის ვერ დაემყარება ნაივურ ევიდენტობას, ვერ მიიღებს ვერც ერთ დებულებას სანქციის, აზროვნების დასტურის გარეშე. მსოფლმხედველობითი პრობლემების დოგმატური განხილვა მითოლოგიასა და რელიგიას აძლევს დასაბამს, ფილოსოფია მხოლოდ კრიტიკული შეიძლება იყოს, ის „ყველაფერს კითხვის ქვეშ აყენებს“.

ფილოსოფიის ისტორიის მანძილზე გამომუშავდა პრობლემათა ჯგუფი, რომელიც სავალდებულოდ არის მიჩნეული საერთოდ. ფილოსოფიური მიდგომა მოვლენისადმი ნიშნავს, პირველ რიგში, ამ ცნობილ პრობლემათა დაყენებას საკვლევი საგნის მიმართ. ასე უნ-

32 ზოგი რამ ამ მიმართულებით, შეძლებისდაგვარად, გაკეთებულია. იხ. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, ნაწ. 1, 2, 3. 1970—1973.

და მოხდეს ადამიანის ფილოსოფიური ანალიზის დროსაც, მაგრამ ეს ხშირად არ სრულდება. რა სახეს მიიღებს ეს პრობლემატიკა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში?

დავიწყოთ „მეტაფიზიკური" პრობლემით, ე. ი. საკითხით ადამიანის ობიექტურად არსებობის შესახებ[33]. ჩვენ არ შეგვხვედრია ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში დღეს ადამიანის ობიექტური არსებობის პრობლემა. ეს უნდა გავიგოთ ისე, რომ ასეთი პრობლემა არ არსებობს, რომ ადამიანის ობიექტური არსებობა საეჭვოს არაფერს შეიცავს? რა ითქმის ამის შესახებ?

ვერავინ იტყვის იმას, რომ ობიექტურად არსებობის პრობლემა არ არსებობს, როცა საქმე ეხება ბუნებას, სამყაროს. ასეთი პრობლემა იდგა და დგას. ზოგი მას დადებითად ჭრის, ზოგი უარყოფითად. მართალია, საკითხის დადებითად გადაჭრას ბევრი ემხრობა და მომხრეთა რიცხვი თანდათან იზრდება, მაგრამ საკითხი ფილოსოფიიდან არ მოხსნილა და დასაბუთება ობიექტური ყოფიერებისა არ შეწყვეტილა. ამის საილუსტრაციოდ საკმარისი იქნებოდა რომან ინგარდენის ვრცელი გამოკვლევის დასახელება ამ საკითხზე[34].

დავუშვათ, რომ ადამიანის ობიექტურად არსებობის საკითხი იმავე გადაჭრას მიიღებს, რომელიც წილად ხვდება სამყაროს, მაგრამ ეს თავს უნდა იჩენდეს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში; მეტაფიზიკის ამღიარებელი და მისი უარმყოფელი ერთნაირად ვერ იმსჯელებენ ადამიანზე, თუ ისინი ამ ფილოსოფიურ მრწამსს ანგა-

---

[33] „მეტაფიზიკას" მრავალი მნიშვნელობა აქვს, როგორც თითქმის ყოველ ფილოსოფიურ ტერმინს. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ყველაზე მეტად არის განმტკიცებული და გავრცელებული „მეტაფიზიკის" ის მნიშვნელობა, რომელიც აქ გულისხმობს თავისთავად, ცნობიერების გარეთ და მისგან დამოუკიდებლად არსებობის პრობლემის კვლევას. მეტაფიზიკის უარყოფა ამ კონტექსტში ნიშნავს ობიექტური არსებობის უარყოფას, ე. ი., საბოლოო ანგარიშში, სოლიფსიზმს. თუ „მეტაფიზიკა" ასე იქნება გაგებული, მისი ერთ-ერთი მტკიცე დამცველი იქნებოდა მატერიალიზმი, აგრეთვე მარქსისტულ-ლენინურიც. მეორე მისი დამცველი ფაქტიურადაც არის ობიექტური იდეალიზმი (ფართო მნიშვნელობით). ისიც გასაგებია, რომ იდეალიზმი მატერიალიზმს მეტაფიზიკად თვლის. მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია არ იყენებს ამ ტერმინს და ამისი საქმაო საფუძველი არსებობს, მაგრამ თავისთავად არსებობის ხერხი, ობიექტური სინამდვილის აღიარება აქ პირველ მცნებას წარმოადგენს.

[34] R. Ingarden, Der Streit um die Existenz der Welt I, II$_1$, II$_2$. 1964 — 1965.

რიშს გაუწევენ. საქმის არსებული ვითარება იმაზე მიგვითითებს, რომ ხშირად სულაც არ ექცევა ყურადღება ფილოსოფიურ მრწამსს და ანთროპოლოგიური მსჯელობა ნაივურობაზე დამყარებულად გამოიყურება.

მთავარი ის არის, რომ ადამიანის ობიექტური არსებობის პრობლემა ერთი მხრივ მაინც უფრო რთულია, ვიდრე ბუნებისა. როცა ბუნების ადამიანისაგან, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლობაზეა მსჯელობა, ჩვეულებრივ გულისხმობენ ცნობიერებასმოკლებულ მოვლენებს. ამ პრობლემის დადებითად გადასაჭრელად პრინციპულად საკმარისია იმის ჩვენება, რომ, მაგალითად, მინერალები არსებობენ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. ადამიანის პრობლემა ამ ასპექტში უფრო რთულია: ადამიანის ობიექტურად არსებობა ეხება როგორც სხეულს, მატერიალურს, ისე განცდას, სულიერს, ცნობიერებას. და აი გაჩნდა ერთის ადგილზე ორი საკითხი. ხომ ცხადია, რომ ერთნაირად ვერ გადაწყდება ობიექტურად არსებობის საკითხი სხეულისა და ცნობიერების მიმართ. თუ ობიექტური არსებობის კრიტერიუმად ცნობიერებისგან დამოუკიდებლობას ვთვლით, როგორ ვიაზროთ ცნობიერების ობიექტურობა, რისგან უნდა იყოს იგი დამოუკიდებელი?

ჩვენ შეგვიძლია ადვილი გზით წავიდეთ და ვთქვათ: ადამიანის სხეული, როგორც მატერიალური, ობიექტურია, ობიექტური არსებობის მქონეა, ხოლო ადამიანის „სული“, მისი ცნობიერება ასეთ არსებობას მოკლებულია და ამიტომ მას სუბიექტურ არსებობას მივაწერთ. მაგრამ ადამიანის არსებობის კვალიფიკაცია სხვას გულისხმობს: ადამიანი არ არის არც მარტო სხეული და არც მარტო სული, არამედ ისეთი ყოფიერება, რომელშიაც სულისა და სხეულის ერთიანობას ვჭვრეტთ. ადამიანი ამ სპეციფიკურ ერთიანობას ეწოდება და საკითხიც სწორედ ეს არის: როგორაა შესაძლებელი ასეთი ერთიანობა, როგორ შეიძლება არსებობდეს იგი? რა ფორმით? რა სფეროში? ასე გაჩნდა „ადამიანის პრობლემა“ დეკარტთან: დეკარტისათვის ცალკე აღებული მატერიაც გასაგებია და სულიც, ცხოველიცა და ანგელოზიც. ერთი მხოლოდ მატერია არის, ხოლო მეორე მხოლოდ სული. გაუგებარია ადამიანი, რადგან ის შედგება შეუთავსებელი ნიშნებიდან, ურთიერთგამომრიცხველი თვისებებიდან. ამიტომ, სანამ მატერიალური და სულიერი არ „გაიგივდებიან“, ადამიანის ფაქტი, მის ამ ორმაგი ნიშნებით არსებობა გაუგებარია. დგას, მაშასადამე, კითხვა: როგორია

ადამიანის ობიექტური არსებობის ფორმა? არსებობს იგი თავის-თავად ისე, როგორც გვეჩვენება, თუ სრულიად სხვანაირად? „ფსიქოფიზიკური ერთიანობა“, გამოყენებული ადამიანის მიმართ, პასუხი კი არ არის აქ არსებულ პრობლემაზე, არამედ თვითონ პრობლემის გამომხატველი ტერმინი.

შევხედოთ ახლა საქმეს მეორე მხრივ: როგორია „ცნობიერების“, არსებობის თავისებურება? როგორია განცდის, ფსიქიკის მოცემულობის ფორმა?

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ბევრი წარმომადგენელი ამ კითხვასაც უგულებელყოფს, თითქოს აქ ფილოსოფიური კითხვა არ იდგეს. რომ ეს უმართებულოა, ამაში დაგვარწმუნებს ამ პრობლემის გადაჭრის ცდის ისტორია. ი. ლაპშინი თავის წიგნში[35] 23 თეორიას ჩამოთვლის ამ პრობლემის გადასაჭრელად წარმოდგენილს, ყველას არასაკმარისად მიიჩნევს და გვპირდება წიგნის მეორე ნაწილში საკუთარი თეორიის წამოყენებას, რომელიც, რამდენადაც ვიცით, არ განხორციელებულა, მეორე ნაწილი წიგნისა არ გამოსულა. ა. ვედენსკიმ ამ საკითხზე ბევრი იმუშავა და მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ მან აღმოაჩინა „ა. ი. ვედენსკის ფსიქოფიზიკური კანონი“, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ „არც ერთი მოვლენა, რომლის ობიექტური დაკვირვება შესაძლებელია, ე. ი. არც ერთი ფიზიოლოგიური მოვლენა არ შეიძლება იყოს სარწმუნო ნიშანი სულიერობისა, ისე რომ სულიერ ცხოვრებას არა აქვს არავითარი ობიექტური ნიშანი“[36].

---

[35] И. И. Лапшин, «Проблема «чужого Я» в новейшей философии. 1910.

[36] А. И. Введенский, „Психология без всякой метафизики“. 1914. გვ. 66. ამ „კანონის“ ისტორია იყო ასეთი: პირველად ა. ვედენსკიმ ამ კანონის შესახებ ვრცელი გამოკვლევა წარმოადგინა 1892 წ. „О пределах и признаках одушевления“. ამ გამოკვლევამ მძლავრი დისკუსია გამოიწვია. კამათში ჩაებნენ: ე. რადლოვი, ნ. გროტი, ს. ტრუბეცკოი, პ. ასტაფიევი და სხვები. რახან ვედენსკის აზრით, მის მიერ წამოყენებულ პირობას დისკუსიისათვის არც ერთი მოკამათე არ აკმაყოფილებდა, მან დაწერა ახალი წერილი — „Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам“ („Вопросы философии и психологии“, кн. 18, 1893). ამის შემდეგ კიდევ გამოქვეყნდა კრიტიკული მოსაზრებები აღნიშნულ კანონზე (ლ. ლოპატინისა და ს. ასკოლდოვის).

საინტერესოა, რომ ა. ვედენსკიმ მისი თეორიის აღიარებად მიიჩნია ი. უეკსკულისა და ი. პავლოვის მტკიცება, რომ „всякое объективно

ამ „კანონს“ ბევრი მოწინააღმდეგე გაუჩნდა.

სხვისი მე-ს წვდომის თაობაზე დიდი კამათი გაიმართა დასავლეთშიც: თ. ლიპსის შთაგრძნობის თეორია მ. შელერმა „გაანადგურა“, ხოლო ე. ჰუსერლმა ამ თეორიას ფენომენოლოგიური რედუქციის საფუძველზე კვლავ სიცოცხლე დაუბრუნა. მ. შელერის უშუალო აღქმის თეორიას ინტუიტივიზმი გამოექომაგა და ობიექტივიზმს დაუპირისპირდა ამ საკითხში და ა. შ.

იგივე ითქმის ადამიანის ფილოსოფიურ პრობლემატიკაზე გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით. არსებობს ადამიანის შემეცნების პრობლემა, როგორც არსებობს ობიექტის, საგნის შემეცნების პრობლემა. კითხვას — „როგორ არის შესაძლებელი ობიექტის შემეცნება?“, კითხვას, რომელმაც ლამის მოიცვას მთელი გნოსეოლოგია, გვერდში უნდა ამოუდგეს სუბიექტის შემეცნების პრობლემა.

ნაივური ჩანს ის შეხედულება, რომელიც სუბიექტის სიახლოვის გამო შემმეცნებელთან, სუბიექტის გნოსეოლოგიურ წვდომას პრობლემად არ თვლის; თითქოს აქ რაიმე სიძნელეს ადგილი არ ჰქონდეს და საქმე თავისთავად მიმდინარეობდეს. ბევრჯერ გამოითვა აზრი, რომ საეჭვო და საკვირველი ობიექტის წვდომაა სუბიექტის მიერ, ხოლო სუბიექტის მიერ სუბიექტის შემეცნება არავითარ სიძნელეს არ შეიცავსო. ეს ვარაუდი მცდარი აღმოჩნდა, რაც იმ ფაქტმა დაადგინა, რომ მოპოვებული სარწმუნო შემეცნება ობიექტის თაობაზე უფრო მეტი მოგვეპოვება, ვიდრე სუბიექტის კანონზომიერების შესახებ. შორეული საგნების შესახებ მეტი სიცხადე და გარკვეულობა გვაქვს, ვიდრე თვითონ ჩვენზე, რომელიც უახლოესად არის ჩვენთან დაკავშირებული; არსებობს გამოთქმა — „ასტრონომიული სიზუსტე“, მაგრამ არავინ ამბობს, მაგალითად, „ფსიქოლოგიური სიზუსტე“. ახლა ეს ფაქტი გახდა დამატებითი ახსნა-ძიების საგანი: როგორ გავიგოთ ეს ფაქტი? რით აიხსნება სიცხადე „შორეულისა“ და ბუნდოვანება „ახლობრივისა“? ამან კიდევ უფრო გაართულა საქმე და სუბიექტის შემეცნება უფრო ძნელად დაგვესახა, ვიდრე ობიექტის წვდომა. რა უფლება გვაქვს ამის შემდეგ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემატიკაში

(т. е. извне) наблюдаемое явление в любом животном может быть объясняемо чисто-физиологическими причинами, без всякой ссылки на одушевленность этого животного». (იხ. А. И. Введенский, «Психология без всякой метафизики», 1914, გვ. 76).

არ შევიტანოთ საკითხი ადამიანის შემეცნების პრობლემის შესახებ?!

აქ სპეციფიკური სიძნელეც არსებობს, რომელიც უცნობია ობიექტის გნოსეოლოგიისათვის. თუ შემეცნების სტრუქტურას სუბიექტ-ობიექტის „დაპირისპირებით“ წარმოვიდგენთ, მიმართება, ინტენცია სუბიექტიდან ობიექტისკენაა, ე. ი. შემეცნების სტრუქტურა ემთხვევა სუბიექტ-ობიექტის ონტოლოგიურ „მდებარეობას“. სუბიექტი ობიექტზე არის მიმართული შემეცნებით მიზანდასახულებამდეც. ამ „ბუნებრივ“ მიმართებას ადვილად ეგუება შემეცნების აქტი, მისი ინტენცია. სუბიექტის „საცხოვრებო“ განწყობა ობიექტის შემეცნების სტრუქტურას ემთხვევა ფორმალურადაც.

სულ სხვა მიმართებას მოითხოვს სუბიექტის შემეცნება. მოქმედების, ცხოვრების სუბიექტ-ობიექტური სტრუქტურა უნდა შეიცვალოს, სრულიად უნდა შებრუნდეს, ბუნებრივ განწყობას „ხელოვნური“ განწყობა უნდა დაუპირისპირდეს. ახლა შემეცნების საგანი არის სუბიექტი, შემმეცნებელი გარედან შიგნით უნდა შემობრუნდეს, ამ სიტუაციაში ხდება რთული კვანძის გახსნა და შემეცნების ობიექტის წვდომისათვის უცნობი პრობლემატიკის ამოტივტივება. ირკვევა, მაგალითად, რომ სუბიექტური, რომელიც გარედან შიგნით შემობრუნდა, არ ყოფილა იგივე სუბიექტი, რომელმაც ეს შემობრუნება გააკეთა. ამან ახალი საკითხები აღძრა — სუბიექტთა რაოდენობის, კვალიფიკაციისა და ურთიერთმიმართების შესახებ.

სუბიექტის შემეცნების პრობლემატიკაში, შეიძლება ითქვას, ყველაზე პრობლემატიკურია ის, რაც განუხორციელებლად მიაჩნია კანტს, რაც მან რაციონალური ფსიქოლოგიის კრიტიკის სახით წარმოადგინა. საქმე ეხება ფსიქიკურ მოვლენათა სულიერი სუბსტრატის შემეცნებას. დეკარტის cogito — დებულების საფუძველზე წარმოიშვა შეხედულება, რომლის თანახმად, რახან აზროვნების ფაქტი უეჭველია და ევიდენტურად ცნობილი მოაზროვნისათვის, ხოლო მოაზროვნე სუბსტანციად სული იგულისხმება, სულის შემეცნებაც ამის საფუძველზე დადგენილი ჩანს. ასე წარმოიშვა ე. წ. რაციონალური ფსიქოლოგია, რაც შინაარსეულად მეტაფიზიკურ ფსიქოლოგიას წარმოადგენდა. ტრადიციული მეტაფიზიკის კრიტიკაში კანტმა რაციონალური ფსიქოლოგიის კრიტიკაც შეიტანა. რაციონალური ფსიქოლოგია, კანტის აზრით, შეიცავს პარალოგიზმს, ფსიქოლოგიურ პარალოგიზმს და, ცხადია, მისი მტკიცება.

ლოგიკურად მცდარია: განსხვავებით სოფისტიკიდან, ის აჩის უნებლიე შეცდომა დასკვნის წარმოშობაში, სილოგიზმში ოთხი ტერმინის გამოყენების საფუძველზე[37]. კანტის კრიტიკამ დიდი გავლენა მოახდინა ფსიქოლოგიის განვითარებაზეც. გერმანულმა კლასიკურმა ფილოსოფიამ ბევრი რამ გააკეთა სულის და სულიერის ფილოსოფიური გააზრებისათვის, მაგრამ მაღალი რანგის ფსიქოლოგიაზე მას საერთოდ არ უზრუნია. აქ ფსიქოლოგია ან ემპირიულ საფეხურზე დარჩა, ანდა მეტაფიზიკური სახე მიიღო.

ჩვენს დროში საქმის ვითარება, რასაკვირველია, რადიკალურად შეიცვალა. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის განსაკუთრებულ ინტერესს შეადგენს ე. წ. ეგოლოგია, რომელიც, ძირითადში მაინც, ედ. ჰუსერლის შემოქმედებაა. აქ ყურადღებას იპყრობს მე-ს ცნება, რომელსაც აქვს იმისი პრეტენზია, რომ მოცემული იყოს ცნობიერებაში იმანენტურად და თანაც ტრანსცენდენტური იყოს. ამ ნიშნით იგი ხდება ანთროპოლოგიური ინსტანცია და შორდება ფსიქოლოგიის მოქმედების სფეროს. იდეალ-რეალური მე ადამიანის პიროვნების ცენტრალური მომენტია და, ცხადია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითად პრობლემატიკაში შედის[38].

VI

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გასამიჯნავად ცალკეულ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათაგან ჩვენ გამოვიყენეთ არსის ცნება. არც ერთი ჰუმანიტარული მეცნიერება თუ მას თავისი საქმე ესმის, ადამიანის არსს არ ეძებს, ეს საქმე ადამიანის „ფილოსოფიურ ძი-

---

[37] К а н т. Сочинения, т. III, 1966, გვ. 369 და შემდეგ. იხ. აგრეთვე, ა. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, კანტის ფსიქოლოგია „ფსიქოლოგიის ისტორიაში" (ხელნაწერი).

კანტმა შესაძლებლად მიიჩნია მხოლოდ ემპირიული ფსიქოლოგია, რომელიც მოკლებულია აპრიორულ დებულებებს და ამიტომ ზუსტი შემეცნება, მისი აზრით, არასოდეს არ იქნება. რამდენადაც კანტის გნოსეოლოგიის საერთო პრობლემა იყო მხოლოდ სინთეზური აპრიორული მსჯელობის ანალიზი, ამდენად იგი ფსიქოლოგიას არ შეხებია, საამისოდ მაღალი შინაარსი ამაში არ დაუნახავს, ხოლო რაციონალური ფსიქოლოგია, რომელსაც ამის პრეტენზია ჰქონდა, კანტმა სულაც შეუძლებლად მიიჩნია.

[38] იხ. ა. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, „ადამიანის პრობლემა ედ. ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში". „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები", ნაწ. II, 1971. იხ. J e a n — P a u l S a r t r e, Die Transzendenz des Ego. Hamburg. 1964.

ებას“ ეთმობა. ამით თვალსაჩინო ნაბიჯია გადადგმული წინ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის რაობის ცხადსაყოფად. არსებობს სრული თანხმობა ამ აზრის გარშემო: სრულიად სხვადასხვა ზოგადფილოსოფიური მიმართულების წარმომადგენლები აღიარებენ, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანა არის ადამიანის არსის წვდომა[39].

ამასთან პარალელურად, მაგრამ უფრო იშვიათად გვხვდება განმარტება, სადაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემად (Das problem) ითვლება ადამიანის საკუთარი ყოფიერება[40]. ამჟამად, როცა „ეგზისტენციალური დიფერენცი“ ფართო ფილოსოფიური მსჯელობის საგანი გახდა და უმთავრესად იმიტომ, რომ ონტოლოგიამ „მეორე სიცოცხლე“ შეიძინა, ადამიანის ონტოლოგიამაც თავისი მოითხოვა. აქ, მაშასადამე, იმას ეძებენ, თუ რა არის ადამიანის ის ყოფიერება, რომელიც მას განასხვავებს ყველა სხვა არსებულიდან: არაორგანულიდან, მცენარეთა სამეფოდან, ცხოველთა სამყაროდან და უმაღლეს არსებათაგან (ანგელოზები და ღმერთი იგულისხმება).

არაიშვიათია ისეთი დეფინიციებიც, როცა ფილოსოფიური ანთროპოლიგიის ამოცანად ითვლება ადამანის იდეის დადგენა[41]. ამიტომ ჩვენ ეს ცნებაც უნდა განვიხილოთ არსის ცნებასთან ერთად.

არაიშვიათია ისეთი შემთხვევებიც, როცა ესა თუ ის ანთროპოლოგი იყენებს ამ მეცნიერების დასახასიათებლად ყველა აღნიშნულ ტერმინს, არ ანსხვავებს მათ ერთმანეთიდან და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის ყველა საჭიროდ და თითქმის ერთმნიშვნელოვნად მიაჩნია. ეს გარემოებაც მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ამ

---

[39] «Философская антропология... учение о природе (сущности) человека». Философская энциклопедия, 5, стр. 354. მ. შ ე ლ ე რ ი: ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არის „ფუძემდებელი მეცნიერება ადამიანის არსისა და ამ არსის სტრუქტურის შესახებ“. (Mensch und Geschichte. Zürich 1929, S. 1. H. K n i t e r m e y e r. Grundgegebenheiten des menschlichen Daseins. 1963, S. 1).

[40] P. H ä b e r l i n. Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie. 1969, S. 7. H. H e n g s t e n b e r g. Philosophische Anthropologie. 1957, S. V. W. Brunning. „Philosophische Antropologie, das Fragen des Menschen nach seinem eigenen Sein...—Philosophische Antropologie, 1960, S. 5.

[41] P. L a n d s b e r g. Einführung in die philosophische Anthropologie. 1960, S. 9.

ცნებების შინაარსეული დიფერენციაცია არსებითი მნიშვნელობისაა ადამიანის ფილოსოფიური ენით დახასიათებისათვის. ამ მხრივ ჩვენი ეპოქა განსაკუთრებულ სიფრთხილეს გვავალებს. მარტო ის რას ნიშნავს, რომ თითქოს და მტკიცედ დადგენილი განსხვავება ესენციასა და ეგზისტენციას შორის (საშუალო საუკუნეობრიეი განსაზღვრებით) გაუქმდა, ეს ცნებები ერთმანეთში შეერია და ზოგან ადგილებიც შეინაცვლეს. მთავარი მაინც ის არის, რომ ამ ძირითად ცნებებში, რომელთაც უნდა გაარკვიონ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ბუნება, სრულიად სხვადასხვას გულისხმობენ შინაარსის მხრივ სხვადასხვა ფილოსოფიური მიმდინარეობის წარმომადგენლები. როგორც დიდია თანხმობა მკვლევართა შორის, რამდენადაც საქმე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ნომინალურ დეფინიციას უხება („ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არის ადამიანის არსის წვდომა"), იმდენადვე დიდია აზრთა სხვაობა, როცა საქმე ეხება შინაარსს, ამ შემეცნებითს ძიების თემას. თუ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ფორმალურად ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ერთია, შინაარსის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ის არის მრავალი, ე. ი. ჯერ კიდევ არ არის ჩამოყალიბებული ცნების, მეცნიერების სახით. ამიტომ საქმე უნდა დაიწყოს იმის ცხადყოფით და დასაბუთებით, თუ რა არის არსი, იდეა, ყოფიერება, გარკვეულობა... ამის გარკვევით შევწვდებით ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის რაობას, გავიგებთ იმას, თუ რას ეძებს იგი. ეს არის, რასაკვირველია, პირველი ნაბიჯი სისტემატურად, სისტემის თვალსაზრისით. როცა არ ვიცით ის, თუ რას ვეძებთ, ვერც მოვძებნით მას. ეს არის აუცილებელი (მაგრამ არა საკმარისი) პირობა იმისი, რომ რამე მოვძებნოთ შემეცნებითად, შემეცნების პროცესში. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ეძებს ადამიანის არსს, მაგრამ ეს შესაძლებელია როგორც განზრახვა, როგორც ამოცანა იმის შემდეგ და იმის საფუძველზე, რომ ვიცით, რა არის არსი, იდეა, გარკვეულობა... კითხვაზე — რა არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია — პასუხი (ნომინალური) ასეთი იქნება: ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არის თეორია იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა დაიძებნოს ადამიანის არსი. არსის არსის დაძებნის შემდეგ უნდა დაიძებნოს ადამიანის არსის დაძებნის გზა. როცა ჩვენს ხელში იქნება ადამიანის არსის შინაარსი, შევძლებთ პასუხი გავცეთ კითხვაზე: „რა არის ადამიანი?" ამგვარად ვასხვავებთ ჩვენ ორ საკითხს: „რა არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია? და „რა არის ადამიანი?"

როგორც სახელწოდებიდანაც ჩანს, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არის ფილოსოფია, უფრო ზუსტად — გამოყენებითი ფილოსოფია. არსის რაობის საკითხი არის ფილოსოფიის საკითხი. მის შესახებ მსჯელობა საკუთრივ გამოყენებითი ფილოსოფიის ამოცანა არ არის. „ნორმალურ" პირობებში მან ეს ცნება უნდა აიღოს ზოგადი ფილოსოფიიდან და თავისი სპეციალური მიზნისათვის გამოიყენოს, ადამიანის არსის გარკვევას მიუყენოს. ანთროპოლოგი ფილოსოფიამ უნდა შეაიარაღოს არსის, იდეის, ყოფიერების... ცოდნით და ერთჯერაც არ უნდა გაუხდეს მას საჭიმანოდ ამ ცნებების გარკვეულობა და სიცხადე. როგორ უნდა ვეძებოთ ადამიანის არსი, მისი იდეა, როცა უკვე ვიცით, რა არის საერთოდ არსი და იდეა? როგორ მოხდა და ხდება არსისა და იდეის წვდომა, გააზრება, ჭვრეტა? ასე დადგებოდა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინაშე პირველი საკითხი, არსის, იდეის რაობისა და წვდომის საკითხი ფილოსოფიაში გარკვეული რომ იყოს. მაგრამ ვინ არ იცის, რომ ფაქტიური მდგომარეობა ასეთი არ არის? ვინ არ აღიარებს, რომ ეს ჩვენი ცნებები, რომელთაც მთელი ფილოსოფია (და მეცნიერებაც) ემყარება, სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარებიან ყოველდღიურობაშიც და მეცნიერებაშიც, წინააღმდეგობრივ შინაარსს შეიცავენ ხშირად და მრავალი გაუგებრობის საბაბი ხდებიან, როცა მათ ამ ეკვივოკობას ყურადღებას არ აქცევენ? ხომ არ დაემყარება ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ასეთ მერყევ ვითარებას? რა იმედი უნდა ვიქონიოთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სიზუსტისა და მეცნიერულობისა, როცა მთელი მისი შენება სწარმოებს ეგოდენ მერყევ ნიადაგზე, საეჭვო და საცილობელ აზრთა წყობაზე? როგორ უნდა მოიქცეს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია? ცხადია, მან თვითონ უნდა იზრუნოს ამ ცნებების გარკვევაზე.

რა არის არსი?[42] ამ ცნების გარკვევისას ზოგი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, თუ რა არის არსი, როცა იგი იხმარება არსებითად სხვა ტერმინების სინონიმად, ზოგი კი მას მკაცრად გამოაცალკევებს მისი „მონათესავე" ცნებებიდან და განმასხვავებელ ნიშნებზე უთითებს. პირველი სახის მკვლევართა შორის უნდა დავასახელოთ მაქსიმილიან ბეკი, რომელიც არსის სინონიმებად ასახელებს შემდეგ ტერმინებს: იდეა, ფორმა, ესენცია, გარ-

42 ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში იმის აღსანიშნავად, რაც აქ იგულისხმება, გამოყენებულია ორი ტერმინი — „არსი" და „არსება". ჩვენ უპირატესობას ვანიჭებთ პირველს, რომელსაც „сущность"-ის ეკვივალენტად ვხმარობთ, ხოლო მეორეს „существо"-ს გადმოსაცემად.

კვეულობა, რაობა, არსებითობა, როგორ, Sosein, Quid, Quale, შიგთავსი (Gehalt)[43]. ავტორის მოქმედება გასაგებია, რადგან მას აინტერესებს არსი, როგორც იდეალური ეგზისტენცი, და სურს ამასთან დაკავშირებით საერთოდ გაარჩიოს იდეალურის პრობლემა, აღებული როგორც ესენციის, ისე ეგზისტენციის პლანში. ასეთი თვალსაზრისი ჩვენი პრობლემისთვისაც არის საჭირო.

მეორე მიდგომა არსის ცნებისადმი მიეწერება ე. ჰუსერლსა და მის მოწაფეებს. აქ პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ ი. ჰერინგი[44], რ. ინგარდენი[45] და ჰ. შპიგელბერგი[46]. არსის, იდეის, საერთოდ იდეალურის ბურჟუაზიული თეორიის გასაცნობად აქ დასახელებული ლიტერატურა აუცილებელია. ჩვენ მათ ყველას შევეხებით იმ მოცულობით, რასაც დასაშვებად მივიჩნევთ ჩვენი თემის სტრუქტურის წონასწორობისათვის; თემა — „რა არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია?“ არ უნდა გადაიქცეს თემად — „რა არის ე. წ. იდეალური?“. ამ ციტნტოტური მდგომარეობის მიუხედავად, მოძღვრებაზე იდეების შესახებ ცოტა რამ მაინც უნდა ვთქვათ. პირველ რიგში პლატონი ვახსენოთ.

„მოტივები“, რომლებმაც ერთგვარად შეაპირობეს პლატონის მოძღვრება, იყვნენ ჰერაკლიტეს „ყველაფერი იცვლება“, ელეელების „ყოფიერება“ და სოკრატეს „ცნება“. მთელი არგუმენტაცია პლატონისა ემყარება ცნებითი შემეცნების ფაქტს. იდეების შესახებ მოძღვრება ამ ფაქტის ცხადყოფას ემსახურება. რახან შემეცნება მხოლოდ არსებულის შეიძლება[47], ცნებით შემეცნებასაც, ისე, როგორც გრძნობად შემეცნებას, უნდა გააჩნდეს თავისი არსებული, თავისი ობიექტი. სოკრატემ ცნება აღმოაჩინა, მისი ნიშნები აღწერა. განსხვავებით გრძნობადი ფენომენებისა, ცნება არის იგივეობრივი, უცვლელი, მარადიული. რაც ერთჯერ სწორად იქნა შემეცნებული ცნების საშუალებით, მარად ასეთი დარჩება. ეს კი

---

[43] M. Beck, Ideelle Existenz, 1929, S. 169.

[44] J. Hering, Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, 1921, Husserls Jah. Bd. IV, S. 495—543.

[45] R. Ingarden, „Essentiale Fragen. Ein Beitrag Zum Wesensproblem“ (იგივე წელიწდეული, ტ. VII, 1925, 125—304).

[46] H. Spiegelberg, Über das Wesen der Idee. Eine ontologische Untersuchung. (იგივე წელიწდეული, ტ. XI, 1930, 1—239).

[47] «Поэтому к небытию мы с необходимостью отнесли незнание, а к бытию — познание» (Платон, Сочинения, т. 3, часть I, Москва, 1971, стр. 282; 478 с.).

მხოლოდ იმით აიხსნება, რომ მის ობიექტს, მის საგანს ამავე ნიშნებით დავახასიათებთ. ისიც, ცნების ობიექტიც უნდა იყოს მარადიული, დრო და სივრცისაგან დამოკიდებული, მატერიალობისგან თავისუფალი ავტონომიური ყოფიერება. როგორც უცვლელი და მარადიული ცნების ობიექტი, ანუ იდეა, სრულიად დამოუკიდებელია ცალკეული მოვლენებისაგან, ინდივიდუალური საგნებისაგან. პირიქით, ინდივიდუალური საგანი არის დამოკიდებული იდეაზე, ეს უკანასკნელი განსაზღვრავს მის რაობას. ინდივიდუალურ საგანს, განსხვავებით იდეისაგან, მატერიალობა ახასიათებს, რაც გრძნობადს აპარატურას მოითხოვს შესამეცნებლად. იდეის წვდომა არათვალსაჩინო იარაღით ხდება. ეს არის, მერმინდელი ტერმინი რომ ვიხმაროთ, „ინტელექტუალური განჭვრეტა“, „გონების თვალი“. გონების თვალით შემეცნებული, ცნებითი შემეცნება ნამდვილი შემეცნებაა, ეპისტემაა, ხოლო გრძნობადი შემეცნება ასეთი არ არის. ის არის მხოლოდ სუბიექტის „შეხედულება“, დოქსა, რომელიც, მართალია, სრული არცოდნა არ არის, მაგრამ არც ნამდვილ ცოდნას უდრის. ის, რასაც გონების თვალი სწვდება, არის მოვლენის არსი, ხოლო რასაც გრძნობადი წვდომა გვაძლევს, არის მხოლოდ წარმავალი „სამოსი“, რომელშიაც „ამ ქვეყნად“ ცხადდება იდეა. ეს კავშირი მატერიალურსა და იდეალურს შორის ერთგვარს მონაწილეობაში, მეთექსის ფაქტში გამოიხატება. ეს კავშირი „წამიერია“, რის გამო იდეას არაფერი არ აკლდება და არც ემატება, ხოლო მატერიალური ისპობა რათა ადგილი მეორე ასეთსავე წარმავალ მატერიალურს დაუთმოს. პლატონის დუალიზმმა ბოლოს მონისტური ხასიათი მიიღო, როცა იდეა გააზრებულ იქნა არა მხოლოდ როგორც ნიმუში, პარადიგმა ემპირიული სინამდვილისა, არამედ, აგრეთვე, როგორც შემოქმედებითი აქტის უნარის მქონე, როგორც ემპირიულის შემქმნელი. აქ პლატონის ობიექტურმა იდეალიზმმა თავის ლოგიკურ სასრულს მიაღწია და მატერიალურის დამოუკიდებლობაზე უარი თქვა.

მთავარია, იდეა არ იქნეს წარმოდგენილი აბსტრაქტის სახით, როცა ივარაუდება, რომ ის არის შედგენილი, ცალკეული მოვლენებიდან ამოკრეფილის ჯამი, მხოლოდ სულში და აზროვნებაში არსებული ინსტანცია. პლატონი, რასაკვირველია, კონცეფტუალისტი არ იყო. იდეის ზოგადობა ობიექტურ ვითარებად არის წარმოდგენილი და მისი წვდომა საგნის არსის წვდომას ნიშნავს. დეფინიცია, საერთოდ, არის იმის თქმა, რაც არის რამე აუცილებლად, მარადიულად.

მართებულად თუ უმართებულოდ, ეს საკითხია, მაგრამ ეს კია, რომ ყოველი დეფინიცია, პლატონის მიხედვით, არსის, იდეის წვდომის პრეტენზიას აცხადებს[48].

ვინც ალიარებს ზოგადის ობიექტურ არსებობას, ვინც ყოველ საგანში და მოვლენაში მისი წარუვალი არსის არსებობას ჭეშმარიტებად მიიჩნევს, ვინც ცდილობს სუბიექტივიზმის, რელატივიზმის დაძლევას და ობიექტური ჭეშმარიტების დაცვას, ის როგორღაც მაინც დავალებულია პლატონის მოძღვრებით, რომელიც შეიქმნა იდეებზე მუშაობის დროს. მხოლოდ სკეპტიციზმის, ნომინალიზმ-კონცეპტუალიზმის, სუბიექტივიზმისა და ანთროპოლოგიზმის დამცველები შეიძლება მივიჩნიოთ პლატონის აბსოლუტურ მოწინააღმდეგეებად. მთავარია, პლატონისეული მოძღვრებით არსის, იდეის შესახებ ისე ვისარგებლოთ, რომ მან მეცნიერებას სარგებლობა მოუტანოს.

არსის (იდეის) განსეოლოგიური მნიშვნელობის შესახებ ბევრი მკვლევარი წერდა, მაგრამ მეოცე საუკუნის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მას განსაკუთრებული ყურადღება, როგორც ცნობილია, ედ. ჰუსერლმა მიაქცია. მის მიერ საფუძველგადგმულ ფილოსოფიას ამიტომ არსის ფილოსოფიას ეძახიან. არსის ჰვრეტა ის

---

48 ჩვენ განზრახ მივმართავთ პლატონის მოძღვრების „გამარტივებულ" გადმოცემას. საკითხი იმის შესახებ, თუ რას გულისხმობდა პლატონი იდეებში, როგორ არსებობას მიაწერდა იგი მათ, ამჟამადაც საცილობელია, მიუხედავად იმისა, რომ ეს დავა არისტოტელედან იწყება. ამჟამადაც ცოცხლობს რამდენიმე ინტერპრეტაცია და ბოლო არ უჩანს საქმეს (იხ. ახალი ინტერპრეტაციები ო. კ რ ა უ ს ი ს, მ. მ ი უ ლ ე რ ი ს და ა. შ.). მართალია, ისტორიკოსს „სიმართლის აღდგენა" აინტერესებს, უნდა დაადგინოს, მართლა როგორ ჰქონდა პლატონს იდეა წარმოდგენილი სუბსტანციის, მნიშვნელადობის, ჰიპოთეზისის თუ კიდევ სხვაგვარად, მაგრამ სისტემატური თვალსაზრისისათვის წინა პლანზეა სხვადასხვა მნიშვნელობები, რომლის ამოკითხვა შესაძლებელია პლატონის ნაწერებში. ამ მნიშვნელობათ თავისთავად აქვთ თითოეულს დამოუკიდებელი ღირებულება და სათანადო ადგილზე გამოიყენებიან. პლატონმა, როგორც ცნობილია, ერთიანი, ლოგიკურად გამართული მოძღვრება იდეებზე მაინც ვერ შეადგინა. ასეთის ძებნაც უშედეგო აღმოჩნდება. აქ მთავარია ცალკეულ აზრები იდეებზე, შემეცნებაზე, რომელიც სრულიად სხვადასხვა ფილოსოფიურმა მიმართულებებმა გამოიყენეს. „მარქსისტული ფილოსოფიის სახელმძღვანელოში" (ბერლინი 1967, გვ. 17) ნათქვამია: „ამ იდეალისტურად დამახინჯებულ ფორმაში (ლაპარაკია პლატონის მოძღვრებაზე იდეების შესახებ — ა. ბ.) მაინც არის ასახული მნიშვნელოვანი ასპექტი ფილოსოფიის საგნისა, სახელდობრ, ზოგადი, რომელიც ფიქსირებულია ცნებითს ცოდნაში".

შთავარი ცნებაა, რაზედაც ჰუსერლის ლოგიკაცა და ფენომენოლოგიაც უმყარება; იდეაცია იმაზე მიუთითებს, რომ ჰუსერლისათვის არსისა და იდეის განსხვავებას არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. ჰუსერლის „პლატონიზმმა“, რომელიც ლოგიკის „პროლეგომენებში“ სრულიად სიცხადით იყო წარმოდგენილი, თანდათან „იკლო“ და, შეიძლება ითქვას, სულაც, გაქრა, როცა მისი წმინდა ფენომენოლოგია ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიად იქცა. აქ უკანასკნელად საფუძველი ლოგიკურიცა და ონტოლოგიურიც, ტრანსცენდენტალური ცნობიერება გახდა და, ამგვარად, პლატონის იდეის ადგილი დაიჭირა — ცნობიერებამ, ამ ნაბიჯმა ესენციალიზმსაც საფრთხე შეუქმნა: როცა ცნობიერება „პასიურ“ ინტენციონალიზმს გაშორდა და შემოქმედებითი აქტივობა დაიწყო, ესენცია, არსი ნამოქმედარად წარმოსდგა და ამით მან დაჰკარგა ის პრივილეგიური მნიშვნელობა ცნებითი შემეცნებისათვის, რომელიც იდეას ჰქონდა პლატონის ხელში. ცნობიერება აქ ჰკარგავს იმ ნიშანს, რომელსაც ემყარება მისი განსაკუთრებულობა და შეუნაცვლელობა შემეცნების პროცესში, მისი არსებითი უპირატესობა ამ საქმეში ყოველგვარი ექსცნობიერებითის წინაშე, ყოველგვარი „რეალობის“ წინაშე. ცნობიერება მხოლოდ მაშინ გამოდგება შემეცნებისათვის, როცა აბსოლუტურად დაიცავს საგნის, შესამეცნებლის უფლებებს, როცა საგანს „გადმოსცემს“ ისე, როგორიც ის არის, საგნისეულად.

არსის გასარკვევად ჰუსერლმა მიმართა მის დაპირისპირებას ფაქტთან (Tatsache); „არსი და ფაქტი“, ასე ეწოდება იმ თავს, სადაც ის განხილვებაა აღწერილი, რომელიც არსებობს ნაირგურსა და ფენომენოლოგიურ განწყობის ნიადაგზე აღმოცენებულ შემეცნებას, ფაქტობრივსა და არსობრივ შემეცნებათა შორის.

ნატურალური შემეცნება იწყება ცდით და რჩება ცდაში. მისთვის არსებობს მხოლოდ ერთი საგანი კვლევისა — ეს არის რეალური სამყარო (Welt), ჰუსერლის თქმით, მეცნიერება, ამ განწყობაზე აგებული, არ ასხვავებს „ეშმარიტ ყოფიერებას“ და მუნდანურ ყოფიერებას. მეცნიერების ყოველ რეგიონს შეესაბამება საკუთარი ინტუიცია, რომელიც წარმოადგენს უკანასკნელ საბუთს ამ მეცნიერების გამართლებაში. როცა საქმე ნატურალურ განწყობაში მოცემულობას ეხება, ხელთ გვაქვს გრძნობადი აღქმა. ეს არის, ჰუსერლის თქმით, ორიგინელური მომცემი ჭვრეტა. სადაც აღქმა გვაქვს, იქ ნატურა, ბუნება მისაწვდომი ხდება გრძნობადი

ინტუიციით. შინაარსი ამ ინტუიციით მონაცემებისა დრო და სივრცით არის შემოსაზღვრული. აქ მოცემული ყოველივე ფაქტად ითქმის და ეს იმას ნიშნავს, რომ მას აუცილებლობა არ ახლავს, ის შეიძლებოდა რომ ყოფილიყო სხვა დროში და სხვა სივრცეში, შეიძლებოდა სულაც არ ყოფილიყო, ლოგიკურად ეს შეუძლებელი არ არის. ის გარემოება, რომ ფაქტი ასეთია, „შემთხვევითია", მიუთითებს რაღაც აუცილებლობაზე, იმაზე, რაც ფაქტის ბედს არ იზიარებს, შემთხვევითი კი არ არის, არამედ აუცილებელია. ეს არის არსი, რომელიც აუცილებელია, არ შეიძლება რომ არ იყოს. ფაქტი, დასძენს ჰუსერლი, თავის არსის მიხედვით, არის შემთხვევითი[49]. „ფაქტი" ის არის, რომ ხდება, ე. ი. დროსა და ადგილს რომ იკერს, ხოლო ის, რაც ხდება, ამ ხდომილობაზე დამოკიდებული არ არის. ეს არის არსი, რომელიც ფაქტისათვის აუცილებელია. ყოველ ინდივიდუალურ ტონში არის მისი არსი, ტონის არსი საერთოდ, რომელიც შეიძლება ვჰვრიტოთ ინდივიდუალურ ტონში, სულერთია, აღქმის ფორმით იქნება იგი მოცემული, თუ წარმოდგენის, ფანტაზიის. რეალური ყოფიერება არსს არ ესაჭიროება, ხოლო პირველი უმეორეოდ შეუძლებელია. „არსი ნიშნავს, ჰუსერლის მიხედვით, იმას, რაც ინდივიდის საკუთრივ ყოფიერებაში მოინახება, როგორც მისი „რა", ე. ი. როგორც ინდივიდის თვისება, პრედიკატი. ყოველი ასეთი „რა" შეიძლება განვიხილოთ როგორც იდეა, ავიყვანოთ იდეამდე, იდეის ასპექტში გადავიტანოთ. აქ უნდა მოხდეს აუცილებლობით ინდივიდუალური ინტუიციის „გარდაქმნა" არსის ინტუიციად.

არსის ინტუიცია, როგორც ორიგინელურად მომცემი, შეიძლება იყოს ადეკვატური, მაგრამ შეიძლება არც იყოს ასეთი: არიან კატეგორიები, რომელნიც გვეძლევიან მრავალმხრივ, მაგრამ არ გვეძლევიან ყოველმხრივ. ამ გარემოებას განსაკუთრებით უნდა გაეწიოს ანგარიში, როცა საქმე ეხება ადამიანის არსის წვდომას. ერთი „დაკვრით", როგორც ჩანს, არსობრივი შემეცნებაც არ ხდება,

---

49 ფაქტის შემთხვევითობაში აქ ის არ იგულისხმება, რაც ბუნების აუცილებლობასა და ბუნებისმეტყველებაში გაბატონებულ დეტერმინაციის, კაუზალობის კანონს ეწინააღმდეგება. ჰუსერლი შემთხვევითს ეძახის ყველაფერს, რომელზედაც მხოლოდ ის ითქმის, რომ არის, ე. ი. რაც ასერტორიულ მსჯელობაზე ვერ ამაღლდება. ის, რისი უკანასკნელი საფუძველი იმის მეტს არაფერს გვეუბნება, რომ ასეა, დასაბუთებულად ვერ ჩაითვლება. ამ გაგებით, ამბობს ჰუსერლი, თვითონ ემპირიული ქვეყანა (Welt) შემთხვევითია.

მაგრამ იგი მაინც მკაცრად განსხვავდება ინდუქციის განმეორებებიდან.

ყოველდღიური „სტიქიური" ცნობიერება აღქმისა და წარმოდგენის განსხვავებას უყურებს როგორც განსხვავებას ობიექტურს, თავისთავადსა და სუბიექტურს შორის. ეს კრიტერიუმი „ნამდვილისა" ერთგვარად გამოყენებულია ჰუსერლთანაც, როგორც ემპირიული რეალობის საზომად, მის ორიგინალში მოცემულობის საბუთად. გრძნობადი განჭვრეტა, ინტუიცია ითვლება, ისე, არსის „ნამდვილობის" კრიტერიუმად იგულისხმება წმინდა ინტუიცია. „არსის განჭვრეტაც, წერს ჰუსერლი, არის სახეცლობრ ჭვრეტა, როგორც ეიდეტური საგანიც არის სწორედ საგანი"[50].

არსის ინტუიცია ინდივიდუალურის ინტუიციას საჭიროებს, თუმცა ინდივიდუალური ინტუიციის საგანი შეიძლება რეალობას არ წარმოადგენდეს. შეუძლებელია განხორციელდეს არსის ჭვრეტის რომელიმე აქტი, თუ არაა მოცემული თავისუფალი შესაძლებლობა შესატყვის ინდივიდუუმში, ჩახედვისა და ეგზემპლარული ცნობიერების შექმნისა, და, პირიქით, არარის შესაძლებული ინდივიდუალური ჭვრეტა, გარეშე იდეაციის თავისუფალი შესაძლებლობისა. აქ უნდა არსებობდეს მიმართება აქტისა ეიდოსზე, რომელიც ეგზემპლარულად დაინახება ინდივიდუალურში[51]. ამის მიუხედავად, დასძენს ჰუსერლი, არსი (ეიდოსი) არის აბსტრაქტული საგანი. როგორც ინდივიდუალური საგანი, ასევე არსის ჭვრეტის მონაცემი არის წმინდა არსი[52].

ფაქტსა და ფაქტობრივის შემეცნებას ასერტორიული ევიდენტობა ახასიათებს, აუცილებლობა აქ შემთხვევითობის აუცილებლობაა. რამდენადაც ყოველი ინდივიდუალური საგანი შეიცავს არსს, რომელიც, როგორც ეიდოსი, არც შექმნილია და არც გარდამავალი, ცვალებადი; ის, ინდივიდუალური საგანი, როგორც ასეთი, როგორც ფაქტობრიობა უსასრულოდ მრავალია და განსხვავებულ დრო და სივრცეში განხორციელებული. გრძნობადი ინტუიცია არ ესაჭიროება თვითონ არსს, მის ონტოლოგიურ ყოფიერებას, მაგრამ ეს ესაჭიროება არსის ჭვრეტას, იდეაციას. აქ საქმე

[50] Ed. Husserl: „Auch Wesenserschauung ist eben Anschauung wie eidetischer Gegenstand eben Gegenstand ist". Husserliana, Bd. III, Erstes Buch, S. 14.

[51] იქვე, გვ. 16.

[52] იქვე, გვ. 14.

გვაქვს „ერთისა და იმავეს“ განხილვასთან ორი სხვადასხვა განწყობით. მაგრამ ეს განსხვავება ისეთი მნიშვნელობისაა, რომ გვაძლევს ორ სრულიად განსხვავებულ საგანს, ფაქტსა და არსს. ტონი, რომელიც ამ წუთს გვესმის, ნატურალური განწყობის საფუძველზე გვეძლევა. ეს მოცემულობა იწყება და ქრება. მაგრამ „იგივე,“ ტონი ფენომენოლოგიურ ხედვისას, იდეაციის აქტში„ შორდება „დროსა და ადგილს“, „ჰკარგავს“ პროცესუალობის ნიშანს და არსის სახით წარმოგვიდგება. აქ ემპირიული სამყარო, საერთოდ მუნდანური ვითარება ამოირთვება და წმინდა ეიდოსის სამეფოს ვწვდებით. ამ სამეფოს საგნების შემეცნება ეიდეტურ შეცნიერებას გვაძლევს. ის, ჰუსერლის მტკიცებით, ემპირიას, როგორც მფუძნებელს არ საჭიროებს, მაგრამ ემპირიული მეცნიერებისათვის, თუ მას სურს ჰქონდეს მაღალი რანგის მსჯელობები, აპოდიქტიკური დებულებები აუცილებელია. ამის შესაბამისად თუ ვიმსჯელებთ, ყოველ ემპირიულ მეცნიერებას ესადაგება არაემპირიული, ეიდეტური მეცნიერება, რომელიც მას, ემპირიულ მეცნიერებას, აძლევს ნამდვილ მეცნიერულობას, უბრალო დესკრიფციულობის გადალახვის საშუალებას. ამის თვალსაჩინო მაგალითს გვაძლევს მათემატიკის როლი ბუნებისმეტყველების დასაბუთებაში. ჩვენ ვიტყოდით: ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ უნდა შეასრულოს მათემატიკურის მსგავსი ფუნქცია ე. წ. ჰუმანიტარულ ემპირიულ მეცნიერებათა მიმართ[53]. ს. შტრასერი ამგვარ ხელმძღვანელობას წმინდა ფენომენოლოგიას აკისრებს. ჩვენ ამისთვის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მიგვაჩნია მოწოდებულად. მაგრამ მთავარი ხომ ის არის, თუ როგორი იქნება ფილოსოფიური ანთროპოლოგია შინაარსის მიხედვით. რა უნდა „ქონდეს“ მას ცოდნის სახით, რათა თავისი სიმტკიცით და ზოგადპრინციპული მნიშვნელობით აღნიშნული მისია შეასრულოს? საკმაოდ გავრცელებული შეხედულებით, როგორც ითქვა, შინაარსი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა უნდა იყოს ადამიანის არსი. კითხვამ ამაზე გადმოინაცვლა, და რადგან არსის ცნება დიდგენილი არ აღმოჩნდა, საჭირო შეიქმნა იმის ცხადყოფა, თუ რომელი გაგება არსისა უნდა მიეიჩნიოთ მისაღებად. ე. ი. საჭირო გახდა არსის არსის დადგენა. ეს იქნებოდა ლოგიკურად თანმიმდევრული ხაზი კვლევისა, მაგრამ ჩვენი კონკრე-

---

[53] იხ. St. Strasser, Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft von Menschen, Berlin, 1964. ს. შტრასერის შეხედულება ამ აქტუალურ საკითხზე იმსახურებს იმას, რომ საგანგებოდ იქნეს განხილული.

ტული ამოცანა გვაიძულებს ამ გზას ა მ ჯ ე რ ა დ „გადავახტეთ“ და პირდაპირ გადმოვალაგოთ შესაძლებელი დასკვნები ასეთი კვლევისა[54].

რატომ ეძებენ მოვლენის არსს, როცა მისი ფილოსოფიური შემეცნება აქვთ მიზნად დასახული? რა ბედი ეწევა მოვლენის იმ მომენტებს, რომლებიც მისი აზრის შემადგენლობაში არ შედიან? რა გზით უნდა ვიდოდეთ მოვლენის გნოსეოლოგიური დაუფლებისათვის, თუ ვიტყვით, რომ მოვლენის არსი მისი ცენტრია, ხოლო მის პერიფერიას არაარსებითი ნიშნები შეადგენენ? ერთ-ერთი პასუხი ამ კითხვებზე ცნებაზე მითითებით იწყება: რახან შემეცნება ცნებებს ემყარება და ცნებებს შეიცავს, შესაცნობის არსიც ცნებას უნდა უდრიდეს. თუ საგნის ცნება ვიცით, საგნის არსიც ვიცით. ასე მსჯელობს ზოგი, მაგრამ ამ აზრს მოწინააღმდეგე უკვე პლატონის სახით გაუჩნდა. არსი ანუ იდეა (ეიდოსი) არის არა ცნება, რომელიც „ადამიანის თავშია“, არამედ ის ობიექტური ყოფიერება, რომელიც ცნების მიერ მხოლოდ აისახება, ხოლო არსებობით მისგან დამოუკიდებელია. ზოგმა, სიძნელის დასაძლევად, რომელიც აქ იჩენს თავს, ცნებიდან მისი შინაარსი გამოჰყო და ის გაუტოლდა მოვლენის არსს, იდეას. ცნება ორად გაიყო, ობიექტურ შინაარსად და სუბიექტურ აქტად და ამ გზით ლოგიკისა (და გნოსეოლოგიის) და ფსიქოლოგიის საცილობელი საკითხი იმაზე, თუ ვის ეკუთვნის ცნება, გადაწყდა ნუმერულად მაინც. ძირითადი პრობლემა, ცნებასთან დაკავშირებული, ძალაში დარჩა: რამ მიანიჭა ცნებას მეცნიერების ძალა და რატომ არსებობს, საერთოდ, არაარსებითის გამომხატველი ტერმინი?

გავრცელებული შეხედულების მიხედვით (იხ. ნებისმიერი ლოგიკის სახელმძღვანელო), ცნება მოიცავს მოვლენის არსებითს ნიშნებს, და ცხადია, ცნებებით ასახული მოვლენა არსებითად შემეცნებულ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს, მაგრამ, რა უნდა ვუყოთ ე. წ. არაარსებით ნიშნებს? ხომ უნდა გახდნენ ეს ნიშნებიც შემეცნების ობიექტი? და ის ფაქტი, რომ არსებობს კანონიერი ცნება — არაარსებითი ნიშანი“, ნუთუ შემეცნების მატარებელი არ არის? და: რა განსაზღვრავს არსებითსა და არაარსებით ნიშნებს? გავიხ-

---

[54] დიდძალი ლიტერატურა და კრიტიკული მოსაზრებები არსის რაობის შესახებ, რომელიც ჩვენს განკარგულებაშია, მოითხოვს სისტემატურ ანალიზსა და საბოლოო დასკვნების გაკეთებას.

სენოთ ცნობილი დავა იმაზე, თუ რამდენად არის მართებული ასეთი დაყოფა და რას, რა პრინციპს უნდა ემყარებოდეს იგი?

ამ საკითხის ვითარებას რომ არ გავყვეთ და დავკმაყოფილდეთ ჩვენი შეხედულების გადმოცემით ამ საკითხზე, შემდეგს ვიტყოდით: თავისთავად ცალკე აღებული რომელიმე ნიშანი, რომელმაც შეიძლება სხვადასხვა საგანში მიიღოს მონაწილეობა, სხვადასხვა დროსა და სივრცეში მოგვეველინოს, არც არსებითია და არც არაარსებითი. ეს ცნებები მიმართებითი ცნებებია და ამა თუ იმ კვალიფიკაციას იღებენ „კონტექსტის" შესაბამისად. აქ იგულისხმება ვარკვეულად, მოცემულად შემეცნებითი ინტერესი რომელიმე საგნის მიმართ და ესა თუ ის ნიშანი ფასდება იმის მიხედვით, თუ რა როლს თამაშობს ეს ნიშანი თემატიკური საგნისათვის. ერთი და იგივე ნიშანი ერთი საგნის მიმართ იქნება არსებითი, მეორე საგნის მიმართ არაარსებითი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ არსებითის და არარსებით ნიშნებზე მითითებით ცნების პირველ საფუძველს კი არ წევდეს; ე. ი. საბოლოო კითხვა თვითონ ნიშანს კი არ ეხება, არამედ მის მნიშვნელობას ამა თუ იმ საგნისათვის. გამოდის, რომ არსებითი ნიშნებზე მითითებით ცნების პირველ საფუძველს კი არ ვაღწევთ, არამედ ამ საფუძველს ვემყარებით და ვგულისხმობთ. აღებული საგნის მიმართ დასახელებული ნიშნების არსებითობა, აუცილებლობა მეორეულია და მოითხოვს იმის გარკვევას, თუ რა არის ის პირველი, რასაც ეს ემყარება[55]. ვ. რაიერმა[56] მოგვცა ფენომენოლოგიური ანალიზი საათის არსობრივი სტრუქტურის; დაახასიათა საათის ელემენტები მათი არსებითობისა და არაარსებითობის მიხედვით, მაგრამ ამით მხოლოდ ის გავიგეთ, თუ რომელ ნაწილს საათისას რა მნიშვნელობა ჰქონებია საათისათვის. მაგრამ ეს

---

55 არსებითი და არარსებითი, განსეოლოგიის პლანში განხილული, როცა განხილვა სწარმოებს ზოგადისა და ინდივიდუალურის მიმართებაში, შემდეგ სურათს იძლევა: ინდივიდუალურში ზოგადის ამოკითხვა შესაძლებელია, ზოგადში ვერც ინდივიდუალურს და ვერც მოცემულზე ნაკლებს ზოგადს ვერ ამოვიკითხავთ. ეს იმაზეც მიუთითებს, რომ ინდივიდუალური ზოგადს ემყარება და ზოგადს შეიცავს, ხოლო ინდივიდუალურის წვდომისათვის „ფაქტობრივი" მოცემულობაა საჭირო. ონტოლოგიური ფუძნების გზა და განსეოლოგიური წვდომის გზა სხვადასხვა მიმართულებისა არიან. ამით იმაზე მითითებაც ხდება, რომ განსეოლოგიური პროცესი არ წარმოადგენს კაუზალურ-მშენებლობითს ვითარებას, განსხვავებით ყოფიერებითი დაფუძნებისა.

56 W. R e y e r, Einführung in die Phänomenologie. Leipzig, 1926. S. 269.

ყველაფერი შესაძლებელი გახდა მხოლოდ იმის შემდეგ, როცა ჩვენი დაკვირვების საგანი მივიჩნიეთ საათად, რომლის ცნება უკვე ვიცოდით. ვინ დაგვიდგინა, რომ ეს ნივთი არის საათი?

როგორც არსებობა (და არარსებობა), ისე ღირებულებაც უცხოა არსისათვის. არსი, იდეა აბსოლუტურად ნეიტრალურია ღირებულების მიმართ. ამ ორი ვითარების დაკავშირება პირველად მოხდა პლატონის ფილოსოფიაში, რამაც, როგორც ახლა ამბობენ, იდეის თეორიას ცოტა ზიანი როდი მიაყენა[57].

ღირებულებიდან გათავისუფლება იდეას ათავისუფლებს, აგრეთვე, იდეალისა და ნორმის ცნებიდან. რასაც ღირებულება არა აქვს, იმას არ შეუძლია ნორმისა და მიზნის ფუნქცია შეასრულოს. რაობის არსის დადგენა, მისი აღქმა არ გულისხმობს და არც მიუთითებს ნორმის მიღებაზე, არავითარ ინტენციას არ შეიცავს თავის გარეშე მიჩნეულისა და სავალდებულოს მიმართულებით. ყოველივე ეს უნდა დაემყაროს დამატებითს მოსაზრებებს, როშელთაც არსთან არა აქვთ არსობრივი კავშირი.

იგივე უნდა ითქვას სუბსტანციალობაზე, როგორც იგი წარმოიდგინება რეალობის საკითხთან დაკავშირებით. გარკვეულობა, მოვლენის რაობა, თვისებრიობა არც მოითხოვენ სუბსტანციურობას და არც ემყარებიან მას, რა თქმა უნდა, თუ არ გავათანაბრებთ ეგზისტენციას (ჩვეულებრივი, ტრადიციული მნიშვნელობით) სუბსტანციალურ არსებობასთან. მართალია, რაობა გულისხმობს ყოფიერებას, რამე რომ იყოს, ამისთვის საჭიროა, რომ იყოს, მაგრამ სუბსტანციალური ყოფიერება მეტს მოითხოვს. მას რაობის გარდა უნდა ჰქონდეს ის ნიშანი, რომელიც მას რეალობად დაამტკიცებს, დროსა და სივრცეში გრძნობადად მოვლენას დაუდასტურებს. იდეის თეორია და რეალობის თეორია სხვადასხვას ეხებიან. სუბსტანციალური ყოფიერების ცნების ადგილი არის მხოლოდ რეალობის თეორიაში[58].

---

[57] M. Beck, Ideelle Existenz, S. 169. M. Scheler, Lehre von den Drei Tatsachen. Gesammelte Werke, Bd. 10, 1957, S. 431.

[58] იხ. მ. ბეკი, იქვე, გვ. 167. ბეკი ლაპარაკობს „წმინდა" არსის შესახებ დაპირისპირებით არსის ისეთ მდგომარეობასთან, როცა მას სუბსტანციალური არსის (substantielle Wesen) დაღი აზის, როცა გარკვეულობა, ხინთეზურ ვითარებაში მყოფი, ინდივიდუალურ რელიეფს აჩვენებს. ეფიქრობა, რომ ასეთი „შთაბეჭდილება" არსმა შეიძლება მიიღოს მხოლოდ „ემპირიული ხედვის" ნიადაგზე. ადეკვატური აქტის მომარჯვების შემთხვევაში ბეკის მიერ აღწერილი „აღრევის" შემთხვევა შეუძლებელი ჩანს.

ნათქვამიდან ისიც გამომდინარეობს, რომ იდეებს, როგორც ასეთს, რაიმე უპირატესობა ერთმანეთის მიმართ არ უნდა მიეწეროს. არსებითობისა და არაარსებითობის ნიშანი არ მიუდგება დამახასიათებლად არა მხოლოდ იმას, რაც შესულია არსის, იდეის კონსტიტუციაში და რაც მის გარეთ არის დარჩენილი, არამედ იმათაც, რაც არსთა სამყაროშია მოქცეული: ერთი არსი არ არის უფრო მნიშვნელოვანი, არსებითი, ვიდრე მეორე. ყოველ არსი სპეციფიკური გარკვეულობაა და ერთი გარკვეულობა არ „აღემატება“ მეორეს. ისინი ყველა ერთნაირად იძლევიან წმინდა გამოცდილებას, ცდას, რომლის უკან არაფერი არ იგულისხმება, რამაც მას თითქოსდა მეტი გარკვეულობა უნდა მიანიჭოს და ა. შ.

არსის ფილოსოფიურ თეორიაში ერთ-ერთი საცილობელი რამ გახდა განსხვავების დამყარება ობიექტურის ცნებასა და რეალობის ცნებას შორის, როცა რეალური და ობიექტური არსებობა გაიგივებულია, ე. ი. როცა ყოველი ობიექტური არსებობა რეალურ არსებობად არის გაგებული, საკითხი არარეალური არსებობის შეშეცნების დასაბუთებაზე დგება. რა შეიძლება ითქვას არარეალურ არსებობაზე, და რა იგულისხმება რეალურ არსებობაში? ავიღოთ რეალობის ფართო ცნება, როცა მასში იგულისხმება მთელი ფიზიკური და მთელი ფსიქიკური, როგორც გარკვეული პროცესი. აქ საქმე გვაქვს არა ჩვენს მიერ „გამოგონილთან“, ფანტასმასთან, არამედ თავისით, ობიექტური ვითარებით განხორციელებულ მოვლენასთან. როგორ უნდა ვიაზროთ გნოსეოლოგიური დაუფლება იმის, რაც არც ფიზიკურს მიეკუთვნება და არც „ნამდვილ“ ფსიქიკას“[59].

ჩვენ ხშირად ხაზგასმით გვითქვამს: ყოველი მოვლენა, იქნება ის ისე „მტკიცე“, როგორც „ცა“ და „დედამიწა“, თუ ისეთი „ჰაეროვანი“ და უსუბიექტო, როგორიცაა, მაგ., ილუზია, ჰალუცინაცია, სიზმარი და ა. შ., გნოსეოლოგიურად ერთნაირად ანგარიშგასაწევია, ერთნაირად ვარგისია შემეცნების დასაფუძნებლად, ეს მომდინარეობს შემეცნების ბუნებიდან: შემეცნება ისე უნდა დაუ-

---

59 „ნამდვილი“ ფსიქიკის განსხვავება არანამდვილისაგან თვალსაჩინოდ ელინდება, მაგ., ფსიქოლოგიურ ექსპერიმენტში, როცა ცდისპირს აფრთხილებენ, რომ თვითდაკვირვების მონაცემებში მხოლოდ ის შეიტანოს, რაც ამოცანამ, „გამღიზიანებელმა“ გამოიწვია მის ცნობიერებაში, ე. ი. არაფერი „თავისი“ არ დაუმატოს, გახსენებული თუ გამოგონებული არ მიაწოდოს ექსპერიმენტატორს აქტუალურად განცდილად.

კავშირდეს შესამეცნებელს, რომ აბსოლუტურად არ შეღახოს მისი შინაარსი, მისი ფორმა, სტრუქტურა და ყოფიერების სახეობა. აქ სრულიად განსხვავებული ვითარებაა, ვიდრე მოვლენათა ურთიერთშედარებისას ონტოლოგიური თვალსაზრისით. აქ სრული უთანასწოროობა გვაქვს ონტოლოგიური ძალის მიხედვით: მატერია გამოდგება სულიერი მოვლენის საფუძვლად, მაგრამ სულიერი მოვლენა მატერიალურის ყოფიერებას ვერ უზრუნველყოფს. აქედან ვასკვნით მატერიალიზმის მართებულობას და სპირიტუალიზმის მცდარობას. ეს ონტოლოგიური თვალსაზრისია[60].

რეალური ყოფიერება არ არის, მაშ., ერთადერთი ყოფიერება: ის, რაც შემეცნებას უზრუნველყოფს ისე, რომ რეალურ ყოფიერებას არ დაიხმარს ამისათვის, რაღაც სხვა ყოფიერებით არის აღჭურვილი. ამ აზრით, შეიძლება ობიექტურობა მივაწეროთ ისეთ რასმეს, რაც რეალობის ნიშანს არ შეიცავს. გარკვეულობა, ესა თუ ის შიგთავსი რომელიმე აბსტრაქციისა, შეიძლება რეალობას იყოს მოკლებული, მაგრამ მისი ობიექტურობა ეჭვს არ იწვევდეს. აი ასეთს ობიექტურობას მიაწერენ იდეას, არსს, გარკვეულობას თავისთავად.

მ. ბეკი, რომელმაც გულმოდგინედ იკვლია იდეურის ეგზისტენციალობა, კითხვაზე — „რა არის არსი?“, „რა არის იდეა?“, ასეთ პასუხს გვაძლევს: ის არის „ყოველი რა, ყოველი როგორ, ყოველი გარკვეულობა, ყოველი განსხვავებული ქვალიტეტი ამ ქვეყნისა, რომელშიაც ჩვენ ვცოცხლობთ... ყოველი ასეთობა (Sosein) ჩვენს გარეთ და ჩვენში“[61]. უიდეოდ, წერს ავტორი, ჩვენ არ შეგვიძლია თვალი გავახილოთ, მოვისმინოთ, ვიყნოსოთ, ვიგემოთ, შევეხოთ.... წარმოვიდგინოთ, წარმოვისახოთ, ვიოცნებოთ... არ შეგვიძლია გავაცნობიეროთ მისწრაფება, ზრახვა, ნებისყოფა, აზროვნება, ცნობიერება ისე, რომ ამავე შინაარსებში არ აღვიქვათ იდეები. გარკვეულობას წარმოადგენენ, შეიცავენ, უსულო საგნები, მეები, გონი, აზრები ურთულესიცაა და უმარტივესიც, სტატი-

---

[60] ამ მიმართებას გვერდს ვერ უვლის ედ. ჰუსერლიც: მისი თეორია კონსტიტუციისა ეწყება სისტემის აგებას არაორგანულით, გადადის ორგანულზე და შემდეგ იძლევა სულიერისა და გონისეულის ფენომენოლოგიურ ცხადყოფა — „წარმოქმნას“. იხ. Ed. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweiter Buch: Phänomenologische Untersuchungen zum Konstitution, 1952.

[61] M. Beck, *ოქვე*, გვ. 187.

კურიცა და დინამიკურიც, დროცა და სივრცეც, ისტორიაცა და ბუნებაც. „Kurz: Was sich von anderem durch sein Wassein, durch sein Sosein unterscheidet — alles Quale und alles Quid ist „Wesen", ist „Idee"[62]. ე. ი. არსი ანუ იდეა არის, ბეკის აზრით, ყველაფერი, რასაც თავისი „სახე" აქვს, რაც მეორე რაღიდან განსხვავდება.

საკმაოდ უცნაური შთაბეჭდილება იქმნება: იდეას ხან უარყოფდნენ, ხან სადღაც ემპირიული სინამდვილის მიღმა ათავსებდნენ, მისი „დანახვის" უნარს მხოლოდ „რჩეულებში" გულისხმობდნენ და ა. შ., ახლა კი ის აღმოჩნდა ყველგან, ყველაზე ახლოს და ყველაზე ცნობილი, ემპირიული ქვეყნის ყოველი ელემენტი, მის საწვდომად მოხმობილია „გონების თვალის" ნაცვლად, გრძნობის ორგანოები და ასე შემდეგ[63]. გამოდის, რომ იდეალურს ეს ხილული ქვეყანაც დაუკავებია, ხოლო საძებარი გამხდარა ადგილი იმისათვის, რაც იდეალური არ არის, რაც მას უპირისპირდება. რა დარჩა ამის შემდეგ? რა არსებობს კიდევ იდეალურს გარდა?

ამ კითხვაზე ბეკი უპასუხებს: რეალობა. ამ ორით ამოიწურება ყველაფერი, იდეალური და რეალური, აი ის ორი, რაც არსებობს და, როგორც დავინახეთ, ობიექტური არსებობის მიხედვით მათ

---

[62] M. Beck. იქვე. გვ. 167.

[63] ე. წ. ხილული ქვეყნის „ნამდვილ", ერთადერთ ქვეყნად გამოცხადება იმპლიციტურად შეიძლება უდრიდეს იმას, რაც აქ არის ნათქვამი იდეების შესახებ. ე. მახი, რომლის ფილოსოფიური მრწამსი „სენსუალურ რეალიზმად" არის დახასიათებული (ნ. ლოსკი), გვიამბობს მის ფილოსოფიურ ხილვაზე, რომელმაც განსაზღვრა მისი მსოფლგაგება: „ერთ მშვენიერ ზაფხულის დღეს, როცა მე ვსეირნობდი ბუნების წიაღში, მთელი ქვეყანა ერთბაშად მომეჩვენა ურთიერთთან დაკავშირებულ შეგრძნებათა ერთ კომპლექსად..." (Э. Мах. „Анализ ощущений и отношение физического к психическому". 1908, стр. 45). მახმა, შეიძლება ვიფიქროთ, „დაინახა" არა შეგრძნებები, როგორც ფსიქოლოგიური მოვლენები, არამედ ის, რასაც ჰუსერლი და ბეკი უწოდებენ „არსს", „იდეას". ეს ნათელი იქნება, როცა მახის ამ ხედვას შევადარებთ იმასთან, რაც არის მის წინაშე, როცა ამ „ელემენტების" გენეზისს აკვირდება როგორც ფსიქოლოგი და ფიზიოლოგი. ყოველი „არსის" მოპოვება ხომ ჰუსერლთან „ფაქტის" იდეაციით იწყება, მაგრამ ეს „ფაქტი" და იდეაციის „პროდუქტი" ხომ არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან (იხ. ზემოთ ჰუსერლის შეხედულების ანალიზი). ინტროექციის სიყალბის ცხადყოფა და პროექციის თეორიის მოხსნა „შეგრძნებებს" უბრუნებს კოსმიურობას და ამით ისინი იდეათა სახეს იღებენ. მახს მოსწონს ჰერინგის დებულება: „შეგრძნება ჩვენ გვაქვს სახელდობრ იქ, სადაც ჩვენ გვეელინება მზე". (იქვე, გვ. 43).

შორის განსხვავება არ არსებობს. რაშია მათ შორის განსხვავება? განსხვავება რამდენიმე ნიშნით გამოითქმის: რეალობა არის ყოველთვის ნაერთი, კომპოზიტი იდეის და მატერიალურის, სუბსტანციალობის, სუბსტრატის. რეალობა მუდამ არის კონკრეტული, იდეელურთა შერწყმა, მასიური, „დიდი“ და ა. შ. იდეა არის აბსტრაქტული, ელემენტარული, „ცალფა“, „ფერმკრთალი“ და ა. შ. იდეალურის მონაწილეობა ვრცელ რეალურში იგულისხმება, რეალური ერთგვარი ხორცშესხმაა, განხორციელებაა იმისი, რაც არის გარკვეულობაში. ამიტომ უქმდება ძველისძველი პრობლემა, პლატონიდან მომდინარე, — მეთექვსმეტე პრობლემა. ის ახალი თეორიით არის უსაგნო, მოჩვენებითი პრობლემა, რეალობა რამე უნდა იყოს. ეს ნიშნავს იმას, რომ ის „შეიცავს“ იდეას. „საძიებელი“ არის ის, თუ რა აკავშირებს ერთმანეთთან იდეებს, რა ხდის რთულსა და „მასიურს“ იმას, რაც არის თვითონ აბსოლუტურად მარტივი. აქ დადგება მატერიალური რეალობის საკითხი და მასთან ერთად წამოიჭრება ირაციონალურის, სუბსტანციურ-კაუზალურის პრობლემა, რომელიც გამოყვანილი იქნება წარმოქმნის, ქმედებისა და ხდომილობა-განვითარების საწინდრად.

რაც შეეხება არსის წვდომის გამოყენებას შემეცნებისათვის, შეიძლება ითქვას შემდეგი: არსის ისეთი გააზრება, როგორიც მოცემულია მ. ბეკის კონცეფციაში, ვერაფერს შველის იმ ამოცანის გადაჭრას, რომელიც დგას ჩვენს წინაშე. ვთქვათ, ჩვენ მართლაც ვცხოვრობთ იდეათა სამყაროში, ვთქვათ, იდეების, არსთა სამყაროს მისაგნებად ჩვენ მხოლოდ ის გვესაჭიროება, რომ რეალობა, რომელიც კომპოზიტს წარმოადგენს თითქმის, დავშალოთ მარტივ თვისებებად, ცალკეულ რაობათა მრავალსახიანობად, ან მივმართოთ რედუქციებს. რა შეიცვლება იმის გამო, თუ როგორ დავახასიათებთ ამ რაობას, როგორც აბსტრაქტს, რომელმაც სიმტკიცე, მარადიულობა შეიძინა რეალობის ნიშნების გამოკლების წყალობით, სასიცოცხლო უნარის დაკარგვის გამო, თუ მას წარმოვიდგენთ როგორც თავისთავადსა და ნამდვილ „სინამდვილეს“, რომელსაც არაფერი სხვა არსებობისათვის არ ჭირდება, და საერთოდაც წარმოშობილ რამეს არ წარმოადგენს? ჩვენ ხომ ადამიანის არსის ძებნა იმ მნიშვნელობით, იმ მიზნით გვინდა, რომ ამით იმას მივაგნოთ, რაც არის ადამიანი ყოველივე სხვა მოვლენისაგან განსხვავებით და მისი არსებითი ვითარების საწვდომად? რას მოგვცემს ამისათვის ისეთი არსები, როგორიცაა ფერი, სუნი, გემო, სითბო, სიცი-

ეე...? ადამიანზე ხომ იმას ვერავინ იტყვის, რომ ის არის რაღაც აბსოლუტურად მარტივი, როგორც ამას იდეებისათვის მოითხოვს მ. ბეკი? კონკრეტულის შედგენა იდეებიდან, მათი შეერთების გზით, ვთქვათ, შეიძლება იდეების მიმართებითი, არსობრივი კავშირების საფუძველზე, მაგრამ ამოსავალი იდეა ხომ ნებისმიერ არჩევანს უნდა დაემყაროს?! არსებითისა და არარსებითის ცნებები, ამ პირველი არჩევანის შემდეგ, რასაკვირველია, გაჩნდება, მაგრამ ამ გზით აგებული კონკრეტული, „შეზრდილი" იდეები რატომ იქნება მაინცდამაინც ადამიანის „ფაქტი?" ამისთვის ხომ საჭირო იქნებოდა „პირველი" იდეა, ამოსავალ მომენტად შერჩეული რაობა, რომელიც უნდა შეიცავდეს ადამიანის ნიშანს, ადამიანის არსს? აქ ჩვენი ძიება მოჯადოებულ წრეში ექცევა და კვლევა თავიდან დასაწყები ხდება. მართალია, ადამიანის ფილოსოფიური შემეცნება არსის ძებნას ნიშნავს, მაგრამ, თუ არსი, ასე ვთქვათ, ყველაფერია, გარდა „მატერიალურისა", არსს არსებითიც უნდა დაემატოს, ის არსებითიც უნდა იყოს ადამიანისათვის, რათა შემეცნებითი ამოცანა მიღწეულ იქნას; არსი, რომელსაც ეძებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ადამიანის არსი უნდა იყოს. ეს კი ადამიანის ცნებას, მის მიუცილებელსა და განმსაზღვრელ ნიშანს ცნობილად გულისხმობს. სიძნელეც აქ არის[64]. „ადამიანის კომპლექსის" შესადგენად იდეათა ყოველი შესაძლებელი მიმართების კომბინაცია უნდა ვაწარმოოთ, რაც უსასრულობას მოითხოვს და თანაც ადამიანობის კრიტერიუმს საჭიროებს და ა. შ.[65].

საკვირველი ჩანს, როგორ არის, რომ ასეთი სიძნელეების მიუხედავად ადამიანის ფილოსოფიური კვლევა მაინც სწარმოებს. ხომ არ დასტურდება აქ ის მოსაზრება, რომ ცნობიერი, გნოსეო-

---

64 შემთხვევითი არ არის, რომ ჰუსერლს „ურჩევნია" ილაპარაკოს ტრანსცენდენტალურ ეგოლოგიაზე ვიდრე ანთროპოლოგიაზე: როგორც წმინდა ცნობიერების ფილოსოფია, ფენომენოლოგია ცნობიერებაში უშუალოდ მოცემულით იღვაწლება. აქ კი მეს მოცემულობა და ისიც ტრანსცენდენტალურად ჰუსერლს ევიდენტურ „ფაქტად" მიაჩნია. მაგრამ ადამიანი მეტია ვიდრე „მე", და ერთჯერ გვერდაუვლელი სიძნელე, აქ მე-ს ადამიანთან შერწყმის პრობლემად გვეულისება. არსებობს კი ადამიანი, როგორც ერთიანი ეითარება, ცნობიერების უშუალო მოცემულობის სახით? ხომ არ უნდა ვაწარმოოთ ადამიანის კვლევა, თუმცა მაღალ დონეზე, (მე, გონი, ტანი...) მაგრამ მაინც პერიფერიულად, ატომისტურად, ნაწილებიდან?

65 ამგვარი პრობლემები, საწყისის (Ursprung) პრობლემები სპეციალურ მეცნიერებას არ ეხება. ისინი მხოლოდ „უწანამძღვრო" მეცნიერების, ე. ი. ფილოსოფიის საქმეა.

ლოგიური შემეცნება ადამიანისა და სამყაროსი არის მხოლოდ ცნებებში გამოსახვა უკვე არსებული შემეცნებისა, რომელიც განხორციელდა ყოფიერების თავისებურების წყალობით უკვე მანამდე, სანამ „შეგნებულ“ შემეცნებას მივმართავდეთ?![66] ეს იქნებოდა სიძნელიდან გამოსვლა, როცა ამისათვის ხდება ფილოსოფიის უწანამძღვრობის თეზისზე ხელის აღება, მეცნიერების „დოგმატიზმში“ დარჩენა.

ამ ვითარებაში თავისთავად ჩნდება მოწოდება — „უკან კანტისაკენ“. კანტმა ფილოსოფიის სამივე ძირითადი საკითხის გაერთიანება ერთ კითხვაში შესაძლებლად და საჭიროდ დაინახა. სამი „გონების კრიტიკა“ გაერთიანებისას იქცა კითხვად ადამიანის რაობის შესახებ. ფილოსოფიის ამოცანა გადაჭრილი იქნება, თუ გვეცოდინება, რა არის ადამიანი?[67] ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება კანტის ნამდვილ შეხედულებად მივიჩნიოთ, როცა „ადამიანში“ იქნება გაერთიანებულად გააზრებული ტრანსცენდენტალური კატეგორიები, ინტუიციები და საერთოდ მთელი ტრანსცენდენტალური სამყარო. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თვალსაზრისით აქ „ადამიანში“ იგულისხმება ტრანსცენდენტალური ადამიანი, როგორც ჰუსერლის ეგოლოგიაში იგულისხმება ტრანსცენდენტალური ეგოლოგია. ადამიანის ის „ასპექტი“, რომელიც იძლევა ფილოსოფიას, „წმინდა გონების კრიტიკას“, „წმინდა პრაქტიკული გონების კრიტიკას“ და წმინდა „მსჯელობის უნარის კრიტიკას“, უნდა იწოდებოდეს „ტრანსცენდენტალურ ანთროპოლოგიად“. ეს სახელწოდება უზრუნველყოფს როგორც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მტკიცედ გამიჯვნას სპეციალური ჰუმანიტარული მეცნიერებიდან, ისე პოზიტიურადაც განსაზღვრავს მის პრობლემა-

[66] იხ. ს. ფრანკი, („Предмет знания“, 1915), დ. უზნაძე („იმპერსონალია“, 1923), მ. ჰაიდეგერი („Sein und Zeit“. 1927).

[67] როცა პირველად წავიკითხე კანტის ნათქვამი, რომ კითხვა — „რა არის ადამიანი?“ მოიცავს მთლიანად ფილოსოფიას, მის პრობლემატიკას, ისეთი განცდა გამიჩნდა, თითქოს ციდან დედამიწაზე ჩამოვარდი. გაუგებარი იყო ჩემთვის, როგორ შეიძლება კანტის „კრიტიკები“ მოთავსდეს მის იმ „ანთროპოლოგიაში“, რომელზედაც ლექციებს კითხულობდა წლების მანძილზე. ეს ხომ ის ლექციებია, რომლებიც გადმოცემული იყო წიგნში — „ანთროპოლოგია პრაგმატიული თვალსაზრისით“ (1798)? აქ კანტის ფილოსოფიის ღერძი არ არის მოცემული, იგი არსებითად არაფილოსოფიური ნაშრომია. დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ადამიანის პრობლემატიკაში გაერთიანებული ფილოსოფიური პრობლემატიკა სულ სხვა რამ არის, ვიდრე პრაგმატისტული ანთროპოლოგია. ამ ანთროპოლოგიაში ტრანსცენდენტალური ვითარება იგულისხმება.

ტიკას, თემატიკასა და ფილოსოფიურობას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ადამიანის ფილოსოფიური შესწავლა, კანტის მიხედვით, არის იმის შესწავლა ადამიანში, რაც ქმნის და საფუძვლად უდევს ფილოსოფიას, როგორც ისეთს შემეცნებას, რომელიც პრინციპულად მიღწეულია სპეციალური მეცნიერებისათვის. მხოლოდ ტრანსცენდენტალური, ზეემპირიული შეიძლება იყოს საგანი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა. როცა ტრანსცენდენტალიზმი იმის ნათელყოფას ემსახურება, თუ როგორ არის საერთოდ შესაძლებელი დასაბუთებული ფილოსოფია, მისი ჰეშმარიტების ობიექტურობა, საქმე გვაქვს საკუთრივ ფილოსოფიასთან, ზოგად ფილოსოფიასთან, „თვითონ ფილოსოფიასთან", ხოლო როცა საკითხი ყოველივე ამის ტრანსცენდენტალურ გენეზისს შეეხება, ადამიანიდან მათ წარმომდინარეობას, საქმე გვექნება ტრანსცენდენტალურ ანთროპოლოგიასთან. ფენომენოლოგიური რედუქციის ფენომენოლოგია (ედ. ჰუსერლი), აპრიორული ვითარების შემეცნება (ნ. ჰარტმანი), მეტაფიზიკის მეტაფიზიკა (კანტი) და ამათი ანალოგები აზროვნების ისტორიაში, ვფიქრობთ, იმგვარ ფილოსოფიაზე მიუთითებენ, რომელმაც უნდა შეადგინოს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შინაარსი[68].

VII

კითხვაზე — „რა არის ადამიანი?" ამომწურავი პასუხის გაცემა შეუძლებელია. ეს ითქმის საერთოდ ყოველ ნივთზე, ყოველ მოვლენაზე, ყოველ საგანზე. ადამიანი ამ მხრივ გამონაკლისს არ წარმოადგენს. რამდენადაც ადამიანის მიმართება სამყაროსთან, მის ყოველ ელემენტთან უსაზღვროდ მრავალნაირია, უსაზღვროდ მრავალია ადამიანებისადმი კუთვნილი ნიშან-თვისებებიც. შემეცნებას პრინციპულად არა აქვს უფლება მოვლენის რომელიმე ნიშნის იგნორირებისა. თეორიული შემეცნების წინაშე ყოველი ნიშანი საგნისა

---

68 ვფიქრობთ, რომ კანტის ინტერპრეტაციაზე აგებული განმარტება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა, რომელიც აქ არის მოცემული, შეიცავს „რაციონალურ მარცვალს", რომელმაც გამოყენება უნდა ჰპოვოს ამ მეცნიერების დასაბუთებაში მარქსისტული თვალსაზრისით. ამის შესახებ იხ. ტრანსცენდენტალიზმისა და აპრიორიზმის მარქსიზმ-ლენინიზმის შუქზე გაშუქების მომენტში გასათვალისწინებელი მოსაზრებები. იხ. ა. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები", ნაწ. III, 1962, გვ. 373 და შემდეგ.

უფლებამოსილია წარსდგეს მოთხოვნით — იყოს გაგებული, შემეცნებული, ახსნილი. ყოველი ცალკეული ნიშანი საგნისა, მსგავსად თვითონ საგნისა, ნივთისა (Ding) ამოუწურავ საიდუმლოებას შეიცავს. შემეცნების ამოცანები უსაზღვროდ მრავალია, სულ ერთია, ეხებიან ისინი ნივთს მთლიანად, თუ მის ცალკეულ ნიშანს, უმცირეს ნაწილაკს, თუ მთლიანად სამყაროს. მეცნიერება ზღვარდადებულია არა მხოლოდ განვითარების, გაღრმავების, ინტენსიფიკაციის მიმართულებით, არამედ, აგრეთვე, რაოდენობით, დისციპლინათა სიმრავლით, ექსტენსიურად. მეცნიერების შემეცნებითი გენეზისი, მისი კონკრეტული შინაარსი განსაზღვრულია ადამიანის პრაქტიკული საჭიროებით. ადამიანი იწყებს შემეცნებითს მოღვაწეობას იმ საგნების შესწავლით, რომელთაც მისთვის აქვთ აქტუალური, სასიცოცხლო მნიშვნელობა. „ჯერ სიცოცხლე, შემდეგ ფილოსოფოსობა".

ადამიანის შესახებ მრავალი მეცნიერება არსებობს, კიდევ ბევრი, ბევრზე-ბევრი მეცნიერება უნდა გაჩნდეს, აუცილებლადაც გაჩნდება. პასუხი ადამიანის რაობაზე პრინციპულად იმდენნაირი უნდა იყოს, რამდენიც ჰუმანიტარული მეცნიერება არსებობს. ფილოსოფია, როგორც შემეცნება, მეცნიერების შემადგენლობაში შედის, მაგრამ რადგან მის მუშაობას და ამოცანებს ზოგი ისეთი ნიშანი ახლავს, რაც არც ერთ სპეციალურ მეცნიერებას არ ახასიათებს, ის, ფილოსოფია, კლასიფიკაციურად ცალკე გამოიყოფა და ყველა დანარჩენ მეცნიერებას უპირისპირდება. ეს გარემოება რამდენადმე ამარტივებს საქმის ვითარებას. როცა კითხვა — „რა არის ადამიანი?" ფილოსოფიური ასპექტით დგება, შემეცნებითი ძიება ერთბაშად დგება იმ გზაზე, რომელიც არც ერთ სპეციალურ ჰუმანიტარულ მეცნიერებას არ აინტერესებს. ძიების გზა თავიდანვე განსაზღვრულია: ეს არის ადამიანის შემეცნების ფილოსოფიური გზა, იმის მიგნება, რაც ჩანს ადამიანში ფილოსოფიური ხედვისათვის. ამით ჩვენ თავს ვაღწევთ ცალკეული მეცნიერების მონაცემების შესწავლის აუცილებლობას: ამოსავალი პრინციპები და პოსტულატები ადამიანის ფილოსოფიურ კვლევასაც უნდა ჰქონდეს ისევე ავტონომიური, როგორც ეს აქვს. ფილოსოფიას საერთოდ, თეორიულ ფილოსოფიას. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ არის ფილოსოფიის პირველი სიტყვა, ის ფილოსოფიას, მის არსს ცნობილად ვარაუდობს. მან იგი ამ კონკრეტულ საგანზე, ადამიანზე უნდა მიმართოს: ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ამ გაგებით, გამოყე-

ნებით ფილოსოფიას წარმოადგენს. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ე. წ. ანთროპოლოგიური ფილოსოფია ძირშივე, თავიდანვე გამორიცხულია. შემეცნების ფილოსოფიური აპარატურა ანთროპოლოგიას, საერთოდ რომ ვთქვათ, მზა მდგომარეობაში სვდება და მის განკარგულებაში გადადის.

საქმის ასეთი „გამარტივება“ მაინც ტოვებს ბევრ პრინციპულ საკითხს, რომელიც დასაწყისშივე მოითხოვს გარკვევას. კითხვა „რა არის ადამიანი?“ ორ რასმეს ცნობილად გულისხმობს: ეს არის „რა“ და „არის“. უნდა ვიცოდეთ, რა არის რაობა საერთოდ და რა არის „არის“, ყოფიერება საერთოდ. ერთიცა და მეორეც საკუთრივ ფილოსოფიური ცნებებია, რომელთაც ესენციისა და ეგზისტენციის ტერმინით აღნიშნავდნენ. ის, რასაც ადამიანში ვეძებთ, ეკუთვნის მის, ადამიანის ესენციას და ეგზისტენციას. ესენცია, როგორც ყოველი მოვლენის ინდივიდუალური სახის მიმცემი, ფილოსოფიური შემეცნების პირველი (და უკანასკნელიც) სიტყვა იყო. ეგზისტენცია დიფერენციაციას მოკლებულად, ერთნაირ რაშედ ივარაუდებოდა და ამიტომ ეგზისტენციალური პრობლემა ისმებოდა მხოლოდ ერთი განზომილებით: არსებობს თუ არა „მოცემული“ საგანი, მოვლენა, რომელზედაც არის ლაპარაკი? ამჟამად ეგზისტენციალობა დიფერენციალურად იზრდება და ამიტომ საკვლევი საგნის მიმართ, ესენციის საკითხთან ერთად, დიფერენციალური ეგზისტენციალობის საკითხიც დგება. როგორია მოვლენა? როგორ არის მოვლენა? პირველს მოვლენის არსის დაძებნით უპასუხებენ, მეორეს ყოფიერების დახასიათებით. პირველი სიძნელე ფილოსოფიისა და, მაშასადამე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა აგრეთვე იმაშია, რომ საყოველთაოდ აღიარებულად არც არსი არის გააზრებული და არც ყოფიერება. ყველაზე მეტი დავა, შეიძლება ითქვას, ამ ორი ინსტანციის გარშემო სწარმოებს. მაშასადამე, არ არის გარკვეული ის, თუ რას ეძებს ფილოსოფია, რას ეძებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. კითხვას: „რა არის ადამიანი?“ წინ გადაეღობა კითხვა — „რა არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია?“ პირველი ეხება ერთ-ერთ არსებულთაგანს, ცოცხალ არსებას, რომელიც ვართ ჩვენ თვითონ, ხოლო მეორე ეხება არა სინამდვილეს, მის ერთ-ერთ მომენტს, არამედ მეცნიერებას, ფილოსოფიის ერთ-ერთ დარგს.

აქაც, როგორც დასაწყისში, იმისათვის, რომ შევუდგეთ ადამიანის ფილოსოფიურ კვლევას, უნდა ვიცოდეთ შინაარსი იმ კი-

თხვისა, რომელზედაც პასუხი იქნება პასუხი კითხვაზე — „რა არის ადამიანი?“. სიძნელე დასაწყისისა აქაც გვხვდება, თუმცა ჩვენი კითხვის შემოფარგლით საქმე გავიმარტივეთ. მარტივი და გარკვეული იგი მაინც არ გახდა: ფილოსოფიის პრობლემატიკის სირთულისა და საცილობლობისა გამო იგი საგანგებო კვლევას მოითხოვს. იმისათვის, რომ შესძლო ადამიანის კვლევა, ფიქრი ადამიანის არსებაზე, უნდა შეგეძლოს მიაგნო მას, ამოირჩიო უსაზღვროდ მრავალ მოვლენათა შორის სწორედ ის, რაც არის ადამიანი. ამისათვის აუცილებელია უტყუარი კრიტერიუმი, ისეთი ნიშანი, რომელიც უცილობლად ადამიანს მიგვანიშნებს. ე. ი. საჭიროა ადამიანის არსებითი და სპეციფიკური ნიშანი ვიცოდეთ, რათა ადამიანის კვლევა შევძლოთ. მაგრამ ზედმეტი ხომ არ იქნება ადამიანის ფილოსოფიური კვლევა, როცა უკვე ჩვენს ხელთ არის მისი არსებითი ნიშანი? რა შეიძლება უნდოდეს ადამიანის ფილოსოფიას, თუ არა ადამიანის არსებითი ნიშანი? ხომ არ მოვექეცით გნოსეოლოგიურ რკალში? იმისათვის, რომ ჩვენი ძებნა წარმატებით დამთავრდეს, საჭიროა ვიცოდეთ, რას ვეძებთ; მაგრამ თუ ვიცით ის, რასაც ვეძებთ, რაღა საჭიროა ძებნა? განზოგადებულად ეს ვითარება ეხება ყოველგვარი ჰეშმარიტების ძიებას: თუ მეცნიერება, საერთოდ, ჰეშმარიტების ძიებაა, ხოლო ამის, ძიების განხორციელებისათვის ჰეშმარიტების რაობა უნდა ვიცოდეთ, როგორღა არის შესაძლებელი მეცნიერების გამართლება? თამაშობა ხომ არ არის იგი?

ეს კითხვა ძველისძველი კითხვაა. სპეციალური მეცნიერების მიმართ იგი „გადაწყვიტეს“ მეცნიერებისათვის „სტიქიურობისა“ და „დოგმატიზმის“ უფლების მინიჭებით. ფილოსოფიას არა აქვს უფლება დოგმატურ წანამძღვრებს ემყარებოდეს. უწყანამძღვრობის მოთხოვნა, სრული კრიტიკულობა, როგორც იდეალი მაინც, ფილოსოფიის საარსებო იმპერატივია. ამიტომ ჩვენი საკითხი მოითხოვს იმის წინასწარ გარკვევას, თუ რა უნდა იყოს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძიების საგანი, რა არის ის, რაც უნდა გაკეთდეს ამ ფილოსოფიური დისციპლინით, რა უნდა იყოს მისი ამოცანა.

ყველაზე გავრცელებული პასუხი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანის შესახებ, ის, რომ აქ ამოცანა ადამიანის არსის წვდომაა, მეტწილად გულისხმობს არსებითის მონახვას, იმ ნიშნის დესკრიფციას, რომელიც აუცილებელია და საკმარისი ადამიანად ყოფნისათვის. არსი, მაშასადამე. არსებითის მნიშვნელობით იხმარება. ეს იმას ნიშნავს, რომ, დასმულ კითხვაზე ნამდვილი პასუხი ფორმა-

ლურადაც არ არის გაცემული: ყოველგვარი შემეცნება ეძებს საგნის, შესამეცნებლის არსებით ნიშანს. ეს თავისთავად იგულისხმება, ხოლო არსი, რომელზედაც ფილოსოფია ლაპარაკობს, არსებითისა და არარსებითის განზომილებაში არ მდებარეობს. თავისთავად აღებული ცალკეული ნიშან-თვისება ნეიტრალურია არსებითისა და არარსებითის მიმართ. ამგვარი კვალიფიკაცია შესაძლებელია გარკვეული მნიშვნელობით აღებული საგნისადმი მიმართებაში. რაც მოცემული მნიშვნელობის „არსებობას" აუცილებლად ესაჭიროება, ის მისთვის არსებითია, რაც მისთვის აუცილებელი არ არის, ის არარსებითია. გასაგებია, რომ არსის შესახებ დისკუსია წარიმართა არა იმდენად იმაზე, თუ რას აძლევს იგი შემეცნებას, არამედ იმაზე, თუ რა არის იგი თვითონ. არსის აუცილებლობა იმთავითვე იგულისხმება, თუ ცნებითი შემეცნება ფაქტია, თუ ზოგადი დებულება დაფუძნებულია ადექვატური ყოფიერებით, თუ იგი კონკრეტულია მსგავსად ინდივიდუალური მსჯელობისა. ამის გარშემო სწარმოებს დაუსრულებელი დავა ნომინალიზმსა და ცნების რეალიზმს შორის. ფილოსოფიაცა და, რასაკვირველია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაც უსაგნო ხდებიან, თუ დავდგებით ნომინალიზმის, ემპირიზმის თვალსაზრისზე. თუ სამყარო არ არსებობს, როგორც ცნების საკუთრივი შინაარსი, მაშინ არც ფილოსოფია არსებობს; თუ ადამიანი არ არსებობს „როგორც ასეთი", არ არსებობს არც ფილოსოფიური ანთროპოლოგია.

მაგრამ კრიტიკული საკითხი ანთროპოლოგიისათვის დგება ამის შემდეგ: რა მივიჩნიოთ ადამიანის არსებით, აუცილებელ ნიშნად? ის ხომ არსიც უნდა იყოს და არსებითიც?! რა გზით მივიდეთ ამ წერტილამდე? ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში გავრცელებული „მეთოდი" ამ საკითხის გადაჭრისათვის ორმხრივია. ერთია ცხოველთა სამყაროდან რადიკალურად გამოყოფის გზა, ხოლო მეორე, უზენაეს არსებასთან დაახლოების გზა. ეს გზები ერთდროულად მოიხმარებიან, ადამიანს, ორ სხვადასხვა ქვეყნის შუა მყოფს, ორი სამყაროს მოქალაქეს ეძახიან. ამის მიხედვით ეძებენ იმ ნიშნებს, რომელნიც ცხოველებს გვაშორებენ, ხოლო ღვთაებას გვაახლოებენ, ანდა ემპირიულისაგან და ონტიურიდან გაგვიყვანენ და ტრანსცენდენტალურსა (კანტი) და ონტოლოგიურს (ჰაიდეგერი) მიგვაკუთვნებენ.

ხომ არ ეცადოთ კ. მარქსის მიერ რეკომენდირებული მეთოდის გამოყენება ამ შემთხვევისათვისაც? თუ მაიმუნის ანატომიის

გასაგებად მიზანშეწონილად ითვლება მასზე ზევით მდგომი არსების ადამიანის ანატომიის მოდელის გამოყენება, ხომ არ გაგვიხსნის გზას ადამიანის არსის საწვდომად „ზეადამიანის“ მოდელი — საზოგადოება? გასხვისებულ ადამიანს ხომ არ უნდა დავუბრუნოთ „ცაში“ ატანილი საკუთრივ ადამიანური ნიშნები (ფოიერბახი), რათა ადამიანის ფილოსოფიური შემეცნება მოხერხდეს (კ. მარქსი)?.... ამაზე პასუხს გაგვცემს თემა — კ. მარქსი და ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა.

მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

კ. მარქსი ადამიანის არსის შესახებ

ამოსავალი პრინციპები

მეცნიერებას ქმნის ადამიანი. ეს ფაქტი გამოავლენს როგორც ადამიანის ბუნებას, ისე მეცნიერების ხასიათსა და დანიშნულებას. მეცნიერება არ ესაჭიროება არც ცხოველს და არც ადამიანზე ზევით მდგომ (ფიქცია) არსებას. მეცნიერება, როგორც სინამდვილის ასახვა, ზედმეტია იმისათვის ვინც (ან რაც) მხოლოდ ბუნებაა და მისგან არ გაითიშება, მას არ უპირისპირდება. მეცნიერება არ ესაჭიროება არც ისეთ არსებას, რომლისთვისაც სინამდვილის ამოცნობის ამოცანა უცნობია, რომლისთვისაც ყველაფერი იმთავითვე ცნობილია და შემეცნებული. მეცნიერება შემეცნების იარაღიცაა და შემეცნების სისტემაც. მისი შემქმნელიცა და მომხმარებელიც არის მხოლოდ ადამიანი. არ არსებობს მეცნიერება ადამიანის გარეშე და არ არსებობს ადამიანი მინიმალური ცოდნის გარეშე. პირველყოფილ ადამიანსაც აქვს რაღაც მეცნიერება გამოცდილების კომპლექსის სახით.

მეცნიერების შექმნა, სინამდვილის ადეკვატური ასახვა რთული და ძნელი საქმეა. ის მოითხოვს ადამიანისაგან კოლოსალური ენერგიის ხარჯვას, მაქსიმალურ ობიექტურობას და ჭეშმარიტებისადმი უკომპრომისო ერთგულებას. მხოლოდ ამ გზით მოპოვებულ ასახვას შეუძლია საჭირო სამსახური გაუწიოს ადამიანს. შემეცნება, მეცნიერება იმიტომ კი არ არის ჭეშმარიტება, რომ იგი სასარგებლოა (ასე ფიქრობს პრაგმატიზმი), არამედ, პირიქით, სასარგებლო იმიტომ არის, რომ ჭეშმარიტებაა. ვისთვისაც ჭეშმარიტება საზიანოა, ის თვითონ არის მტყუანი და ყალბი.

ადამიანმა პირველად შექმნა მეცნიერება ობიექტის, გარე ბუნების შესახებ. ეს გარემოება განსაზღვრა ადამიანის არსებობისათვის ბუნების ცოდნის საჭიროებამ: მხოლოდ შემეცნებული (რამდენადმე მაინც) ბუნება აძლევს ადამიანს სიცოცხლის შენარჩუნების გარანტიას. საკუთარი მეობის, შინა ცხოვრების შემეცნება ადამიანმა განიზრახა, როცა ბუნება მეტნაკლებად ათვისებული ჰქონდა, როცა მის ფიზიკურ არსებობას უშუალო საფრთხე გარედან არ ელოდა. ადამიანის წინაშე ჯერ დაისვა ბუნების, გარემოს შემეცნების ამოცანა, შემდეგ კი თვითშემეცნების პრობლემა წამოიჭრა. ობიექტისა და სუბიექტის შემეცნების აქტუალობის ეს მიმართება, შეიძლება ითქვას, ახლაც ძალაშია. ნაწილობრივ ამით უნდა აიხსნას ის, რომ მეცნიერებამ გაცილებით მეტი იცის ობიექტის შესახებ, ვიდრე სუბიექტის თაობაზე.

იმის შემდეგ, რაც გამოითქვა დევიზი — „იცან თავი შენი“ (სოკრატეს პერიოდი), ადამიანის ფილოსოფიური კვლევა სავსებით დავიწყებას არც ერთ ეპოქაში არ მისცემია. ადამიანის რაობაზე ფიქრობდნენ ისეთი დიდი მოაზროვნეები, როგორიც იყვნენ არისტოტელე, დეკარტი, კანტი (და საერთოდ გერმანული კლასიკური იდეალიზმი), ფოიერბახი, მარქსი და მარქსიზმის კლასიკოსები, მაგრამ ფილოსოფიურ მეცნიერებათა სისტემაში მოძღვრებამ ადამიანის შესახებ მხოლოდ ჩვენს დროში მიიღო თავისი გარკვეული ადგილი და მოინათლა სათანადო სახელწოდებით (ფილოსოფიური ანთროპოლოგია).

იმისათვის, რომ მეცნიერების ადამიანისათვის გამოყენებას ჰქონდეს გამართლება, იმისათვის, რომ ის იყოს მიზანშეწონილი აქტი, საჭიროა იმისი ცოდნა, თუ რა არის ადამიანში ღირებული, იმის ღირსი, რომ წარმოებდეს მისთვის ზრუნვა. ფორმულა — „ყველაფერი ადამიანისათვის, მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება დანიშნულებისამებრ გამოყენებული, როცა ასეთი დიფერენციული მეცნიერული ცოდნა ადამიანისა ხელთ გვექნება, რადგან სიკეთესთან და მაღალ ღირებულებასთან ერთად, ბოროტებაცა და ცუდიც ადამიანიდან მომდინარეობს. საჭიროა ადამიანის „ბუნებრივ ძალებს“ შევურჩიოთ მიმართულება, დავუსახოთ მაღალადამიანური მიზნები. ეს მეცნიერულ ცოდნას გულისხმობს ადამიანის შესახებ, იმის გათვალისწინებას მოითხოვს, თუ რა უნდა განვითარდეს და რა

უნდა აღიკვეთოს ადამიანის სტიქიურ მიდრეკილებათა შემადგენლობიდან.

ადამიანის რაობის კვლევის მარქსისტულ-ლენინური მეთოდოლოგია ამოდის იმ ამოცანების ანთროპოლოგიური ანალიზიდან, რომელსაც უსახავს ადამიანს კომუნისტური საზოგადოება. საკითხები: — რა არის ფაქტიურად ადამიანი? როგორია ადამიანი შესაძლებლობათა და უნართა მიხედვით, რომელნიც მასში არიან პოტენციალურად? და როგორი უნდა იყოს ადამიანი იდეალური სქემის მიხედვით? აქ თავს იყრიან და ერთიანი განხილვის ვითარებაში მიიღებენ მართებულ გადაჭრას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ბუნების ცხადყოფა ვაწარმოოთ საზოგადოებრივი ცხოვრების ძირითადი მომენტებისათვის საჭირო ძალების დაძებნისა და კვალიფიკაციის გზით. აქ საქმე ეხება ადამიანის დამოკიდებულებას შრომასთან, ეთიკურ და ესთეტიკურ ღირებულებასთან, სახელმწიფოსა და სამართალთან, მეცნიერებასთან და კულტურის სხვა დარგებთან. უნდა გაირკვეს ის, თუ რა უნდა ჰქონდეს ადამიანს, რათა მან დააკმაყოფილოს კომუნისტური საზოგადოებისათვის საჭირო ღირებულებათა შექმნა, შენახვა და განვითარება.

ის ფაქტი, რომ ადამიანის ცხოვრებაში შრომა მუდმივ კატეგორიად გვევლინება, იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანი შემთხვევით კი არ არის მიზნის დამსახველი და ცნობიერების მატარებელი არსება, არამედ შინაგანი აუცილებლობით. მაგრამ ის ფაქტი, რომ ადამიანი მაინც ახერხებს იმას, რომ არ იშრომოს, სხვისი შრომით იცხოვროს და ამდენად საზოგადოებისათვის და ოჯახისათვის პარაზიტს წარმოადგენდეს, იმას მოასწავებს, რომ შრომის აუცილებლობა ადამიანისათვის არის იდეის შესაბამისი აუცილებლობა და მას ბუნებისეული აუცილებლობა არ ახასიათებს. ამიტომ არის საჭირო აღმზრდელობითი ზემოქმედება მოზარდ თაობაზე, როგორც შრომის ვალდებულების შესაგნებად, ისე შრომის ჩვევების გამომუშავებისათვის. მხოლოდ ორმხრივ ზემოქმედებას, ინტელექტუალურსა და პრაქტიკულს, — შეუძლია შრომა ადამიანის მოთხოვნილებად გადააქციოს და ამით იგი საამური გახადოს. ეს არ უნდა გამორიცხავდეს იმას, რომ თვითმიზანს წარმოადგენს არა შრომა, როგორც ასეთი, არამედ ადამიანის ბუნებრივი ძალების განვითარება მათ შერჩევასთან ერთად. კ. მ ა რ ქ ს ი ადამიანის რეალურ თავისუფლებას უკავშირებდა იძულებითი შრომისაგან თავის დაღწევას და ხაზგასმით ამბობდა, რომ ამ საქმისათვის სამუშაო დღის შემცირე-

ბას ძირითადი მნიშვნელობა აქვს: თავისუფლების სამეფო სინამდვილეში იქ იწყება, სადაც შეწყდება შრომა, რომელიც ნაკარნახევია გაჭირვებით და გარეგანი მიზანშეწონილობით; („კაპიტალი", ტ. III, ნაწ. II, 1959, გვ. 448). „მის (აუცილებლობის — ა. ბ.) მიღმა იწყება ადამიანის ძალის განვითარება, რომელიც წარმოადგენს თვითმიზანს", თავისუფლების ჭეშმარიტ სამეფოს, რომელიც შეიძლება აყვავდეს მხოლოდ ამ აუცილებლობის საფუძველზე. სამუშაო დღის შემოკლება ძირითადი პირობაა" (იქვე, გვ. 449). რახან, მაშასადამე, შრომა ადამიანისათვის ამჟამად იმავე ფუნქციას არ ასრულებს, რასაც იგი ასრულებდა მაიმუნის გაადამიანების მომენტში, საჭირო ხდება შინაარსეული კონკრეტიზაცია ადამიანის დამოკიდებულებისა მატერიალური დოვლათის შექმნისათვის გამიზნული შრომისადმი, საჭიროა, მაშასადამე სოციალისტური შრომის რაციონალიზაცია — კანონიზაცია (იხ. ცნობილი დისკუსია „კეთებისა და არკეთების" თაობაზე, რომელიც გაიმართა ე. ზოლას ა. დიუმასა და ლ. ტოლსტოის მონაწილეობით 1893 წელს. ლ. ტოლსტოი, ტ. 29, 1954, გვ. 173).

ადამიანის ვიტალური მოთხოვნილების ფაქტის გამოყენება ადამიანის პიროვნული თვისებების გასაგებად საკმაოდ გავრცელებულია და საფუძვლიანიცაა, მაგრამ რადგან ამ ნიშნით ადამიანი საერთოდ მხოლოდ უკავშირდება ცოცხალ სინამდვილეს, ხოლო მისგან არ გამოიყოფა, საჭირო ხდება თვით მოთხოვნილების ცნების შინაარსში იმ განსხვავების დაჭერა, რომელიც ადამიანის სპეციფიკაზე მიუთითებს. ამისათვის საჭიროა მკაცრად გავასხვაოთ ერთმანეთისაგან მოთხოვნილების ორი სახე: „მოთხოვნილება ჩვენში" და „ჩვენი მოთხოვნილება". პირველში ისეთი მოთხოვნილება იგულისხმება, რომელიც თავისით, ჩვენი დასტურისა და მოწონების გარეშე ჩნდება და მის დასაკმაყოფილებლად წარმოებულს ჩვენს მოქმედებას ხშირად უსიამოვნო იძულების ელფერს აძლევს. ასეთ მოთხოვნილებაზე ადამიანი ადვილად აიღებდა ხელს და განდევნიდა თავის პიროვნებიდან, ეს რომ მის სურვილზე ყოფილიყო დამოკიდებული. სიამოვნება ამგვარი მოთხოვნილების დაკმაყოფილების გამო თავისებურია, არაადეკვატურია: ის ჩნდება, როგორც ამ მოთხოვნილებით გამოწვეული უსიამოვნების აღკვეთის რეფლექსი. მას პოზიტიური შინაარსი არა აქვს.

სულ სხვაა — „ჩვენი მოთხოვნილება". აქ ისეთი მოთხოვნილება იგულისხმება, რომელსაც ჩვენ მივესალმებით, დასტურსა და

გამართლებას ვაძლევთ. ამგვარი მოთხოვნილების გაუქმებას ჩვენ არ შევურიგდებით, მისი დაკმაყოფილებისათვის ზრუნვა როგორც ძალება კი არ განიცდება, არამედ როგორც უდიდესი სიამოვნებით შეფერილი აქტი. ადამიანები თვალსაჩინოდ განსხვავდებიან ერთმანეთიდან იმის მიხედვით, თუ რა შინაარსის მოთხოვნილების მიმართ აქვთ მათ დადებითი ან უარყოფითი დამოკიდებულება. „მეცნიერი“, რომელიც გადაჭრილ და გადასაჭრელ მეცნიერულ ამოცანათა შორის უპირატესობას მიანიჭებდა პირველს, არ არის, ფსიქოლოგიურად მაინც, ნამდვილი მეცნიერი, მისი მოწოდება მეცნიერება არ არის (შეად. ლესინგის ცნობილი გამონათქვამი: გზა ჭეშმარიტებისაკენ უფრო ძვირფასია; ვიდრე მზამზარეული ჭეშმარიტებაო).

როცა დაისმის საკითხი მოთხოვნილებათა შერჩევაზე, მათ კულტურაზე, აღნიშნულ გარემოებას უნდა გაეწიოს ანგარიში. ამოცანა ისაა, რომ „ჩვენი მოთხოვნილება“ გაძლიერდეს გონითი, სულიერი მოთხოვნების მიმართ და შემცირდეს ე. წ. დაბალი ღირებულების მოთხოვნილების მიმართ (დიოგენ სინოპსელის პრობლემა აქტუალურია ჩვენს დროშიც).

ადამიანის ველურობიდან გამოსვლის ერთ-ერთი მანიშნებელი არის იურიდიული და ზნეობრივი კანონის ცნობა, აღიარება ადამიანის მიერ. ადამიანი ვერ იაზრება, თუ არ იქნება ამისთვის გამოყენებული სამართლისა და მორალის ცნება. ნორმატული კანონები, კანონების ნორმალური გამოყენება არის აუცილებელი პირობა როგორც ადამიანთა საზოგადოებისა, ისე ადამიანის ინდივიდის პიროვნებად დადგენისათვის. პიროვნებისა და ადამიანთა საზოგადოების აუცილებელი შეხვედრა და შემტკიცება ნორმის ცნებაში გვაძლევს ადამიანის ბუნების წვდომის სანდო გზას: ადამიანს ყველაფერი ის უნდა მიეწეროს, რაც საჭიროა იმისათვის, რომ ის იყოს პასუხისმგებელი თავისი ქცევისათვის, იურიდიულადაც და ზნეობრივადაც. ეს მოითხოვს არა მარტო გონებასა და ცნობიერებას, არამედ თავისუფლებასაც, ნებისყოფის ისეთს აქტს, რომელსაც მიეწერება ქცევის გამოწვევა. ეთიკამ და სამართლის მეცნიერებამ უნდა შეიტანონ თავისი წვლილი ადამიანის განსაზღვრების საქმეში, რამდენადაც საქმე ეხება ადამიანის თავისუფლებას, მის „პრაქტიკულ შემეცნებას“ (კანტი).

რამდენადაც მოთხოვნილება არსებითად გულისხმობს შესაძლებლობას, ადამიანის ნების თავისუფლება ლოგიკური წანამძღვა-

რია ისეთი ქცევისა, რომლის გააზრება და საზრისი თავისუფლების ფაქტში იღებენ თავის შინაარსს.

ადამიანი ქმნის და ხედავს ესთეტიკურ სინამდვილეს. ამით მან სურვილისა და ნებისყოფის ხმა ჩააჩუმა და სუბიექტიდან ობიექტში გადაინაცვლა (კანტი, მარქსი). გასარკვევია — რას იძენს და რას პკარგავს ადამიანი ესთეტიკურ აქტში, რით არის მეტი ან ნაკლები მშვენიერების მჭვრეტელი „საშუალო ადამიანზე"?

თუ საერთოდ ადამიანი „ფაბრიკული ნაწარმოებია" (შოპენჰაუერი) და მხოლოდ რჩეულთ შესწევთ უნარი ესთეტიკურის ჭვრეტისა, რა ღირებულებას ინარჩუნებს ესთეტიკური ამ ვითარებაში და რა უფლებით ითვლება რჩეულად ის, ვინც ნორმიდან გადახრას წარმოადგენს? როგორ დავიცვათ ესთეტიკურის მხილველი დეკადენტობისა და ანორმალობის კვალიფიკაციიდან? თუ ადამიანის გამართლება მოქმედებაშია, როგორ ამაღლდება ადამიანის ღირსება უმოქმედობის გამო?

ეს აქტუალური საკითხებია, რომელნიც არ ითმენენ გადაუჭრელობას, პასუხგაუცემლობას. ხომ არ შეიცავს „ესთეტიკური აღზრდის" ინტენსიფიკაცია და გაუნივერსალება შინაგანს საფრთხეს"? ხომ არ საჭიროებს იგი ზღვარდებასა და ფარგლებს? ადამიანი არ არის მარტო ნებისყოფისა და ინტელექტის არსება, მაგრამ იგი არ შეიძლება იყოს არც მარტო ესთეტიკური და ემოციონალური არსება. ადამიანის ჰარმონიის ამოცანა საპირისპირო ძალთა მორიგებას გულისხმობს, ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ადამიანის შინაგანი ჰარმონია კი არ არის მისი სუბსტანციალური იდეალი, არამედ შეურიგებელი წინააღმდეგობა და საწინააღმდეგო ძალთა შერიგების ცდა, რომელიც ყოველთვის წინააღმდეგობის მაღალი რანგით მთავრდება?! როგორც მცოდნეს მეტი პრობლემა აწუხებს, ვიდრე უმეცარს, ისე სულიერად განვითარებულს მეტი „კონფლიქტები" აქვს, ვიდრე პრიმიტივს. პიროვნების რანგი „სიმშვიდით" კი არ იზომება, არამედ სულიერი ღელვითა და ბობოქრობით, განვითარებისა და აღზრდის მთავარი სიძნელე „ცალმხრიობის" დაძლევა კი არ არის, არამედ ღირებულებათა რანგობრივი სტრუქტურის დადგენა.

ინტელექტუალობის ნიშანი პირველი იყო, რაც ადამიანის არსის გამოსახატავად იყო გამოყენებული. ამჟამად მას პიროვნების სხვა ნიშნები ეცილებიან, მაგრამ ის მაინც ინარჩუნებს ადამიანის ცხადყოფის საქმეში საპატიო ადგილს. ირაციონალიზმს პრინციპუ-

ლად არ შეუძლია განამტკიცოს ქმედითი პოზიცია. ეს მისივე არსს ეწინააღმდეგება. სიახლე ჩვენი დროისა ამ ასპექტით მხოლოდ იმაში უნდა დავინახოთ, რომ ადამიანის ინტელექტს ირაციონალიზმის დაძლევა უფრო დიდ საქმედ დაესახა, მისი მოძალება მეტად იგრძნობა. ამან მეტი დაძაბულობა მოითხოვა გონებისაგან: განსჯის უკუღმართობის აღიარება და გონების სპეციფიკის ჩართვა შემეცნებითი ბრძოლის პროცესში ამ დაძაბულობის ერთ-ერთი გამოვლინებაა.

რას მოითხოვს ადამიანისაგან შემეცნებითი მოღვაწეობა? რას ნიშნავს ის, რომ ადამიანს შემეცნება შეუძლია? ანთროპოლოგიურად ეს იმას მოასწავებს, რომ ადამიანს შეუძლია დადგეს „ობიექტის თვალსაზრისზე“, საკუთარ ინდივიდუალური და სუბიექტური მინარევებისაგან დაიცვას შემეცნების საგანი. ეს უნარი სპეციფიკურია ადამიანისათვის და მისი მოუხმარებლობა და ნიველირება ზნეობრივ დანაშაულად ითვლება. მხოლოდ მას შეუძლია სიცრუე, ტყუილის თქმა, ვინც ჭეშმარიტებას ხედავს, ვისაც ამის უნარი შესწევს. აქედან გასაგებია არსებითი ხასიათის პერსონალური განსხვავება ტყუილსა და შეცდომას შორის. ანთროპოლოგიურად მეცნიერი იმას ეწოდება, ვისთვისაც ჭეშმარიტება უმაღლეს ღირებულებას წარმოადგენს.

ადამიანი რომ სოციალური არსებაა, ახალ საკითხს აყენებს. რას ნიშნავს ეს ფაქტი და რა მოაქვს ამას ადამიანისათვის? ადამიანი თავისი კულტურული არსებობით, და საკუთრივი ადამიანობით მთლიანად დამოკიდებულია საზოგადოებაზე. ადამიანი უფრო ადრე ადამიანთაგან შემდგარ გარემოს ხედავს, ვიდრე თავის მეს, თავის პიროვნებას. როცა ადამიანის ცნობიერება რეფლექსიის საფეხურს აღწევს, ის ხედავს, რომ მის ცნობიერებაში „სხვისი“ და „საკუთარი“ შერწყმულად არის წარმოდგენილი. ადამიანის გაჩენის მომენტიდან იწყება მისი ცხოვრების აგება მრავალგვარი შინაარსიდან, რომელშიაც ჰირს იმის აღნიშვნა, თუ რა არის აქ გარედან მოსული, როგორც სხვისი „შეხედულება“ და რა არის თვითონ ინდივიდის მიერ საკუთრივ განცდილი და გააზრებული, ადამიანის წინარეფლექსიური ცნობიერება უფრო კოლექტიურია, ვიდრე ინდივიდუალურ-პერსონალური. ამ ფაქტს ამჟამად დიდი ყურადღება ექცევა და ზოგი ბურჟუაზიული თეორია აქ პიროვნების „დაკარგვის“, უნიკალურის გაუქმების საფუძველს ხედავს. ამისაგან თავის დასაცავად სახავენ სხვადასხვა ღონისძიებას, რომელმაც ადამიანის ცნობიერება

უნდა იხსნას ანონიმურობიდან და პიროვნების უნიკალობა აღადგინოს. პიროვნების პრობლემის ამ ასპექტს დიდი ყურადღება ეთმობა მარქსისტულ-ლენინურ თეორიაში და თემაში — „ინდივიდი და საზოგადოება“ მას გარკვეული გადაჭრა აქვს. საჭიროა ამ პრობლემის განხილვა მოხდეს სხვადასხვა სოციალურ და ისტორიულ პირობებში და კვლევის შედეგები კონკრეტულ სამოქმედო დებულებებში ჩამოყალიბდეს. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ სოციალურ პირობებს, იმის მიხედვით, თუ როგორია მისი შინაარსი, შეუძლიათ პიროვნების გასაღებიც მოგვცენ და დაგვიხურონ კიდევაც მისკენ მისასვლელი გზები. ამ ვითარებაში უნდა მოეფინოს შუქი ადამიანის გაუცხოების ცნებას, მისს ძველსა და ახალ მნიშვნელობას, მის როლს კაპიტალისტურ სისტემაში და თანამედროვე საკაცობრიო ვითარებაში. სოციოლოგიამ და სოციალურმა ფსიქოლოგიამ აქ ქმედითი დახმარება უნდა გაგვიწიონ. ერთი რამ ამთავითვე უნდა ითქვას: იმ დროს, როცა მასობრივად შეგნებულია განსხვისების ფეტიშისტური ხასიათი, მან ვეღარ უნდა შესძლოს ადამიანის განვითარებისა და მისი პერსონალურობის მიჩქმალვა.

ადამიანის ერთ-ერთი ძირითადი და სპეციფიკური ნიშანი ისაა, რომ ის აუცილებლად საჭიროებს აღზრდას, მიზანდასახულ ზემოქმედებას კულტურის ღირებულებათა საშუალებით, ამ ღირებულებათა ასათვისებლად აღსაზრდელის მიერ. ეს ერთი მხრით იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანის ბუნება არ გვეძლევა მზა მდგომარეობაში და, როგორც „დიდი ხარვეზების“ მქონე არსება, ადამიანი „შევსებას“ საჭიროებს;

მეორე მხრივ, ეს იმას გვაუწყებს, რომ ადამიანს მრავალფეროვანი შესაძლებლობა აქვს, თავისუფალია ფიქსირებული განსაზღვრულობის შეზღუდვებიდან და ამდენად ის თვითონ არის თავისი ადამიანობის შემქმნელი. განსხვავებით ცხოველისაგან, რომელსაც ცხოველობის ნიშან-თვისებები „უშრომლად“ ეძლევა და მათი დაკარგვის საფრთხისაგან დაცულია, ადამიანი ადამიანობის მოპოვებისა და მისი შენარჩუნების მუდმივი ამოცანის წინაშე დგას და ამისათვის ზრუნვას ვერასოდეს გვერდს ვერ აუვლის. ადამიანს მუდამ ემუქრება ცხოველამდე ჩამოქვეითების საშიშროება და რამდენადაც ის ადამიანობას აღწევს და ინარჩუნებს, ამაჯ მხოლოდ თავის თავს უნდა უმადლოდეს. პედაგოგიკამ, როგორც ადამიანის აღზრდის მეცნიერებამ, უნდა თავისი წვლილი შეიტანოს ადამიანის ბუნების წვდომის საქმეში, უნდა სააშკარაოზე გამოიტანოს ადამიანის

ის ძალები, რომელთა გამოყენებით სააღმზრდელო მუშაობა თავის მიზანს აღწევს.

მეცნიერის ანთროპოლოგიური სტრუქტურა განსხვავდება, მაგალითად, ხელოვანის ანთროპოლოგიური სტრუქტურისაგან, მაგრამ არც მეცნიერი და არც ხელოვანი არ იაზრება ზოგად-ადამიანური თვისებების გარეშე, იმ სუბსტანციალურ-ანთროპოლოგიური საფუძვლის გარეშე, რომელიც როგორც „ფონი" და საფუძველი სიცოცხლესა და სპეციფიკურ ელფერს აძლევს ადამიანის დიფერენციაციას, მისი სხვადასხვა ასპექტით რეალიზაციას. ადამიანის წინსვლას, მის განვითარებას უნდა ვზომავდეთ იმის კვალობაზე, თუ რაოდენ გაიზარდა მისი თავისუფლება, რაოდენ სჭარბობენ მისი ქცევისა და შემოქმედებითს აქტებში იდეალური მიზნები, იდეალური ძალები. მარქსისტული მატერიალიზმი მუდამ აღიარებდა და აღიარებს იდეალური მოტივების მნიშვნელობას, მარქსიზმი მათი უარყოფა კი არ არის, არამედ მათი ახსნა და გამართლება, „ძველი მატერიალიზმის არათანმიმდევრობა იმაში კი არ მდგომარეობდა, რომ იგი იდეალური მამოძრავებელი ძალების არსებობას აღიარებდა, არამედ იმაში, რომ უფრო შორს არ მიდიოდა და ამ უკანასკნელთა მამოძრავებელ მიზნებს არ არკვევდა" (კ. მ ა რ ქ ს ი, და ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, რჩეული ნაწერები,. ტ. II, გვ. 471, 195). ადამიანის მამოძრავებელ ძალთა შორის იდეალური, აქსიოლოგიურად გამართლებული ფაქტორების გაბატონება იგივეა, რაც „ნახტომი აუცილებლის სამეფოდან თავისუფლების სამეფოში".

მარქსიზმი არის ყველაზე ცნობილი და ფართო მასების მიერ აღიარებული მოძღვრება იმის შესახებ, თუ რა არის სამყარო, რა არის ადამიანთა საზოგადოების მამოძრაებელი ძალა და აგრეთვე იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა მოეწყოს საზოგადოების ცხოვრება, რათა მან ადამიანს კმაყოფილება მოჰგვაროს. მარქსიზმი არის მთლიანი სისტემა, რომლის ნაწილები ერთიმეორეს გულისხმობენ და ერთიმეორეს ამტკიცებენ. კაცობრიობის აზროვნების სამსჯავროს წინაშე იგი პირველად წარმოსდგა, როგორც ისტორიული მატერიალიზმი, რომლის წიაღშიაც განვითარდნენ და თავისი საკუთარი სახე მიიღეს ისეთმა ფილოსოფიურმა დარგებმა, როგორიცაა— დიალექტიკური მატერიალიზმი, მარქსისტული ეთიკა, მარქსისტულ-ლენინური ესთეტიკა, მეცნიერული კომუნიზმი... ამჟამად ჩვენ ისეთი ვითარების მოწმენი ვართ, როცა განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს. და ცალკე დარგად ყალიბდება მარქსის ფილოსოფიური

მოძღვრება ადამიანის შესახებ. ჩვენი ამოცანაა, წინასწარ ორიოდე სიტყვით მაინც, აღვნიშნოთ თუ როგორ ესახებოდა კ. მარქსს ადამიანი, მისი პრობლემა და იდეალი, პრობლემის წყარო და იდეალის მიღწევის გზები.

კ. მარქსს რომ ადამიანი, როგორც კვლევის საგანი, ენახა მისი ბუნებრივი, ნორმალური თვისებებით აღჭურვილი, შეიძლება მას ეთქვა, რომ ადამიანის პრობლემა და ამოცანა არის მხოლოდ ის, რომ განავითაროს „ადამიანური ძალები" როგორც „თვითმიზანი" (К. Маркс и Ф. Энгельс, Т.25, II. ст. 387). მაგრამ, აღმოჩნდა, რომ კაპიტალისტური-ფორმაციის ადამიანის „სახე" არ შეესატყვისება მის არსს, არ გადმოსცემს ადამიანს იმგვარად, როგორიც ის იქნებოდა თავისი ბუნებრივი ნიშან-თვისებების მიხედვით. ადამიანი აღმოჩნდა „გარდაქმნილი", გასხვისებული". ადამიანის პრობლემა წარმოისახა, როგორც ამოცანა ადამიანის დაბრუნებისა ადამიანთან, თავის თავთან. ამისათვის ჯერ ის უნდა ყოფილიყო დადგენილი, რამ გარდაქმნა ადამიანი, რამ გამოწვია ადამიანის იმად ქცევა, რაც ის არ არის. ეს იყო განსხვისების პრობლემა, რომლის გადაჭრას ჯერ კიდევ ჰეგელი ცდილობდა. ლ. ფოიერბახმა ამ მიმართებით გადადგა პირველი ნაბიჯი, რომელიც მატერიალისტურ თვალსაზრისს ემყარებოდა. ადამიანის განსხვისების ფაქტი ყველაზე თვალსაჩინოდ და ფანტასტიკურად იმ წარმოდგენაში გამოვლინდა, რომელიც აქვს მორწმუნე ადამიანს ღმერთის შესახებ. ათეისტი ლ. ფოიერბახი არ დაკმაყოფილდა ღმერთის უარყოფის დებულებით. მან მოიწადინა აეხსნა წარმოშობა იმ ნიშნებისა, რომელნიც ღმერთს მიეწერება და ადამიანის ბუნების ნიშან-თვისებების გაძლიერებულად და მაღალხარისხოვნად გააზრებული თავისებური სინთეზი ღმერთის დახასიათებად მიიჩნია. ლ. ფოიერბახმა თეოლოგიას და თეოლოგიურ ფილოსოფიას ანთროპოლოგია და ანთროპოლოგიური ფილოსოფია დაუპირისპირა. ამის მიხედვით, უნდა ითქვას, რომ ადამიანმა შექმნა ღმერთი და არა ღმერთმა ადამიანი. ადამიანს, როგორც ასეთს, აქვს ტენდენცია და მოთხოვნილება — გაალმერთოს ადამიანის დადებითი თვისებები და ამის შედეგია რელიგია, რომელიც არამარტო ცრუ რწმენაა, არამედ არსებითად ბოჭავს ადამიანის ინიციატივას და მის მიერ შექმნილი ქიმერების მონად ხდის.

კ. მარქსმა ლ. ფოიერბახის ფილოსოფიური ღვაწლი სათანადოდ დააფასა, მაგრამ ისიც აღნიშნა, რომ დაკმაყოფილება

იმით, რაც ლ. ფოიერბახმა გააკეთა, შეუძლებელია. არ კმარა იმის თქმა, რომ ადამიანს ამქვეყნიური, მიწიერი სინამდვილე ზეცაში გადააქვს და ასე ქმნის ღვთაების სამეფოს. საჭირო და აუცილებელია იმის გამორკვევა, თუ რატომ იქცევა ადამიანი ასე, რატომ ქმნის იგი რელიგიას, თეოლოგიას, ღმერთს. უნდა გაირკვეს და მეცნიერულად დაზუსტდეს ის ვითარება, რომელშიაც აქვს თავისი თავი წარმოდგენილი ადამიანს. თუ ზეცის სტრუქტურა რეალურისა და მიწიერის გამეორებაა, ჯერ ის უნდა ავხსნათ, თუ როგორ გაჩნდა რეალურ სინამდვილეში ისეთი მოვლენა, რომელიც ციური ცხოვრების პარადიგმად, ნიმუშად იქცა, რომელმაც განსაზღვრა ადამიანის წარმოდგენა ზებუნებრივი ძალების შესახებ.

კ. მარქსი ამ მოვლენის ასახსნელად გასხვისების ცნებას მიმართავს. რელიგია და მასთან დაკავშირებული წარმოდგენები გასხვისების შედეგია, ეს ჩვენ გვავალებს პირველ რიგში გასხვისების საფუძველი, მისი გამსაზღვრელი ფაქტორები ვიკვლიოთ. ამ ერთი შეხედვით მარტივმა საკითხმა მოითხოვა სრულიად ახალი მსოფლმხედველობის შექმნა, რომელიც კ. მარქსმა და ფ. ენგელსმა ჩამოაყალიბეს ისტორიული მატერიალიზმის სახით.

კ. მარქსმა პირველმა თქვა და დაასაბუთა, რომ ის, რაც არის ადამიანი, არის შედეგი საზოგადოებრივი ცხოვრების თავისებურებისა, ხოლო საზოგადოების ცხოვრებას, მის ისტორიას მიმართულებას აძლევს მისი ეკონომიური ცხოვრების თავისებურება. ამიტომ მიმართა კ. მარქსმა თავისი გენია ეკონომიური ცხოვრების შესწავლისაკენ, კაპიტალისტური ფორმაციის ეკონომიკის ანალიზისკენ. რახან ადამიანთა საზოგადოების განმსაზღვრელ ფაქტორთა შორის ძირითადი და წამყვანი არის ადამიანთა წარმოებითი ურთიერთობა, გასხვისების უცნაური ფაქტიც ამ ვითარებით უნდა გახდეს გასაგები. კ. მარქსმა ორ კითხვას გასცა პასუხი: როგორ ჩნდება ადამიანის გასხვისება? რა არის საჭირო იმისათვის, რომ იგი არ მოხდეს?

იმისათვის, რომ არსებობა შეინარჩუნოს და მომავალი თაობის გაჩენა უზრუნველჰყოს, ადამიანი შრომობს, ბუნების მიერ მოცემულ საგნებიდან ქმნის ისეთს ახალ საგნებს, რომელიც მას ამისათვის ჭირდება, შრომა არის ადამიანის ისეთი მოქმედება, რომელშიაც ჩაქსოვილია მთელი მისი ფსიქიკური არსება. ადამიანი „იხარჯება“ შრომის პროცესში და ამდენად თვითონ შრომაცა და მისი პროდუქტიც გასაგნებულ ადამიანს წარმოადგენენ. ბუნებრივი იქ-

ნებოდა, რომ ამ მოვლენებში — შრომაში და შრომის პროდუქტში ადამიანს დაენახა თავისი თავი, თავისი ფსიქოფიზიკური ინდივიდუალობის განხორციელება, მისი გავრცელება და შინაარსეულად გამდიდრება. შრომამ, მისი ცნების თანახმად, უნდა დააკმაყოფილოს ადამიანი არა მარტო იმ მხრივ, რომ ის მას არსებობას უნარჩუნებს, საზრდოს უმზადებს, არამედ იმ მხრივაც, რომ შრომაში ადამიანი იზრდება, ვითარდება, საკუთარი ბუნების ძალების გაფურჩქვნას აღწევს. შრომა მოწოდებულია იმისათვის, რომ მისი საშუალებით ადამიანი თავის იდეალს სწვდეს და შესაძლებელ ბედნიერებას სრულად ეზიაროს. ასეთი უნდა ყოფილიყო შრომისა და ადამიანის ურთიერთობის შედეგი, თუ შრომამ გადამწყვეტი როლი შეასრულა ადამიანის ფორმირების საქმეში, რა არის შეუძლებელი იმაში, რომ შემდგომშიც შრომა ემსახურებოდეს ადამიანის სრულყოფას, მის განვითარებას?

მაგრამ კერძო საკუთრებაზე დამყარებულმა საზოგადოებრივმა ფორმაციამ, კერძოდ, კაპიტალისტურმა წარმოებამ, ისტორიულმა აუცილებლობამ შრომასა და მის პროდუქტებს სულ სხვა ფუნქციები დააკისრა. შრომის პროდუქტი, რომელშიაც მუშის ადამიანური აქტებია განხორციელებული, მუშას არ ეკუთვნის, ის კაპიტალისტის კუთვნილებაა და ამიერიდან საქონლად, გასაცვლელ ნივთად იწოდება. ეს ნივთი — საქონელი — მუშის მიერ არ განიცდება, როგორც მისივე სისხლ-ხორცთაგანი, არამედ როგორც უცხო რამ, როგორც მისგან სრულიად დამოუკიდებელი სინამდვილე. ამ სინამდვილეს დიდი ადგილი უჭირავს, კაპიტალისტური სამყარო სავსეა საქონლით, ადამიანთა ცხოვრებას განსაზღვრავს მათი დამოკიდებულება საქონელთან, გასაცვლელად განმზადებულ ნივთებთან. საქონელი, რომელსაც არსებობა მიანიჭა მუშამ თავისი ძალების ხარჯზე, სრულიად არ ამჟღავნებს „სიმპათიას“ მუშის მიმართ, ის მტრულად არის განწყობილი მისი შემქმნელის მიმართ: საქონლის ზრდა, როგორც წესი, აუარესებს დაქირავებული მუშის მდგომარეობას. ზედმეტი საქონელი წარმოების „შესვენებას“ მოითხოვს, ეს კი უმუშევრობას მოასწავებს. მუშა შიშით და, გარკვეულ პირობებში, ზიზღითაც უყურებს შრომის პროდუქტების ზრდას. ის, რაც არის თვითონ მუშა, მუშისთვის უცხო გახდა და შემდეგ მტრად იქცა. გასხვისება არ იფარგლება შრომის პროდუქტით, ის ვრცელდება თვითონ შრომაზე, შრომის პროცესებზე. დაქირავებული შრომა საქონლის როლში გამოდის, ის ისევე იყიდება, როგორც სხვა

უსულო ნივთები. მუშის ფსიქოფიზიკური ძალები, მათი მოქმედება დროს გარკვეულ მონაკვეთში დამქირავებლის კუთვნილებაა. ეს ძალები ისე უნდა მოქმედებდნენ, როგორც ეს ხელშეკრულებით არის გათვალისწინებული. მუშა ამ ძალებს უყურებს, როგორც სხვის კუთვნილებას, ისინი უკვე გასხვისებული არიან. ის, რაც მუშის მიერ განიცდება, როგორც მისი, არის მხოლოდ ინდივიდუალურ-ცხოველური მოთხოვნილების დაკმაყოფილება. ამიტომაა, რომ მუშა თავის კუთვნილ ცხოვრებად მხოლოდ იმას თვლის, რაც წარმოების გარეთ განხორციელდა, რაც დარჩა მას შრომის შეწყვეტის შემდეგ. მშრომელმა ადამიანმა საკუთარი ძალების გასხვისებით ფაქტიურად ხელი აიღო თავის თავზე, თავის უფლებებზე, თავის აქტუალობაზე, თავისუფლებაზე. მშრომელი ამ ვითარებაში ჰკარგავს თავის პიროვნებას და ჯერ ამქვეყნიურსა და შემდეგ იმქვეყნიურ ძალებს უთმობს თავის თავს, ანდობს თავის ბედს. ეს ნიშნავს ადამიანის ძალების დამონებას იმავე ძალების გასხვისებული ვარიანტისადმი. ადამიანმა დაჰკარგა ადამიანობა, რომელმაც ადამიანს ზურგი აქცია და საკუთარი არსებობა იწყო. კ. მარქსი ადამიანის პრობლემას ადამიანისათვის მისი ადამიანობის დაბრუნებაში ხედავს. თუ ადამიანი გარემოების შვილია, თვითონ ეს გარემოება უნდა მოეწყოს ისე, რომ ადამიანს მისი ადამიანობა არ წაერთვას, მისი ადამიანობის განვითარების საშუალება მიეცეს. საზოგადოებრივი ცხოვრება განსაზღვრავს ადამიანს, მის ემპირიულ თვისებებს. საზოგადოების ცხოვრების ის ფორმაცია, რომელსაც საფუძვლად უდევს კერძო საკუთრების სტატუსი წარმოების საშუალებებზე. იძლევა გასხვისებულ ადამიანს, გადაგვარებულსა და დაკნინებულ პიროვნებას. ეს ფაქტია, მაგრამ ფაქტი ისტორიული, დროებითი, პირობითი. ეს არ ემყარება აბსოლუტურ აუცილებლობასა და მარადიულობას. პირიქით, კ. მარქსის მოძღვრება მეცნიერული სოციალიზმის შესახებ გვასწავლის, რომ ასეთი პირობები ადამიანის ცხოვრებისა ისტორიულად განწირულია. ის თავის თავში შეიცავს თავისი გაუქმების საფუძველს. ადამიანებს ევალებათ, შეიგნონ ეს აუცილებლობა კერძო საკუთრების დამხობისა და შეძლებისდაგვარად ხელი შეუწყონ ადამიანის აღორძინებას, ადამიანის აღდგენას თავის ბუნებრივობაში, თავის არსში. მარქსის მთელი მოღვაწეობა მიმართული იყო ამ ამოცანის გადაჭრისაკენ, ადამიანის აღდგენისაკენ, ადამიანის განვითარებისაკენ მისი არსის შესაბამისად.

ბურჟუაზიული ფილოსოფია ბევრს წერს ადამიანის გასხვისების შესახებ, მის მავნე შედეგებზე, მაგრამ გასხვისების მიზეზად არასოდეს კერძო საკუთრებას არ ასახელებს. მეტწილად გასხვისების გამომწვევად თვლიან მეცნიერებისა და ტექნიკის პრაგმატისტულ და პოზიტივისტურ მიზანდასახულებას. ადამიანის გასხვისების საფუძვლად მცდარ იდეოლოგიას ასახელებენ, მის ნაცვლად, რომ საკითხი დააყენონ ამ მცდარი იდეოლოგიის საფუძვლების შესახებ, მისი მასაზრდოებელი ფაქტორების შესახებ. ამგვარ თეორიაზე კ. მარქსი იმასვე იტყოდა არსებითად, რაც მან თქვა თავის დროზე გასხვისების გადალახვის ჰეგელისეულ თეორიაზე: რეალური ძალით გამოწვეული მოვლენის გაუქმება არ შეიძლება მისი მარტო მიუღებლობის შეგნებით. რეალურ ძალას რეალური ძალა უნდა დაუპირისპირდეს. რახან ადამიანის გასხვისება-გადაგვარების რეალური საფუძველი — კერძო საკუთრება „თავის ნებით“ არ აპირებს გასვლას კაცობრიობის ისტორიიდან, ის ძალით უნდა იქნეს განდევნილი. ამ საქმეს გააკეთებს მხოლოდ ის, ვინც ყველაზე მეტად არის დაზარალებული ადამიანის გასხვისების აქტით და ვინც არავითარ სარგებლობას არ იღებს მისგან. ეს არის პროლეტარიატი და ამიტომ თვლიდა კ. მარქსი პროლეტარიატს, მის დიქტატურას ერთადერთ სოციალურ ძალად, რომელმაც უნდა გამოიყვანოს კაცობრიობა მისივე შექმნილი მონობისაგან და გზა გაუხსნას ადამიანს ადამიანობისკენ, თავისი თავისკენ, თავისი უფლებისაკენ. ამას უწოდეს კ. მარქსმა და ფ. ენგელსმა ნახტომი აუცილებლობის სამეფოდან თავისუფლების სამეფოში, ეს არის პერიოდი კაცობრიობის სოციალური განვითარებისა, საიდანაც იწყება ადამიანის ადამიანური ცხოვრება, საზოგადოების ნამდვილი ისტორია.

კ. მარქსის ერთ-ერთი დამსახურება ადამიანის პრობლემის გადაჭრაში ისაა, რომ მან დააზუსტა და გარკვევით მიუთითა ადამიანის გასხვისების კონკრეტულ შინაარსზე და მის იმ მომენტზე, რომელიც გასხვისების რთულ სტრუქტურაში ძირითად და განმსაზღვრელ ფენად გვევლინება. გასხვისების ეს ფენა არის შრომის გასხვისება. საზოგადოების განვითარების წამყვან ძალას, ეკონომიურ ცხოვრებას პროლეტარიატი უკავშირდება შრომის აქტის მეშვეობით. პირველი მსხვერპლი კერძო საკუთრებისა, ამიტომ, ხდება ადამიანის შრომა. გასხვისება შრომის პროდუქტისა და შრომის აქტების მითვისებით იწყება მესაკუთრის მიერ. ამას მოსდევს ადამიანის სხვა ძალებისა და შემოქმედების სხვა პროდუქტების გასხვისება. გასხვი-

სების ობიექტი ხდება ჭეშმარიტება, ზნეობა, ღირებულება, ზნეჩვეულება, ადამიანის მთელი სულიერი სამყარო. ადამიანი მთლიანად იძირება გასხვისების მორევში, ადამიანი საძებარი ხდება და ადამიანის პრობლემა თეორიის სფეროდან რევოლუციური პრაქტიკის საგანი ხდება. მარტო საწერ-კალამი, თუგინდ გენიოსის ხელს ეპყრას იგი, ადამიანის პრობლემას ვერ გადაჭრის. ამისთვის საჭიროა სამოქალაქო ომი, პროლეტარიატის დიქტატურა, სოციალისტური რევოლუცია. ასე ესახებოდათ მარქსიზმის კლასიკოსებს ადამიანის პრობლემის გადაჭრა, დაკარგული ადამიანობის მონახვა და მისი შეუფერხებელი განვითარებისათვის პირობების მომზადება.

როგორ უნდა ვიაზროთ მარქსისტულ-ლენინური ჰუმანური იდეალის რეალიზაცია სოციალისტურ საზოგადოებაში, იქ, სადაც გაუქმებულია კერძო საკუთრება საწარმოო ძალებზე და სადაც გახსნილი და გამომჟღავნებულია ადამიანის გასხვისების საზიანო შედეგები, გაუქმებულია ამ უდიდესი მასშტაბის სოციალური ილუზიის რეალური საფუძველი? რასაკვირველია, მარქსისტული ჰუმანიზმის ძირითადი, ეკონომიური საფუძველი მოცემულია ჩვენში და იმ ქვეყნებში, რომელნიც დაადგნენ სოციალიზმის გზას, მაგრამ აუცილებელი პირობა ყოველთვის საკმაო პირობას არ წარმოადგენს. ადამიანსა და ადამიანურ ცხოვრებას მარტო ეკონომიური ფაქტორი არ განსაზღვრავს. აქ დგება საჭიროება ამ საქმისათვის სხვა ფაქტების გამოყენებისა. პირველ რიგში საქმე ეხება სუბიექტური ფაქტორის როლს იმ მავნე ილუზიის გაფანტვის საქმეში, რომელსაც ადამიანის გასხვისება და განეითარება ეწოდება. ცნობილია, რომ ეკონომიური ბაზისის შეცვლა და შეცვლა მისი იდეოლოგიური და ფსიქოლოგიური ზედნაშენისა ერთდროულად არ ხდება. ბევრი რამ იდეოლოგიის შემადგენლობიდან განაგრძობს არსებობას იმის შემდეგაც, რაც რომ მას შესაბამისი ბაზისი გამოეცალა. საჭიროა დრო და, რაც მთავარია, სუბიექტური, შეგნებული ფაქტორის საქმეში ჩარევა, რათა საფუძველს მოკლებული ზედნაშენური ვითარება ინერციის მდგომარეობიდან გამოვიდეს, სამუდამოდ ჩაბარდეს ისტორიას და თავისი ადგილი დაუთმოს ახალი ბაზისის შესატყვის მსოფლგაგებასა და ადამიანის ფსიქოლოგიას. არ კმარა არც იმის ცოდნა, თუ რა ყალბი ნიშნები მიაწერა ადამიანს გასხვისების ფაქტმა, რაოდენ გაუმართლებელია ადამიანისათვის იმ ადგილის მიჩენა სამყაროში, რომელზედაც ფეტიშისტური კონცეფცია მიუთითებდა. ახლა მთავარია იმის დადგენა, თუ რა არის ნამდვილი ადამიანი თა-

ვისი არსის მიხედვით, როგორმა ადამიანმა უნდა დაიჭიროს გასხვისებული ადამიანის ადგილი, როგორ უნდა ვიაზროთ იდეალური ადამიანი, რომლისკენაც უნდა წარიმართონ ჰუმანიზმისთვის მებრძოლი ძალები. ეს იმდენად დიდი თეორიული და პრაქტიკულად მნიშვნელოვანი ამოცანაა, რომ, შეიძლება ითქვას, კაცობრიობის მოღვაწეობის მთელს შინაარსსა და მიზანსწრაფვას მოიცავს.

ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემები კ. მარქსის „ადრინდელ ნაწერებში"

როგორ დადგა ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა კ. მარქსის წინაშე?

კ. მარქსის ფილოსოფიურ განვითარებაში ადამიანის პრობლემის ფორმულირებისათვის საწყისისეული მნიშვნელობა ენიჭება იმ მომენტებს, როცა ის პრინციპული კრიტიკის საფუძველზე გადაუდგა ჯერ ჰეგელს, ხოლო შემდეგ ლ. ფოიერბახს. ადამიანის პრობლემამ ორივე შემთხვევაში ცენტრალური ადგილი დაიჭირა. ჰეგელის აბსოლუტურ თვითცნობიერებას კ. მარქსის მხრივ რეალური ადამიანის ცნება დაუპირისპირდა, ხოლო ლ. ფოიერბახის აბსტრაქტულ ნატურალურ ადამიანს გამსაზღვრელი ადგილი წაართვა ადამიანის სოციალურმა ინტერპრეტაციამ. როცა კ. მარქსმა თქვა, რომ ადამიანის არსი არის საზოგადოებრივი ურთიერთობათა ერთობლიობა, ის უკვე გათავისუფლებული იყო როგორც ჰეგელის, ისე ფოიერბახის გავლენისაგან და მარქსისტულ თვალსაზრისზე იდგა.

1. ჰეგელი და კ. მარქსი

კ. მარქსის ისტორიული მისიის შესასრულებლად თეორიულ წინაპირობათა შორის ჰეგელის კაპიტალურ ნაშრომებიდან განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა „გონის ფენომენოლოგიას". ამაზე თვითონ კ. მარქსი წერდა: „Нужно начать с гегелевской „Феноменологий" истинного истока и тайны гегелевской философии"[69]. გარდა იმისა, რომ ეს ნაშრომი არის ერთგვარი

[69] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, Москва, 1956, стр. 624 (= «Из ранних произведений»).

შესავალი ჰეგელის მთელი ფილოსოფიური სისტემისა, ის იმითაც არის განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ აქ პირველად შეეხო ჰეგელი საფუძვლიანად იმ ცნებებს, რომელთაც ადამიანის ფილოსოფიურ განსაზღვრებაში არსებითი ფუნქცია შეასრულეს. ეს ცნებებია — შრომა, გასხვისება-გასაგნება და ბატონისა და მონის ცნობიერება.

როგორც სახელწოდებიდანაც ჩანს, ამ ნაშრომში ლაპარაკია გონის ფენომენოლოგიაზე, ე. ი. გონის გამოვლენაზე. ეს ისეთი ამოცანაა, რომელიც სრულიად უცნობია „საღი გონებისათვის“, „ნაივური რეალიზმისათვის“. ემპირიული ცნობიერება, ის ცნობიერებაა, რომლითაც იწყებს „ხედვას“ ყოველი ადამიანი, ბუნებას, გარესამყაროს თავისთავადად არსებულად გულისხმობს. სუბიექტს, ადამიანს ეს ობიექტური სამყარო ხვდება გარკვეული და ჩამოყალიბებული. სუბიექტის როლი და ფუნქცია ამ სინამდვილის ჭვრეტით შემოიფარგლება. ის, რაც არის ამ სინამდვილეში, ყველაფერი, ფორმითაც და შინაარსითაც, სუბიექტისგან, ადამიანის ცნობიერებისგან დამოუკიდებელია, არის და იქნება ყოველთვის, იარსებებს ცნობიერება თუ არა. ამ აზრით, ამ შეხედულებით მიდის ყველა ფილოსოფიასთან, აქედან უნდა დაიწყოს ყველამ ფილოსოფიური აზროვნება. პირველი კითხვა, რომელიც აქ უნდა დადგეს, არის შემდეგი: არის თუ არა საქმის ვითარება მართლა ისეთი, როგორიცა ჩანს? არის თუ არა ნამდვილად არსებული ის, რაც ასეთად გვევლინება, თუ, შეიძლება, ეს ყოველივე იყოს ილუზია და ჭეშმარიტი სინამდვილე მის უკან იმალებოდეს?!

ამ კითხვის განხილვა და მასზე პასუხის გაცემა შეიძლება მოხერხდეს, თუ ადამიანს ექნება ნამდვილი სინამდვილის შემოწმების საშუალება, მისი კრიტერიუმი. რა მოთხოვნა უნდა დააკმაყოფილოს მოცემულმა ვითარებამ, რათა იგი ნამდვილ სინამდვილედ ჩაითვალოს?

ასეთ საზომად სხვადასხვა ინსტანციებს მიმართავენ. შეიძლება პირველი და უძირითადესი საკითხი ფილოსოფიური მიმართულებისა იქ იწყება, როცა კრიტერიუმის შერჩევა ხდება: რასაც საკითხის გადაჭრას ვანდობთ, უმაღლეს ინსტანციად და უნივერსალურ ჭეშმარიტებადაც ის მიგვაჩნია.

ჰეგელსაც თავისი საზომი ჰქონდა და იმაზე მიზომილი პირველი მოცემულობა „ილუზია“ აღმოჩნდა. „ფენომენოლოგიის“ ამოცანად იმისი ცხადყოფა იქცა, რაც იმალება პირველი მოცემულობის უკან. ეს უდიდეს ინტელექტუალურ შრომას მოითხოვს. საბო-

ლოო ანგარიშში, უნდა მოხდეს „ილუზიის“ გახსნა, მისი ნამდვილი შინაარსის ჩვენება და ილუზიური სახის მიღების ახსნა. როგორ მოხდა და რისთვის მოხდა, რომ A-მ B-ს სახე მიიღო და როგორ შეიძლება, რომ A-ს მისი სახე დაუბრუნდეს?

ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ ობიექტში სუბიექტი იქნეს დანახული, რახან, ჰეგელის მიხედვით, ნამდვილი სინამდვილე არის მხოლოდ ცნობიერება, ჭეშმარიტი ცოდნა იწყება მხოლოდ იქ, სადაც ის, რაც ცნობიერებად არ გვეელინება, რასაც ნივთის სახე აქვს, ცნობიერებად უნდა იქცეს, ცნობიერებად უნდა იქნეს განცდილი. ეს მხოლოდ დასაწყისია ცოდნისა, რომელმაც რამდენიმე საფეხური უნდა განელოს, რათა ფილოსოფიურ ცოდნამდე ავიდეს.

პირველი, რაც ადამიანს ეძლევა წინასწარი შრომის გარეშე, არის გრძნობადი ევიდენტობა, რომლის დაძლევა იმიტომაც არის ძნელი, რომ იგი უეჭველობის შთაბეჭდილებას ახდენს და უკანასკნელ სინამდვილედ გამოიყურება. როცა ეს მოცემულობა მეორე ნაბიჯს აღწევს და გრძნობადობა აღქმაში გადადის, შინაგანი წინააღმდეგობა ყურადღებას მოითხოვს, ხოლო წინააღმდეგობას „გახსნა“ ესაჭიროება: საგნის ერთიანობა და მისი ნიშნების სიმრავლე ერთად გაუგებარი ჩანს. ამით იწყება დიალექტიკური მოძრაობა.

ჰეგელის აზროვნება, შეიძლება ითქვას, არის პროტოტიპი იმ ფილოსოფიური ძიებისა, რომელსაც აზრი იდეალიზმთან მიჰყავს. „საქმე“ იწყება „პოზიტივიზმის“ მოთხოვნის დაცვით. პირველსა და უშუალო მოცემულობას პირველხარისხოვანი შემეცნება და პირველხარისხოვანი ყოფიერება მიეწერება. მაგრამ ეს ყოველივე შეცნიერებამდელი ვითარებაა, იგი არ შედის ესპისტემოლოგიის შემადგენლობაში, დოქსას არ შორდება. საინტერესო ის არის, რომ ამ თვალსაზრისის ძალა და სიმტკიცე, მართალია, უშუალოდ მოცემულს მიეწერება, მაგრამ ნამდვილად მისი გენეზისი ამას არ ემყარება. ის არ არის წარმოშობილი ამ მოცემულობის ანალიზისა და შეფასების საფუძველზე. პირიქით, თუ დავუკვირდებით, აღმოჩნდება, რომ უშუალო მოცემულობა თავიდანვე ტრანსცენდენტურად ივარაუდება, მასზე „ფიქრი“, მისი „წარმოდგენა“ არ არის იმანენტურის ჭრილში. მთელი ეს მოცემულობა ცნობიერების გარეთ იგულისხმება, „ცნობიერების არსებობის“ ცნება ჯერ არც არსებობს. ამიტომ ეწოდება ამ „თვალსაზრისს“ გულუბრყვილო რეალიზმი, მან არც რეალიზმის ცნება იცის და არც მისი მოპირდაპირისა. ამ დონეზე, ე. ი. ამ მდგომარეობის ჭეშმარიტებად და ნამდვილ სი-

ნამდვილედ მიჩნევა ბევრისთვის გადაიქცა ფილოსოფიურ მრწამსად და სხვა სახის ძიება არც უწარმოებია. ჰეგელი, რასაკვირველია, ასე ვერ მოიქცევა. ის „კანტიანელია“ და კრიტიციზმით იწყებს. ფილოსოფია, ანუ კრიტიკა მას ავალებს არ შეიწყნაროს არაფერი დოქსური ხასიათისა და არ დაუშვას ჰიპოთეზი მტკიცების არც ერთ მომენტში. ფილოსოფიაში ვერ უნდა შევიდეს პროვიზორული ხასიათის მასალა, ის, რაც მომავლიდან ელის გამართლებას, დასაბუთებას. რეგრესი მტკიცებაში, ამოუწურაობა მოცემულობისა ჰეგელს ფილოსოფიისათვის აკრძალულად მიაჩნია. აქ ყველაფერი სრულ ჭეშმარიტებას უნდა წარმოადგენდეს.

როგორც ითქვა, პირველი ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური პრეტენდენტი „სენსუალური სიცხადეა“. ფსიქოლოგიის ენაზე ამას შეგრძნება ეწოდება. ამ პუნქტზე შეჩერება მახიზმის გაზიარება იქნებოდა. არც ერთ იდეალისტს ისე მკაცრად არ გაუკრიტიკებია ეს შეხედულება, მისი ფილოსოფიური პრეტენზია, როგორც ეს გააკეთა ჰეგელმა. შეგრძნებას ჰეგელმა წაართვა ყოველი სახის ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური წონა, ის მან არარაობად გამოაცხადა. შეგრძნების უნივერსალური ბატონობა, რითაც იწყება „საქმე“, ის სიბნელეა, ჰეგელის აზრით, რომლის ლიკვიდაცია პირველი პირობაა ცნობიერების ამოქმედებისა, მისი გამოჩენისა[70].

შეგრძნების, გრძნობადი მოცემულობის ბედი უკვე გადაწყვეტილია იმ კრიტერიუმის დადგენით, რომელსაც მის შესამოწმებლად იყენებენ. სინამდვილისა და ჭეშმარიტების კრიტერიუმი იდეალურ სინამდვილეს და იდეალურ ჭეშმარიტებას უნდა წარმოადგენდნენ. ასე ესახება ეს ჰეგელს. ასეთ რეალობად და ასეთ ჭეშმარიტებად მას ცნობიერება, აზრი მიაჩნია რაც ამ ნიშნებს არ შეიცავს, ის სინამდვილე არ არის, ჭეშმარიტებას არ წარმოადგენს. ამ ასპექტში განჭვრიტა მან გრძნობადი კონკრეტულობა, პირველი ემპირიული ფაქტი და მას ასეთი შეფასება მისცა. პირველ რიგში უნდა უკუვაგდოთ ყველაფერი, რაც მიღებული გვაქვს ჩვენი გრძნობის ორგანოების საშუალებით. ეს მოცემულობა, როგორც კონკრეტული, სიმრავლეს წარმოადგენს, პლურალური შემადგენლობისაა. მაგრამ კონკრეტულ-ემპირიული ასეთია მხოლოდ პირველი შეხედვით. ნამ-

---

70 არ შეიძლება არ გაგვაჩნდეს „საცოდავი“ შეგრძნების ბედი: ე. მახისთვის ის ყველაფერია, ფიზიკურიცა და ფსიქიკურიც, კ. შტუმფისათვის ის არც ფიზიკურია და არც ფსიქიკური, კ. კანტისათვის ის შემეცნების მასალაა, ჰეგელისათვის ის შემეცნებაში ვერანაირად ვერ შევა, და ა. შ.

დვილად მისი კონკრეტულობა, ჰეგელის აზრით, მოჩვენებითია. ანალიზი გვაჩვენებს, რომ ის კონკრეტულობის არსს არ შეიცავს: უნდა იყოს „ერთიანობა მრავლიანობაში“, მაგრამ ეს არის მხოლოდ სიმრავლე, მოკლებული ერთიანობას. აქ გვაქვს მარტო მრავალფეროვნება, რომელსაც წესი არ უჩანს. აქ ყველაფერი გაფანტულია, წმინდა რაოდენობაა, დისკრეტულია. ყოველი ერთეული თავის თავს ადგენს, მეორესთან საქმე არა აქვს, მთლიანობის მიმართ სრულ ინდიფერენტიზმს იჩენს[71]. კონკრეტულ-ემპირიულის აუცილებელი ფორმა არის დრო და სივრცე. ამ ფორმის უწყვეტობა აქ არ იცავს მას დაქუცმაცებულობისაგან და ამდენად ნამდვილ კონკრეტულობასთან კი არ გვაქვს საქმე, არამედ კონკრეტულ სიდიდესთან. როგორც ვრცეული, ეს სამყარო უსასრულოდ იყოფა, როგორც დროს ფორმის მტარებელი, ის გამუდმებით იცვლება. აქ არაფერი მტკიცე რამ არ არის. ყოველგვარი ნივთი აქ შეიცავს თავის დაღუპვის მარცვალს, მისი „დაბადების საათი არის, აგრეთვე, მისი სიკვდილის საათი“.

კონკრეტულ-ემპირიული ეძლევა ადამიანის ცნობიერებას „აპოსტერიორი“ და უშუალოდ. ნივთების ეს ქვეყანა მზამზარეულად გვეძლევა. მას ბუნებას ვეძახით და იგი საწყისისეულ სინამდვილედ მიგვაჩნია, ჩვენთვის იგი ამ სტადიაზე, ამბობს ჰეგელი, „აბსოლუტური აპოსტერიორობაა“. ეს არსებითად განსხვავდება იმ უშუალობისაგან, რომელსაც ჰეგელი ეძახის სპეკულაციურ უშუალობას. ემპირიული ნივთი ვერ ხედავს იმას, რომ ის არის მხოლოდ სხვაგვარი ყოფნა ცნობიერებისა და არა საკუთარი არსებობის მქონე ინსტანცია. აქ ჯერ კიდევ არ არის მე-ს და არა-მეს დაპირისპირება, ეს ბუნების გაუცნობიერებელი სიმშვიდეა.

ემპირიული ყოფიერება ემპირიულად შეიმეცნება, მას ემპირიული ცნობიერება შეესატყვისება. მას ვხედავთ არა შინაგანი მზერით, არამედ მხოლოდ გარეგანი ჭვრეტით. ემპირიულ კონკრეტულობაში ყველაფერი ყრუ და ბნელია, ეს მოცემულობა მოკლებულია საზრისს, ირაციონალურია, ჰეგელის თქმით. თავისი ბუნებით ის უცხოა აზრისათვის და „ამაშია“ ძირი მისი ფილოსოფიური დაღუპვისა“[72]. ის იმ წუთშივე უნდა გაქრეს, როგორც კი მას ფილოსოფია შეეხება.

---

[71] იხ. И. А. Ильин, Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли. «Логос». 1914, т. I, II, стр. 256/7.

[72] იქვე, გვ. 263.

აზრს აქვს კიდევ ერთი ისეთი ნიშანი, რომელიც ემპირიულ კონკრეტულობას შეუძლებლად ხდის იყოს მისი საგანი. აზრის შინაარსი ყოველთვის უნდა იყოს დასრულებული რამ. აქ არ შეიძლება ვიფიქროთ მოუცველ გაგრძელებაზე. ცნება, რომელიც არის მეცნიერების საშენი მასალა, არ ითმენს დაუმთავრებლობას, დაუსრულებელი ფორმით არსებობას. „აზრმა არ იცის უფსკერო მაღარო, რომლიდან უკან დაბრუნება არ შეიძლება“. „ის არ ითმენს მითითებებს უსასრულო რეგრესზე“. ამასვე მოითხოვს სიტყვაც, როგორც აზროვნების ნაწარმოები. კონკრეტული ემპირიულობა ვერ გამოითქმის, გამოთქმული უკვე საყოველთაოა და აზრისებური[73].

ემპირიული კონკრეტულობა, რომელიც ნამდვილად არის დისკრეტულობა, უნდა დაიძლიოს. ამით იწყება, ჰეგელის აზრით, ფილოსოფია. სენსუალური ევიდენტობა უნდა შეცვალოს აბსტრაქტულმა ფორმამ, რომელიც აზრისათვის ვარგის ვითარებას ქმნის. ეს განსჯის სფეროა, რომელიც, აგრეთვე, უნდა გადაილახოს, რათა სპეკულაციურ აბსტრაქციას მიაღწიოს ფილოსოფიურმა ძიებამ. ეს არის გონების სფერო, ფილოსოფიის ნამდვილი სარბიელი, სადაც მიიგნება როგორც ნამდვილად არსებული, ისე სრული ჭეშმარიტებაც. გზა, რომელსაც ცნობიერება მიჰყავს უშუალო ნაივური მოცემულობიდან აბსოლუტური გონის გაცნობიერებამდე, ჰეგელის სპეკულაციურ ფილოსოფიამდე პირველად ნაჩვენები იყო მთელი სისრულით „გონის ფენომენოლოგიაში“. ის, რაზედაც არის ლაპარაკი ამ ნაშრომში, შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც აბსოლუტური გონის თავის თავთან დაბრუნება, მისი განსხვავებული ფორმის, ილუზიური მონაცემების „გადაბრუნება“ და ნამდვილი ფორმის მიღება. ფილოსოფიური შემეცნება, თურმე, ყოფილა იმის ხილვა, რომ მთელი ხილული სამყარო, რომელიც თავისთავად და დამოუკიდებელ სინამდვილედ გვეჩვენებოდა, წავიკითხოთ აბსოლუტური გონის სახით, მის ენაზე. ეს უზარმაზარ შრომას მოითხოვს და ამ შრომის დახასიათება, მოცემული ჰეგელის მიერ, საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს. ეს ინტერესი შრომის ჰეგელისეული თეორიისადმი გასაგებია, რახან ადამიანის გაადამიანებაში შრომას ეგოდენი მნიშვნელობა მიანიჭეს მარქსიზმის კლასიკოსებმა.

კ. მარქსი არ დაკმაყოფილდა ჰეგელის შესახებ კრიტიკით, რომელიც დ. შტრაუსმა და ბრ. ბაუერმა მოგვცეს. არც ის მიიჩნია საკმარისად, რაც ლ. ფოიერბახმა გააკეთა ძველი ფილოსოფიისა და

73 იხ. ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზულებანი, გამოცემა მეოთხე, ტ. 38, 1963, გვ. 278: „ყოველი სიტყვა (შეტყველება) უკვე განაზოგადებს“.

დიალექტიკის შეფასების საქმეში. კ. მარქსი მოითხოვდა ჰეგელის დიალექტიკისთვის მეტი ყურადღება მიექციათ, საგანგებოდ გამოეყოთ იგი ჰეგელის მთელი ფილოსოფიიდან და ამ სახით გაერკვიათ მისი დადებითიცა და უარყოფითი მხარეებიც. ის, რაც ახლო წარსულში მოარულ თემად იქცა, მიმართება ჰეგელის მეთოდსა და სისტემას შორის, შეიძლება ითქვას, უკვე კ. მარქსს ჰქონდა თემატიკურად დაპროექტებული.

„1844 წ. ხელნაწერებში“, სიდაც კ. მარქსი იძლევა ჰეგელის მატერიალისტურ კრიტიკას, ლ. ფოიერბახი ჯერ კიდევ მოწონებაშია, მისი ფილოსოფიური საქმე კ. მარქსს გაზვიადებულადაც კი აქვს წარმოდგენილი. ერთადერთი მოაზროვნე, რომელსაც ემჩნევა კრიტიკული დამოკიდებულება ჰეგელის დიალექტიკისადმი, ეს არისო, წერს კ. მარქსი, ლ. ფოიერბახი, მხოლოდ მან მოგვცა ჭეშმარიტი აღმოჩენები ამ სფეროში და გადალახა ძველი ფილოსოფია[74]. სამი რამ უნდა აღინიშნოს, კ. მარქსის აზრით, ლ. ფოიერბახის გმირობიდან, მისი მეცნიერული მონაპოვრიდან: პირველი ისაა, რომ მან გახსნა ფილოსოფიის ნამდვილი შინაარსი, როცა ის მან აზრებში გამოხატულ და ლოგიკურად სისტემატიზირებულ რელიგიად გამოაცხადა. თვითონ რელიგია ადამიანის არსის გასხვისებულ მოვლენად მიიჩნია. მანვე დაასაბუთა, კ. მარქსის თქმით, ჭეშმარიტი მატერიალიზმი და რეალური მეცნიერება. ეს უკანასკნელი იმაში იქნა გამოხატული, რომ თეორიის პრინციპად სცნო ადამიანის საზოგადოებრივი დამოკიდებულება ადამიანთან. თავისებური გაგება მისცა უარყოფის უარყოფას და ამით დიალექტიკის მშენებლობაში შეიჭრა[75].

ის, რაც ჰეგელის აზროვნებაში კ. მარქსს ძირითად მომენტად და დასადგომად მიაჩნია, არის სპეკულატიურ-აბსტრაქტული მიდგომა სინამდვილისადმი, რეალურ-კონკრეტულის შეცვლა რეალობისადმი ინდიფერენტულად განწყობილი ვითარებით. შედეგი ამგვარი მუშაობისა არის ჰეგელის ლოგიკა, რომელსაც საქმე აქვს, მარქსის აზრით, ადამიანისა და ბუნების არანამდვილ არსთან, აბსტრაქტულ აზროვნებასთან. ბუნება ჰეგელისათვის არის გარეგანი მოცემულობა, რომლის ნამდვილი შინაარსი არის აბსტრაქტული აზროვნება. როცა საქმე ისე შებრუნდება, რომ ბუნების ილუზორული

---

[74] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, Москва, 1956. стр. 622. (= «Из ранних произведений»).

[75] იქვე, გვ. 263.

ხასიათი გამოვლინდება და აზროვნებას აზროვნებად შევიცნობთ, საქმე გვექნება გონთან. გრძელია გონის უკან მობრუნების გზა და მრავალია ამ სვლის საფეხურები. „გონის ფენომენოლოგია“ ვრცლად და გრძლადგასაგებად მოგვითხრობს ამ სტადიებს, რომელთაც ჰეგელი ასეთი ეტაპებით აგვიწერს: იწყება იგი ანთროპოლოგიით და თავდება ფილოსოფიით. გარდამავალ საფეხურებად გვეელინებიან ფსიქოლოგიური, ზნეობრივი, მხატერული და რელიგიური ეტაპები.

კ. მარქსი აქ ჰეგელის ორ ძირითად შეცდომაზე მიუთითებს: ჰეგელი ლაპარაკობს სახელმწიფოზე, სიმდიდრეზე, ძალაუფლებაზე და ა. შ. მაგრამ მხედველობაში აქვს არა ის რეალური ფაქტები, რომელთაც ჩვეულებრივ მეტყველებაში აღნიშნავენ ამ ტერმინებით, არამედ შესატყვისი აზრები, „სიმდიდრე-აზრი“, „უფლება-აზრი“, „სახელმწიფო-აზრი“ და ა. შ. ე. წ. ემპირიული საგნები, ბუნებისა და საზოგადოების მოვლენები, რომელთაც რეალობის, ნამდვილი სინამდვილის პრეტენზია აქვთ, დასაპირისპირებელ ინსტანციად გულისხმობენ შინაგან მხარეს, აზროვნებას, გონის მოვლენებს. ამათთან დაპირისპირებით ხდება აღნიშნული მოვლენების ობიექტივაცია, გასაგნება. ნამდვილად, ჰეგელის მიხედვით, ეს საგნები არიან გასხვისებული გონი, აბსოლუტური აზრი. რა თქმა უნდა, ეს ხდება არა უაზროდ და „შემთხვევით“ არამედ აბსოლუტური გონის იმ მიზანდასახულობისათვის, რომლის განხორციელება აბსოლუტური გონის თვითშემეცნებით, თვითცნობიერებით თავდება. გონმა სხვაში, სხვისი სახით უნდა დაინახოს თავისი თავი, რათა ის დაძაბულობა შეიქმნეს, რომელიც თვითცნობიერებას ესაჭიროება. მარქსი ამ „პროცედურას“ შემდეგნაირად გვიხასიათებს: მთელი ისტორია თვითგაუცხოებისა და მისი გაუქმება მეტი არაფერია, გარდა აბსტრაქტულის წარმოების ისტორიისა, ე. ი. იწარმოება აბსტრაქცია, აზროვნება, ლოგიკა, სპეკულაცია[78].

ჰეგელისა და მარქსის ძლიერი განსხვავება ასეა გამოთქმული დასახელებულ შრომაში: გასხვისება, სხვადქცევა, როგორც ადამიანის შინაგანი არსის ობიექტივაცია-გასაგნება შეიძლება საჭიროც იყოს და, მაშასადამე, გამართლებულიც. ასე იქმნება ჩვენი კულტურა, ასე ხდება მატერიალური წარმოება, რომელიც ადამიანის სიცოცხლის შენარჩუნებას ემსახურება. გასაგნებას გადმოსაგნე-

[78] К. Маркс и Ф. Энгельс. დასახ. ნაშრ., გვ. 625.

ბა მოსდევს, ადამიანი როგორც გასცემს, ისევე შეითვისებს, შეიმატებს. ამგვარად სწარმოებს ადამიანის ადამიანური განვითარება. ამას რომ „ცუდი" რამ არ ემატებოდეს, არ დადგებოდა გასხვისების გაუქმების აუცილებლობა. ეს კი ასეა, რადგან ადამიანის ადამიანობა შეიბღალა სწორედ მაშინ, როცა გაძლიერებულმა და დიფერენცირებულმა მატერიალურმა წარმოებამ შრომა და მშრომელი სუბიექტურიდან და სუბიექტიდან ნივთად და კერძოსაკუთრებად აქცია. გასხვისებამ იმას მიაღწია, რომ ადამიანური ღვთაებრივად მოგვევლინა და ადამიანის არსი ღმერთად იქნა წარმოსახული. ამ პერტურბაციის გამოაშკარავება ლ. ფოიერბახის დამსახურებაა. არც ჰეგელს და არც ფოიერბახს არ უცდიათ გასხვისების საფუძვლები მატერიალური წარმოების რომელიმე კონკრეტულ ფორმაში ეძებნათ და მისი არსებობა ამ წარმოების არსებობისათვის დაეკავშირებიათ. ფოიერბახი გასხვისების წყაროს ადამიანის სულში ეძებდა, ხოლო ჰეგელი აბსოლუტური გონის მიზანსწრაფვაში. პრინციპულად სხვა მდგომარეობაა კ. მარქსის კონცეფციაში. აქ როგორც გასხვისების საფუძველი, ისე თვითონ გასხვისება ისტორიულ კატეგორიებად არიან გამოცხადებული, რომლებიც როგორც ისტორიულად წარმოიქმნენ, ისე ისტორიულადაც უნდა მოისპონ[77].

ჰეგელი, კ. მარქსის აზრით, კრიტიკულობას იჩემებს ფილოსოფიაში, მაგრამ მას კრიტიკულობაც აკლია და პოზიტივიზმიდანაც არ არის თავისუფალი. მისი ფილოსოფია იხრწნება იმ პუნქტში, სადაც სინამდვილეზე მსჯელობის ნაცვლად აზროვნებას იღებს განხილვის საგნად და ამას სინამდვილის შესწავლად ასაღებს. თქმა იმისი, რომ ემპირიული მოცემულობა არსებითად სინამდვილის მოცულობას წარმოადგენს, არსებითად პოზიტივიზმის მიღებაა. ეს ერთი შეცდომა.

მეორე შეცდომას კ. მარქსი ასე გვიხატავს: ადამიანური მოვლენები, როგორიც არიან გრძნობადობა, რელიგია, სახელმწიფო, ძალაუფლება და ა. შ. წარმოდგენილი არიან ჰეგელის ფილოსოფიაში, როგორც გონითი არსებანი. ეს არის ლოგიკური დასკვნა იმ

---

77 ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას მარტო ის კი არ აინტერესებს, თუ ვინ არის მართალი გასხვისების ახსნაში, არამედ ისიც, რომ საერთოდ ხდება გასხვისება და ისიც მრავალფეროვანი. „მისაღები" გასხვისება და მითოლოგიურ-მისტიკურიც ადამიანის ნაყოფია და ამდენად ადამიანის ბუნების გამოვლინებაა. როგორც ჭეშმარიტება, ისე შეცდომაც ადამიანური ფაქტებია და ადამიანის კვალიფიკაციაში იღებენ მონაწილეობას.

ძირითადი დებულებიდან, რომ გონი არის ადამიანის ჰეშმარიტი არსი, ხოლო გონის ძირითადი ნიშანი, მისი ჰეშმარიტი ფორმა არის აზროვნება, სპეკულაცია. ამგვარად, გამოდის, რომ ადამიანის არსი არის გონი, ხოლო გონის არსი სპეკულაციური აზროვნება. ბუნებისა და ადამიანის არსი აქ გამოვლენილია, როგორც აბსტრაქტული გონის პროდუქტები და ამდენად თვითონ ეს პროდუქტები იაზრებიან აზრისეულ არსებებად.

„ფენომენოლოგია", როგორც პროცესი, კ. მარქსის მიხედვით, თავისთვისაც არ არის ნათელი, მისით წარმოებული კრიტიკა პირველმოცემულობისა მისტიკურ სახეს ატარებს. მაგრამ, დასძენს მარქსი, რამდენადაც „ფენომენოლოგია" იძლევა საერთოდ გასხვისების ფიქსაციას, იგი შეიცავს ჩანასახოვნად მაინც კრიტიკის ყოველგვარ ფორმას. კრიტიკის ზოგი ფორმა, რომელიც შეიმჩნევა ჰეგელის ანალიზებში, ზოგი იმაზე მაღლაც დგას, რასაც თვითონ ძირითად მნიშვნელობას ანიჭებდა.

ადამიანის არსად აზროვნების მიჩნევას შედეგად ის მოსდევს, რომ სუბიექტი არის წარმოდგენილი ცნობიერების ანდა თვითცნობიერების სახით. სხვანაირად, საგანი ჰეგელთან გვეცლინება როგორც აბსტრაქტული ცნობიერება, ხოლო ადამიანი როგორც თვითცნობიერება[78]. აქედან ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ გასხვისების ფორმები არიან მხოლოდ ცნობიერების სხვადასხვა ფორმები ამ სახით მოცემული. ამ გზით ხდება ჰეგელთან წმინდა აზრის დიალექტიკის წარმოშობა, ცნობიერება, თავის თავთან მიბრუნებული, არის წმინდა ცოდნა.

ჰეგელის „ფენომენოლოგიის" სიდიადე მის რეზულტატშია მოცემული, წერს კ. მარქსი, რაც იმაში გამოიხატება, რომ შექმნილია უარყოფითობის დიალექტიკა, როგორც მამოძრავებელი და შემოქმედი პრინციპი. ამ პრინციპის შინაარსი ადამიანის მიმართ იმაში გამოიხატება, რომ ადამიანი განიხილება როგორც თვითწარმოშობა, როგორც პროცესი. ასევე გასაგნებას მოსდევს გადმოსაგნება, გაუცხოებას მისი მოხსნა. ღირსება ჰეგელის შეხედულებისა ისაა, რომ აქ გათვალისწინებულია შრომის არსი, ხოლო საგნობრივი ადამიანი გაგებულია, როგორც საკუთარი შრომის პროდუქტი. მარქსი ძალიან უახლოვდება ჰეგელს, როცა ამბობს, რომ ნამდვილი, ქმედითი დამოკიდებულება ადამიანისა თავის თავისადმი, როგორც გვარისადმი, როგორც ადამიანური არსებისადმი, შესაძლებელია

78 იქვე, გვ. 627.

მხოლოდ იმ გზით, რომ ადამიანი გამოიტანს თავისი თავიდან ყველა თავის გვაროვნულ ძალას და მიიმართება მისადმი, როგორც საგნისადმი. ეს კი პირველად შესაძლებელი ხდება მხოლოდ გასხვისების ფორმით[79].

მაგრამ უნდა აღინიშნოს ჰეგელის შეხედულების ნაკლიც. ეს ნაკლი, მარქსის აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ ჰეგელი ხედავს შრომის მხოლოდ დადებით მომენტს, ვერ ხედავს მის უარყოფით მხარეს. რაც მთავარია, ჰეგელი აღიარებს მხოლოდ შრომის ერთ სახეს, აბსტრაქტულ-გონით სახეს. ამიტომ ის შრომის არსს და ფილოსოფიის არსს აიგივებს. როცა ადამიანი თვითგასხვისებულ მდგომარეობაშია და ეს ვითარება მას შეგნებული აქვს, ხელთა გვაქვს ფილოსოფია.

საგნობრიობა, საგნის სახით მოცემულობა არის გასხვისებული მოცემულობა. ნამდვილად არის თვითცნობიერება, მაგრამ ის ისე გვეძლევა, როგორც საგანი. გასხვისების გაუქმება არის არა მხოლოდ თვითცნობიერების აღდგენა, არამედ საგნობრიობის გაუქმება საერთოდ. ასეა ეს ჰეგელთან და ამიტომაც კ. მარქსი ამ აქტს სპირიტუალისტურს უწოდებს. ადამიანი, როცა მას საგნობრიობა ჩამოერთმევა, როგორც მისთვის უცხო და უმართებულო, გადაიქცევა ადამიანიდან გონად, აზრად, სპეკულაციის ობიექტად. ეს არის სპეკულაციური აბსტრაქცია. კ. მარქსი საპირისპიროდ ფიქრობს: თვალის, ყურის, ადამიანის სხვა არსებით ძალთა მისწრაფების პუნქტს თვითცნობიერება კი არ შეადგენს, ადამიანი, მისი თვისებები კი არ არიან თვითცნობიერების კუთვნილება, არამედ, პირიქით, თვითცნობიერება არის თვისება ადამიანის ბუნებისა, ადამიანის თვალ-ყურისა და სხვა ადამიანური ძალებისა. მე და თვითობა, რომლებიც ჰეგელს წარმოდგენილი აქვს დამოუკიდებლად არსებულის სახით, არის ეგოიზმი, რომელიც არის აყვანილი წმინდა აბსტრაქციამდე, სპეკულაციურ აზროვნებამდე. ასეა წარმოდგენილი ადამიანი ჰეგელის მიერ და ამის საწინააღმდეგოდ აქვს კ. მარქსს წარმოდგენილი რეალური ადამიანი. ადამიანი, მისი არსი ჰეგელს გათანასწორებული აქვს თვითცნობიერებასთან. ამიტომ ადამიანის არსის ყოველი გაუცხოება არის თვითცნობიერების გაუცხოება, დასძენს კ. მარქსი[80].

---

[79] იქვე, გვ. 627. შეად. Gumppenberg Rud., Bewusstsein und Arbeit. Zeitsch. für philosophische Forschung. 1972. Bd. 26. S. 372.

[80] იქვე, გვ. 628.

საგნობრივი არსება მოქმედებს საგნობრივად. ეს არ მოხდებოდა, ის არსება საგნობრიობას რომ არ შეიცავდეს. საგნობრივი არსება მხოლოდ იმით ქმნის საგნებს, რომ თავიდანვეა ეს მისი ბუნება. საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ თითქოს საგნობრივი არსება თავისი აქტით ქმნიდეს საგანს, არამედ ისე, რომ მის საგნობრივ პროდუქტში მხოლოდ დადასტურება დავინახოთ იმისი, რომ ეს არსება იყო თავიდანვე საგნობრივი. ჩვენ ვხედავთ აქ, წერს კ. მარქსი, რომ თანმიმდევრულად გატარებული ნატურალიზმი ანუ ჰუმანიზმი განსხვავდება როგორც იდეალიზმიდან, ისე მატერიალიზმიდან. ის არის ამავე დროს ორივეს გამაერთიანებელი, ორივეს ჭეშმარიტების შემცველი. ჩვენ ვხედავთ ამავე დროს, რომ მხოლოდ ნატურალიზმს შესწევს ძალა გაიგოს სამყაროს ისტორიის აქტი[81].

წინააღმდეგ ჰეგელის სპირიტუალისტური კონცეფციისა, კ. მარქსი ამბობს: „ადამიანი გეეცლინება უშუალოდ ბ უ ნ ე ბ რ ი ვ ა რ ს ე ბ ა დ". როგორც ცოცხალი ბუნებრივი არსება, ადამიანი დაჯილდოებულია ბუნებრივი ძალებით, სასიცოცხლო ძალებით. ის არის აქტიური ბუნებრივი არსება. ეს ძალები არსებობენ ადამიანში ჩანასახების ფორმით, უნარების სახით, როგორც ვნებანი. მეორე მხრივ, ადამიანი სხეულებრივი არსებაც არის, მას აქვს გრძნობის ორგანოები, საგნობრივია და ცხოვრებისა და მცენარეების მსგავსად ექვემდებარება გარეგან ზეგავლენას. ის არის ზღვარდებული და სასრული, მისთვის აუცილებელი საგნები მის გარეთ მდებარეობენ, მისგან დამოუკიდებელი არიან. ამ საგნებით ახერხებს ადამიანი თავისი პოტენციალური ძალების აქტუალიზაციას და გამოვლინებას. როგორც სხეულებრივი არსება, ადამიანი თავის არსობრივ თვისებებს გამოავლენს მხოლოდ საგნობრივ მოვლენებზე.

საგნად ყოფნა, დასძენს . შემდეგ კ. მარქსი, ბუნებისეულად ყოფნა, გრძნობადად ყოფნა — იგივეა, რომ გქონდეს შენს გარეთ საგანი, ბუნება, ანუ ის, რომ იყო თვითონ საგანი, ბუნება, გრძნობადობა რომელიმე მესამე არსებისათვის[82]. ადამიანისა და გარესაგნის ურთიერთობა კ. მარქსს წარმოდგენილი აქვს მზისა და მცენარის ურთიერთობის მსგავსად. მცენარეს ესაჭიროება მზე, ამდენად მზე არის მისი საგანი. მზეს ესაჭიროება მცენარე, რათა გამოავლინოს თავისი ძალები. ამდენად მცენარე არის მზის საგანი.

---

[81] ი ქ ვ ე, გვ. 631.

[82] ი ქ ვ ე, გვ. 631.

არსება, რომელსაც არა აქვს თავის მიღმა თავისი ბუნება, არ არის ბუნებისეული არსება, ის არ იღებს მონაწილეობას ბუნების სიცოცხლეში. „არსება, რომელსაც არა აქვს თავის გარეთ არავითარი საგანი, არ არის საგნობრივი არსება". არსებას, რომელიც თვითონ არ არის საგანი მესამე არსებისათვის, არა აქვს თავის საგნად არავითარი არსება, ე. ი. იქცევა საგნობრივად, მისი ყოფიერება არ არის საგნობრივი ყოფიერება[83].

რობინზონობა და ადამიანობა კ. მარქსს ერთმანეთთან შეუთავსებლად მიაჩნია. წარმოვიდგინოთ ისეთი არსება, რომელსაც არა აქვს საგანი და რომელიც თვითონ არ არის საგანი. ეს იქნებოდა ერთადერთი არსება, მის გარეთ არაფერი არ იქნებოდა. როგორც კი მე მივიღებ ამის საბუთს, რომ ჩემს გარეთ არსებობენ საგნები, რომ მე ვარსებობ არა მარტო, იძულებული ვიქნები ვაღიარო, რომ მე ვარ რაღაც სხვა, სხვა სინამდვილე, განსხვავებული იმ საგნებიდან, რომლებიც არიან ჩემს გარეთ. არასაგნობრივი არსება, ეს არის არანამდვილი, არაგრძნობადი, მხოლოდ აზრითი რამ, ე. ი. მხოლოდ წარმოსახული არსება, აბსტრაქციის პროდუქტი. ნამდვილად ყოფნა ნიშნავს გრძნობადად ყოფნას. ადამიანი, როგორც საგნობრივი, გრძნობადი არსება, განიცდის ზეგავლენას, მას აქვს ვნებები, გრძნობის ორგანოები. ეს იმას ნიშნავს, რომ მის გარშემო არიან საგნები, ადამიანები.

კ. მარქსი ამით არ კმაყოფილდება. ადამიანისათვის არ კმარა ის, რომ ის არის ბუნებრივი არსება. ის უნდა იყოს ადამიანური ბუნებრივი არსება, ე. ი. ისეთი არსება, რომელიც არსებობს თავის თავისთვის, გვაროვნული არსებობით[84].

ადამიანის და ბუნების საგნები არ არიან ერთი და იგივე, წერს მარქსი. არც გრძნობის ორგანოები ადამიანისა არ არიან იგივე, რაც გრძნობის ორგანოები, ბუნების ნაბოძები. ბუნება არც ობიექტური და არც სუბიექტური მნიშვნელობით ადამიანს არ ეძლევა უშუალოდ და ადეკვატურად. ადამიანისას და ადამიანისეულს ყველაფერს აქვს თავისი ისტორია, ალმოცენების პროცესი. ისტორია არის ადამიანის ისტორია, ე. ი. ადამიანის აქტივობით წარმოქმნილი ამბავი.

---

83 «Непредметное существо есть невозможное, нелепое существо" (Unwesen). იქვე. გვ. 631.

84 იქვე, გვ. 632.

კ. მარქსის განსხვავება ჰეგელისგან, როცა საქმე ეხება გაუცხოების გაუქმებას, ნათლად ჩანს რელიგიასთან ურთიერთობაში. ათეიზმი არის, როგორც ამბობს მარქსი, ღმერთის მოხსნა და მეორეული ჰუმანიზმის დადგენა, ხოლო კომუნიზმის მისაღებად საჭიროა კერძო საკუთრების გაუქმება. სხვანაირად, ათეიზმი არის ჰუმანიზმი, გაშუალებული თავისი თავის რელიგიის მოხსნის გზით, ხოლო კომუნიზმი — ჰუმანიზმია, გაშუალებული თავისი თავით კერძო საკუთრების გაუქმების გზით. დადებითი ჰუმანიზმისთვის ამ სახით რელიგიისა და კერძო საკუთრების მოხსნა აუცილებელი წინაპირობაა. ეს არის ჰეგელის დიალექტიკის დადებითი მომენტი: მოხსნა, როგორც ის არის წარმოდგენილი ამ დიალექტიკაში, აუცილებელი წანამძღვარია დადებითი ჰუმანიზმისა. მაგრამ, განაგრძობს მარქსი, ათეიზმი და კომუნიზმი არ არიან გაქცევა, აბსტრაქცია, დაკარგვა ადამიანის მიერ წარმოშობილი საგნობრივი ქვეყნისა, ეს არ არის დაკარგვა საგნობრივი ფორმით მოვლენილი ადამიანის არსებითი ძალებისა, არ არის დაბრუნება სიღატაკის სიმარტივესთან. პირიქით, ათეიზმში და ჰუმანიზმში პირველად არის წარმოდგენილი ჭეშმარიტი ქმნადობა, ადამიანისთვის პირველად აღმოცენებული შესაძლებლობა მისი არსის განხორციელებისა. ჰეგელი, მარქსის თქმით, შრომას განიხილავს როგორც თვითწარმოშობას ადამიანის მიერ, თუმცა აბსტრაქციის ფარგლებში. ეს ჰეგელთან ნიშნავს ადამიანის მიერ თავისი თავის განხორციელებას როგორც უცხო არსებისა, როგორც გვაროვნული ცნობიერებისა და ქმნადობაში მყოფი გვაროვნული სიცოცხლისა[85].

მაგრამ ყოველივე ეს ჰეგელთან, ამბობს მარქსი, ფორმალურ ხასიათს ატარებს. ადამიანის არსი ჰეგელს წარმოდგენილი აქვს არა სინამდვილის სახით, არამედ როგორც აბსტრაქტული მოაზროვნე არსი, როგორც თვითცნობიერება. ამას თავის მხრივ ის სდევს შედეგად, რომ გასხვისების მოხსნას მოსდევს მისივე დადგენა და ფიქსაცია. თვითგასაგნება, როგორც თავის თავზე უარის გაცხადება, არის საბოლოო, აბსოლუტური. ეს არის ჰეგელისეული ფორმალიზმის აუცილებელი შედეგი. ადამიანური პროცესი იღებს ღვთაებრივი პროცესის სახეს. საბოლოოდ, როგორც შენიშნავს მარქსი, ეს პროცესი სუბიექტში გადასვლისას ღმერთის სახეს იღებს, ხოლო ადამიანის არსი თვითცნობიერებად იაზრება. აქედან, ასკვნის მარქ-

---

[85] «Непредметное существо...», გვ. 637.

სი, ლოგიკურია შედეგი, რომ ჰეგელს საქმე აქვს არა ადამიანის გასხვისებასთან, არა გასხვისებულ ადამიანთან, არამედ გასხვისების ცნობიერებასთან. აქ საქმე გვაქვს გაუცხოების მხოლოდ მოსაზრებასთან, უშინაარსო გამოთქმასთან, უარყოფასთან. ამიტომ, დასძენს მარქსი, გაუცხოების მოხსნა მეტი არაფერია, თუ არა აბსტრაქტული, უშინაარსო მოხსნა ამ უშინაარსო აბსტრაქციისა. ეს არის აქ უარყოფის უარყოფა. რა ხდება? შინაარსიანი, ცოცხალი, გრძნობადი, კონკრეტული მოქმედება თვითგაცნობიერებისა იქცევა მოქმედების აბსტრაქციად, აბსოლუტურ უარყოფითობად. ეს არის ძირითადი მანკი ჰეგელის დიალექტიკისა, მისი აბსტრაქტულ-სპეკულაციური და ფორმალური ხასიათი.

მაგრამ საქმე ამით არ თავდება. კ. მარქსი აქაც დადებით მოშენტებს ეძებს. გარკვეული ცნებები, საყოველთაო უძრავი ფორმები აზროვნებისა წარმოადგენენ თავის დამოუკიდებლობაში ბუნებისა და გონისგან აუცილებელ რეზულტატს ადამიანის არსის საერთო გასხვისებისას, მაშასადამე, აგრეთვე ადამიანის აზროვნებისასაც. ამ სახით იქნა ერთ მთლიან კავშირში წარმოდგენილი, წერს მარქსი, ჰეგელის მიერ აბსტრაქციის მთელი ერთობლიობა. „ამგვარად, მთელი ლოგიკა არის იმის დასაბუთება, რომ აბსტრაქტული აზროვნება თავისთავად არის არარაობა, რომ აბსოლუტური იდეა თავისთავად არის არარაობა, რომ მხოლოდ ბ უ ნ ე ბ ა არის რაღაც“[86]. ლოგიკამ, როგორც ჩანს, თვითონვე ცხადყო სპეკულაციური აზროვნების უნაყოფობა მოჯადოებულ წრეში ბრუნვის სახით და ამით გაუწია დიალექტიკურმა აზროვნებამ ერთგვარი სამსახური შემეცნებას. მაგრამ, წერს კ. მარქსი, „ბ უ ნ ე ბ ა ც აღებული აბსტრაქციულად, იზოლირებულად, ადამიანისგან მოწყვეტილად ფიქსირებული, ადამიანისათვის არის ა რ ა რ ა ო ბ ა“[87].

ამგვარად, რა გინდ ნაყოფიერიც არ უნდა იყოს ჰეგელის დიალექტიკა, როგორც აზროვნების ფორმა, თუ მის შინაარსად იქნე-

---

86 «Таким образом, вся логика является доказательством того, что абстрактное мышление само по себе есть ничто, что абсолютная идея само по себе есть ничто, что только п р и р о д а есть нечто». კ. მ ა რ ქ ს ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 639.

87 «Но и п р и р о д а, взятая абстрактно, изолированно, фиксированная в оторванности от человека, есть для человека н и ч т о». იქვე, გვ. 640.

ბა ნაგულისხმევი არა თვითონ ბუნება და ადამიანი, არამედ ბუნება და ადამიანი, როგორც აზრი, იდეა, აბსტრაქტი, შედეგი ასეთი აზროვნებისა, კ. მარქსის აზრით, მუდამ იქნება ილუზია, არარაობა. ვასხვისების გაუქმება, სხვადქცეულის უკან მიბრუნება ნამდვილთან, თავისთან, თვითონთან მაშინ იქნება ნამდვილი მიღწევა, როცა გასხვისებული იქნება ნამდვილიდან წამოღებული გასხვისება და არა აბსტრაქტის გასხვისება და შემდეგ მისი მიბრუნება არარაობასთან. კ. მარქსის მიხედვით ასე უნდა ვთქვათ: ჰეგელმა არარაობა — აბსტრაქტი რეალურ-გრძნობადად წარმოიდგინა და მას გასხვისებული უწოდა, რომლის გაუქმებით, ე. ი. უარყოფის მეორედ უარყოფის გზით ისევ იმ აბსტრაქტს დაუბრუნა, რომელსაც კ. მარქსი არარაობას უწოდებს. გასხვისებისა და მისი გაუქმების აზრი უაზრო ხდება იმის გამო, რომ მისი საგანი მოკლებულია შინაარსს. უშინაარსობიდან გადავდივართ წარმოსახვით შექმნილ შინაარსზე, რომელიც თვითონაც არარაობაა და მისი მოხსნით ვუბრუნდებით იმ არარაობას, საიდანაც დავიწყეთ „შემოქმედებითი“ პროცესი. ამის დიამეტრალურ წინააღმდეგობას წარმოადგენს კ. მარქსის დიალექტიკა, როგორც ნამდვილი შინაარსით დაწყებული და გაზრდილი შინაარსით დამთავრებული.

კ. მარქსის მუშაობა კრიტიკული და პოზიტიურიც ჰეგელის ფილოსოფიაზე დაახლოებით ამავე პერიოდისა (1844) კიდევ ბევრ საყურადღებო მომენტს ავლენს, რომელიც მარქსიზმის კრისტალიზაციის პროცესზე მიუთითებს. ჩვენ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია აქ მომენტებზე აქვე შევჩერდეთ, რამდენადაც ისინი უშუალოდ ეხებიან ადამიანის რაობის საკითხს, მისი შესწავლის ლოგიკურ გზებს.

მოხდა ასე, რომ ადამიანის არსის განსაზღვრამ ღმერთთან მიმართებაში ფილოსოფოსთა ინტერესი გამოიწვია რელიგიის კრიტიკასთან დაკავშირებით. ღმერთის ფანტასტიკურობის ცხადყოფამ, მის ადამიანისეულმა ალმოცენებამ და კატასტროფამ ადამიანის ადგილის საკითხი წამოჭრა. ეს არ ახალია, ძველია.

რა იყო ფაქტობრივად ღმერთი, როცა ის „იყო“, რაც იყო? კ. მარქსი ფოიერბახისეულად უპასუხებს: რელიგია არის ადამიანის თვითცნობიერება და თვითგრძნობადობა. ეს ის არის, რომელმაც ან ჯერ ვერ შეიძინა თავისი თავი, ვერ ხედავს მას ანდა ხელახლა დაკარგა იგი. ადამიანი ასეთ ვითარებაში როგორღაც არის რელიგია, როგორც ამ ვითარების გამოსახულება. აქაც კ. მარქსი აბსტრაქ-

ტიზმს ებრძვის და უფრთხის: ადამიანი არ არის აბსტრაქტი იმ გაგებით, რომ ის თითქოს იყოს სადმე რეალური ქვეყნის მიღმა. არა! ნაჰდეილად თვითონ „ადამიანი არის ადამიანის სამყარო, სახელმწიფო, საზოგადოება“[88]. რელიგიას ქმნის, კ. მარქსის თქმით, არა ცალკე აღებული ადამიანი, არამედ საზოგადოება, სახელმწიფო, ქმნიან გადაბრუნებულად, როგორც თვითონ არიან გადაბრუნებული. ამიტომ რელიგიის დაცვა არის შერყვნილი, დამახინჯებული ადამიანების დამახინჯებული საზოგადოების დაცვა. ის, თუ ამ ვითარებაში მკვლევარმა რა მიმართულებით უნდა ეძებოს ადამიანი, მისი ადგილი, უკვე ნათელი გახდა: რასაც აქვს ძალა ადამიანის დამახინჯებისა და მისი რელიგიისათვის გამოსაყენებლად, იქ არის ადამიანის ადგილი, იქ არის ადამიანი —ადამიანი, როგორც ადამიანური ადამიანი, ისე არაადამიანურიც. ეს არის ადამიანთა საზოგადოება, ადამიანი — საზოგადოება. ეს აუცილებელი გზა და ადგილი დაისახა მეცნიერებისათვის კ. მარქსის წინაშე. ლ. ფოიერბახის აღმოჩენა, რომ ღმერთმა კი არ მისცა თავისი სახე ადამიანს, არამედ, პირიქით, ადამიანმა წარმოსახა იგი თავისი სოციალური უბედურების ხატად, უსარგებლო თეორიული მონაპოვარი იქნებოდა, მას რომ კ. მარქსი არ მიდგომოდა ახალი თვალსაზრისით, მისი საფუძვლების აღმოჩენის და გარდაქმნის თვალსაზრისით.

სანამ ადამიანი არ გათავისუფლებულა რელიგიის დამმონებელი შთაგონებიდან, არ გამოფხიზლებულა ოპიუმიდან და არ შეუგნია მისი არაადამიანური მდგომარეობა, მანამდე ის არ იქნება თავისუფალი, არც ექნება მას თავისუფლების წყურვილი. კ. მარქსი აქ, პირველ რიგში, ფილოსოფიის ახალ ამოცანას აყენებს. ფილოსოფიამ უნდა იზრუნოს იმაზე, რომ ციური ვითარების საიდუმლოების გამომჟღავნების შემდეგ, უნდა მოხდეს მიწიერი გასხვისებაგაუცხოების, ამ ქვეყნის უბედურებების საიდუმლოების გამომჟღავნება და მოსპობა მისი მიზეზებისა. ამგვარად, ცის კრიტიკა იქცა მიწის კრიტიკად, რელიგიის, უფლების, თეოლოგიის, პოლიტიკის კრიტიკად[89]. გერმანული ფილოსოფიის დამახასიათებელი იყო, მარქსის თქმით, უკიდურესი აბსტრაქტულობა, უმოქმედობა. მაგ., გერმანელები პოლიტიკაში იმაზე ფიქრობდნენ, რასაც სხვები უკვე აკეთებდნენ[90].

---

[88] К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. второе, т. I, стр. 414: «Человек — это мир человека, государство, общество».

[89] იქვე, გვ. 415. იხ. ქვემოთ.

[90] იქვე, გვ. 421.

რა არის საჭირო იმისათვის, რომ გერმანულმა ფილოსოფიამ მიაგნოს თავის მოწოდებას, ის გააკეთოს, რაც შეადგენს მის მისიას? ამისათვის საჭიროა პრაქტიკა, რომელიც უნდა გატარდეს პრინციპულად, ე. ი. რევოლუციურად, უნდა მიაღწიოს იმ სიმაღლეს, როცა გერმანული აზროვნება იქნება არა მხოლოდ თანამედროვე ერების ოფიციალურ დონეზე, არამედ სწორედ ა დ ა მ ი ა ნ უ რ სიმაღლემდე.

აქ[91] კ. მარქსი პირველად ავითარებს იმ თეორიას, რომელიც გვასწავლის მატერიალური ძალის შეგნებულ დაძლევას, როცა ის უკვე დრომოჭმულია.

მოქმედების იარაღი იმ მასალიდან უნდა გაკეთდეს, რა მასალაც აქვს შესაცვლელ მოვლენას. მატერიალური უნდა მატერიალურით დაიძლიოს. მაგრამ თვითონ თეორიაც იქცევა მატერიალურ ძალად, როგორც კი იგი მასის კუთვნილებად გადაიქცევა. იმისათვის, რომ თეორია მასის კუთვნილებად იქცეს, საჭიროა მასა ამ თეორიით დაინტერესდეს. კ. მარქსი იმის ხერხსაც გვასწავლის, თუ რა პირობებში, როდის მოინდომებს მასა თეორიის დაუფლებას. ეს მაშინ მოხდება, როცა მას მიაწოდებენ არგუმენტაციას ad hominem. ამისთვის თავის მხრივ საჭიროა რადიკალური მიდგომა, რაც მოვლენის ფესვებამდე მიღწევას ნიშნავს. თუ ადამიანზე ზემოქმედება გვსურს, მის ფესვებში ჩახედვა უნდა შევძლოთ, „მაგრამ ადამიანის ფესვი ყოველთვის არის თვითონ ადამიანი“[92]. როცა შემდეგ კ. მარქსის წინაშე დაისვა პრობლემა ადამიანის არსის შესახებ, მან ადამიანი-ფესვი თარგმნა საზოგადოებრივი ურთიერთობის ერთობლიობად. ამაზე ჩვენ საგანგებოდ შევჩერდებით, გვახსოვდეს კი და ანდერძად მივიღოთ კ. მარქსის ადრინდელი ნათქვამი, რომ სადაც არ უნდა ეძებდეს მეცნიერება ადამიანს, საზოგადოებაში, ისტორიაში, წარმოებაში თუ კიდევ სხვაგან, ეს ძებნა, თუ ის მეცნიერული იქნება, ყოველთვის იქნება ადამიანის საიდუმლოების ძებნა, მისი პიროვნების ძებნა.

ადამიანის პრობლემა კ. მარქსის არსებაში სულ სხვა სიტუაციაში და პერსონალურ კონტექსტში ჩაისახა და განვითარდა, ვიდრე ეს მოხდა და ამჟამადაც ხდება ხშირად სხვა ფილოსოფოსთა ისტორიაში. კ. მარქსისათვის ადამიანი არასოდეს არ იყო ინდიფერენტული საგანი, ცივი აზრის ობიექტი, როგორც იმისთვის, ვინც

---

91 საქმე ეხება კ. მარქსის 1843-44 წ. დაწერილ ნაშრომს.

92 «Но корнем является для человека всегда человек». იქვე, 422.

ადამიანს შემეცნების თვალით მხოლოდ იმიტომ შეხედა, რომ სამყაროს სურათში უამისოდ ერთგვარი დანაკლისი იგრძნო, ერთ-ერთი რგოლი დააკლდა მთლიანობაში და ამიტომ შეუდგა მის მოზიდვას მიღწეულ მასალასთან. მარქსს ადამიანის ბედი აინტერესებს უპირველეს ყოვლისა, მის არსს იმიტომ და იმდენად ეძებს, რამდენადაც მისი ცოდნა საჭიროა, აუცილებელია მასზე ზემოქმედებისათვის, მისი გადარჩენისათვის, მისი ატრიბუტების განვითარებისათვის. ადამიანის საზოგადოების სასურველი გარდაქმნა შემეცნებას, ცოდნას, ფილოსოფიას რომ არ საჭიროებდეს, მარქსი პირდაპირ შეუდგებოდა საქმეს და ისტორიული მატერიალიზმი აღარ დასჭირდებოდა. ყველამ მაინც ვერ გაიგო, რომ მარქსის „მოქმედების ფილოსოფია“ თეორიის შეუფასებლობა ან იგნორაცია კი არ არის, არამედ მისი იმ სიღრმით და დონით განვითარება, რომ მისი გამოყენება შესაძლებელი გახდეს. ამით ზომავდა იგი თეორიის ღირსებას, მის მნიშვნელობასა და ფილოსოფიურ ღირებულებას. საინტერესოა, რომ როცა ლ. ფოიერბახი გაკვრით ლაპარაკობს ფილოსოფიის პრაქტიკულ მნიშვნელობაზე, ერთგვარად ბოდიშობს კიდევაც ფილოსოფიის წინაშე, შენი ღირსება ხომ არ დავამცირეო[93].

კ. მარქსის მთელი ფილოსოფიური არგუმენტაცია ფსიქოლოგიურად მაინც მოდის ადამიანის ცნებიდან, ადამიანის ინტერესებიდან. რახან ფაქტობრივად მოცემული ადამიანი, რომელსაც შეესწრო მარქსი, არა ვიღაც ადამიანი, არამედ ნამდვილი და ღირსეული ადამიანი, მუშა, დასახიჩრებულია, დაჩაგრულია, დამცირებულია და ა. შ., პირველ რიგში მისი არსის საკითხი დადგა: როგორი იქნებოდა იგი ასეთი შევიწროება რომ არ განეცადა, რა არის საჭირო იმისათვის, რომ მოხდეს ადამიანის რენესანსი, განახლება, აღდგენა? კ. მარქსი ი. კანტის ენით ლაპარაკობს ამ საკითხზე: „Критика религии завершается учением, что человек — высшее существо для человека, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, порабощенным, беспомощным, презренным существом...»[94]. ბევრი იცის ფილოსოფიის ისტორიამ ისეთი მოაზროვნე, რომელიც მეცნიერული ძიების „სა-

[93] «Новая философия, напротив, как философия человека является по существу также и философией для человека»; без вреда для достоинства и самостоятельности теории...», Фейербах Людвиг, Основы философии будущего, 1937, стр. 78.

[94] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. II ,т. I. გვ. 422.

ფასურს“ შემეცნებითი სიამოვნების მიღებაში ხედავდა. მარქსს არ წამდა ფილოსოფია — ფილოსოფიისათვის. როგორც ადამიანის წარმოების სხვა ფორმები, ფილოსოფიური წარმოებაც მას ადამიანის მსახურად მიაჩნდა, მისთვის უნდოდა. სრულიად არ არის შემთხვევითი ის ფაქტი, რომ კ. მარქსი და მასთან ერთად ფ. ენგელსიც ერთდროულად გახდნენ დიალექტიკოს-მატერიალისტები და კომუნისტები. კომუნიზმის თეორიული საფუძვლები არ შეიძლებოდა სხვა რამ ყოფილიყო, თუ არა დიალექტიკის მამოძრავებელი ძალა და მატერია, როგორც მოქმედების ობიექტი.

აზრი, იდეა ნაყოფიერი რომ აღმოჩნდეს, მან რომ სინამდვილე გარდაქმნას, ამისათვის ის პირობაა საჭირო, რომ სინამდვილეს ამის „ძოთხოვნილება“ ჰქონდეს. ამასვე ნიშნავს კ. მარქსის ის დებულება „თეზისებში“, რომ „აღმზრდელი თვითონაც უნდა იყოს აღზრდილი“. რადიკალური რევოლუცია მოითხოვს რადიკალურ მოთხოვნილებას. პროლეტარიატი არსებითად და სპეციფიკურად უკავშირდება ფილოსოფიას, იმ ფილოსოფიას, რომელიც მას დაარწმუნებს იმაში, რომ მისი გათავისუფლება არა მხოლოდ შეიძლება, არამედ აუცილებელია. ეს, პროლეტარიატის გათავისუფლება, ისეთ გადატრიალებას მოითხოვს, რომელსაც აღარ დარჩება ადამიანის დაჩაგვრისა და დამონების არავითარი საშუალება. ფილოსოფია, რამდენადაც ის ეძებს ადამიანს იმ სახით, როგორადაც იგი არის მისი არსის მიხედვით, ადამიანობის მიხედვით, საჭიროებს პროლეტარიატს, რომელმაც გზა უნდა გაიგნოს ფილოსოფიის ჩვენების საფუძველზე. ამიტომ თქვა კ. მარქსმა: „Подобно тому как философия находит в пролетариате своё материальное оружие, так и пролетариат находит в философии своё духовное оружие...“[95].

მარქსი გერმანელის ემანსიპაციაზე ლაპარაკობს და გულისხმობს ადამიანის, მუშის ემანსიპაციას საერთოდ. სადაც შრომის გაწაწილებამ კაპიტალისტურ სისტემაში უმაღლეს საფეხურს მიაღწია, სოციალურ ერთეულთა შორის ე. წ. გასხვისება და გადმოსხვისებამ იჩინა თავი. ეს ის სენია, რომელიც პირდაპირ და უარყოფითად მოქმედებს ადამიანის პიროვნებაზე. ყველაზე მეტად პროლეტარიატი განიცდის ამ ფაქტორის უარყოფით შედეგს და ყველაზე მეტად

---

95 კ. მარქსი, იქვე, გვ. 428.

სწორედ პროლეტარიატს შეუძლია გაათავისუფლოს თავისი თავი და საზოგადოების ყოველი ჩაგრული ფენა ამ მდგომარეობიდან. პროლეტარიატს ერთი ასეთი თანაშემწე ჰყავს მის რევოლუციურ ბრძოლაში. ეს არის მეცნიერული ფილოსოფია. ადამიანის გათავისუფლება შესაძლებელია პრაქტიკულად მხოლოდ იმ პოზიციიდან, ამბობს მარქსი, რომელიც ადამიანს თვლის უმაღლეს არსებად: „Голова, этой эмансипации — философия, ее сердце пролетариат“ [96].

თეორიის, შეგნებულობის მნიშვნელობას კ. მარქსი ყოველთვის მაღლა აყენებდა. პროლეტარიატის რევოლუციური ბრძოლის მოსამზადებელ ეტაპზე ის წინა რიგში აყენებდა „ცნობიერების რეფორმას“.

ჯერ კიდევ 1843 წ. მარქსი წერდა რუგეს: «... мы можем выразить направление нашего журнала одним словом: работа современности над уяснением самой себе (критическая философия) смысла собственной борьбы и собственных желаний»[97].

2. ლ. ფოიერბახი და კ. მარქსი

როგორც დავინახეთ, 1844 წელი კ. მარქსის ფილოსოფიურ განვითარებაში ეპოქალურ პერიოდს წარმოადგენდა. „1844 წ. ეკონომიურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“ კ. მარქსმა არსებითად გაწყვიტა კავშირი ჰეგელის იდეალიზმთან და მის იდეალისტურ დიალექტიკას მატერიალისტური დიალექტიკა დაუპირისპირა. ვერ ვიტყვით, რომ ამგვარადვე გათავისუფლებულიყოს კ. მარქსი ლ. ფოიერბახის გავლენისაგანაც ამ ნაშრომში. უთუოდ სწორია, რომ აქ ჯერ კიდევ ჩანს ლ. ფოიერბახი არა მხოლოდ ტერმინოლოგიურად, არამედ შინაარსეულადაც. „В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс еще находится под сильным влиянием Фейербаха, проявляющимся, в частности, в преувеличенной оценке Фейербаха и в том, что при обосновании отдельных положений вырабатываемого им нового мировоззрения Маркс еще оперирует такими фейербаховскими понятиями, как «человек — родовое существо», «натурализм», «гуманизм», и т. п.»[98].

[96] კ. მარქსი, გვ. 429.

[97] იქვე, გვ. 381.

[98] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, Москва, 1956, стр. VII.

კ. მარქსის წინაშე დადგა ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკის ამოცანა, რაც მოითხოვდა პოლიტიკური ეკონომიის კავშირის გარკვევას სახელმწიფოსთან, უფლებასთან, მორალთან და ა. შ. მეთოდოლოგიურად ეს კრიტიკა უნდა შეხებოდა, პირველ რიგში, საკითხის სპეკულაციურ და თეოლოგიურ განხილვას. თვითონ კ. მარქსი ემყარებოდა ემპირიულ ანალიზს და, ინგლისურ-ფრანგულ ნაშრომებს გარდა, აგრეთვე, გერმანელ ეკონომისტებსაც. გერმანელ ავტორთაგან მარქსი განხილვის ღირსად მიიჩნევს მხოლოდ ვ. ვეიტლინგს, მ. ჰესს და ფ. ენგელსს. ამ კონტექსტში ასახელებს იგი ლ. ფოიერბახს, რომლის „აღმოჩენებმა" გერმანულ პოლიტიკურ ეკონომიას დადებითი შედეგები მოუტანა. მხოლოდ ფოიერბახიდან იღებს სათავეს დადებითი ჰუმანისტური და ნატურალისტური კრიტიკა. ჰეგელის „ფენომენოლოგიისა" და „ლოგიკის" შემდეგ, დასძენს მარქსი, ფოიერბახის ნაშრომები, „მომავლის ფილოსოფია" და „თეზისები ფილოსოფიის რეფორმისათვის" არიან ერთადერთი, რომლებიც შეიცავენ ნამდვილ თეორიულ რევოლუციას[99]. ე. წ. კრიტიკულ თეოლოგიას, რომელსაც ბ. ბაუერი მეთაურობს, კ. მარქსი ბრალს დებს იმაშიც, რომ ის ლ. ფოიერბახის შეუფასებლობას იჩენს. ეს „კრიტიკა" ან სრულიად სდუმს ამ პოზიციაზე, ანდა მის აღმოჩენებს თავისად მიიჩნევს. ბ. ბაუერმა და მისმა მომხრეებმა, წერს კ. მარქსი, მოაწყვეს ნამდვილი შეთქმულება დუმილისა ლ. ფოიერბახის მიმართ. რახან თეოლოგიური კრიტიკაც ძველი ფილოსოფიის წინააღმდეგ იყო მიმართული, ამავე მიზნით წარმოებულ ფოიერბახისეულ კრიტიკას ეს მიმართულება უხვად იყენებდა, მაგრამ კრიტიკის ავტორზე არაფერს ამბობდა. პირველ ხანებში თეოლოგიური კრიტიკა, დასძენს მარქსი, პროგრესულ როლს ასრულებდა, მაგრამ საბოლოო ანგარიშში ის აღმოჩნდა ძველი ფილოსოფიის დასრულება თეოლოგიური კარიკატურის სახით. ეს იყო შედეგი ჰეგელისეული ტრანსცენდენტიზმისა[100]. თეოლოგია არის, მარქსის აზრით, ძველი ფილოსოფიის დამპალი უბანი. ამით შეიძლება ფილოსოფიის დაცემის ილუსტრირება, ის არის ლპობადი ხრწნის პროცესი. ფოიერბახის აღმოჩენები ფილოსოფიის არსის თაობაზე აუცილებლობით მოითხოვენ კრიტიკულ გამიჯვნას ფილოსოფიურ დიალექტიკიდან[101]. კ. მარქსი

---

[99] კ. მარქსი, Из ранних произведений. 520.
[100] კ. მარქსი, იქვე, გვ. 522.
[101] კ. მარქსი, იქვე.

გულისხმობს ფოიერბახის იმ კრიტიკას, რომელიც მან გამოთქვა ჰეგელის დიალექტიკის შესახებ თავის ნაშრომში „მომავლის ფილოსოფიის ძირითადი დებულებები". დედა-აზრი ამ კრიტიკული შენიშვნებისა, რომელსაც იწონებს კ. მარქსი, შემდეგში მდგომარეობს: ამგვარად, დაასკვნის კ. მარქსი, გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ო ბ ა, ფოიერბახის მიხედვით, უნდა იყოს მთელი მეცნიერების საფუძველი. მეცნიერება მხოლოდ მაშინ არის ნამდვილი მეცნიერება, როცა ის ამოდის გრძნობადობიდან, მისი ორივე სახიდან: გრძნობადი ცნობიერებიდან და გრძნობადი მოთხოვნილებიდან. მთელი ისტორია არის მომზადება იმისათვის, დასძენს თავის მხრივ კ. მარქსი, რომ „ადამიანი" გახდეს საგანი გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ი ცნობიერებისა და რათა მოთხოვნილება „ადამიანისა, როგორც ადამიანისა" გახდეს ნატურალური, გრძნობადი მოთხოვნილება. ეს არის მეცნიერების ამოსვლა ბუნებიდან [102]. სხვანაირად რომ ვთქვათ: ადამიანი უნდა გახდეს საგანი გრძნობადი ცნობიერებისა, უნდა გახდეს აღქმის საგანი, ე. ი. ადამიანში უნდა ვიგულისხმოთ არა აბსტრაქტი, არამედ „თვალხილული" კონკრეტულობა, ხოლო მისი მოთხოვნილებები უნდა შეიცავდნენ გრძნობად მიზნებს, ადამიანს უნდა უნდოდეს არა ღმერთი, არამედ ბუნება.

ადამიანის ისტორია კ. მარქსს ამ პერიოდში წარმოდგენილი აქვს, როგორც ნაწილი ბუნების ისტორიისა, იმ ისტორიისა, რომელსაც ეწოდება ბუნების ქმნადობა ადამიანად. თავის დროზე ბუნებისმეტყველება მოაქცევს თავის ფარგლებში მეცნიერებას ადამიანის შესახებ. ასევე მოაქცევს ბუნებისმეტყველებას თავის ფარგლებში მეცნიერება ადამიანის შესახებ. ამგვარად გაჩნდება ერთი მეცნიერება, რომელიც იქნება ბუნებისმეტყველებაცა და მეცნიერებაც ადამიანის შესახებ[103].

თუ რაოდენ არასაკმარისი იყო გაცნობიერება ბ. ბაუერის მიერ მიმართებისა ჰეგელის დიალექტიკისადმი იქიდანაც ჩანს, დასძენს კ. მარქსი, რომ ლ. ფოიერბახის გამოსვლის შემდეგაც თეოლოგიურ კრიტიკას წინსვლა არ დატყობია. ბ. ბაუერის კრიტიკა ვერც ფოიერბახის დიალექტიკიდან გაიმიჯნა და იდეალიზმის წინააღმდეგ გალაშქრება მოჩვენებითი აღმოჩნდა: „Ф е й е р б а х—единственный мыслитель, у которого мы наблюдаем с е р ь е з н о е, к р и т и-

---

102 კ. მ ა რ ქ ს ი, ი ქ ვ ე, გვ. 596.

103 კ. მ ა რ ქ ს ი, ი ქ ვ ე, გვ. 596. შეად. ქვემოთ მთელი მეცნიერების წარმოდგენა ისტორიის სახით კ. მარქსის მიერ.

ческое отношение к гегелевской диалектике; только он сделал подлинные открытия в этой области и вообще по-настоящему преодолел старую философию»[104].

ლ. ფოიერბახის ფილოსოფიურ მოღვაწეობას კ. მარქსი გმირობას ეძახის. მარქსი წერს: ფოიერბახმა დაამტკიცა, რომ ფილოსოფია მეტი არაფერია, თუ არა აზრებში გამოხატული და ლოგიკურად სისტემატიზირებული რელიგია, მეტი არაფერია, თუ არა სხვა ფორმა, სხვა წესი ადამიანის არსის გასხვისების არსებობისა. მანვე „დააფუძნა ჭეშმარიტი მატერიალიზმი და რეალური მეცნიერება, რამდენადაც ადამიანის საზოგადოებრივ მიმართებას ადამიანისადმი ის ხდის თეორიის ძირითად პრინციპად, და ბოლოს, ფოიერბახის დამსახურებაა ის, რომ მან უარყოფის უარყოფას, რომელიც აცხადებს, რომ ის არის აბსოლუტურად დადებითი, დაუპირისპირა თავის თავზე დამყარებული და დადებითად თავისთავზე დაფუძნებული პოზიტიური შინაარსი[105]. ჰეგელის ამოსავალია, ფოიერბახის მიხედვით, ლოგიკურად უსასრულო, აბსტრაქტულ-საყოველთაო, აბსოლუტური სუბსტანცია, რაც საბოლოო ანგარიშში რელიგიასა და ფილოლოგიას ნიშნავს. ამის საწინააღმდეგოდ, თვითონ ამოსავლად აღიარებს ნამდვილს, გრძნობად, რეალურს, სასრულს და განსაკუთრებულს[106].

კ. მარქსი რომ ლ. ფოიერბახის გავლენის ქვეშ არის ამ მომენტში, ეს სადავო არ არის, მაგრამ ამბობენ, რომ ამავე ნაშრომში („ეკონომიურ-ფილოსოფიური ხელნაწერები 1844 წ.“) არის მომენტები, რომელთაც გაეყავართ ამ გავლენის გარეთ; ეს უნდა იქნეს ნაჩვენები. ამიტომ უნდა ახლოს მივუდგეთ ორ საკითხს: როგორია ამ მოაზროვნეთა დამოკიდებულება მატერიალიზმისადმი და ადამიანის არსის პრობლემისადმი.

ლ. ფოიერბახის მთლიანი განხილვა ამ კონტექსტში და საერთოდაც ზედმეტად მიგვაჩნია, რახან ამის შესახებ გვაქვს მარქსიზმის კლასიკოსების მრავალმხრივი დახასიათება. როცა ვამბობთ, რომ ლ. ფოიერბახი მარქსიზმის წინამორბედია და ერთ-ერთი წყაროა მისი, ფოიერბახის ფილოსოფია ისე უნდა გავიგოთ, როგორც ის ესმოდათ ს ა ბ ო ლ ო ო დ მარქსიზმის კლასიკოსებს. ფორმალურ-ლოგიკური განხილვა მისი ფილოსოფიისა უეჭველად მიგვახედებს ზოგიერთ შინაგან წინააღმდეგობაზე, მაგრამ ამჟამად ჩვენ ამგვარი

---

104 კ. მ ა რ ქ ს ი, იქვე, გვ. 622.
105 კ. მ ა რ ქ ს ი, იქვე, გვ. 623.
106 იქვე, გვ. 663.

ამოცანა მიზნად არ დაგვისახავს. ჩვენი ძიება ეხება ფოიერბახის შეხედულებას, როგორც მოძღვრებას ადამიანის არსის შესახებ, ადამიანის ფილოსოფიაზე.

ადამიანის რაობის საკითხი ლ. ფოიერბახთან არსებითად დაუკავშირდა ფილოსოფიის მეცნიერული განსაზღვრების პრობლემას და, შეიძლება ითქვას, მისთვის ეს ორი კითხვა — რა არის ფილოსოფია? და რა არის ადამიანი? ერთ პრობლემად არის შერწყმული.

ძირითადი და ბოლო ამოცანა ლ. ფოიერბახის ფილოსოფოსობისა არის ახალი, მომავლის ფილოსოფიის დაფუძნება. ეს ამოცანა განიხილება ძველი და ახალი დროის ფილოსოფიის კრიტიკის ფონზე. უნდა დაიძლიოს ფილოსოფია, როგორც თეოლოგია და ფილოსოფია, როგორც სპეკულაცია. ერთიცა და მეორეც საბოლოოდ ღმერთის ცნებას ემყარება. ფოიერბახს სურს ფილოსოფია ემყაროს ბოდეს ადამიანს, ის უნდა იყოს ადამიანისათვის და ადამიანის შესახებ.

ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება, „არის შემეცნება იმისი, რაც არის. ისე იაზრო, ისე შეიმეცნო ნივთები და არსებანი, როგორიც არიან ისინი, — ეს არის უმაღლესი კანონი, უმაღლესი ამოცანა ფილოსოფიისა“[107]. ეს არის ონტოლოგიური გნოსეოლოგიის დებულება. შემეცნების განმსაზღვრელია ყოფიერება. შემეცნება არის არსებულის შემეცნება, როგორც ის არის, ე. ი. სინამდვილისა „ხელუხლებლად“. ეს პრინციპი უპირისპირდება იმ შეხედულებას, რომელიც შემეცნების საგნის წარმოქმნაზე ლაპარაკობს და ამ ფუნქციას შემმეცნებელს აკისრებს. ამის შემდეგ დგება კითხვა: რა არსებობს? რა არის არსებობის კრიტერიუმი? რა არის შემეცნების კრიტერიუმი?

ლ. ფოიერბახი ებრძვის აზროვნების განუსაზღვრელ უფლებებს. აზროვნება არ არის მისთვის უკანასკნელი სიტყვის ავტორი. აზროვნება არც ყოფიერების საბუთს იძლევა. მხოლოდ აზროვნებით დასაბუთებული საგანი აზრისეულ არსებობას ვერ გასცდება. ძველი ფილოსოფია და თეოლოგია ყოფიერების საბუთს მუდამ აზროვნებაში და ღმერთში ეძებდა. ამის საწინააღმდეგოდ, წერს ფოიერბახი, ახალი ფილოსოფია აცხადებს: „მხოლოდ ადამიანური არის ჭეშმარიტი და ნამდვილი, რადგან მხოლოდ

---

[107] Людвиг Фейербах, Основы философии будущего. Предварительные тезисы к реформе философии. Фрагменты к характеристике моей философской биографии. Изд. II, 1937, стр. 89.

ადამიანური არის გონიერი; ადამიანი საზომია გონებისა"[108].

შემეცნება ზოგადად ფოიერბახს ასე აქვს წარმოდგენილი: შემეცნება არის სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთობა. ეს ურთიერთობა რომ დამყარდეს, საჭიროა არსებობდეს შინაარსეული იგივეობა სუბიექტსა და ობიექტს შორის. აზროვნებაცა და შემეცნებაც საჭიროებს საგანს. ღმერთი, მისი ცნების თანახმად, არის წმინდა აზროვნება, წმინდა მოქმედება aktus purus. ის მოკლებულია გრძნობადობას, მატერიალობას[109]. ამიტომ ღმერთი ვერ შეიმეცნებს გრძნობადს, მატერიალურს. ღმერთისთვის ყოველი საგანი არის აზრობრივი საგანი, რომელიც ყოფიერებასა და ნამდვილობას არ შეიცავს. რადგან შემეცნება არის იმისი შემეცნება, რაც არის, ღმერთი ამისთვის უვარგისია. არსებობის მაჩვენებელი გრძნობადობაა. სადაც გრძნობადობაა, იქ რეალობაა, და სინამდვილე, ხოლო მისი შემმეცნებელი თვითონაც გრძნობადობას არ უნდა იყოს მოკლებული. ასეთია ადამიანი. იგი არ არის წმინდა აზროვნება. მას აქვს გრძნობის ორგანოები და ემოციონალური ცხოვრება, მას სიყვარულის ძალა შესწევს და ამიტომ სწორედ ის არის მოწოდებული არსებულის, სინამდვილის შემეცნებისათვის.

ადამიანს განსჯაც აქვს, რომელიც არ არის მატერიალური. ადამიანს აქვს გრძნობადობა, წარმოსახვა და განსჯა[110]. ადამიანი, ასე ვთქვათ, მეტს შეიცავს, ვიდრე ღმერთი. ეს უკანასკნელი ადამიანის ნიშნების შემცირებით, აბსტრაქციით არის მიღებული. ადამიანის აზროვნება ნარევია, ღმერთისა წმინდა. ეს გარემოება უპირატესობას ანიჭებს ადამიანს, რომელიც იმასაცა სწვდება, რასაც ღმერთი და იმასაც, რაც ღმერთისთვის მიუვალია, მატერიალურ სამყაროს.

მატერია აზროვნების საზღვარია, მის მიღმაა. ღმერთი ვერ შექმნის მატერიას, რადგან ის წმინდა აზროვნებაა, რომელსაც გრძნობადობის არა ესმის რა. წმინდა აზროვნებამ, ღმერთმა რომ მატერიას მიაგნოს, საკუთარი საზღვარი უნდა გადალახოს, ე. ი. უნდა შეწყვიტოს ღმერთობა. ამიტომ ვერ გაართვა თავი თეოლოგიამ მატერიის წარმოშობა-შემეცნების პრობლემას[111].

---

108 იქვე, გვ. 72.
109 იქვე, გვ. 10.
110 იქვე, გვ. 13.
111 იქვე. გვ. 21.

შემმეცნებელ-შესამეცნებლის დაგვაროობა, როგორც აუცილებელი პირობა შემეცნების აქტისა, ფოიერბახს უკიდურესობამდე აქვს აყვანილი. მას მიაჩნია, რომ როგორიც არის ობიექტი, ისეთიეა სუბიექტიც[112]. ზეგრძნობადს ზეგრძნობადი შეიმეცნებს, გრძნობადს— გრძნობადი, არსის შემეცნებისათვის არსი უნდა გამოვიყენოთ.

ყოფიერება ნიშნავს არსებობას აზროვნების მიღმა. ის, რაც არის მხოლოდ აზროვნებადი, ყოფიერებად ვერ ჩაითვლება[113]. თუ აზროვნების ობიექტს უნდა მიეწეროს ყოფიერება, დასძენს ფოიერბახი, მაშინ აზროვნებაში უნდა შევიტანოთ რაღაც, რაც არ არის აზროვნება. მატერიის უარყოფა ნიშნავს აზროვნების უარყოფას. ეს იმიტომ, რომ აზროვნება უსაგნოდ შეუძლებელია, ხოლო აზროვნების საგანი აზროვნებისათვის უნდა იყოს გარეგანი. აზროვნების თვალსაზრისით მისი საგანი აზრია, აზრითი საგანია, ხოლო ყოფიერების თვალსაზრისით, ყოფიერების წვდომის თვალსაზრისით, გრძნობადობაა აუცილებელი. არსებული უნდა იყოს სუბიექტი, ე. ი. ყოფიერება თავისთვის. „იყო ნიშნავს — იყო სუბიექტი, — იყო შენთვის"[114].

მაგრამ ცალკეული, ერთეული ადამიანების მტკიცება საგნის ყოფიერებისა არ არის დასაბუთებული, საჭიროა სხვამაც დაადასტუროს ეს აზრი[115]. ყოფიერების დასაბუთებაში მთავარია მაინც თვითონ საგნის მონაწილეობა.

ყურადღებას იპყრობს ფოიერბახის აზრი ყოფიერების „სუბიექტივიზაციის" თაობაზე. ყოფიერება ზოგჯერ წარმოდგენილია, როგორც სუბიექტად ყოფნა. არსებული ის არის, ვისაც ესმის მისი არსებობა. ლაპარაკია არა არსებობაზე თავისთავად, არამედ არსებობაზე ჩემთვის. ჩემთვის, წერს ფოიერბახი, სულ ერთი არ არის, „სუბიექტი ვარ მე, თუ მხოლოდ ობიექტი, არსება თავის თავისთვის თუ მხოლოდ არსი სხვა არსებისათვის. ე. ი. მხოლოდ აზრი[116]. აქ ძალაუნებურად ეგზისტენციალიზმის „ეგზისტენცი" გვაგონდება: ყოფიერება „სუბიექტურ" აქტად არის წარმოდგენილი.

---

112 იქვე, გვ. 26.

113 იქვე, გვ. 41.

114 იქვე, გვ. 42.

115 «... существует только то, что есть для меня и для других одновременно, в чем и я и другой соглашается, что есть не только мое, но и всеобщее». იქვე, გვ. 42.

116 იქვე, გვ. 42.

როგორც ითქვა, აზროვნებისათვის ყოფიერება არის ზღვარი. არსება, რომელიც აზროვნებს მხოლოდ აბსტრაქტულად, აბსოლუტურად მოკლებულია წარმოდგენას ყოფიერების შესახებ. შემთხვევითი არ არის, დასძენს ფოიერბახი, რომ სპეკულაციური ფილოსოფია ყოფიერებას აიგივებს არარაობასთან. ის, რაც შეიძლება იყოს საგანი აბსტრაქტული ფილოსოფიისა, ე. ი. ფილოსოფიისა, რომლის „მასალა“ აბსტრაქტებისაგან შედგება, რომელიც მხოლოდ აზრებს შეიცავს, ყოფიერება არასოდეს არ იქნება. ფოიერბახისთვის სინამდვილე, რეალობა არის გრძნობადობა და ამიტომ მისი შემმეცნებელიც უნდა იყოს გრძნობადი, გრძნობის ორგანოებით (ფართო მნიშვნელობით) აღჭურვილი. ყოფიერება მხოლოდ ყოფიერებით შეიმეცნება.

ღმერთი თეიზმს ესაჭიროებოდა არა მხოლოდ თეორიულად, არამედ პრაქტიკულადაც, იმისათვის, რომ ბუნებისა და ადამიანის ახსნა მოეცა. ფოიერბახი არა მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ ღმერთი არ არის, არამედ იმასაც, რომ ის რომ ყოფილიყო და იმ ნიშანთვისებების მატარებელი ყოფილიყო, რასაც მას მიაწერდნენ, ბუნებასა და ადამიანს მაინც ვერ აგვიხსნიდა. როგორც მატერიალურისა და რეალურის შემეცნება, ისე მათი შექმნა ღმერთის საშუალებით ლოგიკურად გამორიცხულია. როგორ ესახება ფოიერბახს ბუნებისა და ადამიანის ახსნა? „ამოცანა ახალი დროისა მდგომარეობდა ღმერთის განხორციელებაში და გაადამიანებაში, თ ე ო ლ ო გ ი ი ს დ ა შ ლ ა ში და მ ი ს გ ა დ ა ქ ც ე ვ ა ში ა ნთ რ ო პ ო ლ ო გ ი ად“[117].

რა არის ანთროპოლოგია? რა არის ადამიანი?

საგანი ახალი ფილოსოფიისა არის ნამდვილი თავის ნამდვილობაში და როგორც ასეთი არის საგანი მხოლოდ ნამდვილი მთლიანი არსებისა. სპეკულაციური ფილოსოფია ლაპარაკობს თვითონ გონებაზე, ისე განყენებულად, თითქოს გონებას შეეძლოს იყოს თავისთავადი რამ, უადამიანოდ, თავისით. გონების სუბიექტი არის მხოლოდ ადამიანი. აზროვნებს ადამიანი და არა გონება, როგორც ასეთი.

ამ გაგებით, დასძენს ფოიერბახი, ახალი ფილოსოფია ემყარება არა ღვთაებრიობას, ჰეშმარიტებას თავისთავადი გონებისას, არამედ ადამიანობას, ე. ი. ჰეშმარიტებას მთელი ადამიანისას. ახალი ფი-

---

117 იქვე, გვ. 1.

ლოსოფია, მაშასადამე, ემყარება გონებას, რომლის არსი არის ადამიანის არსება. იმ გონებას კი არ ემყარება ახალი ფილოსოფია, რომელსაც არა აქვს სიცოცხლე, რომელიც ანონიმურია და უფერული, არამედ რომელიც იკვებება ადამიანის სისხლით. ძველ ფორმულას: მხოლოდ გონისეულია ჭეშმარიტი და ნამდვილი, უპირისპირდება ახალი ფილოსოფიის ფორმულა — მხოლოდ ადამიანური არის ჭეშმარიტი და ნამდვილი. გონივრული არის მხოლოდ ადამიანური, ადამიანი არის გონების საზომი[118].

ფოიერბახი თუმცა იზიარებს ძველი ფილოსოფიის თეზისს აზროვნებისა და ყოფიერების ერთიანობის შესახებ, მაგრამ აქ არ ჩერდება და ამ დებულებასაც ანთროპოლოგიურ ინტერპრეტაციას აძლევს. ამ ერთიანობას საფუძველი ესაჭიროება და მას მითითება უნდა. ასეთ საბუთად, აზროვნებისა და ყოფიერების ერთიანობის საფუძვლად, ის ასახელებს ისევ ადამიანს. მხოლოდ რეალური არსება შესძლებს შეიმეცნოს რეალური საგანი. აზროვნება მხოლოდ მაშინ არის ერთიანობაში ყოფიერებასთან, როცა აზროვნება სუბიექტი კი არ არის თავისი თავისა, არამედ პრედიკატი ნამდვილ არსებათა. აქედან ფოიერბახს გამოჰყავს ასეთი „კატეგორიული იმპერატივი": ნუ ისურვებ, რომ იყო მხოლოდ ფილოსოფოსი, განსხვავებით ადამიანისგან. ნუ იქნები მხოლოდ მოაზროვნე ადამიანი, ისე ნუ კი ფიქრობ, რომ თითქოს იყო მხოლოდ იზოლირებული მოაზროვნე და მეტი არაფერი, არამედ იაზროვნე როგორც ცოცხალმა არსებამ. აბსტრაქციის სამეფოში ნუ კი აზროვნებ, არამედ იაზროვნე არსებობაში, როგორც იაზროვნებდა ყოფიერების წევრი. ამ პირობებში, გვარწმუნებს ფოიერბახი, აზრები იქნებიან ერთიანობაში ყოფიერებასთან[119].

ყოფიერების, რეალობის წვდომის გარანტიას გვაძლევს არა შიშველი აზროვნება, არამედ აზროვნების წარმოდგენა ნამდვილი არსების მოქმედების სახით. მხოლოდ ამ პირობებში შეგვიძლია ველოდეთ აზროვნებიდან ყოფიერებაში შეჭრას. წინააღმდეგ შემთხვევაში გვერდს ვერ ავუვლით გადაუჭრელ აპორიებს. აზროვნება, რომელიც ფიქსირებულია ცალკე, თავის სამეფოში, ადამიანის გარეთ, ვერაფრით ვერ დაუკავშირდება რეალურ სინამდვილეს[120].

---

118 იქვე, გვ. 72.

119 იქვე, გვ. 73.

120 იქვე, გვ. 73.

როდის არიან ჩვენი აზრები ჭეშმარიტი? ობიექტური? ობიექტს მაშინ მივაღწევთ, ამბობს ფოიერბახი, როცა „ჩამოვქვეითდებით" ობიექტამდე, როცა ჩვენ ობიექტი გავხდებით სხვისთვის. ჩვენი აზრები ჭეშმარიტი არიან მხოლოდ მაშინ, როცა ისინი აიტანენ შემოწმებას ობიექტის მიერ, როცა ამას გაიზიარებს, აგრეთვე, ვინმე სხვა, ჩვენს გარეშე. სამყარო ღიაა მხოლოდ ისეთი თავისათვის, რომელსაც აქვს ნაჭვრეტები, ხოლო თავის ნაჭვრეტებს წარმოადგენენ გრძნობის ორგანოები. მხოლოდ ამ ნაჭვრეტებიდან არის შესაძლებელი ბუნების, სამყაროს ხილვა. ადამიანი უამისოდ, გრძნობის ორგანოების გარეშე, არის აბსოლუტური სუბიექტი, რომელიც არ შეიძლება იყოს ობიექტი სხვებისთვის[121].

ადამიანის სპეციფიკის განსაზღვრა მხოლოდ აზროვნებით არ იქნებოდა საკმარისი. მარტო ამ ნიშნით, ამბობს ფოიერბახი, ჩვენ ადამიანს ცხოველისაგან ვერ გავასხვავებთ. განსხვავება ადამიანსა და ცხოველს შორის მთლიანობის ხასიათს ატარებს. ადამიანი ცხოველისგან, ასე ვთქვათ, მთლიანად განსხვავდება, ყველა პრედიკატის მიხედვით. მართალია, ვინც არ აზროვნებს, ის არ არის ადამიანი, მაგრამ ადამიანის ადამიანობის მიზეზი და საფუძველი აზროვნება არ არის. სწორი იქნება თუ ვიტყვით, რომ აზროვნება ადამიანში არის შედეგი იმ ნიშან-თვისებებისა, რომლებიც აქვს ადამიანს. აზროვნება არის აუცილებელი თვისება ადამიანური არსებისა. ძველი განსაზღვრება ადამიანისა, „ადამიანი არის მოაზროვნე ცხოველი", ფოიერბახისთვის ნაკლოვანია, მიუღებელია. ადამიანის გასასხვავებლად ცხოველისაგან გრძნობების დასახელება საკმარისია. ისიც მისაღებია მხედველობაში, რომ თვითონ აზროვნება საჭიროებს ახსნას გრძნობების საშუალებით.

რაში მდგომარეობს განსხვავება? გრძნობები ხომ ცხოველსაც აქვს!?

„ადამიანი არ არის ნაწილობრივი არსება, როგორიც არის ცხოველი, არამედ უნივერსალური, და ამიტომ განუსაზღვრელი და თავისუფალი არსება, ვინაიდან უნივერსალობა, განუსაზღვრელობა და თავისუფლება — განუყრელი არიან ერთმანეთიდან"[122]. უნივერსალობა და თავისუფლება ადამიანის ცალკეულ

121 იქვე, გვ. 74.

122 «Человек не частичное существо, каким является животное, но универсальное, а потому неограниченное и свободное существо, ибо универсальности, неограниченность и свобода — неотделимы друг от друга». იქვე, გვ. 75.

უნარებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ ადამიანის მთელ არსებაში გაბჯნილ არსობრივ ძალებს.

როცა გრძნობა უნივერსალობას აღწევს, ის ჭკუად იქცევა, უნივერსალური გრძნობადობა არის გონისეული[123]. ქვენა გრძნობებიც კი აღწევენ ადამიანში მაღალ საფეხურს, თეორიული აქტების დონეს. თვითონ კუჭიც კი ადამიანში „კეთილშობილებას" იძენს, ადამიანის არსად გვევლინება. ვისაც ადამიანის კუჭი ცხოველის კუჭთან აქვს გათანაბრებული, ის, ერთგვარად, სანქციას აძლევს ადამიანს იყოს ხვადაგი.

ასეთი არსება, უნივერსალური, არის მხოლოდ ადამიანი და ის მიაჩნია ახალ ფილოსოფიას ფილოსოფიის საგნად. ახალი ფილოსოფია ანთროპოლოგიას უნივერსალურ მეცნიერებად გულისხმობს. ეს საბუთდება იმითაც, რომ ხელოვნება, რელიგია, ფილოსოფია ანუ მეცნიერება არიან მხოლოდ გამოვლინებანი ადამიანის არსისა. ადამიანი უნდა შეიცავდეს ყველა ადამიანურ ნიშანს. სრულყოფილი, ჰეშმარიტი ადამიანი ის არის, ვისაც აქვს მხატვრული, ესთეტიკური, რელიგიური, ზნეობრივი, ფილოსოფიური ანუ მეცნიერული გრძნობა. ადამიანი მხოლოდ ის არის, ვინც არაფერს არსებითს თავის არსებიდან არ გამორიცხავს. ახალი ფილოსოფია თავის დევიზად იღებს ტერენციას გამოთქმას — Homo sum, et humani nihil a me alienum puto — „მე ადამიანი ვარ, და არაფერი ადამიანური ჩემთვის უცხო არ არის.[124]

ფოიერბახი აქ ადამიანს განიხილავს მხოლოდ თეორიულად, ცდილობს ადამიანის გვაროვნული ნიშნები აღწეროს. მორალისა და იდეალის თვალსაზრისით, აქსიოლოგიურად ადამიანის განხილვისას, რასაკვირველია, ადამიანის უნართა და ქცევათა შორის შერჩევაა საჭირო. ამ იმპერატივს ფოიერბახი აღიარებს, მაგრამ ეს უკვე სხვა საკითხია, უფრო პრაქტიკული, ვიდრე თეორიული. რა არის ადამიანი და რა უნდა იყოს იგი, სხვადასხვა მიდგომას მოითხოვენ, განსხვავებულ პასუხს ელიან.

დგება მორიგი საკითხი, საკითხი ადამიანის რაობისა ადამიანთან მიმართებით, ადამიანთა ერთობის საკითხი. შემოაქვს თუ არა რაიმე ახალი ადამიანის არსში ადამიანთა კომუნიკაციას? საკმარისია თუ არა ადამიანის გასაგებად მისი შინაგანი ერთიანობის შესწავლა?

---

123 იქვე, გვ. 75.

124 იქვე, გვ. 76.

ახალი ფილოსოფია დიდ ნაბიჯს დგამს ადამიანის შესწავლის საქმეში იმით, რომ თავისა და გულის ერთიანობა ადამიანის არსებით ნიშნად გამოაცხადა. ამით ადამიანს გზა გაეხსნა როგორც გარე, ისე შინა სამყაროზე, როგორც სუბიექტისათვის, ისე ობიექტისათვის. მაგრამ გზის გახსნა მის გავლასა და ბოლომდე მისვლას არ ნიშნავს. რაგინდ ბევრი რამ იყოს დამოკიდებული ადამიანის გრძნობადობაზე, სინამდვილის შესწავლის პროცესში, ჭეშმარიტების კრიტერიუმად გრძნობადობის უშუალო მოცემულობა ისეთი არასაკმარისია, როგორც აზროვნება თავის თავში, თავის საგანზე. საჭიროა დამატებითი მომენტი, ახალი ინსტანცია, რომელიც ინდივიდუალური არსების მიერ ჭეშმარიტებად მიჩნეულს შეამოწმებს და საბოლოო განაჩენს გამოუტანს.

ფოიერბახი ამისთვის მეორე ადამიანს დაიხმარებს, მის აზრსაც მიაყურადებს და ამის საფუძველზე გამოიტანს დასკვნას. სხვისი დამოწმება, სხვის ნათქვამზე დაყრდნობა არც გამორიცხავს და არც ეწინააღმდეგება ფოიერბახის იმ ძირითად დებულებას, რომ განმარტება მაშინ არის გარანტია ჭეშმარიტებისა, როცა საგანი განიმარტება საგნითვე. რა თქმა უნდა, ჭეშმარიტების საზომი ის არის, რაც არის ჭეშმარიტება, ე. ი. საგანი, იმის თქმა, რაც არის საგანი. მაგრამ შესამოწმებელი ახლა ის არის, არის თუ არა საგანზე ნათქვამი ის, რაც არის საგანი ნამდვილად. მეორე პირის მოხმობა ამ პუნქტის შემოწმებას ესაჭიროება. ეს საქმის ერთი მხარეა, საგნის ჭეშმარიტების საკითხია. საქმის მეორე მხარეა თვითშემეცნება. როგორ დავადგინოთ უოფიერება საკუთარი თავისა? ცხადია, თუ უოფიერება საერთოდ გრძნობადობის ეკვივალენტია, უნდა დამტკიცდეს, გამოვლინდეს ჩვენი გრძნობადობა, ობიექტურობა.

მთლიანობა ფოიერბახმა ორნაირად გამოიყენა ჭეშმარიტების, ობიექტურობის საზომად. ერთჯერ როგორც ერთიანობა ადამიანის აზრობრივი ძალებისა, მეორედ როგორც ერთიანობა-თანხმობა სხვადასხვა ადამიანების განჭვრეტისა. „ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ა ა რ ი ს მ ხ ო ლ ო დ ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ს ი ც ო ც ხ ლ ი ს ა და ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ა რ ს ი ს მ თ ლ ი ა ნ ო ბ ა ში“[125]. ფოიერბახი, როცა ის ამბობს, რომ ადამიანი არის საზომი ჭეშმარიტებისაო, გულისხმობს ადამიანის არსში ადამიანთა ერთობლიობას და არა ადამიანის სინ-

125 «Истина — только в цельности человеческой жизни и человеческой сущности». იქვე, გვ. 77.

გულარულ მნიშვნელობას. „არსი ადამიანისა არის მხოლოდ ერთობაში, ადამიანის ერთობაში ადამიანთან...“[126].

მარტოობა, ამბობს ფოიერბახი, არის ზღვარდებულობა და სასრულიანობა, ერთობა კი არის თავისუფლება და უსასრულობა. ადამიანი თავისთვის არის მხოლოდ ადამიანი, ადამიანი ადამიანთან ერთად არის ღმერთი. ადამიანური ფილოსოფოსი მაშინაც, როცა აზროვნებს, როცა ფილოსოფოსობს, იტყვის „მე ვარ ადამიანი ადამიანებთან“. ადამიანის არსის ერთობაში განშვერეტა გასაგებად ხდის იმას, რომ ფოიერბახი სიყვარულს ონტოლოგიური არგუმენტაციის ძალას ანიჭებს.

ფოიერბახი ისე შორს წავიდა ადამიანთა ერთობის მნიშვნელობის შეფასებაში, რომ განვითარების უმაღლესი პრინციპი, დიალექტიკაც ამ ვითარებას დაუკავშირა. ენობრივი გენეზისის მიხედვით სიტყვა დიალექტიკა, როგორც ცნობილია, „დიალოგთან“ არის დაკავშირებული. როცა „დიალექტიკა“ უნივერსალური მნიშვნელობის ფილოსოფიურ ტერმინად იქცა, მან საერთოდ დაჰკარგა პირვანდელი, დიალექტიკურ-ევრისტიკული მნიშვნელობა, მაგრამ ზოგი ავტორი წარსულში და ამჟამადაც ძირითად ფილოსოფიურ მნიშვნელობასთან ერთად ამ პირვანდელ მნიშვნელობას იყენებს. ფოიერბახი წერს „ჭეშმარიტი დიალექტიკა არ არის ვინმე ლოგი განმარტოებული მოაზროვნისა თავის თავთან, ეს არის დიალოგი მე-სა და შენ-ს შორის“[127]. „დიალექტიკის“ ამ გაგებას, რასაკვირველია, არაფერი აქვს საერთო ჰეგელის დიალექტიკასთან, სადაც ლაპარაკია ყოველი „მოძრაობის“ შინაგან წინააღმდეგობაზე, შემოქმედებით ბრძოლაზე.

ჰეგელის დიალექტიკის პრინციპულ კრიტიკას ფოიერბახი აწარმოებს გასხვისება-გაუცხოების პრობლემასთან დაკავშირებით: ჰეგელისათვის გაუცხოებული, ფოიერბახისთვის არის ნამდვილი და საწყისისეული სინამდვილე, ხოლო რაც ფოიერბახისთვის გაუცხოებულია და აბსტრაქციის შედეგს წარმოადგენს, ნამდვილ ჭეშმარიტებად აქვს ჰეგელს გააზრებული. ჰეგელისა და ფოიერბახის ფილოსოფიური სტრუქტურები მარტივად ასე შეიძლება წარმოვიდ-

---

126 «Сущность человека только в общности, в единстве человека с человеком...» იქვე, გვ. 77.

127 Истинная диалектика — это не монолог уединенного мыслителя с самым собой, это — диалог между Я и Ты». იქვე, გვ. 78.

გინოთ: ჰეგელი: აზრი, გრძნობადობა — აზრი. ფოიერბახი: გრძნობადობა, აზრი, გრძნობადობა. პირველ ადგილზე ორივე შემთხვევაში სინამდვილე იგულისხმება, მეორეზე გაუცხოებული მომენტი, ხოლო მესამეზე კვლავ აღდგენილი ჰეშმარიტება.

ერთობის მნიშვნელობას ფოიერბახი ავრცელებს გონზე, სულზე, ღმერთზე. ის, რომ ქრისტიანობას ღმერთი სამებად ესახებოდა, შემთხვევითი არ არისო, გვარწმუნებს ფოიერბახი და ამის არგუმენტაციისთვის მის „ქრისტიანობის არსზე“ მიგვითითებს. აქაც არის თურმე გამოვლენილი საიდუმლოება „საზოგადოებრივი ცხოვრების ერთობლიობისა“. ვერავითარი არსება, ამტკიცებს ფოიერბახი, იქნება მისი სახელი ადამიანი, ღმერთი, გონი თუ მე, რამდენადაც ისინი ცალკე, თავისთვის იქნებიან წარმოდგენილი, არ იქნებიან ჰეშმარიტი, სრულქმნილი არსებანი. „...ჰ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ა და ს რ უ ლ ყ ო ფ ი ლ ო ბ ა მდგომარეობს მხოლოდ მსგავს ა რ ს ე ბ ა თ ა კ ა ვ შ ი რ ს ა და ე რ თ ი ა ნ ო ბ ა შ ი“[128]. ფილოსოფიის უმაღლესი და უკანასკნელი პრინციპი ამიტომ არის ე რ თ ო ბ ა ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ა ა დ ა მ ი ა ნ თ ა ნ[129]. ასეა გამოთქმული ფილოსოფიის ანთროპოლოგიური პრინციპი და ადამიანის სოციალურობის აუცილებლობა. აქედან იღებენ დასაბამს, ფოიერბახის აზრით, სხვადასხვა სპეციალური დისციპლინები. ფილოსოფიას, მეცნიერებას ერთი საწყისი აქვს. ახალი ფილოსოფია, დაასკვნის ფოიერბახი, არის ფილოსოფია ადამიანისა და ადამიანისათვის. ფილოსოფიისთვის ეს უკანასკნელი გარემოება, ის, რომ ფილოსოფია პრაქტიკულ ამოცანებსაც ისახავს, არ უნდა გვაშინებდეს, აქედან არ უნდა ველოდოთ ზიანს ფილოსოფიის თეორიულობისათვის. თუ ძველი ფილოსოფია ადამიანის მომსახურებას რელიგიას აკისრებდა, ახალმა ფილოსოფიამ, დასძენს ფოიერბახი, ეს ამოცანა ფილოსოფიას დააკისრა და პრაქტიკულ მოღვაწეობას მაღალი ღირებულება მიანიჭა. ახალი ფილოსოფია არ უნდა დარჩეს ძველი ფილოსოფიის სახეცვლილებად. რეფორმა, რომელიც განიცადა მან, არის მთლიანი გარდაქმნა, რომელიც დააკმაყოფილებს კაცობრიობის მომავალს, მის მაღალ მოთხოვნილებებს. ლ. ფოიერბახის მიერ „ფილოსოფიის

---

128 «...истина и совершенство заключается только в связи единстве существ, подобных друг другу». იქვე, გვ. 76.

129 «Высший и последний принцип философии поэтому — единство человека с человеком». იქვე.

რეფორმად" წოდებული „თეზისები" მათი მიზანდასახულობის მიხედვით უდრის რევოლუციას ფილოსოფიაში, არსებით ცვლილებას, ცვლილებას toto genere[130].

ლ. ფოიერბახის ფილოსოფიურ ნააზრევში ჩვენთვის ბევრ რამეს აქვს მნიშვნელობა, მაგრამ რადგან ამჟამად ყურადღების ცენტრში გვიდგას ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემა, ჩვენი ანალიზი ამ საკითხით უნდა შემოიფარგლოს.

პირველ რიგში განვიხილოთ საკითხი ფოიერბახისეული ანთროპოლოგიის რაობისა და მისი ურთიერთობის შესახებ საერთოდ ფილოსოფიასთან.

ფილოსოფიური კონტექსტი, რომლისთვისაც ფოიერბახს აუცილებლად უნდა გაეწია ანგარიში პირველ რიგში, იყო სამი ცნების ურთიერთობის პრობლემა. ეს ცნებები იყო „ბუნება", „ადამიანი" და „ღმერთი". ძველი, ახალი დროისა და ახალი ფილოსოფია თავის ვარკვეულობას იღებენ იმისდა მიხედვით, თუ რა მიმართებაშია ეს სამი ცნება ერთმანეთთან და რა ადგილი უჭირავთ მათ ფილოსოფიის დაფუძნების საქმეში, ფილოსოფიის სისტემაში.

ძველი ფილოსოფია თავის პრობლემების გადაჭრას უკავშირებდა ღმერთის ცნებას, ის არსებითად იყო თეოლოგია, ფოიერბახის აზრით, და ამას ის არ მალავდა. ახალი დროის ფილოსოფია ცდილობდა ღმერთის ადგილზე აზროვნება, გონება, გონი მოეთავსებია და ამ გზით „წმინდა ფილოსოფია" შეექმნა. ლ. ფოიერბახმა ეს მიმდინარეობაც, საბოლოო ანგარიშში, თეოლოგიად დაადგინა. მისი მიზანი იყო ფილოსოფია საერთოდ გაეთავისუფლებია თეოლოგიისაგან და მისი მატერიალიზმიც ყველაზე თვალსაჩინოდ ამ ასპექტით გამოვლინდა.

ნეგატიური კრიტიკის დასრულებას უნდა მოჰყოლოდა ფილოსოფიის პოზიტიური განმარტება, მეცნიერული დაფუძნება. ფოიერბახს უნდა დაესახელებია ფილოსოფიის რეალური საგანი და მისი კვლევის გზა. ასეთ საგნად მან მიიჩნია ადამიანი და მეცნიერება ადამიანის შესახებ, ანთროპოლოგია, ფილოსოფიას გაუტოლა. მომავლის ფილოსოფია, მისი აზრით, უნდა იყოს ანთროპოლოგია. სხვა მეცნიერული დისციპლინები აქედან მიიღებენ თავის დასაბამს. რაც ეძლევა ადამიანს და როგორც ეძლევა, არის ერთადერთი საგანი შემეცნებისა. ფილოსოფია, მეცნიერება, ხელოვნება და ასე

130 იქვე. გვ. 79. შეად. კ. მარქსი, Из ранних произведений. გვ. 520.

შემდეგ, არიან ანთროპოლოგიის განშტოებანი. სხვანაირად ეს აზრი ასეც გამოითქმის: ბუნება, რომელიც შეიცავს არსებულს მთლიანად და ადამიანსაც მასთან ერთად, შეისწავლება ბუნებისმეტყველებით, რომელიც უნდა შეიცავდეს, აგრეთვე, ანთროპოლოგიას, მეცნიერებას ადამიანის შესახებ. ასე, რომ შემეცნების საგანს მთლიანად შეადგენს ბუნება და ამ შემეცნებას ეწოდება ბუნებისმეტყველება, ხოლო ბუნების სახეს, რომელიც ჩვენ ვიცით, ადამიანი განსაზღვრავს და ამდენად შინაარსი მეცნიერებისა საერთოდ არის ანთროპოლოგია. ასეთია ფოიერბახის ფილოსოფიის საბოლოო დასკვნა ანთროპოლოგიისა და ფილოსოფიის შესახებ, შემეცნების შესახებ, მთლიანად.

რა უნდა ითქვას ამის შესახებ? რას მოუტანს ასეთი შეხედულება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას?

ლ. ფოიერბახის ანთროპოლოგიზმი დიდი ხანია შეფასებულია, როგორც მარქსიზმისთვის მიუღებელი შეხედულება. ფოიერბახის ანთროპოლოგიზმში გულისხმობენ საზოგადოებრივი პროცესების ახსნის მოთხოვნას ადამიანის ბიოლოგიური თვისებების საფუძველზე. ეს საკითხი ამჟამად არავითარ მსჯელობას არ საჭიროებს: საზოგადოებრივი მოვლენების ახსნა საზოგადოებრივი ფაქტორებისა და პროცესების გარეშე აბსოლუტურად შეუძლებელია. ფოიერბახის ეს ანთროპოლოგიზმი საბოლოოდ ჩაბარდა ისტორიას არა მხოლოდ ჩვენთვის, არამედ იდეალისტური ბანაკისათვისაც. აქ იგულისხმება ის ცნობილი და გარკვეული ისტორიული ფაქტი, რომ ლ. ფოიერბახი საზოგადოებრივი მოვლენების ახსნას აწარმოებდა იდეალისტური თვალსაზრისით.

არის საქმის მეორე მხარე. გამოდგება თუ არა ფოიერბახის ანთროპოლოგიზმი ადამიანის გასაგნებად, მეცნიერებად ადამიანის არსის შესახებ? სხვანაირად რომ ვთქვათ შეიძლება თუ არა იმის თქმა მაინც, რომ ანთროპოლოგია ფოიერბახისა უვარგისია საზოგადოების შესახებ მეცნიერების ასაგებად, მაგრამ მისაღებია ადამიანის, ცალკეული ინდივიდის გასაგებად?

უნდა ითქვას, რომ თვითონ ფოიერბახი შეუძლებლად თვლიდა ადამიანის შემეცნებას მეორე ადამიანის დაუხმარებლად, სხვა ადამიანების გარეშე. არც ეს უნდა გახდეს სადავო: ფოიერბახის ან-

თროპოლოგიზმი, ასე თუ ისე, მაინც ატარებს სოციალურ ხასიათს. ადამიანი, რომელმაც უნდა თქვას საბოლოო სიტყვა ჰეშმარიტების შესახებ, ადამიანი, რომელიც არის რეალობის, ჰეშმარიტების კრიტერიუმი, არის არა ინდივიდი, არამედ კოლექტივი.

აქ საქმე გვაქვს ფოიერბახის ანთროპოლოგიურ პრინციპთან, როგორც გნოსეოლოგიურ თეორიასთან და ამ კუთხით უნდა მოხდეს მისი შეფასება.

ანთროპოლოგიური პრინციპი ფილოსოფიაში თავის დროზე, როცა ძირითადი ბრძოლა სწარმოებდა ღმერთის ცნების განდევნისათვის ფილოსოფიიდან, შეიძლება ითქვას, ერთადერთი დებულება იყო, რომელიც გზას გაუკაფავდა მატერიალიზმს. ერთადერთი რეალური არსება, რასაც შეეძლო ღმერთის ადგილი დაეჭირა მეცნიერებაში, ფილოსოფიაში, იყო ადამიანის ცნება. ფოიერბახმაც მას მიმართა. იმ დებულების წამოყენებისა და დასაბუთების შემდეგ, რომ ღმერთმა კი არ შექმნა ადამიანი, არამედ, პირიქით, ადამიანის ფანტაზიამ, ბუნებრივი იყო იმის თქმა, რომ არა ღმერთი, არამედ ადამიანია ის, რაც უნდა შეისწავლოს ფილოსოფიამ, ადამიანია, ასე ვთქვათ, ნამდვილი ღმერთი. აქ ისეთი ვითარება ჩანს, როგორიც იყო მატერიალიზმის ისტორიაში, როცა საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიაში მიმდინარეობდა ცხარე ბრძოლა ნომინალიზმსა და რეალიზმს შორის უნივერსალიების პრობლემასთან დაკავშირებით. კ. მარქსმა მაშინდელ ნომინალიზმს მაშინდელი მატერიალიზმის წარმომადგენელი უწოდა, თუმცა ის ნომინალიზმი თანამედროვე მატერიალიზმს, მარქსიზმ-ლენინიზმს არ გამოადგება.

ასე უნდა ვთქვათ დღეს ფოიერბახის ანთროპოლოგიზმის შესახებაც: თავის დროზე, ჰეგელთან ბრძოლის პროცესში, ის მატერიალიზმის საქმეს აკეთებდა, მაგრამ დღეს მისი ფუნქცია მატერიალისტურ ფილოსოფიას არ სჭირდება, არ გამოადგება. პირიქით, ანთროპოლოგიზმი დღეს შეფასებულია, როგორც რელატივიზმი და სკეპტიციზმი, ობიექტური ჰეშმარიტების უარყოფა და აგნოსტიციზმი.

ფილოსოფიის წარმოდგენა ანთროპოლოგიის სახით, რასაც გვირჩევს ფოიერბახი, ნიშნავს სამყაროს წარმოდგენას მოჩვენების სახით, მის მიუწვდომლობას იმგვარად, როგორადაც ის არის თავისთავად. ჰეშმარიტება მოწმდება პრაქტიკის გნოსეოლოგიური ცნებით და არა გრძნობებით (მახი) და ადამიანებით (ა. ბოგდანოვი). ანთროპოლოგია, მოძღვრება ადამიანზე, როგორიც არ უნდა იყოს ის, ფილოსოფიას ვერ შეცვლის, თუ სამყაროს ადამიანზე არ და-

ვიყვანთ. როცა ფიქრობენ, რომ სამყარო ჩვენ შეიძლება ვიცოდეთ მხოლოდ ისე, როგორც ადამიანს ეჩვენება და ვერასოდეს ვერ გავარკვევთ იმას, თუ რამდენად შეესაბამება ეს ჩვენა თვითონ სამყაროს ობიექტურ ნიშან-თვისებებს, არსებითად სამყარო დაყვანილია ადამიანზე. გამოდის, რომ სამყაროს შემეცნება ჩვენ მიერ ნამდვილად არის ჩვენი თავის შემეცნება ჩვენ მიერ. ასე ჩანს. მაგრამ საქმის ვითარება უფრო უარესია. ანთროპოლოგიზმი, როგორც გნოსეოლოგიური პრინციპი, არ გამოდგება არც თვითონ ანთროპოსის შესამეცნებლად. ადამიანის შემეცნებაც, როგორც ასეთი, მოითხოვს მის წვდომას ობიექტურად, როგორც არის ადამიანი თავისთავად. შემეცნება, თანახმად მისი არსისა, არის შემეცნება შემეცნებლიდან დამოუკიდებელი საგნისა. ეს ვრცელდება ადამიანზეც. როცა თვითონ საგნის წვდომა გაუქმებულია, გაუქმებულია, აგრეთვე, შემმეცნებლის, როგორც საგნის, წვდომაც. როცა კანტმა ადამიანის შემმეცნებელ ორგანოს უარი უთხრა თავისთავადი საგნის წვდომაზე, მან იგივე თქვა ადამიანის სულიერ ცხოვრებაზე, მის შემეცნებაზე თავისთავად. კანტი აქ თანმიმდევრულად მსჯელობდა, პირველ უარყოფას მეორე უარყოფა უნდა მოჰყოლოდა. ანთროპოლოგიზმი მიუღებელი მხოლოდ ფილოსოფიისათვის, სამყაროს შემეცნებისთვის კი არ არის, არამედ ამავე საბუთით მიუღებელია იგი ადამიანის შემეცნებისათვისაც. ანთროპოლოგიზმი ანთროპოლოგიის გაუქმებაა, როგორც ფსიქოლოგიზმი არის ფსიქოლოგიის გაუქმება[131].

ყოფიერების შემეცნება ფოიერბახის გნოსეოლოგიაში სხვა მხრივაც არის შეფერხებული. ყოფიერება არის, მისი აზრით, მხოლოდ კერძო საგანი. საყოველთაო და ზოგადი თავისთავად არ არსებობს. ის არის მხოლოდ აბსტრაქცია და, როგორც ყოველი აბსტრაქტული, მოკლებულია რეალურ არსებობას. არსი მოვლენისა თავისთავად არის მისი აბსტრაქტული მომენტი და როგორც ასეთი მოკლებულია ყოფიერებას. ხოლო ის, რაც არ არსებობს, შემეცნების საგანი არც იქნება. არსებობენ ზეგრძნობადი მოვლენები და მათი შესატყვისი ორგანოც აქვს ადამიანს, მაგრამ განსჯის მიერ განხორციელებული შემეცნება წარმოუდგენელია ფოიერბახის თეორიის საფუძველზე. ამიტომ ამბობს ფოიერბახი, რომ მარტო აზროვნების მქონე არსება შემეცნების აქტს ვერ განახორციელებსო.

---

131 იხ. ა ნ გ ი ა ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, ფსიქოლოგიზმი და ანტიფსიქოლოგიზმი ფსიქოლოგიაში. თბილისი, 1965.

გაუგებარია, როგორ მიანიჭებს განსჯას შემეცნების უნარს გრძნობა, როცა ამ ორ ადამიანურ უნარს შორის შინაგანი კავშირი არ არსებობს. ერთ არსებაში ყოფნა თავისთავად, როცა შინაგანი, გასაგები კავშირი მათ შორის არ არის, მათ ერთიან მოქმედებასაც ვერ გაგვაგებინებს.

ანალოგიურ ვითარებას ვაწყდებით, როცა საქმე ეხება მეტყველების, ენის ფუნქციის განსაზღვრებას შემეცნებაში.

ფოიერბახი სიტყვაში ზოგადს გულისხმობს, ხოლო ნივთში ერთეულს. ყოფიერება აქვს მხოლოდ ერთეულს და ამიტომ შემეცნებაც მხოლოდ მისი უნდა შეიძლებოდეს. მაგრამ როგორ მოხერხდება შემეცნების ამ ერთადერთი ჰეშმარიტი საგნის შემეცნება-გამოთქმა, როცა სიტყვის შინაარსი მუდამ არის ზოგადი? გამოდის, რომ ჰეშმარიტების, ცოდნის საგანი არის ყოფიერება, რომლის გამოთქმა არ შეიძლება, ხოლო ის, რისი გამოთქმაც შესაძლებელია, ის ყოფიერებას მოკლებულია. „მხოლოდ იქ, სადაც თავდებიან სიტყვები, იწყება სიცოცხლე, იხსნება ყოფიერების საიდუმლოება"[132].

3. გასხვისება, გაუცხოება[133]

ეს ტერმინები აღნიშნავენ ისეთ ფაქტს, რომელიც ადამიანისა და მისი ცხოვრების ანომალიებზე მიუთითებს. ამ ანომალიების გასაგებად და ასახსნელად ბუნებრივი გზა იქნებოდა საქმის ნორმალური ვითარების წარმოსახვა, ადამიანის იმ მდგომარეობის დესკრიფ-

---

[132] იქვე, გვ. 46. ვ. ლენინმა ამ საკითხსაც მოჰფინა ნათელი: მართალია, სიტყვა ყოველთვის ზოგადს გამოთქვამს, მაგრამ ის ამის გამო რეალურს არ შორდება, არ ჰკარგავს: ზოგადიც იქ არის, სადაც არის კერძო, ინდივიდუალური. ასე ამბობს ვ. ლენინი. ფოიერბახი, როგორც ჩანს, თეორიულ დასაბუთებას ვერ აძლევს შემეცნებას, უფრო სწორად, თეორიული შემეცნების დასაბუთებას ვერ კისრულობს და ამიტომ ყოფიერების წვდომა მარტო პრაქტიკულ ამოცანად აქვს წარმოდგენილი. ის წერს: „Вопрос о бытии есть именно практический вопрос, вопрос в котором принимает участие само наше бытие, вопрос о жизни и смерти". იქვე, გვ. 46.

[133] ფაქტი, რომელზეც ამ თავში გვექნება ლაპარაკი, ამ ტერმინებით აღნიშნება. ისინი სინონიმები არ არიან, სხვადასხვა ასპექტზე მიუთითებენ და ორივე მხედველობაში უნდა გვქონდეს. სადაც ერთია, იქ მეორეც არის. ტერმინი — alienatie ჯერ ითარგმნა სიტყვებით „Entäusserung" და „Entfremdung", რუსულად „отчуждение" არის ამის ექვივალენტად გამოყენებული.

ცია, რომელიც უსწრებს „გასხვისებას“ და „გაუცხოებას“. შევეცდებით ამ ვითარების დასურათებას, როგორც იგი ეხახებოდა კ. მარქსს მისი მსოფლმხედველობის განვითარების ამ პერიოდში.

ადამიანის ქცევის ფორმათა შორის მისი არსის გამოვლენის ყველაზე თვალსაჩინო ილუსტრაციას შრომა იძლევა. ეს აზრი თავისებურად ჰეგელმაც გამოთქვა. კ. მარქსმა პირველ რიგში თვითონ შრომის ცნება დააზუსტა, მისი პრაქტიკული ასპექტი წამოსწია წინ და იდეალისტური ცალმხრიობისაგან გაათავისუფლა იგი.

„ეკონომიკურ-ფილოსოფიური ნაწერები 1844 წ.“ მრავალმხრივ არის საინტერესო. ამ ნაშრომში გამოვლინდა კ. მარქსის ანტი-იდეალიზმი, მოძღვრება გასხვისება-გაუცხოების შესახებ, ადამიანის ფილოსოფიური გაგება და კომუნიზმის არსი, როგორც ადამიანის რადიკალური ემანსიპაციის საფუძველი. ეს ის პერიოდია მარქსის განვითარებაში, როცა მას უხდებოდა ორ ფრონტზე ბრძოლა, იდეალიზმისა და ნატურალიზმის წინააღმდეგ. მას უნდა დაეძლია ჰეგელის დიალექტიკა და დაეფუძნა სოციალური გაგება ადამიანისა, საზოგადოებისა და ინდივიდის ურთიერთობის განხილვის ახალი თვალსაზრისი. ეს ყველაფერი მოითხოვდა ფილოსოფიურ აზროვნებას, ახალი მსოფლმხედველობის მომარჯვებას.

მატერიალიზმს და იდეალიზმს ერთიმეორის საწინააღმდეგო მიმართულების მსგავსი ამოცანები აქვთ. ორივე კისრულობს სამყაროს ორ ძირითად მომენტთაგან ერთი მეორიდან გამოიყვანოს. მატერიალიზმს სულიერი სინამდვილე მატერიალურიდან გამოჰყავს, იდეალიზმი, პირიქით, ცდილობს პირველ სინამდვილედ იდეა დაადგინოს, ხოლო მატერია მისგან გამოიყვანოს. ეს ჯერ მხოლოდ ორი განსხვავებული, საპირისპირო ამოცანაა. მთელი მუშაობა ამიერიდან იწყება, მთავარია ის, თუ მეცნიერების მონაცემები რონელ დებულებას დაუჭერენ მხარს. მატერიალიზმი მუდამ მეცნიერების სიტყვას ემყარებოდა, მაგრამ მისი გამოყენება არსებითად სხვაგვარია ტრადიციულ, ძველ მატერიალიზმში და სულ სხვაგვარია იგი მარქსისტულ მატერიალიზმში.

მექანიკური მატერიალიზმი, როგორც ცნობილია, იდეის გენეზისის შემეცნებას არაორგანული სინამდვილის დაკვირვებით იწყებს, ატომში ეძებს სულიერი ცხოვრების ჩანასახებს. რადგან მატერია აქ დიალექტიკას მოკლებულად იაზრება, მექანიზმი ალტერნატივის წინაშე დგას: ან თავიდანვე აღიაროს სულიერი ცხოვრების არსებობა და, მაშასადამე, ატომსაც აზროვნება მიაწეროს,

ანდა მთელი სულიერი ცხოვრება მოჩვენებად, ეპიფენომენად გამოაცხადოს. აქ უნდა წაიშალოს განსხვავება ადამიანსა და „უსულო“ საგანს შორის და, ამგვარად, თავისთავად უქმდება ადამიანის პრობლემა. მოვლენათა შორის მხოლოდ რაოდენობითი განსხვავება რჩება.

კ. მარქსმა მატერიალიზმის პრობლემის გადაჭრას სულ სხვა მიმართულება მისცა. არა შეძლებისდაგვარად განტევება სულიერი ცხოვრებისაგან და მისი ნამდვილობისა და რეალობის ნიველირება, არამედ, პირიქით, მთელი ყურადღების კონცენტრაცია სინამდვილის ამ ასპექტზე და მისი ახსნა-გაგების აუცილებლობა დაუსახა ამოცანად მეცნიერულ შემეცნებას. იმისათვის, რომ მატერიალიზმმა გაიმარჯვოს, საჭიროა იდეა იქნეს ახსნილი, მატერიაზე დაფუძნებული. ეს თავის მხრივ მოითხოვს მეთოდოლოგიურად ისეთი ფაქტის მეცნიერულ დაუფლებას, სადაც ერთად არის იდეაცა და მატერიაც, სადაც მონისტური თვალსაზრისის ნამდვილობა ფაქტის სახით არის მოცემული. მატერიალიზმის ამოცანა „გადაჭრილად“ გვეძლევა ასეთი ფაქტით, მაგრამ მეცნიერული ძიება ამიერიდან იწყება: როგორ არის შესაძლებელი ასეთი ფაქტი? ჩვენ ინტელექტს ხომ უნდა ესმოდეს, გაეგებოდეს ამგვარი ერთიანობა?! მინერალების შემადგენლობაში ადამიანის გაგების საშუალება ვერ მოინახება, მაგრამ ადამიანის „შემადგენლობაში“ რომ არაორგანულიც არის ორგანულთან ერთად, საეჭვოს არაფერს წარმოადგენს. ეს ფაქტი არ უნდა გააუქმოს თეორიამ. პირიქით, იგი მან უნდა დაადასტუროს, ეს იქნება მისი გამართლება. კ. მარქსი ასეც იქცევა: ადამიანში ის ხედავს მთელ ბუნებას, ორგანულსაცა და არაორგანულსაც, ბუნებასაც და საზოგადოებასაც. „Человек живет природой. Это значит, что природа есть его тело, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть». «... ибо человек есть часть природы»[134] როგორც თეორიულად, ისე პრაქტიკულადაც, წერს კ. მარქსი, მცენარეები, ცხოველები, ქვები, ჰაერი და ა. შ. არიან ნაწილები ადამიანის სიცოცხლისა, ადამიანის ცნობიერებისა. „ბუნება არის ადამიანის არაორგანული სხეული“[135].

---

[134] К. Маркс и Ф. Энгельс, «Из ранних произведений», Москва, 1956, стр. 565 (= «Из ранних произведений»).

[135] იქვე, გვ. 564, 565.

ამგვარია, აგრეთვე, კავშირი ადამიანსა და საზოგადოებას შორის, ისინი ახირობებენ ერთმანეთს, როგორც თვითონ საზოგადოება წარმოქმნის საზოგადოებას[136].

რას გულისხმობს კ. მარქსი ბუნებაში? ის, ლ. ფოიერბახთან ერთად, ბუნების ნიშან-თვისებად გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ო ბ ა ს ასახელებს, მეცნიერებადაც საერთოდ იმას მიიჩნევს, რაც გრძნობადობას ემყარება. ეს არ არის ის, რაც იგულისხმებოდა უშუალო მოცემულობის მიღმა, როგორც „ნივთი თავისთავად", რომელიც არავის უნახავს, რასაც არავინ შეხებია და ა. შ. ეს არ არის არც აბსტრაქტი, მეცნიერების ცნების სახით არსებული მონაპოვარი რაციონალური მუშაობისა. ბუნება, მარქსის აზრით, მოცემულია ბუნებისმეტყველებაში, მაგრამ იმგვარად, რომ მისი გადმოცემა ხ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ა ს ა ც შეუძლია[137]. ეს კვლავაც ადასტურებს იმას, რომ ბუნებაში კ. მარქსი გულისხმობს რეალურ პრაქტიკაში კარგად ცნობილ უშუალო მოცემულობას, რომლის მიმართ წარმოდგენა-ცნებები მხოლოდ მის ასახვას წარმოადგენენ. ბუნება ის სინამდვილეა, რომლის „დახატვა" ხელოვნების საშუალებით შესაძლებელია. არც პლატონი და არც ჰეგელი ასეთ შესაძლებლობას არ დაუშვებენ. არც იდეა და არც გონი, მათი აზრით, არ დაიხატება, ხელოვნებით ვერ გადმოიცემა. კ. მარქსს არ მიაჩნდა მართებულად ბუნების ისეთი წარმოდგენა, რომელიც რეკომენდებული იყო მექანიცისტური მატერიალიზმის მიერ. ამ წარმოდგენით ბუნებას აკლდებოდა სიცოცხლე და მშვენიერება. მარქსი წერს: „У Бекона... материализм таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития. Материя улыбается своим поэтически- чувственным блеском всему человеку... В своем дольнейшем развитии материализм становится о д н о с т о р о н н ы м». «Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность г е о м е т р а»[138]. მატერიის „სახის" პრობლემა აქ მხოლოდ ჩანს. ის გარკვეულად დასმულიც არ არის. ასახვის л е н и н უ р თეორიაში ამის შესახებ ნათქვამია ყველაფერი, რაც ამ თეორიით არის მოთხოვნილი.

პირველად, უკეთ რომ ვთქვათ, თავიდანვე იყო არაორგანული რეალობა და უკანასკნელად გაჩნდა ადამიანთა საზოგადოება, მაგ-

---

136 იქვე, გვ. 589.

137 იქვე.

138 К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения. Изд. второе, т. 2, стр. 142/143.

რამ როცა სინამდვილის ელემენტების თანამედროვე ურთიერთობას ვარკვევთ, საქმე საზოგადოებით უნდა დავიწყოთ. თვითონ საზოგადოების მეცნიერული გაგება მოითხოვს, კ. მარქსის აზრით, მის განხილვას მატერიალური წარმოების ასპექტით. იმისათვის, რომ ბუნებაში ადამიანისეული არსი დავინახოთ, ხოლო ადამიანში ბუნებისეული არსი, საჭიროა წარმოებას შევხედოთ, როგორც ადამიანის არსის ეგზოტერიულ გახსნას[139]. ასე ჩაეყარა საფუძველი ისტორიულ მატერიალიზმს. წარმოების წყალობით ბუნება ხდება ა ნ თ რ ო პ ო ლ ო გ ი უ რ ი[140].

ორი ძირითადი საკითხი დადგა კ. მარქსის წინაშე ადამიანის არსის წვდომასთან დაკავშირებით: ერთი ეხება ადამიანის ადამიანად ქცევის გზას და მის აუცილებლობას, ხოლო მეორე მის მეცნიერული შემეცნების მეთოდოლოგიას.

ადამიანი უნდა გახდეს ადამიანი. მან უნდა გამოავლინოს თავისი პოტენცია. ამისთვის საჭიროა საგნობრივი მოქმედება. ადამიანმა თავისი არსი უნდა გაასაგნოს. მხოლოდ ამ გზით ხდება ადამიანის არსის რეალიზაცია. ამის ყველაზე ბუნებრივი და აუცილებელი გზა არის მატერიალური წარმოება. ადამიანის ნება-სურვილზე არ არის დამოკიდებული, მოექცევა თუ არა იგი მატერიალურ წარმოების გარემოში, მიიღებს თუ არა ამ ვითარების ზემოქმედებას. ადამიანის წინაშე, პირველ რიგში, ადამიანობის მოპოვების ამოცანა დგას. მან უნდა შეიძინოს მაღალი რანგის გრძნობის ორგანოები, რათა გასცდეს ამ მხრივ ცხოველსა და პრიმიტივს[141]. ადამიანის თვალი აღიქვამს და ტკბება სხვაგვარად, ვიდრე არაადამიანის თვალი, ადამიანის ყური, სხვაგვარად, ვიდრე არაადამიანის ყური, განუვითარებელი ყური[142].

---

139 «П р о м ы ш л е н н о с т ь является д е й с т в и т е л ь н ы м историческим отношением природы... к человеку. Поэтому если ее рассматривать как э к з о т е р и ч е с к о е раскрытие человеческих с у щ н о с т н ы х сил, то понятна станет и ч е л о в е ч е с к а я сущность природы, или п р и р о д н а я сущность человека». «Из ранних произведений», стр. 595.

140 ო ქ ვ ე, გვ. 595.

141 «Таким образом, необходимо опредмечение человеческой сущности... чтобы... о ч е л о в е ч и т ь ч у в с т в а человека..., создать ч е л о в е ч е с к о е ч у в с т в о, соответствующее всему богатству человеческой и природной сущности», ო ქ ვ ე, გვ. 594.

142 ო ქ ვ ე, გვ. 592.

როგორ ხდება ადამიანის ორგანოების განვითარება? რა არის ამისათვის საჭირო? საიდან მოდის ადამიანურობის ცნება?

წარმოვიდგინოთ, რომ ადამიანი არსებითად პოტენციალური არსებაა. ის, ასე ვთქვათ, სუსტია და უმწეო, რამდენადაც საქმე ეხება განხორციელებულ ბუნების შვილს, იმას, როგორადაც მოცემულია იგი ბუნების მიერ, მაგრამ როგორც ისტორიული არსება, როგორც პოტენციალობა, ის არის მართლა ბუნების მეფე, ყოველ სხვა არსებაზე უფრო ძლიერი. ადამიანის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა იმაში მდგომარეობს: როგორ ხდება ადამიანი უსუსტესიდან უძლიერესი? რა ხდის მას არაადამიანისაგან ნამდვილ ადამიანად?

ადამიანური გრძნობა ორ პირობას მოითხოვს — ობიექტურსა და სუბიექტურს. გასაგნება ადამიანისა ერთი მხრივ დამოკიდებულია თვითონ საგნის ბუნებაზე, საგნის ბუნება უნდა იყოს ისეთი, რომ მისი გასაგნება ადამიანისთვის შესაძლებელი იყოს. თვალის საგანი სხვაა, ვიდრე ყურის.

სუბიექტური პირობა გასაგნებისა არის ადამიანის არსობრივი ძალის თავისებურება. მხოლოდ მუსიკას შეუძლია გააღვიძოს ადამიანის მუსიკალური გრძნობა; არამუსიკალური ყურისათვის თვით უმშვენიერესი მუსიკაც მ ო კ ლ ე ბ უ ლ ი ა საზრისს, ის მისთვის არ არის საგანი. ადამიანისთვის დგინდება მხოლოდ ის საგანი, რომლისთვისაც ადამიანს აქვს შესატყვისი არსობრივი ძალა, ეს იმიტომ, რომ საზრისი რომელიმე საგნისა ჩემთვის ვრცელდება სწორედ იქამდე, სანამდიც ვრცელდება ჩ ე მ ი გრძნობა[143].

მუსიკალური ყური, თვალი, რომელიც გრძნობს ფორმების სილამაზეს და ა. შ. საჭიროებენ საზოგადოებას, მის ზემოქმედებას ინდივიდზე. საზოგადოებრივი ადამიანის გრძნობები სხვა გრძნობებია, ვიდრე გრძნობები არასაზოგადოებრივი ადამიანისა. „Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной человеческой чувственности»[144].

რაც ითქვა გარე გრძნობების შესახებ, იგივე ითქმის, დასძენს კ. მარქსი, გონისეულ გრძნობებზე — ნებისყოფაზე, სიყვარულზე

---

143 «... смысл какого-нибудь предмета для меня (он имеет смысл лишь для соответствующего ему чувства) простирается ровно настолько, насколько простирается м о е чувство». ო ქ ვ ე, გვ. 593.

144 ო ქ ვ ე, გვ. 593.

და ა. შ. უველგან საზოგადოების ფუნქცია იგულისხმება. თვალი გახდა ადამიანის თვალი ისე, როგორც მისი ობიექტი გახდა საზოგადოებრივი, ადამიანური ობიექტი, რომელიც ადამიანისთვის არის შექმნილი ადამიანის მიერ[145].

წინააღმდეგ მექანიცისტისა, რომელიც ცდილობს ყოველი მოვლენა, ურთულესიც კი დაიყვანოს უმარტივესზე, ატომებზე და მოლეკულებზე, კ. მარქსი ამ ნაშრომში ერთიანობის თვალსაზრისს იყენებს. ყოველი „მარტივი" უნდა თავის კონკრეტულობაში გასაგებად იაზროს მხოლოდ ურთულესთან კავშირში. ურთულესი მისთვის არის საზოგადოება, რომელსაც ასეთი განსაზღვრება ეძლევა: „...საზოგადოება არის დასრულებული არსობითი ერთობა ადამიანისა ბუნებასთან, ნამდვილი აღდგომა ბუნებისა, ადამიანის განხორციელებული ნატურალიზმი და ბუნების განხორციელებული ჰუმანიზმი"[146]. ბუნება მხოლოდ საზოგადოებაში გვევლინება საკუთრივ ადამიანური ყოფიერების საფუძვლის სახით: „Человеческая сущность природы существует только для общественного человека; ибо только в обществе природа является для человека звеном связывающим человека с человеком, бытием его для другого и бытием другого для него..."[147].

კ. მარქსი ხშირად ამბობს, რომ ადამიანი თვითონ ქმნის თავის თავს, და რომ ეს აქტი არ ხდება საზოგადოებისაგან დამოუკიდებლად. „... и то, что я делаю из моей особы, я делаю из себя для общества, сознавая себя как общественное существо".[148] „რობინზონი", მარქსის აზრით, არ არსებობს. მაშინაც, როცა ადამიანი მეცნიერულ მოღვაწეობას ეწევა, რაც ძალიან იშვიათად მიმდინარეობს ადამიანთა კოლექტივის ერთიანი შრომით, იგი, ეს მოღვაწეობა მაინც საზოგადოებრივია: ადამიანი მუშაობს მაშინ, როგორც ადამიანი, ე. ი. წარმოდგენილია თავისი გვარით. ადამიანის გვარში თავმოყრილია კაცობრიობის მთელი ისტორიის მანძილზე ფიქსირებული ნიშან-თვისებები, ამდენად ინდიეიდიც საზოგადოებრივი არსებაა. თვითონ ყოფიერება ინდივიდისა

---

145 კ. მარქსი, იქვე, გვ. 592.

146 «...общество есть законченное сущностое единство человека с природой, подлинное воскресение природы, осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы». იქვე, გვ. 590.

147 კ. მარქსი, იქვე, გვ. 589/590.

148 იქვე, გვ. 590.

საზოგადოებრივი ყოფიერებაა. განსაკუთრებით უნდა ვერიდოთ იმას, წერს კ. მარქსი, რომ „საზოგადოება“, როგორც აბსტრაქცია, დავუპირისპიროთ ინდივიდს. „ინდივიდი არის საზოგადოებრივი არსება“[149]. თვით საყოველთაო ცნობიერება, რომელიც ტრანსცენდენტურად აქვს წარმოდგენილი იდეალისტურ ფილოსოფიას, კ. მარქსის აზრით, საზოგადოებრივი ბუნებისაა. ეს არის ჩემი თეორიული ყოფიერება როგორც საზოგადოებრივი არსებისა. ინდივიდის სიცოცხლის ყოველი გამოვლინება, მაშინაც, როცა მას არა აქვს კოლექტიური ქცევის ფორმა, მაინც კოლექტიური ცხოვრების გამოვლინებაა[150].

რეალური ყოფიერების არგუმენტაციისათვის იდეალიზმი მხოლოდ რაციონალურ საშუალებებს იყენებდა. გრძნობადობა ამ საქმისათვის მას მიუღებლად მიაჩნდა. კ. მარქსი აქაც იდეალისტურ თეზისს უკუაგდებს და ცალმხრიობას გვერდს უვლის. ადამიანი მარქსს ესახება, როგორც მრავალფეროვანი, მრავალი არსობრივი ძალების ორგანული მთლიანობა. მისი არსებობისათვის მარტო აზროვნება არ გამოიყენება. „ამიტომ არა მხოლოდ აზროვნებაში, არამედ ყველა გრძნობით ამტკიცებს ადამიანი თავის თავს საგნობრივ სამყაროში“[151].

ადამიანის ადამიანად გადაქცევის გზა, არსობრივ ძალთა გასაგნება არის იმავე დროს ადამიანის არსის შემეცნების გზა. რახან ადამიანი მრავალფეროვანია და მრავალ ძალას შეიცავს, მისი წვდომაც მრავალი საშუალებით უნდა მოხდეს. ყოველი ნაირსახეობა ადამიანის მიმართებისა სამყაროსადმი, მხედველობა, სმენა, ყნოსვა, გემოვნება, აზროვნება, ჭვრეტა, შეგრძნება, ნდომა, მოღვაწეობა, სიყვარული და ასე შემდეგ არიან საგნობრივ მიმართებაში.

„Их отношение к предмету есть осуществление на деле человеческой действительности“[152]. ადამიანის სინამდვილე მრავალფეროვანია, როგორც მრავალფეროვანია ადამიანის არსი, მისი განსაზღვრებანი და მოქმედებანი. ადამიანი ითვისებს თავის ყოველმხრივ არსს, როგორც მთლიანი ადამიანი. კ. მარქსი აქ ლაპარაკობს საზოგადოებრივ ორგანოებზეც. ადამიანუ-

149 «Индивид есть общественное существо». იქვე, გვ. 590.

150 იქვე, გვ. 590.

151 «Поэтому не только в мышлении, но и всеми чувствами человек утверждает себя в предметном мире». იქვე, გვ. 593.

152 იქვე, გვ. 591/592.

რი სინამდვილის მითვისება საზოგადოებრივი ორგანოების გამოყენებას ნიშნავს.

ადამიანის ინდივიდუალური და გვაროვნული სიცოცხლე არ არიან რაღაც განსხვავებულნი ერთმანეთისაგან. აქ მხოლოდ ხარისხეულ განსხვავებაზე უნდა ვილაპარაკოთ[153]. როცა ადამიანი არის აღებული როგორც გვაროვნული ცნობიერება, ის ამ გზით ამტკიცებს თავის საზოგადოებრივ სიცოცხლეს, ხოლო აზროვნებაში მხოლოდ იმეორებს თავის რეალურ ყოფიერებას. პირიქით, როცა გვაროვნული ცნობიერება კი არ ამტკიცებს გვაროვნულ ყოფიერებას, არამედ გვაროვნული ყოფიერება გვაროვნულ ცნობიერებას, მაშინ ადამიანი არსებობს თავის ზოგადობაში როგორც მოაზროვნე არსება. „ამგვარად, აზროვნება და ყოფიერება თუმცა განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ იმავე დროს ისინი არიან ერთმანეთთან ერთიანობაში"[154].

როცა ადამიანის გრძნობებზე და მათ განვითარებაზე ვლაპარაკობთ, განვითარებაში უნდა ვიგულისხმოთ არა მხოლოდ ის, რასაც ჩვენი თვალი ხედავს და ყური ისმენს, რაც აქამდე ჩვენთვისაც მიუწვდომელი იყო და ზოგი არსებისათვის საერთოდ მიუწვდომელია, არამედ, ასე ვთქვათ, გრძნობის ექსტენსიური განვითარებაც. ჩვენი გრძნობები „ხედავენ" იმასაც, რაც სხვას ეკუთვნიან, რაც სხვა ადამიანში მიმდინარეობენ. ამას კ. მარქსი საზოგადოებრივ გრძნობას უწოდებს. ეს ისეთი სპეციფიკური მდგომარეობაა, როცა სხვისი გრძნობები და ტკბობა ხდებიან ჩვენ საკუთარ კუთვნილებად[155].

ადამიანი გაუგებელი დარჩებოდა, რომ არ ხდებოდეს მისი არსობრივ ძალთა გასაგნება. რა არის ადამიანის გასაგნება?

როგორც ითქვა, ადამიანი ცნობიერებას ეძლევა ძირითადად მაინც პოტენციების სახით. პოტენციების გაშლა ადამიანის ქმნადობაც არის და მისი შემეცნების პირობაც. გასაგნებაში სწორედ ეს პროცესი უნდა ვიგულისხმოთ: ის არის ადამიანის ფარულად არსებული ძალების გამოვლინება, მათი ობიექტივაცია. გასაგნებული

---

153 იქვე, გვ. 590/591.

154 «Таким образом, хотя мышление и бытие и отличны друг от друга, но в то же время они находятся в единстве друг с другом». იქვე, გვ. 591.

155 «Точно так же чувства и наслаждения других людей стали моим собственным достоянием». იქვე, გვ. 592. შეიძლება ითქვას, რომ სოციალისტისა და კომუნისტის განცდებში ასეთი პროცესები იშვიათი არ უნდა იყოს, პირიქით, ისინი უნდა სჭარბობდნენ „ინდივიდუალურ გრძნობებს".

ადამიანი უნდა დარჩეს ადამიანად. ამ საგანში ადამიანს უნდა ხედავდნენ და არა ნივთს. ეს არსებითი მომენტია: როგორც კი გასაგნებაში ადამიანი დაიმალება და საგანი ნივთის ტოლი გახდება, საქმე წაგებულია: გასაგნებით ამ შემთხვევაში ადამიანის გახსნა კი არ ხდება თავისი თავის წინაშე, არამედ მისი ნიველირება. კ. მარქსი აყენებს ამ საკითხსაც, ადამიანის დაკარგვის პრობლემას გასაგნების პროცესში. ის წერს: „...ადამიანი არ ჰკარგავს თავის თავს საგანში მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს საგანი გახდება მისთვის ა დ ა მ ი ა ნ უ რ ი საგანი, ანუ გასაგნებული ადამიანი“[156], გასაგნება განამდვილებას ნიშნავს, ის არის ადამიანის ინდივიდუალობის განხორციელება. საგნები ადამიანებად ხდებიან, როცა ნამდვილ გასაგნებასთან გვაქვს საქმე, მას ამტკიცებენ, მის ინდივიდუალობას ანხორციელებენ[157].

ადამიანი მრავალფეროვანია, მას მრავალი არსობრივი ძალა აქვს, მისი არსი მრავალმხრივი განმარტების შემცველია. ამიტომ დგება საკითხი გასაგნების სახეობასთან იმის შერჩევაზე, რაც უფრო მალე მიგვიყვანს ადამიანის ცენტრალურ მომენტთან და მუდმივ ხელმძღვანელობას გაგვიწევს ადამიანის კვლევის მთელ მანძილზე. კ. მარქსი ეხება ამ საკითხს განხილულს ჰეგელის მიერ და აღნიშნავს, რომ, თუმცა ჰეგელმა შრომა ცალმხრივად გაიგო, მაგრამ ის, რომ მან მაინც დაასახელა შრომა, როგორც ადამიანის არსის გამოვლენა, თვალსაჩინო მიღწევაა. კ. მარქსი წერს: „ინდივიდუალური მოღვაწეობის განსხვავება ყოველივე ბუნებისეულის, გონისეულისა და სოციალურის მჟღავნდება შრომაში“[158]. მრეწველობის ისტორია და მრეწველობის საგნობრივი ყოფიერება არის ადამიანის არსობრივი ძალების გაშლილი წიგნი. გრძნობადად ჩვენ წინ წარმომდგარი ფსიქოლოგია. ამ „ბედნიერ შემთხვევას“ არ აქცევდნენ სათანადო ყურადღებას, რადგან თვალი გადატანილი ჰქონდათ სარგებლიანობაზე და უფრო მნიშვნელოვან ძალთა გამოვლი-

---

156 «...человек не теряет самого себя в своем предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него ч е л о в е ч е с к и м предметом, или опредмеченным человеком». იქვე, გვ. 593.

157 «...все п р е д м е т ы становятся для него о п р е д м е ч и в а н и е м самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, е г о предметами, а это значит, что предмет становится и м с а м и м». იქვე, გვ. 593.

158 «В труде обнаруживается все природное, духовное и социальное различие индивидуальной деятельности...», იქვე, გვ. 524.

ნებას ვერ ამჩნევდნენ. კ. მარქსი პრინციპულად არ უარყოფს ადამიანის გამოვლინება-გასაგნების სხვა ფორმებსაც, მაგრამ როგორც ისტორიული მატერიალიზმის შემქმნელი, ის უპირატესობას ანიჭებს მრეწველობის ისტორიას და სასტიკად გმობს იმ მეცნიერს, რომელიც არ ისარგებლებს „გრძნობადად დაწერილი წიგნით“, რომელშიაც მოცემულია ადამიანის ნაშრომის უდიდესი ნაწილი.

მაშ, ასე: ადამიანის განვითარება და მისი გამოვლინება მხოლოდ შრომით არის შესაძლებელი. შრომის ფორმათა შორის პირველ ადგილზეა წარმოებითი შრომა. ამაში უნდა ამოვიკითხოთ ადამიანის არსი. როგორ სწარმოებს ეს აქტი, ადამიანის არსის ამოკითხვა?

რახან გასაგნება უნდა იყოს ადამიანობის შემცველი, ადამიანობის ამოცნობა ამით უნდა შეგვეძლოს. ეს არის პირველი და უკანასკნელი კითხვა ფილოსოფიაში ადამიანის შესახებ. დავუშვათ, რომ გამოვლენის გარეშე, გაუსაგნებლად ადამიანი ვერ შეიმეცნება, მაგრამ როგორ გავასხვავოთ ერთმანეთისაგან ადამიანური და არაადამიანური გასაგნება? გასხვისებულად გასაგნებული ადამიანი როგორ გავთიშოთ „ნორმალური“, ნამდვილი ადამიანისაგან? ეს კითხვა შეუმჩნეველი და პასუხგაუცემელი კ. მარქსს არ დარჩენია. ამისათვის გავიხსენოთ ცნობილი ფორმულა: იმისათვის, რომ პეტრემ თავისი თავი ადამიანად შეიმეცნოს, საჭიროა ჯერ პავლემ იცნოს იგი ადამიანად. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ადამიანობა შეიცნობა პირველად სხვაში, ხოლო მეორედ თავის თავში, თავის თავის მიერ[159].

„...ყოველგვარი მიმართება ადამიანისა თავისი თავისადმი რეალური ხდება, გამოვლინდება მხოლოდ ადამიანის მიმართებით სხვა ადამიანებთან“[160]. ადამიანი არ მიიჩნევდა თავის თავს ადამიანად, მეორე რომ არ ყოფილიყო საერთოდ, მასთან რომ არ ჰქონებოდა ურთიერთობა, „ა დ ა მ ი ა ნ უ რ ი“ ურთიერთობა. ადამიანი, მაშასადამე, კ. მარქსის აზრით, ადამიანს „ხედავს“ პირველად გარეთ და მას, გარედან დანახულს ექცევა შესაფერისად, ადამიანურად. თავის თავს ადამიანად იცნობს ის, ვისაც ეპყრობიან ადამიანურად, ვისაც

---

[159] К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочин., II изд., 1960, т. 23, стр. 62.

[160] «... вообще любое отношение, в котором человек находится к самому себе, реализуется, выявляется лишь в отношениях человека к другим людям». კ. მარქსი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 567.

თელიან ადამიანად. ასე უნდა გავიგოთ მარქსის აზრი, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის პირდაპირი ხილვა, გარეგანი აღქმით შეიძლება და ეს არის ადამიანისა და ადამიანობის წვდომის დასაწყისი. ეს, როგორც ცნობილია, დიამეტრიულად ეწინააღმდეგება ფიხტეს „მე"ს ფილოსოფიას, ეს არის „მე"ს დანახვა პირველად „შენ"-ში, იმ „არა-მე"ში, რომელშიაც არის „სხვისი მე". ვფიქრობთ, რომ შემეცნების ამ ფორმას ყველა სხვაზე უფრო „განჭვრეტა" შეფერის. ეს არის ადამიანის, ადამიანობის წვდომა უშუალოდ. თუ პრობლემა „სხვისი მე"ს წვდომის შესახებ მეტწილად ამოდიოდა საკუთარ მე-ს უშუალო „ხედვიდან" და ეძებდა „შენ"ზე გადასასვლელ გზას, კ. მარქსთან ძიება ამ პრობლემის გადაჭრისა საწინააღმდეგოდ არის წარმართული. თუ მივიღებთ მხედველობაში იმას, რომ ადამიანი ფსიქიკა კი არ არის, რომელიც მხოლოდ „შინაგანი ხედვით" დაიჭირება ცნობიერებაში, არამედ „ფსიქოფიზიკური" არსება, რომელშიაც ანალიზურ აქტამდე, ადამიანის ხედვისას არც ფიზიკურია განყენებულად წარმოდგენილი და არც ფსიქიკური აბსტრაქტი, კ. მარქსის გზა ერთადერთია, რომელზედაც დადგომა არის ლოგიკურად შესაძლებელი. მარქსი თავისი ფორმულით აღიარებს, რომ ადამიანის, როგორც ასეთის, აღქმა შეიძლება და მხოლოდ ამ გზით არის შესაძლებელი იმ ცნების მოპოვება, რომლის საშუალებითაც შეიძლება განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან ადამიანური და არაადამიანური გასაგნება, გასაგნება, რომელიც განივთებას წარმოადგენს და გასაგნება, რომელიც არის ადამიანის რეალიზაცია, მისი განვითარება და განხორციელება.

დასკვნები

გაუცხოება-გასხვისების ცნების ანალიზს ჩვენ წარვუმძღვარეთ კ. მარქსის მოძღვრება ადამიანის ნორმალურ ყოფიერება-განვითარებაზე, როგორადაც ის არის წარმოდგენილი „1844 წ. ეკონომიურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში". აღმოჩნდა, რომ ადამიანის ყოფიერების ფორმა და განვითარების რეალური პროცესი მთლიანად ემყარება გასაგნების აქტს, რომელიც არსებითად არის ადამიანური ადამიანის „გაჩენის" ფაქტი. ამ გზით ხდება ადამიანის უპირატესობის რეალიზაცია სხვა არსებათა წინაშე. ადამიანი და ბუნება ისე მიიმართებიან ურთიერთთან, როგორც მთელი და ნაწილი. ადამიანის ფორმირება ამ ორი პოტენციის „ნორმალური" გაშლაა. ნორმის

არსებობა ამ სფეროში იმაზე მიუთითებს, რომ არ არის გამორიცხული ადამიანის „დამახინჯება“, მისი „გაუცხოება“, „ნეგატიური გარდაქმნა“. ამ მდგომარეობის ისტორიულ შინაარსზე და მისი მოშავლის შესახებ კ. მარქსი გვაძლევს მოძღვრებას „გასხვისება-გაუცხოების“ შესახებ.

4. რა არის გაუცხოება-გასხვისება?

ეს ტერმინი აღნიშნავს ადამიანისეული მოვლენების შერყვნილ გაგებას, არასწორ კვალიფიკაციას, ნომინალურსა და რეალურ გადასხვაფერებას. ვთქვათ, მოვლენა, საგანი, პროცესი არის A, ხოლო გაგებულია როგორც B, ეკუთვნის პეტრეს და მიაკუთვნებენ პავლეს, ჯარ მე და მთელიან სხვად.

კ. მარქსი, სანამ ამ ცნებას თავისებურად გაარჩევდეს და მოუნახავდეს მას მის ისტორიულ ადგილს და მნიშვნელობას, გაეცნო ამ საკითხზე ჰეგელის კონცეფციას.

ჰეგელისათვის ამ ტერმინს, რომელიც მან გადმოიღო ინგლისელი ეკონომისტებიდან, პრინციპული მნიშვნელობა აქვს. მის ფილოსოფიურ სისტემას ეს ცნება თან სდევს თავიდან ბოლომდე და აქ სისტემის ბედი ბევრად არის დამოკიდებული ამ ცნების გაგებაზე და მის როლზე ობიექტური იდეალიზმის ამ სახეობაში.

ჩვენ ზოგადად დავახასიათეთ ის ორიგინალი, რომელიც განიცდის გაუცხოება-გასხვისებას, როგორადაც ეს კ. მარქსს ჰქონდა წარმოდგენილი 1844 წ. საქმე ეხება აქ ისტორიულად მოცემულ ადამიანს, მის არსსა და მისი ყოფიერება-დინამიკის თავისებურებას, მის რეალიზაციას და განხორციელებას. ამგვარად, ისმის საკითხი ჰეგელის მიმართაც: რა არის ის, რამაც უნდა განიცადოს ჰეგელის ფილოსოფიაში გარდაქმნა, გაუცხოება, რა არის ჰეგელის სინამდვილე. აბსოლუტურად არსებული?

ჰეგელი ობიექტური იდეალიზმის ერთ-ერთი უდიდესი შემქმნელი და დამცველია. ის, რაც თავისთავად არსებობს და აბსოლუტურობით ხასიათდება, არის, ჰეგელის აზრით, აბსოლუტური გონი. აბსოლუტური იდეა, აბსოლუტური თვითცნობიერება. აქ, როცა საქმე ეხება აბსოლუტს, უპირველესსა და მარადიულს, ბუნება არ იხსნება. ის, ჰეგელის მიხედვით, მეორეული ფენომენია და ამდენად მისი რაობის შესახებ დაკითხულ უნდა იქნეს ყველაფრის სათავე. სამყაროს დემიურგი, თვითცნობიერება.

რატომ გაჩნდა ეს მეორეული, წარმავალი და წუთიერი მოვლენა, როცა ხელთა გვაქვს პირველობითი, მტკიცე და მარადიული? ეს განსაზღვრა არა ყოფიერების ნაკლოვანებამ, მისმა საჭიროებამ, არამედ შემეცნების ამოცანამ, აბსოლუტის „აღქმის“ მოთხოვნილებამ. ჯერ კიდევ ფიხტე მოითხოვდა არა-მე-ს მე-ს გულისათვის, მისი ცხადყოფისათვის ჰეგელის წინაშე ანალოგიური საკითხი უფრო დიდი მასშტაბით წამოიჭრა. როგორც ნამდვილი ისტორიკოსი, ჰეგელი ეძებდა ისტორიული ფაქტების, კულტურის მოვლენების, განვითარების ახსნას. ამისთვის საჭირო იყო იმის ჩვენება, თუ როგორ გაჩნდა აბსოლუტის გეერდით მრავალფეროვანი სასრულთა ქვეყანა, მოჩვენებითი ხილული ქვეყანა, როცა ფილოსოფიური ძიების საგანი შეიძლება იყოს მხოლოდ აბსოლუტური და მარადიული.

ჰეგელის პასუხი ასეთია: საჭიროა მოხდეს აბსოლუტის გასაგნება, რათა ის შემეცნების, ადამიანური შემეცნების საგანი გახდეს. გონმა ობიექტის, ბუნებისა და ისტორიის სახე უნდა მიიღოს, რათა მისი რაციონალური წვდომა მოხერხდეს. და აი ამით იწყება გაუცხოება, გასხვისება-გადასხვაფერება. ეს იმდენად არის აუცილებელი, რამდენადაც აუცილებელია აბსოლუტური გონის ცოდნა, აბსოლუტურ ჭეშმარიტებასთან ასვლა. ასე გაჩნდა ჰეგელის წინაშე გაუცხოება, მისი აუცილებლობა. ჩვენი ენით რომ ვთქვათ, ფილოსოფიაში დადგა საჭიროება იდეალურის შემეცნებისა და ამისათვის მატერიალურის გამოყენება შეიქნა საჭირო. ამ „მეთოდს“ დაერქვა სახელად „გაუცხოება-გასხვისება“. ეს თვითონ გონის მეთოდია, მის მიერ შექმნილი და სისტემატურად „გაუქმებული“ კულტურის ისტორიის საფეხურების შესაბამისად.

კ. მარქსის გასხვისება-გაუცხოება განსხვავდება ჰეგელის „გასხვისების“ ცნებისგან არა მხოლოდ როგორც თეორია და კონცეფცია, როგორც დიამეტრალურად საპირისპირო იდეოლოგიაზე აგებული მოძღვრება, არამედ მიზანდასახულობის მხრივაც. ჰეგელის „გასხვისება“ გნოსეოლოგიური ცნებაა, იგი შემეცნების ფილოსოფიური მეთოდია და ჰეგელის სისტემის თვალსაზრისით არაფერს მიუღებელს, ნეგატიურს არ შეიცავს. ის არის აბსოლუტური გონის საფეხურებრივი შემეცნების გზა, რომელიც ერთჯერ გაივლის ამ მანძილს და ამით ამოსწურავს კიდევაც თავის მისიას. თუ ჰეგელს დავუჯერებთ, აბსოლუტურმა გონმა გაიარა უკვე შემეცნების ეს საფეხურები და უკანასკნელი სამი მომენტი, ხელოვნებით, რელი-

გიით და ფილოსოფიით (ჰეგელის ფილოსოფიით) დაამთავრა თავისი საქმე. ახლა როცა გონი უკან მოიხედავს განვლილ გზაზე და კვლავ გადახედავს ამ საფეხურებს, ის „მადლობის“ მეტს არაფერს ეტყვის არც ბუნებას და არც ისტორიას.

კ. მარქსის „გასხვისებაზე“ ეს არ ითქმის. ჩვენ ვნახავთ, რომ გასხვისება-გაუცხოება და მის მიერ გამოწვეული მოვლენები ბევრ წყეულა-კრულვას იმსახურებენ და თუმცა ისტორიულად აუცილებელი იყვნენ, მაგრამ რაციონალურ მოვლენად მაინც ვერ მივიჩნევთ. ამგვარ „განსხვისებას“ ვერ მივიჩნევთ იმის ეკვივალენტად, რაზედაც ამ ტერმინით ჰეგელი ლაპარაკობს. თუ მისი ეკვივალენტი უნდა დავძებნოთ კ. მარქსის მოძღვრებაში, ამისთვის უნდა მივუთითოთ იმ შინაარსზე, რომელიც ჩვენ გადმოვეცით, როგორც კ. მარქსის მოძღვრება ადამიანის ნორმალურ ყოფიერებაზე და მის განვითარებაზე. მისი გასაგნების და გადმოსაგნების აქტებზე და ადამიანის განხორციელების პროცესზე. ეს უნდა იყოს, ვფიქრობთ, ის, რაც კ. მარქსთან უდრის ჰეგელის „გასხვისებას“. გასაგნება კ. მარქსთან არის არა მხოლოდ აუცილებელი ფაქტი, არამედ, აგრეთვე, დადებითი მოვლენა, ადამიანის ადამიანობის აუცილებელი პირობა. ტყუილად კი არ ასხვავებს კ. მარქსი გასაგნებას როგორც ადამიანის გაადამიანებას იმ მდგომარეობიდან, როცა „ადამიანის არსი გასაგნდება არაადამიანურად“[161], გასხვისებაზე მარქსი ლაპარაკობს შრომასთან დაკავშირებით. გასხვისებას, რა სახისაც არ უნდა იყოს იგი, სათავე აქვს შრომის გასხვისებაში, აქედან იწყება ეს პროცესი.

ჩვენ ვნახეთ, რომ ნორმალურ ვითარებაში ყველგან, სადაც არის ლაპარაკი ბუნებაზე, ადამიანზე, საზოგადოებაზე..., მომარჯვებულია ერთიანობის ცნება. თუ შეიძლება ასე ითქვას, ყველგან არის ყველაფერი, რამდენადაც ყველაფერი ერთად არის, ერთ მთლიანობას წარმოადგენს.

მაგრამ გასხვისება-გაუცხოება სწორედ ამის საწინააღმდეგო პრინციპად ამოდის. აქ გადამწყვეტია დანაწილების აქტი. აქ, მარქსის თქმით, ამოსავალია პოლიტიკური ეკონომიის წანამძღვრები, განმხოლოებულად წარმოდგენილი შრომა, კაპიტალი, მიწა, ხელფასი, მოგება კაპიტალზე და მიწის რენტა... ეს დანაწილება და და-

---

161 «... человеческая сущность **опредмечивается бесчеловечным образом...**» იქვე, გვ. 626.

პირისპირებანი შედეგია კერძო საკუთრების იმ ფორმებისა, რომლებიც ჩამოყალიბდნენ კაპიტალისტურ სამყაროში. საზოგადოება აქ ორად არის გაყოფილი, ორ ანტაგონისტურ კლასად, რომელთა მახასიათებელი არიან ცნებები — „მესაკუთრეები“ და „საკუთრებას მოკლებულნი“.

კაპიტალისტური ფორმაციისათვის დამახასიათებელია საქონლის წარმოება. მუშა ქმნის საგანს, რომელიც დანიშნულია გასაყიდად. საგანი, რომელიც ადამიანის არსობრივი ძალების გაშლა და განხორციელებაა, კაპიტალისტურ წყობილებაში ნივთად იქცევა. საქონელში არაფერ ხედავს ადამიანის ტვინისა და კუნთების გამოვლინებას. საქონელი არის მუშის ენერგიით შექმნილი, მაგრამ არ ატარებს თავისი წარმოქმნის დაღსა და სახელს. ის არის თავისთავადი, დამოუკიდებელი ნივთი, რომელმაც გაიხარჯა მუშა და მერე მასვე მიუბრუნდა როგორც უცხო და მისადმი მტრულად განწყობილი. პირველ რიგში თვითონ მუშა უყურებს მას როგორც უცხოს, მისთვის მიუწვდომელს, მასზე ძლიერსა და მის დამჩაგვრელს. რაც უფრო მეტს აწარმოებს მუშა, მით უფრო ღარიბდება იგი, მით უფრო იცლება ენერგიისაგან, იზრდება მისი სიღატაკე. თანამედროვე პოლიტიკური ეკონომია გვასწავლისო, წერს მარქსი, რომ „მუშა მით უფრო ღარიბდება, რაც უფრო მეტ სიმდიდრეს ქმნის, რაც უფრო მეტად იზრდება ძალა და მოცულობა მისი პროდუქციისა“[162]. იმის ნაცვლად, რომ გასაგნების აქტმა მუშას მოუტანოს დადგენა და განამდვილება, თავისი ინდივიდუალობის გაშლა და განვითარება, ხდება საწინააღმდეგო: შრომა გადაიქცევა სინამდვილედ, მუშა გამოითიშება სინამდვილიდან, საგნის ათვისებას მოაქვს მუშისათვის გასხვისება, თვითგასხვისება. ასეთივე მდგომარეობაა რელიგიაში. რაც უფრო მეტად შეაქვს ადამიანს თავისი კუთვნილება ღმერთის შინაარსში, მით უფრო ცოტა რჩება მას. მუშა საგანში სდებს მთელ თავის სიცოცხლეს, მაგრამ ამიერიდან ეს სიცოცხლე მას არ ეკუთვნის, ის საგანშია, საგნის კუთვნილებას წარმოადგენს. საგან-საქონელში თვალსაჩინოდ მოცემულია გაუცხოების ფაქტი. მუშა საგანში თავის თავს არ ხედავს, ის მისთვის სხვა რამეა. ეს არის შრომის პ რ ო დ უ ქ ტ ი ს გაუცხოება. მაგრამ აქ მეორე სახის გაუცხოებაც არის. თვითონ შრომა, ფსიქოფიზიოლოგიუ-

---

162 «Рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он производит, чем больше растут мощь и размеры его продукции». კ. მ ა რ ქ ს ი, ო ქ ე ე, გვ. 560.

რი ქმედებაც უცხო ხდება მუშისთვის. არც ამ პროცესს თვლის მუშა თავისად, როცა ის არის გამიზნული სხვისთვის, სხვისი ნივთის შესაქმნელად. ნივთის გასხვისება და თვითონ შრომის გასხვისება განუყრელად არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან. პირველად მუშა უთუოდ ნივთის, პროდუქტის გასხვისებას განიცდის და შემდეგ თვითონ შრომისას, მაგრამ გენეზისურად პირველ ადგილზე უნდა დავსვათ შრომა, შრომის გაუცხოება, რასაც უნდა მოჰყვეს ნივთის გაუცხოება. განა შესძლებდა მუშა თავის ნაშრომს დაპირისპირებოდა როგორც სხვასა და უცხოს, თუ რომ ის არ გამხდარიყო უცხო მისივე შრომის მიმართ?[163]

შრომის თვითგასხვისება მდგომარეობს იმაში, რომ ის ეცნობა მუშას, როგორც რაღაც გარეგანი, როგორც ისეთი რამ, რაც არ ეკუთვნის მის არსს. თავის შრომაში მუშა კი არ ამტკიცებს თავის თავს, როგორც უნდა იყოს ეს ნორმალურ ვითარებაში, არამედ უარყოფს მას. მუშა გრძნობს თავის თავს უბედურად და არა ბედნიერად, ენერგიის გაშლა და შემოქმედებითი აღმავლობა კი არ ხდება მისი პროვნებისა, არამედ ფიზიკური მოქანცულობა და გონითი ძალების დაშლა. ამიტომაა, რომ მუშა თავის საკუთრებად მხოლოდ მაშინ თვლის თავს, როცა თავს დააღწევს შრომას, როცა იმ აქტებს ასრულებს, რომლებშიაც სპეციფიკურ-ადამიანური არაფერია. მისი ასეთი შრომა არ არის თავისუფალი, იგი იძულებითი შრომაა. ის მხოლოდ საშუალებაა სხვა მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად, თვით შრომის მოთხოვნილება და შრომით გამოწვეული სიხარული აქ გამორიცხულია.

არის გასხვისების ისეთი სახე, როცა ადამიანი კარგავს ადამიანის გვარს. ადამიანი და ცხოველი ცხოვრობენ გვაროვნული ცხოვრებით ორგანულ ბუნებაში. მათ შორის განსხვავება დამოკიდებულია მათ არეალზე, მათ მიერ ბუნების მოხმარების სფეროზე. ამ მხრივ ადამიანი ცხოველთან შედარებით უნივერსალურია, შეუზღუდველია. ერთ-ერთი მნიშვნელობა ადამიანის თავისუფლებისა ეს უნივერსალობაა: ადამიანს აქვს უნარი ყოველივე ბუნებისეული მოიხმაროს. მისი გვარის ერთ-ერთი სპეციფიკა ამაში მდგომარეობს.

---

163 «Мог ли бы рабочий противостоять продукту своей деятельности как чему-то чуждому, если бы он не самоотчуждался от себя в самом акте производства?» კ. მარქსი, იქვე, გვ. 563.

თეორიული მიმართებით მცენარეები, ცხოველები, ქვები, ჰაერი, სინათლე... არიან ნაწილი ადამიანის ცნობიერებისა, ნაწილობრივ როგორც ობიექტები ბუნებისმეტყველების, ხოლო ნაწილობრივ როგორც ობიექტები ხელოვნებისა; ასევეა პრაქტიკული მიმართებითაც — ესენი შეადგენენ ადამიანის სიცოცხლის ნაწილს, მისი მოღვაწეობის მომენტს[164].

ფიზიკურად ადამიანი ცოცხლობს მ ხ ო ლ ო დ ბუნების ამ პროდუქტების საშუალებით. ადამიანის უნივერსალობა პრაქტიკულად იმაში გამოიხატება, რომ ადამიანს შეუძლია გადააქციოს მთელი ბუნება ა რ ა ო რ გ ა ნ უ ლ სხეულად. ბუნება არის საგანი, ადამიანის მოქმედების იარაღი. „ბუნება არის არაორგანული ს ხ ე უ ლ ი ადამიანისა"[165]. ადამიანი ცოცხლობს არა სულით, არამედ ბუნებით. ის, რომ ადამიანის ფიზიკური და გონისეული ცხოვრება განუყრელად არის დაკავშირებული ბუნებასთან, ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ ბუნება განუყრელად არის დაკავშირებული თავის თავთან, თავის ნაწილთან[166]. აი ამ მომენტსაც, ადამიანის გვაროვნულ ნიშანთვისებებსაც იგივე ბედი ელის, ისინიც გასხვისების მსხვერპლი ხდებიან. გასხვისებული შრომა, ასხვისებს რა ადამიანს ბუნებისაგან, ხოლო მას თვითონ ადამიანის აქტუალური ფუნქციისაგან ამით ასხვისებს, აგრეთვე, ადამიანის გვარისაგან. ეს არის გასხვისების მესამე სახეობა, მესამე მომენტი. ეს იმაშიც გამოიხატება, რომ ადამიანი გვაროვნულ სიცოცხლეს ხდის ინდივიდის სიცოცხლის საშუალებად. გასხვისებული შრომა ამცირებს აქტივობას, თვითმოქმედების ღირებულებას, დაჰყავს იგი უბრალო საშუალების დონემდე. ცხოველს ის „უპირატესობა" აქვს, რომ მისი მოქმედება და უოფიერება, ერთმანეთს ვერ დაშორდება. ადამიანს აქვს თავისი უოფიერების ცნობიერება, საკუთარი უოფიერება მისთვის არის საგანი საკუთარი ცნობიერებისა. ის ხედავს თავის გვარს და სწორედ ამიტომ ხერხდება მისი გადაგვარება, ნიველირება; ის, რაც სიცოცხ-

---

164 «Подобно тому как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т. д. являются частью человеческого сознания, ...так и в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности». კ მ ა რ ქ ს ი, ო ქ ვ ე, გვ. 564—565.

165 «Природа есть неорганическое тело человека...», კ. მ ა რ ქ ს ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 565.

166 ო ქ ვ ე, გვ. 565.

ლის მწარმოებელია, გვაროვნული არსი, კარგავს ამ თვისებას გასხვისებული შრომის წყალობით[167].

გასხვისება-გაუცხოებით გამოწვეული უბედურება უკვე ნათქვამით არ თავდება. კ. მარქსი ლაპარაკობს ინტერ-ადამიანურ გაუცხოებაზეც. რახან ადამიანები ერთი გვარის არსებანი არიან, ერთ ზოგად კანონზომიერებას ექვემდებარებიან, ის, რაც ითქმის ერთზე, ითქმის მეორეზეც და საერთოდ ყველაზე. ადამიანის გასხვისება ვლინდება, აგრეთვე, ადამიანის მიმართებაში სხვა ადამიანთან. ადამიანის გასხვისება თავის გვარისაგან ნიშნავს იმავე დროს ადამიანის გასხვისებას სხვა ადამიანისაგან[168]. ადამიანი, მუშა, არსებითად ეთიშება საზოგადოებას, შინაგანად იგი მას „სხვად" მიაჩნია, ნამდვილი სოციალობა მან დაკარგა. ეს მოუტანა მუშას იმ შრომამ, რომელსაც ეწევა ის დღეს, კაპიტალიზმის განვითარების პირობებში, მის გამო. შრომა, რომელშიაც ვლინდება ადამიანის არსი ნორმალურ ვითარებაში, რომელიც აძლევს ადამიანის არსებობას გამართლებასა და მიმზიდველობას, გარკვეულ პირობებში ამის საწინააღმდეგოს გამომწვევად იქცა. შრომა და მისი შედეგები ამ პირობებში აუტანელი შეიქნენ. ამის გამოსასწორებლად საჭიროა კერძო საკუთრების გაუქმება საწარმოო საშუალებებზე.

ამგვარად, ყოველგვარი სიკეთე შრომიდან იღებს სათავეს, მაგრამ შრომაში დევს, აგრეთვე, მიზეზი მრავალნაირი უბედურებისა. შრომით იქმნება ერთდროულად სიმდიდრეც და სიღარიბეც, მშვენიერებაცა და სიმახინჯეც, სიამოვნებაც და ტანჯვაც. შრომა „ქმნის ჰკუას, მაგრამ, აგრეთვე, ჰკუასუსტობას, კრეტინიზმს როგორც მუშების ხვედრს"[169].

ბუნებრივად იბადება კითხვა: რატომ არსებობს საერთოდ გასხვისებული შრომა, როგორ შეიძლება გავიგოთ ასეთი ფაქტის არსებობა? უნდა ვიფიქროთ, რომ არის ვინმე, ვისთვისაც ეს ფაქტი სასარგებლოა, სასიამოვნოა და ა. შ. უთუოდ ასეთი არსება არის, მაგრამ ის არ შეიძლება იყოს არც ღმერთი და არც ბუნება. მხო-

---

167 «Отчужденный труд отчуждает от человека... его духовную сущность, его человеческую сущность». კ. მარქსი, იქვე, გვ. 567.

168 «... что от человека отчуждена его родовая сущность, означает, что один человек отчужден от другого и каждый из них отчужден от человеческой сущности». კ. მარქსი, იქვე, გვ. 567.

169 «Он (труд. А. Б.) производит ум, но также и слабоумие, кретинизм как удел рабочих». კ. მარქსი, დასახ. ნაშრ., გვ. 562.

ლოდ სხვა ადამიანი, არამუშა შეიძლება სარგებლობდეს გასხვისებით, გაუცხოებით. ის, ვინც მუშის დაძაბული მუშაობის გამო მდიდრდება, არის არამუშა, ის არის მიმთვისებელი ყოველივე გასხვისებულისა. ამიტომ აღვნიშნეთ ამ ტერმინის მნიშვნელობის ორი ასპექტის არსებობა: გაუცხოებული მუშისათვის, უნდა იყოს გასხვისებული მუშისათვის. პოლიტიკური ეკონომიის „საქონელი“ უცხოა მუშისათვის, ვინც იგი შექმნა, ხოლო საკუთრებაა მისი, ვისაც მისი შექმნისათვის შრომა არ დაუხარჯავს.

შრომის გაუცხოება-გასხვისება არ იწვევს მხოლოდ იმ მოვლენებს, რომლებიც ზემოთ იყო ჩამოთვლილი. კ. მარქსი ამ ცნებასთან გენეტიკურად აკავშირებს თვითონ კერძო საკუთრებას, კაპიტალისტისა და მისი მესაკუთრული ფსიქოლოგიის წარმოქმნას, თვითონ მუშის ცნობიერების შერიგებას ამ ვითარებასთან და ა. შ.

როცა ადამიანი თავისი გასაგნებული შრომისადმი მიმართულია, როგორც უცხო და მტრული ძალისადმი, მაშინ ამ ძალის პატრონად ვინმე სხვა უნდა ჩაითვალოს. ამდენად მუშა თავის მუშაობას უყურებს როგორც სხვისადმი დაქვემდებარებულს, სხვის სამსახურში მყოფს. მუშამ თვითონ მიიჩნია „ბატონად“ თავისი დამქირავებელი, და ამ უკანასკნელმაც მას „მიბაძა“, თავისი თავი მუშის ბატონად ჩათვალა, ეს აზრი მას მუშამ უკარნახა[170]. მუშა ასხვისებს თავის საკუთარ მოქმედებას და მიაკუთვნებს მას უცხო ადამიანს[171].

არის ერთი ძნელი პრობლემა, რომელიც კ. მარქსის ამ ნაშრომში მითითებულია და თან მისი გადაჭრის გზაც ნაჩვენებია, მაგრამ საჭირო მოცულობით განხილული არ არის. ვგულისხმობთ გაუცხოებისა და კერძო საკუთრების გენეზისურ ერთიერთობას.

ტრადიციულ-ფორმალური დაყენება საკითხისა იქნებოდა ასეთი: გაუცხოება არის პირველადი და ის განსაზღვრავს კერძო საკუთრების წარმოშობას, თუ, პირიქით, ჯერ გაჩნდა კერძო საკუთრება და მან შეაპირობა გაუცხოების ფაქტი? კ. მარქსი საკითხს აყენებს ამგვარადაც. ამ ფორმალურ კითხვაზე გაცემული პასუხები მარქსისა ასეთია: „მაშასადამე, კერძო საკუთრება არის პროდუქტი, რეზულტატი, აუცილებელი შედეგი გასხვისებული

170 «Он (მუშა. ა. ბ.) порождает власть того, кто не производит, над производством и над продуктом». კ. მარქსი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 569.

171 «Отчуждая от себя свою собственную деятельность, он (მუშა. ა. ბ.) присваивает чужому человеку деятельность, ему не присущую». იქვე, გვ. 569.

შრომისა, მუშის გარეგანი მიმართებისა ბუნებისადმი და თავის თავისადმი „...ცნება კერძო საკუთრებისა მიიღება თვითგაუცხოებული შრომის ცნების ანალიზიდან, ე. ი. თვითგაუცხოებული ადამიანის, გაუცხოებული შრომის, გაუცხოებული სიცოცხლის, გაუცხოებული ადამიანისაგან“[172]. ეს პასუხი გარკვეულია და ამბობს, რომ გაუცხოება არის პირველი ფაქტი და საფუძველი კერძო საკუთრების წარმოშობისა. მაგრამ ასე მარტივი ეს საკითხი, როგორც ჩანს, არ არის. არის სხვა მიდგომაც და სხვაგვარი პასუხიც.

კ. მარქსი ამ ნაშრომის ამავე გვერდზე წერს: „...ცნება გასხვისებული შრომისა (თვითგასხვისებული სიცოცხლისა) ჩვენ მივიღეთ, პოლიტიკური ეკონომიიდან ამოსვლით, როგორც შედეგი კერძო საკუთრების მოძრაობისა. მაგრამ ანალიზი ამ ცნებისა გვიჩვენებს, რომ, თუმცა კერძო საკუთრება გვევლინება როგორც საფუძველი და მიზეზი თვითგასხვისებული შრომისა, სინამდვილეში ის, პირიქით, აღმოჩნდა მისი შედეგი“[173].

ამ პოლიტიკური ეკონომიის თვალსაზრისს „აუქმებს“ ანალიზური მეთოდი მაშინ, როცა საქმე ეხება კერძო საკუთრების წარმოშობას. ახალ მეთოდოლოგიურ ამოცანად აქ ის გვესახება, თუ რა პრინციპული უპირატესობა აქვს ანალიზურ მეთოდს პოლიტიკური ეკონომიის მეთოდის წინაშე და როგორ უნდა მოხდეს მათი შერიგება ისე, რომ წინააღმდეგობას არ ჰქონდეს ადგილი. თვითონ კ. მარქსი ასე ფიქრობს: „მოგვიანებით ეს მიმართება გადაიქცევა ურთიერთმოქმედების მიმართებად“[174].

---

172 «Стало быть, частная собственность есть продукт, результат, необходимое следствие отчужденного труда, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе». «...понятие частной собственности получается посредством анализа из понятия самоотчужденного труда, т. е. самоотчужденного человека, отчужденного труда, отчужденной жизни, отчужденного человека». კ. მარქსი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 569.

173 «... понятие отчужденного труда (самоотчужденной жизни) мы получили, исходя из политической экономии, как результат движения частной собственности. Но анализ этого понятия показывает, что, хотя частная собственность и выступает как основа и причина самоотчужденного труда, в действительности она, наоборот, оказывается его следствием». იქვე, გვ. 569.

174 «Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия». კ. მარქსი, იქვე, გვ. 569.

ამგვარად, ირკვევა, რომ კ. მარქსმა გარკვევით წარმოადგინა ადამიანის განვითარების და შემეცნების ნორმალური პირობები. ეს დაუკავშირდა შრომას, როგორც ადამიანის არსობრივი ძალების გასაგნებას, მის შემოქმედებით ათვისებას და გადმოსაგნების პროცესს. მაგრამ წარმოების თავისებურმა სახეობამ მთლიანად შეაბრუნა მუშის ბედი. ისტორიულმა აუცილებლობამ გამოიწვია შრომის თვითგასხვისება თავისი დამლუპველი შედეგებით და ამან მთლიანად შეაბრუნა ადამიანის თეორიულიცა და პრაქტიკული ყოფიერებაც. პირველ რიგში საკითხი დაისვა ადამიანის აღდგენის, მისი რენესანსისა და ემანსიპაციის შესახებ. ასე დადგა ადამიანის რეალური პრობლემა კ. მარქსის წინაშე და ამან მისცა მიმართულება მის პოლიტიკურ-საზოგადოებრივ მოღვაწეობას. ამის ფილოსუფიურ წანამძღვრად ნატურალისტურ-რეალური პრინციპები შეიქმნენ საჭირო. ასე მოხდა, რომ კ. მარქსი ერთბაშად გახდა კომუნისტიცა და მატერიალისტიც.

შემდგომი ნაბიჯი მარქსიზმის განვითარებისა გადაიდგა კ. მარქსის საყოველთაოდ ცნობილ „თეზისებში". აქ არის მოცემული სრული სიცხადით როგორც ფილოსოფიის ახალი, მარქსისტული გაგება, ისე პიროვნების არსის განმარტებაც. ამ ნაშრომმა გაარკვია, აგრეთვე კ. მარქსის საბოლოო კრიტიკული შეხედულება როგორც ძველ მატერიალიზმზე, ისე ლ. ფოიერბახის ანთროპოლოგიურ ფილოსოფიაზე. ამ ნაშრომს ჩვენ საგანგებოდ უნდა შევეხოთ. მანამდე კი საჭიროდ მიგვაჩნია ზოგი რამ ძირითადი აღვნიშნოთ იმის შესახებ, თუ რა რეაქცია გამოიწვია ბურჟუაზიულ და რევიზიონისტულ ფილოსოფიაში ჩვენ მიერ განხილულმა კ. მარქსის ნაშრომმა.

5. ბურჟუაზიული და რევიზიონისტული ფილოსოფიის რეაქცია კ. მარქსის ნაშრომზე „1844 წლის ეკონომიკურ-ფილოსოფიური ხელნაწერები"

ამ ნაშრომმა, რომელიც გამოქვეყნდა 1932 წ., არაჩვეულებრივი გამოხმაურება გამოიწვია. ამაზე წერდნენ და წერენ არა მხოლოდ ჭეშმარიტი მარქსისტები, არამედ მეტი „ენთუზიაზმითაც", აგრეთვე, მარქსიზმის და კომუნიზმის მტრებიც. ეს ნაშრომი იყო გამოყენებული, როგორც უდიდესი მნიშვნელობის დოკუმენტი, როელიც შუქს ფენს მარქსიზმის ისტორიას, მაგრამ — მარქსიზმის წინააღმდეგაც, მარქსისტული სისტემის კრიტიკის, მისი შიგნიდან

აფეთქების მიზნით. ეს რეაქციული გამოხდომა სათანადოდ შეაფასეს მარქსიზმ-ლენინიზმისა და მეცნიერული კომუნიზმის დამცველებმა და ამით ერთგვარი წვლილი შეიტანეს იდეოლოგიური ბრძოლის საქმეში. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თუ რევიზიონისტების და იდეალისტების ინტერპრეტაციები ემთხვეოდნენ ერთმანეთს ანტიმარქსისტული მიზნებისათვის ბრძოლაში, განსხვავდებოდნენ და ზოგჯერ ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს მარქსიზმის საკვალიფიკაციო დახასიათებაში, როცა საქმე ეხებოდა ცალკეულ ფილოსოფიურ პრინციპებს, ერთიანი აზრი „ხელნაწერების“ შესახებ ვერ იქნა მიღწეული. ფალსიფიკატორთა ბანაკი თვითვე ასუსტებდა თავის პოზიციებს, მათი კონცეფციები შინაგანად ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს. ამ ინტერპრეტაციების საფუძვლიან კრიტიკას იძლევა ჰანს უნბეჰაუ თავის გამოკვლევაში: „უშუალო ფილოსოფიური რეაქცია კ. მარქსის ეკონომიკურ-ფილოსოფიური ხელნაწერების გამოქვეყნებაზე“[175].

ეს ნაშრომი ეხება მხოლოდ გერმანულ ენაზე დაწერილ კრიტიკას და ინტერპრეტაციას 1932 წლიდან 1945 წლამდე და მაინც ოცზე მეტმა ავტორმა მოიყარა თავი.

კ. მარქსის ამ ადრინდელ ნაშრომზე ბევრი რამ ითქვა, მსჯელობის საგანი გახდა მისი შინაარსის ყოველი ასპექტი, მაგრამ ჩვენთვის ამ ფრიად არაობიექტურად წარმოშობილი მასალიდან საინტერესოა მხოლოდ ის, რაც უშუალოდ ეხება ფილოსოფიის რაობას, მის იდეოლოგიურ კვალიფიკაციას და, განსაკუთრებით კი, ჰუმანიზმის პრობლემას.

ამჟამად სრულიად გარკვეულად უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ კ. მარქსის „ხელნაწერების“ იდეალისტური და რევიზიონისტული ინტერპრეტაციები სრულიად მოკლებული არიან მეცნიერულობას და მხოლოდ მარქსიზმ-ლენინიზმისადმი მტრულად განწყობის პროდუქტს წარმოადგენენ.

„ინტერპრეტაციებში“ ადგილი ჰქონდა უცნაური აზრების მტკიცებას: თითქმის საერთო აღიარება ჰპოვა მარქსოლოგთა შორის ახალგაზრდა მარქსისა და მოწიფულობაში შესულ მარქსის დაპირისპირებამ. ახალგაზრდა მარქსი აქ წარმოდგენილია როგორც

---

[175] H. Unbehau. „Die unmittelbare philosophische Reaktion auf das Erscheinen der ökonomisch — philosophischen Manuskripte von Karl Marx.“ (Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich — Schiller — Universität Jena. Geselschafts. und Sprachwissenschaftliche Reihe. H. 2. Jahrg. 17, 1968).

ფილოსოფოსი, ჰუმანისტი, ჰეგელიანელი, ხოლო „მეორე მარქსი", როგორც მხოლოდ პოლიტიკოსი, ანტიჰუმანისტი და ანტიჰეგელიანელი. დაუპირისპირეს ერთმანეთს კ. მარქსი და ფ. ენგელსი. ამ უკანასკნელს ახასიათებდნენ, როგორც ფილოსოფიურ აზროვნებას-მოკლებულს, ფილოსოფიის არმცოდნეს. კ. მარქსიო, ამტკიცებდნენ, უარყოფს, საერთოდ ფილოსოფიას, თეორიული მოღვაწეობის მნიშვნელობას და მხოლოდ რევოლუციურ მოქმედებაში ხედავს ინტელიგენციის მოწოდებას.

არ არის ძნელი იმის დანახვა, რომ ყოველივე ეს მიმართულია ბოლშევიკური მარქსიზმ-ლენინიზმის წინააღმდეგ. თანამედროვე საერთაშორისო კომუნიზმის და მისი იდეოლოგიის წინააღმდეგ.

როგორც ითქვა, მარქსის ინტერპრეტატორებად მოვლენილი ფალსიფიკატორები მხილებული არიან, ამაზე ვრცელი არგუმენტირებული ლიტერატურა არსებობს, მაგრამ ორიოდე სიტყვა მაინც არ იქნება ზედმეტი.

ერიხ ბუგენჰაგენი ამტკიცებს, რომ კ. მარქსი ჰეგელის ფილოსოფიის უარყოფით მიზნად ისახავს ფილოსოფიის უარყოფას საერთოდ[176]. მას ამისთვის ციტატებიც მოჰყავს მარქსის ნაწერებიდან, მაგრამ, როგორც მართებულად შენიშნავს უნბეჰაუ, ეს გაუგებრობას ემყარება და მარქსის აზრს ეწინააღმდეგება[177]. მიზეზი ამ გაუგებრობისა, უნბეჰაუს აზრით, უნდა ვეძებოთ იმაში, რომ ბუგენჰაგენი ისე, როგორც ზოგი სხვაც, არ აქცევს ყურადღებას იმას, რომ ტერმინი „Aufheben" არ ნიშნავს მხოლოდ უარყოფას, უბრალო ნეგაციას, არამედ შემონახვასაც, თუმცა სხვანაირად[178]. მარქსი უარყოფდა არა ფილოსოფიას საერთოდ, არამედ მხოლოდ ჰეგელის და მის მსგავს ფილოსოფიას. ხომ ფაქტია ის, რომ კ. მარქსი უარყოფდა „ხელნაწერებში" არა ლ. ფოიერბახის ფილოსოფიას, არამედ ჰეგელის ფილოსოფიას. ფოიერბახის ფილოსოფიას, პირიქით, გადაჭარბებულადაც კი აქებდა, რაც მას, როგორც დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის შემქმნელს, არ ესადაგებოდა.

ბუგენჰაგენთან დაკავშირებით სხვა საკითხიც არის გასარკვევი: უნდა ცნობილი იყოს დისკუსიის დაწყებამდე ის, თუ როგორ

---

[176] E. A. Buggenhagen, Die Stellung zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx. 1933. S. 44.

[177] უნბეჰაუ, დასახ. ნაშრომი, გვ. 189.

[178] უნბეჰაუ, დასახ. ნაშრომი, გვ. 189.

არის გაგებული მოკამათეთა შორის თვითონ ფილოსოფიის შინაარსი. ფილოსოფია, როგორც ეს ესმის სპეკულაციურ მიმდინარეობას მარქსისთვის დიახაც რომ მთლიანად მიუღებელია, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სხვაგვარი ფილოსოფია არ შეიძლებოდეს და ჰეგელის ფილოსოფიის აღსასრული იყოს აღსასრული ფილოსოფიისა საერთოდ. ეს, სხვა ფილოსოფია, მაშინ არ არსებობდა და ამიტომ მის შესახებ ლ. ფოიერბახმა „თეზისები" წარმოადგინა, ხოლო ანის შემდეგ მის მიერ გამოქვეყნებული „მომავლის ფილოსოფიის საფუძვლებიც" თეზისების სახეს ატარებს. მარქსი იწონებს ამ ნაშრომს და თავის „ხელნაწერებში" მკითხველს მის რეკომენდაციას აძლევს. ყველაფრიდან ჩანს, რომ ფოიერბახი და კ. მარქსი ფიქრობდნენ არა ფილოსოფიის გაუქმებაზე, არამედ ახალ ფილოსოფიაზე, „მომავალ ფილოსოფიაზე"[179].

კ. მარქსის გამიჯვნა ძველი ფილოსოფიისაგან მარტო სპეკულაციური მეთოდის უარყოფას კი არ ემყარება, არამედ, აგრეთვე, მის მჭვრეტელურ ხასიათსაც. ფილოსოფიაში არსებით მომენტად პრაქტიკის ცნების შემოტანა კ. მარქსის მიერ არც თეორიის უარყოფაა და არც უბრალო დამატება ტრადიციულად წარმოდგენილ ფილოსოფიაზე, არამედ თვითონ ფილოსოფიის საგნის შეცვლა, მისი გაფართოება. ფილოსოფოსი პლატონის მიერ წარმოდგენილი იყო როგორც ისეთი ადამიანი. რომელიც „არც ყიდის რასმე და არც არაფერს ყიდულობს". ის მხოლოდ უყურებს ადამიანთა მოქმედებას, მათ საქმობას, მაგრამ თვითონ ამაში არ ერევა. ფილოსოფია ძველად „უმოქმედობას", წმინდა ჰვრეტას წარმოადგენდა. ამ შეხედულებას პროპაგანდისტი ჰყავს ჩვენ დროშიც. მ. ჰაიდეგერი წერს: „ფილოსოფია ისეთი აზროვნებაა, რომლისგანაც არსებითად ხეირი არ არის და რაზედაც მოსამსახურე ქალები აუცილებლად იცინებენ"[180]. (ჰაიდეგერს მხედველობაში აქვს თქმულება თალესის ჩავარდნის შესახებ ჭაში, როცა ის ვარსკვლავებს აკვირდებოდა. თრაკიელმა ქალმა, თალესის მოსამსახურემ, მას დასცინა: სურს გაიგოს რა ხდება ცაში, ვერ კი ხედავს იმას, რაც მის ცხვირწინ და ფეხებ-

179 თუ ლოგიკური კორელაციის ასპექტით განვიხილავთ იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ბაჩენის საკითხს, უნდა ითქვას, რომ იდეალიზმის პოზიტიური დაძლევა eo ipso არის პრინციპში მატერიალიზმი. სანამ იდეალიზმის კრიტიკას აქამდე არ მოუღწევია, მატერიალიზმი სრულყოფილად არ არის წარმოდგენილი და იდეალიზმი მთლიანად დაძლეული არ არის. ეს ითქმის, მაგალითად ლ. ფოიერბახის მატერიალიზმზე, როცა ის უპირისპირდება ჰეგელს იდეალიზმს.

180 M. Heidegger. Die Frage nach dem Ding. Tübingen 1962. S. 2.

თან არის. იხ. პლატონი, თეეტეტი, 174, და შემდ.), საქმე ეხება ისეთი რამის შემეცნებას, რაც რეალურ სინამდვილეს არ ეხება, მასში ვერაფერს ცვლის. კ. მარქსი ფილოსოფიას სხვა ამოცანას უსახავს და ამისთვის მისი საგანიც სხვა უნდა იყოს: ის უნდა იქნას შემეცნებული, რაც მოქმედებაში მიიღებს მონაწილეობას. ასეთი ამოცანა თავისთავად გააძევებს სპეკულაციას ფილოსოფიის მეთოდიდან.

ვერც იმას ვიტყვით, რომ ძველი, ტრადიციული ფილოსოფია ყოველთვის უარს ამბობდა თითქოს ფილოსოფიის პრაქტიკულ-პრაგმატისტულ გამოყენებაზე. საკმარისია გავიხსენოთ ფ. ბეკონის ფილოსოფიის პრაგმატისტული ტენდენციები, რომ ამაში დავრწმუნდეთ. მაგრამ კ. მარქსის მიერ შემოტანილი სიახლე ფილოსოფიაში ამას არ გაუტოლდება. აქ ლაპარაკია არა თეორიის მექანიკურ შეერთებაზე პრაქტიკასთან, მათ ურთიერთმიმატებაზე, არამედ მათ ერთიანობაზე, ერთობაზე. ინგლისურ ემპირიზმს სპეკულაციას ვერ დავაბრალებთ, მაგრამ კ. მარქსის კრიტიკა მასაც ეხება, პრაქტიკის გნოსეოლოგიური ცნება მასაც აკლდა[181].

შევეხოთ ლ. ფოიერბახისა და კ. მარქსის მატერიალისტობის საკითხს იმ პერიოდში, 1842—1844 წლებში. არც ფოიერბახი და არც მარქსი თავის ფილოსოფიას მატერიალიზმს არ უწოდებენ. თავის შეხედულებას ისინი „ჰუმანიზმით“ აღნიშნავენ. ეს ფაქტი გაიგეს როგორც მარქსის ფოიერბახიანელობა და ფოიერბახის ანთროპოლოგისტობა, ე. ი. მარქსსო, ამბობენ, თავისი ამ საკითხში არაფერი ჰქონია, ხოლო ფოიერბახი ანთროპოლოგიზმს ვერ შორდებაო. ბუნებრივად დადგება კითხვა: ვინ არიან ამ დროს ფოიერბახი და მარქსი, რას წარმოადგენს შინაარსეულად მათი მსოფლმხედველობა, როგორ ესახებათ მათ ბუნება, რეალური სინამდვილე? რას ეყრდნობიან ისინი იმის შემდეგ, რაც რომ ჰეგელის სამყარო ილუზიად გამოაცხადეს და სპეკულაციის გზით მოპოვებული შინაარსი მეცნიერულ ღირებულებასმოკლებულად დასახეს?

---

181 პრაქტიკა, როგორც გნოსეოლოგიური ცნება, ბევრ მკვლევარს იზიდავს, ბევრიც დაიწერა ამის თაობაზე, მაგრამ ბევრში ისეთი ნათქვამიც არის, რომელსაც ცნება დაპყავს ანთროპოლოგიზმამდე, ჰეშმარიტების კრიტერიუმად ადამიანი გეველინება. ეს ჰეშმარიტების ობიექტურობას გააუქმებდა და დაეპირისპირებოდა ლენინური ასახვის თეორიას, მაშასადამე, ამ ცნების შესახებ უფრო გარკვეულად უნდა იწერებოდეს.

ჰ. უნბეჰაუ მის ნაშრომში, რომელიც ზემოთ დავასახელეთ, შემდეგს ამბობს: „ეს (დიალექტიკური მატერიალიზმი. ა. ბ.) არ არის ონტოლოგია და არც მეტაფიზიკა“[182]. ეს არის ნათქვამი კონრად ბეკერის წინააღმდეგ, რამდენადაც ის მარქსის მატერიალიზმს ახასიათებს, როგორც ისეთ ონტოლოგიას, რომელიც უპირატესობას ანიჭებს სახელწოდებას „დიალექტიკური მატერიალიზმი“ და თანდათანობით თავიდან იშორებს „ნატურალიზმს“ და „რეალურ ჰუმანიზმს“[183]. ონტოლოგიაში უნბეჰაუ გულისხმობს ყოფიერების საკუთრივ კვლევას, რაც მას შეუძლებლად და უსაფუძვლოდ მიაჩნია. ამაზე რომ აქ არაფერი ვთქვათ, ის მაინც ვიკითხოთ, თუ როგორია კ. მარქსის დამოკიდებულება ონტოლოგიასთან და მეტაფიზიკასთან.

ისტორიულად მეტაფიზიკაში იგულისხმებოდა „მიღმურის“, ემპირიულ მოცემულობაში მიუწვდომლის, სამყაროსეული საწყისის ძებნა, ონტოლოგია წარმოადგენდა მეტაფიზიკის იმ ნაწილს, რომელიც საკუთრივ თავისთავად ყოფიერებას ეძებდა. დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის, რასაკვირველია, მეტაფიზიკა მიუღებელია, როგორც მოწინააღმდეგე, უარმყოფელი დიალექტიკისა და საერთოდ მეცნიერული მონაცემების გამოყენებისა. რაც შეეხება ონტოლოგიას, აქ ა მ ჟ ა მ ა დ მდგომარეობა განსხვავებულია. ონტოლოგია გამოეყო მეტაფიზიკას და მისგან დამოუკიდებლობას იჩემებს. ის აყენებს კითხვას ყოფიერების რაობის შესახებ და არ გულისხმობს წინასწარ იმას, რომ ის იყოს უთუოდ უძრავი, „მიღმური“, ტრანსცენდენტური, სულიერი ანდა მატერიალური. პასუხი ყოფიერების რაობაზე უნდა დაადგინოს კვლევა-ძიებამ, რომლის მეთოდოლოგიაც, აგრეთვე, დასადგენია. ამგვარად გაგებული ონტოლოგია არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს მატერიალისტური დიალექტიკის ძიებას შინაარსეულად. რაც შეეხება მის შეფასებას ტერმინოლოგიური მიზანშეწონილობის მიხედვით, ეს სხვა საკითხია. ჰ. უნბეჰაუს მტკიცება, რომ „კითხვა ყოფიერების შესახებ, როგორც ასეთის შესახებ, არის უქმი კითხვა, რომელსაც მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ სპეკულაციური ფილოსოფიის თვალსაზრისით“, არ არის დამაჯერებელი. ნამდვილი, სუბსტანციალური ყოფიერების ძებნა, რაც მატერიალიზმსაც ისევე ესაჭიროება, როგორც იდეალიზმს, ცნობილად გულისხმობს ყოფიერების არსს, მის რაობას. ფაქტიუ-

182 ჰ. უ ნ ბ ე ჰ ა უ, დასახ. ნაშრომი, გვ. 194.

183 ი ქ ვ ე.

რადაც სწარმოებს ასეთი კვლევა როგორც იდეალისტთა შორის, ისე მატერიალისტთა ბანაკში[184].

ამჟამად კითხვის პოზიტიური კვლევა არ შედის ჩვენ გეგმაში. კითხვა აქ ეხება იმას, თუ რას გულისხმობდა ლ. ფოიერბახი და მასთან ერთად კ. მარქსი, მისი განვითარების ამ საფეხურზე, რეალობის, სინამდვილის შინაარსად

მარქსის მიერ მოწონებულ და რეკომენდებულ ნაშრომში და სხვაგანაც ლ. ფოიერბახი სინამდვილის, რეალობის ეკვივალენტად, — სინონიმად ხმარობს ტერმინს „გრძნობადი". საკითხიც ამ ცნების გაშიფრვას მოითხოვს. რას გულისხმობს ფოიერბახი გრძნობადის ქვეშ?

ფილოსოფიური შემეცნების შესახებ ფოიერბახი იძლევა სავსებით მისაღებ განმარტებას[185], მაგრამ ეს არ არის იმის გამოსაცნობად საკმარისი, თუ რომელ მიმდინარეობას ეკუთვნის იგი. ამ განმარტებას მიიღებდა როგორც მატერიალისტი, ისე ობიექტური იდეალიზმის წარმომადგენელიც. თუ მატერიალისტი ფილოსოფიას იმას უსახავს მიზნად, რომ შეიმეცნოს მატერია, მისი კანონები ისე, როგორც ისინი არიან თავისთავად, იდეალისტი პლატონიც, ამის მსგავსად, ფილოსოფიას ავალებს, რომ იდეები, იდეათა სამყარო და მათი ურთიერთობანი ისე გააცნობიეროს, როგორც არიან ისინი სინამდვილეში.

მართალია, აქ საკითხი დადგება იმაზე, შეიძლება თუ არა ასეთი შემეცნება განხორციელდეს და უარყოფითი პასუხის დამცველებიც აღმოჩნდებიან (კანტის Ding an sich), მაგრამ ამის გამო შეცნების არსი არ შეიცვლება, სადაც არსებული ამ სახით არ შეიმეცნება, იქ საერთოდ უნდა უარი ვთქვათ შემეცნებაზე. ლ. ფოიერბახის ამ განმარტებაში იგულისხმება, რომ ჭეშმარიტების კრიტერიუმი იქნება მხოლოდ საგანი, შემეცნების საგანი და არავითარ შემთხვევაში შემმეცნებელი, როგორიც არ უნდა იყოს იგი — ადამიანური თუ ღვთაებრივი არსება. ამიტომ აპორიის წინაშე აღმოვ-

---

184 ლ. ფოიერბახი წერს: «Бытие существует из себя и через себя, бытие дается только бытием, бытие имеет свое основание в себе... «Бытие — есть, ибо небытие есть небытие, т. е. ничто, бессмыслица». Людвиг Фейербах, Основы философии будущего, 1937, стр. 97.

185 «Философия есть познание того, что есть. Так мыслить, так познавать вещи и существа, каковы они суть, — это высший закон, высшая задача философии». დასახ. ნაშრომი, გვ. 89.

ჩნდებით, როცა ზემოთ მოტანილ ციტატს გვერდში ამოვუყენებთ ფოიერბახის შემდეგ ნათქვამს: „...მხოლოდ ადამიანური არის ჭეშმარიტი და ნამდვილი, ვინაიდან მხოლოდ ადამიანური არის გონიერი; ადამიანი არის გონების საზომი“[186]. ეს არის ფოიერბახის მწვერვალი. ის აქ პროტაგორას მოგვაგონებს და ამიტომ მატერიალიზმთან მისი მორიგების საკითხი დგება. როგორ დავალწევთ თავს ასეთ ვითარებაში სუბიექტივიზმსა და სკეპტიციზმს? როგორ ვიაზროთ ფოიერბახის მიხედვით მიმართება ბუნებასა და ადამიანს შორის? როგორ არის შესაძლებელი ადამიანის შემმეცნებელი ფილოსოფია, თუ ფილოსოფია წარმოდგენილ იქნა ანთროპოლოგისტურად?

როგორც ცნობილია, ფოიერბახის პირველ ამოცანას წარმოადგენდა თეოლოგიის დაძლევა, რაც აზროვნების სუბსტანციალიზაციის უარყოფას მოითხოვდა. ადამიანის როლის წინ წამოწევა, რელიგიის არსის გააზრება ადამიანის არსად იყო ზეციერების ჩამოყვანა დედამიწაზე, რელიგიისა და ქრისტიანობის უარყოფის გამართლება. მარქსიზმის კლასიკოსები ფოიერბახის ამ მიზანდასახულებას და მის განხორციელებას, საერთოდ რომ ვთქვათ, დამაკმაყოფილებლად მიიჩნევდნენ. რჩებოდა, რა თქმა უნდა, მთელი რიგი ფილოსოფიური და სოციოლოგიური საკითხები ამასთან უშუალოდ დაკავშირებული, მაგრამ ამისთვის ფოიერბახის ფილოსოფია და, მით უმეტეს, მისი სოციალური თეორია არ იყო საკმარისი. ამაზე აქ მითითებაც საკმარისია: ეს კ. მარქსის მისიას წარმოადგენდა. ჩვენ გვაინტერესებს ადამიანის შესწავლის საქმე, მისი ფილოსოფიური გააზრების გზები ფოიერბახის ანთროპოლოგიზმში. ეს კითხვა კონკრეტულად ასეთ სახეს იღებს: როგორია ურთიერთობა ამ სიტუაციაში ადამიანსა და ბუნებას შორის, ანთროპოლოგიასა და ბუნებისმეტყველებას შორის?

„ანთროპოლოგიზმი“ ტერმინოლოგიურად გვამცნობს იმას, რომ რომელიღაც თეორიაში ადამიანს რადიკალური უპირატესობა ენიჭება რაიმე საქმეში. ფოიერბახის დროს, როცა ადამიანის, მუშის გასხვისება საერთო ყურადღების საგანს წარმოადგენდა ფილოსოფოსთა და სოციოლოგთა შორის, საჭირო იყო, პირველ რიგში, ადამიანის რენესანსი, მისი მინიმალური უფლებების აღდგენა. ასე რომ ადამიანის პრივილეგიაზე ლაპარაკი თითქოს ნაადრევიც იყო.

---

[186] ლ. ფოიერბახი, დასახ. ნაშრ., გვ. 72.

ფოიერბახიც ასე მოიქცა: ჯერ ადამიანის აღდგენა და შემდეგ მისი სრულყოფილი შეფასება. ფოიერბახის მოღვაწეობაში ეს საქმე სპეკულაციური ფილოსოფიის წინააღმდეგ ბრძოლაში გამოიხატა პირველ რიგში.

ახალი დროის რაციონალისტურმა ფილოსოფიამ ადამიანში აზროვნების მეტი სხვა რამ არ მიიჩნია ყურადღების ღირსად. სამაგიეროდ აზროვნების ძალა და მნიშვნელობა ისე გააზვიადა, რომ თვითონ ადამიანი, როგორც სუბიექტი, დავიწყებას მიეცა. სუბიექტის ადგილი აზროვნებამ, ადამიანის პრედიკატმა დაიკავა. სპეკულაციური ფილოსოფია ამგვარ მეტამორფოზას ენერგიულად იყენებდა მისტიკური და თეოლოგიური კომბინაციებისათვის. ფოიერბახი მოითხოვს ადამიანი იაზროვნონ ისე, როგორც ის არის, როგორც სუბიექტი ყველა თავისი პრედიკატებით. მას უნდა დაუბრუნდეს და აზროვნების უნარს დაერთოს გრძნობები, ნებისყოფა, მისწრაფება და ა. შ. უნდა მთლიან ადამიანზე და მის შესაძლებლობაზე იყოს მსჯელობა და მაშინ აღმოჩნდება, რომ ადამიანს, როგორც გრძნობად არსებას, შეუძლია რეალობის, გრძნობადი სინამდვილის შემეცნება.

ადამიანის გარეთ არსებული სინამდვილის თაობაზე ცალკე აღებულ აზროვნებას არაფრის თქმა არ შეუძლია, ამბობს ფოიერბახი. აზროვნების მთელი საქმიანობა იდეებით შემოიფარგლება. მხოლოდ გრძნობადობა, სხეულებრივი მოთხოვნილება სდებს ხიდს ადამიანსა და გარესამყაროს შორის. აზროვნების ჭეშმარიტება ფორმალურობას ვერ შორდება. არის თუ არა ის ნამდვილი ჭეშმარიტება, ამას აზროვნება ვერ გვეტყვის. „კრიტერიუმი, რომელიც წყვეტს საკითხს ამ შემთხვევაში, არის მხოლოდ და მხოლოდ გ ა ნ ჭ ვ რ ე ტ ა. „აზროვნების მ ო წ ი ნ ა ა ღ მ დ ე გ ე პ ა რ ტ ი ა არის სწორედ გრძნობადი განჭვრეტა“[187].

აზროვნებისა და ყოფიერების ურთიერთობა, წარმოდგენილი პრობლემის სახით, ფოიერბახს ხელოვნურ წარმონაქმნად მიაჩნია. ის ჩნდება მაშინ, როცა აზროვნება, „თ ა ვ ი ს თ ვ ი ს ფიქსირებული, ე. ი. ა დ ა მ ი ა ნ ი ს გარეთ მოთავსებული არავითარ კავშირში და ურთიერთობაშია სამყაროსთან[188].

---

187 ლ. ფ ო ი ე რ ბ ა ხ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 70.

188 იქვე, გვ. 73.

თეოლოგიის სრული დაძლევა მოითხოვს მის დაშლას და გახსნას ადამიანის მთელ არსებაში და არა მხოლოდ აზროვნებაში, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ახალი დროის ფილოსოფიაში. ახალი ფილოსოფია, რომელსაც ფოიერბახი გვთავაზობს, მოითხოვს თეოლოგიის შეცვლას ანთროპოლოგიით[189]. ღმერთი აღმოცენდა ადამიანის „განძარცვის“ გზით. როცა ადამიანს დაუბრუნდება მისი კუთვნილი, ღმერთი გაქრება და თეოლოგიის ადგილს ანთროპოლოგია დაიკავებს. ამით მატერიალიზმის ერთი ფუძე მოძებნილია, ილუზიური ღმერთის ადგილს რეალური არსება იქერს. მაგრამ მატერიალიზმს შეიძლება მეორე მტერი გაუჩნდეს ღმერთის შემდეგ, თუ ბუნებამ, რეალურმა სინამდვილემ არ მიაღწია დამოუკიდებლობას ადამიანისაგან. მატერიალისტი ფოიერბახი მეორე და აუცილებელ ფუძეს მატერიალიზმისათვის ასე ადგენს: „ჭეშმარიტი მიმართება აზროვნებისა ყოფიერებისადმი მხოლოდ ასეთია: ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ა ა რ ი ს ს უ ბ ი ე ქ ტ ი, ა ზ რ ო ვ ნ ე ბ ა — პ რ ე დ ი კ ა ტ ი. აზროვნება არის ყოფიერებიდან, მაგრამ ყოფიერება არ არის აზროვნებიდან“[190]. ეს არ არის საკმარისი. ჩვენ ვეძებთ იმას, რაც არა მხოლოდ აზროვნებიდან არის დამოუკიდებელი, არამედ მთლიანად ადამიანისგან. ფოიერბახი ამ დებულებასაც გვაწვდის: „ბუნება არის ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს გ ა ნ გ ა ნ უ ს ხ ვ ა ვ ე ბ ა დ ი ა რ ს ი, ადამიანი არსებობისაგან გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ ა დ ი ა რ ს ი. განუსხვავებადი არსი არის საფუძველი განსხვავებადის, მაშასადამე, ბუნება არის საფუძველი ადამიანისა“[191]. მაშასადამე, ღმერთი დამოკიდებულია ადამიანზე, ადამიანი ბუნებაზე. ბუნებისაგან წარმოიშვა რეალური ადამიანი, ხოლო ადამიანისგან ფაქტიური არსება, ღმერთი.

რჩება გასარკვევი უძნელესი და ცენტრალური პრობლემა ყოველგვარი ფილოსოფიისა: როგორ ვიაზროთ, როგორ, რა თვისებებში წარმოვიდგინოთ ბუნება თავისთავად, ადამიანის მიერ „ხელუხლებელი“, ისეთი, როგორიც არის ის თვითონ? აქ დგება მწვავედ ბუნების გრძნობადობის საკითხი, მისი ფენომენალობისა და მატერიალურობის პრობლემა. რა არის ის, რაც თავისთავად არსებობს: შეგრძნება, წარმოდგენა, იდეა თუ მატერია? რა არის ის პირველი და ყოველთვის არსებული, რომლიდანაც არის „აღმოცენებუ-

---

189 ლ. ფ ო ი ე რ ბ ა ხ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 74.

190 ი ქ ვ ე, გვ. 97.

191 ი ქ ვ ე, გვ. 98.

ლი“ ადამიანი, მისი აზროვნება — ვრძნობებით და მისი ცნობიერებით?

უნდა ითქვას, რომ ფოიერბახის ნაშრომებში მოინახება ბევრი ისეთი გამოთქმა, რომლებსაც მარქსიზმ-ლენინიზმი შეაფასებს როგორც ანტი-მატერიალისტურს, არა მხოლოდ იმ ნაწილში, რომელიც ეხება საზოგადოების შემეცნებას. არამედ იმ ნაწილშიც, რომელიც ბუნების რაობას განსაზღვრავს. მოვიყვანთ რამდენიმე ადგილს ამის საილუსტრაციოდ.

„მსგავსად იმისა როგორც რეალობა შეგრძნებისა არის თვისება, და, პირიქით, შეგრძნება — რეალობა თვისებისა, ასევე ყოფიერებაც არის რეალობა ცნობიერებისა, მაგრამ ზუსტად ასევე, პირიქით, ცნობიერება — რეალობა ყოფიერებისა; მხოლოდ ცნობიერება არის ნამდვილი ყოფიერება. გონისა და ბუნების ერთიანობას წარმოადგენს მხოლოდ ცნობიერება“[192].

„ყოფიერება, საიდანაც იწყებს ფილოსოფია, არ გამოიყოფა ცნობიერებისაგან, ხოლო ცნობიერება — ყოფიერებისაგან[193].

როცა მეცნიერებაში ადამიანის შესახებ ადამიანს წარმოადგენენ როგორც მხოლოდ ბუნების ნაწილს, ნატურალისტურ თეორიაზე ვლაპარაკობთ და ამას მანკიერ თეორიად მივიჩნევთ. ფოიერბახს საწინააღმდეგო გადახრა აქვს: „ახალი ფილოსოფია (რომელსაც იცავს ფოიერბახი. ა. ბ.) გადააქცევს ადამიანს (მასთან ერთად ბუნებასაც როგორც ადამიანის ბაზისს) ფილოსოფიის ერთადერთ უნივერსალურ და უმაღლეს საგნად: გადააქცევს. მაშასადამე, ანთროპოლოგიას, ფიზიოლოგიასთან ერთად, უნივერსალურ მეცნიერებად“[194]. „აზროვნებისა და ყოფიერების ერთობას მხოლოდ მაშინ აქვს საზრისი და ჰეშმარიტია, თუ ადამიანი განიხილება როგორც საფუძველი, როგორც ამ ერთობის სუბიექტი“[195].

ფოიერბახი იღვწის ადამიანის მთლიანობისათვის. ადამიანის გნოსეოლოგიური ძალა მის მთლიანობაშია. გერმანული კლასიკური იდეალიზმის მარცხი და უნაყოფობა, მისი აზრით, არის შედეგი აზროვნების გამოცალკევებისა სხვა ადამიანური ძალებისაგან. აქ განსაკუთრებით „დაიჩაგრა“ ადამიანის ემოციონალური ასპექტი. ის

192 ლ. ფოიერბახი, დასახ ნაშრ. გვ. 90.
193 იქვე, გვ. 89.
194 იქვე, გვ. 76.
195 იქვე, გვ. 72.

სულაც არ იქნა გამოყენებული რაციონალისტურ იდეალიზმში. სამაგიეროდ ფოიერბახი ემოციონალურ ცხოვრებას, გულის სამყაროს გადაჭარბებულ მნიშვნელობას ანიჭებს, როგორც შემეცნების აქტის განხორციელებაში, ისე რეალური სინამდვილის დადგენაში. ის წერს: „ახალი ფილოსოფია ემყარება სიყვარულის ჰეშმარიტებას, შეგრძნების ჰეშმარიტებას. სიყვარულში, საერთოდ შეგრძნებაში, ყოველი ადამიანი აღიარებს ახალი ფილოსოფიის ჰეშმარიტებას". „სიყვარული, ამგვარად, არის ნამდვილი ონტოლოგიური დასაბუთება საგნის ყოფიერებისა ჩვენი თავის გარეთ, და არავითარი სხვა დასაბუთება ყოფიერებისა სიყვარულისა და შეგრძნების გარდა საერთოდ არ არის".

საინტერესოა, რომ ფოიერბახის თქმით, შეგრძნების ფილოსოფიური მნიშვნელობა სცილდება ანთროპოლოგიის საზღვრებს. მას მეტაფიზიკური ძალა ენიჭება: „ადამიანის შეგრძნებებს აქვთ ამიტომ არა ემპირიული, ანთროპოლოგიური მნიშვნელობა, როგორც ფიქრობდა ძველი ტრანსცენდენტური ფილოსოფია, მათ აქვთ ონტოლოგიური, მეტაფიზიკური მნიშვნელობა. ყოველდღიურ შეგრძნებაში იმალება უღრმესი და უმაღლესი ჰეშმარიტება"[196]. „სიყვარული არის ენება (страсть), და მხოლოდ ენება არის ნიშანი არსებობისა. მხოლოდ ის, რაც გვეენება ენების აქტუალურ ან შესაძლებელ ობიექტად, მხოლოდ ის არსებობს"[197].

ლ. ფოიერბახის გნოსეოლოგიის ერთ-ერთი პრინციპი დაგვარობაა: „მსგავსი მსგავსით შეიმეცნების", აზრი აზრით, არსი არსით, გრძნობიერება გრძნობიერებით. მაგრამ, როცა საქმე სინამდვილის, რეალობის წვდომას ეხება, ადამიანის პრედიკატებიდან იმას მიეცეს გადამწყვეტი უპირატესობა, რომელიც რეალობის, სინამდვილის წვდომას შესძლებს. საკითხი ფორმალურად ფოიერბახისთვის წინასწარ გადაწყვეტილია: ის ადამიანური პრედიკატი შესძლებს ამას, რომელიც თვითონ სინამდვილეს, რეალობას წარმოადგენს. ობიექტის შემმეცნებელი თვითონაც ობიექტს უნდა წარმოადგენდეს. ეს ის მხარეა ადამიანისა, რომელიც ობიექტის სახით არსებობს მეორე ადამიანისთვის. ეს არის გრძნობიერება, ადამიანის გრძნობიერი ასპექტი. აზრით მხოლოდ აზრი შეიმეცნება და ის

196 ლ. ფოიერბახი, დასახ. ნაშრ., გვ. 57.

197 იქვე, გვ. 56.

ხომ მხოლოდ პრედიკატია ადამიანისა და თავისით არსებობა არ შეუძლია!?

რა უპირატესობა აქვს გრძნობადობას?

აზრის ჰეშმარიტება, იდეა საჭიროებს რეალიზაციას, საბოლოო დასტურს. ეს ხორციელდება გრძნობადობის წყალობით. როცა აზრისეული ჰეშმარიტება აღწევს გრძნობადობას, მის დასტურს, ჰეშმარიტება მიღწეულად ითვლება. ასე მსჯელობს ფოიერბახი და დაასკვნის: გნოსეოლოგიურ სიძნელეებს თავს დავაღწევთ, „თუ რეალურს, გრძნობადობას გ ა ვ ხ დ ი თ თ ა ვ ი ს თ ა ვ ი ს ს უ ბ ი ე ქ ტ ა დ, თუ ამ უკანასკნელს მივცემთ აბსოლუტურ დამოუკიდებლობას, ღვთაებრივ, საწყისს მნიშვნელობას“. „ჰ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ა, ნ ა მ დ ვ ი ლ ო ბ ა, გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ო ბ ა არიან ერთი და იგივე“[198].

კ. მარქსის „ხელნაწერების“ ერთ-ერთი ინტერპრეტატორი, დე მანი წერს „ეს მარქსი არის რეალისტი, არა მატერიალისტი. ფილოსოფიური იდეალიზმის უარყოფას ის არ მიჰყავს იქამდე, რომ იდეების ეგრეთწოდებულ უმაღლეს რეალობას დაუპირისპიროს მატერიის უმაღლესი რეალობა“[199]. ეს მსჯელობა ავტორს უნდა იმისთვის, რომ კ. მარქსის შეხედულება, გამოთქმული „ხელნაწერებში“ მიაკუთვნოს ე. წ. „სიცოცხლის ფილოსოფიას“. ეს განზრახვა ვერ დასაბუთდება, მაგრამ მისი წარმოშობა „გარეშე პირის“ აზროვნებაში ერთგვარ საბაბს არ არის მოკლებული. ასეთ საბაბად შეიძლება მივიჩნიოთ კ. მარქსის სიტყვები, რომლებიც ფოიერბახის გავლენის დაღს ატარებენ: „ჩვენ ვხედავთ აქ, რომ თანმიმდევრულად გატარებული ნატურალიზმი ანუ ჰუმანიზმი განსხვავდება როგორც იდეალიზმიდან ისე მატერიალიზმიდან, ის ამასთან ერთად არის ორივეს ჰეშმარიტების გამაერთიანებელი. ჩვენ ვხედავთ იმავე დროს, რომ მხოლოდ ნატურალიზმს შეუძლია მსოფლიო ისტორიის აქტის გაგება“[200]. ფრანგულ მატერიალიზმს კ. მარქსი მაშინაც იცნობდა და სწორედ ამიტომ არ შეეძლო მას ადამიანის გასხვისება-გაუცხოების წინააღმდეგ მებრძოლს თავის თეორიისათვის მატერიალიზმი ეწოდებინა: „ხელნაწერების“ შემდეგ მალე იქნა დაწერილი „წმინდა ოჯახი“ და „თეზისები ლ. ფოიერბახის შესახებ“, სადაც არის მოცემული მაშინ არსებული მატერიალიზმის პრინციპული

[198] ლ. ფ ო ი ე რ ბ ა ხ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 54.

[199] Hendrik de Man. Der hen entdekte Marx; in: Der Kampf. 1g. XXV. S' 272.

[200] К. Маркс и Ф. Энгельс, «Из ранних произведений», 1956, стр. 631.

კრიტიკა და ამასთან ერთად თვისობრივად მისგან განსხვავებული მარქსისტული მატერიალიზმის ძირითადი დებულებები, რაც, საფიქრებელია, პოტენციალურად მოცემული იყო მარქსის გონებაში „ხელნაწერების" შექმნის მომენტშიც. მაგრამ ამ ნაშრომში გამოთქმულ აზრს რომ შემდგომი განვითარება ესაჭიროება ახალ მატერიალიზმამდე ამაღლებისათვის, ეს არ შეიძლება სადავო იყოს. განსაკუთრებით ეხება ეს მატერიის გამიჯვნა-ურთიერთობას გრძნობადობასთან. გრძნობადი ელემენტების, შეგრძნებების რეალურად არსებობას, მაგალითად, ე. მახიც იცავდა, მის ფილოსოფიას „სენსუალისტური რეალიზმი" უწოდეს ამის გამო, მაგრამ ასეთი რეალიზმის დასაბუთება შეუძლებელი აღმოჩნდა. ვ. ლენინმა[201] სრული სიცხადით და დამაჯერებლობით გვაჩვენა, რომ შეგრძნებების და, საერთოდ გრძნობადობის ობიექტურ სინამდვილედ გამოცხადება თავის მოტყუებაა. ის, რაც ადამიანზე, ადამიანის გრძნობის ორგანოებზე არის დამოკიდებული, „სამყაროს საშენ ელემენტად" ვერ ჩაითვლება. ობიექტურობას მარტო სახელი ვერ ეყოფა. პლატონის „იდეებიც" ობიექტურ ინსტანციებად არიან ჩათვლილი, მაგრამ ამით პლატონი მატერიალისტი ვერ გახდა. ობიექტური იდეალიზმი მატერიალიზმი არ არის.

ფოიერბახის მატერიალიზმი კრიტიკისათვის მოწყვლადია მაშინაც, როცა საქმე ეხება მხოლოდ ბუნებას. მას სჯერა, რომ ბუნება პირველია და ადამიანის საფუძველს წარმოადგენს, მაგრამ ადამიანისგან მის დამოუკიდებლობას ვერ დაასაბუთებს, თუ გრძნობადობა გრძნობის ორგანოების ნაწარმოებად იქნა მიჩნეული, ხოლო ბუნების შინაარსად გრძნობადობა იქნა წარმოდგენილი. ბევრი ენერგია შეალია ვ. ლენინმა იმის დასაბუთებას, რომ მატერია, მატერიისგან შემდგარი ბუნება შეგრძნებებიდან და ადამიანის გრძნობების ორგანოების მოქმედებიდან დამოუკიდებელია. ამისთვის საჭირო იყო, სხვათა შორის, იოჰ. მიულერის „ფიზიოლოგიური იდეალიზმის" დაძლევა. ნატურალიზმი თეოლოგიიდან დაგვიცავს, მაგრამ

---

201 „მატერიალიზმში და ემპირიოკრიტიციზმში" ვ. ლ ე ნ ი ნ ი არჩევს ბაზაროვის მიერ ხმარებულ ცნებას და შემდეგს წერს: „კარგი იქნებოდა გერმანულად გადამეთარგმნა ბაზაროვის გამონათქვამი, „გრძნობადი წარმოდგენა ა რ ი ს ს წ ო რ ე დ ჩვენს გარეშე არსებული სინამდვილე" და გამეგზავნა იგი რამდენადმე გონიერი იმანენტისთვის. იგი გადაკოცნიდა და დაკოცნიდა ბაზაროვს ისეთ, რ.როგორც შუპეებმა, ლეკლერებმა და შუბერტ-ზოლდერნებმა მახი და ავენარიუსი გადაკოცნეს". თხზულებანი, ტ. 14, 1950, გვ. 269.

ანთროპოლოგიზმისგან ვერა. ამისგან დასაზღვევად ადამიანთა რიცხვის გაზრდა, „მე"ს ნაცვლად „ჩვენი"ს გამოყენება საქმეს ვერ უშველის. ეს გზა ა. ბოგდანოვის „კოლექტივიზმს" ვერ გასცდება. მატერიალური საგნის შესახებ თვითონ მან უნდა მოგვითხროს. ამას გულისხმობს „პრაქტიკა" და არა შეგრძნება-აღქმაზე მობრუნებას სააზროვნო გზის გაელის შემდეგ.

რა ბედი ეწია ლ. ფოიერბახის ანთროპოლოგიზმში და კ. მარქსის „ხელნაწერებში" ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას? ამაზე ზოგი რამ უკვე ითქვა. აქ გვინდა შევჩერდეთ ტ. ოიზერმანის შეხედულებაზე, რომელიც მან გამოთქვა სწორედ ამ კონტექსტში, კ. მარქსის „ხელნაწერების" განხილვისას.

ტ. ოიზერმანს მოჰყავს თავის წიგნში კ. გულიანის აზრი ამ საკითხზე და წერს შემდეგს: „კ. გულიანი განიხილავს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას როგორც ერთ-ერთ ფილოსოფიურ დისციპლინას (ბსგავსად ეთიკის, ესთეტიკის და ა. შ.), ეს მაშინ, როდესაც ეს არის გარკვეული ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ი ს ი ს ტ ე მ ა, მატერიალისტური ფოიერბახთან და იდეალისტური მ. შელერთან და მის განმგრძობებთან, ე. ი. „თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის" წარმომადგენლებთან, რომლის საფუძვლებს კ. გულიანი ეძებს მარქსთან. სწორია ბ. კედროვი, როცა უთითებს შეურიგებელ წინააღმდეგობაზე დიალექტიკურ მატერიალიზმსა და თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას შორის"[202].

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის უარყოფა დიალექტიკურ მატერიალიზმზე მითითებით აქ გაუგებრობაზეა დამყარებული. 1. თუ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ის იგულისხმება, რაც ამ სახელწოდებით არის ცნობილი, ფილოსოფიურ სისტემას შეიცავს და მ. შელერის შექმნილად უნდა ვიაზროთ, გაუგებრობა შემდეგში მდგომარეობს: ამ სახელწოდებით მ. შელერს არაფერი დაუწერია, მისი ფილოსოფიური კონცეფცია ადამიანის შესახებ, მართალია, არსებობს, მაგრამ ის არის მხოლოდ ზოგადი მონახაზი და არა სისტემა. 2. როცა ახსენებენ „ეთიკას" და „ესთეტიკას", გულისხმობენ არა რომელიმე ეთიკურ ან ესთეტიკურ ფილოსოფიურ სისტემას, არამედ ფილოსოფიურ მოძღვრებას ზნეობაზე და მშვენიერებაზე. თუ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ასევე გავიგებთ (და ის ასეც ესმის

---

202 Т. Ойзерман, Формирование философик марксизма, Москва, 1974, стр. 303.

ყველას, ვინც მას ფილოსოფიურ დისციპლინად თვლის, როგორც ამას ადგილი აქვს კ. გულიანის შემთხვევაში), მაშინ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიად უნდა მივიჩნიოთ ყოველი დროის და ყველას მსჯელობა ადამიანის არსის შესახებ, რა შინაარსიც არ უნდა ჰქონდეს მას — იდეალისტური თუ მატერიალისტური, მცირე მონახაზი იქნება ის, თუ მთლიანი სისტემა, იქნება აღნიშნული ტერმინით — „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ თუ არა. 3. როგორც „თანამედროვე ეთიკა და ესთეტიკა“ მოიცავს როგორც იდეალისტურ, ისე მატერიალისტურ ეთიკასა და ესთეტიკას, ასევე შეიცავს „თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ როგორც მ. შელერის ნაშრომს — „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“, ისე, მაგ., ა. მ ი ს ლ ი ვ ჩ ე ნ კ ო ს გამოკვლევას — „ადამიანი როგორც ფილოსოფიური შემეცნების საგანი“. თუმცა არც ერთ მათგანს „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ არ ეწოდება. 4. დიალექტიკური მატერიალიზმი არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს „თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას“ მხოლოდ იმიტომ, რომ ეს სახელი შემთხვევით მიეკუთვნა ამ დისციპლინის ე რ თ-ე რ თ მ ი მ ა რ თ უ ლ ე ბ ა ს, რომელმაც დასაწყისი აიღო მ. შელერის ნაშრომებში[203]. ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე ბევრი იწერება სწორედ ამჟამად და იწერება დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით. მ. შელერისა და სხვა იდეალისტების მიერ შექმნილ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას რომ დიალექტიკური მატერიალიზმი ეწინააღმდეგება და უარყოფს, როგორც ამავე ბანაკის მიერ შექმნილ ეთიკურ და ესთეტიკურ სისტემებს, ამას, რასაკვირველია, დასაბუთება არ ესაჭიროება. მაგრამ რატომ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს დიალექტიკური მატერიალიზმი ვ. გრიგორიანის[204], გ. ბატიშჩევის[205], ა. მისლივჩენკოს[206] და სხვების ფილოსოფიურ მოძღვრებას ადამიანის შესახებ? ეს ნაშრომები ხომ ყველა თანამედროვე მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შინაარსს წარმოადგენენ.?!

---

203 მ. შელერი მხოლოდ ლექციებში ხმარობდა ამ ტერმინს. ეს ლექციები არ გამოქვეყნებულა. ან კი რა მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონებოდა ამას, როცა ეს ტერმინი ცნობილია არისტოტელედან?...

204 Б. Т. Г р и г о р я н, На путях философского познания человека, კრებულში: «Проблема человека в современной философии», Москва, 1969.

205 Г. С. Б а т и щ е в, Деятельная сущность человека как философский принцип. იქავე კრებულში.

206 დასახ. ნაშრომი.

აღვნიშნავთ იმასაც, რომ კ. გულიანმა თვითონაც მისცა ბიძგი გაუგებრობას, რომელზედაც გვქონდა საუბარი. „...ჩვენ ვნახულობთ მარქსთან გაუშლელი სახით თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წანამძღვრებს"[207]. სიტყვა „თანამედროვე" აქ ზედმეტია. თუ ის ნიშნავს „შელერიანელების ანთროპოლოგიას", გულიანის ნათქვამი მცდარია (რა თქმა უნდა, ასე არც ფიქრობდა იგი), თუ მარქსისტულ ანთროპოლოგიას, მაშინ არ არის ზუსტი: მარქსი იძლევა წანამძღვრებს არა მხოლოდ თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის, როცა ეს უკანასკნელი ცდილობს იყოს მარქსისტულ-ლენინური, არამედ, აგრეთვე, განუსაზღვრელ მომავლისათვის:ც, თუ მიზანი იგივე დარჩება.

თავის გამოკვლევას კ. მარქსის „ხელნაწერების" შესახებ ტ. ოიზერმანი ასე ამთავრებს: "1844 წლის ეკონომიურ-ფილოსოფიური ხელნაწერები" კ. მარქსისა... წარმოადგენენ არსებითად დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის, მეცნიერული კომუნიზმის და მასთან განუყრელად დაკავშირებული პროლეტარული ჰუმანიზმის ამოსავალი დებულებების გადმოცემას"[208]. ეს, ვთქვათ, უველაფერი კარგად არის ნათქვამი, მაგრამ რჩება გაურკვეველი: რაში გამოიხატება კ. მარქსის ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ი გ ა ნ ვ ი თ ა რ ე ბ ა „ხელნაწერებიდან" „კაპიტალამდე?" ნუთუ ის არის მხოლოდ ტერმინოლოგიური და მეტი არაფერი? ამოიკითხავდა თუ არა კ. მარქსის „ხელნაწერებში" პატივცემული მკვლევარი, ტ. ოიზერმანი, დიალექტიკურ და ისტორიულ მატერიალიზმს, ის რომ არ ყოფილიყო შეიარაღებული ამ მოძღვრების ცოდნით?

6. ადამიანის პრობლემა „წმინდა ოჯახში"

„პარიზის ხელნაწერებს" მოჰყვა კ. მარქსის და ფ. ენგელსის ერთობლივი ნაშრომი — „წმინდა ოჯახი ანუ კრიტიკული კრიტიკის კრიტიკა ბრუნო ბაუერის და კომპანიის წინააღმდეგ" (დაიწერა სექტემბერ-ნოემბერში 1844. ცალკე წიგნად დაიბეჭდა მაინის ფრანკფურტში 1845). ეს ნაშრომი ჯერ კიდევ ატარებს საკუთრივ ფოიერბახიანული ფილოსოფიისა და ტერმინოლოგიის დაღს. მართალია, იგი შეიცავს, აგრეთვე, რადიკალური კრიტიკის ელემენტებს, იმ აზ-

---

207 იხ. ო ი ზ ე რ მ ა ნ ი ს წიგნი, გვ. 303.

208 ტ. ო ი ზ ე რ მ ა ნ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 313.

რებს, რომლებიც ცოტა ხნის შემდეგ გამოითქვა კ. მარქსის მიერ თეზისების ფორმით ფოიერბახის მატერიალიზმზე, მაგრამ დამთავრებული ეს კრიტიკა აქ არ არის. ფ. ენგელსი ასე განსაზღვრავდა „წმინდა ოჯახის“ ადგილს მარქსიზმის განვითარებაში: „...ნაბიჯი, რომელიც ფოიერბახმა ვერ გადადგა, მაინც უნდა გადადგმულიყო. ფოიერბახის ახალი რელიგიის დედაარსი, აბსტრაქტული ადამიანის კულტი, უნდა შეცვლილიყო მეცნიერების მიერ, რომელიც ნამდვილ ადამიანს და მის ისტორიულ განვითარებას შეისწავლიდა. ფოიერბახის თვალსაზრისის ასეთი განვითარება და თვით ფოიერბახის გადალახვა მარქსმა დაიწყო 1845 წ. წიგნში: „წმინდა ოჯახი“[209]. მაშასადამე, ფოიერბახის მარქსისტული კრიტიკა მხოლოდ დაიწყო. ის მოითხოვდა გაგრძელებასა და დამთავრებას. მხოლოდ ასეთი „განწმენდის“ შემდეგ შეიძლებოდა ფოიერბახიანელობის გადაქცევა მარქსიზმის შემადგენელ ნაწილად. მართალია, „წმინდა ოჯახის“ ავტორები ამ ნაშრომს უყურებენ როგორც მხოლოდ კრიტიკულს და პოზიტიურ შინაარსს მომავლის საქმედ აცხადებენ, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ აქ, ამ ნაშრომში პოზიტიური შეხედულებებიც არის გამოთქმული, თუმცა რამდენადმე გაბუნდოვანებული ჰეგელისა და ფოიერბახის აზრებით და ტერმინოლოგიით.

ჩვენ ამჟამად ორი ძირითადი საკითხი გვაინტერესებს: როგორ ესმის კ. მარქსს აქ ფილოსოფია, მატერიალიზმი და როგორ ესახება ამ გაგების ფონზე ადამიანის არსის შესწავლა.

კ. მ ა რ ქ ს ი და ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი უკვე 1844 წ. დასაწყისში მთლიანად დადგნენ მატერიალიზმის თვალსაზრისზე და გაიზიარეს კომუნიზმის იდეები. შემდგომი ფილოსოფიური განვითარება ეხება თვითონ მატერიალიზმის კონკრეტულ დახასიათებას, ტრადიციული მატერიალიზმის გადაქცევას მარქსისტულ მატერიალიზმად. ამ მომენტში მარქსიზმის ეს კლასიკოსები იდგნენ დიალექტიკისა და მატერიალიზმის ნიადაგზე, მაგრამ, შეიძლება ითქვას, ერთიანი ცნება დიალექტიკური მატერიალიზმისა სავსებით ჩამოყალიბებული ჯერ კიდევ არ იყო. არ იყო ნათქვამი, რომ მატერიალიზმი შეიძლება იყოს და არის კიდეეაც მეტაფიზიკური ხასიათის. მატერიალიზმი კ. მარქსს წარმოდგენილი აქვს, ყოველთვის თუ არა, ძირითადად მაინც, მეტაფიზიკის მოწინააღმდეგედ. დეკარტის შემოქმე-

---

209 კ. მ ა რ ქ ს ი და ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, რჩეული ნაწერები, ტომი II, 1950, გვ. 463.

დების ორი მომენტი — ფიზიკა და მეტაფიზიკა კ. მარქსს წარმოდგენილი ჰქონდა ერთიმეორის მოწინააღმდეგედ. რახან დეკარტმა მატერიას მიანიჭა დამოუკიდებელი შემოქმედებითი უნარი, მექანიკური მოძრაობის ძალა, სრულიად ჩამოაშორა ფიზიკა მეტაფიზიკას. «Механистический французский материализм примкнул к физике Декарта в противоположность его метафизике. Его ученики были по профессии антиметафизики а именно — физики»[210]. მეჩვიდმეტე საუკუნის მეტაფიზიკის დამხობაში უშუალო მონაწილეობას იღებდა მარქსის თქმით, მეთვრამეტე საუკუნის მატერიალისტური თეორია. «Метафизика XVII века... имела со дня своего рождения своим антогонистом материализм»[211]. მეთვრამეტე საუკუნის ფრანგული განმანათლებლობა განსაკუთრებით კი ფრანგული მატერიალიზმი იყო ბრძოლა არსებული რელიგიისა და თეოლოგიის წინააღმდეგ, იგი აშკარა ბრძოლას წარმოადგენდა ყოველგვარი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ. მატერიალისტური ფილოსოფია დაუპირისპირდა მეტაფიზიკას. აქ განმეორდა ისეთი ვითარება, როგორიც დამყარდა მაშინ, როცა ფოიერბახმა ჰეგელის მთვრალ სპეკულაციას დაუპირისპირა ფხიზელი ფილოსოფია. სპეკულაციური მეტაფიზიკა საბოლოოდ დამარცხებულია მატერიალიზმის მიერ, რომელმაც თავისი განვითარება ჰუმანიზმში ჰპოვა[212].

მეტაფიზიკაში აქ კ. მარქსი გულისხმობს აბსტრაქციის ცალმხრივ, უკანონო და უმართებულო გამოყენებას: სუბსტანციური ყოფიერების პრედიკატის წარმოდგენას დამოუკიდებელი არსების სახით. ამ მანკიერების კულმინაცია გვაქვს მაშინ, როცა ჰეგელი ჯერ პრედიკატს სუბსტანციად აქცევს და შემდეგ მას სუბიექტის მნიშვნელობას ანიჭებს. მეტაფიზიკა ბუნებასა და ადამიანს ჩამოაცლის კონკრეტულ გარკვეულობათ და რომელიმე აკციდენციის (მეტწილად აზროვნების) „გალმერთებით“ ახალ სამყაროს ქმნის თავის წარმოსახვაში. მატერიალიზმი, პირველ რიგში, წარმოდგენილია როგორც რეალობის, სისავსის, კონკრეტულობის აღიარება და დაცვა. ამით არის მატერიალიზმი ადმინისტრაციული, მისი ინტერესების

---

210 К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. второе, т. 2, 1955, стр. 140.

211 იქვე, გვ. 140.

212 იქვე, გვ. 139.

დამცველი. მაგრამ იყო მომენტები მატერიალიზმის ისტორიაში, როცა ის გადაუდგა ამგვარ თვალსაზრისს. ბეკონის ფილოსოფიაში მატერია უღიმოდა მთლიანად ადამიანს თავისი პოეტურ-გრძნობადი ბრწყინვალებით, მაგრამ ჰობსის მატერიალიზმში და სხვა მექანისტების ხელში მატერია ისე გაღარიბდა, გაუფერულდა, რომ სიცოცხლის ნიშან-წყალი დაჰკარგა. ასეთ მატერიალიზმზე წერდა მარქსი: «Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность геометра». «Материализм становится враждебным человеку»[213].

ლ. ფოიერბახი დიდ ყურადღებას აქცევდა ადამიანზე მსჯელობისას მის გათვალისწინებას მაქსიმალური სისრულით, უარყოფითად იყო განწყობილი „აბსტრაქტიზმის“ მიმართ, როცა ადამიანის ერთ-ერთი უნარი, აზროვნება ცალკე არსებულად იყო წარმოდგენილი, სუბსტანციად იყო გაგებული. ამ აბსტრაქტიზმმა განსაზღვრა, ფოიერბახის აზრით, ჰეგელის ფილოსოფიის სპეკულაციური ხასიათი, მისი ეგოდენი დაშორება რეალობიდან, გრძნობადობიდან. კ. მარქსის მიერ მოცემული ანალიზი მეჩვიდმეტე-მეთვრამეტე საუკუნის მატერიალიზმისა იმაზედაც მიგვანიშნებს, რომ მატერიალიზმი მაშინ არის თავისი მისიისათვის შესაფერისი, როცა ის წარმოიდგენს სინამდვილეს, მატერიას მთელი თავისი გრძნობადობით, სრული სისავსით, ისე, როგორადაც იგი ადამიანს იზიდავს და ატკბობს. პირიქით, როცა მატერია ნიშან-თვისებებისაგან ღარიბდება, სიცოცხლეს ჰკარგავს, ადამიანისადმი მტრული რამ ხდება, მატერიალიზმი უახლოვდება, ემსგავსება თავისი ცალმხრიობით სპეკულაციურ-მეტაფიზიკურ მოძღვრებას. ამ ვითარებაში კვლავაც დგება საკითხი მატერიის და, მაშასადამე, ადამიანის საკუთრივი თვისებების თაობაზე. ამასთან დაკავშირებით თ. ოიზერმანი წერს: „მარქსი არაერთჯერ მიუთითებს ბუნების დამოუკიდებლობაზე ადამიანის ცნობიერებიდან, გრძნობადი აღქმის საგნების დამოუკიდებლობაზე ადამიანის გრძნობის ორგანოებიდან“[214]. საკითხიც სწორედ ამას ეხება: როგორ ვიაზროთ გრძნობადი აღქმა გრძნობის ორგანოებისგან დამოუკიდებლად? ამის თქმა იგივე იქნებოდა, რაც ცნობიერი საგნების არსებობა ცნობიერების გარეშე. იმის მტკიცება, რომ გრძნობადი აღქმა არის ის, რაც არსებობს სინამდვილეში, ჩვენს

---

213 К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. второе, т. 2, 1955, стр. 143.

214 Т. И. Ойзерман, Формирование философии марксизма, 1974, стр. 297.

გარეთ. იმ აზრის მიღება იქნებოდა, რაც თავის დროზე გამოთქვა ემპირიოკრიტიკოსმა ა. ბაზაროვმა და რისთვისაც დაიმსახურა კ. ლენინის მძაფრი კრიტიკა. ამ შეხედულებას მატერიალისტს საერთოდ ვერ მივაწერთ. მაშინ რჩება ძველი გზა: საგნის ნიშან-თვისებებიდან იმის გამოკლება, რაც გრძნობის ორგანოების ნაწარმოებად ითვლება. ეს არის ჯ. ლოკის გზა, ე. წ. ნიშანთა დანაწილების გზა პირველობით და მეორეობით მოვლენებად. ეს, მაშასადამე, ის გზა არის, რომელიც, მარქსის თქმით, ფიზიკურს გეომეტრიულ სხეულად წარმოადგენს. არც ეს გზა ეწყობა კ. მარქსის განზრახვას, მატერიალიზმის ჰუმანიზმს.

თ. ოიზერმანი თავისი მოსაზრების დასამტკიცებლად უთითებს კ. მარქსის ნაშრომს — „ეკონომიური და ფილოსოფიური ხელნაწერები 1844 წ.“, სადაც პირდაპირ ნათქვამი არ არის გრძნობადი აღქმის საგნის არსებობის შესახებ გრძნობის ორგანოების დამოუკიდებლად. პირიქით, აქ ლაპარაკია იმაზე, თუ როგორ ხდება საგნობრიობის მითვისება ადამიანის მიერ მისი ორგანოებით: „Человек присвоивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, т. е. как целостный человек“. აქ, როგორც ჩანს, ლაპარაკია გადმოსაგნებაზე, გაცემულის უკან მიღებაზე. «...все органы его (человека. А. Б.) индивидуальности... по своей форме, ... являются в своем предметном отношении, или в своем отношении к предмету, присвоением последнего, присвоением человеческой действительности. Их отношение к предмету есть осуществление на деле человеческой действительности»[215]. ამ ნაშრომში და რამდენიმე ხანს შემდეგაც კ. მარქსი იმდენად იმით არ იყო დაინტერესებული, თუ როგორ გამოიყურება მატერია თავისთავად ცნობიერებისა და გრძნობის ორგანოებისგან ზეგავლენის გარეშე, რამდენადაც იმ გამუდმებული ურთიერთობით, რომელშიაც არის ადამიანი საგანთან, ბუნებასთან. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ როგორც ამ ნაშრომში, ისე აგრეთვე, „წმინდა ოჯახში“ კ. მარქსი სინამდვილეს უყურებს არა ადამიანისაგან აბსტრაქციის პირობებში, არამედ მასთან ერთად, ერთ მთლიანობაში. როგორც ფოიერბახი, ის მარქსიც ბუნებაში ადამიანსაც გულისხმობენ და ებრძვიან მასთან აზროვნების დაპირისპირებას[216].

---

215 К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, 1956. стр. 591—592.

216 სინამდვილის ამგვარი ხედვის გამოყენება ჩვენ ეცადეთ, როცა მოხსენება გვქონდა ე. ლენინის ესთეტიკურ შეხედულებაზე მშვენიერების ობიექ-

სუბსტანცია, მარქსის აზრით, შეიძლება იყოს მხოლოდ მატერია. ლაპარაკი უსხეულო სუბსტანციაზე იგივეა, მისი აზრით, რაც ლაპარაკი უსხეულო სხეულზე. „მატერია არის ყველა ცვლილების სუბიექტი". „აზროვნების გამოყოფა მატერიისაგან, რომელიც აზროვნებს, შეუძლებელია"[217]. ღმერთის შესახებ იმიტომაც არაფერი ვიცით, რომ ის არამატერიალურად იაზრება, ხოლო არამატერიალური თავისთავად არც არსებობს და არც შეიმეცნება, მხოლოდ მატერიალური შეიძლება აღქმულ და შემეცნებულ იქნას. ასე ფიქრობს კ. მარქსი „წმინდა ოჯახში".

როგორც არაერთგზის ითქვა, კ. მარქსი და ფ. ენგელსი ერთდროულად გახდნენ მატერიალისტებიცა და კომუნისტებიც. ამის ლოგიკური ახსნა მოცემულია კ. მარქსის სიტყვებში. «Не требуется большой остраты ума, чтобы усмотреть необходимую связь между учением материализма о прирожденной склонности людей к добру и равенстве их умственных способностей... и коммунизмом и соцнализмом»[218]. იმისათვის, რომ ადამიანმა თავისი თავი შეიმეცნოს ადამიანურად, ადამიანად, საჭიროა ის ცხოვრობდეს ადამიანურ პირობებში, როგორც ჭეშმარიტი ადამიანი.

ჰეგელი ამოდის აბსოლუტური თვითცნობიერებიდან. ერთადერთი შინაარსი თვითცნობიერებისა არის ცოდნა. აზროვნებას სხვა შინაარსი არ შეიძლება ჰქონდეს: თვითცნობიერება იმიტომ ხასიათდება როგორც აბსოლუტური, რომ მან მხოლოდ თავისი თავი იცის. მისგან გამოსვლა, სხვა საგნებთან მისვლა ცნობიერებას, როგორც ასეთს, არ შეუძლია. ადამიანს ჰეგელი ხდის თვითცნობიერების ადამიანად, იმის ნაცვლად, რომ თვითცნობიერება მიაკუთვნოს ადამიანს. „Гегель ставит мир на голову и по этой причине и может преодолеть в голове все пределы..."[219] ჰეგელის ფენომენოლოგიას მიზნად აქვს დაამტკიცოს, რომ თვითცნობიერება არის ერთადერთი და ყველაფრის მომცველი რეალობა. ამიტომ ადამიანის ემანსიპაცია — აღდგენა ჰეგელისათვის არის რეალური, ხორციელი ადამი-

---

ტერობასთან დაკავშირებით. შეიძლება ითქვას, რომ კ. მარქსის ხედვა ბუნებისა აღნიშნულ პერიოდში „ესთეტიკური" იყო. იგი შეიძლება ცნობიერების ხედვის საერთო დამახასიათებლადაც მივიჩნიოთ.

217 კ. მარქსი, „წმინდა ოჯახი", გვ. 143.

218 იქვე, გვ. 145.

219 კ. მარქსი, „წმინდა ოჯახი", გვ. 210.

ანის გადაქცევა თვითცნობიერებად. კ. მარქსის გზას ადამიანისაკენ, მის არსისაკენ აქვს სულ საწინააღმდეგო მიმართულება. მისტიკურ-ფანტასტიკურიდან რეალურ-ხორციელისაკენ. ეს ფოიერბახის მიერ მოხაზული ტრაექტორია საჭიროებს ბრძოლას ისეთი წყობილების დამყარებისათვის, რომელიც ზედმეტს გახდის როდესმე კიდევ ცაში აფრენას და ადამიანის ძებნას აბსოლუტურ თვითცნობიერებაში.

როგორ ესახება ადამიანის რაობა კ. მარქსს „წმინდა ოჯახში"? ეს ნაშრომი, მისი ის ნაწილი, რომელიც არის დაწერილი კ. მარქსის მიერ, ერთგვარი გაგრძელებაა „ხელნაწერებისა". თუ ეს უკანასკნელი მიმართული იყო პირველ რიგში „ჰეგელის წინააღმდეგ, მისი „გადაბრუნებული ფილოსოფიის" წინააღმდეგ, „წმინდა ოჯახი" მიზნად ისახავს ნეოჰეგელიანელების იმ ჯგუფის კრიტიკას, რომელსაც ბრუნო ბაუერი მეთაურობდა. ამ ჯგუფმა თითქოს ე. წ. კრიტიკა განავითარა და ის გააკეთა, რისი გაკეთებაც ჰეგელმა ვერ შეძლო. ამის თაობაზე მარქსი სხვა აზრისა არის „... если „феноменология" Гегеля, вопреки своему спекулятивному первородному греху, даст по многим пунктам элементы действительной характеристики человеческих отношений, то г-н Бруно и компания, наоборот, дают лишь бессодержательную карикатуру..."[220]. ბაუერის კვლევა მიმართულია არა თვითონ ადამიანზე, არა რეალობის, ბუნების ერთ-ერთ თვალსაჩინო ნაწილზე, არამედ რაღაც გარკვეულობაზე, კატეგორიაზე, გონისეულ პროდუქტზე. ბაუერსა და მის ჯგუფს აზრად არ მოუვათ, რომ არსებობს ქვეყანა, სადაც ერთმანეთისაგან განსხვავებულია ცნობიერება და ყოფიერება, ისეთი ქვეყანა, რომელიც მაშინაც არსებობს, როცა გაუქმებულად არის წარმოდგენილი აზრისეული არსებობა, ამ ქვეყნის შესატყვისი კატეგორია. კატეგორია აზრითი სფეროა. წმინდა კატეგორია შეიძლება გაუქმდეს აზროვნების საშუალებით. როგორც ჰეგელის „ფენომენოლოგია", ისე ბაუერიც არ ეხებიან სრულიად მატერიალისტურ, გრძნობად, საგნობრივ მოვლენებს[221].

ადამიანის გასხვისება-გაუცხოების ფაქტი იმას ამტკიცებს, რომ ადამიანი, შეიძლება, ისე იყოს წარმოდგენილი ემპირიულად, რომ არ გამოსახავდეს თავის არსს, თავის ჯეშმარიტ ბუნებას. ვინც ადამიანის არსის შემეცნებით არის დაინტერესებული, მან პირველ რიგ-

220 კ. მ ა რ ქ ს ი, „წმინდა ოჯახი", გვ. 211.

221 ი ქ ვ ე, გვ. 209, 210.

ში უნდა იზრუნოს, მარქსის აზრით, იმაზე, რომ თვითონ შესამეცნებელი, ადამიანი ისე ვლინდებოდეს, როგორიც ის არის თავისი ბუნებით. ეს მოითხოვს ცხოვრების ადამიანურ პირობებს „... надо... так устроить окружающий мир, чтобы человек в нем познавал и усвоивал истинно человеческое, чтобы он познавал себя как человека»[222]. მარქსის აზრით, ადამიანსაც აქვს თავისი ჰეშმარიტი ბუნება, თავისი არსი, მაგრამ რადგან ის გარემოება, რომელიც მასზე მოქმედებს, ამ ბუნების გამოვლენას განსაზღვრავს, შემეცნებისათვის არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება გარემოს ადამიანობას. აქედან ლოგიკური დასკვნა ასეთი იქნება: რახან კომუნიზმი არის ადამიანური ცხოვრების აუცილებელი პირობა, ადამიანის ნამდვილი შემეცნებისათვისაც ასეთი პირობა უნდა ვიგულვოთ. ადამიანის ჰეშმარიტი ფილოსოფია და ადამიანური ცხოვრების პირობები დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან. ადამიანზე მსჯელობა იმის მიხედვით და იმაზე დაყრდნობით, როგორც არის იგი გამოვლენილი გაუცხოების პირობებში, ვერ მოგვცემს ჰეშმარიტი ადამიანის ადეკვატურ ასახვას. უნდა მოხერხდეს ამ ყალბი ნიღბის ქვეშ განჭვრეტა და ადამიანის არსის შემეცნება. მარქსი ამ გზას მიმართავს და ამგვარად აღწევს იმას, რომ მოგვითხროს როგორც ნამდვილ ადამიანზე, ისე მის დამახინჯებულ გამოვლენაზე. არც არაფერი ითქმებოდა ადამიანის გაუცხოება-გასხვისებაზე, ორიგინალი, თვითონ ჰეშმარიტი ადამიანი რომ არ ყოფილიყო შემეცნებული. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ამ ფუნდამენტალური მნიშვნელობის ფაქტს ემყარება და იმედით უცქერის ამ მეცნიერების განვითარების შესაძლებლობას. სადაც შეცდომა-დამახინჯება დანახულია, იქ ჰეშმარიტებაც ცნობილია. შეცდომის ლოგიკური პირობა, პირობაა იმისი, რომ დამტკიცდეს რაიმე ინსტანციის მცდარობა, სიმახინჯე, სიბოროტე, აუცილებელია ცოდნა იმისი, თუ რა არის ჰეშმარიტი, მშვენიერი, კეთილი.

ძირითადი აქცენტი „წმინდა ოჯახში“ მიდის იმ საშუალებებზე, რომელთაც ეკისრებათ ადამიანის, მუშის დახსნა მისი არაადამიანური მდგომარეობიდან. ამისათვის, პირველ რიგში, საჭიროა ზოგიერთი ილუზიიდან გათავისუფლება, იმ იმედის გაუქმება, რომ მარტო იდეების საშუალებით, იდეების რეორგანიზაციის გზით შეიძლებოდა ადამიანის ხსნა, მისი ემანსიპაცია. „Идеи вообще ничего

222 კ. მარქსი, „წმინდა ოჯახი“, გვ. 145.

не могут осуществить"[223]. საქმეს აქაც აბსტრაქტიზმი განაგებს. იდეა, აზრი და ა. შ. ადამიანის პრედიკატებია და ქმედითი ძალა მხოლოდ მაშინ შეიძლება მათ ჰქონდეთ, როცა ისინი გამოიყენებიან ადამიანთან, ადამიანებთან ერთად. ისინი ეპიფენომენებს, უძლურ მოვლენებს წარმოადგენენ, როცა სუბიექტს, ადამიანს განშორდებიან და უსუბსტრატოდ მოინდომებენ მოქმედებას. საზოგადოება იდეასაც გამოიყენებს და აზრებსაც. ეს იმიტომ, რომ ადამიანთა საზოგადოება არ არის ატომების მსგავსი ერთეულებიდან შედგენილი. ატომის დამახასიათებელ ნიშანს, წერს მარქსი, ის წარმოადგენს, რომ არავითარი თვისება არა აქვს, არ არის შეზღუდული იმგვარად, რომ მისთვის აუცილებელი იყოს კავშირი სხვა ატომებთან. მისი ბუნება ამას არ მოითხოვს. ატომს მოთხოვნილებები არა აქვს, ის, აბსოლუტური სიცარიელე, მოკლებულია შინაარსს. შეიძლება ვინმემ ადამიანი წარმოიდგინოს ატომის მსგავსად და ამით გაათავისუფლოს იგი ყოველგვარი ზემოქმედებიდან, ყოველგვარი ნდომისგან. ნამდვილი ადამიანი, რომელიც არ არის მოკლებული გრძნობადობას და, მაშასადამე, მოთხოვნილებასაც, რწმუნდება იმაში, რომ მის გარეთ სიცარიელე კი არ არის, არამედ რეალური საგნების უსასრულო რაოდენობა. ყოველი გრძნობა ადამიანს აიძულებს იწამოს, რომ არსებობს ობიექტური სამყარო და არსებობენ სხვა ადამიანები. „Таким образом, естественная необходимость, свойства человеческого существа... интерес, вот что сцепляет друг с другом членов гражданского общества"[224]. ადამიანს რომ არავითარი მოთხოვნილება არ ჰქონებოდა, ის რომ ატომის მსგავსი რამ ყოფილიყო, საზოგადოება არ გაჩნდებოდა. საზოგადოების აღმოცენებას ადამიანის ბიოლოგიური თვისებები უძევს საფუძვლად. რა ბევრი რამით არ უნდა იყოს დავალებული კულტურული ადამიანი საზოგადოებიდან, პირველი ჩანასახი, პრიმიტიული ფორმა საზოგადოებისა მაინც ადამიანის მოთხოვნილებიდან ჩანს მოტივირებულად. თუ არ არის მოთხოვნილება, არ არის არც წარმოება. მაგრამ წარმოების ისტორიის დაწყება „რობინზონიადით", როგორც ამას აქვს ადგილი ა. სმიტისა და დ. რიკარდოს შრომებში, კ. მარქსის აზრით, სრულიად მიუღებელია. ეს უხეირო ფანტაზია არის და ისტორიის ფაქტებს არ ეთანხმება. რუსოსეული „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება" საწყისი კი არ

223 იქვე, გვ. 132.

224 კ. მარქსი, „წმინდა ოჯახი", გვ. 132, 134.

არის მატერიალური წარმოებისა, არამედ მისი განვითარების მაღალი საფეხური. ამასთან დაკავშირებით ამბობს კ. მარქსი, „ადამიანი არის zoon politikon ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, არათუ საზოგადოებრივი ცხოველი, არამედ ამასთანავე ისეთი ცხოველი, რომელსაც მხოლოდ საზოგადოებაში შეუძლია განცალკევება"[225].

„წმინდა ოჯახი", როგორც ცნობილია, არ არის მარქსისტული მსოფლმხედველობის დამთავრებული სურათის შემცველი. ეს ნაშრომი ფორმირების მაუწყებელია. ზოგი რამ ძირითადი და ფილოსოფიურად მნიშვნელოვანი გარკვეული საბოლოოდ არ არის. ამ ნაშრომზე ვ. ლენინი წერს: Маркс подходит здесь от гегелевой философии к социализму: переход наблюдается явственно — видно, чем уже овладел Маркс и как он переходит к новому кругу идей"[226].

იმ საკითხთა შორის, რომლებიც მარქსმა გაარკვია მომდევნო გამოკვლევებში, დავასახელებთ ადამიანის წარმოშობის პრობლემას. „პარიზულ ხელნაწერებში" მარქსი შეუძლებლად მიიჩნევს ადამიანის წარმოშობის მეცნიერულ დადგენას. აქ ეს საკითხი გათანაბრებულია ბუნების გაჩენის საკითხთან და მის მსგავსად ესეც უკანონოდ არის გამოცხადებული. რა თქმა უნდა, ბუნების მარადიულობას ვერ გაუტოლდება ადამიანის არსებობა. ამ უკანასკნელს თა-

---

225 კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, 1953, გვ. 257. არისტოტელეს ამ განმარტებას მარქსი რამდენჯერმე შეეხო და ზოგჯერ იმაში ერთგვარი კორექტივი შეიტანა. ფილისტერის სამყარო. წერს მარქსი, არის სამყარო პოლიტიკური ცხოვრებისა. ეს ის სამყაროა, რომელმაც ადამიანობა დაკარგა „... и немецкий Аристотель, который пожелал бы написать свою «Политику», исходя из германских порядков, написал бы на первой странице: «Человек — животное, хотя и общественное, но совершенно неполитическое...» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, второе изд. т. I, стр. 373). როცა ადამიანს ღირსება აკლდება, ის კიდევ რჩება სოციალური არსება, მაგრამ პოლიტიკური აღარ არის. ამით მას აკლდება საქალაქო-სახელმწიფოებრივი უფლებები. „...ადამიანი ბუნებით, თუ პოლიტიკური არა, როგორც ამას არისტოტელე ფიქრობს, ყოველ შემთხვევაში, საზოგადოებრივი ცხოველია" (კ. მარქსი, „კაპიტალი". პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკა. ტომი პირველი, წიგნი I, 1954, გვ. 415).

226 В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, изд. пятое, т. 29, стр. 8. ეს ადგილი ქართულად არასწორად არის ნათარგმნი. ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა „уже" გამოტოვებულია. რაც მთელ მსჯელობას აზრს უცვლის. შად. ვ. ი. ლენინი, თხზ. გამოც. მეოთხე, ტომი 38, გვ. 6.

ვისი საწყისი აქვს. გნოსეოლოგიამ უნდა შეძლოს იმაზე მსჯელობა, რაც ადამიანს უშუალოდ არ განუცდია, რაც ემპირიულ მონაცემებს შორდება. „კაპიტალის“ პირველ ტომში უკვე არის მოხსენიებული ჩ. დარვინის „სახეობათა წარმოშობა“, როგორც „ეპოქის-შემქმნელი თხზულება“[227].

მეტი სიცხადე იყო საჭირო გრძნობადობის ცნების თაობაზე. ამას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ ამ ცნებასთან დაკავშირებით ცხარე კამათი გაიმართა თვით მარქსისტთა შორის. საკითხს სრული სიცხადე მიანიჭა ვ. ლენინმა მის ძირითად ფილოსოფიურ თხზულებებში — „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრატიციზმში“ და „ფილოსოფიურ რვეულებში“. აქ დადგენილია, რომ მატერიის საშენ მასალად შეგრძნება, როგორც სუბიექტური ვითარება, არ მიიჩნევა. რაც შეგრძნებისგან დამოუკიდებლად არ იაზრება, ის სუბიექტურ სინამდვილედ უნდა ჩაითვალოს, მას საკუთარი არსებობა არ მიეწერება.

„წმინდა ოჯახის“ დებულებები მეტ სისრულეს აღწევენ კ. მარქსის „თეზისებში ფოიერბახის შესახებ“. ძნელია, მოიძებნოს ფილოსოფიის ისტორიაში იმ მოცულობის ნაშრომი, როგორიც არის მარქსის „თეზისები“ და ეგოდენ დიდი რეზონანსი ჰქონებოდეს.

7. „თეზისები ფოიერბახის შესახებ“

იყო მომენტი, როცა კ. მარქსი და ფ. ენგელსი ლ. ფოიერბახის მიმდევრები იყვნენ, მემარცხენე ჰეგელიანობა შეცვალა ფოიერბახიანელობამ, იდეალიზმი მატერიალიზმმა. მაგრამ ეს არ იყო იმ მისიის შესრულება, რომელიც მარქსიზმის შექმნას ნიშნავდა. მთავარი და ძირითადი ჯერ კიდევ სათქმელი იყო. ეს ითქვა ამ „თეზისებში“.

ორი ამოცანა იყო გადასაჭრელი, ნეგატიური — ფოიერბახის კრიტიკის სახით და პოზიტიური მარქსისტული მატერიალიზმის დაფუძნების სახით. ფოიერბახის დამსახურება ფილოსოფიის წინაშე გადაჭარბებულად იყო შეფასებული. საჭირო იყო ობიექტური ვითარების ცხადყოფა. ამან ფილოსოფიის საგნის და ფილოსოფოსობის ახალი გაგება მოითხოვა. კ. მარქსს ნახტომი უნდა გაეკეთებია საკუთარ აზროვნებაში, ევოლუციით, იმის თანდათანი განვითარებით, რაც მარქსის ფილოსოფიურ პოზიციას წარმოადგენდა „თეზი-

227 კ. მარქსი, კაპიტალი, ტომი პირველი, 1954, გვ. 434.

სების“ შედგენის „წინა დღეს“, შეუძლებელი იყო. ფოიერბახიანელობა ძირფესვიანად უნდა დაძლეულიყო. აქ საკომპრომისო ადგილი აღარ იყო. მარქსმა პირველ თეზისშივე პრინციპული დავა გაუმართა მთლიანად ძველ მატერიალიზმს, არ დაინდო არც ფოიერბახის მატერიალიზმი, რომელმაც დადებითი ისტორიული როლი ითამაშა იდეალიზმისა და სპეკულაციის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ის ცვლილება, რომელიც უნდა შეეტანა მარქსს ფილოსოფიის გაგებაში, ფოიერბახს ისევე ეხება, როგორც ჰეგელს, ლამეტრის ისევე, როგორც დეკარტს. მატერიალიზმის შეცვლამ მთლიანად შეცვალა ფილოსოფიის კონკრეტული სახე. რას ეხება ეს ცვლილება?

პირველ რიგში ყურადღებას იპყრობს ის ფაქტი, რომ მარქსი ფოიერბახსა და მის წინამორბედ მატერიალიზმს უსაყვედურებს სუბიექტური სინამდვილის უგულებელყოფას ფილოსოფიური კვლევის პროცესში. ასეთი საყვედური გასაგები იქნებოდა იდეალისტური ბანაკიდან, რომელიც, პირველ რიგში, სუბიექტურ სინამდვილეზე ზრუნავს და ნამდვილ სინამდვილედ, ფილოსოფიის ჭეშმარიტ საგნად მხოლოდ ამას თვლის. ბუნებრივად დადგება კითხვა: როგორ შეიძლება მოხდეს მატერიალიზმის განვითარება, მისი უფრო მაღალ საფეხურზე აყვანა ფილოსოფიის საგანში სუბიექტური მომენტის შემოტანის გზით? იდეალიზმისა და მატერიალიზმის წყალგამყოფი ხომ ის ფაქტია, რომ პირველი სუბიექტს ეყრდნობა და იმას ანიჭებს პრინციპულ უპირატესობას, ხოლო მეორე ობიექტურს ანიჭებს ასეთსავე მნიშვნელობას?! მარქსის თეზისი მართლაც გაუგებარი დარჩება, თუ ფილოსოფიის საგნის საკითხს აქაც, მარქსიზმშიც ისე შევხედეთ, როგორც ამას ტრადიცია გვიკარნახებს. ძველი მატერიალიზმი და იდეალიზმიც ისე უყურებდნენ ფილოსოფიის ამოცანას და ფილოსოფიის საგანს, რომ ობიექტურად და სუბიექტურად განწყობას ბუნებრივად თვლიდნენ. მხოლოდ პრინციპულად ახალ მიდგომას შეეძლო გაეგო და გაემართლებია მატერიალისტის ზრუნვა სუბიექტური მომენტის შემოტანისთვის ფილოსოფიაში. მაშასადამე, საჭიროა სერიოზული დაფიქრება მარქსის თეზისზე, მისი ინტერპრეტაციისათვის ყველა ძალა უნდა გამოვიყენოთ.

საკითხი ეხება სუბიექტურის შინაარს, მის რაობას, მის ადგილს ფილოსოფიურ შემეცნებაში. თეზისი ეხება როგორც შესამეცნებელს, ისე შემეცნების აქტსაც. უნდა წარმოვისახოთ თვალსაჩინოდ შემეცნების სტრუქტურა და გავარკვიოთ, ამ სტრუქტურის

რომელ მომენტს ეხება საკითხი, სად უნდა გაეწიოს ანგარიში სუბიექტურ მომენტს, შესამეცნებელში თუ შემეცნების აქტში? ეგების ეს მომენტი ერთგანაც გვქონდეს და მეორეგანაც?! რახან მარქსისტულ-ლენინური შემეცნების თეორიაში შემეცნების აქტი და შემეცნების საგანი არ არის გათანაბრებული (როგორც ეს არის კანტიანიზმში, სადაც შემეცნების აქტი არის შემეცნების საგნის შექმნა), ორ სინამდვილეს წარმოადგენს, სუბიექტურ მომენტზე ლაპარაკი ორივეგან შეიძლება. ნურც იმას დავივიწყებთ, რომ შემეცნება შეიძლება არა მხოლოდ ობიექტის, ობიექტური სინამდვილის, არამედ სუბიექტური სინამდვილისაც: ის, რაც ერთხელ სუბიექტური ფორმით გვეძლევა, გარკვეულ პირობებში ობიექტის სახეს იღებს და შემეცნებას საჭირო პირობებს უქმნის. პრინციპულად შეუმეცნებელი მარქსიზმში არაფერი არ იგულისხმება, აგნოსტიციზმი უნდა განიდევნოს ყოველი კუთხიდან.

შევეხოთ ჯერ სინამდვილეს, როგორც შემეცნების საგანს. რისგან შედგება იგი, მარტო ობიექტია იგი, თუ სუბიექტურიც არის? მარტო ისეთი სინამდვილეა, რომლის წარმოშობაში სუბიექტს, ადამიანს წილი არ უძევს, თუ ისეთიც არის, რომელიც არ იქნებოდა მის გარეშე. ამ უკანასკნელს ვეძახით სუბიექტურ სინამდვილეს. მარქსის ბრალდება ძველი მატერიალიზმისადმი ეხება ადამიანის წყალობით წარმოქმნილი სინამდვილის უგულებელყოფას. სინამდვილეო, ამბობს მარქსი, მარტო ობიექტი არ არის, ის სუბიექტიც არისო. აქ საკითხის დიფერენციაცია არის საჭირო: ნუთუ ძველი მატერიალიზმი და ფოიერბახი სრულიად ვერ ამჩნევდნენ სინამდვილეში ადამიანის ნაწარმოებს, სუბიექტის ნახელავს? მარქსი ამას არ ამბობს, არამედ იმას, რომ სუბიექტური წარმოების მოვლენებიდან ძველი მატერიალიზმი და, აგრეთვე, ფოიერბახიც ანგარიშს უწევდნენ მხოლოდ თეორიულ შემოქმედებას, უგულებელყოფდნენ საგნობრივ მოქმედებას, პრაქტიკულ-კრიტიკულ საქმიანობას. ამ ვითარებაში, როცა საქმე გვაქვს ადამიანის თეორიულ მიდგომასთან, მოქმედებაში ჩაირთვის ჰვრეტა, სუბიექტის პასიური მდგომარეობა. გარე-სინამდვილე მოქმედებს ადამიანზე, განიცდის მას მიმღეობითად და საფუძველი ეყრება თეორიულ წარმოდგენებს, ხოლო პრაქტიკული საქმიანობა ადამიანისა თითქოს არც არსებობს. თეორიულ სინამდვილეს ძველი მატერიალიზმი და მასთან ერთად ფოიერბახიც დიახაც ამჩნევდა და კრიტიკულადაც ეპყრობოდა, რაც იდეალიზმთან ბრძოლაში გამოიხატებოდა, მაგრამ კ. მარქსი

ამით არ კმაყოფილდება. მას უნდა აქცენტი გადაიტანოს თეორიიდან პრაქტიკაზე (იმავე თეორიის ინტერესებისათვის). ეს მეტამორფოზი ქცევაში, მმართველობაში მშვრეტელობას აუქმებს, მის ადგილს აქტუალობა იქერს და ფილოსოფიას მისი ყურადღება ევალება. ფოიერბახმა გრძნობადი შინაარსის მნიშვნელობა და უპირატესობა აბსტრაქტულ აზროვნებასთან შედარებით აღნიშნა და დაიცვა. ამ მიდგომით ებრძოლა იგი სპეკულაციას, მაგრამ გრძნობადობის სხვა სახე, მოქმედებაში გამოვლენილი გრძნობადობა მას გამორჩა, პრაქტიკამდე მან ვერ მიაღწია. კ. მარქსი იმ იდეას ავითარებს, რომელიც ძველ მატერიალიზმში თუმცა ჩანდა, მაგრამ, ცალმხრივად და, რაც მთავარია, იმ ასპექტით, რომელიც თითქმის აუქმებდა კარგი დასაწყისის, გრძნობადობის მნიშვნელობას.

ქმედითი გრძნობადობის, პრაქტიკის მიმატება ობიექტისადმი მარტო რაოდენობით ზრდა კი არ არის ფილოსოფიის საგნისა, არამედ თვისობრივად მისი გარდაქმნა. შემეცნების საქმე ამ აქტით აღმავლობითს ნახტომს აკეთებს: შემეცნება ამით გარანტირებულია და ის ხდება მისაწვდომი, რაც პასიური მზერით ვერ გაკეთდება. ამიერიდან გრძნობადობაზე ლაპარაკი იმის უბრალო განმეორება არ არის, რაც იყო ფოიერბახის ფილოსოფიაში. მოცემული და მოპოვებული გამოცდილება სხვადასხვაა თავისი გნოსეოლოგიური მნიშვნელობით, მეორის უპირატესობა პირველთან შედარებით აშკარაა. მაგრამ ერთი ახალი საკითხი აქაც იჩენს თავს: როგორ წარმოვიდგინოთ შემეცნებითი მოქმედება განსხვავებულად სხვა სახის მოქმედებიდან, რაში მდგომარეობს შემეცნება როგორც ქცევა და როგორ გამოიყურება პრაქტიკა შემეცნების სახით, როგორც შემეცნება?

ფოიერბახთან გრძნობადობა, როგორც აზროვნების „ანტიპოდი“, აღქმის სახით იაზრებოდა. აღქმის ნიშნები იმ უპირატესობას წარმოადგენდნენ, რაც ადამიანს რეალობაში შეღწევის საშუალებას აძლევენ, განსხვავებით განყენებული აზროვნებისა, რომელსაც, ფოიერბახის აზრით, ამისი უნარი არა აქვს. რახან სინამდვილე გრძნობადობად იაზრება, ხოლო შემმეცნებელი შესამეცნებელს უნდა ემსგავსებოდეს, რეალობის წვდომის ერთადერთ ორგანოდ ფოიერბახმა აღქმა დასახა[228]. მარქსს არც უფიქრია ამის უარყოფა, მაგ-

---

228 „აღქმაში“ ჩვენ არ ვაერთებთ გრძნობადობას მთლიანად, იმას, რაც რჩება ადამიანის ფსიქიკაში განყენებული აზროვნების იქით. ფოიერბახი სიყვარულსაც, გრძნობა-ემოციებსაც გნოსეოლოგიურ მნიშვნელობას ანიჭებს. ამაზე იყო ნათქვამი ზემოთ.

რამ მან გაამძაფრა და გააძლიერა აღქმა, როცა ის ადამიანის აქტიურობის პროცესიდან ამოიღო. ამას უნდა მიემატოს ისიც, რომ პრაქტიკის ცნება კ. მარქსის ხელში ახალ და ახალ ატრიბუტებს იძენს, სულ უფრო და უფრო მეტი მნიშვნელობისას.

დავუბრუნდეთ ჩვენს საკითხს: რაში გამოიხატება გნოსეოლოგიური მოქმედება მარქსიზმის მიხედვით? რახან მარქსისტული გნოსეოლოგია დღეს წარმოგვიდგება ლენინური ასახვის თეორიის სახით, მიზანს უფრო მალე მივაღწევთ, თუ ამ თეორიის ენით ვილაპარაკებთ.

შემეცნება არის ასახვა ე. ი. შესამეცნებლის ცნობიერი ხატის შექმნა. ხარისხი შემეცნებისა ამ ხატის ადეკვატურობის ხარისხით იზომება და ჭეშმარიტების კრიტერიუმი ის არის, რაც ამ ადეკვატობას ზომავს. ლ. ფოიერბახმა ეს ამოცანა ფილოსოფიური შემეცნებისა ასე გაშოთქვა: „ი ს ე იაზრო, ი ს ე შეიმეცნო ნივთები და არსებანი, რ ო გ ო რ ც ისინი არიან, — ეს არის უმაღლესი კანონი, ფილოსოფიის უმაღლესი ამოცანა“[229]. ამ გზით საბუთდება ობიექტურობა შემეცნებისა, ობიექტური ჭეშმარიტების შესაძლებლობა. ჭეშმარიტების ამ გაგებას ვ. ლენინი ხშირად იმოწმებს თავისი ასახვის თეორიის დამუშავების დროს, ჩვენგან დამოუკიდებელი ჭეშმარიტების აღიარების დროს[230]. საგნის ჭეშმარიტი შემეცნება მოითხოვს მის ისე „შეხედვას“, როგორიც ის არის თავისთავად. ასახვის პრინციპი ამას მოითხოვს. აქტივობაში ის კი არ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ შესამეცნებელი ჯერ გარდავქმნათ, გადავაკეთოთ და შემდეგ შევადგინოთ მისი ხატი, მისი ასლი ცნობიერებაში. იმისათვის, რომ საგანთან მივიდეთ, ყოველგვარ საშუალებას უნდა მივმართოთ, მაგრამ თუ ვაშლის ასახვას ვეძებთ, მის ადგილას სხვა რამ არ უნდა ავსახოთ. ეს შემეცნება არ იქნება. აქტივობა, მიმართული საგნის გარდაქმნაზე, ნიშნავს იმას, რომ საგანი უკვე ცნობილია და შემეცნებული, საქმე ეხება არა შემეცნებას, არამედ შემეცნებული საგნის გარდაქმნას. თავისთავად ამ პროცედურას შეიძლება ჰქონდეს დიდი მნიშვნელობა ამ ახალი საგნის შემეცნებისათვის, მაგრამ პროცესი შემეცნებისა იწყება იმ მომენტში, როცა საგნის გარდაქმნა დამთავრებულია და მისი სახის აღბეჭდვა უნდა მოხდეს

---

229 Людвиг Фейербах, Основы философии будущего, 1937, стр. 89.

230 ვ. ლენინი, „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“ (თხზულებანი, გამოცემა მეოთხე), ტ. 14, გვ. 155 და შემდ.

ცნობიერებაში. აქ კი მთელი ენერგია და ყურადღება უნდა იყოს მიპყრობილი იმაზე, რომ გარდაქმნილი და ჩვენთვის საინტერესო საგანი „ხელშეუხებლად" შემოვიდეს ცნობიერებაში. აქტივობამ მოგვცა შესამეცნებელი საგანი და იმაშიც დაგვეხმარა, რომ მისი ადექვატური სურათი შეექმნათ. ამგვარ საგანზე არ ვიტყვით, რომ ის არის ობიექტური, ადამიანისგან. მის ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი მოვლენა, მაგრამ იმის თქმა შეგვიძლია, რომ მისი სურათი ამ პირობებში შექმნილი არის ობიექტური, ადექვატური, მაშასადამე, ჭეშმარიტი. ეს არის სუბიექტურის ობიექტური შემეცნება, სავსებით ვარგისი მეცნიერებისათვის. რა თქმა უნდა, შემეცნებაც, ასახვის შექმნაც მოქმედებაა, მაგრამ ის არ არის, არ უნდა იყოს შესაშეცნებლის შეცვლა შემეცნების აქტით.

სულ სხვაგვარია შინაგანი აქტივობის შედეგი კანტიანურად გაგებულ შემეცნებაში. აქ მოცემულობა, ე. ი. მოვლენა იმით შეიმეცნება, რომ მას დაერთვიან ინტუიციის ფორმები და განსჯის კატეგორიები. შემეცნება ამ სინთეზით ხდება და საგანიც, შემეცნების საგანიც ამ გზით იქმნება. წარმოუდგენელია, რომ საგნის შემეცნება კ. მარქსმა ამ სახით იაზროს. მარქსი ასახვის ნიადაგზე დგას გნოსეოლოგიაში, აპრიორულ ტრანსცენდენტალიზმს ის უარყოფს.

თუ ამის შემდეგ მაინც ვიკითხავთ: რატომ დასჭირდა კ. მარქსს ეგოდენი გამახვილება ყურადღებისა ფილოსოფიის საგნის სუბიექტურ მომენტზე, სახელდობრ რა მიემატა ფილოსოფიის საგნად მიჩნეულ ობიექტს სუბიექტურის სახელწოდებით, ჩვენ ვიტყოდით: ა დ ა მ ი ა ნ ი როგორც ქმედითი არსება, როგორც სუბიექტური სუბიექტი. ამას გვაფიქრებინებს ისიც, რომ ადამიანის წვდომა იდეალიზმში და ძველ მატერიალიზმში სწორედ იმ განსხვავებას ავლენს, რაც არსებობს ადამიან სუბიექტსა და ადამიან ნივთს შორის, სრულ აქტივობას და პასივობას შორის. ძველი მატერიალიზმისთვის, ბოლოს და ბოლოს, ადამიანი იყო მანქანა, რაც უფრო მტკიცედ დადგებოდა მატერიალიზმი ამ სიტყვაზე, მით უფრო შესრულებულად მიაჩნდა მას თავისი მისია. ეს ის მატერიალიზმი იყო, რომელზედაც მარქსმა თქვა, რომ ის გახდა ადამიანის მტერი, მისი მოძულე. ბაცილებით უკეთესად იყო წარმოდგენილი ადამიანი იდეალისტურ ფილოსოფიაში. ფორმალურად მაინც მას ღვთაებრივი უფლებები ენიჭებოდა, სამყაროს მბრძანებლად ითვლებოდა. კ. მარქსს, რომელიც მუდამ ადამიანისთვის იღვწოდა, არ შეიძლება არ ესურვებია ამგვარი, მაგრამ რეალური ადამიანი მარქსისტული მა-

ტერიალიზმისთვის, რომელსაც ის მაშინ ქმნიდა. ფილოსოფიის კელევის ის საგანი, რომელიც კ. მარქსმა მიუმატა იმას, რაც ძველ მატერიალიზმში იყო ობიექტის სახით, იყო ადამიანი, ადამიანი — სუბიექტი, რომლიდანაც ის რევოლუციურ გადატრიალებას ელოდა[231].

რა თქმა უნდა, პრაქტიკის ცნება, როგორც ის იყო წარმოდგენილი ფოიერბახის ფილოსოფიაში, არ არის სრულყოფილი. ის ვერ შორდებოდა მოქმედების ვიწრო ფარგლებს და, ცხადია, რევოლუციას ფილოსოფიაში ვერ მოახდენდა. ის იყო ერთგვარი დამატება ფილოსოფიაზე, დანართი, რომელიც საქმეში ჩაერთვოდა იმის შემდეგ, რაც რომ ფილოსოფიას თავისი საქმე თითქოსდა დამთავრებული ჰქონდა. პრაქტიკას კ. მარქსთან ამიერიდან ცენტრალური ადგილი ეთმობა, შემეცნება პრაქტიკით იწყება და პრაქტიკით თავდება, ის არის ამ საქმის დასაწყისიც და დასასრულიც. მაგრამ ის არსებითად განსხვავდება პრაგმატიზმიდან. ამ განსხვავების საილუსტრაციოდ საკმარისი იქნება იმის აღნიშვნა, რომ საგნის ადეკვატური ასახვა, რაც მარქსიზმ-ლენინიზმის გნოსეოლოგიაში არსებითი მომენტია, სრულიად იგნორირებულია პრაგმატიზმში[232]. კ. მარქსის „პრაქტიკა" რომ თეორიას აუქმებდეს, შემეცნებით თეორიას რომ უარყოფდეს, ლენინური ასახვის თეორია არ შეიქმნებოდა, ის ზედმეტი იქნებოდა. პრაქტიკა ჭეშმარიტების მაგიერი, მისი შემცვლელი კი არ არის, როგორც ეს არის პრაგმატიზმი, არამედ მისი კრიტერიუმი, მისი დასტური, როცა სათანადო პირობა მოცემულია. ასე გვესახება მარქსის პირველი თეზისი ფოიერბახის შესახებ, თეზისი ფილოსოფიის ახალი გაგების თაობაზე, მარქსისტული მატერიალიზმის შესახებ. ეს ითქმის ამ თეზისის მიხედვით ფილოსოფიის საგანზე. მის შინაარსს შეადგენს ობიექტთან ერთად სუბიექტიც, ადამიანიც, როგორადაც იგი წარმოდგენილია აქ და მეექვსე თეზისში.

---

231 ექსპერიმენტული ზემოქმედება საგანზე, როცა ის შემეცნებას ისახავს მიზნად, დიდი მეცნიერული მიღწევაა და მთელი რიგი დისციპლინების აუცილებელ მეთოდს წარმოადგენს, მაგრამ ეს არ გვაძლევს ასეთი მტკიცების უფლებას, რომ „ადამიანი შეიმეცნებს სამყაროს იმიტომ, რომ მას ცვლის". (Т. И. Ойзерман. Формирование философии марксизма. 1974. стр. 404). ცხოველები და მცენარეებიც ცვლიან სამყაროს, და არსებობენ არაექსპერიმენტული მეცნიერებანიც. მაშინაც. როცა ექსპერიმენტს მიმართავენ, შემეცნება იწყება, როგორც ახალი აქტი ექსპერიმენტის საფუძველზე. შემეცნება ექსპერიმენტაციის გააზრებაა ამ შემთხვევაში.

232 იხ. ოიზერმანის დასახ. წიგნი, გვ. 405.

სანამ ამ თეზისის განხილვაზე გადავიდოდეთ, გვინდა ფილოსოფიის დანიშნულებაზე შევჩერდეთ, როგორადაც ის მარქსს ესახება მისი ახლებური გააზრების შემდეგ. უშუალოდ ამ საკითხს ეხება მეთერთმეტე თეზისი.

კ. მარქსმა ფილოსოფიას სამყაროს შეცვლის ამოცანა დაუსახა მიზნად. ს ა ქ მ ე ეს არისო, დასძინა მან ამ თეზისში. ეს გამოთქმა არასწორად იქნა გაგებული: არა სამყაროს შემეცნება, არამედ მხოლოდ მისი გადაკეთება, შეცვლა. ასეთი გაგება წარმოადგინეს „მარქსოლოგებმა“ და „მარქსის კრიტიკოსებმა“. ეს ისეთი აბსურდია, რომ მან „აღაშფოთა“ სრულიად „გარეშე პირიც“. მხედველობაში გვაქვს მ. ჰაიდეგერის ინტერპრეტაცია ამ თეზისისა.

ერთ-ერთ ფილოსოფიურ საუბარში ჰაიდეგერს კითხეს აზრი ფილოსოფიის სოციალური ფუნქციის შესახებ, კერძოდ, სამყაროს შეცვლის შესახებ და მასთან ფილოსოფიის კავშირის შესახებ. ჰაიდეგერმა გაიხსენა კ. მარქსის მეთერთმეტე თეზისი ფოიერბახის შესახებ, წაიკითხა იგი და ასეთი ინტერპრეტაცია მისცა მას და მის გაგებას ზოგიერთის მიერ: კ. მარქსს სამყაროს შესახებ სრულიად გარკვეული წარმოდგენა ჰქონდა. როცა მისი შეცვლა მოითხოვა. მართალია, დებულების პირველი ნახევარი იწვევს აზრს ფილოსოფიის უკუგდების შესახებ, მაგრამ თეზისის მეორე ნახევარი გულისხმობს ფილოსოფიის მოთხოვნას, თუმცა ეს გამოთქმული არ არის[233]. ამავე გაგებას იძლევა ოიზერმანიც[234], და საერთოდაც ეს აზრი მარქსისტებს შორის სადავო არ არის.

როგორც ითქვა, მარქსმა გაამდიდრა ფილოსოფიის შინაარსიცა და მისი საზოგადოებრივი მისიაც. მატერიალიზმის საგანი ამიერიდან აბსტრაქტული, სუბიექტური სინამდვილიდან განყენებული ობიექტი კი არ არის მხოლოდ, არამედ ობიექტთან ერთად სუბიექტიც, ადამიანიც. სამყარო წარმოიდგინება არა ობიექტისა და სუბიექტის მექანიკური და ნაძალადევი შენაერთის სახით, არამედ როგორც ერთი მთლიანი და განუყრელი ერთიანობა[235]. ბუნებრივია, რომ ფილოსოფიის საგნის გარკვევას მოსდევს ადამიანის არსის განსაზ-

---

233 „... im Zweiten Teil des Satzes gerade unausgesprochen die Forderung nach einer Philosophie vorausgesetzt ist“. („Martin Heidegger im Gespräch“. 1970, S. 69).

234 დასახ. ნაშრომი, გვ. 408.

235 ძველი მატერიალიზმის გაგება ფილოსოფიის საგნისა უფრო ფიზიკოსათვის გამოდგება.

ღერება. როგორ ესახება მარქსს ადამიანის არსი? რა იგულისხმება ადამიანის არსის პრობლემაში?

ლ. ფოიერბახის ბრძოლა თეოლოგიისა და იდეალისტური მეტაფიზიკის წინააღმდეგ იყო იმავე დროს ბრძოლა ადამიანისათვის, ადამიანის უფლებების აღდგენისათვის. არავის, შეიძლება, ადამიანის ინტერესები ისე გულმოდგინედ და სისტემატურად არ დაუცავს მანამდე, როგორც ფოიერბახს. ანთროპოლოგიზმი, რომელსაც მან მიაღწია, გამოხატაედა არა მხოლოდ მისი ფილოსოფიის ცალმხრიობას და უკიდურესობას, არამედ აგრეთვე, მისი ტენდენციის კეთილშობილ ასპექტს. ადამიანის სიყვარული და სიყვარულის სიყვარული იყო ის, რამაც ადამიანის გაღმერთებას მიაღწია ფოიერბახის ფილოსოფიაში. ასე იყო გადახლართული ერთმანეთში აქ მისაღები და მიუღებელი, დადებითი და უარყოფითი, პროგრესული და რეაქციული.

კ. მარქსმა შემთხვევით და უბრალოდ კი არ გამოთქვა თავისი აზრი ახალ ფილოსოფიაზე და ადამიანის არსზე ფოიერბახის კრიტიკის ფონზე. ამით უნდა მომხდარიყო იმაზე ამაღლება, რაც იმ დროს ყველა ფილოსოფიურ კონცეფციაზე მაღლა იდგა. ფოიერბახზე მაღალი ნიშნავდა ყველა არსებულ თეორიაზე მაღალს.

რაც ფოიერბახმა მოიპოვა ადამიანისთვის რელიგიიდან და სპეკულაციური ფილოსოფიიდან, კ. მარქსმა დაადასტურა და დააკანონა. მაგრამ აქ გაჩერება მით უფრო შეუძლებელი იყო, რომ ფოიერბახის „ადამიანში“, სადაც ციურ არსებათა საიდუმლოების გახსნა იყო მოცემული, გაუხსნელი რჩებოდა თვითონ ადამიანის საიდუმლოება. რატომ გაურბის ადამიანი საუბარს თავისი ცხოვრების შინაგანი სიძნელეების შესახებ და მოქმედება გადააქვს ცაში, ღვთის სამეფოში, რელიგიაში და მეტაფიზიკურ სამყაროში? ამ კითხვებს პასუხი ესაჭიროებათ. მარქსი ამ საქმეს შეუდგა.

გამოირკვა, რომ ფოიერბახმა ადამიანის ცნება გაათავისუფლა თეოლოგიიდან, მაგრამ რახან აბსტრაქტიეიზმი ადამიანის მიმართ ძალაში დარჩა, ეს ემანსიპაცია ფორმალური აღმოჩნდა და მუდამ იმუქრებოდა რესტავრაციით. საჭირო იყო საქმის მიყვანა ბოლომდე, მაგრამ ეს ბოლო მხოლოდ კ. მარქსმა იცოდა.

ფილოსოფიის რაობის გარკვევის პუნქტში მარქსის აზრს ჩვენ გავეცანით. ჯერი ადამიანის არსის განსაზღვრებაზე მიდგა. კ. მარქსი წერს: „ფოიერბახი ხსნის რელიგიურ არსს ადამიანის არსში. მაგრამ ადამიანის არსი არ არის ცალკეულ ინდივიდში არსებული

აბსტრაქტი. თავის ნამდვილობაში ის არის საზოგადოებრივი მიმართებათა ანსამბლი"[236].

ფოიერბახის შეცდომა, ამის მიხედვით, იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანის არსს მიუჩინა ბინა ცალკეულ ინდივიდში, თურმე მისი ადგილი ყოფილა არა ცალკეულ ინდივიდში და არც ინდივიდში საერთოდ, არამედ მიმართებებში, საზოგადოებრივი მიმართებების ანსამბლში, ერთობლიობაში. მაშასადამე, მარქსმა გვითხრა, თუ სად არის ადამიანის არსი. რა თქმა უნდა, ამას გაგება უნდა, ინტერპრეტაცია ესაჭიროება.

პირველ რიგში საქმე ეხება ცნებას — „არსი", რას გულისხმობს მარქსი ამ ცნებაში?

„არსს" რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს და თითოეულს რამდენიმე თეორია ეპირება გასარკვევად. მნიშვნელობათა შორის არის ერთი საკუთრივ ფილოსოფიურ-ონტოლოგიური, რომლის გარშემო დავა პლატონიდან დაწყებული დღემდე გრძელდება. ცნების ამ გაგებაზე და მის ფილოსოფიურ თეორიებზე საგანგებოდ გვექნება საუბარი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დასაბუთებასთან დაკავშირებით. იქ, სხვა თეორიებთან ერთად, საკუთრივ მარქსიზმის ალასიკოსების გამონათქვამებს შევეხებით ამ პრობლემაზე და მათ ანალიზს ვცდით. ამჟამად ჩვენ მხოლოდ ის გვაინტერესებს, თუ როგორი მნიშვნელობით ხმარობს კ. მარქსი ამ ტერმინს მოტანილ დებულებაში ადამიანის შესახებ.

დავიწყოთ იმით, თუ რას ნიშნავს ეს ტერმინი თეზისის პირველ ნაწილში, როცა ლაპარაკია რელიგიური არსის გახსნაზე ადამიანის არსში. როგორ უნდა ვიაზროთ „არსი", თუ შესაძლებელია მისი გახსნა-გადატანა ერთი მოვლენიდან მეორე მოვლენაზე, როცა შესაძლებელია, რომ რომელიმე გარკვეული არსი გარკვეული საგნისა მოგვევლინოს მეორე საგნის არსად. ჩვენს შემთხვევაში, როგორც ამას ამტკიცებდა ფოიერბახი და მარქსმა დაუდასტურა, ადამიანის არსს გადაუნაცვლებია დედამიწიდან ცაზე და ღმერთის არსად გამოგვცხადებია, რათა შემდეგ კვლავ დედამიწაზე დაბრუნებულიყო. ამაზე ჯერ ის ვთქვათ, რაც არ შეიძლება იყოს ასე გაგებული არსი, ამ ნიშან-თვისების მატარებელი არსი. არ უნდა იყოს

---

[236]. „Fouerbach lõst das religiõse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das mensclhiche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der geselschaftlichen Verhältnisse". Архив. К. Маркса и Ф. Энгельса. Кн. I. 1930. стр. 209.

სადავო, რომ ასე გაგებული არსი ვერ ამოუდგება გვერდში ისეთ ცნებებს, როგორიცაა იდეა, ცნება, უნივერსალია და ა. შ. იდეა, უნივერსალია, ცნება შეუძლებელია გადავიდეს ერთ მოვლენიდან მეორეზე, შეუძლებელია ერთი რამ იყოს და სხვად მოგეჩვენოს და ა. შ. ცხადია, მარქსი თავის თეზისში პლატონის იდეაზე არ ლაპარაკობს. მან კანონიერად მიიჩნია ფოიერბახის დებულება და თეზისის მეორე ნახევარში მოგვცა მეორე გახსნა, ადამიანის გახსნა საზოგადოებრივი მიმართებებით. ჩვენ ხომ ისიც ვიცით, რომ იმავე მარქსის გამოკვლევით საზოგადოებრივი მიმართების არსი არის მატერიალური წარმოება, ეკონომიკის თავისებურება და ა. შ. რა უნდა იყოს ის, რაც ამგვარ ფუნქციებს ასრულებს და შინაგანი აუცილებლობით იხსნება სხვადასხვანაირად, სხვადასხვა ფორმით და შინაარსით?

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ყველა სხვა ფუნქციაზე ახლოს, ამ სიტუაციაში „არსი" მიგვანიშნებს მიზეზზე, მის გაშლაზე სხვადასხვა მოვლენაში, სხვადასხვა სახით: მატერიალური წარმოება გაიშალა საზოგადოებრივ მიმართებებში, ეს უკანასკნელი ადამიანში, ხოლო, გარკვეულ სოციალურ პირობებში, ადამიანი გაიშალა ციურ არსებათა სახით. „რა არის ადამიანის არსი?" აქ უნდა ნიშნავდეს შემდეგს: რა განსაზღვრავს მის ბუნებას, საიდან მოდის მისი საწყისი? გერმანულ ენაში ამ სიტყვის (Wesen) ამგვარი გაგებაც ჩვეულებრივია: არა ის, თუ „რა არის", არამედ ის, თუ „საიდან აქვს მას „სათავე". ამ ტერმინისთვის ადეკვატურ გამოთქმად გამოყენებულია, აგრეთვე, გერმანული „Ursprung"[237]. „არსი", უნდა ვიფიქროთ, „საწყისის" მნიშვნელობით აქვს მარქსს ნახმარი. თუ ასე გაეიგებთ ამ ტერმინს მარქსის მეექვსე თეზისში, მაშინ სავსებით გასაგები ჩანს მთელი შინაარსი თეზისისა: ის, რაც განსაზღვრავს ადამიანის ბუნებას, არის საზოგადოებრივი მიმართებები, რომელშიაც მუდამ ჩართულია ადამიანი. იცვლებიან ეს მიმართებები და შესაბამისად იცვლებიან ადამიანებიც. ამ ვითარებამ უნდა შესაძლებელი გახადოს ანალიზური სვლა ორივე მიმართულებით: ადა-

---

[237] „Ursprung" ვადმოცემს არა შემთხვევით მიზეზსა და გამომწვევ ძალას, არამედ აუცილებელსა და ერთადერთს. საგანგებოდ ამაზე მუშაობდა ჰ. კ ო ჰ ე ნ ი, რომელმაც შექმნა ე. წ. ურშპრუნგის ლოგიკა. ჩვენ დროში ამ ტერმინს ხშირად მიმართავს მ. ჰ ა ი დ ე გ ე რ ი, იხ. მისი „Der Ursprung des Kunswerkes". „Ursprung bedeutet hier jenes, von woher und wodurch eine Sache ist". S. 7.

მიანიდან დასვლა სოციალურ მიმართებებზე, ხოლო აქედან „ზევით“ ადამიანთან ამაღლება.

სრულიად გაუგებარი იქნება მოცემული განმარტება, თუ სიტყვა „არსი“ აქ გაგებული იქნება დესკრიფციულად, როცა საძებარი არის დასახელებული საგნის რაობა, ის თვითონ, როგორც ასეთი, მისი იდეა. ამ შემთხვევაში სხვა რამის გამოყენება დაუშვებელია. „სამკუთხედზე“ უნდა ვუპასუხოთ „სამკუთხედით“, „ადამიანზე“ „ადამიანით“, „ჰეშმარიტებაზე“ „ჰეშმარიტებით“ და ასე შემდეგ. სიძნელე აქ იმაშია, თუ როგორ არის, რომ „სიტყვიერად“ ტავტოლოგია, ნამდვილად არ არის ტავტოლოგია. როცა კ. მარქსი ამ განზომილებაში განიხილავს ადამიანს, ამბობს: „Быть радикальным значит понять вещь в её корне. Но корнем является для человека всегда сам человек“ (Сочинения, т. I, стр. 422). ასეთი ოპერაცია განუხორციელებელია იქ, სადაც ადამიანის „დასანახავად“ ისეთი სიდიდეა გამოყენებული, რომელსაც არც ხელი აქვს და არც თავი, არც აზროვნება შეუძლია და არც ბიოლოგიური აქტების შესრულება... ადამიანი სოციალური მიმართებების დესკრიფციული ხატი არ შეიძლება იყოს, მაგრამ ეს მიმართება ადამიანის წარმოქმნის განსაზღვრას მოგვცემს. შედეგი შეიძლება სულაც არ ჰგავდეს მიზეზს, მაგრამ მიზეზი მაინც იყოს, ხოლო ასახვა უსათუოდ უნდა „იმეორებდეს“ ასასახავ სინამდვილეს. „არსი“ს ერთი მნიშვნელობაც და მეორეც, ადამიანის მიზეზიცა და ხატიც ორივე საჭიროა ჩვენი შეცნიერებისათვის; მარქსიც ორივეს ეხება და ორივეზე მიგვითითებს, მხოლოდ ჩვენ არ უნდა შევცდეთ და არ ავურიოთ ისინი ერთმანეთში. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანაა, ამ მიდგომათა მეთოდოლოგია კონკრეტულად დაამუშაოს და თავის ადგილზე გამოიყენოს. ორი დებულება — „ადამიანის არსი არის ადამიანში და არსად მის გარეთ“ და „ადამიანის არსი უნდა ვეძებოთ მის გარეთ“ — ორივე სწორია, თუ პირველად არსში იდეა იგულისხმება, ხოლო მეორე შემთხვევაში მიზეზი.

რას ნიშნავს გამოთქმა — „ადამიანის არსი არ არის აბსტრაქტი“? იმის შესახებ, რაც ამდენი ითქვა აბსტრაქტულობის მიუღებლობაზე ფოიერბახისა და მარქსის მიერ, ეს ცნება არ უნდა იყოს ძნელი გასაგები. აქ იგულისხმება არა ყოველგვარი აბსტრაქციის უარყოფა, რაც აზროვნებას საერთოდ შეუძლებელს გახდიდა, არამედ უკანონო, სინამდვილის ჩაწინააღმდეგო აბსტრაქცია. საქმე აქ ეხება ადამიანის ყოფიერების თავისებურებას, იმის გარკვევას, თუ

როგორ, რა ფორმით არსებობს ადამიანი — ცალკეულად, რობინზონურად, თუ სხვებთან, სხვა ადამიანებთან ერთად?

ჩვენ გვქონდა იმაზე საუბარი, თუ როგორ აფასებდა კ. მარქსი სმიტის და რიკარდოს აზრს წარმოების რობინზონებით დაწყების შესახებ. ადამიანი მუდამ აწარმოებს, მარქსის აზრით, და ის, წარმოება, საერთოდ არ იაზრება სოციალურობის გარეშე. ვფიქრობთ, რომ ადამიანის აბსტრაქტობის უარყოფა ამას ნიშნავს და არა იმგვარ უარყოფას, როცა დაუშვებლად ითვლება ადამიანის ცნება. რახან აზროვნება ადამიანის პრედიკატია, დაუშვებელია მისი წარმოდგენა სუბსტანციის და სუბიექტის სახით, როგორც ამას ჩადიოდა ჰეგელი. ადამიანის ყოფიერება სოციალური ბუნებისაა, რობინზონიადა უნიჭო და უგემოვნო ფანტაზიაა, მაგრამ არც იმის ფიქრი არის დანაშაული, რომ ადამიანთა საზოგადოება შეიძლება არსებობდეს უადამიანოდ. მარქსმა მთელი მოძღვრება შექმნა იმაზე თუ რას ნიშნავს ადამიანის გაპხვისება-გაუცხოება, იმაზე, თუ რა არის ადამიანი ამ დამახინჯების გარეშე, თვითონ, თავისთავად და როგორ უნდა მოხდეს ადამიანის დახსნა კაპიტალიზმის ანთროპოლოგიურ მანკიდან. ამის შემდეგ უცნაური იქნებოდა მარქსს რომ ეთქვა — ადამიანი თვითონ არ არსებობს, არსებობს მხოლოდ საზოგადოებრივი ურთიერთობაო. სუბსტანციალური არსება[238] შეიძლება არსებობდეს ცალკეულადაც და (არაორგანული ნივთი) და სხვა არსებებთან ერთადაც იგულისხმებოდეს. ადამიანი ამ მეორე კატეგორიას ეკუთვნის, მარქსის აზრით. ამით აიხსნება ის, რომ ადამიანის „ბუნება“ ადამიანთა კოლექტივით განისაზღვრება. ასეთი აბსტრაქცია, ადამიანზე ფიქრი საზოგადოების „ფონზე“ და საზოგადოებაზე ფიქრი ადამიანის „ფონზე“ შესაძლებელიც არის და დაუცილებელიც, თუ გვსურს ადამიანისა და საზოგადოების შემეცნება. ვის უთქვამს უფრო მნიშვნელოვანი ამ მოვლენებზე, ვიდრე კ. მარქსს?! ცალკე ადამიანის ხილვა და შემეცნება რომ არ შეიძლებოდეს, არასოდეს საზოგადოება არ იქნებოდა განცდილი როგორც ა დ ა მ ი ა ნ თ ა საზოგადოება. თვითონ განმარტება ადამიანისა, რომ ის არის „საზოგადოებრივი ურთიერთობის ერთობლიობა“, არის ა დ ა მ ი ა ნ ი ს განსაზღვრება და არა საზოგადოების და თან უზოგადესი, ისეთი განსაზღვრება, რომელიც ვრცელდება ყოველი დროის და ადგილის ადამიანზე, განურჩევლად რასი-

238 აქ, რასაკვირველია, არ იგულისხმება სუბსტანცია, როგორც სამყაროს საფუძველი, ასეთი სუბსტანცია მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს.

სა, ნაციონალობისა, კლასობრიობისა, სქესისა და ა. შ. ძნელია აბსტრაქცია ადამიანის შემეცნების პროცესში წავიდეს უფრო შორს, უფრო მაღლა. კ. მარქსის განსაზღვრებას სწორედ ამიტომ აქვს ფილოსოფიური მნიშვნელობა. ის ახასიათებს არა კერძო პირს, არამედ ადამიანს საერთოდ. ფოიერბახის განსაზღვრებასთან შედარებით მას ის უპირატესობა აქვს, რომ ადამიანის გაგებაში შემოტანილია სოციალური მომენტი როგორც საყოველთაო და აუცილებელი ნიშანი. უცნაური იქნებოდა, ადამიანის გალრმავებული განსაზღვრების შედეგად თვითონ ადამიანის შემეცნება შეუძლებლად ყოფილიყო ცნობილი. ადამიანის ბუნების მოდიფიკაცია ისტორიაში გულისხმობს ამ ბუნების არსებობას და არ კი უარყოფს მის არსებობას; მხოლოდ არსებული შეიძლება შეიცვალოს, არარსებული ვერც შეიცვლება[239].

ერთი გარემოებაც არის გასათვალისწინებელი: მარქსის განძარტებაში გასაგებად წარმოდგენილია ადამიანი, გაგების საშუალებად მოტანილია „საზოგადოებრივი ურთიერთობა". თვითონ ეს ცნება, რომლითაც გასაგები უნდა გახდეს ადამიანის ბუნება, გაგებას მოითხოვს. როგორ უნდა მოხდეს ეს? ხომ არ დაგვჭირდება თვითონ ადამიანის ბუნების ცოდნა იმისათვის, რომ წარმოების ბუნება გავიგოთ, მის საწყისს ახსნა მივცეთ? კ. მარქსი ამაზე ბევრს წერს, წარმოების გაგება მისი მეცნიერული მოღვაწეობის ცენტრალური პრობლემაა. აქ, ცხადია, ადამიანის ბუნების იგნორირება არც არავის ეცდება. მარქსი წერს: „... без потребления не было бы и производства"[240]. მოხმარება მოთხოვნილებას გულისხმობს და ამდენად ადამიანის მოთხოვნილება და მოხმარება, მათი ბუნება გასათვალისწინებელია, როცა საზოგადოებისა და მისი სტრუქტურა-ბუნების გაგების საკითხი დგება. საერთოდ უნდა ითქ-

---

239 იმის გასარკვევად, მაგალითად, თუ რა არის სასარგებლო ძაღლისათვის, ჩვენ წინასწარ უნდა გამოვიკვლიოთ ძაღლის ბუნება, „მაგრამ თვით ეს ბუნება არ შეიძლება გამოყვანილ იქნას „სარგებლიანობის პრინციპიდან". თუ ჩვენ ამ პრინციპს ადამიანის მიმართ გამოვიყენებთ... მაშინ, უწინარეს ყოვლისა, საქმე გვექნება საერთოდ ადამიანის ბუნებასთან და შემდეგ — ყოველ ეპოქაში ისტორიულად სახეშეცვლილ ადამიანის ბუნებასთან, მაგრამ ასეთი საკითხისათვის ბენტამი თავს არ იწუხებს" („კაპიტალი", 1954, ტ. 1, გვ. 769).

240 К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, 1956, стр. 603.

ეას: ადამიანისა და ადამიანთა საზოგადოების შემეცნება პრინციპით — ჯერ ერთი მთლიანად და შემდეგ მეორე — არ გატარდება. საქმე გვაქვს კორელაციურ ცნებებთან და ეს შემეცნების მომენტშიაც უნდა გვახსოვდეს. კორელაციურ მიმართების შემეცნებისას რომელიმე წევრის „გაუქმება", იგნორირება მეორე წევრსაც აუქმებს და შემეცნებას ამ პუნქტში შეუძლებელს ხდის. ადამიანთა ერთობა და მისი გაგება მარქსს ადამიანის ბუნებიდან მომდინარეღ ესახება. «Человеческая сущность и есть истинная общность людей»[241]. ან კიდევ «Всякая эмансипация состоит в том, что она возвращает человеческий мир, человеческие отношения к самому человеку»[242]. ეს არის ნათქვამი ნაშრომში „ებრაელთა საკითხისათვის", რომელიც დაიწერა 1843 წ. მერმინდელ ნაწერებში ადამიანის თვითაქტიურობა უფრო მძლავრად არის წარმოდგენილი: ადამიანის ყოფიერება არის შედეგი ორგანული სიცოცხლის განვითარებისა. მაგრამ რა რომ ადამიანი გახდა ადამიანი, ის „როგორც ადამიანური ისტორიის მუდმივი წანამძღვარი, არის იმავე დროს ამ წანამძღვრის მუდმივი პროდუქტი და რეზულტატი..."[243]

ამჟამად ადამიანის სოციალურობის აღნიშვნით არ კმაყოფილდებიან. ადამიანი სრულიად პასიურ მდგომარეობაშიც საზოგადოებრივ არსებად ჩაითვლებოდა. კ. მარქსს უნდა ადამიანი საზოგადოების უბრალო მონაწილე კი არ იყოს, არამედ მისი წარმმართველი, განვითარების გეზის მიმცემი. ამისთვის კლასთა ბრძოლის თეორია არის საჭირო, რევოლუციური პრაქტიკა უნდა იყოს წამოწეული წინაპლანზე. აქამდე ფოიერბახი ვერ მოვიდა და ამიტომ მისმა მატერიალიზმმა ძალაუნებურად მჭვრეტელობითი ხასიათი მიიღო. საჭირო იყო ახალი მატერიალიზმი, რომელიც არა „სამოქალაქო" საზოგადოების თვალსაზრისზე იდგომებოდა, არამედ „ადამიანის სასაზოგადოების" თვალსაზრისს მისცემდა განვითარების საშუალებას.

8. ისტორიული მატერიალიზმის აგების დამთავრება და ადამიანის რაობის ძიების გაღრმავება. ზოგადი დასკვნები.

ახალგაზრდა ჰეგელიანელებთან „ანგარიშის გასწორება" კ. მარქსმა და ფ. ენგელსმა დაამთავრეს „გერმანულ იდეოლოგია-

241 К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, второе изд. т. I, стр. 447.

242 იქვე, გვ. 406.

243 К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 26, часть III, стр. 516.

ში". აქ არის მოცემული არა მხოლოდ კრიტიკა ამ მიმართულებისა, რომელიც ადრეც სწარმოებდა, არამედ მარქსიზმის კლასიკოსების, მარქსისა და ენგელსის მოძღვრება პოზიტიურად და დასრულებული ფორმით. აქ ითქვა პირველად ისტორიული მატერიალიზმის ძირითადი და ახალი დებულება — „ყოფიერება განსაზღვრავს ცნობიერებას". ამით ჯერ უარყოფილია რადიკალურად ისტორიის იდეალისტური თეორია, მისი ახსნა ცნობიერების საშუალებით და შემდეგ ის არის ნათქვამი, რომ ცნობიერებისადმი მიწერილი ფუნქციები ამიერიდან საზოგადოებრივ ყოფიერებას უნდა მიეწეროს, სპეკულაციური ფილოსოფიის ადგილი უნდა დაიჭიროს უმპირიულმა მატერიალისტურმა თეორიამ. ექსპლიციტურად კ. მარქსის ფილოსოფიური საქმე იწყება ისტორიული მატერიალიზმით, მოძღვრებით იმის შესახებ, თუ რას მიჰყავს რეალურად ადამიანთა საზოგადოება, მისი ისტორია. ბუნების დიალექტიკაზე და თვითონ დიალექტიკურ მატერიალიზმზე საგანგებოდ ითქვა შემდეგ. თვით ფილოსოფიის გარდაქმნა, მისი ახალი ამოცანის დასახვა კ. მარქსის მიერ მოხდა ადამიანის პრაქტიკულ ამოცანასთან დაკავშირებით. სამყაროს გარდაქმნა, რომელსაც უნდა ემსახუროს ფილოსოფია, ადამიანის ინტერესების სამსახურია. ადამიანის პრობლემის კვლევა და რევოლუცია ფილოსოფიაში განუყრელად არიან დაკავშირებული მარქსიზმში. ეს ასე იყო თავიდან და ასეა იგი ამჟამადაც[244]. უმაღლესი ღირებულება, რომელსაც უნდა ემსახუროს ადამიანის ყოველგვარი შემოქმედება, მარქსიზმში არის ადამიანი.

ადამიანთა ისტორიის მატერიალისტური, მარქსისტული თეორია თვითონ ადამიანის შემეცნების პრობლემას მეცნიერულ ნიადაგზე აყენებს, მის გადასაჭრელად მეცნიერული პოზიტიური გზა არის მითითებული, მაგრამ ამ აქტს ახალი პრობლემა სდევს თან: როგორ ვიაზროთ ადამიანის აქტივობა, მისი თავისუფლება და შემოქმედება, მისი ჭეშმარიტი ჰუმანურობა, თუ მისი ცნობიერების გამსაზღვრელად მივიჩნევთ ობიექტურ, მატერიალისტურ სინამდვილეს, საზოგადოებრივ ყოფიერებას? ამასთან დაკავშირებით ბურჟუაზიულმა იდეოლოგიამ ასეთი მოჩვენებითი ალტერნატივა წამო-

---

244 ეს არ ნიშნავს ფილოსოფიის დაყვანას ადამიანის ფილოსოფიაზე, როგორც ეს ზოგ მარქსისტს ჰგონია. სამყარო და ადამიანი ფილოსოფიის საგანია, მაგრამ სხვადასხვა. ადამიანის ფილოსოფია შეიძლება ვიაზროთ გამოყენებითი ფილოსოფიის სახით. ფილოსოფია უნდა არსებობდეს, რათა ფილოსოფიური ანთროპოლოგია იქნეს აგებული.

აყენა: ან მეცნიერება და ან ჰუმანიზმი. თუ ადამიანის ცნობიერება განსაზღვრულია მის გარეთ მდებარე ვითარებით, რაღა ეკითხება ადამიანს, სადღაა მისი თავისუფლება და შემოქმედება, მისი მეფობა ბუნებაზე? უდიდესი მნიშვნელობა მარქსიზმ-ლენინიზმისა ჰუმანიზმის პრობლემის გადაჭრაში სწორედ იმაშია, რომ ის ალნიშნულ ალტერნატივას აუქმებს და მეცნიერებისა და ადამიანის სათავყვანებელ ნიშნებს არიგებს ერთმანეთთან[245]. ეს კითხვა, შეიძლება ითქვას, მწვერვალია ისტორიული მატერიალიზმისა, იმ დებულების გაშიფვრაა, რომელიც გამოთქმულია როგორც „ნახტომი აუცილებლობის სამეფოდან თავისუფლების სამყაროში". ეს და სხვა მრავალი საკითხი „გერმანულ იდეოლოგიაში" იღებს თავის დასაწყისს[246]. ამათი განხილვა ჩვენ არ გვეკისრება, მაგრამ მაინც ალვნიშნავთ იმას, რომ ამ ნაშრომის ძირითადი თემა — მწარმოებლური ძალებისა და საწარმოო ურთიერთობის დიალექტიკა იგივე ადამიანის დიალექტიკის კვლევას ნიშნავს. ეს გასაგებია იმ განმარტების საფუძველზე, რომელიც მისცა ადამიანის არსს კ. მარქსმა „თეზისებში ლ. ფოიერბახის შესახებ".

მეცნიერება, როგორც ასეთი, ამ ნაშრომში („გერმ. იდეოლოგია") წარმოდგენილია ისტორიის სახით. ბუნებისმეტყველება არის ბუნების ისტორია, ხოლო მეცნიერება საზოგადოების შესახებ არის საზოგადოების, ადამიანების ისტორია. სანამ არიან ადამიანები, ისტორიის ეს ორი განყოფილება ერთ მთლიანობას წარმოადგენს. „გერმანული იდეოლოგიის" ავტორები აცხადებენ, რომ მათ მხოლოდ ადამიანთა ისტორია და ადამიანის მეცნიერება აინტერესებთ. ამიტომაც ამ ნაშრომმა მოგვცა ისტორიული მატერიალიზმი, დიალექტიკურ მატერიალიზმს იგი უშუალოდ არ შეხებია, თუმცა მის თეორიულ საფუძვლად იგი იგულისხმებოდა.

ახალგაზრდა ჰეგელიანელები ადამიანის უფლებებისათვის მებრძოლებად გვევლინებიან, მაგრამ რადგან ადამიანის ჩაგვრა იდეების უმართებულოდ გამოყენებას ბრალდებოდა, მისი გათავისუფ-

---

245 ჰუმანიზმის პრობლემა ყველაზე მეტად ადამიანის თავისუფლების პრობლემას უკავშირდება. ამაზე ბევრი დაიწერა და კიდევ ბევრი დაიწერება. საკითხის მნიშვნელობა ამად ღირს.

246 დამაჯერებლად მსჯელობს ამ საკითხებზე გ. ბაღათურია, რომელმაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა „გერმანული იდეოლოგიის" პირველი თავის ახალი წაკითხვით და სტრუქტურიზაციით. იხ. „Вопросы философии", 1965, № 10, ჩვენ ამ გამოცემას ვემყარებით პირველი თავის განხილვისას.

ლების საქმეც წარმოდგენილი იყო ისევ იდეების შეცვლით. ეს არის ადამიანთა ისტორიის იდეალისტური თეორია, ადამიანის რეალური მდგომარეობის ახსნა ცნობიერების შეცვლის გზით. ცნობიერება, როგორც სუბსტანციალური სინამდვილე, ჰეგელთან და ჰეგელიანელებთან სხვა საფუძველს არ საჭიროებს, ის თვითონ არის თავისი საფუძველი. ამის სრულ ანტიპოდს წარმოადგენს კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის მიერ წარმოდგენილი თეორია ადამიანის ისტორიის თაობაზე: როგორც ადამიანის მდგომარეობა არ არის ცნობიერების პროდუქტი, ისე არც ის არის შესაძლებელი, რომ ცნობიერების თვითგარდაქმნის გზით მისი რეალური მდგომარეობა შეიცვალოს, გაუმჯობესდეს. სოციალურ რევოლუციას შეიძლება საფუძვლად დაედოს მხოლოდ ისეთი თეორია, რომელიც მიგვითითებს ადამიანის რეალობის, მისი ცხოვრების გარდაქმნის საფუძველზე. ის, რაც ამას ქმნის, ის იმასაც ქმნის, რომ ცნობიერება შესაბამისად შეიცვალოს, კომუნისტურ რევოლუციას უწყობდეს ხელს. ამისთვის არის საჭირო ვიწამოთ, რომ მდგომარეობა განსაზღვრავს ადამიანის შეგნებას და ადამიანის მოქმედებას.

რამდენადაც იდეოლოგია ფილოსოფიაში ტრიალებს, საჭიროა სინამდვილის წვდომა, რათა ფილოსოფიის იდეების საიდუმლოებას ეწვდეთ, ე. ი. საჭიროა შეიქმნას მეცნიერული ისტორია, ისტორიის ფილოსოფიური თეორია. მაშინ ადამიანის დახსნაზე ლაპარაკს გამართლება უქნება. მარქსიზმის კლასიკოსები ადამიანის პრაქტიკული დახმარებისათვის ისტორიის მატერიალისტურ თეორიას აგებენ. ეს თეორია რეალურია და ამიტომ მოქმედი. ამ თეორიის წანამძღვრებია — ნამდვილი ინდივიდები (და არა აბსტრაქტები), მათი საქმიანობა და მათი ცხოვრების მატერიალური პირობები. ადამიანებს, ცალკე ინდივიდებს ეს პირობები ნაწილობრივ დახვდათ მზა მდგომარეობაში და ნაწილობრივ თვითონვე შექმნეს ისინი. ეს წანამძღვარები ემპირიულად მოცემული ფაქტებია და ამიტომ მათ საფუძველზე აგებული თეორია თავისუფალია სპეკულაციის ელემენტებიდან. აქ კვლევა-ძიება სავსებით მეცნიერულია.

როცა ადამიანისა და ისტორიის ურთიერთ-მიმართ პრიმატობაზეა ლაპარაკი, ე. ი. როცა კითხულობენ — რა უსწრებს რას, ისტორია ადამიანს, თუ ადამიანი ისტორიას, უნდა მოვიმარჯვოთ ცნებები ლოგიკური დ ისტორიული პრიმატობისა. ლოგიკურად ისტორია გულისხმობს ადამიანს არსებულად, ისტორია არის ადამიანის ისტორია, მაგრამ ისიც არის, რომ ფაქტობრივად ადამიანის შესწავ-

ლა წარმოებს მხოლოდ ისტორიაში, ისტორიულ ვითარებაში. ადამიანის რაობის კონკრეტული განმსაზღვრელი არის ისტორია. ასე აქვთ წარმოდგენილი მარქსიზმის კლასიკოსებს აღნიშნული კითხვის გადაჭრა.

ადამიანის ისტორიაში კ. მარქსი და ფ. ენგელსი გულისხმობენ არა მხოლოდ იმ მოვლენებს, რომლებიც ხდებიან ადამიანთა წრეებში, ადამიანთა ურთიერთმიმართების პირობებში, არამედ იმ პროცესებსაც, რომლებიც „მანამდე" ხორციელდებიან ადამიანის ფიზიკურ არსებასა და გარებუნებას შორის. ეს ურთიერთობაც ითვლება ადამიანის ისტორიის კუთვნილებად, რამდენადაც აქ ელინდება ადამიანის ბუნება მისი „ერთი ნახევარის", სხეულის კანონიერება[247]. ისტორია, ე. ი. ადამიანის შესწავლა არ იწყება ადამიანის გაჩენის საწყისეული ისტორიით. საკმარისია დავჯერდეთ არსებულ ვითარებას, ადამიანის ურთიერთობას ბუნებასთან და მისი დესკრიფციით დავიწყოთ. მაგრამ, რამდენადაც ამგვარი ურთიერთობა არსებობს, აგრეთვე, ცხოველსა და ბუნებას შორის, ჯერ ეს საკითხი უნდა დადგეს: რა განსხვავებაა ცხოველსა და ადამიანს შორის? ჩვენი ავტორები უპასუხებენ: ადამიანსა და ცხოველს შორის განსხვავების დადგენა სხვადასხვა ნიშნით შეიძლება — ცნობიერებით, რელიგიით, და ა. შ. მაგრამ ამ გზით კი არ უნდა გავარჩიოთ ეს საკითხი, არა იმის მიხედვით, თუ გარედან მაყურებელი როგორ, რა ნიშნით მოახერხებს ამ განსხვავების ფიქსაციას, არამედ იმის მიხედვით, თუ თვითონ ადამიანი თავის თავისებურებას რაში ხედავს, რით გრძნობს და რა ვითარებაში ხედავს თავის განსხვავებას ცხოველისაგან. ეს დაყენება საკითხისა ორიგინალურია: საქმე იწყება განსხვავების შემჩნევით, მისი ბუნებრივი აღმოცენებით. რა თქმა უნდა, კ. მარქსი და ფ. ენგელსი გულისხმობენ, რომ ადამიანი თავის განსხვავებას ცხოველისაგან გრძნობს, ამჩნევს მანამდე, სანამ დაიყენებს კითხვას ამ განსხვავების შესახებ. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ ამ გზით მიგნებული გამასხვავებელი ნიშანი ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი და გადამწყვეტია. ამ ნიშნის მიგნებით მიედივართ ადამიანის არსის

---

247 ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები დასავლეთში ადამიანის ფიზიკურ მხარეს გვერდს ვერ უვლიან, მაგრამ იდეალისტური მიზნებისათვის მასაც იდეალურ სახეს აძლევენ. ადამიანში ისინი გულისხმობენ არა ჩვეულებრივ ორგანიზმს, არამედ „ტანს", არა „Körper-ს არამედ „Leib"-ს. იხ. Berhard Lorscheid, Das Leibphänomen. Schelers Wesensontologie des Leiblichen. 1962.

შემეცნებამდე. ადამიანები მაშინ ამჩნევენ თავის განსხვავებას ცხოველისაგან, როცა იწყებენ თავის აუცილებლად საჭირო საცხოვრებელ საშუალებათა წარმოებას. აქ ორი მომენტია გასათვალისწინებელი. ადამიანის ფიზიკური აგებულება და მისი სხეულებრივი, პირველი და აუცილებელი მოთხოვნილება. ამ მომენტების ურთიერთ-შესატყვისობა აუცილებელი პირობაა ადამიანის არსებობისათვის. მოთხოვნილება და მისი დაკმაყოფილების მექანიზმი უნდა „ერთი ბუნებისა" იყოს, რათა სასიცოცხლო ამოცანა ადამიანისა დადებითად გადაწყდეს. ამ მომენტში იმასაც ექცევა ყურადღება, რომ საქმე ეხება არა მხოლოდ ორგანიზმის, ადამიანის სიცოცხლის შენარჩუნებას, არამედ, აგრეთვე, ადამიანის შეცვლა-განვითარებასაც. როცა ადამიანი ქმნის სიცოცხლის აუცილებელ საშუალებებს, არაპირდაპირ ქმნის თავის მატერიალურ ცხოვრებასაც[248]. ამ გზით მიდის ადამიანი წინ, იძენს ახალ თვისებებს, უმჯობესდება. აქვე არის ნათქვამი, რომ წარმოება ადამიანის მიერ საარსებო საშუალებებისა იმგვარად „იმსგავსებს" ადამიანს, რომ ერთგვარად შეიძლება ითქვას: ის, რასაც ადამიანები წარმოადგენენ, ემთხვევა იმას, რასაც ისინი აწარმოებენ: „Что представляют собой индивиды — это зависит, следовательно, от материальных условий их производства». «То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством — совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят»[249]. ადამიანის გასაგებად მოხმობილია არა ფიზიოლოგიური ფაქტი, არამედ ეკონომიური.

ინდივიდები მოდიან გარკვეულ საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ურთიერთობაში. ეს ხდება წარმოებითი ურთიერთობის საფუძველზე, მისი დიქტატით. ამ ვითარების ემპირიულ-მეცნიერული შესწავლა შესაძლებელია და არ არის საჭირო ამისთვის სპეკულაცია, აბსოლუტური აბსტრაქციის გამოყენება. საზოგადოებრივი სტრუქტურა და სახელმწიფო მუდამ არიან შედეგი, პროდუქტი ინდივიდის სასიცოცხლო პროცესებისა, რაც ადამიანის რეალური ცხოვრების მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ. იდეოლოგიურ მოძღვ-

---

248 «Вопросы философии», 1965, т. 10, стр. 84. «Производя необходимые им жизненные средства, люди косвенным образом производят и саму свою материальную жизнь».

249 იქვე, გვ. 84. ასოციაციით ვადარებთ ამ გამოთქმას სხვა უხეშ გამოთქმასთან (K. Vogt, „Der Mensch ist, was er isst".-კონტრასტი ნათელია).

რებას არსებითად განსაზღვრავს იდეების წარმოების გაგება. იდეები ადამიანის ცხოვრებით არიან ნაწარმოები და, მაშასადამე, მათ ადამიანის გარეშე არსებობა არ გააჩნიათ, ჰეგელი და ჰეგელიანელები — უფროსიც და უმცროსიც — იდეებს, გონს დამოუკიდებელ არსებობას ანიჭებენ და ამით რეალური ვითარების ადგილას აყენებენ ილუზიებს, ფიქციებს. საინტერესოა, რომ ეს სიყალბეც, კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის თქმით არის ადამიანის მატერიალური წარმოების პროდუქტი. როცა ადამიანის მატერიალური წარმოება შეზღუდულია, შეზღუდულია, აგრეთვე, იდეათა წარმოებაც. ეს უდევს საფუძვლად ისტორიულ ფიქციონალიზმს, ფილოსოფიურ სპეკულაციას. ამ პირობებში იქმნებიან ისეთი თეორიები, რომლებიც თავდაყირა წარმოგვიდგენენ რეალობას, ადამიანის მთელი პრაქტიკული ცხოვრება იდეების ნაწარმოებად არიან გააზრებული. ამ თეორიის დაძლევას ისახავს მიზნად ისტორიის მატერიალისტური ახსნა[250].

როცა სწორი და არასწორი ასახვა ადამიანის მწარმოებლური საქმიანობისა ერთსა და იმავეს, მხოლოდ განსაზღვრულსა და სრულყოფას უდევს საფუძვლად, „ეკონომიური ფსიქოლოგიზმის" საკითხი თუ საფრთხე დგება: ყველაფერს, რაც მატერიალური წარმოებით არის შეპირობებული, ჭეშმარიტებად ვერ მივიჩნევთ. ასევეა შეპირობებული შეცდომა და ილუზიური წარმოდგენებიც. მაშასადამე, შემეცნების თეორიას უნდა ჰქონდეს სხვა კრიტერიუმიც ტყუილისა და მართლის გასარჩევად. ეს რომ ადამიანს არ გააჩნდეს, ე. წ. ადამიანის გასხვისება-გაუცხოება შეუმჩნეველი დარჩებოდა. კ. მარქსი თვითონ, რასაკვირველია, არ ექვემდებარებოდა ამ დამახინჯებას. ის მართალ, ნამდვილ ადამიანსაც ხედავდა და მის სუროგატსა და ერზაცსაც[251].

---

250 შეცდომის ახსნა იმავე სიძნელეს (თუ უფრო დიდს არა) შეიცავს, როგორიც ახლავს ჭეშმარიტების გაგებას. ამ შემთხვევაში, როცა ზოგადად მითითებულია შეცდომის, ფანტასტიკის ისტორიულ-ეკონომიკური საფუძველი, ფსიქოლოგიური პირობები შეცდომისა მაინც დასადგენია. შეცდომის ლოგიკური „პირობა" ჭეშმარიტებაა, მაგრამ ლოგიკური შესაძლებლობიდან რეალურ შეცდომაზე გადასვლა ახსნას ითხოვს. აქ ახალი ფაქტორია საძებარი.

251 «Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками». ი ქ ვ ე, გვ. 88. ცხადია, რომ „ემპირია" აქ არ უდრის კაუზალურ შედეგს, წარმოების უშუალო

ჰეგელიანელებმა ცნობიერებას სუბსტანციალური ხასიათი მიანიჭეს. ამდენად მას სხვა რამ. მის გარეთ არსებული, არ ესაჭიროება. ამით მკაცრად დადგა საკითხი ცნობიერების არსის შესახებ. რა არის ცნობიერება თავისი ბუნებით და როგორ უნდა ვიაზროთ მისი ყოფიერება — როგორც თავისთავადი თუ როგორც სხვაზე დამოკიდებული? კ. მარქსი და ფ. ენგელსი წერენ: „ცნობიერება (das Bewusstsein) არასოდეს არ იქნება სხვა რამ, თუ არა გაცნობიერებული ყოფიერება (das bewusste Sein), ხოლო ყოფიერება ადამიანებისა არის მათი ცხოვრების რეალური პროცესი". ბევრ ძირითადი მნიშვნელობის დებულებას შეიცავს ეს ციტატი. მაგრამ ჯერ ის ვთქვათ. თუ როგორ არ უნდა იქნეს იგი გაგებული.

შეიძლება თუ არა ამ დებულების ასეთი შებრუნება: ცნობიერება არის ყოფიერება, რომელიც გაცნობიერებულია? არა! ასეთი ინტერპრეტაცია იქნებოდა იდეალისტური, ცნობიერება გამოცხადებოდა ყოფიერებად, რითაც მას საკუთარი არსებობა მიენიჭებოდა. რაც შეეხება ამ ყოფიერების არსებობას გაცნობიერებულის სახით, ის ოდნავადაც არ შეასუსტებდა მის იდეალისტურ ინტერპრეტაციას. პირიქით, ცნობიერება მთელ სამყაროდ იქნებოდა გაგებული. ყოფიერების ცნობიერების სახით წარმოდგენა მეტაფიზიკური კონსციენციალიზმია. მაშასადამე, ასეთი გაგება დაუშვებელია.

მეორე. „ყოფიერება, რომელიც აუცილებელია ცნობიერებისათვის, არ შემოიფარგლება ადამიანის ყოფიერებით". ადამიანის რეალურ პროცესში ბუნების მონაწილეობა თავისთავად იგულისხმება. ეს ჩანს იქიდანაც, რომ ადამიანების ისტორია განუყოფელია ბუნების ისტორიიდან, ბუნებისმეტყველება და ისტორია ერთად ქმნიან უნივერსალურ მეცნიერებას — ისტორიას.

ახლა დავუბრუნდეთ პირველად განხილულ დებულებას. რას ნიშნავს ის, რომ ცნობიერება მეტი არაფერია, თუ არა ყოფიერების გაცნობიერება? აქ ჯერ ის უნდა ვიფიქროთ, რომ ცნობიერებას საკუთარი შინაარსი არა აქვს, ის თვითმყარი მოვლენა არ არის. ის

ნაწარმოებს. კაუზალობა რომ საკმარისი იყოს მეცნიერებისათვის, მთელი საბუარო მეცნიერებად გადაიქცეოდა. თუ მეცნიერებას თვითონ ბუნება კი არ ქმნის, არამედ ადამიანი ბუნების ზემოქმედების საფუძველზე, მაშინ მეცნიერებაში ის პროცესიც უნდა ვიეარაუდოთ, რომელიც ადამიანიდან ბუნებაზე, შემეცნებაზეა მიმართული. საკუთრივ გნოსეოლოგიური პროცესი ეს უკუმიმართებაა გამდიზიანებლად მოვლენილ შეგრძნებებზე და მიმართებების აღქმაზე.

ერთი და, შეიძლება ითქვას, ერთადერთი ნიშანი, რომელიც მას აქვს — ცნობიერება — მხოლოდ იმ პირობით არსებებს, თუ ის „შეიძენს" შინაარსს. და. რაც მთავარია, ეს შინაარსი ყოველთვის იქნება ყოფიერება, არც მეტი და არც ნაკლები. სწორედ ეს გარემოება ხდის ცნობიერებას ვარგისად შემეცნებისათვის და იგივე გარემოება ართმევს ცნობიერებას თვითმყოფის, დამოუკიდებელი არსებობის ძალას. ცნობიერების არსი, ამგვარად, გამორიცხავს ფილოსოფიურ სპეკულაციას[252]. თუ ცნობიერებას მის არსის მიხედვით მოვეპყრობით, არ უნდა ვიფიქროთ იმაზე, რომ ის თავისით განვითარდება და სხვადასხვა სტადიებს გაივლის. თავისთავადი ისტორია ცნობიერებას არა აქვს. არსებობს საკუთრივ რეალობის სახით არა ცნობიერება და თვითცნობიერება, არამედ ადამიანი, ინდივიდი.

ეს გარემოება ავიწყდება ზოგ ფსიქოლოგს, როცა ფიქრობს, რომ ადამიანის შემეცნებას შესძლებს მხოლოდ ფსიქიკური ცხოვრების შესწავლით და ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიის აგებას აპირებს. კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის ბრძოლა ფილოსოფიური სპეკულაციის წინააღმდეგ სავსებით ძალაშია ფსიქოლოგიური სპეკულაციის წინააღმდეგაც: თვითარსებობა, რომელიც აქვს ადამიანს, უცხოა ფსიქიკისათვის. ის პრედიკატია და სუბიექტის ადგილს ვერ დაიჭერს[253]. ფსიქოლოგიის ფსიქიკას, როგორც აბსტრაქტს, იმაზე მეტი არ შეუძლია, რაც შეუძლია ახალგაზრდა ჰეგელიანელების იდეებს. როგორც მატერიალური ვითარების პრედიკატს, მას თავისი ყოფიერება და ქმედითობა არა აქვს და თვითონ საჭიროებს სუბსტრატს და მის დახმარებას, რამდენადაც იგი ემპირიულ-ბუნებისმეტყველური მეცნიერება უნდა იქნეს. მით უფრო ვერ შესძლებს იგი იმის „განმტკიცებას" მეცნიერებად, რასაც საკუთარი „სიმტკიცე" აქვს. იდეალიზმის საწყისი არის ცნობიერების წარმოდგენა დამოუკიდე-

---

252 იხ. ამ საკითხზე უფრო ვრცლად — А. Т. Бочоришвили. Основное субъективное условие адекватного познания. Сообщения АН груз. ССР. X: 1. 1965.

253 «... мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития: люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание». «Вопросы философии», 1956, № 10, гг. 88.

ბელ რეალობად. ეს ეხება პირველ რიგში დიალექტიკას, მის არსებობას ამ ფუნქციაში. შეიძლება თუ არა დიალექტიკური პროცესი განხორციელდეს ისეთ მოვლენაში, რომელიც ნამდვილ რეალობას, ქმედითობის უნარს მოკლებულია? როგორც ცნობილია, ასეთი უნარი არ მიეწერება უბრალო წარმოდგენას, იმას, რაც სინამდვილე კი არ არის, არამედ მხოლოდ მისი აჩრდილი. და პირიქით, ეგების დავასკვნათ, რომ, რაც დიალექტიკურად ვითარდება, ის უკვე მარტო ამ ფაქტით მატერიალური სინამდვილეა. სხვანაირად: დიალექტიკური არსებობა, თავისთავადი არსებობა მხოლოდ მატერიალურს შეუძლია. ყოველი იდეალური მხოლოდ „იმეორებს" დიალექტიკურ პროცესს. მას, ცნობიერებას რომ საკუთარი განვითარების უნარი ჰქონდეს, შემეცნება შეუძლებელი იქნებოდა[254]. „წმინდა ცნობიერება" უკანონო აბსტრაქტია და ის, რასაც მას მიაწერს იდეალისტური ფილოსოფია, წამოღებულია კონკრეტ რეალურ ინდივიდიდან. იდეალისტური სულიერი ცხოვრება „გერმანული იდეოლოგიის" ავტორების მიხედვით ეპიფენომენის სახით არსებობასაც მოკლებულია. ამ უკანასკნელში მაინც იგულისხმება არსებობა და, მაშასადამე სუბსტრატი, მაგრამ თვითონ იგი, როგორც ეპიფენომენი, სინამდვილისთვის დამახასიათებელ ძალას მოკლებულია. ფაქტიურად იდეალისტური ფანტაზიები დამოუკიდებელი აზროვნების შესახებ ეპიფენომენებია. სრულიად მოწყვეტილი ყოველგვარ სუბსტრატს, აზროვნება საერთოდ უნდა გამქრალიყო, ის ეპიფენომენიც ვერ იქნებოდა. მარქსიზმის აგება იწყება იმის ახსნით, თუ რატომ დასჭირდა ადამიანს ღმერთი, რელიგია, სპეკულაციური ფილოსოფია. ეს დაკავშირებულია ადამიანის გასხვისებასთან, საკუთარი თავის დაკარგვასთან მიუღებელ და აუტანელ სამყაროს რელიგიურ გარდაქმნასთან. მარქსიზმის დედააზრი ადამიანის ცხოვრების რეალურ, ადამიანურ გარდაქმნას ემსახურება. იმის მტკიცება, რომ მარქსიზმი თითქოს უარყოფდეს ზოგადადამიანური ნიშნების არსებობას, ადამიანის არსს, სრულიად უსაფუძვლოა. ასე რომ ეფიქრა მარქსს, რა გამართლება ექნებოდა საერთოდ მის ფილოსოფიას, მის კომუნისტურ მოღვაწეობას!? დამახინჯება, გადაგვარება, გაუცხოება შეიძლება მხოლოდ იმისი, რაც არის და რასაც თავისი ორიგინალი მოეპოვება. შეცდომის ლოგიკური პირობა ჭეშმარიტებაა, გასხვისებული ადამიანის ცნება გულისხმობს გაუსხვისე-

254 დაწვრილებით იხ. ჩვენი გამოკვლევა: მატერიალიზმი, დიალექტიკა, იდეალიზმი (ხელნაწერი).

ბელ, ნამდვილ ადამიანს იდეაში მაინც. კ. მარქსმა იცის, თუ რა არის ადამიანი იდეებში, არსში და იბრძვის იმისათვის, რომ იგი რეალობაშიც ასეთი იყოს[255]. ადამიანის რენესანსი შესაძლებელია და აუცილებელიც. მაგრამ ის მოხდება, მარქსის აზრით, მხოლოდ ადამიანურ სამყაროში, იმ საგანთა ტოტალობაში, რომელიც ადამიანმა შექმნა. შრომას და მის პროდუქტს უნდა დაუბრუნდეს თავისი რაობა, რათა ადამიანიც აღდგეს თავის „ფორმაში". ეს შრომა მარტო თეორიული აქტი კი არ არის, არამედ პირველ რიგში მატერიალური, რეალური მოქმედება. მარქსი ფილოსოფიის გ ა ნ ხ ო რ ც ი ე ლ ე ბ ა ზ ე ლაპარაკობს. ეს არის კაპიტალის კრიტიკა. კ. მარქსის „კაპიტალი" თავისი ზოგადი მიზანდასახულებით ფილოსოფიაა, მარქსისტული ფილოსოფია. კაპიტალი უნდა მოისპოს, რათა ადამიანმა მონახოს თავისი თავი. ადამიანს ბევრი ვინმე ეძებს, ყველა თავის გზაზე. კ. მარქსის მიერ მითითებული გზა ისტორიულ მატერიალიზმზე გადის.

კ. მარქსი უარყოფს მის დროს გაბატონებულ ფილოსოფიას. ეს იყო არა ფილოსოფიის უარყოფა საერთოდ, არამედ, იდეალისტური ფილოსოფიის უარყოფა. მის ადგილს იჭერს ისეთი ფილოსოფია, რომელიც ადამიანის ხსნას ფიქრობს არა აზროვნებით, არა იდეების შემწეობით მხოლოდ, არამედ მოქმედებით. „ფილოსოფიის დასასრული" ამას ნიშნავს, მოქმედების ფილოსოფიის შექმნას.

როგორ აღიქმება ამჟამად კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის მიერ დაფუძნებული თეორიის თვალსაზრისით ადამიანის ბუნება? რა არის აქ დამთავრებულად გამოთქმული ადამიანის არსის შესახებ და რა არის მინიშნებული იმ კითხვების შესახებ, რომლებიც მაშინ ჯერ კიდევ აქტუალურ პრობლემას არ წარმოადგენდნენ?

ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ამჟამად, შეიძლება ითქვას, პირველ საკითხად დადგა არა ის, თუ რა არის ადამიანის არსი, არამედ ის, აქვს თუ არა საერთოდ, ადამიანს არსი. არის მიმართულება, რომელიც უარყოფს ადამიანის არსის არსებობას. ისეთი შეხედულებაც არის ცნობილი, რომელიც თუმცა ადამიანის არსს არ

---

255 ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცნობილი სპეციალისტი, Hans — Joachim Schoeps კ. მარქსის ჰუმანიტარულ მოღვაწეობას ახასიათებს როგორც მიმართულს იმაზე, რომ თვითგაუცხოებულმა ადამიანმა დაიბრუნოს თავისი თავი — (იხ. Was ist der Mensch? Wiedergewinnung des selbstentfremdeten Menschen, 1960, S. 33).

უარყოფს, მაგრამ მისი ლოგიკური კვალიფიკაცია, მისი დეფინიცია შეუძლებლად მიაჩნია. პირველი მოსაზრება გამოყვანილია ადამიანის ცვალებადობის ფაქტიდან, ხოლო მეორე შეხედულებას საფუძვლად უდევს უსაზღვროდ მრავალი ნიშნის მოცემულობა ადამიანში. კ. მარქსი ლაპარაკობს ადამიანის არსზე და დეფინიციასაც იძლევა მისას. ეს გასაგებია იქიდანაც, რომ კ. მარქსი არის დიალექტიკური თვალსაზრისის დამცველი, მისი გენიალური გამომყენებელი.

დიალექტიკის არსი გვავალებს, რომ თვითონ მოძრაობასაც არ ენდა შეეხედოთ მეტაფიზიკურად, ე. ი. არ უნდა ვიაზროთ იგი იმნაირად, რომ უძრაობა, მარადიულობა აბსოლუტურად ამოვრიცხოთ სააზროვნო კატეგორიებიდან და მოძრაობას აბსოლუტური ყოფიერება მივანიჭოთ, შიშველ აბსოლუტად ვაქციოთ. ასეთი წარმოდგენა მოძრაობისა, ცვალებადობისა თავისთავად იქნებოდა მისი მეტაფიზიკური გააზრება. აქედან ერთი ნაბიჯიღა დარჩება იმ დებულების მიღებამდე, რომელიც მოძრაობას წარმოადგენს მოძრავი სუბსტრატის გარეშე (ა. ბერგსონი). მოძრაობის დესკრიფიციული ანალიზიც იმაზე მიუთითებს, რომ მისი ყოველი ფორმა ადგილისა და ვითარების გამოცვლასთან იმის არსებობას გულისხმობს, რაც იცვლის ადგილს, რაც ვითარდება, რასაც ეხება განვითარება. ადამიანის ცვალებადობა, მისი განვითარება ამ ცნებით ვერ იქნებოდნენ გამოსახული, ამ ცვალებადობაში და განვითარებაში თვითონ ის, რაც იცვლება და რაც ვითარდება რომ არ ინახებოდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში საქმე გვექნებოდა სხვადასხვა მოვლენების მონაცვლეობასთან, გაჩენა-მოსპობასთან მხოლოდ, რასაც არავინ უწოდებს არც ცვლილებას და არც განვითარებას. აქ, ცვალებადობისა და განვითარების გაგებაში იჩენს ყველაზე ნათლად და დემონსტრატიულად ფორმალური ლოგიკისა და დიალექტიკის განსხვავება და ის უპირატესობა, რომელიც აქვს დიალექტიკას ფორმალური ლოგიკის წინაშე. იგივეობის აბსოლუტიზაცია შეუძლებელს ხდის ცვალებადობას, განვითარებას, მაგრამ იგივეობის სრული უგულვებელყოფაც ამავე შედეგს გვაძლევს. მხოლოდ ისეთი ლოგიკა დაიტევს თავის თავში ცვლილებისა და განვითარების ცნებებს, რომელიც შინაგან დაპირისპირებულობასთან ერთად იგივეობის კანონს მოიხმარს. ეს არის დიალექტიკური ლოგიკა, რომელიც უარყოფას მეტაფიზიკურ ხასიათს კი არ აძლევს, არამედ მოხსნის (ჰეგელი) სახით ახორციელებს.

შეიძლება ისიც ვთქვათ, რომ უცვლელობა.. უძრაობა არც იყოს ხელსაყრელი მოვლენის არსის მისაგნებად. პირიქით, სწორედ მაშინ, როცა მოვლენა სხვადასხვა მხრივ სხვადასხვა ასპექტით გვევლინება, იქმნება ხელსაყრელი პირობა არსის წვდომისათვის. ამ გარემოებაზე არა ერთჯერ მიუთითებია კ. მარქსს.

პირველი და გადამწყვეტი, რაც უნდა იქნეს დასახელებული, როცა საქმე ეხება ადამიანის არსს, ეს არის ადამიანის სოციალურობა. მარქსი ამ ნიშანზე დგას. ამაში ხედავს ადამიანის არსს. შევიხედოთ მარქსის განმარტებაზე, მეექვსე თეზისზე ლ. ფოიერბახის შესახებ:

პირველ რიგში ყურადღება უნდა მიექცეს დეფინიციის ტიპობრიობას, არსის განმარტების თავისებურებას. ყოველგვარი განსაზღვრება ლოგიკურად არის ტავტოლოგია, მსაზღვრელი იდენტურია გასასაზღვრელისა. სადაც ეს მოთხოვნა არ არის დაკმაყოფილებული, იქ შეცდომასთან გვაქვს საქმე. ის, რასაც ემსახურება განსაზღვრება — არის მოძებნოს გასასაზღვრელის ისეთი გ ა მ ო თ ქ მ ა, რომელიც მას გასაგებს გახდის, პასუხს გასცემს კითხვაზე — „რა არის ეს?“ კითხვისა და პასუხის შინაარსი მხოლოდ ფორმით განსხვავდებიან ერთმანეთიდან. ეს ფორმა შეიძლება სხვადასხვა იყოს გამოყენებული. ერთი და იგივე სწორი განსაზღვრება ერთ შემთხვევაში აღწევს მიზანს, დაინტერესებული პირი გადაჰყავს უცოდინარობიდან ცოდნაზე, მეორე შემთხვევაში ვერა. აქ დამატებით საჭირო ხდება ახალი, სხვა განსაზღვრება, და ა. შ.

კითხვაზე — „რა არის ეს?“ — შეიძლება მივიღოთ ისეთი პასუხი, რომელიც ჩვენს ცნობიერებას ისევ იმ მოვლენას მიუბრუნებს, საიდანაც წამოვიდა კითხვა (თუმცა უკვე ანალიზურ-დიფერენციალური სახით), ხოლო მეორე შემთხვევაში — პასუხი, ემპირიულად მაინც, სხვა ადგილს მიუთითებს საკითხავი მოვლენის არსის სამყოფლად. როცა გვეკითხებიან: „რა არის ვაშლი?“ ჩვენ შეიძლება მივუთითოთ იმ ნიშნებზე, რომლებიც ინდივიდუალურ ვაშლში დასტურდება. მაგრამ შეიძლება მოხდეს ასე, რომ ჩვენი პასუხი მოცემულ კითხვაზე წარმოდგენილ იქნეს სხვაგან, არა იქ საიდანაც იღებს საწყისს ემპირიულად ჩვენი კითხვა. კ. მარქსის განსაზღვრებაში სწორედ ასეთი ვითარებაა.

ლ. ფოიერბახი ეძებდა ადამიანის არსს ისევ ადამიანში, ე. ი. იმ საგანში, რომელსაც ყველა ადამიანს ეძახის. ადამიანის არსის ძიების ეს გზა სწორი იქნებოდა, წერს მარქსი დასახელებულ თე-

ზისში, ის, ადამიანის არსი, აბსტრაქტი რომ ყოფილიყო, იმისი სა-
ყოფელი ადგილი ცალკეული ინდივიდი რომ ყოფილიყო. მაგალი-
თად, ადამიანის არსი რომ აზროვნება (ფორმალურად გაგებული)
ყოფილიყო, რამდენადაც ის ყოველ ინდივიდში არის თავისთავად
და ცალკე, ლ. ფოიერბახი ისე მისწვდებოდა ადამიანის არსს, რომ
არ გასცილდებოდა იმ ცალკეულ საგანს, რომელსაც „ადამიანი"
ჰქვია. მაგრამ კ. მარქსი სულ სხვაგვარად ფიქრობს. ადამიანის არსი
არის იმ ურთიერთობათა მთელი ჯამი, რომელიც არის საზოგა-
დოებაში, უფრო მოკლედ: ადამიანის არსი არის სოციალური
ურთიერთობა. ლ. ფოიერბახის ადამიანის მისაგნებად ზოოლოგია
იქნებოდა შესაფერი გზამკვლევი, კ. მარქსის ადამიანს ამ გზით ვერ
მივაგნებთ. პირიქით, აქ უნდა დავტოვოთ ზოოლოგიური ერთეუ-
ლი და მიმართულების სრული შეცვლით მივიდეთ საზოგადოების
მიმართებებთან, იმ მიმართებებთან, რომლისკენაც გზა ყველაზე
უკეთ იცის სოციოლოგიამ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენი კითხვა ემ-
პირიულად წარმოქმნილი იმ ზოოლოგიური არსებიდან, რომელსაც
ეწოდება anthropos პასუხს იღებს იმ საგანზე მითითებით, რომელ-
საც ეწოდება socialis. როგორ გავიგეთ ეს? არა ისე, თითქოს მარქ-
სი იმას ამტკიცებდეს, რომ ადამიანის არსი ადამიანში არ არის. არა!
მარქსის პასუხი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი, მისი არსი ის კი არ არის
და იქ კი არ არის, სადაც, შეიძლება, კითხვა დაგვებადა, ზოოლოგი-
ურ არსებაში, არამედ მიმართებებში, სოციალურ მიმართებებში. ეს
იმასაც ნიშნავს, რომ ადამიანის, მისი არსის მაძიებელმა უნდა მიმარ-
თოს არა ე. წ. (ფიზიკურ) ანთროპოლოგიურ ნიშნებს. არამედ სოცია-
ლურ მიმართებებს; ადამიანის ადამიანური სპეციფიკა თურმე ყო-
ფილა არა იქ, სადაც მას ეძებდა ფოიერბახი, არამედ სხვაგან,
საზოგადოებაში. ამიტომ იმის მოსაშლელად, რის ასახვასაც ღმერთი
წარმოადგენს, უნდა მივმართოთ საზოგადოებრივ მიმართებებს და
არა ადამიანთა ინდივიდებს. ციური სამეფო თავისი ღმერთით და
ანგელოზებით ცალკეული პიროვნების ასახვა კი არ არის, არამედ
საზოგადოებრივი ცხოვრებისა. ასე ასწორებს კ. მარქსი ლ. ფოიერ-
ბახს.

პირველი შეხედვით აქ პარადოქსალური ვითარება გვაქვს. ადა-
მიანი, მისი არსი ისეა განსაზღვრული, რომ მას, ადამიანს, არაფე-
რი ადამიანური არ ახასიათებს: აქ არ არის ნახსენები არც სხეული,
არც სული, არც გონი და არც სხვა რამ, რასაც ყველა გულისხმობს
ადამიანის თვისებად (რასობრივი, ეროვნული, სქესობრივი, ისტო-

რიული, კლასობრივი...). ხომ არ ვიტყვით, რომ საზოგადოებრივ მიმართებებს აქვთ ნერვული სისტემა, სქესობრივი და რასობრივი ნიშნები?! რა თქმა უნდა, არა!

როგორ გავიგოთ აღნიშნული განსაზღვრება? ხომ არ უძევს მას საფუძვლად რაიმე ზოგად-პრინციპული მოსაზრება? რა თქმა უნდა, ეს სწორედ ასეა და ამის თაობაზე კ. მარქსს აქვს პირდაპირი მითითება.

საქმე ეხება ცნების დეფინიცია-გაგების თავისებურებას. როგორც ცნობილია, — არსებობს ცნების „შედგენის“ ორგვარი წესი, ორგვარ პრინციპზე დამყარებული — სუბსტანციალური და ფუნქციონალური. პირველ შემთხვევაში ცნების გაგება სწარმოებს სუბსტანციისა და აკციდენციის შორის გარკვეული ურთიერთობის დამყარების გზით, ამ ურთიერთობის მნიშვნელობის გათვალისწინებით. მაგალითად, ადამიანი არის იარაღის მკეთებელი ცხოველი, სუბსტანციალური განმარტებაა. ადამიანი აქ ადამიანად იგულისხმება მაშინაც, როცა ის იარაღს არ აკეთებს, თუმცა იარაღის კეთება არის მისი სპეციფიკა. ამ თვისებას ადამიანისთვის აქვს სუბსტანციალური მნიშვნელობა — ის როგორც სუბსტანცია ზის ადამიანის ბუნებაში.

მეორე შემთხვევაში ცნების არსი და ცნების ფუნქცია გაიგივებულია. საგანი ის არის, რასაც ის „აკეთებს“, როცა მოცემულ ფუნქციას ასრულებს[256]. საზოგადოებრივი მიმართებები ადამიანთა მიმართებებია, ადამიანის ფუნქციებია. ეს არის ადამიანის არსი და აქედან უნდა გავიგოთ ადამიანის სხვა ადამიანური თვისებებიც. ადამიანის მთლიანობა, როგორც შემეცნებული ფაქტი, არის იმის ცოდნა, თუ როგორ „წარმოიქმნებიან“ და განისაზღვრებიან ადამიანის არსობრივი ნიშნებიდან სხვა ნიშნები, რომლებიც ადამიანის აუცილებელ შემადგენელ ელემენტებს წარმოადგენენ, მაგრამ არ არიან წამყვანი და მასტრუქტურირებელი. ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ევალება ამ წამყვანი ვითარების დაძებნა, მისი გამამთლიანებელი „ძალების“ დესკრიფცია. მათი ამ ფუნქციების შემდგომი მოქმედება სხვადასხვა მიმართულებით სხვა მეცნიერებათა, სპეციალურ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა საქმეა. ადამიანი რომ იარაღს აკეთებს და ეს რომ მისი სპეციფიკაა, ეს სწორია და მარქსსაც მოს-

256 «... платье становится действительно платьем лишь тогда, когда его носят; дом в котором не живут, фактически не является домом». К. Маркс, К критике политической экономии, 1935, стр. 16.

წონს ეს განსაზღვრება ფრანკლინისა, მაგრამ ადამიანის ეს ფუნქცია მეორეულია იმასთან, რომ ადამიანი არის სოციალურ მიმართებათა ანსამბლი. იარაღის ქვეთება არის ფუნქცია უკვე არსებული ადამიანისა, რომელიც სოციალური ურთიერთობის სახით არსებობს. დღეს ხშირად გვხვდება ამ ტიპის, ამ ფორმის, მაგრამ სხვა შინაარსის განსაზღვრებები: ადამიანი არის თავისუფლება, ადამიანი არის ტრანსცენდენტი, ადამიანი არის ონტოლოგია და ა. შ. როგორც ჩანს თვითონ ძიება ადამიანის არსისა ამ ტიპის დეფინიციებს უფრო ეგუება, ვიდრე სუბსტანციალურს. ამის შემდეგ იწყება დავა იმაზე, თუ რომელ ამ განმარტებათაგან ექნება უპირატესობა იმ ამოცანის გადასაჭრელად, რომელიც ჩვენ დავსახეთ ადამიანის მთლიანობის შემეცნებითი წვდომის მიზნით.

აქ კვლავ დგება ძველი საკითხი — საკითხი ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის ურთიერთობის შესახებ. ისტორიული მატერიალიზმის სტრუქტურის საკითხის სახელწოდებით ეს თემა, სხვადასხვა ფორმით, ხშირად მდგარა ჩვენს ფილოსოფიურსა და სოციოლოგიურ ლიტერატურაში. სამწუხაროდ, ამ „შინაურმა“ საკითხმა მოულოდნელად მრავალი აზრთა სხვაობა წარმოშვა. ამიტომ დღეს ამაზე მსჯელობა ვრცელ მიმოხილვას მოითხოვს. ამჟამად ამაზე ვერ შევჩერდები, მაგრამ ერთი ზოგადი მოსაზრება მაინც უნდა გამოითქვას: არ არსებობს მოვლენა, რომლის განხილვა ეკრძალებოდეს ფილოსოფიას. მით უმეტეს ეს ითქმის ადამიანთა საზოგადოებაზე. მთავარი ხომ მოვლენისადმი ფილოსოფიური მიდგომაა. მოვლენის კვალიფიკაცია და მისი ადგილის მოძებნა სამყაროში ყოველთვის ითვლებოდა და ახლაც ითვლება ფილოსოფიად. მთავარია, არ მოხდეს ისე, რომ სპეციალური მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მონაპოვრები ერთმანეთს ეწინააღმდეგებოდნენ ანდა უბრალოდ იმეორებდნენ ერთმანეთს.

კ. მარქსმა ადამიანის არსის ის განსაზღვრება, რომელიც მოცემულია „თეზისებში“ ფოიერბახის შესახებ, მოგვცა როგორც ფილოსოფიური დებულება, როგორც ლ. ფოიერბახის ფილოსოფიური დებულების შემცვლელი. ამაში ჩვენ გვარწმუნებს ისიც, რომ აქ საქმე ეხება ადამიანის არსს და არა მის რომელიმე „პერიფერიულ“ ნიშანს. ის, რაც მარქსმა ადამიანის არსად დასახა, ის ლოგიკურად უსწრებს და განუყრელად არის მასთან დაკავშირებული. როცა ჰაიდეგერი ადამიანის არსს მის ეგზისტენციაში ხედავს, იმასაც გულისხმობს, რომ მისი არსებობის ეს ფორმა არის თვითონ

ის. ასე უნდა ვიაზროთ კ. მარქსის აზრიც: ადამიანის ყოფნა საზოგადოებრივი მიმართებების სახით იმას კი არ ნიშნავს, რომ ადამიანს ადამიანური ცხოვრება არ შეეძლო მარტოს და ამიტომ შეადგინა წან. ადამიანთა საზოგადოება. არასოდეს არ იყო ადამიანი საზოგადოების გარეშე, ხოლო საზოგადოება ადამიანის გარეშე. ცნების სუბსტანციალური გაგების გამოყენებასაც აქ საკითხი დაისმებოდა იმაზე, თუ რომელია მათ შორის პირველი, რომელი მეორეული და იმგვარ სიძნელეში აღმოჩნდებოდით, როგორშიაც იყვნენ მოაზროვნეები იმაზე. კვერცხი იყო პირველად თუ ქათამი. მაგრამ საკმარისია ცნების ფუნქციონალურ გაგებას დავეყრდნოთ, რომ ასეთი სიძნელე არ გაგვიჩნდეს.

კ. მარქსი, როგორც დავინახეთ, ადამიანის არსის არსებობასაც აღიარებს და მის შეცნება-განსაზღვრებასაც შესაძლებლად თვლის. შევხედოთ ამ საკითხს სხვა თვალსაზრისითაც.

კ. მარქსის ჰუმანიზმის თავისებურების გარკვევას მეტწილად ცდილობენ ე. წ. გაუცხოების ფაქტთან დაკავშირებით (იხ. ზემოთ). თვითონ მარქსი ამბობს, რომ ისტორიის ამოცანა „ადამიანის სრული რენესანსია". ადამიანი უნდა გათავისუფლდეს გაუცხოებით გამოწვეულ დანალექებიდან, რომლებიც ნამდვილ ადამიანს ფარავენ, არსობრივ სახეს უკარგავენ. ეს „უბედურება" მთელი სიძლიერით თავს დაატყდა პროლეტარიატს და ამიტომ ის არის მოწოდებული დასძლიოს იგი, გაათავისუფლოს მისგან ადამიანი საერთოდ. თავის დროის გერმანელ ხალხზე მარქსი წერს, რომ პრინციპების სიმაღლეზე (à la hauteur des prinsipes) ე. ი. რევოლუციამდე. ადამიანის სიმაღლემდე ის მხოლოდ მაშინ ამაღლდება, როცა მოხდება გერმანელის ემანსიპაცია, ადამიანად გადაქცევა.

კ. მარქსმა მთელი თავისი მოღვაწეობა მიმართა პროლეტარიატის გათავისუფლებისკენ. პროლეტარიატის გათავისუფლებაში ის გულისხმობდა კაცობრიობის გათავისუფლებას, ადამიანის რესტავრაციას, მის აღდგენას საკუთარი სახით, ყველა უფლებებით. ცხადია, აქ ყველგან იგულისხმება გარკვეულად, არსობრივად არსებობა იმისი, რის აღდგენასაც ეხება საქმე, ეს არის თვითონ ადამიანი. ის, ვინც ხედავს მოვლენის დამახინჯების ფაქტს, ის არ შეიძლება არ ხედავდეს ამავე მოვლენას დაუმახინჯებელს, არ ხედავდეს ორიგინალს, მოვლენას, როგორც ის არის ნამდვილად. „ყ ო ვ ე ლ გ ვ ა რ ი ემანსიპაცია მდგომარეობს იმაში, რომ ის ა ბ რ უ ნ ე ბ ს ადამიანის სამყაროს, ადამიანის მიმართებებს თ ვ ი თ ადამიანთან". სანამ

ადამიანის ამაღლებაზე ვიფიქრებდეთ, სანამ დავსახავდეთ ისეთს მიზნებს, რომლებიც სრულიად გამოაელენენ ადამიანის შესაძლებლობას და ა. შ., უნდა დავუბრუნოთ ადამიანს მისი არსი, აღვადგინოთ მისი ადამიანობა. ეს არის პირველი ამოცანა მეცნიერული სოციალიზმისა. ის, რაც ჩვენ აქ გვაინტერესებს — იმ აზრის მიღება მარქსის მიერ, რომ ადამიანს აქვს არსი, რომელიც არის მისი ფილოსოფიური განხილვის ობიექტი, ყველგან დასტურდება. ეს ჩანს, აგრეთვე, პრაქტიკული ამოცანების გადაჭრის დროსაც:

კ. მარქსი ლაპარაკობს თეორიის გავლენის შესახებ მასებზე და მიუთითებს იმ პირობებზე, რომლებიც ამისთვის არის საჭირო. მარქსი წერს: „თეორიას შეუძლია დაიპყროს მასები მაშინ, როცა ის ამტკიცებს ad hominem, ხოლო ad hominem ის მაშინ ამტკიცებს, როცა რადიკალური ხდება. იყო რადიკალური ნიშნავს — გაიგო ნივთი მის ძირში. მაგრამ ადამიანის ძირი არის თვითონ ადამიანი". ვფიქრობთ, ეს აზრიც იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანს აქვს „თვითონ" (Selbst) და საკუთარი ძირიც, რასთან მისვლა და რისი გამოყენებაც პრაქტიკული შედეგების მისაღებად აუცილებელია.

ბუნებრივად იბადება კითხვა: არის თუ არა შესაძლებელი ამჟამად, როცა ადამიანს ჯერ კიდევ აწევს გასხვისების ისტორიული ტვირთი, მეცნიერულ-ფილოსოფიური მსჯელობა ნამდვილ ადამიანზე? ხომ არ შექმნა გასხვისების ფაქტმა ისეთი ბარიერი ადამიანის შემეცნების გზაზე, რომ ნამდვილი ადამიანი, რომელსაც ეძებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ნოუმენად (კანტი) იქცა? ხომ არ მეორდება აქ ის, რასაც ადგილი აქვს კანტის შემეცნების თეორიაში, სადაც მიუწვდომლად ცხადდება არა მხოლოდ ობიექტური სინამდვილე, „ნივთი თავისთავად", არამედ, აგრეთვე, სუბიექტი, „ადამიანი თავისთავად?" ასეთი მსჯელობა გასხვისებასთან დაკავშირებით უსაფუძვლო იქნებოდა.

ჯერ ერთი, საყურადღებო ის არის, რომ გასხვისება არის ისტორიული მოვლენა, წარმოშობილია ისტორიულ-სოციალური ვითარებით და ამ ვითარების შეცვლასთან უნდა გაქრეს. ეს ფაქტი იმ მხრივაც არის საყურადღებო, რომ ისტორიული მოვლენა ყველაზე, ყოველ ადამიანზე ერთნაირად არ ვრცელდება და საერთოდაც ის „დანალექები", რომლებიც გასხვისების წყალობით ადამიანის არსს გადაეფარა, არც ისე გაუმჭვირვალეა, რომ საფარს იქით აღარაფერი ჩანდეს. ასე რომ იყოს, ლაპარაკიც არასოდეს არ იქნებო-

და გაუცხოებაზე, გასხვისებაზე. ესეც არ იყოს, რახან ვიცით გასხვისების ნამდვილი საფუძველი და მისი მოქმედების კანონები (მარქსი), ყოველთვის გვეძლევა იმის საშუალება, რომ ადამიანის სურათს ჩამოვაცილოთ ყოველივე ის, რაც მასში შეუტანია გასხვისების პროცესს. ეს არ გამორიცხავს იმას, რომ ადამიანის განთავისუფლება გასხვისებიდან არაფერს იძეთს არ გვეტყვის ადამიანის შესახებ, რაც ამჟამად ჩვენთვის მიუწვდომელია. მსჯელობას თანაშედროვე ადამიანზე, „საბჭოთა ადამიანზე“ სრული უფლება აქვს არსებობისა, ის ამ მხრივაც გამართლებული და დასაბუთებულია. როგორც სხვა მეცნიერებაში, ისე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაშიც არ დაისმება არასოდეს უკანასკნელი წერტილი. საქმე ამჟამად ეხება ადამიანის არსის წვდომას, იმ მინიმუმს, რომლის საფუძველზე უნდა გაიშალოს ე. წ. ყოველმხრივი შესწავლა ადამიანისა. ამ საწყისს და საფუძველს ადამიანის შესწვლისას კ. მარქსი გვაძლევს თავისი შრომების მრავალ ადგილას. ის, რაც ჩვენ განვიხილეთ, ეხება უშუალოდ ადამიანის იმ არსს, რომელთანაც საქმე აქვს სოციალურ თვალსაზრისს. მეექვსე თეზისში კ. მარქსი მიუთითებს იმაზე, რომ ლ. ფოიერბახის დებულება — „თეოლოგიის საიდუმლოება მდგომარეობს ანთროპოლოგიაშიო“ მხოლოდ მაშინ იქნება გამართლებული, თუ ანთროპოლოგიის საგანს — ადამიანს გავიგებთ სოციალური ვითარების სახით და არა როგორც ინდივიდს. ეს არის ადამიანის ცნების ისეთი გამოყენება, როცა ის განხილულია თეოლოგიის საიდუმლოების, მისი შინაარსის პირველ საწყისად. მხოლოდ ამ ასპექტით განხილული ადამიანი შეიძლება იყოს თეოლოგიური სამყაროს დემიურგი. ასე გამოიყურება ადამიანის არსი, როცა ის განიხილება თეოლოგიური (და სხვა) შემოქმედების ასპექტით, როცა ადამიანის პირით ლაპარაკობს ადამიანთა საზოგადოება.

აქ ასეთი საკითხი დგება: როგორ უნდა ვიაზროთ სოციოლოგია და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, მათი მუშაობა, როცა ამოვდივართ იმ დებულებიდან, რომ ადამიანის არსი არის სოციალური მიმართებები? როგორ წარმოვიდგენდით ამ ვითარებაში განსხვავებას საზოგადოების შესწავლასა და ადამიანის შესწავლას შორის? ეს სერიოზული საკითხია და საჭიროებს საგანგებო შესწავლას მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით. ეს საკითხიც უნდა გადავდოთ, რის უფლებას გვაძლევს ის გარემოება, რომ საკითხი ადამიანის ფილოსოფიური განხილვისა არ არის იგივე, რაც არის ადამიანის განხილვა

„სოციოლოგიურად". მაინც უნდა ვთქვათ ცოტა რამ და, ვფიქრობთ, ანგარიშგასაწევი:

მოვლენის შესწავლა უნდა შეიძლებოდეს, თუ ორივე თვალსაზრისით—შინაგანით და გარეგანით—არა, ერთ-ერთით მაინც. თვითონ თვალსაზრისები, შინაგანი და გარეგანი — ზოგჯერ „ერთსა და იმავე" საგნიდან ორ მეცნიერებას აძლევენ დასაწყისს. ასე გვესახება, კერძოდ, ჩვენი საკითხიც. საზოგადოების შემსწავლელი მეცნიერება, სოციოლოგია — უეჭველად გარეგან დაკვირვებას ემყარება, მასზე ამყარებს თავის დებულებებს, ხოლო ადამიანის შესწავლა სოციალურ ასპექტში უნდა ვიაზროთ, როგორც იმის მონახვა შიგნით, რასაც თავისი სამყოფელი აქვს გარეთ.

როდესაც საკითხი ეხება იმის გაგებას, თუ როგორ და რისთვის არსებობს, მაგალითად, საზოგადოების ესა თუ ის ნივთი, ხელოვნების ესა თუ ის ნაწარმოები, კულტურა და მისი ფორმები, უნდა გავაბათ ძაფები ამ მოვლენებიდან იმ ფაქტორებთან, რომელთაც მიეწერებათ მათი წარმოქმნა, მათი განსაზღვრა. თუ აქ ამ ფაქტთა შორის იგულისხმება ადამიანის სულიერი ცხოვრების აქტივობა, სოციოლოგი ამის ცოდნას, სულიერი პროცესების ცოდნას უნდა დაესესხოს ფსიქოლოგიას. მხოლოდ მას მოეპოვება უშუალო ცოდნა ადამიანის სულიერ ცხოვრებაზე, ხოლო არავითარი ინტერპრეტაცია — გაგება არ არის შესაძლებელი უშუალო მონაცემების გარეშე. სოციოლოგიამ შეიძლება სულაც არ მიმართოს ფსიქოლოგიის მონაცემებს, არც მიმართოს გაგების მეთოდს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ გაგებითი სოციოლოგია არ არის საჭირო. პირიქით, ნებისმიერი საკითხის გადასაჭრელად, საკითხის, რომელსაც ზოგჯერ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება, მხოლოდ ამ გზით არის შესაძლებელი. როცა ისტორიას, კულტურას, საზოგადოებრივ ცხოვრებას ადამიანის კუთხიდან უყურებენ, მათ ფიქსირებულ ადამიანად აცხადებენ. ამაში ჰეშმარიტების ელემენტია მოცემული, მაგრამ ასეთი „ხილვები" უფრო ფსიქოლოგიის კუთვნილებაა, ვიდრე სოციოლოგიის (თუმცა არის სუბიექტური სკოლა სოციოლოგიაში). სოციოლოგია, განსაკუთრებით კ. მარქსის შემდეგ ფლობს საკმაო რესურსებს იმისათვის, რომ ააგოს ობიექტური მონაცემებისაგან შემდგარი სოციოლოგია.

განსხვავებული მეთოდოლოგიური ვითარებაა, როცა შესწავლა მიმართულია ადამიანის სოციალურ ასპექტზე, სოციალური ასპექ-

ტით განხილული ადამიანის შინაარსზე. როდის გვეცოდინება, რომ ჩვენი დაკვირვება სწორედ ამ თემას ეხება?

ბოლო ხანებში გახშირდა ისეთი ხასიათის გამოკვლევები. სადაც საქმე იწყება ადამიანის ცენტრალური მომენტით, მის ანალიზით. მაგრამ მეცნიერულ დაკვირვებას კვლევის ეს პროცესი ბუნებრივად გადაჰყავს „შენ“-ზე და აქედან „ჩვენზე“. საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ მეორან შენზე და ჩვენზე გადასვლა სწარმოებდეს ჩამოთვლის წესით: ჯერ ერთი, მერე მეორე და შემდეგ მესამე. მთელი აზრი ამგვარი კვლევებისა იმაშია, რომ მეს „ხედვას“ თავისით მივყევართ შენ-თან და ჩვენ-თან. ეს ცნებები კორელაციური ცნებები აღმოჩნდნენ და მხოლოდ მაშინ გვეცლინებიან სრულყოფილად, როცა ერთმანეთში გადადიან, როცა ერთმანეთს „სწირავენ“ თავს. როგორც ითქვა, ამგვარი გამოკვლევები ბევრია, სხვადასხვა თვალსაზრისით და სხვადასხვა მიზანდასახულებით შესრულებული[257]. ჩვენთვის მნიშვნელობა აქვს იმას, რასაც ამ საკითხთან დაკავშირებით ამბობს კ. მარქსი.

სასაქონლო ღირებულების გამოსახვის საკითხის განხილვისას კ. მარქსი ხედავს ერთგვარ ანალოგიას საქონელსა და ადამიანს შორის და წერს: „ადამიანსაც რამდენადმე იგივე ემართება, რაც საქონელს. რადგანაც ადამიანი ამ ქვეყნად არც სარკით იბადება და არც ფიხტეს ფილოსოფოსის სახით: მე — მე ვარ, ამიტომ თავის თავს იგი ჯერ სხვა ადამიანში ხედავს, როგორც სარკეში. მხოლოდ ადამიან პავლესთან, როგორც თავის მსგავსთან, შეფარდებით ადამიანი პეტრე შეეფარდება თავის თავს, როგორც ადამიანს. ამით მისთვის პავლეს მთელი თავისი პავლესებური გარეგნობით მნიშვნელობა აქვს, როგორც გვარის „ადამიანის“ გამოაშკარავების ფორმას“[258]. საკითხი ეხება იმას, თუ როგორი პროცესია საჭირო რათა ადამიანმა თქვას — „მე ვარ მე, ეს გარკვეული ინდივიდი“. ფიხტეს წარმოდგენით, ფილოსოფოსი მაინც, თუ ყველა არა, დაბადებისთა-

---

257 საინტერესოა და ნიშანდობლივი ამ მხრივ ლოტცის ნაშრომი — „მე—შენ—ჩვენ“, სადაც ავტორი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ შეში „მოიპოვება“ არა მხოლოდ „შენ“ და „ჩვენ“, არამედ აბსოლუტიც. ღმერთიც. საბოლოოდ ამ ავტორის კვლევა თეოლოგიას ემსახურება. იხ. Iohannes B. Lotz S. I. „Ich — Du—Wir“. Fragen um den Merschen. 1960.

258 კ. მარქსი, „კაპიტალი“, ტომი პირველი, თბილისი, 1930, გვ. 20. რუსულ თარგმანში — К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Издание второе. Москва, 1960. стр. 62.

ნავე ხედავს თავის მე-ს და შეუძლია თქვას, რომ ის არის აი ეს მე. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს თავის მეს გაცნობიერებისთვის სხვა ადამიანი არ ესაჭიროება. ასეთი შეხედულება ფსიქოლოგიაში ახლაც საკმაოდ არის გავრცელებული. ის დაედო საფუძვლად ე. წ. „სხვისი წვდომის პრობლემას“. ამ პრობლემის ასე თუ ისე გადაჭრას მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ ფსიქოლოგიისათვის, არამედ სხვა მეცნიერებისათვისაც. კერძოდ, სოციოლოგია არ იაზრება ამ საკითხის დადებითად გადაჭრის გარეშე. ამაში ყოველთვის იყო თანხმობა, მაგრამ გაურკვეველი რჩებოდა თვითონ კონტაქტის მექანიზმი, ადამიანთა ურთიერთში შეღწევის გზა. კ. მარქსი, როგორც ჩანს, არ იზიარებს ადამიანთა შორის იმ უფსკრულის დაშვებას, რომელზედაც აღმოცენდნენ ხსენებული თეორიები. პირიქით, მარქსის მიხედვით, ადამიანი თავის ადამიანობას მხოლოდ მაშინ გააცნობიერებს, როცა სხვაში დაინახავს ადამიანს და იმასთან მიმართებით და მასთან დაპირისპირებით თავისკენ მიიმართება. აქ მოცემულია ის გადამწყვეტი მნიშვნელობის ცნება — წესი, რომელიც გვავალებს, რომ ადამიანის მეობის საწვდომად, მეს გასაცნობიერებლად არა-მე-ს შინაარსში ნივთიერ-ობიექტური სამყარო კი არ უნდა ვიგულისხმოთ, არამედ „შენ“. მხოლოდ „შენს“ შეუძლია მიგვმართოს ჩვენ ჩვენსკენ, ჩვენ მესკენ. მარქსის ის დებულება, რომ პეტრეს თავის მეს წვდომა შეუძლია იმდენად, რამდენადაც ის პავლეს გამოიყენებს ასახვის სახით, მნიშვნელოვანი ნაბიჯია წინგადადგმული. საჭიროა მხოლოდ პასუხი გაეცეს იმას, თუ, სახელდობრ, როგორ ხდება ეს აქტი — თავის თავის ამოკითხვა სხვაში.

ყოველ გაშუალებულს უშუალო უდევს საფუძვლად. სხვისი შენ-ად მიჩნევა ნიშნავს იმას, რომ მას მეობის ნიშანი მივაწეროთ: შენ — ვერ იქნება ის, ვინც თავისთავად არ არის მე. შეიძლება მას არ ჰქონდეს ცნობიერება თავისი მესი, მაგრამ მე მასში აუცილებლად უნდა იყოს მაგრამ იმისთვის, რომ მე სხვა შენად დავსახო, მისი მეს არსებობა მასში უნდა ვიგულისხმო. ეს რომ შევძლო, სხვას რომ მე მივაწერო და ამის საფუძველზე იგი „შენ“ით აღვნიშნო, მე უნდა მესმოდეს სიტყვა „მე“. — აქ სპეციფიკური მდგომარეობაა: „პოეტი“ რომ ვუწოდო ვისმეს, არ არის აუცილებელი, რომ მე პოეტი ვიყო: მე უნდა მესმოდეს „პოეტის“ მნიშვნელობა, რომელიც შემეძლო ამომეკითხა ჩემს გარეთ არსებულ სინამდვილეში. პოეტი ცნებაც არის, მისი ცოდნა პოეტად ყოფნას არ მოითხოვს. მე-სთან მდგომარეობა სხვაგვარია: მე უნდა ამოვიკითხო

მე-ში, ასახვა — მე უნდა მივიღო საგან — მე-დან. ეს საგანი ჩემს გარეთ ვერ იქნება, მაშინ ის იქნება შენ. და, ამგვარად, თითქოს გამოუვალი მდგომარეობა არის: მე შენს-ს გულისხმობს, ხოლო შენ — მეს. მაგრამ, შეიძლება ითქვას, რომ ასეთი შთაბეჭდილება მეტაფიზიკური აზროვნების შედეგია: ერთმანეთიდან მოწყვეტილად არის წარმოდგენილი მე და შენ (ჩვენ). ეს სიძნელე მოიხსნება, თუ მივიღებთ იმ შეხედულებას, რომ მეს მოცემულობასთან ერთად მოცემულია შენ-ც. მე რთული შედგენილობისაა და ყოველთვის ატარებს შენ-ს და ჩვენს, როგორც მე-ს ვიზავის (Vis-à-vis). როგორც კი მათ შორის მიმართება გაქრება, ან ერთი ან მეორე მოიხსნება, არც ერთი არ დარჩება. ისინი ერთიმეორეს ასაზრდოებენ, ერთიმეორეს შეიცავენ და ჩვენი საძიებელი პასუხიც მოძებნილი ჩანს: როცა ადამიანის ისეთი კვლევა გვაქვს მიზნად, რომელიც ანთროპოლოგია იქნება და არა სოციოლოგია, შიგნიდან უნდა გამოვიდეთ, შიგნით უნდა ჩავიხედოთ ისე ღრმად, რომ მედან მთელი სოციალური ერთეული მივიღოთ. თუ სოციოლოგიას, პირობითად მაინც, ვიაზრებთ, როგორც გარედან შინ შეღწევას ადამიანთან, ანთროპოლოგიაში ვიგულისხმებდით შიგნით მიმართვით სოციალურობის მიღწევას[259], სოციალურობა თან აქვს ადამიანს. ამიტომ არის ეს ნიშანი მისი არსი. ეს თვალსაზრისი ემყარება საკუთრივ ფილოსოფიური ხედვით მიღებულ ვითარებას. მას შეიძლება ეუწოდოთ ადამიანის განხილვის გამოყენებითი მომენტი. „თეზისები ლ. ფოიერბახის შესახებ“ თემატიკურად განსაზღვრულია ფოიერბახის ფილოსოფიით და მარქსის კრიტიკაც მხოლოდ იმას ეხება, რაზედაც არის ლაპარაკი ფოიერბახთან. ჩვენი ამოცანა ბევრად უფრო გაადვილდებოდა, მარქსს საკუთრივ და საგანგებოდ რომ დაესვა ის საკითხები და გაერჩია ისინი, რომელნიც ფოიერბახის ელფერს არ ატარებენ და ამიტომ მარქსის შეხედულების სრული გამოვლენის საბაბს იძლევიან. ამიტომ საჭიროა მხედველობაში ვიქონიოთ მარქსის სხვა ნაშრომებიც, რომელნიც ადამიანის სამყაროსეულ მნიშ-

259 „ანთროპოლოგიაში“ არ იგულისხმება, რასაკვირველია, ზოოლოგიური დისციპლინა, ფიზიკური ანთროპოლოგია, არამედ „თვითონ“ ადამიანზე მოძღვრება, რომელიც ამ ასპექტით, სოციალური ასპექტით უყურებს ადამიანს. ეს არ არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თემა, არამედ აქ მიგნებულის სოციალური ასპექტი. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მაინცა და მაინც გულისხმობს სამყაროსეულ „ასპექტს“. კ. მ ა რ ქ ს ი ს პოზიცია ამ პუნქტში ქვეშოთ იქნება განხილული.

ვნელობაზე მიუთითებენ. ერთი რამ და ძირითადი ამ „თეზისებშიაც“ არის ნათქვამი.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თანამედროვე ლიტერატურაში ხშირად არის ლაპარაკი თემაზე — ადამიანი და ფილოსოფია, ადამიანი და ონტოლოგია, ადამიანი და მეტაფიზიკა. ამ თემის განხილვას უკავშირებენ ადამიანის ფილოსოფიურ გაგებას, ადამიანის კოსმოსურ მნიშვნელობას. შინაარსი ამ თემის განხილვისა, რასაკვირველია, მრავალნაირია და ერთმანეთთან შეუთანხმებელი. აქ მყღავნდება ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მრავალნაირობა და ეკლექტიზმი, რომელსაც მხოლოდ დიალექტიკურ მატერიალიზმთან დაპირისპირებულობა აერთიანებს.

კ. მარქსის „თეზისებშიც“ არის ლაპარაკი ამ თემაზე. აქ საკითხი ეხება ადამიანის მიმართებას ფილოსოფიასთან და სამყაროსთან. ფილოსოფია კმაყოფილდება სამყაროს ინტერპრეტაციით, სამყაროს ახსნით, ე. ი. იმის გაგებით, თუ როგორია სამყარო, მისი აგებულება, მისი კანონები და ა. შ. ამით თავდებოდა ფილოსოფოსების საქმე. კ. მარქსმა მთავარ ს ა ქ მ ე დ, ე. ი. საბოლოო ამოცანად სამყაროს გარდაქმნა დაადგინა. კ. მარქსმა ამით პირველმა გაილაშქრა პლატონიდან მომდინარე შეხედულების წინააღმდეგ ფილოსოფიის პრაქტიკის გარეშე დგომის თეზისის შესახებ. ფილოსოფიის ჩართვა პრაქტიკაში კ. მარქსს არ ესმოდა, როგორც ფილოსოფიის გაუქმება, სამყაროს ინტერპრეტაციაზე ხელის აღება. პირიქით, კ. მარქსის პირველი ამოცანა იყო ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის გარდაქმნა, კერძოდ, იმის დადგენა, რომ ცარიელ იდეებს არაფერი შეუძლიათ, რომ მატერიალურ ძალას მატერიალური ძალა უნდა დაუპირისპირდეს და ა. შ. სამყაროს გარდაქმნაზე ლაპარაკის უფლება მხოლოდ იმას აქვს, ვინც მიაგნო სამყაროს მამოძრავებელ ძალას, ვინც იცის ის, თუ რას უნდა ჩაჰკიდოს კაცმა ხელი, რათა სასურველი ცვლილებები გამოიწვიოს სინამდვილეში. სამყაროს გარდაქმნის ცდა ისე, რომ არ გქონდეს სამყაროს კანონების ცოდნა, ე. ი. მარტო სურვილების საშუალებით, იქნებოდა სწორედ ის, რასაც უსაფუძვლო ფანტაზიორობას დაარქმევდა მარქსი და აი ჩანს ადამიანის ფილოსოფიური კვალიფიკაცია: ადამიანი შეიარაღებულია ფილოსოფიით და ახდენს სამყაროს გარდაქმნას. ნუთუ ეს დებულებაც არ არის საკმარისი იმათ „გასაჩუმებლად“, ვინც მარქსის ჰუმანიზმს საერთოდ უარყოფს იმის საფუძველზე, რომ კ. მარქსმა თითქოს ადამიანის შესაძლებლობა და ღირსება დაამცი-

რა და დააკნინა?[260] შედარება კ. მარქსის შეხედულებისა იმასთან, რაც ცნობილ თეორიებშია ნათქვამი, ნათლად გვიჩვენებს იმას, რომ ადამიანის ღირსება არსად ისე დამაჯერებლად არ არის დასაბუთებული, როგორც მარქსთან. ისეთი ნაქები კვალიფიკაციები, როგორიცაა — „ადამიანი არის ის აღგილი, სადაც ხდება ყოფიერების განათება“ (ჰაიდეგერი), „ადამიანი არის თავისუფლება“ (სარტრი), „ადამიანი არის მლოცველი“ (შელერი), „ადამიანი არის ასკეტი“ (შელერი), „ადამიანი არის ღმერთთან მოსაუბრე“ (იასპერსი), „ადამიანი არის ღმერთისკენ მიბრუნებული“ (ლოტცი) და ა. შ. ყველაფერი ანგარიშგაწეული და შეფასებული ჩანს კ. მარქსის ანთროპოლოგიურ გამოთქმებში. ღმერთის მორჩილება, ლოცვა და ღმერთთან მიბრუნებაში ძებნა თავისი თავისა — ადამიანს კი არ ამაღლებს, არამედ ამცირებს და აკნინებს. მარქსის ადამიანი არავის უჩოქებს და არავის იმედად არ არის. ის თვითონ არის უმაღლესი არსება და სამყაროსა და საზოგადოებასაც კრიტიკული თვალით, გარდაქმნის თვალით უყურებს. თავის მოტყუებაა ადამიანის თავისუფლებაზე ლაპარაკი, როცა არსებობს ღმერთი, რომლის განკარგულების გარეშე არაფერი ხდება. ადამიანი აქ უტოლდება ბუნების უმნიშვნელო ნაწილაკს, რომელსაც სამყაროს შესახებ არაფერი ეკითხება. ისიც გაუგებარი და შეუძლებელი ჩანს, რომ ადა-

---

260 საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ერთ მაგალითს მრავალი შესაძლებლობიდან. ა. შაფმა სცადა ნათელი გაეხადა, რომ მარქსიზმი სრულიად არ არის ჰუმანიზმის უარყოფა, არამედ მისი სერიოზული დაცვა და დასაბუთება. ოტო ბაუმჰაუერი ამბობს, რომ თვითონ ა. შაფის ნაშრომიდან ჩანს ის, „თუ როგორ უთმედია მარქსის ნაწერებიდან შედგეს ადამიანის ისეთი სურათი, რომელიც დაიცავს ადამიანის ღირსებას“ (იხ. Zeitschrift für philosophische Forschung. 1967. Bd. 21, H. 1. S. 79.). თუ ჰუმანიზმის ცნება შეიცავს ადამიანზე ზრუნვას, ადამიანის ღირსების დაცვას, კ. მარქსი უნდა იქნეს დასახელებული იმ პირად, რომელმაც ყველაზე მეტი გააკეთა ამ საქმისათვის, ადამიანობის დაბრუნებისათვის. მარქსიზმი უდევს საფუძვლად მარქსიზმ-ლენინიზმს, რომელმაც უნდა უხელმძღვანელოს ადამიანის გადასვლას აუცილებლობის სამეფოდან თავისუფლების სამეფოში. ეს სადავო რამ არ არის. მაგრამ უნდა ისიც ითქვას, რომ ფილოსოფიური თეორია ადამიანის შესახებ ხელთ გვექნება მაშინაც, თუ დამტკიცდება, რომ ადამიანი მოკლებულია ღირსებას და ღირებულებას. ძირითადი კითხვა ხომ ის არის, თუ „რა არის ადამიანი?“ გენიალური დოსტოევსკი ადამიანს იმ არენად წარმოიდგენდა, სადაც ლწარმოებს ბრძოლა ქრისტესა და სატანას შორის. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი შეიცავს ქრისტიანულსაც და სატანურსაც. რა გეშლის ხელს, რომ ასეთი შეხედულება მოვთავსოთ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში?!

ციანს შემეცნება შეუძლია. თეისტური მსოფლმხედველობაში ე. წ. ადამიანური შემეცნებაც ნამდვილად არის ღმერთის აქტი, მას მიერ მიღწეული ცოდნა. ვინც ბუნების გვერდით კიდევ ღმერთს აყენებს ადამიანის ბატონად, მისი მოქმედების გამსაზღვრელად, ის ადამიანის მდგომარეობას ორმაგად აუარესებს. რა კეთილიც არ უნდა იყოს ღმერთი და კეთილად განწყობილი ადამიანის მიმართ, მისი წყალობა ყოველთვის იქნება ადამიანისთვის შემზღუდავი და დამამცირებელი. არის ადამიანის არსით მოთხოვნილი ბევრი რამ ისეთი, რასაც ღირებულება მხოლოდ მაშინ აქვს, როცა ამას ადამიანი აკეთებს თვითონ, თავისი ძალებით, სხვის დაუხმარებლად. რა კეთილი საქმეც არ უნდა აკეთებინოს ღმერთმა ადამიანს, ის ადამიანს მაინც სიკეთედ არ ჩაეთვლება. სიკეთეცა და ბოროტებაც მხოლოდ იმას მიეწერება, იმას დაესაკუთრება, ვინც მას ჩადის. ადამიანი უქმდება როგორც ზნეობრივი არსება, თუ არსებობს თეისტური, ან პანთეისტური ღმერთი[261]. მარქსის ადამიანური იდეალი ასე გამოითქმოდა: არა ღვთის მორჩილი ქრისტე, არამედ ღმერთს შებრძოლებული პრომეთე.

ერთ-ერთი ნიშანი, რომელიც ადამიანის არსის დახასიათებაში შეჰყავთ, არის „საგნობრიობა", „ობიექტურობა", „ტრანსცენდენტი", „უნივერსალობა". ამ ცნებებში ბევრი რამ იგულისხმება კონკრეტულად, მაგრამ მათ ყველას აქვთ მითითება იმ სპეციფიკაზე, რომელიც ადამიანს განასხვავებს ყველა სხვა არსებულიდან და მის რადიკალურ უპირატესობას აღნიშნავს ცხოველთა წინაშე. საქმე ეხება იმ განსხვავებას, რომელიც არის ადამიანისა და ცხოველის მიმართებათა შორის გარემოსადმი, სამყაროსადმი. აქ დგება პირველად საკითხი ადამიანის ადგილის შესახებ სამყაროში[262].

---

261 ამ თვალსაზრისით წარმოებული კრიტიკა ჰეგელის ეთიკისა ჰ. კოჰენის მიერ უთუოდ მართებულია. იხ. H. Cohen. Ethik des reinen Willens. 1921. S. 44; 46.

262 იხ. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos. 1928. ეს პატარა წიგნი გახდა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის უახლოესი ისტორიის საწყისი. ადამიანის არსის დადგენა გაუტოლდა მისი ადგილის დაძებნას კოსმოსში. შინაარსი და ფორმა ამის დადგენისა და თვითონ რაობა ადგილის დაჭერისა სხვადასხვანაირად იაზრება, მაგრამ ამ კითხვის დაყენება მაინც საეალდებულოდ ითვლება. ეს გასაგებია, რადგან კოსმოსის ასპექტში მოვლენის განხილვა არის მისი განხილვა უმაღლეს განზომილებაში, მაღალ „რეგიონში", ე. ი. ფილოსოფიურად.

ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიის სპეციალისტებმა დიდი ხანია გამოთქვეს ის აზრი, რომ ადამიანისა და ცხოველის დამოკიდებულება ე. წ. გარემოსადმი არსებითად განსხვავებულია. ცხოველი და მისი რეაქციები გარემოსადმი წარმოადგენს ერთ მთლიანს ბუნებასთან. ის, რაც იგულისხმება ადამიანის ბუნებისადმი დაპირისპირებაში, აქ არ გვაქვს[263]. ცხოველთა თითოეულ გვარს აქვს მისი საკუთარი გარემო. ცხოველი მხოლოდ იმას ხედავს, რაც არის მის ბიოლოგიურ „ინტერესში". აქედან თავის დაღწევა და საერთო გარემოში გასვლა, სამყაროს ხილვამდე ამაღლება ცხოველს არ შეუძლია. ეს შეუძლია მხოლოდ ადამიანს და ადამიანიც ის სწორედ ამიტომ არის. ასე ბევრი ფიქრობს. კ. მ ა რ ქ ს ი შეეხო ამ საკითხს და შემდეგ ფორმულირება მისცა თავის აზრს: მოვლენები რომ ერთმანეთთან ურთიერთობაში იმყოფებიან, ეს დამტკიცებას არ საჭიროებს. სამყაროს მთლიანობა ასეთს მიმართებას გულისხმობს. საკითხი ეხება იმას, თუ როგორ არსებობს იგი, მიმართება, ჩვენთვის, ე. ი. საქმე მიმართების გაცნობიერებას ეხება. რასაკვირველია, ყველა არსებული მიმართება, როგორიც არ უნდა იყოს იგი, ნივთის ნივთთან, ობიექტისა ობიექტთან, თუ ობიექტებისა სუბიექტებთან ან სუბიექტებისა ურთიერთთან, არავინ იცის. მათი გაცნობიერება და მათი კანონზომიერების აღმოჩენა მეცნიერების მუდმივი ამოცანაა. მთავარია, ამთავითვე გაირკვეს ის, თუ ვის შეუძლია თავისთავად არსებული მიმართების გადაქცევა იმად, რაზედაც იტყვიან — „ეს არის, აგრეთვე, მიმართება ჩემთვის". აქ ლაპარაკია იმ მიმართების გაცნობიერებაზე, რომელიც აქვს ცოცხალ არსებას (ცხოველს, ადამიანს) გარემოსთან, სამყაროსთან. კ. მარქსი წერს: იქ, სადაც არსებობს რაიმე მიმართება, ჩემი სხვასთან, იგი არსებობს ჩემთვის; „Животное не „относится" ни к чему и вообще не „относится"; для животного его отношение к другим не существует как отношение"[264]. რატომ არ არსებობს ცხოველისათვის მისი მიმართება სხვაზე? იმიტომ, რომ ეს სხვაც არ არსებობს მისთვის, როგორც მისგან განსხვავებული და მისდამი დაპირისპირებული. სხვანაირად, ვისაც მე არა აქვს, მას არც არა-მე შე-

---

[263] იხ. J. Von Uexküll, „Umwelt und Innenwelt der Tiere". Berlin. 1909. В. Кёлер, „Исследование интеллекта человекаподобных обезьян". Москва. 1930. H. Volkelt, „Über d. Vorstellungen der Tiere", 1914.

[264] К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, Второе издание, Т. 3, Москва — 1955, стр. 29.

იძლება ჰქონდეს. ცხოველს მეობა არა აქვს. ის პიროვნება არ არის; მას, შეიძლება, აქვს ცნობიერება, მაგრამ ცხადია, რომ მაა თვით-ცნობიერება (მეს ცნობიერების მნიშვნელობით) არა აქვს.

რას ნიშნავს ის, რომ ადამიანს მისი მიმართება სხვისადმი გაეგება, გაცნობიერებული აქვს? ეს იმას ნიშნავს, რომ ამისათვის საჭირო პირობა, რომელსაც მოკლებულია ცხოველი, მას აქვს: ადამიანი „გამოყოფილია" ბუნებისგან, ის ხედავს თავის მეს და ხედავს ბუნებასა და ადამიანთა საზოგადოებას. (მის მექანიზმზე ზემოთ გვქონდა საუბარი). ეს კი თავის მხრივ იმასაც ნიშნავს, რომ იმ მოშენტიდან, რაც რომ ადამიანმა დაპირისპირება არა-მესთან შესძლო, ის უფლებამოსილია — საითაც უნდა იქით მიიმართოს, რასაც უნდა და ვისაც უნდა იმას „ესაუბროს". მის წინაშე გადაიშალა მთელი სამყარო, მან დააღწია თავი „გარემოს" ზღვარდებულობას. როგორც აზრი და დებულება, ეს საერთო აქვს კ. მარქსს და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცნობილ წარმომადგენლებს ბურჟუაზიული ბანაკიდან. მეტიც შეიძლება ითქვას: დებულება ცხოველისა და ადამიანის „გარემოსთან" მიმართების განსხვავების შესახებ, რომელსაც უეკსკულს მიაწერენ, როგორც პირველ აღმომჩენს, ნამდვილად კ. მარქსს ეკუთვნის. უეკსკულის გამოკვლევა გამოვიდა 1909 წ. მარქსისა და ენგელსის „გერმანული იდეოლოგია" დაიწერა 1846 წ. განსხვავება მარქსსა და დასახელებულ ანთროპოლოგებს შორის, რასაკვირველია, რჩება. ის ეხება იმ სამყაროს ბუნებას, რომლისკენაც ადამიანი იკვლევს გზას. კ. მარქსთან და ფ. ენგელსთან ეს სამყარო არის რეალური სამყარო და მისი პროდუქტები, საზოგადოება და მისი ნაწარმოები; დასახელებული ანთროპოლოგები, ზოგის გამოკლებით (სარტრი) შეგნებულად თუ შეუგნებლად მიიმართებიან ღმერთისაკენ. ასეთი განსხვავება ბუნებრივია, რადგან საქმე ეხება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, სადაც იდეალიზმისა და მატერიალიზმის განსხვავება ისეთივე ფაქტია, როგორც ფილოსოფიის სხვა დისციპლინებში.

მაშასადამე, კ. მარქსი და ფ. ენგელსი ლაპარაკობენ ადამიანზე, როგორც ზოგადი ცნების შინაარსზე, მის მიმართებაზე სამყაროსთან, მის ისეთ ნიშნებზე, რომლებიც ვერც ერთ სხვა მეცნიერების სფეროში ვერ გაირკვევა და ვერ დასაბუთდება. ამისთვის მოწოდებულია ფილოსოფია.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის

(პრობლემის ანალიზის ცდა)

§ 1. მხედველობაშია მისაღები, რომ ამჟამად პრობლემის ანალიზი აქტუალურ საკითხად იქცა; ის არის პირველი და არსებითად განმსაზღვრელი ფაქტორი კვლევის მიმდინარეობისა. ამ ვითარების გაცნობიერებასთან დაკავშირებით წარმოიშვა ცნობილი მოძრაობა ფილოსოფიაში ე. წ. მოჩვენებითი, ყალბი პრობლემის გაძევების შესახებ მეცნიერებიდან. მკვლევარები ერთი მეორეს თითქოს ეჯიბრებოდნენ იმაში, თუ ვინ მეტ მოჩვენებით პრობლემას აღმოაჩენდა და დაასაბუთებდა მათი უკუგდების აუცილებლობას. ფილოსოფიური პრობლემატიკა, შეიძლება ითქვას, კატასტროფიულად გამარტივდა, ზოგან ის მივიდა ფილოსოფიის გაუქმებამდე, ფილოსოფიური პრობლემების „შემცირებამ“ ფილოსოფიის შემცირება მოჰყვა შედეგად და განახლდა ბრძოლა ფილოსოფიისათვის, მისი ადგილის შესახებ შემეცნების სამყაროში. კითხვა — „რა არის ფილოსოფია?“, „რა არის ფილოსოფიის საგანი?“ არასოდეს ისე ძნელად პასუხგასაცემი არ ყოფილა, როგორც ახლა. თუ ფსიქოლოგიის ფილოსოფიიდან განდგომის წინააღმდეგ ბრძოლას ვ. ვუნდტმა ფსიქოლოგიისათვის, მისი სიცოცხლისათვის ბრძოლა უწოდა, ამჟამად ფილოსოფიის ყოფნა-არყოფნის საკითხი დადგა სწორედ მისი კავშირის გაუკუღმართების გამო მეცნიერებასთან. გაჩნდნენ ისეთი კონცეფციები ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, რომლებიც ფილოსოფიის ყოფიერების პირობად მის აბსოლუტურ გამიჯვნას მოითხოვენ მეცნიერებიდან[1]. მეცნიერულობა ფილოსოფიაში მანკიერ მოვლენად ითვლება და სციენტიზმის სახელით აღნიშნული იგი ნეგატიური კრიტიკის საგანი გახდა მთელ რიგ მიმართულებებში. ამ-

1 მ. ჰაიდეგერი წერს: „თეოლოგია არის პოზიტიური მეცნიერება და ამიტომ როგორც ასეთი აბსოლუტურად განსხვავებულია ფილოსოფიიდან“. (M. Heidegger. Phänomenologie und Theologie. 1970 S. 15.) შდრ. Л. Шестов. Memento mori. (Вопросы философии и психологии, кн. 139—140).

გვარად, როგორც უზოგადესი ვითარების მაძიებელი, ფილოსოფია ორჭრიელ დაუპირისპირდა სპეციალურ მეცნიერებას, კვლევის საგნისა და საგნის კვლევის თავისებურებების მიხედვით, საგნით და მეთოდით. ცნება უნივერსალური ზოგადისა, აქაც, როცა საქმე ეხება ფილოსოფიასა და სპეციალური მეცნიერების გამიჯვნას, იწვევს ნომინალიზმისა და რეალიზმის შეუწყვეტელი დავის გამძაფრებას. ნომინალიზმი ფილოსოფიის უარყოფაა, რამდენადაც მის საგნად ითვლება უნივერსალური ზოგადი, „წმინდა არსი", იდეა. ფილოსოფიის საგნის არსებობა მოითხოვს „რეალიზმის" გამართლებას, იმ ვითარების თავისთავადს არსებობას, რომელიც ლოგიკურად მაინც უსწრებს და განსაზღვრავს ცალკეულსა და ინდივიდუალურს. ეს გარემოება შესაძლებელს ხდის აგრეთვე ფილოსოფიის მეთოდის სპეციფიკას, მის განსხვავებულობას სპეციალური მეცნიერების მეთოდისაგან[2].

შემდგომი მსჯელობა ფილოსოფიაზე საერთოდ და მისი დისციპლინების შესახებაც ემყარება ზოგადის არსებობას[3]. ე. წ. კერძო მოვლენა კერძო მეცნიერების საგანია. თუ მეტი არაფერი არსებობს, ფილოსოფია, როგორც თეორიული კონცეფცია, უნდა გაუქმდეს. თეორიული კვლევა მეცნიერებამ უნდა ამოწუროს.

§ 2. როგორ უნდა მივუდგეთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემას? რაში მდგომარეობს, რას მოითხოვს ადამიანის ფილოსოფიური კვლევის გამართლება? რა არის აქ პრობლემის შინაარსი?

დავიწყოთ ცალკეულის ანალიზით, ანთროპოლოგიურ, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შესახებ მსჯელობით.

არსებობს რამდენიმე მეცნიერება ადამიანის შესახებ. მათ შექმნას არ შეხვედრია პრინციპული ხასიათის დაბრკოლება და წინააღმდეგობა, მათი განვითარება ყოველთვის ნორმალურად მიმდინარეობდა, მათ არ გაჩენიათ ისეთი მოდავე, რომელიც მათ საფრთხეს უქმნიდა და გაუქმებით ემუქრებოდა. ასეთი მდგომარეობა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის სანატრელია. რით აიხსნება ასეთი ვითარება? რა არის ჰუმანიტარული დისციპლინების საფუძ-

---

[2] ვ. ლენინის პოზიცია ნათელია: ეს არის ზოგადისა და კერძოს კორელატივიზმი. ისინი არ უსწრებენ ერთმანეთს დროში, არ იაზრებიან უერთმანეთოდ. იხ. „თხზულებანი". გამოცემა მეოთხე. ტომი 38, გვ. 373.

[3] ბუნება, სამყარო ფილოსოფიის საგანია მხოლოდ ზოგადი ცნების, კატეგორიის მნიშვნელობით. სამყარო, როგორც კერძო საგნების უსასრულო სიმრავლე, მეცნიერების საგანია.

ველი და რა არა აქვს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, რის გამოც ის კითხვის ქვეშ დგას და მუდამ თავდაცვას აწარმოებს, მუდამ გამართლების ცდაშია?

რას იკვლევენ ჰუმანიტარული მეცნიერებანი? ყოველ მათგანს თავისი საკუთარი და შესატყვისი მეთოდი აქვს. ფიზიოლოგია იკვლევს ადამიანის ფიზიოლოგიურ პროცესებს და მოიხმარს ამისთვის საჭირო მეთოდებს; ბიოლოგია ადამიანისა შეისწავლის სასიცოცხლო პროცესებს ადამიანში იმ მეთოდებით, რომლებიც ამ მიზანს ემსახურებიან; ადამიანის ფსიქოლოგია იმ ფსიქიკურ მოვლენებს შეისწავლის, რომელნიც სპეციფიკურია ადამიანისათვის, განსხვავებით ცხოველის ფსიქიკური პროცესებისაგან. ასევე ითქმის სხვა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შესახებაც: ყოველი მათგანი იკვლევს ადამიანის რომელიმე ნიშან-თვისებას, არც ერთი მათგანი არ ეცილება პრინციპულად მეორე დისციპლინას. აქ მტკიცედ არის დაცული იმპერატივი — ერთი საგანი — ერთი მეცნიერება. ყოველი წინსვლა მეცნიერებათა ამ უბანზე (როგორც სხვაგანაც) ნიშნავს კვლევის სფეროდან, რომელსაც ადამიანი ეწოდება, გამოიყოს ცალკე საგნად ის, რაც ან აქამდე არ იყო შემჩნეული, ანდა რომელიმე მანამდე არსებული დისციპლინის კვლევის საგანს შეადგენდა. სპეციალური საადამიანო მეცნიერების განვითარების ეს ფორმა ტიპიურია. ამის ერთ-ერთი შედეგი ისაა, რომ წინსვლასთან ერთად, კვლევის გაღრმავების კვალობაზე ისინი, ეს დისციპლინები სულ უფრო და უფრო შორდებიან ერთმანეთს, შორდებიან იმ ერთს, საიდანაც დაიწყო თითოეულმა. წინსვლა შემდეგნაირად მიმდინარეობს: ჯერ ნაწილი, მერე მისი ნაწილი, ნაწილის ნაწილი და ასე დაუსრულებლად. საბოლოო წერტილი აქ არასოდეს არ უნდა დაისვას თითქოს. „ერთიდან მრავლისკენ!“ ასეთი ჩანს მეცნიერების ლოზუნგი. ეს უსასრულო დიფერენციაციაა: რაც გუშინ ერთი დისციპლინის საგანი იყო, დღეს მას სამი და ოთხი დისციპლინა მიეჩინა საკვლევად.

მაგრამ არის თითქოს მეორე გზაც, რომელიც აგრეთვე მეცნიერების ინტერესებს ემსახურება. ეს არის ინტეგრაციის გზა. ნაწილების შესწავლით მიღწეული კანონები თავს იყრიან ერთად. ერთ რომელიმე ზოგად კანონზომიერებაში, რომელსაც აქვს ტენდენცია კიდევ უფრო დიდი მოცულობის კანონზომიერებას მიაღწიოს. თითქოს და დანაწილებული „ერთი“ უნდა აღდგეს და „პირველ“ მდგომარეობას დავუბრუნდეთ, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ „პირველად“ ეს მთელი და მისი შემადგენლობა არ იყო შემეცნე-

ბული. ახლა კი მისი ნაწილები ვიცით, მათს ურთიერთობას ვხედავთ მეცნიერების თვალით. მაგრამ ეს არის ნაწილების ჯამი. საკითხი ეხება მთელს, რომლიდანაც დავიწყეთ, რომელიც იყო ისეთი მოცემულობა, რომლის ერთიანობა არ იყო დანახული. ეს არც ახლა გვაქვს ხელთ.

რას ვეძებთ? როგორ უნდა ვეძებოთ?

§ 3. რას გვეუბნება ადამიანის შესახებ სპეციალურ მეცნიერებათა „ადამიანები"? ეს მეცნიერები ვარაუდობენ, რომ საქმე აქვთ ადამიანის პრედიკატებთან: ადამიანის სიცოცხლე, მ ი ს ი ფიზიოლოგია, მ ი ს ი ფსიქოლოგია, მ ი ს ი სოციოლოგია, მ ი ს ი ისტორია, მ ი ს ი ადგილი საზოგადოებაში, სამყაროში, მისი ყოფიერების სპეციფიკა და ა. შ. თუ ადამიანი გაგებულია, როგორც ნიშანთა თავყრილობა, „შეგრძნებათა კომპლექსი" (ე. მახი). „იდეათა კონა" (იუმი) და ა. შ., ე. ი. თუ ადამიანი გააზრებულია, როგორც აკციდენცია მხოლოდ, თუ მისი სუბსტანციალობა, „საგნობრიობა" უარყოფილია, მაშინ სხვაგვარი კვლევა-ძიება, ვიდრე სპეციალურ-მეცნიერული, ზედმეტია. ადამიანის მეცნიერული შესწავლა, რაგინდ არ უნდა გაღრმავდეს და გაფართოვდეს იგი, არაფერს სხვას არ დაისაჭიროებს, გარდა სპეციალური მეცნიერებისა. კითხვაზე, „რა არის ადამიანი?" ყოველთვის ტიპიურად ასეთი პასუხი გვექნება: თავისთავად ადამიანი არის მხოლოდ ცარიელი სიტყვა, მხოლოდ სახელი მრავალრიცხოვანი თვისება-ნიშნებისა, რომლებიც წარმოადგენენ სხვადასხვა სპეციალური მეცნიერების საგანს. თუ ჩვენ კითხვაში — „რა არის ადამიანი?" გვაინტერესებს „მისი" ფსიქიკური ცხოვრება, უნდა მივმართოთ პასუხისათვის ფსიქოლოგიას, ხოლო თუ ფიზიოლოგიური პროცესები, რომლებიც მიმდინარეობენ „ადამიანში", მაშინ უნდა ჩავიხედოთ წიგნში, რომელსაც ჰქვია „ადამიანის ფიზიოლოგია" და ა. შ. ფილოსოფია ადამიანისა უადგილო და უსაგნოა, რადგან არ არსებობს ადამიანი, როგორც ასეთი, არ არსებობს ამ სახელით აღნიშნული სინამდვილე, რეალობა, რომლის კვლევა შეიძლებოდეს. არარსებულს კვლევა არ ესაჭიროება[4].

---

4 რასაკვირველია, შეიძლება დაისვას კითხვა იმაზე, თუ რატომ ჰქვია „ადამიანს" ამ თაეისებურ ნიშანთა კომპლექსს — სხვადასხვა სახელი — „ადამიანი, „человек", „Mensch"და ა. შ., მაგრამ ეს ჩვენს საკითხს არ ეხება. ეს ენათა სიმრავლის პრობლემაა.

შეიძლება და იკვლევენ კიდეცაც კომპლექს-ადამიანის კომპლექსობას, სტრუქტურას, ნიშანთა მრავალი სახის ურთიერთობას, მაგრამ ამისთვის ფილოსოფია არ არის საჭირო. მეხსიერების პროცესების ერთიერთობა ფიზიოლოგიურ პროცესებთან სპეციალური მეცნიერების საქმეა. ის არის ორი ჩვეულებრივი ფაქტის ურთიერთობის დადგენა. არ არსებობს საბუთი იმისა, რომ ფსიქიკური და ფიზიოლოგიური პროცესების ურთიერთობა უნდა იკვლიოს ტიპიურად სხვა მეცნიერებამ, ვიდრე ამ პროცესების ცალკე მკვლევარმა დისციპლინამ.

§ 4. დავსვათ ასეთი კითხვა — „არსებობს თუ არა ადამიანი?“ ეს კითხვა გავიგოთ მსგავსად კითხვისა — „არსებობს თუ არა ჰეშმარიტება?“ — ეს უკანასკნელი ძველთაგანვე ცნობილია ფილოსოფიაში, როგორც მისი ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა. ვინ არ იცის, რომ სკეპტიციზმი ძველ საბერძნეთში ძლიერი და მრავალფეროვანი იყო.

რას კითხულობს კითხვა — „არსებობს თუ არა ჰეშმარიტება?“ რა იცის ამის შემკითხველმა იმ ცნებების თაობაზე, რომლებიც ქმნიან ამ კითხვას?

უთუოდ მას ესმის „ჰეშმარიტების“ მნიშვნელობა, ის, რაც იგულისხმება ამ კითხვაში. ეს რ ო გ ო რ ღ ა ც გარკვეულია შემკითხველისათვის. ის ამას კი არ კითხულობს, არამედ მის არსებობას. რახან არსებობაც სხვადასხვაა, უნდა ისიც ვივარაუდოთ, თუ როგორ არსებობას გულისხმობს შემკითხველი. ამგვარად, თუ შემკითხველი გვეტყვის იმას, რასაც ის გულისხმობს „ჰეშმარიტებაში“ და „არსებობაში“, ჩვენ გვეცოდინება შეკითხვის საზრისი, მისი მნიშვნელობა.

ერთი რამ აქედანვე უნდა ვიგულისხმოთ: კითხვის შინაარსი მარტო შემკითხველზე არ არის დამოკიდებული, თვითნებურად ამას ის ვერც ფორმას მისცემს და ვერც შინაარს მიანიჭებს. აქაც წესია დასაცავი. ამ წესის დაცულობის შემოწმებას იძლევა ამ კითხვითი წინადადების აზრიანობა, მისი გასაგებობა შეკითხვის გამგონისაგან: კითხვა ყოველთვის გასაგები უნდა იყოს ფორმალურად მაინც.

მაშ, ასე: ვ თ ქ ვ ა თ, შემკითხველმა განმარტება მოგვცა „ჰეშმარიტება არის ისეთი „წარმოდგენა“, „აზრი“, რომელიც საკუთარი შეესატყვისება იმას, რაც ამ წარმოდგენაში და ამ აზრში იგულისხმება. საკითხი ეხება ასეთი შესატყვისობის ა რ ს ე ბ ო ბ ა ს, ხოლო

არსებობაში აქ იგულისხმება ობიექტური არსებობა, ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი არსებობა, ე. ი. შესატყვისობა განსაზღვრულია ობიექტით, ასასახავი მოვლენით და არა სუბიექტის ნება-სურვილით. სხვანაირად: არსებობს თუ არა ისეთი წარმოდგენა და აზრი, რომელიც ასახვისა და არსებობის აღნიშნულ ნიშნებს გაამართლებს"[5].

ამას მოსდევს შემდეგი საკითხი: არსებობის რა სახეობა აქვს შემკითხველის მიერ მოწოდებულ დებულებას ჰეშმარიტების რაობის შესახებ? თუ ამას ჰეშმარიტების განმარტებას ვუწოდებთ, ასე უნდა გვეთქვა როგორი არსებობა აქვს ჰეშმარიტების განსაზღვრებას, იმ განსაზღვრებას, რომელიც ეს-ეს არის ახლა მოვისმინეთ შემკითხველისაგან?

ცხადია, ეს კითხვა არ ეხება განსაზღვრების გამოთქმას. ეს არსებობდა გამოთქმის პროცესში და გაქრა გამოთქმის დასრულების შემდეგ. მაგრამ შინაარსი გამოთქმისა, რომ ჰეშმარიტება არის ესა და ეს, დარჩა და არსებობის ის ფორმა მიიღო, რასაც იდეალურ არსებობას ეძახიან[6]. მაშასადამე, იმ ცოდნას ჰეშმარიტების შესახებ, რომელიც აქვს შემკითხველს, აქვს იდეალური არსებობა, ხოლო შემკითხველის კითხვა ეხება მის რეალურ, განხორციელებულ არსებობას, როცა მხოლოდ რაღაც და მისი ასახვის შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ლ ო ბ ა კი არ არსებობს, არამედ თვითონ ეს ასახვაც არსებობს. ჰეშმარიტების იდეალური არსებობა ნიშნავს: ჰეშმარიტება ეწოდება ამას-და-ამას, არსებულის ასახვას: ჰეშმარიტება ასახვას ეწოდება, ეს არ არის საკითხავი, მაგრამ: არსებობს თუ არა ასახვა მართლა? რეალურად? აი ეს არის საკითხავი, ამას გვეკითხება ჩვენ შემკითხავი.

შემკითხველს, ფილოსოფოსს რომ არ სცოდნოდა ჰეშმარიტების მნიშვნელობა, ის მის კითხვას ვერ დასვამდა. მან იცის ჰეშმარიტების მნიშვნელობა და, მაშასადამე, ჰეშმარიტება, როგორც მნიშვნელობა[7], არსებობს, ეს საეჭვო არ არის. ასე რომ არ იყოს, ვერც

---

5 აქ ჩვენ მოვიტანეთ ჰეშმარიტების გაგება ასახვისეული თეორიის შესაბამისად. სხვა თეორია სჭვანაირ სურათს გვიკარნახებს ჰეშმარიტების თაობაზე. ამას ჩვენი საკითხისათვის მნიშვნელობა არა აქვს. მთავარია ის, რომ შემკითხველს რაღაც აზრი ჰეშმარიტებაზე უკვე აქვს პასუხის მიღებამდე.

6 ამის ახსნა-დასაბუთება, ვფიქრობთ, ამ კონტექსტში არ უნდა იყოს საჭირო.

7 მნიშვნელობის შესახებ იხ. ა. ბ ო კ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, „მნიშვნელობა და გამოსახულება", „ფსიქოლოგია", № 1, 1942.

მის ძებნას მოვახერხებდით და რომ მოგვენახა საძიებელი, ვერ ვიცნობდით მას. მართალია ე. ჰუსერლი, როცა ამბობს, რომ აბსოლუტურად უცნობის შესახებ საკითხიც არ დაისმის[8].

არის თუ არა რამე, რამდენადაც საკითხი მნიშვნელობას ეხება, უაზროც არის: ის, რის შესახებაც კითხვა (აზრის მქონე) ისმის, გააზრებულია, ე. ი. მნიშვნელობის მქონეა, როგორც მნიშვნელობა დამტკიცებულია. საკითხი მხოლოდ ს ხ ვ ა გ ვ ა რ არსებობას ეხება. ამიტომ საკითხი ჭეშმარიტების არსებობის შესახებ ეხება მხოლოდ რეალიზებულს, ფაქტობრივს. გავრცელებული მოსაზრება-დებულება სკეპტიციზმის წინააღმდეგ, რომ „მტკიცება იმისა, რომ ჭეშმარიტება არ არსებობს, ნიშნავს ამ ერთი ჭეშმარიტების აღიარებას მაინც“, სკეპტიკოსს ვერ ამარცხებს: ჭეშმარიტების არარსებობას თვითონ ის ამტკიცებს. როცა ეს მართლდება, თითქოს ამით სკეპტიკოსი კი არ იმარჯვებს, არამედ მარცხდება. რა უცნაურობაა: გამარჯვება აღმოჩნდა დამარცხებად. ეს რომელი ლოგიკის ძალით?

საქმის ვითარება ჩვენ ამჟამად ასე გვესახება:

ჭეშმარიტების არსებობა, როგორც ცნების, იდეის, არსის, ეიდოსის, სკეპტიკოსს უარსაყოფ საგნად არ აუღია. ამას რომ იმთავიდანვე უარყოფდეს, ვერავითარ მსჯელობას იგი ვერ შეძლებდა: უარყოფა მხოლოდ იმისი შეიძლება, რისი მნიშვნელობაც, იდეაც, რაობაც გვესმის. ამით, მნიშვნელობას, იდეას და ა. შ. „გააზრების“ მეტი სხვა არსებობა, ე. ი. იდეალურ არსებობას გარდა, არც ესაჭიროება და არც შეუძლია მას ჰქონდეს: იდეა არის იდეა — თავისით, არსი არის არსი თავისით, ცნება არის ცნება თავისით, ე. ი. ის არის იმით, რომ ის ეს არის. გარკვეულობა — გარკვეულობაა და მეტი არაფერი, მას მეტი არაფერი „უნდა“.

ამიტომ საკითხი ეხება არა ჭეშმარიტების იდეას, არამედ მის „განხორციელებას“ რომელიმე არსებულის სახით. თუ ირკვევა, რომ არც ერთი რეალობა არ არის და არც შეიძლება იყოს ასახული ადეკვატურად, მაშინ მართალია სკეპტიკოსი. ეს ერთი ჭეშმარიტება, რომ არც ერთი რეალობა არ შეიძლება იყოს ასახული, ჭეშმარიტი ნეგაციაა ამ პირობებში, იმის თქმაა, რომ არსებობა ჭეშმარიტების არარსებობისა არის. ეს თუ მართლა ასეა, სკეპტიკოსი იტყვის: სწორედ ამას ვამტკიცებ. მართალია, ნეგატიური საქმის ვითარება არსებობს (Sachverhalt), მაგრამ ასეთი ვითარების ასახვა მაშინ არის ფასეული, როცა არარსებობა ეხება რეალურ მოვლე-

[8] იხ. E. H u s s e r l, „Erfahrung und Urteil“, 1954². S. 34.

ნას: არ არის პეტრე, ვაშლი. როცა საქმე იმის რეალიზაციას ეხება, რომელიც ცნობილია ჯერჯერობით მხოლოდ მნიშვნელობის, იდეის სახით და დებულება საერთოდ უარყოფს მის რეალურ არსებობას და ეს გარემოება მიღებულია, არავითარი ფასი არა აქვს გნოსეოლოგიისათვის იმის მტკიცებას, რომ ჰეშმარიტებაა ის, რომ ჰეშმარიტება არ არსებობს: მაშ, ჰეშმარიტების უარყოფა ფორმალურად არ შეიძლება, მაგრამ ეს შეიძლება შინაარსეულად: ეს უკანასკნელი ლოგიკურ წინააღმდეგობას არ შეიცავს. შინაარსეული არარსებობის ასახვა შეიძლება იყოს ჰეშმარიტება, მაგრამ ეს მხოლოდ სკეპტიკოსის სასარგებლოდ ლაპარაკობს.

სკეპტიკოსი მართებული გზით მიდის. ის შინაარსეული, ფაქტობრივი ჰეშმარიტებების გაბათილებით კი არ ცდილობს ჰეშმარიტების გაუქმებას საერთოდ, არამედ ამოდის ჰეშმარიტების ცნებიდან და იქიდან გამოჰყავს მისი რეალიზაციის შეუძლებლობა. ასე უნდა მოიქცეს „დოგმატიკოსიც“: ცალკეულ ჰეშმარიტებათა აღნუსხვა-დაგროვებით კი ვერ დაამტკიცებს ჰეშმარიტების ნამდვილად არსებობას, არამედ იმის ანალიზით, რაც ჰეშმარიტებად ითვლება, რაც გვაჩვენებს თვითონ რეალიზებულ ჰეშმარიტებას. საჭიროა ჰეშმარიტების იდეა რეალობაში იქნეს „დანახული“. მაშ., აქ ინდუქცია არც სკეპტიკოსს გამოადგება და არც „დოგმატიკოსს“.

რა გამოყენება შეიძლება ჰქონდეს ჰეშმარიტების შესახებ აქ ნათქვამს ადამიანის პრობლემისათვის? რას ნიშნავს: „რა არის ადამიანი?“

ჰუსერლის ფენომენოლოგია ასეთს პასუხს გასცემს ამ კითხვაზე: არის ორი სამყარო. ერთი ის, რომელსაც არ განუცდია ლოგიკური კონსტრუქცია, „იდეალიზაცია“. ის, რაც თავისით არის, რაც არის. მეორე ქვეყანა არის მეცნიერების ქვეყანა, ლოგიკური კონსტრუქცია, თავისთავადი ქვეყნის იდეალიზაცია. ადამიანი ორივე ქვეყანაში არის წარმოდგენილი, მეცნიერულში და წინამეცნიერულში. მეცნიერებამდელი ქვეყანა ადამიანისთვის ცნობილია ასეთუ-ისე მანამდე, სანამ ადამიანი შეუდგებოდეს ადამიანის კონსტრუქციას, მის იდეალიზირებულად წარმოდგენას. რომელს უნდა მიმართოს ფილოსოფიამ, რათა გასცეს პასუხი ზემოთ დასმულ კითხვაზე? მეცნიერების ადამიანის გამოტანა და დესკრიფცია ამ კითხვის საპასუხოდ არ გამოდგება. ჯერ ერთი იმიტომ, რომ თუ მეცნიერების ცოდნა ადამიანის შესახებ არის ის ცოდნა, რომელსაც ეძებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, უქმი და ზედმეტი ყოფილა მისი

კითხვის დასმაც კი. რა გამართლება აქვს კითხვას — „რა არის ადამიანი?“, თუ ამის ჰეშმარიტი პასუხი უკვე მოცემულია მეცნიერებაში? ამ შემთხვევაში როგორც კითხვა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა, ისე თვითონ ეს ფილოსოფიაც სრულიად უსაგნო ყოფილა და ის უნდა გაუქმდეს. ამის შემდეგ, თუ მაინც დაგვრჩება ინტერესი ამ კითხვის მიმართ, უნდა მივმართოთ მეცნიერებას, რომელიც არ დაგვამადლის და გვეტყვის იმას, რაც არის ადამიანი.

მაგრამ აქ ახალ დაბრკოლებას ვხვდებით: მეცნიერება მრავალნაირია, მეცნიერებათა რიცხვი თითქმის უსაზღვროა, თუ მივიღებთ მხედველობაში იმას, რომ მათი რიცხვი განუწყვეტლივ იზრდება. რომელი მეცნიერების აზრი უნდა მოვისმინოთ? უნდა შევარჩიოთ თუ არა ისინი? და საერთოდ, თუ ე. წ. ჰუმანიტარული მეცნიერებანი ამართლებენ თავის სახელწოდებას და ყველას ადამიანთან აქვთ საქმე, რატომ არ არის ადამიანზე ერთი მეცნიერება? რატომ მოხდა ადამიანის მეცნიერებათა დაყოფა, რატომ მიმდინარეობს ეს დიფერენციაცია ადამიანის შესწავლისა?

ჰუსერლიცა და სხვებიც, განსაკუთრებით ბერგსონი, ვარაუდობენ, რომ სპეციალური მეცნიერებანი საერთოდ და კერძოდ ადამიანის შესახებ არსებული მეცნიერებანი გამოწვეული არიან რომელიმე პრაქტიკული საჭიროებით და პრაქტიკული ამოცანების გადასაწყვეტად მოღვაწეობენ (პრაგმატისტული გაგება მეცნიერებისა). ამიტომ თითოეული მათგანი საკუთარ ამოცანას ისახავს და საკუთარ პრობლემებს აყენებს.

დგება საკითხი: ვინ უნდა გაგვცეს პასუხი ჩვენ კითხვაზე, რომელიმე სპეციალურმა მეცნიერებამ, თუ ყველამ ერთად? რომელიმე ერთი მეცნიერების შერჩევა ამისათვის ძნელი განსახორციელებელია. როგორ უნდა დავასაბუთოთ ჩვენი არჩევანი? ამისთვის ხომ საჭიროა, ვიცოდეთ ადამიანის არსი, ე. ი. ის, რასაც ვეძებთ?! მხოლოდ ადამიანის ნამდვილი ნიშნით შეიარაღებულს შეუძლია დასაბუთებული არჩევანი მოახდინოს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შორის იმ ვარაუდით, რომ სწორედ ჩვენ მიერ არჩეული მეცნიერება ეხება იმას, რაც არის ადამიანი ნამდვილად, ადამიანის არსი. ეს გზა, მაშასადამე, არ გამოდგება: ერთ რომელიმე მეცნიერებას ვერ მივანდობთ პასუხის გაცემას კითხვაზე — „რა არის ადამიანი?“

ვცადოთ მეორე გზა: შევაერთოთ ყველა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მონაცემები ერთად და ის, რაც ამით მივიღოთ, გამოვაცხადოთ ადამიანის ფილოსოფიურ შემეცნებად.

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მონაცემების შეერთება სხვადასხვაგვარად იაზრება. ერთი მათგანი იქნებოდა, ასე ვთქვათ, ენციკლოპედიური: ერთად დავაწყობთ, ანდა ერთ წიგნაკში მოვაქცევთ ამ მეცნიერებათა მონაცემებს. თავისთავად აღებული ეს საქმე, შეიძლება, ბიბლიოთეკას გამოადგეს, მალე მიაგნოს საჭირო წიგნს და ერთბაშად მონახოს ყველაფერი, რაც ადამიანის შესახებ არის ცნობილი მეცნიერებაში.

ცხადია, ასეთი მონაცემები არ იქნება პასუხი კითხვაზე: „რა არის ადამიანი?“ ერთი გვეტყვის იმას, თუ როგორია ადამიანის ჩონჩხი, მეორე იმას, თუ როგორია მისი სისხლი, მესამე იმას, თუ როგორია მისი ნერვული სისტემა, მეოთხე იმას, თუ როგორია ადამიანის ფსიქიკა, მეხუთე გვეტყვის იმას, თუ როგორია ადამიანის სოციალური ბუნება, ისტორია და ა. შ. არც ერთი მათგანი აქ საძიებელი პასუხი არ არის. უთუოდ ეს ვითარება ჰქონდა მხედველობაში მ. შელერს და მ. ჰაიდეგერს, როცა თითქმის ერთდროულად და ერთნაირად თქვეს, რომ ჩვენმა საუკუნემ იმდენი იცის ადამიანის შესახებ, რამდენიც არც ერთ საუკუნეს არ ცოდნია, მაგრამ ადამიანის არსის შესახებ ასე ცოტა რამ რომ სცოდნოდა, ვიდრე თანამედროვე ჰუმანიტარულ მეცნიერებას, წარსულში არ ყოფილა. სპეციალურ მეცნიერებათა დიფერენციაციამ შემეცნება ადამიანის ცენტრიდან, თვითონ ადამიანიდან წარმართა პერიფერიისკენ და რაც უფრო აღრმავებდა და აფართოებდა თავის ცოდნას ამ მიმართულებით, მით უფრო შორდებოდა თვითონ ადამიანს და უახლოვდებოდა ადამიანისთვის ინდიფერენტულ ვითარებას, იმას, რასაც ადამიანური უკვე აღარაფერი ჰქონდა. ეს გზაც, მაშასადამე, ვერაფერს გვეტყვის ჩვენ საკითხზე.

არის სხვა საშუალებაც სპეციალური მეცნიერებების საშუალებით ჩვენი მიზნის მიღწევისა, თანაც ეს უფრო იმედის მომცემი ჩანს.

არსებობს ფილოსოფიის ასეთი გაგებაც: ფილოსოფიამ თავი უნდა მოუყაროს ყოველივე იმას, რაც მეცნიერებათ გაუკეთებიათ, მათ ძირითად მონაპოვრებთ და ამ გზით გაჩნდეს თვითონ სინთეზური მეცნიერების სახით უნივერსალი ცოდნა სამყაროს შესახებ. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაც ამ გზით უნდა გაჩნდეს, დაასკვნის ეს კონცეფცია.

აქ უნდა ითქვას შემდეგი: მეცნიერებათა მონაცემები მრავალია და მრავალგვარი. შეერთებას აზრი აქვს, თუ ყოველი მომენტი ადა-

ვიანის არსს ეხება, ადამიანის არსის ცოდნას ქმნის. სინთეზისათვის პრინციპია საჭირო, ხოლო პრინციპი ადამიანის არსის ცოდნას გულისხმობს. ძვალი, სისხლი, გრძნობა, ტვინი, გრძნობის ორგანოები, სოციალური ნიშან-თვისებები და ათასი სხვა უნდა შევაერთოთ და მივიღოთ მთლიანი ადამიანის სურათი. ასეთს მეშაობას სერიოზულად არავინ დაისახავს მიზნად. ეს იქნებოდა ნემსის დაძებნა ეკისრა ვინმეს თივის ზვინში და თანაც ისე, რომ ნემსზე მას არავითარი წარმოდგენა არ ჰქონდეს.

ჰუსერლს აქვს ქვეყნის მეორე გაგებაც — Lebenswelt, ეს ის წარმოდგენაა სამყაროზე, რომელსაც ჯერ კიდევ არ შეხებია მეცნიერების ხელი, ეს წინამეცნიერული, მეცნიერებამდელი ქვეყანაა. ამ ქვეყანაში ცხოვრობს ადამიანი და ამ ქვეყნის მოვლენებსა და საგნებს ადამიანი იცნობს მანამდე, სანამ მისი პრაქტიკული თვალსაზრისით გაანალიზება დაიწყებოდეს. აქ უნდა მოინახოს ყველაფერი, რისი დანახვაც ფენომენოლოგიას სურს. მხოლოდ ნახულის, მოცემულის ფენომენოლოგია არის შესაძლებელი. ფენომენოლოგიური ნახვა ნიშნავს მეცნიერებამდე ნახულის განწმენდას, მის გათავისუფლებას უცხო მინარევებისაგან, ნახულის ფენომენად ქცევას. ფენომენად ხედვა მოვლენისა არის მისი ხედვა არსის სახით. ფენომენოლოგია არის არსოლოგია. მთელი უზარმაზარი მეთოდოლოგია, ფენომენოლოგიური, ეიდეტური, ტრანსცენდენტალური... რედუქციები ემსახურებიან ამას, არსის წვდომას, ყოველგვარი მოვლენის არსად განვერეტას.

რას გვეუბნება ეს სისტემა ადამიანის შესახებ? როგორ მივაგნოთ მას? რა არის ნიშანი ადამიანისა, რომ ამ ნიშნით ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ ადამიანი მონახოს და მის შესწავლას შეუდგეს?

ჰუსერლიცა და ჰაიდეგერიც (Lebenswelt, повседневность) პირველ ცოდნას ადამიანის შესახებ იღებენ მეცნიერებამდელ გამოცდილებიდან, საერთო ყოველდღიურობიდან. ადამიანის ცნება უნდა მიღებულ იქნას არა მეცნიერების მონაცემებიდან, არამედ ყოველდღიურობიდან.

აქაც სიძნელეს ვხვდებით: სად არის გარანტია იმისა, რომ „სტიქიურ“ ვითარებიდან, მეცნიერებამდელ ცდიდან მიღებული ცნება ისე „გაიწმინდოს“, რომ მან დოგმატიზმის ნიშნები მთლიანად მოიშოროს?! სად არის აქ ფილოსოფიისთვის საჭირო კრიტიკულობა საწყისისა და საერთოდ საწყისის ევიდენტობის გარანტია?

არსებობს კი ერთიანობა მეცნიერებამდელი მონაცემისა, მისი ნამდვილი ცნება? აკი ცნება ამიერიდან უნდა შემუშავდეს, ხომ ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ უნდა მოგვცეს ადამიანის ნამდვილი ცნება?! „გასაწმენდად“ მიღებული „მასალის“ დამუშავებისათვის ხომ საჭიროა დამუშავების საფუძველი, პრინციპი, ე. ი. თვითონ ცნება ადამიანისა?

ჰუსერლის Lebenswelt სხვაგვარად შეიძლება გამოვიყენოთ: მიზნად დავისახოთ „მოცემულობის“ „აღრიცხვა“ მთელი სისრულით, ე. ი. არა მხოლოდ გრძნობადი მონაცემების დაკანონება, ბსგავსად ავენარიუსის პოზიტივიზმისა, არამედ აგრეთვე ინტელექტუალური, საერთოდ სულიერი, გონითი ელემენტებით. აქ იმისი საფრთხე იქნება აცილებული თავიდან, რომ „დამუშავებისას“ ის არ იქნება უკუგდებული მონაცემიდან, რაც, შეიძლება, ადამიანს ნამდვილად ეკუთვნის. მაგრამ სრულად ფენომენოლოგიზაციაქმნილი „სამყარო“, ფენომენების სამეფო იქნება მხოლოდ არჩევის სფერო. არჩევა თვითონ უფრო მეტადაც არის აქ გაძნელებული, ე. ი. საჭიროა ადამიანის იდეა, რათა „ემპირიულ“ მოცემულობაში ადამიანი მოვინიშნოთ.

დაეუბრუნდეთ ამ პარაგრაფში დასმულ კითხვას: არსებობს თუ არა ადამიანი? ჰეშმარიტების შესახებ ანალოგიური საკითხის პასუხად მივიღოთ შემდეგი: ჰეშმარიტების იდეა არსებობს იმ სახით, რა სახითაც არსებობს საერთოდ იდეა, იდეალური ქვეყანა. ჰეშმარიტების ფაქტობრივი არსებობის უარყოფა არ შეიცავს ლოგიკურ წინააღმდეგობას. ეს იმას ნიშნავს, რომ სკეპტიკოსმა და „დოგმატიკოსმა“ თავიანთი დებულებები უნდა დაამტკიცონ „რეალური“ მონაცემებით, მისი შეფასებით: „დოგმატიკოსმა“ უნდა გვიჩვენოს, „დაგვანახოს“ თვითონ ჰეშმარიტება, ხოლო სკეპტიკოსმა უნდა უარყოს „დოგმატიკოსის“ არგუმენტაცია. ასე უნდა გაიმართოს და ამ გზით უნდა გადაწყდეს ეს ჰიდილი.

რა ითქმის ადამიანის იდეის შესახებ? არსებობს თუ არა იდეა ადამიანისა?

აქ შებრუნებული ვითარება ჩანს: საეჭვოდ აქ ითვლება ადამიანის იდეა. ხოლო ადამიანი — ფაქტი არავისში ეჭვს არ იწვევს. მაშასადამე, კითხვა — „არსებობს თუ არა ადამიანი?“ ეხება არა მის ფაქტობრივ არსებობას, არამედ მის იდეას. საბოლოოდ შინაარსი ჩვენი კითხვისა ასეთი ჩანს: „არსებობს თუ არა იდეა ადამიანისა?“

ჩვენ დავინახეთ, რომ ვერც ყოველდღიურობამ და ვერც მეცნიერებამ, მისმა კრებულმა ვერ მოგვცეს ადამიანის ცნება, ადამიანის იდეა. ჩვენ მას ვეძებდით ფაქტობრიობაში: ყოველდღიურობაში და მეცნიერების სამყაროში. შედეგი ძიებისა არადამაკმაყოფილებელი აღმოჩნდა. ყველგან დადგა ადამიანის იდეის საჭიროება.

რას გამოიწვევს ამ იდეის უარყოფა?

თუ ზოგადი და კერძო მოვლენა გულისხმობენ ერთმანეთს (ლენინი), ეს იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ადამიანის ფაქტობრივი არსებობა გულისხმობს ადამიანის იდეალურ არსებობას. თუ ეს ასეა, უნდა ვთქვათ: ადამიანი, როგორც ზოგადი არსება, იდეალურია და არსებობს, როგორც არსებობენ იდეალური მოვლენები საერთოდ, როგორც ჰეშმარიტება, რიცხვი, თანასწორობა...[9]

---

[9] ეგების ვ. ლენინის გამოთქმა ზოგადისა და კერძოს განუყრელი კავშირის შესახებ არ გულისხმობდეს იდეალურის დაშვებას, ზოგადის წარმოდგენას იდეალური არსებობის ფორმით. ზოგადი და კერძო იქნება, მაგალითად, ქართველი და იმერელი, ხილი და ვაშლი, ადამიანი და ქალი, იარაღი და თოფი და ა. შ. აქ, შეიძლება, ზოგადიც და კერძოც რეალურ არსებობად მივიჩნიოთ და იდეალურზე არ იყოს ლაპარაკი. რა თქმა უნდა, ლენინის გამოთქმა შეიძლება ასე ვიაზროთ. ზოგადის იდეალურობის დამცველი, რასაკვირველია, შემდგომ საკითხებს წამოაყენებს: არიან თუ არა მართლა ზოგადი აქ დასახელებული ცნებები — ქართველი, ხილი, ადამიანი, იარაღი. ხომ არ გამოდის ზოგადის განსაზღვრებად უფრო ფართო მოცულობის ცნება უმცირეს მოცულობის ცნებასთან? ხომ ვერავინ იტყვის იმას, რომ ცნობილი დაეა ნომინალიზმსა და რეალიზმს შორის უნივერსალიებთან დაკავშირებით შეეხებოდა განსხვავებული მოცულობის ცნებათა არსებობას? ცხადია, ამას არავინ ფიქრობს: ივანეზე უფრო დიდი მოცულობის არის იმერელი, იმერელზე უფრო დიდი მოცულობისა ქართველი, ქართველზე უფრო — ადამიანი. აქ, მაშ., გვქონია ცნებები, რომლებიც წინამორბედთა ამ დალაგებაში არიან ზოგადი, ხოლო მომდევნოსთან მიმართებაში კერძო. ასე გაგებული, ამ ასპექტით განხილული ეს ცნებები არ აყენებენ პრობლემას უნივერსალიების თაობაზე. შეუძლებელიც არის ერთი და იგივე ცნება „ქვევიდან“ „ზევით“ განზომილებაში იყოს ზოგადი, ხოლო „ზევიდან“ „ქვევით“ მიმართებისას კერძო, და ამის მიხედვით ერთი და იგივე იყოს ხან რეალური, ხან იდეალური. ხომ გაუგებრობად მოგვეჩვენებოდა ხანგრძლივი და დაუმთავრებელი დავა იდეალურის არსებობისა რეალურთან ერთად და სხვადასხვა, თუ რეალურსა და იდეალურს შორის არსებითი, „მასალისეული“, „შინაარსისეული“ განსხვავება დაყვანილი იქნებოდა შეხედვის პუნქტის სხვადასხვაობაზე? არა! უნივერსალიების პრობლემა სულ სხვა რამ არის. ის, რომ ცნება ზოგადია, ნიშნავს იმას, რომ ის არის ყველგან და იმავე დროს არსად (რეალობის საზომით), მრავალში იღებს მონაწილეობას, მრავლის ყოველ ერთეულშია და იმავე დროს არის ერთი (არა რიცხვითი მნიშვნელობით), არასოდეს წარმოშობილა და არასოდეს ისპობა, არ იცვლება და ყოველგვარი ცვლილების ლოგიკუ-

რახან, მაშასადამე, ვამბობთ, რომ ადამიანი არსებობს, მით უმეტეს უნდა ვთქვათ, რომ არსებობს ადამიანობაც. კონკრეტული, ინდივიდუალური, ცალკეული უფრო მეტია, მეტის შემცველია, ვიდრე ზოგადი. ამბობენ, რომ შესაძლებლობა მეტია ფაქტობრიობაზე, ასე ვთქვათ რიცხობრივად: ყველაფერი როდია განხორციელებული, რაც შესაძლებლობაშია.

როგორღა მივაგნოთ ადამიანს — იდეას? რა არის იდეა ადამიანისა?

§ 5. ადამიანის იდეის შესახებ მოვუსმინოთ მ. შელერს. ის ხომ როგორც თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ფუძემდებელი[10] დაინტერესებულია ამ საკითხით!

ადამიანის პრობლემა, მ. შელერის თქმით, ძველთაგანვე ითვლებოდა და ითვლება ფილოსოფიის ცენტრალურ პრობლემად. პრობლემა — „ადამიანის ადგილი სამყაროში" (im All.) იყო ჩვეულებრივ ფილოსოფიის ძიების ამოსავალი. შინაარსი ამ პრობლემისა, შელერის დახასიათებით, არის მეტაფიზიკური ბუნების[11], განსხვავებით ისტორიის ხასიათის პრობლემატიკიდან[12].

მ. შელერი ანტიფსიქოლოგისტია, ამ საკითხში ჰუსერლის პოზიციაზე დგას. ეს ნიშნავს იმას, რომ ლოგიკის კანონებს განსაზღვრავს არა ადამიანის ნატურალური ორგანიზაცია, არამედ „საგნის" არსი როგორც ასეთი. ამაში ჰუსერლმა იმარჯვა, ხოლო ანთროპო-

---

რი (და არა რეალური) შესაძლებლობაა და ა. შ. სხვანაირად, იმისათვის, რომ ცნება იყოს ცნება, ზოგადი და ა. შ. ის უნდა იყოს არა რეალური, არამედ „იდეალური". ამიტომ ითქმის, რომ იდეალურის უარყოფა არის ზოგადის, ცნების უარყოფა. მაგალითად: როცა ივანეს მიმართ იმერელი ზოგადად გეეელინება, ეს ნიშნავს: ხმერლობა არის „ერთი" რამ, რაც მრავალ ადამიანთან არის, რომლებიც იყვნენ, არიან და იქნებიან. ის, იმერლობა არ იზიარებს თითოეული იმერლის ბედს, მათ ბოლოეადობას, მოკვდაობას და ა. შ. მხოლოდ ამ გაგებით არის „იმერელი" ზოგადი და არა იმ მნიშვნელობით, რომ ეს მოცემული ინდივიდი დაიბადა იმერეთში და ცხოვრობს იქ და ა. შ.

10 დასაზუსტებელია: რა მნიშვნელობით შეიძლება მ. შელერი ჩავთვალოთ „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის" ფუძემდებლად. გასათვალისწინებელია, რომ მ. შელერს არ დაუწერია არც წიგნი და არც წერილი, რომელიც ამ სათაურს ატარებდეს. იხ. მისი ნაშრომების სრული ბიბლიოგრაფია მის „Gesammelte Werke"-ში

11 M. Scheler, „Zur Idee des Menschen". Gesamm. Schrif. Bd. 3. S. 173.

12 იხ. მ. შელერი: ანთროპოლოგიზმის დაძლევა ფილოსოფიის ისტორიაში აუცილებელი ამოცანაა. საყურადღებოდ არის მიჩნეული ისტორიზმის დაძლევაც. (იქვე).

ლოგიზმის წინააღმდეგ ეთიკაში ყველაზე მეტი არგუმენტაცია წამოაყენა მ. შელერმა. ისტორიის ისტორიზმის წინააღმდეგ მნიშვნელოვანია F. Gotll-ის წიგნი: „Die Grenzen der Geschichte". 1904.

მ. შელერთან თავიდან იპყრობს ყურადღებას იმის მტკიცება, რომ ადამიანის განვითარება, მისი გადასვლა ბუნების არსებიდან კულტურულ არსებაში არ არის საისტორიო პრობლემა. ეს დიდი შეცდომაა, შელერის მტკიცებით. ადამიანის კულტურულობა აქ მეტაფიზიკურ პრობლემად ითვლება.

ადამიანის პრობლემა მეტაფიზიკური გაგებით შელერს გააზრებული აქვს, როგორც პასუხი კითხვაზე — „რა არის ადამიანის არსი?" და არა ის, თუ როდის და სად გაჩნდა პირველად ადამიანი. რელიგიები და ფილოსოფოსები ჩვეულებრივ გვიამბობენ ზღაპრებს და ლეგენდებს ადამიანის წარმოშობაზე, ზოგს მშვენიერსა და ზოგს სრულიად უფერულს. ადამიანის ადამიანობის გაგება ბუნებისაგან ისევე შეუძლებელია, შელერის აზრით, როგორც შეუძლებელია ადამიანის გამოსახულებიდან მივიღოთ და გავიგოთ მეტყველება. აქ აბსოლუტური განსხვავებაა. სიტყვა, დასძენს შელერი, მიმართულია გარე საგანზე და არა განცდაზე, „მე მტკივა" და „ვაი"თ გამოსახული ტკივილი სრულიად სხვადასხვა რამ არის. მათი განსხვავება მარტო გრადუალური არ არის. აქ მეტაფიზიკური განსხვავებაა. განცდა, როცა ის სიტყვით აღინიშნება, იგი განცდის გამოსახულება კი არ არის, არამედ საგნის გამოთქმა სიმბოლოს სახით. „სიტყვა ჩვენ გვეძლევა, როგორც დაკმაყოფილება თვით „საგნის" მოთხოვნისა"[13]. სახელი არ არის პირველი, იმისგან არ მოდის სიტყვა, არამედ, პირიქით, არსებული სიტყვის გამოყენებაა სახელიცა და ნიშანიც. როგორც ნიშანი არ არის სიტყვა, არამედ მხოლოდ გამოყენებაა მისი სიტყვის ჰეტეროგენულ ამოცანისთვის, ასე, ამტკიცებს შელერი, ადამიანი, თავის არსის მიხედვით, არის არა ბუნების პროდუქცია, არამედ ის ხიდი, რომელიც ამყარებს კავშირს „ცასა და დედამიწას" შორის. აქ, „შუაში" არის ადამიანის ადგილი". ადამიანი არაფერს შეიცავს ისეთს, რაც არ მომდინარეობდეს მის ქვემოთ არსებული ბუნებიდან და მის ზემოდან, ღმერთიდან მოსული ვითარებიდან[14]. ღმერთის სახით ანთროპოლოგიური წარმოშო-

---

13 მ. შ ე ლ ე რ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 173; 180 იხ. დაწვრილებით სიტყვის „მეტაფიზიკურ" წარმოშობაზე იქვე.

14 მ. შ ე ლ ე რ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 173; 180. იხ. დაწვრილებით სიტყვის „მეტაფიზიკურ" წარმოშობაზე, გვ. 195.

ბა ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია. პირიქით, დაასკვნის შელერი, ღმერთისკენ და ზეკაცისკენ მიმართვა არის ის, რაც გვაძლევს ადამიანის სახეს. ადამიანიდან კი არ „იქმნება“ ღმერთი, არამედ ღმერთიდან ადამიანი[15]. ადამიანის იდეა მიიღწევა ღმერთით, ზეკაცით. ადამიანის იდეა უკვე უნდა გექონდეს ჩვენს გონში, რათა შესაძლებელი გახდეს „ანთროპომორფიზმზე“ ლაპარაკი[16].

როგორც არ უნდა შეფასდეს მ. შელერის აზრი ადამიანის იდეის შინაარსზე, მის წარმოშობაზე და ა. შ., ერთი რამ აქ ცხადია: ადამიანის იდეა უკვე ცნობილი იდეის, ღმერთისა და ღმერთკაცის ანდა ზეკაცის იდეის მიხედვით არის შედგენილი. შელერი არ მიგვითითებს ადამიანის საკუთარ იდეაზე, იმ იდეაზე, რომელიც არ ემყარებოდეს და არ ბაძავდეს სხვა რამ იდეას, სულ ერთია, რომელი იქნება ეს იდეა. ჩვენ გვაინტერესებს არა მოცემული შინაარსი იდეისა, არამედ მეთოდი ადამიანის იდეის, არსის, ცნების მოპოვებისა. შელერთან ეს საკითხები დგება ღმერთისა და ზეკაცის იდეებიდან მისი მოპოვების შესახებ. საკითხის გადაჭრის ცდა ერთი იდეიდან მეორეზე გადასვლის გზით უშედეგოა. ეს ან უნდა უსასრულოდ გაგრძელდეს, ანდა ამ ცდამ ღმერთის იდეა მოგვცეს, რაც გულისხმობს ახალ საკითხს: როგორ მიიღება ღმერთიდან ადამიანის იდეა. როგორც ღმერთის იდეა არ გამოდგება ცხოველის იდეის მისაღებად, ისე ვერ გამოდგება იგი ადამიანის იდეის გამოსავლენად. შთაბეჭდილება ისეთი იქნება, რომ თითქოს ჩვენთვის არავითარი პრობლემა არ იყოს ცხოველის და ღმერთის იდეა და რომ პრობლემად მხოლოდ ადამიანის იდეა გვიდგეს წინ. ასეთი მეთოდოლოგია ადამიანის წვდომისა მოჩვენებითია.

ადამიანის დეფინიციას შელერი შეუძლებლად მიიჩნევს და ამაში ხედავს მის არსს. ამის საფუძვლად გამოცხადებულია ადამიანის დინამიკურობა, მისი მუდმივი ყოფნა გზაზე, ღმერთისკენ მიმავალ გზაზე. ადამიანმაო, გვარწმუნებენ, მთელი თავისი არსებობა მოძრაობაში, აღმასვლაში უნდა გაატაროსო. დეფინიცია ფიქსაციის საფრთხეს გვიქმნის. ადამიანის არსი, წერს შელერი, იმაშია, რომ მისი დეფინიცია შეუძლებელია, მისი ღირსებაც სწორედ ამაშიაო: მისი დეფინიცია რომ შეიძლებოდეს, დასძენს შელერი, მას არ ექნებოდა არავითარი მნიშვნელობა[17].

---

15 იქვე, გვ. 190.

16 იქვე, გვ. 188.

17 იხ. ჰ. რიკერტის გამოთქმა: რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ღირებულება აქვს ცვალებადს და არა უცვლელს და მარადიულს? („Философия жизни“).

შელერის წინაშე კრიტიკულად დადგებოდა ცვალებადის ლოგიკის ამოცანა, დიალექტიკური ლოგიკის შესაძლებლობის საკითხი. ცვალებადობასა და განვითარებასაც ხომ აქვს თავისი იდეა. უნდა ვთქვათ, რომ იდეა თანაბრად შეაპირობებს როგორც სტატიკურს, ისე დინამიკურს, როგორც უცვლელს, ისე ცვალებადსა და დიალექტიკურს.

ამ მომენტში, როცა ჩვენ ადამიანის, თვითონ ადამიანის იდეას ვეძებთ, ვერაფერს გვეტყვის მ. შელერი, მით უფრო ვერაფერს ვეტყვის თეოლოგიური წარმოშობის იდეა ადამიანისა, თუმცა, როგორც არსის ფილოსოფიის წარმომადგენელი. შელერი უფლებამოსილია ამ საქმისათვის გამოიყენოს არსის ჰერეტის მეთოდი (პუსერლი), მაგრამ კონკრეტიზაცია ამ მეთოდისა ადამიანის მიმართ და ამ მეთოდით უშუალოდ, სხვა რამის დაუხმარებლად მიღწეული „სურათი" ადამიანისა მას არ მოუცია. სანამ ადამიანს რაიმე ინსტანციიდან გამოვიყვანდეთ, ბუნებიდან, ღმერთიდან..., იგი უნდა გვქონდეს და გვქონდეს მიღებული თვითონ ადამიანისგან[18].

მ. შელერმა, რა თქმა უნდა, იცის ფენომენის მოთხოვნა, მისი ფორმალური არსი: ფენომენი, მისი საგანი უნდა იყოს მარტივი. სირთულე, შემადგენლობითი ვითარება მაშინ ჩნდება და ელინდება, როცა ანალიზურ-საგნობრივი თვალსაზრისი იწყებს მოქმედებას. როგორც სიტყვა იყოფა ამ შემთხვევაში ბგერით შინაარსად და საზრისად, ისე ადამიანიც, რომელიც ფენომენის სახით მოცემული არის ერთიანი და მარტივი, წარმოგვიდგება ბუნებისეულად და გონისეულად, როცა მას ანალიზური თვალით შევხედავთ. მაგრამ, როცა საქმე ეხება ცნებას, ერთიან შინაარსს, ადამიანის ნატურალური განსხვავება და ამის საფუძველზე ერთიანი ნატურალური ორი ცნების მიღება, ცხოველისა და ადამიანის შეუძლებელია. ის, რაც განვითარების თეორიამ მოგვცა, უნდა გამოითქვას არა ისე, თითქოს აქ საქმე გვქონდეს ერთ საგნად დეფინირებულ ერთიანობასთან, რომელსაც ნატურალური ადამიანი ეწოდება და გამოყოფილია ცხოველისაგან, არამედ უნდა ვთქვათ, რომ ცხოველი და ადამიანი ნივთობრივად („in der Sache") გვევლინებიან ერთ უწყვეტ მთლიანობად და მათი გაყოფა ნატურალური ნიშნების მიხედვით განსაზღვრულია ნებისმიერად, განსჯის (პრაქტიკული) საჭიროებით. აქედან,

---

18 კ. მარქსი: «Быть радикальным — значит понять вещь в ее корне. Но корнем является для человека всегда сам человек». (Соч., II изд., Т. I, стр. 422).

ასკვნის შელერი, — „არ არსებობს ადამიანის ნატურალური ერთიანობა“[19]. აქ, ბუნების განზომილებაში ადამიანს პრინციპულად ახალი და საკუთრივ — ორიგინალური არაფერი აქვს, დაასკვნის შელერი: არსებითად ახალსა და სპეციფიკურს ჩვენ ვნახულობთ ადამიანში იქ, სადაც ადამიანი აღავლენს ღმერთთან ლოცვას, როცა ის ერთიანობას აღწევს იმით, რომ ის არის, რაც უნდა იყოს: „სწორედ რომ ღმერთის იდეით და უსასრულო სრულყოფილი პერსონით“[20]. აქ შელერის მოთხოვნა იმის თაობაზე, რომ ადამიანის ცნებითი გააზრება ერთიანობას და სიმარტივეს მოითხოვს, მართებულია, მაგრამ ღმერთის იდეებით ადამიანის წარმოდგენა ლოგიკურად ისევე მცდარია, როგორც ღმერთის წარმოდგენა ადამიანის მიხედვით. ყველაფერი უნდა იქნას შემეცნებული თავისი თავით, როცა საკითხად დგას „რა“, როცა საქმე ეხება ფენომენს, არსს. აქ ბომ ადამიანის გენეზისზე, ბუნებიდან თუ ღმერთიდან, საკითხი არა დგას?

§ 6. ადამიანის ფენომენის მოპოვების მიზნით მისი სიმარტივის დაშვება, რომელსაც მიმართავს მ. შელერი, ფრიად მნიშვნელოვანი გარემოებაა. რა თქმა უნდა, ამან არ უნდა აგვიკრძალოს ადამიანის არსის სტრუქტურაზე ლაპარაკი. პირიქით, სწორეთ ეს დამახასიათებელი გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ ჩვენ მიერ მიღწეული სტრუქტურა ადამიანისა ემყარება ისეთს საფუძველს, რომელიც ადამიანის საჭირო ერთიანობას შეიცავს. რთულზე, სიმარტივის საწინააღმდეგოდ, მაშინ უნდა ვილაპარაკოთ, როცა საქმე გვაქვს ჰეტეროგენული ერთეულების უსაზრისო გაერთიანებასთან. მარტივი არ ნიშნავს უსახოს, უგეშტალტოს.

მეორე მხრივ, სწორედ ადამიანის მთლიანობის ცნებასთან დაკავშირებით იყო და არის ინტენსიური დისკუსია, რომლის მსვლელობაშიც ბევრი რამ ელემენტარულიც დარჩა გაუთვალისწინებელი. არ იყო, მაგ., სათანადოდ გათიშული ერთმანეთისაგან ადამიანის მთლიანობა და ერთიანობა, სიმრავლის თავმოყრა, მისი სრულყოფილად წარმოდგენა და ცნებითი ერთიანობა. როცა მთლიანობა რაოდენობითი ცნებაა, როცა იგი შედგენილია და მიღებული შეერთების აქტებით, საქმე გვაქვს არა „ბუნებრივ“ ერთეულთან, არამედ მექანიცისტურ მიდგომასთან. ამიტომ აქ, სადაც ადამიანზეა ლაპარაკი, ყველგან უნდა ვიაზროთ ერთიანობა, სადაც სიმარტივეც

---

19 მ. შ ე ლ ე რ ი, ი ქ ვ ე, გვ. 194.

20 ი ქ ვ ე, გვ. 194.

დაცული იქნება და ცნების უფლებაც. რა გინდ „დიდი" და „შინაარსით მდიდარიც" არ უნდა იყოს ცნება, ის მაინც არის ერთი და განუყოფელი; ამას მოითხოვს ცნების ბუნება, მისი არსი.

აღნიშნულთან არის დაკავშირებული კონკრეტულისა და აბსტრაქტული მომენტების ადგილის განსაზღვრა შემეცნების მსვლელობაში. რით უნდა დავიწყოთ კვლევა კონკრეტულით თუ აბსტრაქტულით? არის თუ არა განსხვავება ამ ასპექტით, მაგ., არაორგანულისა და ადამიანის შემეცნების მეთოდებს შორის?

არ არის უთუოდ სადავო, რომ მინერალის ფიზიკური და ქიმიური შემადგენლობა და თვისებები არ მოითხოვენ რომელიმე მისი ნატეხის შემეცნებას ერთად, მთლიანად. რა გინდ მცირე ემპირიულ ნაწილებადაც არ უნდა დავშალოთ იგი, სულ ერთია. მისი მცირე და დიდი ნაწილი ერთნაირ კანონზომიერებას გამოავლენს. მაშ., როცა საქმე ეხება მინერალის, საერთოდ არაორგანულის შესწავლას, ყველა მეთოდი დასაშვებია, რაც კი ამ სინამდვილეს როგორმე მიუდგება. მის თავისებურების მთლიანობისა და ნაწილის სახით გაანალიზება არაფერს ცვლის.

სულ სხვა ვითარება გვაქვს, როცა შემეცნების საგანია ცოცხალი საგანი, ბიოლოგიური მოვლენა. ასეთ მოვლენას, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თავისი მრწამსი აქვს, თავისი ცხოვრების ფორმა და კანონზომიერება აქვს. ეს გარემოება მოითხოვს მკვლევარიდან შესაფერის „სიფრთხილეს", შესამეცნებელი საგნის უფლებების დაცვას. მეთოდოლოგიამ, პირველ რიგში, ეს უნდა გაითვალისწინოს, ცოცხალს არ უნდა შეხედოს ისე, როგორც „მკედარს", უსიცოცხლოს. ამ უკანასკნელს დასაცავი არაფერი აქვს და ამდენად მისთვის არა აქვს მნიშვნელობა იმ ზომების მიღებას, რომლებიც არიან საჭირო ცოცხალი არსების შესწავლისათვის. როგორიც არ უნდა იყონ სიცოცხლის თეორიები, მექანისტური თუ ვიტალისტური, მატერიალისტურ-დიალექტიკური; თუ იდეალისტური, სულ ერთია, როცა დგება ორგანიზმის შემეცნებისათვის საჭირო მეთოდოლოგიის საკითხი, სიცოცხლე ყველამ გადამწყვეტ ფაქტორად უნდა მიიჩნიოს. სხვა საკითხია ის, თუ რომელი თეორიული თვალსაზრისი შესძლებს უმჯობეს მეთოდოლოგიის შექმნას. ეს საერთოდ.

რაც შეეხება მოვლენის არსის შესწავლას, აქ ზოგი რამ ისევ გასარკვევია.

სანამ ამა თუ იმ მოვლენის ა რ ს ს დავუწყებდეთ ძებნას, უნდა ვიცოდეთ ამ ცნების შინაარსი და ამით მოვძებნოთ იგი. მოვლენა

A-ს ორი რამ უნდა ახასიათებდეს: ის უნდა წარმოადგენდეს არსს საერთოდ და, მეორე, უნდა იყოს A რეალობაც. ის, რის გამოც აქ არის არსი, რაც არის აქ არსის სახით, არის იგივე იდეა. ეს იდეალური მომენტია, (ვთქვათ), რომელიც ყველა A-ს, მის წარსულს, აწმყოსა და მომავალს „აქვს". „იგივე" არსი ამ შემთხვევაში არსებობს კიდევაც. აქ ნაგულისხმევი იგივეობა არის იგივეობა, სრული დამთხვევა შინაარსეულად იდეალურისა და რეალურის. განსხვავება ეხება არსებობას: ერთი იდეალურად არსებობს, მეორე რეალურად. არსის შემეცნება ნიშნავს არსის „ემპირიულ ჭვრეტას". რეალობაც ამას ეწოდება, ეს არის არსის შემოტანა იქ, სადაც მისი „თვალსაჩინოდ" ხედვა არის შესაძლებელი. სხვანაირად, არსის შემეცნება არის არსის დანახვა, რომელიც ხორციელდება იმ „მასალით", რომელიც ახასიათებს „დასანახ" საგანს. თუ „დასანახავად" მოცემულია მელოდია, არსი უნდა გამოვლინდეს ტონებში და ამისთვის სმენა, ყური იქნება გამოყენებული, ხოლო თუ რიცხვია, რაც უნდა გავიგოთ, ამისთვის რიცხვი ან რიცხვები უნდა „დავინახოთ" და ამისთვის გამოვიყენოთ „აზროვნება" (ფართო მნიშვნელობით). ერთი იქნება გრძნობადი ინტუიცია, ხოლო მეორე ინტელექტუალური[21]. აქ შეიძლება გამოყენებულ იქნას „ახალი" ორგანოებიც შემეცნებისა — გრძნობის აქტი (Fühlen) და ნებისყოფის აქტი (Willen).

ნათქვამის მიხედვით, უნდა ვიფიქროთ, რომ „მოვლენის" არსი, რა სამოსელშიაც არ უნდა იყოს იგი მოცემული, არსის შემეცნებად რჩება. სამკუთხედის რაობის წვდომა და საათის რაობის წვდომა ორივე არსობრივი შემეცნებაა, თუმცა ერთი შეიძლება გვეძლეოდეს „ინტელექტუალური ინტუიციით", ხოლო მეორე გრძნობადი ინტუიციით.

არსებობს, რასაკვირველია, ისეთი შემეცნებაც, რომელიც ინტუიციით არ შეიძლება განხორციელდეს, მაგრამ არსობრივ შემეცნებაზე აქ არც არის ლაპარაკი. არსი მხოლოდ მაშინ არის გაშლილი ჩვენს წინაშე, როცა თვითონ ის „დგას" ჩვენს წინაშე, როგორც უშუალო მოცემულობა[22].

---

21 აქ ინტუიციის და მისი სახეობის განსაზღვრა არ უნდა მოვითხოვოთ. უამისოდაც ნათელია ამ ცნებისა და მისი სახეობის რაობა, როგორადაც იგი იხმარება ყოველდღიურობაში და არასპეციალურ ლიტერატურაში. ჩვენი საქმისთვის ესეც საკმარისია.

22 ინტუიციის მონაწილეობა დისკურსიულ პროცესში ცალკე საკითხია, როგორც დისკურსიისა ინტუიციაში. ნომინაციას — „ინტუიციური", „დისკურსიუ-

§ 7. „კონკრეტული შემეცნებისა“ და „აბსტრაქტული შემეცნების“ შედარებითი უპირატესობა ერთმანეთის მიმართ თითქმის ყოველთვის დავას იწვევს. უსაგნო და უნაყოფო დავას ამ საკითხის გარშემო მანამდე არ ექნება დასასრული, სანამ თვითეული ეს ცნება არ იქნება ჯეროვნად გაანალიზებული და განსაზღვრული შემეცნების თვალსაზრისით. თუ კონკრეტულს და აბსტრაქტულს ვიაზრებთ შინაარსის სიუხვისა და სიღარიბის მიხედვით, შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ შემეცნების საგანთან ყველაზე მდიდარი არის „უველაფერი“, ხოლო ყველაზე „ღარიბი“ — „არაფერი“, არარა, ხოლო ყველა სხვა საგანი იქნება მოქცეული ამ ორ წერტილს შორის. ამ ვითარებაში ყოველ ცალკე აღებულ საგანზე შეიძლება ითქვას „კონკრეტულიცა“ და „აბსტრაქტულიც“, „უველაფერთან“ მიმართებით, „აბსტრაქტული“, „არარასთან“ მიმართებით, „კონკრეტული“. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეს ცნებები — „აბსტრაქტული“, „კონკრეტული“, ორ გამონაკლისს გარდა. ყოველთვის ერთდროულად. მაგრამ სხვადასხვა მიმართებით, შეიძლება გამოყენებულ იქნენ ყოველი საგნის მიმართ. საკითხი, მაშასადამე, შემეცნების კონკრეტულით თუ აბსტრაქტულით დაწყების თაობაზე უნდა გადაწყდეს ad hoc — მიზანშეწონილობის მიხედვით ცალკეულ შემთხვევაში. თვითონ ეს მიზანშეწონილობაც მოცემული საგნის შემეცნების პროცესში შეიძლება გადაწყდეს საბოლოოდ.

არსის წვდომის სიტუაციას რაც შეეხება რთულსა და მარტივ საგანში, უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი: როცა ის, რაც უნდა შემეცნებულ იქნას, მოცემულია საგნის სახით[23], არსის მაძიებელმა უთუოდ „მარტივად“ უნდა დაინახოს. ერთი არსი — ერთი საგანი— ყოველგვარი შემეცნების პირობაა. „სირთულე“ და „სიმარტივე“ ის ცნებებია, რომლებიც არსისეული ხედვისათვის მეორეული გარემოებაა, ანდა, როგორც წესი, მას არ უკავშირდება. განუყოფელის, ატომის არსი და სამყაროს არსი თითოეული თითო-თითოა, ანდა, როგორც ამბობს მ. ბეკი, არ გამოითქმება, საერთოდ, რიცხვით. არსი ყოველი მოვლენისა გვიამბობს იმას, თუ რა არის ეს მოვლენა, საგანი. რაობაზე იკითხო — „რამდენჯერ“ — უაზროა.

ლი“ განსაზღვრავს წამყვანი როლი, რომელიც შეიძლება ჰქონდეს ამა თუ იმ შემთხვევაში ინტუიციის ანდა დისკურსიის აქტს.

23 აქ ლაპარაკი გვაქვს „საგნის“ შესახებ ყოველდღიურობაში ხმარებული მნიშვნელობით. სერიოზული და დაუმუშავებელია საკითხი ასეთი საგნის „გაჩენა-ჩამოყალიბების“ შესახებ, მისი განსხვავება მეცნიერების საგნად-ქცეული მოვლენისაგან.

§ 8. არსი ხშირად ემპირიული მოვლენების პროტოტიპად ითვლება. ეს აზრი პლატონის იდეათა მოძღვრების ერთ-ერთი გაგებიდან მომდინარეობს. ასე გაგებული იდეა ემსახურება ამ წარმავალი ქვეყნის ახსნას, მის გაგებას. „ის ქვეყანა“, იდეათა სამყარო ისეთია თავის ბუნებით, რომ თავისთავად გამორიცხავს ისეთ ნიშანთვისებებს, როგორიცაა — დრო, სივრცე, განვითარება, ცვლილება, წარმავლობა და ა. შ. მაგრამ არც იდეა და არც არსი თავისთავად შინაარსეულ-მასალისეულის შემქმნელი არ არის. იდეათა სამყარო არაფერს ქმნის. შექმნა არსისა და იდეის ბუნებას არ ეგუება. უთუოდ ამგვარ მსჯელობისას, როცა საკითხი რეალური ქვეყნისა და მისი საგნების შექმნას ეხება, „იდეების იდეალისტი“ (მ. შელერი) უშვებს, როგორც აუცილებლად საჭიროს, სუბსტანციალურ, ენერგეტიკულ ინსტანციას, რომელმაც უნდა ფაქტიური სამყარო შექმნას. ის, ვინც ამ ქმნადობას აწარმოებს (დემიურგი), ის მიზანს ვერ მიაღწევს, თუ „მასალასთან“ ერთად ნიმუშიც არ ექნება შესაქმნელი მოვლენისა, არ ექნება ის იდეა, ის ფორმა, რომელიც უნდა განახორციელოს შემოქმედმა. ეს მსჯელობა, თავისთავად აღებული, მეტაფიზიკაა, პირველი ფილოსოფიაა. ვინც სამყაროს თავიდანვე უყურებს, როგორც რაღაც შექმნილს, ის ან ასე, ან სხვანაირად იმსჯელებს და სამყაროს გასაგებს გახდის თავისთვის მაინც, თუ საყოველთაო მეცნიერებისთვის არა. ამ მეტაფიზიკის იდეალისტურ ვარიანტში სამყაროს კოსმიურობა მაინც იდეის წყალობით არსებობს. ამ კონტექსტში ასე უნდა ითქვას: იდეათა სამყარო, უნივერსალური ფორმა და გარკვეულობა იყო ყოველთვის და იქნება მუდამ. მას არაფერი ესაჭიროება ამ ქვეყნიური, რომელიც გაჩნდება თუ არა, იდეებს არ „ენაღვლებათ“. იდეები არიან თავისთვის და არავითარ სურვილსა და ტენდენციას არ ამჟღავნებენ ამ „ცოდვილი ქვეყნის“ შესაქმნელად. მაგრამ თუ ვინმე კიდევ არსებობს ამ უნივერსუმში ისეთი, ვინც ახალი ქვეყნის წარმოქმნას შეეცდება, მან იდეების „ფორმას“ უნდა მისდიოს, უამქვეყნოდ ვერაფერს გახდება. ეს ერთგვარად გასაგებია: ვინც რეალური ქვეყნის გაჩენილობის აზრს ატარებს, მისთვის ასეთი მსჯელობა ბუნებრივად გამოიყურება.

მაგრამ, არ გვინდა ჩვენ ეს პოსტულატი ფილოსოფიური საფუძველი იყოს ჩვენი ძიებისა. დავიწყოთ იმით, რომ მოცემული ქვეყნის წარმოქმნის საკითხს არ ვაყენებთ და მხოლოდ იმას ვიკითხავთ, თუ როგორ შევიმეცნოთ იგი, ე. ი. ვაყენებთ ამ ქვეყნის შემეცნების და არა მისი შექმნის პრობლემას.

როგორ უნდა ვიმსჯელოთ ამ შემთხვევაში, საერთოდ, მოვლენის არსის შესახებ, ემპირიულად მოცემული საგნის შესახებ? რა უნდა ვიგულვოთ მისი არსის სახით?

თუ მოვლენის, საგნის... არსად ის უნდა მივიჩნიოთ, რაც არის თ ვ ი თ ო ნ მოვლენა, საგანი და ა. შ. მაშინ ისიც უნდა ვთქვათ, რომ მოვლენა, საგანი არსის, იდეის ასახვა კი არ არის, არამედ თვითონ ის, თვითონ მოვლენა, თვითონ საგანი, მხოლოდ მოვლენისაგან და საგნისაგან ის იმით განსხვავდება რომ ამ შემთხვევაში მოვლენისა და საგნის არსში ვგულისხმობთ თვითონ მათ და არა მათი არსებობის ფაქტს. მათ ცხოვრებას, მათ გამოჩენასა და გაქრობას. სხვანაირად, როცა ემპირიულ-რეალური სამყარო თავისი მრავალფეროვნებით, მრავალგანზომილებით დაინახება, როგორც იტყვიან, — Sub spesie aeternitatis, ერთი „შეიცვლება" მეორით, ერთი გადაიქცევა მეორედ, რეალურის ადგილას გვექნება „იდეალური", უკეთ, მოვლენის ნაცვლად გვექნება თვითონ „ის", მოვლენილი. არა ორი ქვეყანა, არამედ ერთის ორჯერ ნახვა, როგორც „მოვლენისა" და როგორც მისი არსისა[24].

არსის მოსაპოვებლად ბევრი სხვადასხვა გზა არის მითითებული, ზოგი რთული, ზოგი მარტივი, ზოგი ბევრი ნაფიქრი, ზოგიც დაჩქარებულად და „მსუბუქად" წამოყენებული, მაინც ყველას უნდა მას მისი მიეზღოს და მისი შესაფერი გამოყენება მიეცეს[25].

§ 9. როგორ უნდა მივუდგეთ ადამიანის არსის დესკრიფციას? როგორც არაერთხელ იყო ნათქვამი, ძირითადი სიძნელე „დასაწყისის" მიგნებაა, მოჯადოებული წრისათვის თავის დაღწევაა დაფუძნების პროცესში. რა რას უნდა წარემძღვანოს, რას ემყარება, საბოლოოდ, „არგუმენტაცია", როცა საქმე ადამიანის არსის წვდომას ეხება? აქ არ შეიძლება განმეორდეს ის, რასაც გავეცანით ჰუმანიტარულ მეცნიერებებთან: თვითეულმა მათგანმა „თავისი საგნით" დაიწყო კვლევა — ფსიქოლოგიამ ფსიქიკით, ბიოლოგიამ სასიცოცხლო პროცესებით, ისტორიამ ისტორიით, სოციოლოგიამ საზოგადოებრივი პროცესებით და ა. შ. ამ სხვადასხვაგვარ „მასა-

---

24 „წმინდა ცდა", როგორც ტერმინი, აქაც შეიძლება იქნეს გამოყენებული. მაგრამ „სენსუალისტურ რეალიზმზე" (ნ. ლოსკის ტერმინია. ასე უწოდა მან ჰახიზმს) აქ, რასაკვირველია, აღარ იქნება ლაპარაკი. თეორიების კარნახით უშუალო მოცემულობის შინაარსიდან არაფერი არ უნდა ამოირიცხოს, როგორც ვითომდა არაფაქტი, არარა.

25 საგანგებო ყურადღებით უნდა დამუშავდეს „განსხვავების რედუქცია".

ლას“, სხვადასხვა მეცნიერების (სხვადასხვა) საგანს უველგან მიუმატეს სიტყვა „ადამიანი“ და ამით მოიპოვეს ჰუმანიტარულობის სახელი. და ეს მაშინ, როცა უველამ უნდა იცოდეს, რომ მეცნიერული აზროვნების დაწყებიდან დღემდე სწარმოებს დავა იმაზე, თუ რა არის ადამიანი? რა არის მისი არსი? სპეციალურმა მეცნიერებამა ადამიანს რომ „მიაგნეს“ (ამაზე ადვილი რა იქნებოდა, თუ ასე პრიმიტიულად წარმოვიდგენთ საქმეს!?) და იმდენად, იმდენ საგნად დაინაწილეს იგი, რამდენიც აღმოჩნდა მსურველი, იმას ამტკიცებს, რომ მათ სხვადასხვას მიაგნეს და არა ერთს რასმეს. მეცნიერება ადამიანის შესახებ ერთია თუ თვითონ ადამიანი არის ერთი, ხოლო თუ მეცნიერების კვლევის საგანი სადმე არის მრავალი, რა უბანზედაც არ უნდა იყოს ეს, სულ ერთია, აქ მრავალ სინამდვილესთან, მრავალ ინსტანციასთან გვაქვს საქმე. არც ერთი სპეციალური მეცნიერება ადამიანს არ იკვლევს. ისინი იკვლევენ იმას, რასაც იკვლევენ და ამით უველას თავისი განსხვავებული სახელიც ჰქვიათ. ამიტომ უნდა გავუფრთხილდეთ ადამიანის ფილოსოფიურ კვლევას უველაზე მეტად ამ პუნქტში.

ჩვენი კითხვა: როგორ შეუდგეთ ადამიანის დესკრიფციას? პირველი შეხედვით შედარებით მარტივი საქმეა და კვლევაც ყოველთვის აქედან იწყება. თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ვ. დილთაის შემდეგ დესკრიფციის მეთოდოლოგია უველაზე საფუძვლიანად ედ. ჰუსერლმა დაამუშავა და დღეს იშვიათად მოიძებნება ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური მკვლევარი, რომელიც სერიოზულ ანგარიშს არ უწევდეს მას. როგორც არ უნდა შეეფასოთ იგი, აქ ჩვენს წინაშე მაინც უფრო დასაწინაურებელი საკითხი დგება: როგორ დავიწყოთ ადამიანის დესკრიფცია, თუ არ ეიცით, ჩვენს ცნობიერებაში მოვლენილ ფენომენთა შორის (დაეუშვათ, რომ ადამიანი უკვე ფენომენად არის წარმოდგენილი) რომელია ფენომენი-ადამიანი? გვეუბნებიან: შენ თვითონ ხარო ადამიანი, აწარმოეო შენი თავის დესკრიფცია.

ამით არ გაუმჯობესებულა ჩვენი მდგომარეობა. თუ სპეციალურ მეცნიერებათა მითითების მიხედვით მივუდგებით ჩვენში ადამიანის არსის ძებნას, რასაკვირველია, არაფერი გამოვა. დავრჩით ისევ ჩვენი ძიების ამარა, ფილოსოფიური აზროვნების იმედით. ვეძებთ დესკრიფციის საგანს, ამის დაწყების საშუალებას.

ედ. ჰუსერლის სათანადო ანალიზები, ეუწოდოთ მათ ეგოლოგიური ანალიზები, არსებითად ცნობიერების ანალიზებია, ემპირი-

ულისა და ტრანსცენდენტალურის. თუ ეგოს ვენდობით და მის „ძახილს“ ჰეშმარიტებად მივიჩნევთ, ეგოლოგია შესაძლებლად მოგვევლინება, მაგრამ ადამიანის გაიგივება ცნობიერების მ ე ო ბ ა ს თ ა ნ, იმასთან, რომ ცნობიერება ანონიმური არ არის და რომ მას მუდამ მეობის ელფერი ახლავს, დაუსაბუთებელია. ცნობიერების ელფერი, რომელიც, ვთქვათ, უშუალოდ გვეძლევა, ვერ გაუტოლდება ადამიანის ცნებას. დიდი წონის არგუმენტაცია არის საჭირო იმისათვის, რომ მეობრივი ელფერის საფუძველზე დამტკიცდეს მე-ს სუბსტანციურობა, რომელიც თითქოს ადამიანის მიმართ საეჭვოს არაფერს შეიცავს[26]. საჭიროა, მაშ, სხვა მეთოდი.

დესკრიფციული ამოცანა, მისი გადაჭრა გზაში ჩამდგარ კვლევას ნიშნავს. სამოქმედო სფერო, სააღწერო უბანი გარკვეულია. ის, რაც უნდა ახლა გაკეთდეს, არის საგნის ნიშნების „აღრიცხვა და მათი დახარისხება. უნდა მოიძებნოს პირველი, მეორე, მესამე... ხარისხის ნიშან-თვისებები ადამიანისა. მოინახება უთუოდ, თუ მოცემული იქნება სწორედ ის „საგანი“, რომელიც არის ნამდვილად ადამიანი. საკითხის გადაჭრის (დაწყების) სიძნელე სწორედ აქ არის. ადამიანის ნიშნების ძებნა მხოლოდ ადამიანში შეიძლება მოხდეს: ჯერ ადამიანი, შემდეგ მისი ნიშნების აღრიცხვა და დახარისხება. ასე დგება პირველი საკითხი: თუ ადამიანის არსი ადამიანშია, ადამიანი უნდა მოცემულობას წარმოადგენდეს, რათა ი მ ა შ ი მოინახოს მისი არსი. ამგვარ მსჯელობაში „არსი“ ნიშნავს „არსებითს“. ადამიანის მოცემულობა ევიდენტურ ფაქტად ითვლება და ამ პოსტულატით პირველ პრობლემად ადამიანში თვალსაჩინოდ და საყოველთაოდ დანახულ ნიშან-თვისებათა შორის არსებითი ნიშნის მოძებნა ითვლება. ისეთი ძიების ნაყოფად გვეელინება აზროვნების ისტორიაში ცნობილი მრავალრიცხოვანი დეფინიციები ადამიანისა: ადამიანი სახელმწიფოებრივი, სოციალური, მოაზროვნე არსება და სხვა და სხვა. სპეციფიკაცია და გენუსიც აქ შერჩეულია იმ ნიშანთაგან, რომლებიც ადამიანად „დადგენილ“ არსებას აღმოაჩნდა. მაგრამ საქმე ეს „დადგენაა“, რისამე ადამიანად მიჩნევაა. ამ ვითარებაში გასაგები ხდება, რომ აზროვნებამ თანდაყოლილ იდეებს კონცეფციას მიმართა ზოგჯერ მაინც. გვაქვს იდეა ადამია-

---

26 ეგოლოგიის პრობლემა მარქსისტულ-ლენინური თვალსაზრისით საფუძვლიანად ჯერ არავის შეუსწავლია. ცოტა რამ ამის თაობაზე ნათქვამია ნაშრომში — „ადამიანის პრობლემა ჰუსერლის ფილოსოფიაში“ („ფილოს. ანთროპოლოგიის საკითხები“, II, ნაწ. 1971).

ნისა და ამით ვაგნებთ ადამიანს. ეს გზა აღარ არის მეცნიერულ-ფილოსოფიური და მასზე ვერ შევჩერდებით.

მაგრამ ამ გზით სიარული არა მხოლოდ იმიტომ არის უნაყოფო, რომ აბსურდული თვალსაზრისი მოითხოვა. შეცდომა ჩვენვე დავუშვით, როცა არსის ძებნა ამ ფორმით განვიზრახეთ, საკითხის ასეთი დაყენებით: არის საგანი მოცემული და იმაში უნდა მოიძებნოს მისი არსი. ამან დაბადა სიძნელე: ის, რაშიაც რაღაცას (არსს) ვეძებთ, როგორღაც ვანსაზღვრულია იმით, რაშიც მას ვეძებთ, რის კუთვნილებადაც ის მიგვაჩნია. საკითხი გადაჭრილად იგულისხმება და მხოლოდ „შემდგომი გავრცობა კვლევისა“ მოჩანს კანონიერ ამოცანად. არ მიგვიღია მხედველობაში, რომ არსი მოვლენისა ორი რამ არ არის, ერთიმეორეში არსებული, არამედ იგივე მოვლენა, მხოლოდ თავისებურად განწმენდილი (იხ. ზემოთ). ამიტომ საკითხი ასე უნდა დამდგარიყო თავიდანვე: არა „რა არის ადამიანის არსი“, არამედ — „რა არის ადამიანი — არსი?“ ჩვენ უნდა ვეძებოთ ადამიანში კი არა, არამედ ადამიანი — არსი. ამას გვიკარნახებს არსის ცნება, რომლის თანახმად ყოველი არსი თავისთავად აღებული წმინდა ფაქტია და არსებითისა და არარსებითის მიმართ სრულიად ინდიფერენტული. ადამიანის სახით, მისი არსის სახელით ჩვენ ვეძებთ თვითონ ადამიანს და არა მის პირველ ნიშანს და მის დამოუკიდებლობას სხვა ნიშნებთან. როგორ შეიძლება ეს მოხერხდეს?

§ 10. არსის შემეცნება არის მისი „დანახვა“, თუ შეიძლება ითქვას, ერთ აქტში. ამისათვის მოვლენის სათანადო შემზადებაა საჭირო. ამ პროცედურას ზოგჯერ აბსტრაქციას ეძახიან, ხოლო არსს აბსტრაქტად მიიჩნევენ. ამის საწინააღმდეგოდ არაფერი ითქმოდა, თუ ამ ცნებებში არა სინთეზსა და სინთეზის პროდუქტს ვიგულისხმებთ, არამედ ანალიზსა და მის შედეგს. მარადისობაში განჰვრეტილ მოვლენას შორდება ის ნიშნები, რითაც ის არის მოვლენა. „რაოდენობითად“ არსი ნაკლებია მოვლენაზე, მოვლენა მეტია არსზე. ეს „შეიცავს“ არსს პლიუს დრო და სივრცე, ქმნადობა, მოძრაობა და ა. შ.[27]. აბსტრაქცია, რომელიც შემეცნებისათვის საჭირო

---

27 იხ. ე. ლენინი, „ფილოსოფიური რვეულები“, 1963, გვ. 146.

არსი ყველაფერს აქვს, მაგრამ ყოველგვარად არა. მოძრაობის არსი არ მოძრაობს, როგორც ფერის არსი ფერადი არ არის. არსის ზოგადი დესკრიფცია მეტს კონკრეტიზაციას მოითხოვს, როგორც ცნების ასახვის სურათიც. ამასთან დაკავშირებით დგება აგრეთვე საკითხი ინტუიციის კლასიფიკაციისა. შეად. ნ. ჰარტმანი, Metaphysik d. Erkenntnis, 1949, S. 519.

და ღირებულია, აბსოლუტურად არაფერს უმატებს მოცემულობის შინაარსს, შექმნა და შემეცნება საპირისპირო იმპერატიულებს შეიცავენ: პირველი ცდილობს ახალი მიუმატოს არსებულს, მეორის მისია არის არაფერი შეიტანოს არსებულ შინაარსში. მოვლენის არსი, იდეა არსაიდან მოსატანი არ არის, პლატონის იდეები ცხრა მთას იქით კი არ არიან, არამედ აქ, მოვლენაში; ისინი მოვლენებს წარმოადგენენ. ჰხოლოდ თავისებურად განსჯერეტილს. ეს ითქმის იმ არსზე, რომელიც „ერთ“ საგანს გადმოსცემს. როგორია მდგომარეობა, როცა მოვლენა რთულია? რთულ მოვლენაში გულისხმობენ რამდენიმე იდეა-არსის თავყრილობას. ასეთი მოვლენებია სწორედ, რომელნიც იწვევენ აზრს არსებითის გამორჩევის შესახებ. აქ ვეძებთ „წამყვან“ იდეას და ამისათვის სწარმოებს მთავარი მუშაობა. მარტივ საგანთან არსებითის საკითხიც არ დაისმის, მაგრამ არსის პრობლემა აქ ყველაზე უფრო ნათელი ჩანს. არსის საკითხი არის — „რა არის თავისთავად, თავისთვის?“ ხოლო არსებითისა — „რა არის ამისთვის, სხვისთვის?“ შესაძლებელია ორი მოვლენის არსი არ ვიცოდეთ, მაგრამ ვიცოდეთ მათი ურთიერთობა, მათი მნიშვნელობა და ძალა ერთმანეთისთვის. შეიძლება მოვლენის არსის საკითხი არც გვიკითხავს და, საერთოდ, მასზე ფრიად ბუნდოვანი წარმოდგენა გვქონდეს, არ ვიცოდეთ მისი სტრუქტურა და სხვა, მაგრამ დამაკმაყოფილებლად ვიცოდეთ მისი წარმოშობის პირობები და პრაქტიკული მოხმარება. ეს ყოველივე იმაზე მიგვანიშნებს, რომ გარკვეული, მოცემული საგნის, მოვლენის არსის წვდომაში სხვა რამ, სხვა მოვლენა და სხვა საგანი პრინციპულად ვერაფერს დაგვეხმარება. შეიძლება შეგვიშალოს კიდევაც ხელი იმით, რომ შეგვარეველოს საძიებელ არსში სხვა საგნის არსი. „მეტაფიზიკურად“ განწყობილი ამ თვალსაზრისს აბსოლუტურ ატომიზმს დაარქმევდა. რა გაეწყობა?! თუმცა ატომიზმს ყველა აუგებს, ზოგჯერ მაინც მას ვერ მოვრჩებით, უმისოდ ვერ წავალთ იოლად. არსთა სამეფოსათვის მიჯრითი კონტინუმიურობა უცხოა. ყოველი არსი თავისთვის და თავისით არის. იგი „თვისებათა“ სამყაროა და გასაგები უნდა იყოს, რომ კავშირებთან, რეალურ ურთიერთობასთან, ერთიანობის მნიშვნელობით, აქ საქმე არა გვაქვს. რაოდენობის, მიმართება-კავშირებისა და რეალური წარმოქმნის პროცესები მატერიალურ-შინაარსული და ენერგეტიკული აქტები — სუბსტანციების საქმეა. აქ უწყვეტობის სამეფოა, აქ ყველაფერი ყველაფერს უკავშირდება. მოვლენის არსად გადათარგმნის შემდეგ, თუ რეალურ კაუ-

ზალობაში უნდა ჩავრთოთ ეს მოვლენა კვლავ, საჭიროა ის იმ განზომილებაში მოვაქციოთ, საიდანაც ის გავიყვანეთ. ეს აქტი ყოველ მომენტში ხორციელდება კონკრეტულად, როგორც კი საგნის ცნების გააზრების შემდეგ მის რეალურ-ენერგეტიკულ განზომილებაში ვიწყებთ კვლევას. აქ უჩვეულო რამ არაფერია.

§ 11. რახან არსის, იდეის[28] — ცნებები ვერ გვეხმარებიან ადამიანის არსის მიგნებაში, მოითხოვენ ადამიანის ფენომენის წინასწარმოცემულობას, ხომ არ დადგება საკითხი სიტყვის გამოყენების შესახებ ამ საქმეში? ჩვენ ხომ სწორედ იმის გასაჭირი გვაქვს, რომ არავინ და არაფერი არ ამბობს, რომ ის არის ადამიანი. ისეთი სახელი-სიტყვა რომ მოგვცა ადამიანის შესახებ, რომელიც მისი პირობითი ნიშანიც კი არ იქნება, არამედ მისი სახელი, მისი შინაარსის, მისი რაობის მღაღადებელი, მაშინ ჩვენი პირველი და უძველესი ამოცანა გადაჭრილი იქნებოდა, ადამიანის ფენომენი ხელთ გვექნებოდა და შეუდგებოდით „რედუქციულ“ მუშაობას, რის შემდეგაც დესკრიფციული მეთოდოლოგიით ადამიანის რაობას მივაგნებდით. ამგვარი ცდა ჩვენი საკითხის გადაჭრისა იმპლიციტურად უნდა იყოს ე. წ. ენის მეტაფიზიკაში. თუ ასეთი ენის შესაძლებლობას დავუშვებთ, ის მხოლოდ ერთი უნდა იყოს, ერთ ფენომენს მხოლოდ ერთი დასახელება შეიძლება ჰქონდეს, თუ მან საგანი უპირობოდ უნდა გადმოსცეს. ამას უნდა გულისხმობდეს მ. ჰაიდეგერი, როცა ძველბერძნულს ასახელებს ასეთ ენად, ყველა სხვა ენისგან პრინციპულად განსხვავებულად. აქ ჩვენ კი არ ვლაპარაკობთ ჰაიდეგერის აზრით, ენის საშუალებით, არამედ ენა თვითონ ლაპარაკობს და ადამიანს იყენებს ამისთვის. აი აქ მოგვეველინა ის, რასაც ვნატრობდით, რაც გვეტყვის, ვინ ან რა არის ადამიანი. ამის შემდეგ ჩვენ ვიცით და იმან[29]. მაგრამ იმის დაჯერება, რასაც მ. ჰაიდეგერი ამბობს ენის ფუნქციაზე საერთოდ და კერძოდ ძველბერძნულ ენაზე, ჩვენ არ შეგვიძლია, როგორც ვერ დავუჯერებთ მას ვერც იმას, რომ ხუროთმოძღვრებამ ტაძრის სახით შექმნა ისეთი ნაწარმოები, რომელიც თავის წიაღში „ატყუევებს“ ღმერთს, აჩე-

---

28 ჩვენი საკითხისათვის განსხვავება იდეის, არსის, გარკვეულობის, რაობის და ამის მონათესავე ცნებებისა არ არის არსებითი ხასიათის. სხვა შემთხვევაში ჩვენ ამ ცნებებს საგანგებო ყურადღებას დაეუთმობთ, მათ ზუსტად გავმიჯნავდით ერთმანეთიდან. იხ. Pöll, Wilhelm, „Wesen und Wesenserkenntnis“. 1936.

29 M. Heidegger, „Sein und Zeit“. 1927. შეად. მ. შ ე ლ ე რ ი ს ზემოთ დასახელებული ნაშრომი და მისი სხვა გამოკვლევები ენის მეტაფიზიკასთან დაკავშირებით.

რებს მას მის მიერ აშენებულ ტაძარში[30]. ეს გზა ჩვენ არ გამოგვადგება, ამისთვის საჭირო რწმენა ჩვენ დავკარგეთ. ვცადოთ ისევ მეცნიერულ-ფილოსოფიური გრძელი გზა.

§ 12. ის, რაც ჩვენ ვერ მოვძებნეთ ჯერჯერობით[31], არის ფენომენთა შორის ის, რასაც, თუ ვისაც ქართულად „ადამიანი“ ეწოდება. ჩვენ ვეძებთ მის საკუთარ, ნამდვილ სახელს, იმ სიტყვას, რომელიც ერთადერთია, რომელიც მას ჰქვია. ეს შეუძლებელი ჩანს, ჩვენ არ ვიცით ადამიანის სახელი. მაშასადამე, ფენომენის „შესავალი“ არა გვაქვს. მეტი რა ძალაა — ის უნდა გამოვტოვოთ და ეს „დანაშაული“ ჩვენზე დავიწეროთ. დავიწეროთ თვითონ ფენომენით. რახან მისი მისანიშნებელი არ მოგვეპოვება, ან ნებისმიერი ფენომენით დავიწყოთ და ან მივმართოთ აზროვნების ისტორიას და მოქმედების არეალი შეძლებისდაგვარად ვიწროდ განვსაზღვროთ. ამით რამდენადმე შევამოკლებთ ძიების გზას, რამდენადმე საიმედოს გავხდით მას ჩვენთვის. დაუჯერებელია, ადამიანის არსი იქ არ იყოს, რასაც ყველა (მეცნიერებაში, ფილოსოფიაში, ყოველდღიურობაში) ეძახის „ადამიანს“. მართალია, როგორც იტყვიან, ეს რაღაც „ადამიანით“ რომ აღნიშნავენ, უსაზღვროდ მრავალ ნიშანს შეიცავს, მაგრამ მაინც აქ, ამ უბანზე ძებნა უფრო ახლოს უნდა იყოს მიზანთან, ვიდრე ძიების გაშლა მთელ ფენომენთა სამყაროზე. ისიც მხედველობაშია მისაღები, რომ ადამიანის ძებნას დიდი ხნის ისტორია აქვს. ისიც ყველამ იცის, რომ ბევრ გენიალურ ადამიანს უცდია მისი ძებნა. ამას არ შეიძლება მნიშვნელობა არ ჰქონდეს. ყველაფრის „თავიდან დაწყება“ არც არის ეგების მიზანშეწონილი. არც ის უნდა გამოვრიცხოთ, რასაკვირველია, რომ ჰეშმარიტება აქ მიგნებულია. ჩვენ მაინც გვინდა ეს ჰეშმარიტება არა მხოლოდ ხელახლა ვთქვათ და ვაღიაროთ, არამედ გავიგოთ კიდეც მისი, ამ ჰეშმარიტების საფუძვლებიც დავინახოთ. მთავარია იმ მეთოდოლოგიით მუშაობა, რომელიც თანამედროვე აზროვნებას მოუპოვებია.

---

30 იხ. ჩვენი ნაშრომი, „მხატვრული ნაწარმოების საწყისის შესახებ მ. ჰაიდეგერის ონტოლოგიაში“, 1973.

31 აქ თავისთავად მიდის ძიება შემდეგ დასკვნამდე. ძებნა რისიმე ცნობიერებისა უკუღმა სვლას წარმოადგენს. დაწყება შესაძლებელია მხოლოდ ცნობიერებიდან. ცნობიერება ის კი არ არის, რასთანაც უნდა მივიდეთ ძიებით, არამედ ის, რაც არის პირველი და საწყისისეული. უნივერსალური ყოფიერება არის ცნობიერება, რომელში ძებნასაც აქვს აზრი და საფუძველი შემეცნების ასპექტში.

შევხედოთ საქმეს სხვა მხრივაც. შემეცნების მოარული სტრუქტურის მიხედვით.

როცა რთული ემპირიული საგნის შემეცნებას ეხება კვლევა, საფეხურები შემეცნებისა ასეა ჩვეულებრივ წარმოდგენილი: კვლევა იწყება ელემენტებიდან, აბსტრაქტული მომენტებიდან და როცა ის ერთგვარად დამთავრებულად მიიჩნევა, შესწავლილი ელემენტებიდან აგებენ ერთ მთლიანს, იმას, რაც უნდა ემთხვეოდეს საგნის პირვანდელ მოცემულობას. შემეცნების ამოცანა გადაჭრილად ითვლება, თუ ეს ორი საგანი, ბუნებრივად მოცემული და შემეცნებული ელემენტებიდან აგებული ემთხვევიან ერთმანეთს, როგორც ფუნქციონალურად, ისე დესკრიფციულად.

რთული ვითარების რომელიმე მომენტის არსი, რომლითაც შეიძლება დავიწყოთ მთელის გააზრება, მის სუბსტრატად მოგვევლინება და აკციდენციად დაადგენს ამავე საგანში წარმოდგენილ სხვა არსთა „კომპლექსს". მართალია, არსთა შორის რეალურ-ენერგეტიკული კავშირი შეუძლებელია, მაგრამ, არსებობს არსისეული კავშირი, რომელიც შემეცნებას აწვდის ბევრად უფრო სანდო ცოდნას, ვიდრე კაუზალური კავშირები რეალურ პროცესთა შორის. ამის საილუსტრაციოდ შეიძლება მითითება ლოგიკურ და მათემატიკურ შემეცნებათა ევიდენტობის ხარისხზე, რომელიც ბევრად მაღალია კაუზალურ დისციპლინებზე. უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ევიდენტობა და მისი საბოლოო საფუძველი ყოველ მეცნიერებაში არის არსობრივი ურთიერთობის შემეცნება. ის, რის გამოც, მაგ., ემპირიული ფსიქოლოგიის სიზუსტე და ევიდენტობა ჩამორჩება თავისი დონით მათემატიკის სიზუსტესა და ევიდენტობას, აიხსნება იმით, რომ ემპირიულ ფსიქოლოგიაში ჯერ კიდევ ბევრი რამ არის ისეთი, რაც, როგორც ფაქტობრივ-რეალური, ემყარება ინდუქციურ-ჰიპოთეტურ მეთოდს და ამით აძლევს პირობითობის ელფერს ფსიქოლოგიის სისტემას. მათემატიკა ამ მეთოდით არ მუშაობს, ის არ არის იძულებული ჰიპოთეტურ დაშვებებზე დაამყაროს თავისი ძიება. მეცნიერების მეცნიერულობის ზრდა განიზომება არსობრივი კავშირების გამოყენების ზრდით, ემპირიულ-რეალისტური მონაცემების „გარდაქმნის" ზრდით არსობრივ-ლოგიკურ კავშირებად. ეს არის ასერტორიულ-ჰიპოთეტური მსჯელობის ამაღლება აპოდიქტიკურ დებულებამდე. დამოუკიდებელი საკითხია: — „შეიძლება თუ არა პრინციპში მთელი რეალობის შემეცნების აპოდიქტიკური დებულებებით გამოთქმა?", ე. წ. ირაციონალურს შერჩება თუ არა არსებობის უფლება სინამდვილის რომელიმე კუნჭულში?

§ 13. არსისა და არსებობის წარმოდგენა, როგორც იდეალურისა და რეალურის, მოითხოვს მეთოდოლოგიის ორნაირობას. შეცნება იმისი, რაც არსს მიეწერება და იმისი, რაც არსებობას ახასიათებს, განსხვავებულ მიდგომას მოითხოვენ. რეალური და არსობრივი კავშირები საგანთა შორის თავისი ბუნებით განსხვავებული არიან და გასაღებსაც განსხვავებულს ითხოვენ. თუ არსი უცვლელად იაზრება და ამ განზომილებაში ამჟღავნებს თავის ბუნებას, არსებობაში ჩართული მოვლენა მხოლოდ მოძრაობაში, განვითარებაში ნახულობს თავის განცხადებას. არსის მარადიულობა და ყოფიერების, არსებობის მარადიულობა სხვადასხვაა. პირველი დროს გარეთ არის, მეორე დროშია, არის, სანამ არის დრო. დრო არსებულის „დასაყრდენია", არსებობის პირობაა. არსს ეს არ სჭირდება. პირიქით, როგორც კი ის დროს საარსებოდ დაუკავშირდება, მაისვე ყოფიერად გადაიქცევა[32].

§ 14. კითხვა — „რა არის ადამიანის არსი?" განმარტებას საჭიროებს. ეს იმიტომაც, რომ არსში ყველა ერთსა და იმავე მნიშვნელობას არ გულისხმობს. ისიც მხედველობაშია მისაღები, რომ, როგორც წესი, არსი უპირისპირდება არსებობას, essentia-existentia-ს. ესენციალიზმის არსი ისაა, რომ შესაძლებლად არის მიჩნეული დამოუკიდებელი მეცნიერების არსებობა საკუთრივ არსის შესახებ. არსში ნაგულისხმევი ვითარება შეიძლება სინამდვილეში არ არსებობდეს, მაგრამ ამის გამო ესენციალური მეცნიერების მნიშვნელობა არ გაუქმდება. ეგზისტენციალიზმის ზოგი მიმდინარეობა ამ აზრს არ იზიარებს და მოითხოვს ყოველგვარი მეცნიერების დაფუძნებას ეგზისტენციურ ვითარებაზე. ადამიანის პრობლემის შინაარსი ამიტომ პირველ რიგში უნდა გაირკვეს ამ ასპექტით: მარტო არსია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საგანი, თუ არსებობაც, ადამიანის ყოფიერების ფორმაც?

რა თქმა უნდა, არის ისეთი არსი, რომელსაც არ შეიძლება ჰქონდეს არსებობა (არარა, უსასრულო, დრო[33], ღმერთი). ასეთი

---

32 ყოფიერებისათვის უნივერსალური მნიშვნელობის მინიჭება, ე. ი. იმის თქმა რომ არ შეიძლება რამე ვიაზროთ ყოფიერების გარეშე, ყოფიერების სპეციფიკურ ნიშანს, მის დროულობას აუქმებს. შედეგი ის არის, რომ ყოფიერება და ა-ყოფიერება (არარა) ტოლი ხდებიან. ეს ამით ორივეს უკარგავს მნიშვნელობას.

33 „განსახორციელებელი" დრო, ე. ი. ისეთი, რასაც დასაწყისიც აქვს და სასრულიც, დრო აღარ არის. სხვანაირად, დრო თავისი ესენციით გამორიცხავს ეგზისტენციას, თუ აქ ეგზისტენციაში ფაქტობრივად „განხორციელებულს" ვიგულისხმებთ. დროს არც საწყისი აქვს და არც დასასრული. შეიძლება თუ არა ასეთი „ფაქტი" იყოს?

არსი შეიძლება მხოლოდ ესენციურად იქნეს შესწავლილი. მაგრამ ესენციის შესწავლით შეიძლება შემოფარგლოს თავისი მუშაობა მკვლევარმა იქაც, სადაც ეგზისტენცია ფაქტია. ამისგან განსხვავდება „კომპლექსური“ კვლევა, სადაც ესენციალურ ძიებას თან სდევს ეგზისტენციალური შემეცნება[34]. თავისთავად ეს უკანასკნელი სახეობა შემეცნებისა ფაქტობრივად მოქცეულია სპეციალურ მეცნიერებათა ხელში. მათი რაოდენობა დიდია და პრინციპულად, შესაძლებლობის მიხედვით, შეუზღუდველი. რამდენი „შესამჩნევი“ ნიშან-თვისებაც იქნება მიგნებული, იმდენი არსობრივიცა და ფაქტობრივი მეცნიერებაც იქნება შესაძლებელი.

იმას, რასაც „ყველა“ „ადამიანს“ ეძახის, რაც ცნობილი იყო ადამიანის „გაჩენის“ დღიდან, აქვს უსაზღვროდ მრავალი არსი, მრავალი „რა“ და ამდენივე „სად“ და „როდის“. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ეძებს არა ყველა ამ არსს, არამედ არსთა შორის არსებითს, იმას, რაც არის-გადამწყვეტი მნიშვნელობისა ადამიანისათვის. ადამიანს აქვს ძვალი, ძარღვი, ტვინი, „სული“, გონი, თანაგრძნობა (სოციალურობა) და სხვა მრავალი ნიშანი. ყოველი ნიშანი მოითხოვს შესწავლას, რისთვისაც საჭიროა თითოეული მათგანის არსის დადგენა და შემდეგ მათი გარკვევა „სად“ და „როდისის“ ასპექტით. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ არის ვალდებული შეისწავლოს, გაიგოს „ადამიანის“ ყოველი არსი, ყოველი მასში ნახული ნიშნის არსი. მას, როგორც ითქვა, აინტერესებს მხოლოდ არსებითი არსი, ის, რაც განსაზღვრავს ადამიანის ადამიანობას, რაც არის „თვითონ“ ადამიანი. ყოველ სპეციალურ ჰუმანიტარულ მეცნიერებას ლოგიკურად უნდა უძღოდეს წინ მის მიერ შესასწავლად აღებული „ადამიანის“ „ნიშნის“ არსის შესწავლა, ძვლის, ტვინის, ფსიქიკის, სოციალურობის არსის შესწავლა. ასეთი კვლევა საერთოდ და ყოველთვის არის მ ე თ ო დ ო ლ ო გ ი უ რ ა დ ფილოსოფიური კვლევა. რაც უფრო „გაცნობიერებულად“, სპეციალურად იქნება ეს წინასწარი მუშაობა შესრულებული მით უფრო ნაყოფი-

---

34 სულ სხვა მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე, როცა ასეთი საკითხები ირჩევიან ეგზისტენციფილოსოფიაში საერთოდ და, კერძოდ, მ. ჰ ა ი დ ე გ ე რ ი ს ფილოსოფიაში. ჰ ა ი დ ე გ ე რ ი ს ფორმულა — „ადამიანის არსი არის ეგზისტენცია“, სხვადასხვანაირად იყო გაგებული: a) ადამიანის ესენცია არის იმავე დროს ეგზისტენცია (როგორც ჰ ე გ ე ლ ი ამბობდა ღმერთის ესენციაზე). b) ადამიანის არსი ისაა, რომ ის თავის ყოფიერებას „ხედავს“. c) ადამიანის სპეციფიკა ისაა, რომ ის არის ყოფიერების ადგილი, სადაც ყოფიერება ჩანს (ექსისტენცი). d) ადამიანის არსი არის მოქმედება, „ზრუნვა“, „სამყარო-ში-ყოფნა“.

ერი და ნათელი იქნება მასზე აგებული სპეციალური, ემპირიული მეცნიერება.

ადამიანს, მაშასადამე, თუ მას ავიღებთ იმ გაგებით, როგორც ის ეს ეს არის დავახასიათეთ, მრავალი არსი აქვს, რადგან ყოველ ნიშანში ჩვენ არსს ვპვრეტთ. ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ამ მრავალთაგან მხოლოდ ერთს ვეძებთ, იმ ერთს, რომელიც არის არსი არა ძვლისა და ტვინის, არა სულისა და გონის, არა სიკეთისა და პოროტების უნარის და ა. შ., არამედ იმ ერთის, რომელსაც წარმოადგენს ადამიანი. ერთი ნიშანი და ერთი არსი. ადამიანის არსის ძებნა და ადამიანის ძებნა ამ ასპექტში ერთი და იგივე აქტია. „ადამიანი“ც უნდა აკმაყოფილებდეს იგივეობის ლოგიკურ კანონს იმგვარად, რაგვარადაც არის ეს კანონი გაგებული და გამართლებული. ჩვენი საკვანძო „აპორიაც“ სწორედ ეს არის: იმისათვის, რომ ადამიანის არსი „დავიჭიროთ“, „ჩვენ წინ“ უნდა იყოს „ადამიანი თვითონ“, ხოლო ასეთი მოცემულობა იგივეა, რაც ადამიანის არსი. ადამიანის არსის ძებნა და ადამიანის ძებნა ერთია. ის წარმოდგენა საქმის ვითარებისა, როცა ამგვარი ძიება ნიშნავს ერთის ძებნას მეორეში, ადამიანის არსის ძებნას ადამიანში, ჩვენ ლოგიკურ წრედ მივიჩნიეთ და ამის საფუძველზე მეთოდოლოგიურად უვარგისად ჩავთვალეთ. დავრჩით „ჩვენი თავის ამარა“, არა გვაქვს ის, რაშიც უნდა ვეძებოთ ჩვენი საძებარი. ამ სიტუაციაში გაჩნდა უთუოდ აზრი თანდაყოლილი წარმოდგენის შესახებ, ანამნეზური შემეცნების თაობაზე, ანდა ისეთი ენის არსებობის შესახებ, რომელიც თვითონ გვასწავლის იმას, თუ რა რა არის.

§ 15. ფილოსოფიური მეთოდოლოგიისათვის, საერთოდ, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არსის მიგნების მეთოდოლოგიას. მაგრამ სიძნელე, რომელსაც ჩვენ აპორიად წარმოვიდგენთ, ეხება იმას, თუ გარკვეული, ე. ი. რომელიმე მოვლენის არსს როგორ „დავასახელებთ“. მოცემულობა იმისი, რისი არსიც უნდა დადგინდეს, რაც არსის სახით უნდა დადგინდეს, თავისთავად იგულისხმება. ეს არის პირველი აუცილებელი მომენტი, მაგრამ აქვე დგება კითხვა: რას გვეუბნება არსისეული ჰვრეტა, როცა ის არ არის ჯერ კიდევ რისიმე გარკვეულობის არსი. ამ საფუძველზე ჩვენი მუშაობა არ შორდება მოცემულობის „განწმენდას“. ეს არის მოვლენის „გადაქცევა“ ფენომენად, რომელზედაც მხოლოდ იმის თქმა შეგვიძლია. რომ „ეს“ ნამდვილად არის, არის მოცემული, როგორც თვითონ არის. მაგრამ ჩვენ არ ვიცით, სახელდობრ რა არის — სკამი თუ ხე, ცხოველი თუ ადამიანი, ქრისტე თუ სატანა... ეს ნიშნავს: არსი ვი-

ცით, მაგრამ სახელდობრ, რა არსი, რომელი არსი, არ ვიცით. მართალია, ყოველდღიურობის მიხედვით, პირველი მოცემულობა, ჩვეულებრივ, თან ატარებს თავის სახელსაც და მის ცოდნასაც, მინიმალურს მაინც. მთელი სიმძიმე ამ ცოდნის შეფასებაა: თუ ეს ნამდვილი ცოდნა არაა, მასზე დამყარებული შემდგომი მუშაობა, მეცნიერებისა და ფილოსოფიისაც, არის უკრიტიკო და მტკიცე საფუძველსმოკლებული. ასეთი ცოდნის გამართლება შემდგომი მუშაობით მაშინ იქნება გასაგები და დასაშვები, თუ შემეცნების მიზნად მხოლოდ „პრაქტიკას“, სარგებლობიანობას დავისახავთ და არა შესამეცნებლის ისე გაგებას, როგორიც არის თავისთავში, თავისთავად. სპეციალურ მეცნიერებას, თუ მას მხოლოდ პრაგმატისტული თვალით შევხედავთ და საკუთრივ თეორიულ ამოცანას არ დავუსახავთ, შეუძლია ამ ვითარებას დაჯერდეს. ფილოსოფიას არა აქვს უფლება ხელი აიღოს წმინდა, ნამდვილ შემეცნებაზე. ამ სიძნელეს თუმცა ამჩნევენ, მაგრამ არც მისი შინაარსი და არც მისი გადალახვის გზები ერთნაირად არ ესმით.

Pöll-ი ჰუსერლისეულ რედუქციებს წაუმძღვარებს გასაჭვრეტი ეგზემპლარის შერჩევას, ხოლო ფენომენოლოგიურ და ეიდეტურ რედუქციებს მეორე და მესამე საფეხურად აცხადებს. ავტორი სამართლიანად შენიშნავს, რომ მთელი ფენომენოლოგიური მუშაობის ბედი იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ არის შესრულებული ფენომენოლოგიის შ ე რ ჩ ე ვ ა საჭვრეტი საგნისა, უფრო ზუსტად რამდენად სწორად არის არჩეული საჭირო არსი, დასახული მიზნის შესატყვისი არსი. პ ო ე ლ ი აქ არსებულ მოჯადოებულ წრეზე არაფერს ამბობს. არსის საჭვრეტად შერჩევა რომ კვლევისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა, ამაზე მიუთითებს, მაგრამ ამ ამოცანის გადაჭრა რომ მიზანს მიღწეულად გულისხმობს, ამაზე სდუმს. არსის კვლევის პროცესში დადგება ისეთი მომენტი, როცა „ერთ“ საგანში რამდენიმე არსი იქნება მოპოვებული, სანდოდ გარკვეული, მაგრამ მაშინ არჩევანის საკითხი დადგება. რაშია ამის სიძნელე? პოელი არჩევანის სიძნელეზე ლაპარაკობს, მაგრამ რაში მდგომარეობს სიძნელე ჩვენ მდგომარეობაში? ავტორი ლაპარაკობს საადამიანო ნიშნის შერჩევაზე. მაინც რაში მდგომარეობს ეს სიძნელე? უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს იმ ნიშანს ეხება, რომელიც არის ნ ა მ დ ვ ი ლ ა დ ადამიანი. აქ ადამიანზე მ ი მ თ ი თ ე ბ ე ლ ი არა კმარა, უფრო სწორად, „ყოველდღიურობის ადამიანზე“ მითითება შეუძლია ბავშვს, პირველყოფილ ადამიანს, უთუოდ, იდიოტსაც, ხოლო ადამიან-არსზე მითითება იმასაც არ შეუძლია, რომელიც ყველა

არსს ფლობს, რაც კი გამოელენილა ჩვენ ქვეყანაზე. ადამიანი-არსი რომ გაიგო და დაინახო, საჭიროა ჭვრეტდე ადამიან — არსს და იცოდე კიდევაც, რომ ეს არსი არის ადამიანი. ჩვენ ხომ მთავარ სიძნელეს ამის ცოდნის მოპოვებაში ვხედავთ?! ჩვენ ვეძებთ ადამიანზე, არსს-ადამიანზე მითითებას. ჯერჯერობით ვერაფერს მივაგენით და თანამგზავრიც ვერ ვნახეთ, იმ აზრის გამზიარებელიც ვერ ვნახეთ, ვინც ჩვენ მიერ მითითებულ სიძნელეს აღიარებდეს. ხშირად გვაგონდება პლატონის ანამნეზი და თანდაყოლილი იდეის თეორია. აქაც მოჯადოებული ლოგიკური წრე გვხვდება. საკითხი გადატანილია მხოლოდ. რაც „აქ“ არ შეიძლება, ვერ მოხდებოდა ვერც წარსულში. საქმეს ვერც ანამნეზი შველის და ვერც თანდაყოლილობა. თვითონ ისინი საჭიროებენ ახსნას. და ასე დაუსრულებლივ.

მაგრამ საკითხი ხომ ზოგადი ხასიათისაა: ადამიანის აპორიის მსგავსი კითხვა დადგება ყველგან, სადაც კი რომელიმე სახელდებული მოვლენის არსის წვდომის საკითხი დადგება, თუ მისი შედგენილობა ერთს აღემატება, თუ ნიშან-თვისებათა „კომპლექსთან“ გვაქვს საქმე. აქ ასეთი ალტერნატივი გვხვდება: „კომპლექსი“ ან არაფერს შეიცავს თავისას და ამდენად მისი ამოცნობის საკითხიც აო დადგება, ანდა მოვლენების, საგნების მიმართ თუ რაობის, შინაარსის საკითხი კანონიერად დადგება, გამეორდება მთელი პრობლემატიკა და აპორეტიკა ადამიანისა.

„ყოველდღიურობისა“ და „მეცნიერების“ ადამიანს მრავალი, უსაზღვროდ მრავალი ნიშანი რომ არ ჰქონდეს, მისი პრობლემა ფილოსოფიურად არ დაისმებოდა, არ წამოიჭრებოდა კითხვა იმ ერთის შესახებ ამ სიმრავლეში, რაც „თვითონ ადამიანს“ წარმოადგენს. ფილოსოფიური პრობლემა ადამიანისა არც მაშინ დადგებოდა, როცა ადამიანში ნიშანთა კომპლექსის მეტს ვერაფერს ხედავენ. თუ „მე“ „წარმოდგენათა კონაა“ (დ. იუმი), ანდა „შეგრძნებათა კომპლექსი“ (ე. მახი), ფილოსოფიას აქ, სპეციალურ მეცნიერებათა გვერდით, აღარაფერი გასაკეთებელი არა აქვს. როგორც ცნობილია, პოზიტივიზმი, ძველიც და ახალიც, ფილოსოფიის უარმყოფელობაა. პოზიტივიზმს მხოლოდ უარყოფითი მნიშვნელობით შეიძლება ეწოდოს ფილოსოფია. მისი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაც ამგვარი ბუნებისაა. პოზიტივიზმის პოზიციის უსაფუძვლობა ფილოსოფიის რაობის გარკვევაში უსაფუძვლოდ წარმოსდგება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაშიც. საინტერესო აქ ის არის, რომ

პოზიტივიზმი აქაც თავს უყრის იმ მოსაზრებებს, რომელთა გადალახვა და რომელთა ადგილზე დადებითი დებულებების დაცვა აუცილებელია, რათა იარსებოს როგორც ფილოსოფიამ, ისე ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დასაბუთება-გამართლება პოზიტივიზმის უარყოფას ნიშნავს.

§ 16. ის გარემოება, რომ ყოველი მოვლენა პრინციპულად იძლევა იმის საფუძველს და საშუალებას, რომ მის შესახებ არსებობდეს როგორც არსობრივი მოძღვრება, ისე ფაქტობრივ-ემპირიული. ამჟამად სრული შესაძლებლობით გამოყენებული არ არის შემეცნებითი ძიების მიერ. წინა პლანზე ზოგან წმინდა არსობრივი შემეცნებაა მოცემული, სადაც ემპირიულ შინაარსზე ლაპარაკი არ არის, ზოგან კი საქმე ისეა წარმოდგენილი, თითქოს მოცემული მეცნიერების მთელი შინაარსი ემპირიული მასალით ამოიწურებოდეს. არის მეცნიერებათა მთელი ჯგუფი, სადაც მოცემული საგნის როგორც არსობრივი, ისე ემპირიული მასალაც არის გარკვეული და შემეცნებული. მეცნიერებათა ამგვარ სტრუქტურას მრავალი ფაქტორი განსაზღვრავს, რომელთა შორის პრაქტიკულ ამოცანებს მეორე ადგილი არ უჭირავთ. უნდა ვიფიქროთ, რომ საბოლოოდ და ახლო მომავალშიც არ დარჩება არც ერთი მეცნიერება, რომელიც არ იქნება შეიარაღებული თავისი საგნის არსობრივი ცოდნით, საფუძვლიანი პასუხით კითხვაზე — „რა არის ეს?“ — მისი კვლევის საგანი. ამის ჩანასახი ყველგან შეიძლება დაიძებნოს, მაგრამ მის სრულყოფილ განვითარებულობაზე ჯერ ნაადრევია ლაპარაკი.

ადამიანის შესახებ არსებული შემეცნების ბუნება ექსტენსიური დახასიათებით ემპირიულ ცოდნად გვეელინება. ამჟამად ენერგიულად სწარმოებს ბრძოლა ადამიანის არსისეული ცოდნის განვითარებისათვის. ამას, ბუნებრივია, ფილოსოფიურ მეცნიერებად წარმოიდგენენ. ამასთან დაკავშირებით აქტუალური ხდება პოზიტივურ-ემპირიული ანთროპოლოგიური მონაცემების მნიშვნელობის გარკვევა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის. აქ არ უნდა ვიგულისხმოთ სპეციალური მეცნიერების მთლიან შინაარსში „შემჩნეული“ ისეთი დებულებები, რომელთაც აშკარად აქვთ ფილოსოფიური დაღი. ამათი გამოყენება საკუთრივ ფილოსოფიურ დისციპლინაში, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში თავისთავად იგულისხმება. ეს არის ფილოსოფიური დებულების გამოყენება ფილოსოფიაში, ფილოსოფიისათვის. ფილოსოფიური ხასიათის მსჯელობიდან თავისუფალი არც ერთი მეცნიერება და არც ერთი მეცნიერი არ არის. საქმე ეხება არა ასეთს გამოყენებას, არამედ ნამდვილ ემპი-

რიულ — ინდუქციური დებულების შეტანას ფილოსოფიაში, ისე არგუმენტირებულის გამოყენებას, რომლის „ლოგიკური“ საფუძველი საერთოდ არ არის დამაკმაყოფილებელი კრიტიკულ-ფილოსოფიური თვალსაზრისისათვის. აქ მდგომარეობა ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: არსობრივი მომენტი პოზიტიურ მეცნიერებაში მოულოდნელი და უკანონო რამ კი არ არის, არამედ აუცილებელი. ამ ადგილას არსებობა არ აუქმებს დებულების არსობრიობას. საქმე ეხება მის დასაბუთებას: — არსებობა, ფაქტიურობა, მისი საბუთი, თუ არსობრიობა, არსი? თუ, მაგ., იგივეობის კანონი, 2×2—რომ ოთხია და ა. შ. ძალაში იქნება მაშინაც, როცა არც ერთი ფაქტი, ხდომილობა არ იქნება ფაქტიურად, რაშიც ეს კანონები გამოისახებიან, საქმე გეექნება არსობრივ დებულებასთან. ფაქტობრივი ილუსტრაცია ამ დებულებისა მათ ლოგიკურ ძალას არაფერს მატებს და უამისობაც მათ არაფერს აკლებს.

ეს გარემოება არ უნდა იყოს დავიწყებული. მეცნიერებიდან ფილოსოფიაში გადმოტანილი დებულება შეიძლება იყოს სავსებით ფილოსოფიური. ეს არის, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, მეცნიერების ფილოსოფიური გამოყენება ისევ ფილოსოფიის მიერ. აქედან ასეთი დასკვნა უნდა გავაკეთოთ: მთელი ცოდნა მეცნიერებათა მიერ დაგროვილი „ადამიანის“ შესახებ, „მისი“ ისტორიის შესახებ და ა. შ., ანგარიშგასაწევია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიერ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს ცოდნა ემყარება არსობრივ კავშირებს, ადამიანის არსს, იმას, რისთვისაც ფაქტობრიობა, ხდომილობა, როგორც საბუთი, აუცილებელი არ არის. როცა ფილოსოფია უარს ამბობს სპეციალური მეცნიერების სამსახურზე, მისგან სარგებლობაზე, ყოველთვის იგულისხმება მისი ინდუქციური მონაპოვარი, რომელიც მარქსიზმის კლასიკოსებს ყოველთვის ჰიპოთეტურად მიაჩნდათ[35]. როგორც მსოფლმხედველობის საფუძველი და როგორც შემეცნების თეორია, როგორც უკანასკნელი დასაყრდენი ყოველგვარი სისტემისა, ფილოსოფია არ შეიძლება იყოს ჰიპოთეტური, საეგებისო დებულებაზე დამყარებული. ასეთია იდეაში ფილოსოფია და როგორც კი ის ამაზე უარს განაცხადებს, დაჰკარგავს იმ ნიშან-თვისებას, რომელიც მისი მისიის განსახორციელებლად არის საჭირო.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მეთოდოლოგია არ შეიძლება ემყარებოდეს არც დედუქციას, ზოგადიდან კერძოს გამოყვანის წესს. აქ, მეთოდოლოგიურ ძიებაში სწორედ ზოგადის ძებნაა მთა-

35 ფ. ენგელსი, „ბუნების დიალექტიკა“, 1950, გვ. 228—235.

ვარი ამოცანა, ხოლო დედუქცია ზოგადს მოცემულად გულისხმობს და მხოლოდ მისგან კერძოს გამოყვანის ფორმალური წესებით გვაიარაღებს. ჩვენი ამოცანა კი იმის დადგენაა, თუ როგორ მოვიქცეთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის უზოგადესი ცნების, „ადამიანის“ დასადგენად. გასაგებია, რომ ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი ინდუქციასა და დედუქციას ამგვარი საქმისათვის უძლურად აღიარებს და ამათ ნაცვლად ა ნ ა ლ ი ზ ს ასახელებს[36]. ეს ნიშნავს იმას, რომ საძიებელი ზოგადი „გასაკეთებელი“ და „შესაქმნელი“ კი არ არის, არამედ მოცემულობის შინაარსიდან ამოსაღები. როგორც ჩვენი მსჯელობის მთელ მანძილზე ჩანს, ნამდვილი პრობლემა ზოგად-ფილოსოფიური მეთოდოლოგიისა ამ ასპექტით უნდა გადაწყდეს, აქ იყრის თავს ყველა ძირითადი სიძნელე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა. ფილოსოფიის მუდმივი თანმხლები — სკეპტიციზმი, როგორც მოსალოდნელი იყო, აქაც გამოცხადდა. ხელახლა დაისვა კითხვა ადამიანის შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ და მრავალი მოსაზრება იყო წამოყენებული ამ პრობლემის უარყოფითად გადაჭრის სასარგებლოდ. სკეპტიციზმი, როგორც ჩანს, ყოველ ფილოსოფიურ პრობლემასთან არის ჩასაფრებული და მყისვე იმაღლებს ხმას, როგორც კი სუსტი ადგილი იჩენს თავს არგუმენტაციაში. ფილოსოფიური არგუმენტაცია არის ბრძოლა სკეპტიციზმის წინააღმდეგ და ამ ბრძოლის წარმატებით დამთავრების კვალობაზე იქმნება ჰეშმარიტი მოძღვრება, ვითარდება ფილოსოფია[37]. როგორც „მტერსა“ და „მაფხიზლებელ“ ძალას, სკეპტიციზმს სარგებლობაც მოაქვს. დოგმატიზმს არანაკლები ზიანი მოაქვს ფილოსოფიისათვის, ვიდრე სკეპტიციზმს. ის ქმნის ისეთს ვითარებას, როცა დაუსაბუთებელი და საეჭვო დასაბუთებულად და უეჭველ დებულებად ითვლება. სანამ დებულების საკმაო საფუძველი არ არის დანახული, ყოველგვარი ჰეშმარიტება დოგმატურ ხასიათს ატარებს. „დოგმატიზმს“ უფლებამოსილობა მეცნიერებაში (პ. ნატორპი) და „ყოველდღიურობაში“ (ედ. ჰუსერლი) არ არის ძალაში ფილოსოფიური

36 იხ. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი; „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები“, ნაწ. III, 1962, გვ. 374—383.

37 „სკეპტიციზმი ფილოსოფიაში“ ცნობილი ცნებაა ისტორიულად, მაგრამ სრულ დაზუსტებას მან მაინც ვერ მიაღწია. ერთი რამ მაინც უნდა იყოს ამთავითვე გარკვეული: რა უნდა იყოს სკეპტიციზმის მტკიცების საგანი და როგორ უნდა ვიაზროთ მისი დამოკიდებულება ჰეშმარიტებასთან? უნდა გაეწიოს თუ არა ანგარიში სკეპტიციზმს თუ ის მხოლოდ „თავშეკავებაა“ და დებულებას არ აყენებს? არის თუ არა ა რ ს ე ბ ი თ ი განსხვავება ნებისთვის და უნებლიე სკეპტიციზმს შორის?

ძიების პროცესში. ამიტომ არის, რომ იდეის მიხედვით, სპეციფიკურ-შემეცნებითი მოთხოვნის მიხედვით, ფილოსოფია პრინციპულად უფრო მაღალი სიზუსტის მქონეა, ვიდრე სპეციალური მეცნიერება. ასე რომ არ იყოს, ფილოსოფიას არ ექნებოდა უფლება მეცნიერების მეთოდოლოგიის ფუნქცია შეესრულებია და საერთოდ აეღო თავისთავზე მეცნიერების შემეცნება-შეფასების უფლება. „ფილოსოფია როგორც მისწრაფება უკანასკნელი სიცხადისადმი“— სწორი დახასიათებაა შემეცნების ამ დარგისა.

როგორც ითქვა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არის ფილოსოფიის გამოყენება ადამიანის მიმართ. ეს დებულება დაზუსტებას საჭიროებს.

ტრადიციულად ფილოსოფია მთლიანად სისტემის სახით წარმოიდგინება სამ დისციპლინიდან შემდგარ ერთიანობად, სადაც ფილოსოფიურ სისტემაზე იყო ლაპარაკი, ყველგან იგულისხმებოდა ლოგიკა (გნოსეოლოგია), ეთიკა და ესთეტიკა. ამ სტრუქტურას თან ახლდა ის აზრი, რომ ადამიანში არსებობს სამი სულიერი ძალა, სამი გონითი ფუნქცია და ამიტომ ეს სტრუქტურა ფილოსოფიისა უნდა მიგვეჩნია როგორც აუცილებელი და საკმარისი რაოდენობითად. თუმცა ეს „კლასიფიკაცია“ ამჟამადაც გავრცელებულია, მაგრამ ის ისე დაზუსტებულ და მტკიცედ დადგენილად აღარ ითვლება, როგორც წარსულში. ამის მიუხედავად კანონიერად მიგვაჩნია დავსვათ კითხვა: რა უნდა ვიგულისხმოთ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში: — ადამიანის გნოსეოლოგია, მისი ეთიკა, თუ მისი ესთეტიკა? საკითხი არც თუ მარტივია. საქმე იმაშია, რომ თვითონ ფილოსოფიაში ამჟამად დგას საკითხი მისი მიმართებისა ფილოსოფიურ დისციპლინებთან[38]. ფილოსოფია უნდა განსხვავდებოდეს, როგორც ჩანს, არა მხოლოდ სპეციალური მეცნიერებისაგან, არამედ, აგრეთვე, ფილოსოფიური დისციპლინებისაგანაც, ე. ი. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისაგანაც: ჩვენ ვცადეთ საქმე წარმოგვედგინა იმგვარად, რომ ფილოსოფიაში მსოფლმხედველობა („რა არის სამყარო?“) გვეგულისხმა, ხოლო მისი რომელიმე „ნაწილის“ შესწავლა სამყაროს თვალსაზრისით სამყაროს რაობის განსაზღვრისათვის ფილოსოფიურ დისციპლინად დაგვედგინა („როგორ უნდა ვიაზროთ სამყარო, თუ ისეთი მოვლენები, როგორიც არიან შემეცნება, მშვენიერება, ადამიანი არსებობენ?“). თუ ფილოსოფიის საგანი არის სამყარო, რაც არ უნდა იწვევდეს დავას, სამყაროში ერ-

38 იხ. ა. ბოკორიშვილი, „რა არის ფილოსოფია?“ (ფილოსოფიის საგანი), „მაცნე“, 1969, № 2.

თი რამ უნდა იგულისხმებოდეს ისე, როგორც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საგნად იგულისხმება ერთი რამ, რაც სპეციალურ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა საგნის „ზევით“ დგას. სამყარო, როგორც ფილოსოფიის საგანი, არ არის ბუნების, საზოგადოების, კულტურის.. ნაკრები, არამედ ერთი რამ, რაც შესაძლებელს ხდის ამ ერთეულებს — ბუნებას, საზოგადოებას, კულტურას, ღმერთს[39]. თუ საერთოდ მისაღებია ის აზრი, რომ აქციდენციები გასაგები უნდა გახდნენ სუბსტანციიდან, მაშინ სამყარომ უნდა გაგვაგებინოს სამყაროს მოვლენები, ხოლო ადამიანმა, მისმა ცნებამ ადამიანური ნიშან-თვისებები. ემპირიოკრიტიციზმისა და მახიზმის ადგილი ფილოსოფიის ისტორიაში უნდა ვიაზროთ, როგორც უარმყოფელობა იმ ცნებებისა, რომლებიც შეადგენენ ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური დისციპლინების აუცილებელ შინაარს. თუ „საგანი“ და „მე“, რომლებითაც ამოიწურება თითქოს სამყარო, მეტი არაფერია, თუ არა შეგრძნებათა კომპლექსი, მაშინ ერთადერთი „კანონიერი“ მეცნიერება იქნება ფსიქოლოგია, რომელიც ამ ვითარებაში თვითონაც შეუძლებლად უნდა მიგვეჩნია. პოზიტივიზმის დაძლევა არის ფილოსოფიის მოსამზადებელი პირობა, მისი გააზრების აუცილებელი პირობა. შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანას ხედავენ იმ ადგილის განსაზღვრებაში, რომელიც უჭირავს ადამიანს სამყაროში. ეს ისე შეგვიძლია გავიგოთ, რომ საქმე ეხება ადამიანის როლის გაგებას სამყაროს „სურათის“ შექმნის საქმეში, „რა შეაქვს ადამიანს სამყაროში, მის შინაარსსა და ფორმაში?“[40]. საკითხის ამგვარი დაყენება ნიშნავს ადამიანის ყოველი ფუნქციის გარკვევას, რამდენადაც ეს ფუნქციები სამყაროს „შექმნაში“ იღებენ მონაწილეობას, ადამიანის ფილოსოფიური შემეცნება ნიშნავს „ადამიანის საყაროს“ შემეცნებას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ფილოსოფიური შემეცნება არ იზღუდება საყაროში შემეცნების შეტანით. ადამიანს ბევრი სხვაც შეაქვს

---

39 სადავო თეისტსა და ათეისტს შორის არის არა ღმერთის რაობა, არამედ მისი ყოფიერება, „არსებობს თუ არა ღმერთი?“ ღმერთის ცნება რომ არსებობს, ეს ფაქტია, რომლის ახსნა უნდა მოგვცეს სამყარომ, მის ისეთმა წარმოდგენამ, რომელიც ასეთ ფაქტს შესაძლებელს ხდის.

40 ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის „მოძალებამდე“, ჩვენში, რამდენადაც შეგვიმჩნევია, ადამიანის პრობლემა გამოითქმებოდა, მხოლოდ როგორც მიმართება „ადამიანისა და საზოგადოებას შორის“. მხოლოდ უკანასკნელ ხანებში გვხვდება აგრეთვე ასეთი გამოთქმაც პრობლემისა — „ადამიანი და სამყარო“, „ადამიანის ადგილი სამყაროში“.

სამყაროში, სილამაზე, სიკეთე, სიმახინჯე, ბოროტება. კულტურა, ცივილიზაცია და სხვა. სამყაროს გარდაქმნა", შეიძლება ითქვას, უზოგადესი ცნებაა, რომელშიაც ადამიანის არსი ვლინდება. ეს ის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ტერმინია, რომელიც ერთდროულად გამოხატავს ადამიანის აქტივობასაც და მის შედეგსაც უნივერსალური მასშტაბით.

§ 17. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მეთოდოლოგია ვერ შეიქმნება, თუ არ იქნება დაყენებული და პასუხგაცემული ასეთი დისციპლინის გნოსეოლოგიის საკითხები. თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში თითქოს დავიწყებას მიეცა კანტის ცნება „ადამიანი-ნოუმენისა", ის არსებითი მნიშვნელობის გარემოება, რომ ადამიანი სპეციალური მეცნიერებისათვის, თეორიული ფილოსოფიისათვის და პრაქტიკული ფილოსოფიისათვის (ეთიკისათვის) სულ სხვადასხვაა, კანტის მიხედვით. სპეციალური მეცნიერება აქაც გულუბრყვილო რეალიზმის თვალსაზრისზე დგას. „ადამიანი" აქ იმას ეწოდება, რასაც ყოველდღიურობაში ველურიც და განათლებულიც ადამიანს ეძახიან ერთნაირი მნიშვნელობით. ეს არის ემპირიულად მოცემული ფსიქოფიზიკური მთლიანობა, რომელსაც ყოველი ადამიანი იცნობს და ყოველი ადამიანის წინაშე დგას, როგორც საზოგადოების წევრი. კანტის თეორიული ფილოსოფიის მიხედვით, ადამიანი არის მოვლენა, რომელიც ტრანსცენდენტალური საშუალებებით, ინტუიციებით და (განსჯის) კატეგორიებით იქმნება საგნად, ცდის საგნად. ეს ადამიანი არის ტრანსცენდენტალური ნაწარმოები მსგავსად ბუნების სხვა მოვლენებისა. აქ ადამიანი იმ ბუნების ნაწილია, რომლის შექმნის შესახებ მოგვითხრობს „წმინდა გონების კრიტიკა". ადამიანი პრაქტიკულ ფილოსოფიაში არის თავისუფალი თავისთავადი არსება, რომელიც უშუალოდ არ შეიმეცნება, მაგრამ ეთიკის იმპერატივის ძალით იგულისხმება. ეს არის ისეთი არსება, რომელიც მხოლოდ ინტელიგიბელურად მიიღწევა და წარმოიდგინება, როგორც თავისუფლება.

ცხადია, რომ აქ სამგვარი ადამიანი გვაქვს და იმდენად განსხვავებული, რომ თითოეული საჭიროებს განსხვავებულ გნოსეოლოგიურ აპარატს, განსხვავებულ მეთოდოლოგიას. დაუშვებელია, არ გაეწიოს ანგარიში ამ მდგომარეობას, პირველად ის უნდა ითქვას, თუ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას რომელი ადამიანის შემეცნება აქვს მიზნად დასახული. არ იქნებოდა გამართლებული საკუთარი თვალსაზრისი ადამიანზე ისე გამოიყენო, რომ მისი დასაბუთე-

ბა-გამართლება არ წარმოადგინო. ყველას აქვს უფლება თავისებურად გადაჭრას კანტის მიერ წამოყენებული ფილოსოფიური პრობლემები, მაგრამ მათი უგულებელყოფის უფლება არავის არა აქვს. მართალია, ყველაფრიდან ჩანს, რომ სპეციალური ჰუმანიტარული მეცნიერებანი ადამიანს გულუბრყვილო თვალსაზრისზე დგომით იკვლევენ, მაგრამ მათ ეს დანაშაულად არ ეთვლებათ. მათი ამოცანები არც მოითხოვენ სხვანაირად კვლევას. სპეციალური მეცნიერების კვლევის ხასიათი არც მაშინ შეიცვლება, მისმა წარმომადგენელმა, მაგალითად, ფიზიოლოგიამ რომ იცოდეს კანტის თეორიული ფილოსოფია ადამიანზე და იზიარებდეს კიდევაც მის ტრანცენდენტალიზმს. მაგრამ ასეთი „შეღავათი“ შეუძლებელია მიეცეს ფილოსოფოს-მკვლევარს. მან უნდა უკუაგდოს პირობითობა ადამიანის არსის კვლევისა და საქმე ისე დაგვიხატოს, როგორც იგი არის ნამდვილად. ფილოსოფიამ ერთჯერ და სამუდამოდ უნდა უკუაგდოს აზრი პრინციპული, პირველი პრობლემების („პირველი ფილოსოფია“, არისტოტელე) სხვაზე გადაცემისა. ამ უფლებით მხოლოდ სპეციალურმა მეცნიერებამ შეიძლება ისარგებლოს. რელიგიის, თეოლოგიის უარმყოფელმა ყველა კანონიერ სამყაროსეულ კითხვაზე პასუხი უნდა ეძებოს ფილოსოფიაში. ამიტომ არის, რომ ამჟამად განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ფილოსოფიაში პრობლემის დასაბუთებას, მისი დაყენების კანონიერებას. არ შეიძლება კანონიერ საკითხზე პასუხი არ მოიძებნოს ადრე თუ გვიან. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პირველი საკითხი სწორედ ის არის, თუ რა იგულისხმება ადამიანში, როცა მის კვლევას ვიწყებთ და რა უფლება გვაქვს მისი, რომ სწორედ ეს რაღაც ვიგულისხმოთ და არა სხვა რამ. თანამედროვე ანთროპოლოგია სცოდავს სწორედ ამ საკითხში[41]. რა თქმა უნდა, გულუბრყვილო რეალიზმი უარყოფილია იშვიათ გამონაკლისს გარდა, მაგრამ ამის შესაბამისად არ არის დამუშავებული ადექვატური გნოსეოლოგია. ადამიანის ონტიკურ არსებად აღიარება და მისი არსად ეგზისტენცის დადგენა რთულ გნოსეოლოგიურ და მეთოდოლოგიურ მუშაობას საჭიროებს. ყო-

---

41 კ ა ნ ტ მ ა იკვლია ადამიანი თეორიულად და პრაქტიკულად, როგორც ბუნება და ეთიკა, როგორც აუცილებლობა და როგორც თავისუფლება. „მესამე კრიტიკა“ აუცილებლობისა და თავისუფლების მორიგებას მოახმარა. ის ადამიანი, რომელიც იგულისხმა კ ა ნ ტ მ ა კითხვაში — „რა არის ადამიანი?“ არ არის მის მიერ ნათქვამი. ეს კია, რომ აქ ისეთი ერთნაირი ინსტანცია იგულისხმება, რომელიც მოიცავს ფილოსოფიის ყველა კითხვას. მაგრამ როგორ წარმოვიდგინოთ ასეთი ადამიანი? ეს კანტს არ უთქვამს.

ფიერების ფილოსოფია (მ. ჰაიდეგერი) ბევრს ლაპარაკობს ყოფიერების მნიშვნელობაზე ადამიანის არსის შემეცნებისათვის, მაგრამ ადამიანის, ონტიკური აღქმიდან ონტოლოგიაზე გადასვლის შესახებ, საამისო გნოსეოლოგიურ მეთოდოლოგიაზე გარკვეული და ხელსახები რამ არაფერია ნათქვამი. ასეთივე მდგომარეობაა კ. იასპერსთანაც, მისი „გაშუქების“ მეთოდთანაც. ვინ არ იცის, თუ რაოდენი ენერგია დახარჯეს მარქსიზმის კლასიკოსებმა იმისათვის, რომ დაეძლიათ კანტის აგნოსტიციზმი და თავისთავადი საგნის შემეცნებითობა დაესაბუთებინათ. სამწუხაროდ, ჯერ კიდევ სათანადო მუშაობა ადამიანის, „ნოუმენი-ადამიანის“ შესამეცნებლად მოწოდებული მეთოდოლოგიური წესების თაობაზე არ ჩატარებულა. საამისო მუშაობა მხოლოდ ახლა მიმდინარეობს სათანადო ინტენსიობით[42]. სპეციალურ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა იმედით მომუშავე ფილოსოფოსი, საკუთარი ფილოსოფიური მიდგომის უარმყოფელი მეცნიერი ვერასოდეს ვარგის მეთოდოლოგიას ამ საქმისათვის ვერ შექმნის. თუ რაოდენი აზრთა სხვაობაა აქ ელემენტარულ საკითხებშიც კი, ამას ორი არც თუ ძლიერ მოწინააღმდეგე ავტორების გამონათქვამებშიც ამოვიკითხავთ: კ. ბოხენსკი წერს: ადამიანი რომ ცხოველია, ეს ჩვენ ვიცით ზოოლოგიის დაუხმარებლადაც. ე. ი. ამ დებულებაში საეჭვო რამ არაფერია, ეს თავისთავადაც ვიცითო. მ. ჰაიდეგერის რწმენით, თუ ვთქვით უკვე, რომ ადამიანი არის ცხოველი, მასთან, ადამიანთან ვეღარ მივალთ ვერავითარი გამოკვლევით. ადამიანთან მისასვლელი გზა ცხოველის ასპექტით, მის გასწვრივ შეუძლებელიაო.

ჩვენ შევეცდებით მხოლოდ ჩამოვთვალოთ ის საკითხები, რომელთა გადაჭრა მოგვცემს ერთგვარ წარმოდგენას ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გნოსეოლოგიაზე:

1. შემმეცნებლისა და შესამეცნებლის განსაზღვრა, როცა საქმე ეხება ადამიანის ფილოსოფიურ შემეცნებას. როცა შესამეცნებელი ტრანსსუბიექტური მოვლენაა, ის არის, რაც ადამიანს გარეთ არის, შემმეცნებლად ადამიანი ივარაუდება. ამით გრანტირებულია ის ო რ ი ინსტანსცია, რომელსაც მოითხოვს შემეცნება, როგორც ასეთი. შემმეცნებელი აპარატის დაზუსტება, იმის დადგენა, თუ სახელდობრ რა არის ადამიანში ის, რაც შემეცნებას ახორციელებს და

---

42 იხ. А. Г. Мысливченко, «Человек как предмет философского познания», Москва, 1972, стр. 2, глава II. (იხ. ამ ავტორის შეხედულების განხილვა ქვემოთ).

როგორ სწარმოებს პროცესი შემეცნებისა, მეორეული საკითხია. ამით შეიძლება ობიექტის შემსწავლელი მეცნიერი არც დაინტერესდეს.

სხვა ვითარება გვაქვს, როცა შესამეცნებლად გვევლინება თვითონ ადამიანი, რომელშიაც ჩვენ ვგულისხმობთ შემმეცნებლის არსებობას. ადამიანის შემსწავლელი მრავალი მეცნიერებაა, რომელნიც ისევე არ კითხულობენ შემსწავლელის, შემმეცნებლის ვინაობასა და მისი მოქმედების ხასიათს, როგორც არ კითხულობენ ამას ობიექტის შემსწავლელი მეცნიერებანი. თითქმის ყველა ჰუმანიტარული მეცნიერება თავისუფალია იმ მოვალეობიდან, რომ შემმეცნებლის ბუნება იკვლიოს. ამ მხრივ, მაგალითად, ადამიანის ბიოლოგია, ფიზიოლოგია, ანატომია, ეთნოლოგია, ისტორია, სოციოლოგია, ფიზიკური ანთროპოლოგია და სხვა იმაზე მეტად არ არიან ვალდებული შემმეცნებლის ბუნება იკვლიონ, ვიდრე მათემატიკა, ასტრონომია, ფიზიკა, ქიმია და ა. შ. ერთადერთი ჰუმანიტარული მეცნიერება, რომელზედაც შეიძლება იფიქრო̄, რომ მას ამის კვლევა ევალება, ეს არის ფსიქოლოგია. რახან ფსიქოლოგია სწავლობს შეგრძნებას, აღქმას, წარმოდგენას, ცნებას, მსჯელობას და ა. შ., ფიქრობენ, რომ ამ მოვლენების 'ჰესწავლა თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ არის შემეცნების შესწავლა და, მაშას., შემმეცნებლისაცო. ეს შეხედულება არ არის სწორი. ჩამოთვლილი მოვლენები, რამდენადაც ისინი ფსიქოლოგიის საგანს შეადგენენ, ფსიქიკური პროცესები არიან, მიეკუთვნებიან გარკვეულ სუბიექტურ სინამდვილეს და არც შემეცნებას და არც შემმეცნებელს არ წარმოადგენენ. დასახელებული მოვლენები, ტერმინოლოგიურად იგივე, შეიძლება განხილულ იქნან იმგვარად, რომ მათთან ფსიქოლოგიას არავითარი საქმე არ ჰქონდეს. ამისათვის საჭიროა ისინი განხილულ იქნან არა როგორც გამღიზიანებლით გამოწვეული პროცესები, ანდა სხვა საზრისის მატარებელი მოვლენების „შემთხვევითი“ თანხმლები სუბიექტური თვისებები, არამედ შემეცნების თვალსაზრისით, როგორც შემეცნება. როცა, მაგალითად, ჩვენ შეგრძნებას განვიხილავთ, როგორც ფიზიკური და ფიზიოლოგიური კაუზაციის შედეგს, როგორც ბუნებრივ პროცესს, საქმე გვაქვს ფსიქოლოგიის საკვლევ ობიექტთან, მაგრამ თუ შეგრძნებას შევხედავთ შემეცნების თვალსაზრისით, როგორც ობიექტური მოვლენის ასახვას, მაშინ ჩვენ საქმე გვექნება შემეცნებასთან და შეიძლება ამის საფუძველზე დავაყენოთ საკითხი ამ შემეცნების სუბიექტზე, შემმეცნებელზე. შემეცნებითი

ხედვის საგანი ამ შემთხვევაში იქნება ასახვა, ასახვისეული ურთიერთობა შეგრძნებისა რომელიმე სინამდვილისადმი. ის, რაც აქ ხდება, არის შემეცნების პროცესის „თქმა“, ასახვა. ეს გნოსეოლოგია, შემეცნების თეორია არის. ის არის ყოველთვის ასახვის ასახვა. რაც შეეხება ფსიქოლოგიის დამოკიდებულებას შეგრძნების მიმართ, ის ასე უნდა ვიაზროთ: ფსიქოლოგი აქ ხედავს არა შემეცნებას, არა შეგრძნებას, როგორც ასახვას, არამედ უბრალოდ შეგრძნებას, წითელს, ტკბილს... შეგრძნების შემსწავლელ მეცნიერებას გნოსეოლოგია კი არ ჰქვია, არამედ მას „ესთეზიოლოგია“ უნდა დარქმეოდა, სხვა მეცნიერებას რომ არ წაეღო ეს ტერმინი. შეგრძნება კი არ არის შემეცნება, არამედ შემეცნება არის იმის „ხედვა“, რ ო მ შეგრძნება არის ამა და ამ საგნის ასახვა.

იგივე ითქმის ე. წ. აზროვნების ფსიქოლოგიაზე. ის, რასაც აქ ფსიქოლოგია ეხება, არის აზროვნების არა გნოსეოლოგიური აქტი, არამედ ბუნებრივ-რეალური პროცესი, რომელიც ინდიფერენტულად არის განწყობილი ამ პროცესის შედეგისადმი ჭეშმარიტება-შეცდომის თვალსაზრისით. რასაკვირველია, შემეცნებასთან არ გვაქვს საქმე, სადაც ჭეშმარიტების საკითხი ამოღებულია. უცილობელი დასკვნა ყოველივე ამისგან ისაა, რომ არც ფსიქოლოგია ისახავს მიზნად შემეცნების ბუნების გარკვევას და შემმეცნებლის მიგნებას. ფსიქოლოგიასა და სხვა ჰუმანიტარულ სპეციალურ მეცნიერებათა გნოსეოლოგიას საქმე აქვს არა შემმეცნებელთან და შემეცნების შემეცნებასთან, არამედ ფსიქიკასთან, ადამიანის ანატომიურ, ფიზიოლოგიურ, ბიოლოგიურ აგებულებასთან, ამ მოვლენების კანონებთან და ა. შ. ამიტომ შემმეცნებლის რაობის საკითხი ან ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში უნდა დადგეს, აქ უნდა გაიხსნას მისი რაობა, ანდა ის უნდა ვეძებოთ ზეადამიანურ არსებაში, ღმერთში ან დემონურ ძალებში. თუ ამ მეორე შესაძლებლობას გამოვრიცხავთ, უნდა მივიღოთ, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გნოსეოლოგიის სპეციფიკა იქნება გამოსახული შემდეგი პრობლემის სახით: როგორ არის შესაძლებელი შემმეცნებლის შემეცნება? ვინ არის აქ შემმეცნებელი და ვინ შესამცნებელი? საკითხავია: როგორ არის აქ გარანტირებული მოცემულობა ორი ინსტანციისა, რასაც ობიექტის შემეცნება მოითხოვს, თუ ეგების აქ, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში შემეცნება სხვაგვარად უნდა გავიგოთ? არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს თვითდაკვირვების პრობლემა, რომელმაც ეგოდენ დიდი დავა გამოიწვია. ო. კონტი, რო-

მელმაც მკაცრად დააყენა საკითხი თვითდაკვირვების შესახებ, სწორედ ამ ტექსტში განიხილავდა აპორიას: როგორც თვალი ვერ დაინახავს თავის თავს, ისე ადამიანის მე ვერ დაინახავსო თავის თავს. დანახვას ორი მომენტი სჭირდება, მე და არა-მე. როცა მეს დანახვას ეხება საქმე, დამნახავი აღარ მოიპოვება, მეს მისსავე დანახვას სთხოვენ. ამას ნიშნავს თვითდაკვირვება, თავის თავის დაკვირვება. ეს, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია. დანახვას, დაკვირვებას ორი რამ სჭირდება, თვითდაკვირვება მხოლოდ ერთს გულისხმობს. კონტმა ამგვარი მსჯელობის საფუძველზე დაასკვნა: ფსიქოლოგია, როგორც მეცნიერება მე-ს შესახებ შეუძლებელიაო. დიდი ხნის შემდეგ, როცა ბიჰევიორიზმი გაბატონებულ მიმდინარეობად იქცა ფსიქოლოგიაში, ხშირად იყო გამოთქმული აზრი თვითდაკვირვების შეუძლებლობის შესახებ და კონტის მოსაზრებაც იყო გახსენებული.

ძირითადი და, ვფიქრობთ, არსებითი, რაც ითქვა პრინციპული კონტის კონცეფციის დასაძლევად ისაა, რომ კონტმა თვითდაკვირვების სტრუქტურა არასწორად წარმოიდგინა. ფსიქოლოგიის საგნად, თვითგაკვირვების ობიექტად მან განცდის ნაცვლად მე — წარმოიდგინა და ამიტომ მისმა აპორიამ მეს შესამეცნებლად მეორე მე მოითხოვა, მისი არსებობა პირველ მესთან ერთად, პირველის გაორების გარეშე. ე. ი. მან აბსოლუტურად შეუძლებელი რამ მოითხოვა: ერთი უნდა ყოფილიყო ერთიც და ორიც რიცხობრივად. ამის შეუძლებლობა მან ადვილად დაამტკიცა. მას საგანგებოდ არ დაუყენებია გნოსეოლოგიური სუბიექტის რაობის საკითხი. ყოველგვარი საბუთის გარეშე გააიგივა მე, გნოსეოლოგიური სუბიექტი და განცდა. ის ორს ეძებდა თვითდაკვირვების განსახორციელებლად, ჰქონდა კი სამი, რომელთა ფუნქცია მხოლოდ ერთ შემთხვევაში იყო გარკვეული. ეს იყო განცდა, რომელიც დაკვირვების საგანს წარმოადგენდა (და მხოლოდ დაკვირვების ობიექტს), ხოლო მე-დან მას შეეძლო ან საკუთრივ შემმეცნებელი გამოეყვანა და ამით იგი გნოსეოლოგიურ სუბიექტად ექცია, ანდა შეენარჩუნებია მე, როგორც განცდათა სუბსტრატი, ხოლო გნოსეოლოგიური ობიექტი იქ დაეძებნა, სადაც საერთოდ ხორციელდება შემეცნება მეცნიერებაში. კონტი ამ გზით ვერ წავიდა და მე ანუ განცდა (ის ამათ აიგივებს) გამოაცხადა საერთოდ ყოველგვარი შემეცნების სუბიექტად. გამოვიდა უცნაური დასკვნა: ერთ-ერთი მეცნიერების საგანი იქცა ყველა სხვა მეცნიერების შემმეცნებლად. ფსიქიკა, ფსიქოლოგიის უეჭველი საგანი გნოსეოლოგიურ სუბიექტის როლს ასრულებს სხვა მეცნიერებათა

მიმართ და ამიტომ მას აღარ ერგო იგი, შემეცნება. ფსიქოლოგია კონტმა ალტერნატივის წინაშე დააყენა: ან შემმეცნებელი, ან შესამეცნებელი. ორივე შესაძლებლობას ფსიქოლოგიური მეცნიერების გაუქმება მოაქვს. მაგრამ ამით ყველაფერი ნათქვამი არ არის. ჩვენ მიერ მოტანილი მოსაზრება: — ფსიქიკა-შესამეცნებელი, „მე“ (მისი სათანადოდ გააზრების შემდეგ, გნოსეოლოგიურ სუბიექტთან საერთო ენის მოძებნის შემდეგ) — შემმეცნებელი. — აუქმებს კონტის მიერ წამოყენებულ ფსიქოლოგიურ აპორიას, მაგრამ ადამიანის შემეცნებასთან დაკავშირებით მსგავსი აპორია კიდევ ჩნდება: რახან ზედამიანურ ფაქტორს ფილოსოფიაში ადგილს ვერ მივცემთ, დადგება საკითხი: როგორ თავსდებიან ერთად, ან საიდან ჩნდება შემეცნებისათვის საჭირო ორი ინსტანცია, თუ ადამიანი არის შემმეცნებელიცა და შესამეცნებელიც, როცა საქმე ეხება ადამიანის არსობრივ შემეცნებას? აქ უნდა ითქვას სპეციფიკური სიტყვა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გნოსეოლოგიის სახით.

2. იყო დრო, როცა ფიქრობდნენ, რომ ადამიანის „შინაგანი სამყარო“ ერთგვაროვანი მოვლენებით ამოიწურება. პლატონ — არისტოტელის პერიოდში ამ მოვლენებს „ფსიქეს“ უწოდებდნენ. დეკარტემ „მე“ს ტერმინი წამოსწია წინ. ამას მოჰყვა გამარტივების ტენდენცია და საქმე იქამდე მივიდა, რომ „შინაგანი სამყარო“ იმპრესიებზე და იდეებზე დაიყვანეს, რის შორეული გამოძახილიც იყო მახიზმის ფორმულა — მსოფლიოს ელემენტებად შეგრძნებების გამოცხადება და „სენსუალისტური რეალიზმის“ წამოყენება. ამას ყოველივეს შესატყვისი რეაქცია მოჰყვა. როცა დაინახეს, რომ შეგრძნება-წარმოდგენებით შეუძლებელია იმის გააზრება, რაც შემეცნების, მეცნიერების, კულტურის და ადამიანის ისტორიის სახით ყველას თვალწინ უდგას, დაიწყეს ისეთი კატეგორიებისა და შემოქმედებითი ძალების იძულებითი აღიარება, რომელთაც შეეძლოთ სინათლე მოეფინათ და გასაგები გაეხადათ ეს ურთულესი მოვლენები. არისტოტელემ ჰეშმარიტების „გამოთქმის“ აუცილებელ საშუალებად მსჯელობა წამოაყენა. ასოციაციონურ ფსიქოლოგიას უჭირდა მსჯელობის სპეციფიკის აღიარება. ამას ბუნებრივი ახსნა მოეპოვება: მეცნიერება, რომელიც ჰეშმარიტების პრობლემას არ ეხება იმიტომ, რომ ვერ ეხება, ვერც მსჯელობის სპეციფიკას გაიგებს. მსჯელობის ეს ასპექტი, რომელიც აქ მის არსს უდრის, ფსიქოლოგიის საქმე არ არის. მსჯელობაში მოცემულია შემეცნებების არსი და გასაგებია, რომ მსჯელობისთვის საჭირო „უნარმა“ შემეცნებაც გასაგები გახადა. ფსიქოლოგიის გვერდით ლოგიკა და გნო-

სეოლოგია გაჩნდნენ, როგორც ფსიქოლოგიიდან სრულიად განსხვავებული მეცნიერებანი. ასე დაიწყო „შინაგანი სამყაროს“ დიფერენციაცია. ლოგიკას, გნოსეოლოგიას, ეთიკას, ესთეტიკას, აქსიოლოგიას... მოეძებნათ საკუთარი „სულიერი“ ეკვივალენტები, სულიერისგან გონისეული გამოითიშა, ფსიქიკა აქტად, ფუნქციად და შინაარსებად გაიყო. და ა. შ. ამის შედეგია ის, რომ გნოსეოლოგიური კატეგორიების ძებნა ფსიქოლოგიას აღარ ეკითხება. თვითონ ფსიქოლოგია საჭიროებს ამ ასპექტის გაშუქებას სხვა მეცნიერების საშუალებით. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გნოსეოლოგიის შესახებ, რასაკვირველია, ფსიქოლოგია ვერაფერს გვეტყვის, დახმარებას ვერ გაგვიწევს. ეს არის თვითონ გნოსეოლოგიის საქმე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მეთოდოლოგიის საქმე. ეს სპეციალური გნოსეოლოგიაა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ფილოსოფიაა[43].

§ 18. ვუბრუნდებით შემმეცნებლის საკითხს. რახან ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას მიზნად აქვს ადამიანის შემეცნება, ხოლო შემეცნება სუბიექტის ნამოქმედრად ითვლება, აქ დაუშვებელია შემეცნების მოგვარება სუბიექტის ობიექტად წარმოსახვის გზით. ამოცანა და მისი სიძნელეც აქ ისაა, რომ შემეცნების აქტმა სუბიექტი ობიექტად არ გადააქციოს, სუბიექტი უნდა სუბიექტად დარჩეს, უნდა გაჩნდეს „შემეცნებული სუბიექტი“, როგორც კანონიერი და რეალიზირებული ცნება.

„ბიჰევიორისტული ფსიქოლოგია“[44] სუბიექტის შემეცნებას ამყარებს მის ობიექტად „გარდაქმნაზე“. ეს მიზანი არც ფსიქოლოგიისათვის ვარგა, მით უფრო არ ვარგა იგი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის.

არის გაობიექტების მეორე მნიშვნელობაც, როცა გაობიექტება არ გულისხმობს რაიმე ცვლილების შეტანას სუბიექტში. ესაა მხოლოდ, რომ ცნობიერება მიმართულია არა ობიექტზე, მაგალითად, არა ფიზიკურ მოვლენაზე, არამედ „თვითონ“ სუბიექტზე. აქ გასათვალისწინებელია ცნობიერების ფუნქციის გაგება. თუ ცნობიერება

---

43 „ფილოსოფიის ფილოსოფიას“, ეფიქრობთ, შეეჩვია თანამედროვეობა. „უძნელეს ფილოსოფიურ პრობლემად“ ითვლება — „რა არის ფილოსოფია?“ ეს ხომ ფილოსოფიაა ფილოსოფიის შესახებ?! ფილოსოფიას აქვს თავისი გნოსეოლოგია, ონტოლოგია, ფსიქოლოგია, სოციოლოგია და ა. შ.

44 ეს „ცნება“ გაუმართლებელია, ე. ი. არც არის ცნება, ის შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს.

ობიექტურ ფაქტორად არის გაგებული, თუ ის შემოქმედია და რასაც შეეხება, ყველაფერს „საკუთარ ელფერს“ აძლევს, ადექვატური შემეცნება ცნობიერებით საერთოდ შეუძლებელი ჩანს. თუ ცნობიერება მართლა ასეთია, როგორადაც აქ წარმოვსახეთ იგი, სუბიექტის შემეცნება განუხორციელებელია და ანთროპოლოგიურ სკეპტიციზმს დასტური უნდა მივცეთ. მაგრამ ცნობიერების ასეთი გაგება არ არის სავალდებულო და არ გამომდინარეობს მისი არსიდან[45]. როცა ცნობიერებაში იგულისხმება „ყოფიერების ცნობიერება“, ცნობიერებას „საკუთარი“ შინაარსი არ მიეწერება, მისგან არც არავითარ საფრთხეს „საგნის“ დამახინჯებისა. გადასხვაფერებისა არ უნდა ველოდეთ. საკუთრივ ცნობიერება არაფერს არ ურთავს მოცემულობას, რომელიც ლოგიკურად უსწრებს მას. მხოლოდ იმისი გაცნობიერება არის შესაძლებელი, რაც თავის თავში გარკვეული და დასრულებულია, ის არის, რაც არის. მთავარია, და სწორედ ამას ეხება მეთოდოლოგიის პრობლემა, შევქმნათ ისეთი პირობები, როდესაც საძიებელი საგანი ჩვენსკენ იქნება მობრუნებული, უშუალოდ იქნება მოცემული.

მეორე ცდა ადამიანის შემეცნებისა „გარედან“ მოცემულია ისტორიისა და კულტურის ცნებების გამოყენებით. ე. დილთაი ადამიანის ისტორიაში ეძებს, ე. შპრანგერი — კულტურაში, სიცოცხლის ფორმებში. ამჟამად ხშირად გაისმის ლოზუნგი — „ადამიანის არსი შემოქმედებაა, შემოქმედების, პირველ რიგში ხელოვნების ანალიზი გაგვიღებს კარებს ადამიანის საიდუმლოებისაკენ“. ამავე მიმართულებით მიდის ჰერმენევტიკაც.

ჩვენ მთელი ეს უზარმაზარი მუშაობა, ადამიანის გასაგებად წარმოებული მიგვაჩნია ადამიანის პირდაპირი შემეცნების შეუძლებლობის რწმენის საფუძველზე აგებულ ღონისძიებად. რახან თვითონ ადამიანის „ხედვა“ განუხორციელებელია, შევეცადოთ მის შემეცნებას არაპირდაპირი გზით, მის „ხედვას“ გარედან, მისი არსის ამოკითხვას მის ნაწარმოებში, მის შემოქმედებაში. თუ ბიჰევიორისტულ მიდგომას აღვნიშნავთ, როგორც ადამიანის გაგების ცდას მოქმედებაში, ეს თვალსაზრისი უნდა აღინიშნოს, როგორც ცდა ადამიანის გაგებისა მის შემოქმედებაში[46].

---

[45] იხ. Бочоришвили А. «Основное субъективное условие адекватного познания», (Сообщения АН Груз. ССР, XL: 1, 1965).

[46] ამ კონტექსტში განხილული ცნება — „деятельность“ შეფასებს, როგორც ადამიანის წვდომის გარეგანი გზა, სადაც არის როგორც მოქმედების, ისე შემოქმედების ელემენტები.

ამ სახის შემეცნება მეცნიერული ფიქციონალიზმია და მას განსაზღვრულ პირობებში სრული გამართლება აქვს. ეს მაშინ, როცა „მოვლენა“ არ არის რისიმე რეალურის, არსებულის გამოვლენა. ასეთს სუბსტრატს „მოვლენის“ უკან არ ვეძებთ, არ ვგულისხმობთ. ჩვენ ის გვაწუხებს, რომ „მოვლენა“ს წესი ვერ მოვუძებნეთ, მის უკან მისი საფუძველის მოძებნის იმედი არა გვაქვს და ამიტომ ვეძებთ ისეთ ფიქტიურ სტრუქტურას, რომელიც, რ ო მ მ ა რ თ ლ ა არსებობდეს, ამ გაურკვეველ „მოვლენას“ გასარკვევს გახდიდა, გასაგნებად წარმოგვადგენინებდა. ასეთ ფიქციად აქვს წარმოდგენილი, მაგ., მახს „ფიზიკალური თეორია“, „ატომი“, „პროტონი“, „მაგნიტური ტალღები“ და ა. შ.[47]. აქ „მოცემულის“ ამხსნელად გვევლინება „შეთხზული სინამდვილე“, ემპირიულად მოცემულით ნაკარნახევი ფ ი ქ ც ი ა.

ასეთი მეთოდი ადამიანის შესწავლისა სრულიად გაუმართლებელი იქნება, თუ ჩვენ იმ აზრზე დავრჩებით, რომ ადამიანი არის ნამდვილად არსებული სუბსტანცია.

რაც შეეხება ჰერმენევტიკას იმ გაგებით, რომ „მოვლენა“ ნამდვილად არის მოვლენა, ჰეშმარიტად არსებულის გამოვლენა, მაგრამ უცნობი და შეუცნობადი, მაშინ ეგების „მკითხაობას“ ერთგვარი გამართლება ჰქონდეს, მაგრამ ფილოსოფიურად ღირებული შემეცნება აქ არ მოგვეცემა. ჰერმენევტიკულ შემეცნებას თეორიული ღირებულება არ შეიძლება ჰქონდეს. ის პრაქტიკულ სამსახურს გაგვიწევს, თუ კორელაცია სუბსტანციასა და მოვლენას შორის დადგენილი იქნება სხვა გზით. ჩვენ რომ ვიცოდეთ ფსიქიკური პროცესის ფიზიოლოგიური კორელატი და ეს კორელატი ჩვენს ხელთ იყოს, ფსიქიკური ცხოვრება ჩვენ განკარგულებაში იქნებოდა, განცდაზე დაკვირვება აღარ იქნებოდა საჭირო მისი მართვისათვის. მაგრამ, სანამ აღნიშნულ კორელაციას დავადგენდეთ, უეჭველად თვითდაკვირვებასაც უნდა მივმართოთ და ტვინის მოძრაობის დაკვირვებასაც. მაშასადამე ჩვენ ამოცანას, ადამიანის თეორიულ შემეცნებას ჰერმენევტიკაზე ვერ დავამყარებთ.

კანტის ტრადიციული გაგება თავისთავადს ნივთს, გინდა მე-ს შეუმეცნებლად თვლის. შემეცნება, კრიტიციზმის მიხედვით, არის მეს — კონსტრუქცია. შემეცნების საგანი არ არის საგნის, ნივთის, მეს ასლი, მათი გამოცხადება. სუბიექტის შემეცნება უნდა გავი-

47 იხ. ე. მახისა და მ. პლანკის კამათი. („Новые идеи в философ“. Сборник второй. 1912, стр. 125—159).

გოთ, როგორც ცდის შექმნა. ეს არ არის თავისთავადი სუბიექტის შემეცნება. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ამას არ ეძებს. ის ეძებს იმ ადამიანის არსს, რომელიც თავისთავად არსებობს ანდა შეიძლება არსებობდეს. ამაზე უნდა მიგვანიშნებდეს სიტყვა „ანთროპოლოგია". ვინც გაავრცელა სახელწოდება „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია", ვინც ამ სახელწოდებას შესაფერისად თვლის ადამიანის ფილოსოფიური შემეცნების მიმართ, მას, შეიძლება, ის აზრი მივაწეროთ, რომ ადამიანი მისთვის რეალური არსებაა და არა ტრანსცენდენტალური ნაქმობა. კანტისთვის, ვფიქრობთ, ადამიანი არის აპრიორული ტრანსცენდენტალური სისტემა. მთელი ჯამი ტრანსცენდენტალური აქტებისა. „რა არის ადამიანი?" კანტთან ნიშნავს — „რა არის პერსონიფიცირებული სისტემა ტრანსცენდენტალიზმისა"? ტრანსცენდენტალიზმი აქ უპირისპირდება „ანთროპოლოგიურს", როგორც ფილოსოფიურ-აპრიორული ემპირიულ-მეცნიერულს[48]. აქ ახალი მეთოდოლოგიის საკითხი დადგება აპრიორულის შემეცნებასთან შედარებით, როცა საქმე პერსონალიზაციამდე მივა. ამაზე მუშაობა იმას დაეკალება, ვინც „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიის" ადგილას დასვამს „ტრანსცენდენტალურ პერსონალისტიკას".

§ 19. შევეხოთ ამ კუთხით ედ. ჰუსერლისა და მ. ჰაიდეგერის უარყოფით „განწყობას" ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისადმი.

გავიხსენოთ ედ. ჰუსერლის (და მ. ჰაიდეგერისაც) ნაყოფიერი ბრძოლა ანთროპოლოგიზმის წინააღმდეგ ლოგიკაში, ამ ცნების დაკავშირება ფილოსოფიის „დამღუპველ" ფსიქოლოგიზმთან. „ანთროპოლოგია" ფილოსოფიაში გაისმის, როგორც სკეპტიციზმი და რელატივიზმი, როგორც ფილოსოფიის რადიკალური დაქვეითება, მისი მომზადება განწირვისათვის. ემპირიულის შეტანა ფილოსოფიაში ემპირიზმის (სენსუალიზმის) მნიშვნელობით, რა ასპექტით და რა რაოდენობითაც არ უნდა იყოს იგი, ფილოსოფიას დაღუპვას უქადის, როგორც ემპირიულის მინარევი აპრიორულ შინაარსში აუქმებს, კანტის აზრით, აპრიორიზმის მთელ ღირსებას[49].

---

48 შეად. ონტიური და ონტოლოგიური, სადაც მეორე პირველის „ქვეშთ" იგულისხმება, მაშინ, როდესაც ტრანსცენდენტალური ემპირიულის „ზევით" ცავსდება.

49 ჰუსერლი თავის ფენომენოლოგიას პოზიტივიზმისა და ემპირიზმის ნიშნებს მიაწერს, მაგრამ ამას არაფერი აქვს საერთო ისტორიულად ცნობილ პოზიტივიზმთან და ემპირიზმთან. ჰ უ ს ე რ ლ თ ა ნ ამ ტერმინებში ყოველთვის იგულისხმება წმინდა ფენომენის უშუალო და ევიდენტური მოცემულობა. ინდუქცია და სენსუალიზმი აქედან გამორიცხულია.

ჰუსერლთან და ჰაიდეგერთანაც ფილოსოფია და ყველაფერი ფილოსოფიურად განხილული ტრანსცენდენტალურ-ონტოლოგიური ბუნებისაა, „მეორე განზომილებაში“ წარმართული ძიებაა, წმინდა ფენომენებში წარმოებული კვლევაა. ამას, ამგვარი კვლევის სიწმინდეს საფრთხეს უქმნის ონტიურისა და ემპირისტულის შეჭრა ფილოსოფიურ შინაარსში. ამ სახიფათო ტერმინად ესახებათ ჰუსერლსა და ჰაიდეგერს „ანთროპოლოგიის“ ხმარება ფილოსოფიაში. ანთროპოლოგიას, როგორც სპეციალურ მეცნიერებას და მეცნიერების ცნებას არავინ უარყოფს. საქმე ეხება მხოლოდ ამ ცნების ფილოსოფიურ მნიშვნელობას[50]. ტრანსცენდენტალისტს „ანთროპოლოგია ესახება, როგორც ნატურალიზმი, როგორც პოზიტივიზმი და მატერიალიზმი. ის თავის იდეალიზმს იცავს, როცა „ანთროპოლოგიას“ ერიდება. აზროვნების ისტორიაში ანთროპოლოგიზმი ზოგჯერ მატერიალიზმის სასარგებლო საქმეს აკეთებს. ეს ხდება მაშინ, როცა ეს ცნება გამოდის ღმერთის ცნების წინააღმდეგ, „არა ღმერთი, არამედ ადამიანი“ (ლ. ფოიერბახი). მაგრამ იგივე ცნება გამოდის მატერიალიზმის (ისტორიული მატერიალიზმის) წინააღმდეგ, როცა მატერიალიზმი „სოციალურს“ მოიხმარს ნატურალიზმის საპირისპიროდ და შესავსებად. ანთროპოლოგიზმი ამ შემთხვევაში ინდივიდუალიზმია და „აბსტრაქტიზმი“, ადამიანის სოციალურობის უგულვებელყოფა.

მაგრამ ტერმინი „ანთროპოლოგია“ არ არის პასუხისმგებელი მისი არც იდეალისტური და არც მატერიალისტური გამოყენებისათვის. არ არიან მართალი ის მკვლევარები, რომლებიც უშინდებიან „ანთროპოლოგიას“ ფილოსოფიასთან კავშირში, რადგან მათ ეს აგონებთ ლ. ფოიერბახის ფილოსოფიის გარემოს, ისტორიული მატერიალიზმის წინა პერიოდს, როდესაც ადამიანის გასაგებად მხოლოდ ბუნება გამოიყენებოდა, მისი ძირითადი ფაქტორის, საზოგადოების კანონზომიერების მოხმარებას სათანადო ადგილი არ ეთმობოდა. ზოგი იქამდე მიდის, რომ ადამიანის ანთროპოლოგიური შესწავლა

---

50 სრულ თანმიმდევრობას ვერც ჰუსერლი და ვერც ჰაიდეგერი ვერ იჩენენ ტერმინოლოგიურადაც კი. იხ. ჩვენი გამოკვლევები „ადამიანის პრობლემა ედ. ჰუსერლის ფილოსოფიაში“, „ეგზისტენციალური ანთროპოლოგია“. მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ თანამედროვე „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ ყველაზე პოპულარული წარმომადგენელი, მ. შელერი არც ერთ თავის ნაშრომს ამ სახელით არ აღნიშნავს. ეთიკური ფსიქოლოგიზმის უდიდეს მოწინააღმდეგეს თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ეგების ეს შეესატყვისებოდეს.

ისტორიული მატერიალიზმის იგნორირებად ეჩვენება. ეს, რა თქმა უნდა, უსაფუძვლო ფიქრია, და გაუგებრობას ემყარება. საქმე რომ ადამიანის სპეციალურ-მეცნიერულ შესწავლას ეხებოდეს (მაგ.. ადამიანის ისტორიას), ბუნების ფაქტორს სოციალურ ფაქტორთან შედარებით მცირე როლი დაეთმობოდა, ბევრად მეტი მნიშვნელობა მიეწერებოდა საზოგადოების წვლილს. მაგრამ ადამიანის ფილოსოფიური შესწავლა, მისი ძირითადი, არსობრივი ნიშნების ცხადყოფა ფილოსოფიის ასპექტში ნიშნავს ადამიანის განხილვას იმ „სინამდვილეში“, რომელსაც შეისწავლის ფილოსოფია. ეს „სინამდვილე“ არის არა მხოლოდ ბუნება ან საზოგადოება, არა მხოლოდ მათი შენაერთი, „ერთიც და მეორეც“, არამედ სამყარო, უნივერსუმი. ეს გარემოება, შეგნებულად თუ შეუგნებლად, ვლინდება საბჭოურ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, სადაც მივიწყებული არც ბუნებაა და არც საზოგადოება, მაგრამ წინა პლანზე მაინც სამყაროა წამოწეული; აქ ლაპარაკია ადამიანის ა დ გ ი ლ ი ს შესახებ სამყაროში, როგორც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სპეციფიკურ პრობლემაზე[51]. ფილოსოფიის არსებობის ფაქტი, რომლის საგნის შემადგენლობაში „ბუნებაცა“ და „საზოგადოებაც“ იგულისხმება, იმაზე მიუთითებს, რომ ფილოსოფოსი არც ბუნებაშია „ჩაკეტილი“ და არც საზოგადოებაში. ის მეტს ეუფლება, მეტს „ხედავს“ და, ამ გაგებით, მეტია ბუნებაზეც და საზოგადოებაზეც. მხოლოდ უნივერსუმი, რომელიც ყველაფერს მოიცავს, შეიძლება იყოს ადამიანის კვლევის არენა. და თ უ მართალია ის, რომ მოვლენის შესწავლა მოითხოვს მის წარმოდგენას მიმართებაში, ადამიანისთვის ასეთ მიმართებად მხოლოდ სამყარო გამოდგება. ეს ის მიმართებაა, სადაც მიმართების აგენტს ყოველი შესაძლებელი მიმართებისთვის, აქტუალურისა თუ პოტენციალურისთვის, მოეპოვებათ საჭირო დასაყრდენი, ყოველგვარი მიმართებისათვის აქვთ ყველა საჭირო პირობა.

„ანთროპოლოგია“ „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში“ არ ნიშნავს ა მ ჟ ა მ ა დ არც ბუნებისეულს, არც ნატურალისტურსა და მატერიალისტურს, არც იდეალურსა და ტრანსცენდენტალურს, მათ უარყოფას ან დადასტურებას და საერთოდ იგი არ შეიცავს არავითარ მსოფლმხედველურ ცნებას, ან ადამიანის რომელიმე სახის კვალიფიკაციას. არა! „ანთროპოლოგია“ აქ იმ მნიშვნელობით იხმარე-

---

51 ადამიანის შესამეცნებლად სოციოლოგია და ბუნებისმეტყველება რომ არ კმარა, ეს იქიდანაც ცხადია, რომ საჭიროდ ითვლება ადამიანის შესწავლისათვის ფილოსოფიის გამოყენება. ეს შეხედულება სადაო აღარ უნდა იყოს.

ბა, რა მნიშვნელობითაც იხმარება „ზოოლოგია“, „ბოტანიკა“, „მეცნიერება ცხოველის შესახებ“, „მეცნიერება მცენარის შესახებ“. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, როგორც ის იხმარება დღეს ფილოსოფიური დისციპლინის სახელწოდებად, ნეიტრალური ტერმინია ისე, როგორც ნატურ-ფილოსოფია, ეთიკა, გნოსეოლოგია. როგორც ბუნების ფილოსოფია შეიძლება იყოს მატერიალისტურიც და იდეალისტურიც, მექანიცისტურიცა და ვიტალისტურიც, ისე ანთროპოფილოსოფიაც შეიძლება იყოს იდეალისტურიცა და მატერიალისტურიც, ტრანსცენდენტურიცა და ეგზისტენციალურიც, ონტიურიცა და ონტოლოგიურიც. და ა. შ. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ რამდენადაც ესა თუ ის ფილოსოფია შეიცავს ორიგინალურ პრინციპებს, იმდენად შეიცავს ორიგინალობას მასზე აგებული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაც. როგორც კანონიერია მარქსისტულ-ლენინური ეთიკა, ესთეტიკა, ისე კანონიერია აგრეთვე მარქსისტულ ლენინური ანტროპოფილოსოფია, მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიური ანთროპოლოგია.

ამგვარად, რამდენადაც ადამიანი ჭეშმარიტი არსებაა, მისი არსობრივი, ფილოსოფიური შემეცნება შესაძლებელი ჩანს. მისი მეთოდოლოგია მოითხოვს შემეცნებისა ისეთ ორგანოს, რომელიც ადამიანს შემეცნების პროცესში არ გადაასხვაფერებს, არ დაამახინჯებს და ისე წარმოადგენს, როგორიც არის. ამის შესაძლებლობა ჩვენ დავინახეთ წმინდა ცნობიერებაში, უცხო შენარევებიდან განწმენდილ ცნობიერებაში.

მეორე აუცილებელი პირობა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გნოსეოლოგიისა არის ცნობიერების „დამოუკიდებლობა“ ადამიანისგან. იმისათვის, რომ ადამიანი, მისი არსი შემეცნების ობიექტი გახდეს, უნდა არსებობდეს მისგან განსხვავებული და მასზე მიმართული ინსტანცია, როგორც მისი შემმეცნებელი. თუ სუბიექტი, სუბიექტურობა, შემეცნების საგნად არის გააზრებული ანთროპოლოგიაში, მის შემმეცნებლად თვითონვე ვერ გამოცხადდება. თუ მაინც ლაპარაკობენ თვითშემეცნებაზე, სუბიექტის მიერ თავის თავის შემეცნებაზე, ეს არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი მნიშვნელობით. რეფლექსია, როგორც რისამე მიბრუნება თავის თავისკენ, საჭიროებს გარკვევას, ცხადყოფას. რეფლექსიის გამოყენება ახსნის მიზნით, როცა ის ჯერ კიდევ გაშიფრული არ არის, დაუშვებელია ფილოსოფიაში. შეიძლება აქ კიდევ ერთი აპორია იჩენდეს თავს: როცა შემმეცნებლის, უკანასკნელი შემმეცნებლის შემეცნე-

ბას ვისახავთ მიზნად, ან შემეცნების ორაგენტოვანობის თეზისი უნდა უკუვაგდოთ და სულ განსხვავებულად წარმოვიდგინოთ შემეცნების სტრუქტურა, ანდა ე. წ. უსასრულო რეგრესს მივცეთ თავი, ვეძებოთ შემმეცნებლის დაუსრულებელი რიგის უკანასკნელი რგოლი, პირველსაწყისი. არის სხვა გამოსავალიც": შემმეცნებელი, როგორც ასეთი, მუდამ შემმეცნებლად ვიაზროთ და მისი შემეცნების საკითხი მოვხსნათ პრინციპულად, შევურიგდეთ იმას, რომ შემეცნება ემყარება შეუმეცნებადს. ჩვენ გვეცოდინება მხოლოდ შემმეცნებლის შესამეცნებელი, მაგრამ არასოდეს არაფერი გვეცოდინება შემმეცნებელზე. ხოლო თუ საკითხის გადაჭრას შევეცდებით თვითონ შემეცნების არსის ახალი გაგებით, მაშინ წამოვაყენოთ ახალი დებულება — შემეცნება ორ მომენტს არ საჭიროებს, — შემმეცნებელი და შესამეცნებელი არიან ერთი, სუბიექტის და ობიექტის გათიშვა გაუმართლებელია. ასეთი კონცეფცია, მართალია, ცნობილია და ანგარიშგასაწევი, მაგრამ ეს სხვა ხაზია გნოსეოლოგიური ძიებისა და მას სპეციფიკური მიდგომა უნდა. შეგვეძლო ამისთვის ინტუიციური გაგება გვეწოდებია შემეცნებისა და შიგ მოგვექცია საკმაოდ განსხვავებული მრწამსის მკვლევარები. ინტუიტივიზმი შემმეცნებელ-შესამეცნებლის პრობლემას ადვილად სძლევს, მაგრამ კითხვა ახლა ასე დგება: — ხომ არ ხდება იგი შემეცნების ხარჯზე? ხომ არ უქმდება შემეცნება თვითონ, როცა მისი „სტრუქტურა" ერთზეა დაყვანილი?[52]

ჩვენ მაინც მიგვაჩნია, რომ შემმეცნებლად ცნობიერების გამოცხადება, როცა მას შესამეცნებელი შინაარსი არ მიეწერება, სხვა თეორიების წინაშე უპირატესობის მქონეა, თუმცა გასარკვევი აქაც არის ზოგი რამ. მთავარია ამჟამად ის, რომ ასეთი კონცეფცია საკუთრივ გნოსეოლოგიურ აპორიას მოხსნის. რჩება, რასაკვირველია, ცნობიერების ონტოლოგიურ-გენეზისური საკითხი. ეს ზოგადფილოსოფიური პრობლემაა და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას მისი გადაჭრა არ ევალება. მისთვის არის ფაქტი ცნობიერების არსებობისა, რომელიც პრინციპში ყველაფერს აშუქებს ისე, რომ გაშუქებას თვითონ არ მოითხოვს, არ საჭიროებს. მთავარია, გასაგები და მისაღები აღმოჩნდეს ის, რომ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას არ ეკისრება თავის საგანში შემმეცნებელი, აბსოლუტური შემმეცნებელი შეიტანოს. სათანადო ინტერპრეტაციით, შემდეგი ფორ-

[52] იხ. ა. ბოჭორიშვილი, „Проблема интуиции в феноменологии Эл. Гуссерля", „Вопросы философии", 1971, № 5.

მუდა შეიძლება იქნეს წამოყენებული: „ადამიანში კი არ არის ცნობიერება, არამედ ცნობიერებაში არის ადამიანი". მხოლოდ ამ ვითარებაში შეიძლება მოხერხდეს ადამიანის ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ი შემეცნება. შემეცნების საერთო ორგანო, მისი ძირეული აპარატი ფილოსოფიის შინაარსია. იგი ანთროფილოსოფიის საკუთრება არ არის და ამდენად აქ არ დგას მისი საკითხი, მაგრამ, რამდენადაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაც ფილოსოფიაა, ის გარკვეული უნდა იყოს ამ საკითხებში. დაისმის, ბოლოს, საკითხი: რით იწყება „საქმე"? — ცოდნით, თუ არცოდნით? თუ ცოდნა პირველია, ნურც დავაყენებთ საკითხს პირველი ცოდნის შესახებ, მაგრამ მაშინ ფილოსოფიის კრიტიციზმი, მისი თავისუფლება დოგმატიზმიდან სრული არ იქნება. რაღაც უნდა მივიღოთ ისე, რომ მას არგუმენტაცია არ ახლდეს. აქ მთელი სიგრძე-სიგანით დგება ცნობილი პრობლემა პირველსაწყისის შესახებ. სანამ ფილოსოფია ამ პრობლემას გადაჭრიდეს, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია უნდა დასჯერდეს იმას, რომ მას ადამიანის განსაკუთრებულად აქვს ცნობიერება. ის იმით უნდა იყოს კმაყოფილი, რომ ცნობიერებაში მოცემულთაგან არაფერია ისეთი, რომელიც შეუმეცნებლობის დაღს ატარებდეს. როგორც ყოფიერების დასაბუთება საერთოდ შეუძლებელი ჩანს, ისე შეუძლებელი ჩანს პირველი „სინათლის" გამოტანა „სიბნელისაგან", შემეცნების გამოყვანა შეუმეცნებლობისაგან. ღმერთი ვერ იტყოდა: „იყოს სინათლე", თუ მას არ სცოდნოდა, — რა არის სინათლე. გამოდის, რომ ამაოდ ვეძებთ პირველ ცოდნას ადამიანის შესახებ, მის იდეას. პირველი მოცემულობა უნდა ყოფილიყო ეს იდეა, ე. ი. ცნობიერებაში მოცემული „ადამიანი". უმართებულო ყოფილა ჩვენი საყვედური დოგმატიზმის თაობაზე ჰუსერლისა და ჰაიდეგერის მიმართ?

კრიტიცისტულობა ფილოსოფიისა, როგორც ჩანს, იმ გზით კი არ მიიღწევა, რომ კვლევის დასაწყისი დასაბუთებული „მოვლენა" იყოს. ის, რაც თავისით გვეძლევა, რაც სხვა ვითარებას უსწრებს და რის საფუძველზედაც უნდა აიგოს ცოდნის სისტემა, თვითონ არ შეიძლება იყოს ამთავითვე კრიტიკულად გამართლებული. ასეთი დებულება არ მოიპოვება. საჭირო ვერიფიკაცია უნდა განხორციელდეს შემდგომში, როცა სათანადო კრიტერიუმებით მივალთ იმ მთლიანობასთან, რომელიც პირველ მოცემულს წარმოგვიდგენს შემეცნებულად, იმას აგვიხსნის და გაგვაგებინებს, რაც პრობლემის სახით დადგა ჩვენს წინაშე. სანამ მოვლენა კითხვად,

პრობლემად არ ქცეულა, აზროვნება მასზე არ დაიწყება. მოვლენა შემეცნებული იქნება მაშინ, როცა პრობლემა იქნება გადაჭრილი, როცა მოუსვენრობის გამომწვევი ვითარება მოიხსნება. შესაცნობსა და შემეცნებულს შორის ისეთი მიმართებაა, როგორიც არის მიმართება კითხვასა და პასუხს შორის. ადამიანის მოცემულობა ის, რასაც ვეძებდით, როგორც კვლევის ამოსავალ პუნქტს, კითხვას, პრობლემას უნდა წარმოადგენდეს. მთავარია კითხვა იყოს ნათელი და გარკვეული. თავისთავად კითხვა — „რა არის ადამიანი?“ მოითხოვს გარკვევას. რას შეიცავს ეს კითხვა? საით მიმართავს აზროვნებას ეს კითხვა? შეიძლება თუ არა გარკვეულად მივიჩნიოთ კითხვა, როცა არ ვიცით შესაძლებელი პასუხები, როცა არ ვიცით მოსალოდნელი პასუხი, როცა არ ვიცით ის, რასაც ვეძებთ?

მრავალნაირი პასუხი არსებობს კითხვაზე — „რა არის ადამიანი?“, მაგრამ სად არის ნაჩვენები ის, თუ როგორ მივიდა ესა თუ ის ავტორი ამ პასუხამდე? როგორ ხელმძღვანელობდა მკვლევარს ეს კითხვა? უნდა ვიფიქროთ, რომ ადამიანი მკვლევარს, როცა მის შესახებ საკითხს აყენებდა, როგორღაც წარმოდგენილი ჰყავდა, რაღაც იცოდა მის შესახებ. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მას რომ სრულიად არაფერი სცოდნოდა მის შესახებ, ვერც კითხვას გაიგებდა და მით უმეტეს ეს კითხვა მას კვლევითს მიმართულებას ვერ მისცემდა. კითხვაზე — „რა არის ადამიანი?“ არავის მოუცია ასეთი პასუხი: „ადამიანი არ არის ღამურა“. ანდა: განა ვინმეს მოუცია ადამიანის ისეთი განმარტება, რომელშიც არ ყოფილიყო დასახელებული რომელიმე ნიშან-თვისება, რომელიც ადამიანში არ იყოს? ამ თვალსაზრისით თუ შევაფასებთ ადამიანზე გამოთქმულ დეფინიციებს, იშვიათად თუ გახდება რომელიმე მათგანი სადავო. ყველა დეფინიცია იმ ნიშანზე მიუთითებს, რომელიც მართლა არის ადამიანში, მაგრამ თუ დისკუსია მაინც არ წყდება და ადამიანის ძიება მაინც გრძელდება, ეს უნდა აიხსნას იმით, რომ ეძებენ ა რ ს ე ბ ი თ ნიშანს და არა ყოველ ნიშანს, რომელსაც კი ადგილი აქვს ადამიანის არსებაში, როცა ის წარმოდგენილია პრაქტიკულ-ყოველდღიური გაგებით. ადამიანის არსებითი ნიშნის ძებნა, მაშასადამე, სწარმოებს ადამიანის შესახებ სტიქიურად, ყოველდღიურობაში შემუშავებულ სურათში. რაც ამ სურათში არ არის მოცემული წინასწარ, ან ამ მოცემულობით არ არის მინიშნებული, იმაზე, არც გაუჩნდება მკვლევარს აზრი. მაშასადამე, კრიტიკული კვლევის დასაწყისს სტიქიურად შექმნილი სურათი წარმოადგენს. რა უფლებით

შეიძლება მას კრიტიკული კვლევა ეწოდოს? რას მოგვცემს შემდგომი შემოწმება? რა საშუალება არსებობს ამისათვის?

§ 20. ადამიანის დეფინიცია, მისი არსის გამოთქმა ხდება მსჯელობის ფორმით: „ადამიანი არის...“ შევეხოთ ამ საკითხსაც. რა არის მსჯელობის საზრისი? როგორია მიმართება მსჯელობის სუბიექტსა და პრედიკატს შორის, პირველ რიგში, შინაარსის მიხედვით, ნაცნობ-უცნობობისა და ანალიტიკურ-სინთეზურობის მიხედვით[53].

§ 21. ზემოთქმულიდან ჩანს, რომ მსჯელობას ადამიანის შესახებ შეიძლება ორი მიმართულება ჰქონდეს — ემპირიულ ადამიანზე და აპრიორულ ადამიანზე. პირველ შემთხვევაში კვლევის საგანს შეადგენს ადამიანი, როგორადაც იგი ჩვენ ვიცით ყოველდღიურობაში, ცხოვრებითს პრაქტიკაში. ეს ადამიანი ყველამ იცის, მას ყველა ხედავს და ყველა წამდაუწუმ ხვდება.

კვლევის მეორე მიმართულება ეხება იმ „ადამიანს“, რომელიც ამ ემპირიულ ადამიანს „ხედავს“, იკვლევს, აფასებს და ა. შ. ვუწოდოთ ამას აპრიორული ადამიანი. რაც შეეხება „ადამიან-ნოუმენს“, თუ მას შეუმეცნებლის მანიშნებლად ვიაზრებთ, შემდეგნაირად შეგვეძლო გამოგვეყენებინა. პრინციპულად შეგვეძლო შეუმეცნებადი დაგვეშვა მთლიანად ან ნაწილობრივ ემპირიულ და აპრიორულ განზომილებაში. თავისთავადობის პრეტენზია შეიძლება ჰქონდეს შეუსამეცნებლის ყოველ სახეს. გნოსეოლოგიური თავისთავადობა ყველაფერს აქვს და ამიტომ ყველგან დაისმის კითხვა: ისე შევიმეცნებთ, როგორც არის, თუ მხოლოდ მოჩვენებითად? თვითონ მოჩვენებაც მოითხოვს თავისთავადს შემეცნებას: მოჩვენებად შეფასებული და ასეთად დადგენილი შემეცნებისათვის ისევე მტკიცე და ნამდვილია, როგორც ე. წ. მარადიული და უცვლელი ინსტანციები. გ ნ ო ს ე ო ლ ო გ ი ი ს წ ი ნ ა შ ე ყ ვ ე ლ ა დ ა ყ ვ ე ლ ა ფ ე რ ი თ ა ნ ა ს წ ო რ ი ა. სიძნელე ეხება იმას, თუ ადამიანის პრობლემად რა უნდა დავსახოთ. „ადამიანი-ფენომენი“ — როგორც ეს კ ა ნ ტ ს ჰქონდა წარმოდგენილი (და „ბუნებაც“), ჩვენ მიერ რეალობად არ ჩაითვლება. როგორც მთელი „ბუნება“, ისე „ადამიანი-ბუნებაც“ ფორმაკანონზომიერების მიხედვით აპრიორული საშუალებებით არის „წარმოქმნილი“. რაობა ასეთი ადამიანისა

---

53 აქ უნდა დაერთოს ს. ფრანკის, მ. ჰაიდეგერისა და სხვების შეხედულება მსჯელობაზე, და საკუთარი პოზიციის გადმოცემა, სინთეზურ-ანალიზურობის საკითხის განსხვავება ემპირიულ და ფილოსოფიურ მსჯელობაში.

(თუ ის საერთოდ არსებობს) შეიძლება გაირკვეს. მაგრამ არ ვფიქრობთ, რომ ეს იქნება „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია". ასეთი ადამიანი ხელოვნურ ნაწარმოებს უფრო ჰგავს, ვიდრე ბუნებრივ არსებას.

იგივე ითქმის ე. წ. „აპრიორულ ადამიანზე". აპრიორული ძალების შემეცნება (თუ ისინი არსებობენ) უნდა შეიძლებოდეს[54], მაგრამ ამ ძალების სინთეზს „ადამიანს" ვერ ვუწოდებთ. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია" შეიძლება აპრიორულ მეცნიერებად ჩამოყალიბდეს, მაგრამ ის იქნება მოძღვრება ადამიანზე და არა აპრიორულ ელემენტებზე. აპრიორული შემეცნება და აპრიორულის შემეცნება სხვადასხვაა. ერთი შემეცნების ფორმას აღნიშნავს, მეორე შემეცნების საგანს.

რამდენადაც აპრიორული უნარები, როგორიც არ უნდა იყონ ისინი: გნოსეოლოგიურ-ლოგიკური, ეთიკური, ესთეტიკური, აქსიოლოგიური და ა. შ. როგორღაც ადამიანში არსებულად იგულისხმებიან, ადამიანის შესწავლის საგანში შეიძლება ჩაირთონ, მაგრამ თვითონ აპრიორული ელემენტები, როგორც ლოგიკა-გნოსეოლოგიის, ეთიკისა და ესთეტიკის საფუძვლები, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესწავლის საგანს არ წარმოადგენენ. მეთოდოლოგიაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და აპრიორულობისა არ შეიძლება იყონ ერთნაირი. აქ კვლავ დგება ადამიანის მთლიანობის პრობლემა: რას გულისხმობს, რას შეიცავს ადამიანის მთლიანობის ცნება? რა ურთიერთობაშია იგი ადამიანის ერთიანობის ცნებასთან?[55]

ამგვარად, არსის ძებნა და არსებითის ძებნა სხვადასხვაა, სხვადასხვაა საწყისისეულად, თავისთავად აღებული არსი და არსებითი.

---

54 იხ. ნ. ჰარტმანის დასახ. ნაშრომი.

55 მთლიანობა სიმრავლეს გულისხმობს. სიმრავლე უნდა ემყარებოდეს ერთს რასმეს, რაც თავს უყრიდეს გარკვეული რაოდენობის ნიშან-თვისებას. მთლიანობა შეიძლება ორგვარად იყოს გააზრებული. ერთ შემთხვევაში, მოცემული სიმრავლე დაკავშირებულია ერთმანეთთან რეალურად, კაუზალურად. ერთ-ერთი ნიშანი იმ უპირატესობით სარგებლობს, რომ მისგან რეალური აუცილებლობით გამოიწვევიან დანარჩენი ნიშნები. მეორე შემთხვევაში, ნიშანთა შორის არსობრივი კავშირია, რაც თავისებურ საზრისს ქმნის. საზრისი შინაარსეულად შეიძლება მრავალნაირი იყოს.

ერთიანობა ყოველთვის არის ერთი. სიმრავლე, შეიძლება აქაც იყოს ამოსავალი მოცემულობა, მაგრამ ამაში უნდა დაიძებნოს ერთი, რომელიც ამ სიმრავლეს არ საჭიროებს, სანამ ეს ერთი არის არსი, ასეა ნაგულისხმევი...

არსი არის ყოველი ნიშანი თავისთავადობაში განხილული, ფენომენოლოგიური ასპექტით დანახული. ამ განზომილებაში რომელიმე ნიშანს სხვა ნიშანთან უპირატესობა არა აქვს. ნიშნები თანასწორუფლებიანი არიან როგორც ფენომენოლოგიურად, ისე გნოსეოლოგიურად. უპირატესობისა და რანგობრივი განსხვავების საკითხი დადგება მხოლოდ ონტოლოგიური თვალსაზრისით განხილვის შემთხვევაში.

არსებითი ყოველთვის გულისხმობს რომელიმე ნიშანთან მიმართებას, იმ ნიშანთან, რომელიც „პირობითად", „ნებისმიერად" არის აღებული როგორც ამოსავალი პუნქტი. ეს აქტი, რომელიმე გარკვეული ნიშნის აღება, როგორც ამოსავლისა, საჭიროებს გამართლებას. ამიტომ ვუწოდებთ მას „პირობითს" და „ნებისმიერს". გამართლება-შემოწმება მოხდება არსობრივი ხასიათის კვლევის საშუალებით. ამოსავალი ნიშანი გამართლებული იქნება, თუ მან არსობრივად მოითხოვა ის ნიშნები, რომელთა „მონაწილეობა" საკვლევ საგანში იგულისხმება ცნობილი და გამართლებული მოსაზრების საფუძველზე.

არსებითში უნდა ვიგულისხმოთ ის ნიშნები, რომელსაც მოითხოვს „პირველი" ნიშანი, რომელსაც ამოსავალი ნიშანი ვუწოდეთ, რომელზედაც ახლა გვქონდა ლაპარაკი. არსებითი ნიშანი არის ყოველთვის მეორეული. ის ასეთად ფასდება „პირველ" ნიშანთან მიმართებაში. არსებითია ნიშანი რომელიმე სხვა ნიშნისათვის და არა თავისთავად.

როცა ადამიანის არსებით ნიშანს ვეძებთ, ჯერ ის პირველი, ამოსავალი ნიშანი უნდა მოვძებნოთ, რომელიც გაამართლებს თავისთავს ამ ფუნქციაში, ე. ი. არსობრივ მოთხოვნილებას გამოავლენს იმ სხვა ნიშნების მიმართ, რომელთაც საკვლევი საგნის შემადგენლობად ვგულისხმობთ ერთგვარი არგუმენტაციის ძალით. რა არის ეს არგუმენტაცია და რას გვაწვდის იგი? რა ნიშნების არსობრივ მთლიანობას მოითხოვს ადამიანის ფილოსოფიური კვლევა?

ნიშანთა რიცხვი, საერთოდ, არის, პრაქტიკულად მაინც, უსასრულო. როგორ უნდა შევარჩიოთ ამ ვითარებაში ამოსავალი ნიშანი?

აქ უნდა გადავხედოთ აზროვნების ისტორიას, რომელიც წარმოიშვა საუკუნეების მანძილზე ადამიანის მეცნიერული ძიების საფუძველზე. ხომ არ არის უკვე მიგნებული ადამიანის ე რ თ ი ნიშანი თუ არა, რამდენიმე მაინც? თუ ერთი დეფინიცია, რომელიც

ერთადერთ დეფინიციად ითვლება და ყველას მიერ აღიარებულია, ჯერ არ არის მიგნებული და ამიტომაც არის დღესაც ადამიანის პრობლემა აქტუალური და საკვლევი, ეგების მაინც მოიძებნოს აზროვნების ისტორიაში ისეთი აღწერითი ხასიათის მითითება ადამიანის რაობაზე, რაც ყველა ფილოსოფიურ მიმართულებას და მეცნიერულ აზრს უდავოდ მიაჩნია? თუ ასეთი რამ აღმოჩნდა, მაშინ პირველი ნიშნის არჩევანი არსებითად იქნება გაადვილებული და დასაბუთებული ამ მომენტისათვის მაინც.

ასეთი აღწერითი მითითება ადამიანის მუდმივ ნიშნებზე არსებობს. ყოველთვის, მას შემდეგ, რაც რომ ადამიანის ცნობიერებაში გაჩნდნენ ცნებები: სხეული (ტანი Leib), სული (ფსიქიკა) და გონი (Dyx, Geist.) და წარმოებს ადამიანის კვლევა, ყოველთვის სამივე ეს „მოვლენა", ეს ნიშანი ითვლებოდა ადამიანის „შინაარსად", მის ელემენტად". თუ რამე არის საყოველთაოდ მიღებული ადამიანის შემადგენლობის ძირითად და საკმარის ელემენტთა შესახებ, სწორედ ეს დებულებაა. ძნელია წარმოვიდგინოთ მოსაზრება, რომელიც ადამიანის შემადგენლობიდან რომელიმე მათგანის გამორიცხვას შეეცდება ანდა დაურთავს მას სხვა ნიშანს, რომელიც ისევე უფლებამოსილად იქნეს წარმოდგენილი, როგორც ეს დასახელებული სამეული.

რასაკვირველია, ეს გარემოება არ აუქმებს ადამიანის ფილოსოფიურ პრობლემას. პირიქით, სწორედ იმიტომ, რომ თანხმობა მკვლევართა შორის აქ ეხება არა დეფინიციას, არამედ ადამიანის ნიშანთა ჩამოთვლას, აქტუალობა ფილოსოფიური ძიებისა კიდევ უფრო მძაფრი ხდება. რომელია ამ ნიშანთაგან არსებითი, ასე ვთქვათ, არსებითზე არსებითი? როგორ მოვახერხოთ ადამიანზე ერთი რამ ვთქვათ, ერთი ნიშანი დავასახელოთ, რომელიც სხვა ნიშნებსაც მისცემს დასაბუთებას, არსობრივ გამართლებას? ჩვენ ხომ ადამიანის იმ ნიშანს ვეძებთ, რომელიც სხვა ნიშნებს თავისი არსობრივი „ძალით" მოიზიდავს" და მთლიანი ადამიანის ასახვას მოგვცემს?!

რამდენადაც საქმე ეხება ადამიანის არსის მიგნებას და მასთან არსობრივად დაკავშირებული ნიშნების დესკრიფციას, კვლევა ანალიზის (ენგელსი) მეთოდით უნდა მოხდეს. ამოსავალ ნიშნად საბოლოოდ ის დადგინდება ამ სამი ნიშნიდან, გონიდან, სულიდან და ტანიდან, რომელიც არსობრივი კავშირის მეთოდით ორ დანარჩენზე მიუთითებს, როგორც მისთვის არსებითზე

და აუცილებელზე. აქ პრინციპში არ არის გამორიცხული „ცდის“ მეთოდი. არ არის გამორიცხული, რომ ჩვენ დაგვჭირდეს ცდა სამჯერ: ტანით, ფსიქიკით, გონით. ამას „ინდუქციის“ ხასიათი არ მიეცემა, საბოლოო კრიტერიუმი ცდის წარმატებულობისა ამთავითვე ნათელია: ის დაიჭერს საძიებელ ადგილს, რომელიც ორ დანარჩენ ნიშანს აუცილებლობით მოითხოვს და ამით მათ ა რ ს ე ბ ი თ ო ბ ა ს მიანიშნებს[56]. წარმატებული მაშინ იქნება ჩვენი მუშაობა, როცა არსობრივი კავშირების დამყარებით ამ სამეულს შორის ადამიანის მ თ ლ ი ა ნ ო ბ ი ს სურათი იქნება მიღებული. ადამიანის არსის კვლევის ამოცანა ამ მიღწევით ძირითადად გადაჭრილი იქნება[57]. დადგება მეორე საკითხი, ადამიანის ფაქტობრივად ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს თავისებურების საკითხი. აქ მთავარი მონაცემები მეცნიერებას ადამიანის შესახებ ხელთა აქვს. ადამიანის ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს სპეციფიკა არის მისი სოციალურობა, არსებობა საზოგადოებაში. ეს ის დებულებაა ადამიანის არსებობის შესახებ, რაც, საერთოდ რომ ვთქვათ, დავას არ იწვევს ამ ზოგად პლანში, მაგრამ „დეტალებში“ სადავო და გასარკვევი აქაც ბევრია. აქ სიტყვა უნდა მიეცეს სოციალურ ანთროპოლოგიას, რომლის თემაც არის ადამიანი (ინდივიდი) და ადამიანთა საზოგადოება.

---

56 როცა საკითხი ეხება ტანის, ფსიქიკისა და გონის ქრონოლოგიურ-გენეზისურ მიმართებას დროში, საკითხი ჩვენთვის გარკვეულია დიალექტიკური მატერიალიზმით. პირველია, რა თქმა უნდა, სხეული, ტანი. მაგრამ საქმე აქ ეხება „ფენომენოლოგიას“: რა რას მოითხოვს დესკრიფციის მონაცემების მიხედვით, ფსიქიკა ტანს, თუ ტანი ფსიქიკას, ე. ი. ტანი გვეტყვის იმას, რომ მას ფსიქიკის გარეშე არსებობა არ შეუძლია, თუ ფსიქიკა გვეტყვის იმას, რომ უსხეულოდ არსებობა არ შეუძლია? და ა. შ. აქ, შეიძლება, დადგეს ის საკითხი, რომელიც იდგა კ. მარქსის წინაშე, როცა საქმე ეხებოდა ადამიანის ანატომიის ცოდნის გამოყენებას მაიმუნის ანატომიისათვის.

57 ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, როგორც „საშენი მასალა“, პირველ რიგში და „საბოლოოდ“ ესაჭიროება იმის ზოგადი, ფილოსოფიური კვალიფიკაცია, რაც ფიზიოლოგიის, ფსიქოლოგიის და გონისმეცნიერების საშუალებით და დახმარებით იქნება მიღწეული. სხეულის, სულის (ფსიქიკის) და გონის არსობრივ ურთიერთობაზე რომ ვიმსჯელოთ, საჭიროა მათი არსის ცოდნა. ამისთვის ნაყოფიერი ჩანს კოორდინაცია ამ მეცნიერებებთან. ამგვარი კომპლექსური კვლევა ნაყოფიერი იქნება, თუ მას, როგორც „შემკვეთი“, უხელმძღვანელებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, როგორც თემატიკის დიფერენციაციის ხაზით, ისე კომპლექსური კვლევის შედეგების განზოგადება-სინთეზის მიმართულებით.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და ჰუმანიტარული მეცნიერებანი

ეს საკითხი, როგორც მიმართება-ურთიერთობა ორი დამოუკიდებელი ცოდნისა, დგება იმის შემდეგ, რაც რომ დადგენილად ითვლება, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არის მხოლოდ ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა და არა ფილოსოფია მთლიანად, და როცა მიღებულია და გათვალისწინებული ის აზრი, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გვერდით არსებობენ ადამიანის შემსწავლელი მეცნიერებანი, რომლებიც „საბოლოო ანგარიშში“ მაინც, იმავე საქმეს ემსახურებიან, რომელსაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგია.

ისიც იმთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ სრულიად დამოუკიდებელი და უპოსტულატო ეს პრობლემა არ არის. მისთვის მნიშვნელოვანი ზოგი დებულება გადაჭრილად იგულისხმება მაშინ, როცა გარკვეული აზრი არის გამოთქმული საერთოდ ფილოსოფიისა და სპეციალური მეცნიერების ურთიერთობაზე. ასე რომ, შეიძლება ჩვენი საკითხი იყოს მხოლოდ კონკრეტიზაცია ზოგადი საკითხისა ფილოსოფიისა და მეცნიერების ურთიერთობის შესახებ. ასეც რომ იყოს, გასარკვევი მაინც არის ზოგი რამ. მაგრამ სიძნელე იმაშია, რომ ის ძირეული საკითხი სასურველი სიცხადით ჯერ არ არის გადაჭრილი, სადაც ზოგადმსოფლმხედველობითი ნათესაობა სუფევს. ამ საკითხის ახლებრივი და რადიკალურად განსხვავებული გაგება და გადაჭრა გაჩნდა სწორედ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დაფუძნებასთან დაკავშირებით.

თუ ზოგიერთ გზააბნეულ მკვლევართ არ მივიღებთ მხედველობაში, რომელთაც სრულიად ნათელ ვითარებაშიც აშკარა მცდარი გზით არჩიეს წასვლა, საბჭოთა კავშირში, შეიძლება ითქვას, რომ პრობლემის გადაჭრის მაგისტრალური ხაზი ცნობილია და აღიარებული. ზოგადად ეს გზა ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: ადამი-

ანი შეიძლება იყოს და ფაქტობრივადაც არის მრავალი სპეციალური მეცნიერების შესწავლის საგანი. თითოეულ მათგანს უპყრია საკუთარი სფერო, ერთ-ერთი ასპექტი ადამიანისა, რომელიც იმდენ თავისებურებას და განსხვავებას ამჟღავნებს სხვა ჰუმანიტარული მეცნიერების საგანთან, რომ თითოეულის არსებობა ცალკე მეცნიერების სახით გამართლებულია. სიმრავლე ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ეფუძნება ადამიანის ასპექტების სიმრავლეს, განსხვავებული კანონზომიერების არსებობას ადამიანის მთლიან არსებაში. რასაკვირველია, ეს არის ზოგადი პრინციპი სპეციალურ მეცნიერებათა დაარსებისა. მეცნიერების განვითარება იმაშიც იჩენს თავს, რომ შემდგომი დიფერენციაცია მეცნიერებათა, კანონზომიერებათა ახალი ტიპის აღმოჩენა და სათანადო მეცნიერების შექმნა ჩვეულებრივ მოვლენად ითვლება. მეცნიერების დიფერენციაციას, მისი განვითარების გენერალურ ხაზს, შეიძლება შინამეცნიერული ინტეგრაციაც მოჰყვეს, მაგრამ ეს მაინც იშვიათი შემთხვევაა.

ინტეგრაციასთან დაკავშირებით, როგორც წესი, ფილოსოფიისკენ არის თვალი მიპყრობილი, მაგრამ ფილოსოფიის გაგების სიძნელე სწორედ აქ იჩენს თავს. როგორ ვიაზროთ, საერთოდ, ცოდნის ინტეგრაცია? როგორი უნდა იყოს მეცნიერული აპარატურა, რათა მოხდეს ინტეგრაცია შემეცნებისა, ერთ სისტემად ჩამოყალიბდეს სხვადასხვა მეცნიერების მონაპოვარი?

შეიძლება, არ იყოს ზედმეტი ამასთან დაკავშირებით პედოლოგიის ბედის გახსენება. პედოლოგია ცდილობდა თავი მოეყარა რამდენიმე სპეციალური მეცნიერების მონაცემისათვის, ერთ მთლიან სისტემად შეეკრა იგი. ეს ცდა მარცხით დამთავრდა, რაც იყო ერთ-ერთი მოტივი პედოლოგიის ცრუმეცნიერებად გამოცხადებისა. იბადება კითხვა: რა მსგავსება და განსხვავებაა ამ შემთხვევაში პედოლოგიის განსაზღვრასა და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიის განზრახვას შორის, როცა ამ უკანასკნელს ანალოგიურ ამოცანას უსახავენ, სპეციალურ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მიღწევების სისტემატურ თავისმოყრას ავალებენ?

რა არის საჭირო იმისათვის, რომ სხვადასხვა მეცნიერების მონაცემებმა შექმნან ერთიანობა, სისტემა, ნამდვილი მთლიანობა?

როგორც ითქვა, ყოველი მეცნიერება უნდა იყოს დასაბუთებული. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას აქვს კვლევის საკუთარი საგანი ყველა იმ ნიშნით, რომელიც არის ამისთვის საჭირო. ფსიქოლოგია, მაგალითად, იმიტომ არის მართლა ფსიქოლოგია და მაშინ არის

ნამდვილი ფსიქოლოგია, როცა იკვლევს ფსიქიკას, ფსიქიკურ პროცესს, როცა ის ამას იკვლევს ყველგან, სადაც არ უნდა იყოს ის მოცემული. გამონაკლისი აქ გამორიცხულია. თუ, ვთქვათ, არის ფსიქიკა, რომელიც მეცნიერებისათვის მიუწვდომელია (სხვა პლანეტაზე არსებული ფსიქიკა, ანგელოსის განცდები...), იგი პოტენციალურად მაინც ფსიქოლოგიის საგნად რჩება. ფსიქოლოგიის ლოგიკურ სტრუქტურაში არაფერი იცვლება იმის გამო, რომ მთელი რიგი ფსიქიკური პროცესებისა მისთვის მიუწვდომელია. ამის გამო ისინი სხვა მეცნიერების საგანი ვერ გახდებიან.

ასევე შეგვიძლია ვთქვათ შებრუნებითაც: არავითარი მეცნიერება, გარდა ფსიქოლოგიისა, ფსიქიკურ პროცესს არ სწავლობს, არ იკვლევს. ფსიქიკა ბევრ არაფსიქოლოგს აინტერესებს. მაგრამ ფსიქოლოგის გარდა მას არავინ იკვლევს უბრალოდ იმიტომ, რომ ვინც ფსიქიკას იკვლევს, ის eo ipso არის ფსიქოლოგი. ამგვარად, ჩვენ ვაყენებთ პრინციპს: ერთი საგანი — ერთი მეცნიერება. ფსიქოლოგიის სიმრავლე და ამ რიცხვის ზრდა მომავალში, რასაკვირველია, ამ დებულებას არ ეწინააღმდეგება. პირიქით, ფსიქოლოგიის ერთობა და ფსიქიკის ერთობა ამ დიფერენციაციის პირობა და საფუძველია, დათვლა, გამრავლება-შემცირება მხოლოდ ერთნაირის შეიძლება.

მაგრამ თუ ასეა საქმე, თუ ყოველი სპეციალური მეცნიერება დაცულია ლოგიკური ხელშეუხებლობით, რას მოიტანს ეს ფაქტი სისტემატიზაციისათვის, გაერთმთლიანებისათვის? ნუთუ აქ აშკარად ანტიმეცნიერული ამოცანა არ არის დასახული? სპეციალურმა მეცნიერებამ დიდი შრომით შემოავლო მტკიცე ლოგიკური ხაზი თავის სამფლობელოს და ახლა ვიღაც ცდილობს ეს საზღვარი მოშალოს, უცხო შინაარსის მონაცემები ერთიმეორეში აურიოს. ვის აქვს ამის უფლება?

ხომ არ არის მეცნიერების დიფერენციაცია სინამდვილის საბოლოო დირექტივი? ხომ არ არის ინტეგრაცია უკანონო ამოცანა?

ასეთი აზრიც ცნობილია ფილოსოფიის ისტორიიდან: მეცნიერება თვითონ სინამდვილის წვდომას არ ისახავს მიზნად. მის მიერ ხელოვნურად შემუშავებული კონსტრუქციები საჭიროა და სასარგებლო ადამიანის ცხოვრებისათვის, მაგრამ არ გამოდგება სინამდვილის შემეცნებისათვის, ცოცხალი ვითარების გასაგებად. ერთია სინამდვილე და სხვაა მეცნიერება მისი პრაგმატისტული ჯეშმარიტებებით. აქ არჩევანი უნდა მოხდეს. ბუნების, სინამდვილის მოყ-

ვარული უნდა გათავისუფლდეს მეცნიერების არტახებიდან და საერთო მონახოს სამყაროსთან. მხოლოდ ამ შემთხვევაში გვექნება იმედი ერთიანობის, სისტემის აღმოჩენისა, მხოლოდ ამ პირობით შეიძლება დავიწყოთ ფილოსოფიური ძიებაო.

ასეთი აზრები უწინაც გამოთქმულა და ახლაც ჰყავს მათ დამცველი, მაგრამ ეს გზა ჩვენ არ გამოგვადგება. ჩვენ იმ პოსტულატიდან ამოვედით, რომ არსებობს უფლებამოსილი მეცნიერება და ფილოსოფია. ეს ფაქტია, მაგრამ საჭიროა პასუხი გაეცეს ამ ფაქტს: როგორ არის ის შესაძლებელი? რით არის იგი გამართლებული?

ჩვენ აზროვნების ისეთ ასპექტში ვართ, სადაც წინ გვიდგას და ახსნას გვთხოვს ბევრი ისეთი ცნება, ურომლისოდაც კულტურა საერთოდ შეუძლებლად უნდა მიგვეჩნია: თუ მეცნიერებანი ისე არიან კარჩაკეტილი, როგორც დავახასიათეთ, მაშინ რას ნიშნავს „მეცნიერება“?[1], „შემეცნება“?, „ჰეშმარიტება“? ჩვენ გადასარჩენი გვაგვიხდება თვითონ „ფილოსოფიაც“. ამჟამად რამდენიმე ფილოსოფიური დისციპლინა გვაქვს და ამიტომ დგება კითხვა: რა არის ფილოსოფია, როგორც ერთი მეცნიერება? ვინ ვერ მიხვდება იმას, რომ აქ ძველისძველი საკითხია წამოჭრილი, საკითხი ზოგადის არსებობის შესახებ. აქ ისტორიულად ორი ცალმხრივი თეორია ებრძოდა ერთმანეთს — ნომინალიზმი და რეალიზმი. მარქსისტულ-ლენინური კრიტიკა ერთსაც ებრძვის და მეორესაც. ნომინალიზმი არსებითად უარყოფაა ზოგადის შინაარსეული არსებობისა. ამით უარყოფა ხდება მთლიანად მთელი მეცნიერებისა და ფილოსოფიის, რამდენადაც ერთიცა და მეორეც ზოგადი ცნების სისტემას წარმოადგენს. თუ ამ ცნებებს, რომლებიდანაც შედგება მეცნიერული შემეცნება, შინაარსი არა აქვთ, უშინაარსო ყოფილა მთელი მეცნიერება და, ცხადია, ის არ უნდა ფასდებოდეს ეგოდენ დიდად.

მეორე მხრივ, არც რეალიზმია მისაღები თეორია. ამ თეორიამ პლატონის ხელში მეტაფიზიკურ-მისტიკური ხასიათი მიიღო და დადებითი მომენტი, ზოგადის დაცვა, რომელიც ამ თეორიას დამსახურებად ეთვლება, დაუჯერებელ არგუმენტაციას ემყარება.

---

[1] მოვიტანთ ერთ ადგილს ჰ. მ ი უ ნ ს ტ ე რ ბ ე რ გ ი ს ძირითადი ნაშრომიდან: „შემეცნება არის სინამდვილის ლოგიკურად ღირებული გადამუშავება და ჰეშმარიტია ის, რაც ასეთ შემეცნებას ეკუთვნის“. H. M ü n s t e r b e r g. Die Grundzüge der Psychologie. Bd. I, 1900. S. 58.

ვ. ლენინის ფორმულა — „ზოგადი არის კერძოში“ — ერთადერთი მისაღები შეხედულებაა ამ საკითხზე[2].

დავუბრუნდეთ ჩვენ საკითხს. ირკვევა, რომ ზოგადისა და კერძოს მიმართების პრობლემა მხოლოდ იქ არ იჩენს თავს, სადაც ლაპარაკია ფილოსოფიისა და სპეციალური მეცნიერების ურთიერთობის შესახებ. ეს პრობლემა დგას საკუთრივ სპეციალურ მეცნიერებაშიც და საკითხის გადაწრის პრინციპიც ორივე შემთხვევაში ერთი უნდა იყოს. ამიტომ შეიძლებოდა ჩვენი პრობლემა ასეც განგვესაზღვრა: რა ურთიერთობაა მეცნიერებასა და მეცნიერებათა ერთობლიობას შორის? ვთქვათ, მეცნიერებათა რიცხვი განვსაზღვრეთ ათასით. გვინდა ვიცოდეთ, რა ურთიერთობაა ამ მონაცემსა და „თვითონ მეცნიერებას“ შორის? მეცნიერება, როგორც ასეთი, არის ერთი, მეცნიერებათა ჯამი პირობითად განვსაზღვრეთ ათასით. ახლა ეს უნდა გაირკვეს: რა არის ეს ცნება — „მეცნიერება“ და ეს მონაცემი „ათასი მეცნიერება“? ესენი ან არიან სხვადასხვა, ანდა ერთიდაიგივე და ამ შემთხვევაში ერთ-ერთი არაა საჭირო.

დავუშვათ, რომ „მეცნიერება“ არავითარ საკუთარ შინაარს არ შეიცავს, ის არის მხოლოდ სახელი nomina, რომლითაც აღვნიშნავთ „ათას მეცნიერებას“. როგორც უშინაარსო, „მეცნიერება“ ამჯერად მაინც მოვიშოროთ თავიდან. რაზე შევჩერდეთ? რა არის შინაარსეულად და ნამდვილად? პასუხი: აი ის „ათასი მეცნიერება“, რომლებიც შეგვიძლია ჩამოვთვალოთ: მათემატიკა, ფიზიკა, ფსიქოლოგია და ა. შ. მაშასადამე, არსებობენ ეს მეცნიერებანი, მაგრამ არ არსებობს „მეცნიერება“, რომელიც უნდა იყოს ის, რაც არ არის არც ერთი არსებული მეცნიერება, ჩამოთვლილ ათას მეცნიერებაში „მეცნიერება“ არ არის.

მაგრამ განვაგრძოთ ანალიზი ამავე სახით. ავიღოთ ერთი რომელიმე მეცნიერება, რომლის არსებობა ეჭვს არ იწვევს, რომელიც შედის დასახელებულ ათასეულში. ავიღოთ „ფსიქოლოგია“. რა არის ამ ცნების შინაარსი, რაზეა ამ მეცნიერებაში ლაპარაკი? არსებობს თუ არა ფსიქიკა, როგორც ასეთი? პასუხი დაახლოებით იქნება ასეთი: ფსიქიკა, როგორც ასეთი, ე. ი. ფსიქიკა, რომელიც არ იქნება არც შეგრძნება, არც წარმოდგენა, არც მისწრაფება, არც საერთოდ რომელიმე გარკვეული განცდა, არ არსებობს. ამდენად „ფსიქიკა“, „ფსიქოლოგია“ უფრო გამართლებული არ არის, ვიდ-

---

2 ამ საკითხზე იხ. ამავე ნაშრომის სხვადასხვა ადგილებზე.

რე „მეცნიერება“. როგორც შინაარსის არმქონე, ამჯერად ამ „ცნებასაც“ უნდა შეველიოთ. რა გვრჩება ნამდვილის სახით? ბევრი რამ: შეგრძნება, აღქმა, გრძნობა... მაგრამ, განვაგრძოთ ჩვენი ანალიზი. რა არის შეგრძნება, როგორც ასეთი? პასუხი: ჩვენ ვიცით შეგრძნებები — წითელი, ცივი, ტკბილი და ა. შ., მაგრამ შეგრძნება, როგორც ასეთი არ შეგვხვედრია. უთუოდ ეს ტერმინიც მეტი ძალის არ არის, ვიდრე „მეცნიერება“, „ფსიქოლოგია“, „ფსიქიკა“. მაშასადამე, „შეგრძნებაც“ უნდა წავშალოთ, როგორც უშინაარსო ტერმინი. რა გვრჩება? წითელი, მწარე, ტკბილი... აბა გაცეთ პასუხი: რა არის წითელი, როგორც ასეთი? რომელ წითელს გვეკითხებიან? წითელი ბევრნაირია და ჩვენ ბევრი მათგანი გვინახავს, მაგრამ წითელი, როგორც ასეთი, არ გვინახავს. არ არსებობს ასეთი რამ, არსებობს მხოლოდ განსაზღვრული, ინდივიდუალური ნიშნების მქონე წითელი. წითელი, როგორც ასეთი არის უშინაარსო სახელი და როგორც ასეთი, უნდა მოიხსნას. რა შეგვრჩა ხელთ? ერთი რომელიმე კერძო შემთხვევა წითლისა, დიახ! „შემთხვევა წითლისა“, ე. ი. იმის ერთ-ერთი, რაც არ არსებობს. გამოდის, რომ ჩვენი „უკანასკნელი“, ყველაფერზე ნამდვილი აღმოჩნდა არარსებულის, „თვითონ წითლის“ ილუსტრაცია. ეს კი სრულიად გაუგებარია, უკეთ, უაზრობაა: „არარსებულის კერძო შემთხვევა“. ასე დასრულდა ჩვენი ანალიზი, ეს მოგვიტანა ზოგადის უარყოფამ. ამ ოპერაციამ არარას წინაშე დაგვაყენა. მაშასადამე, ზოგადის უარყოფას კერძოს გაუქმება მოსდევს[3].

სიძნელე, შეიძლება, იმდენად ზოგადის არსებობის დამტკიცებაში არ იყოს, რამდენადაც მის „წარმოდგენაში“. როგორ „ვიაზროთ“ იგი? სანამ ამ კითხვაზე დადებითად დამაკმაყოფილებლად არ გაგვიცია პასუხი, იქვნეულობა ზოგადის მიმართ მუდამ იქნება. ანალოგიური ვითარებები იშვიათი არ არის. გავიხსენოთ ნეტ. ავგუსტიანეს ნათქვამი: ის, თუ რა არის დრო, მესმის, გამეგება, მაგ-

---

3 შინაარსეული ზოგადის არსებობას სხვა დასაბუთებებიც აქვს, უფრო მოკლე და უფრო პრინციპულიც. მაგრამ ამის ადგილი აქ არ არის. ვიტყვით მხოლოდ ერთ-ერთ ფორმულირებას: „იმისათვის, რომ რაიმე გაჩნდეს სინამდვილეში, რამემ დაიკავოს ადგილი სამყაროში, უნდა იყოს გარკვეული ის, თუ რა უნდა იყოს ის, რასაც ეს გარკვეულობა არა აქვს, რაც, მაშასადამე, არაფერი არ არის, ის ვერც გაჩნდება? ამ გაგებით ზოგადსა და კერძოს შორის ლოგიკური ურთიერთობა ასეთია, თუ ზოგადი არ არის, არ შეიძლება იყოს, მაშინ ვერ იქნება ვერც კერძო. ინდივიდუალური. შესაძლებლობა რეალობის პირობაა.

რამ მხოლოდ მანამდე, სანამ ამაზე არ შემეკითხებიან, სანამ არ შევეცდები იმის თქმას, რაც ასე ნათლად მაქვს ცნობიერებაში. მაგრამ, როგორც კი ამის საჭიროება ღადვება, როგორც კი შევეცდები იმის თქმას, თუ რა არის დრო, მყისვე უმწეო მდგომარეობაში აღმოვჩნდები. სიძნელე, რომლის წინაშეც ავგუსტინე იღგა აქ, ეხება თვალსაჩინოს. ინტუიციურად მოცემულის გამოთქმას ცნების ენაზე, ირაციონალური შინაარსის რაციოს საშუალებით. ანალოგიური სიძნელე გვიდგას ზოგადის გამოთქმასთან დაკავშირებით. ამისთვის ვერ გამოვიყენებთ იმ საშუალებებს, რაც მოიხმარება კერძო მოვლენის გამოთქმისათვის. განსხვავებით ავგუსტინესგან, აქ მოცემულია რაღაც რაციონალური, ლოგიკური. ზოგადის მოხმარება მსჯელობაში, საუბარში, მოვლენათა დესკრიფციის დროს ყველასთვის ჩვეული რამ არის. როგორც ჩანს, აქ „რაციონალური" უნდა ითარგმნოს „ირაციონალურად". მით უფრო უნდა ვერიდოთ ზოგადის გააზრების აბსტრაქტულ ვარიანტს. ზოგადი იბრძვის არა აბსტრაქტულობისათვის, არამედ დამოუკიდებლობისათვის. გაუგებრობა იქნებოდა ზოგადს, რომელიც კერძო მოვლენის აუცილებელი პირობაა, ბრძოლა დასჭირვებოდა ისეთი არსებობისათვის, რომელიც ყოველ კერძო ნივთს აქვს. აბსტრაქტული „ზოგადიც" არის როგორღაც, მაგრამ ეს ის არ არის, რომელმაც მეცნიერებას და ფილოსოფიას, ყოველგვარ „არსს" ძალა და საფუძველი უნდა მისცეს. ზოგადის დაყვანა აბსტრაქტზე ნიშნავს ზოგადის განდევნას გნოსეოლოგიიდან, მეცნიერების დაფუძნებისათვის მის უვარგისობას. ზოგადი მეცნიერებას უნდა, როგორც მტკიცე დასაყრდენი, როგორც მეცნიერულობის წყარო და მასაზრდოებელი. ზოგადია ის, რასაც მეცნიერება ეძებს და რის პოვნითაც ფასდება მისი მუშაობა. ამიტომ ძირშივე მცდარია ის თეორია, რომელიც ზოგადში ხედავს ადამიანის არსებობისა და შემეცნების საფუძველს კი არა, აზროვნებისა და წარმოსახვის ნაწარმოებს. ვიმეორებთ, ზოგადი პრობლემა არსებითად არის დაკავშირებული მის „წარმოდგენაზე", იმ საშუალებების მიგნებაზე, რომლებიც გადალახავენ იმ დაბრკოლებებს, რომელნიც გვიღობავენ გზას მისკენ. ამ მიმართულებით ცოტა რამ არ გაკეთებულა ფილოსოფიაში და ფსიქოლოგიაში[4]. ძნელია იმის არსებობაში დაარწმუნო ადამიანი,

4 აზროვნების ფსიქოლოგიის შემსწავლელი ვიურცბურგის სკოლა, რომელსაც ამ საქმეში თვალსაჩინო დამსახურება მიუძღვის ე. წ. არათვალსაჩინო შინაარსების კვლევის გაცხოველებით, მაინც გახდა დაცინვის საგანი ფილოსოფოსების მხრივ. ფსიქოლოგები არათვალსაჩინო, „უფერო" მოცემულობას

რისი ადეკვატური ათვისებისათვისაც შესატყვისი „ორგანო“ არ გააჩნია.

როგორ ვიაზროთ განსხვავება ზოგადისა და კერძოს კვლევას შორის? სწორია თუ არა მოარული აზრი, რომ ზოგადი (უზოგადესი მაინც) მუდამ ფილოსოფიის საქმეა, ხოლო კერძო მუდამ სპეციალური მეცნიერებისა? იკვლევს კი მეცნიერება კერძო მოვლენებს? ხომ ცხადია, რომ ყოველი მეცნიერება ისწრაფის ზოგადისაკენ, დაბალიდან უმაღლესისაკენ? რამდენადაც კანონი ზოგადს ეხება, ხოლო კანონი ყველგან კვლევის მიზანია, გამოდის, რომ კერძო მოვლენას საბოლოო მიზნად არც ერთი მეცნიერება არ ისახავს. მაშინ რაღა განსხვავებაა ფილოსოფიასა და მეცნიერებას შორის?

მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიას აქ არავითარი სიძნელე არ ხვდება: ზოგადი ასპექტის კვლევა არც ერთ მეცნიერებას არ ეკრძალება, მაგრამ უზოგადესი კანონზომიერების დაუფლება ფილოსოფიის, დიალექტიკური მატერიალიზმის საქმეა. .

მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიას აქ არავითარი სიძნელე გარანტიას იძლევა იმისას, რომ მისი მოქმედების სფერო დაცული იქნას სხვა რომელიმე მეცნიერების მიერ „ხელყოფისაგან“. ეს იქიდანაც ცხადია, რომ მეცნიერება, რომელიც განიზრახავს სინამდვილის უმაღლესი კანონების შესწავლას, eo ipso იქნება ფილოსოფია, ის აღარ იქნება სპეციალური მეცნიერება, არის, რა თქმა უნდა, საგანგებოდ გასარჩევი პრობლემა იმის თაობაზე, თუ როგორია ურთიერთობა ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებას შორის, როგორია ის შემეცნებითი ურთიერთდახმარება ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებას შორის, რომელიც აქ იგულისხმება და სხვა. ამ საკითხებზე ამჟამადაც დისკუსია სწარმოებს, არის ზოგი რამ დასაზუსტებელი და ცხადსაყოფი. ეს ზოგადმეთოდოლოგიური საკითხებია და ფილოსოფიისა და კერძომეცნიერების არსთა ურთიერთობის განხილვას გულისხმობს, რაც ლოგიკურსა და ისტორიულ ანალიზს მოითხოვს. ჩვენ ამაზე, ასე ზოგად ხაზებში არ შევჩერდებით, იგი სხვა ადგილას გვაქვს განხილული[5].

ეძებდნენ და ამისათვის ექსპერიმენტებს მიმართავდნენ. ამაზე ითქვა: „Wasjene Vp. gesagt hat, ist von Philosophen unzähligmal gesagt worden. Ist es beweiskräftiger, wenn eine Vp. es sagt, als wenn es P l a t o oder B o l z a n o sagt?“ (O. K r a u s, Die Werttheorien. 1937. S. 350).

[5] იხ. ა. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, რა არის ფილოსოფია? (ფილოსოფიის საგანი). „მაცნე“ № 2, 1969.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განვითარების თანამედროვე დონემ ზოგი რამ მოულოდნელი წარმოშვა. საკმაოდ გავრცელდა აზრი, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ადამიანის ფილოსოფიური შესწავლა იგივეა, რაც ფილოსოფია მთლიანად.

ეს აზრი პრინციპში უკვე გამოითქვა კანტის მიერ მის ცნობილ ფორმულაში: „1. რა შემიძლია ვიცოდე?“ 2. „რა უნდა ვქნა?“ 3. „რას უნდა ვიმედოვნებდე?“ 4. „რა არის ადამიანი?“. ამ კითხვებით ამოიწურება, კანტის აზრით, ფილოსოფია. მთავარი აქ ის არის, რომ მეოთხე კითხვა — „რა არის ადამიანი? შეიცავს სამივე წინამორბედ საკითხს[6].

რამდენადაც ეგზისტენციალიზმი არის მოძღვრება ადამიანის შესახებ, მისი გაიგივება ფილოსოფიასთან, არის იმავე დროს გაიგივება ფილოსოფიისა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან. ასეთ გაგებასაც ჰყავს მიმდევარი ბურჟუაზიულ სამყაროში.

მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის დამცველთა შორისაც ვხვდებით ანალოგიურ აზრს: ბ. გრიგორიანი წერს: „Проблема человека не частная, а центральная проблема для марксистско-ленинской философии, она пронизывает все ее важнейшие собственно философские проблемы, служит ключом к пониманию ее структуры и направленности»[7]. ფილოსოფია, ავტორის თქმით, იმავე სტრუქტურის მქონე უნდა იყოს, როგორიც ახასიათებს ადამიანს. ადამიანის სტრუქტურა განსაზღვრავს ფილოსოფიის სტრუქტურას. „Если человек есть конкретное единство души и тела, разума и воли, рассудка и чувственности, то и философия, познающая и объясняющая его, ... должна представить определенное синтетическое единство различных форм познания»[8]. «Философия призвана выражать жизненный опыт человека, его отношение к миру, к самому себе. Она одновременно есть и понимание мира, человека и постижение их смысла и значения»[9]. ფილოსოფიის შემოფარგვლა ადამიანის არსის შემეცნებით უფრო კატეგორიულად და ნაცხადევადაა გამო-

---

6 იხ. ა. ბოჭორიშვილი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესახებ. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, ნაწილი I. თბილისი, 1970, გვ. 38.

7 Б. Т. Григорьян, Философия о сущности человека, М., 1973, стр. 313.

8 იქვე, გვ. 314.

9 იქვე, გვ. 315/316.

თქმული Г. В а л ь д -ის მიერ: «В диалектическом материализме онтический антропоцентризм определяет гносеологический антропоморфизм так, как и аксиологический антропоморфизм». «Сегодня, более чем когда бы то ни было, человек должен оставаться мерой всех вещей»[10].

ეს აზრი, რა თქმა უნდა, მცდარია. დიალექტიკური მატერიალიზმის საგანია მატერია საერთოდ, მისი არსი და არსებობის ფორმა, ხოლო მისი მეთოდი კვლევისა და მეთოდოლოგიური თვალსაზრისი გამოიხატება დიალექტიკაში. რაგინდ მნიშვნელოვანიც არ არის ადამიანი და რაგინდ არ უნდა ჰგავდეს იგი თავისი სირთულითა და სტრუქტურით მთელ დანარჩენ ბუნებას, ის მაინც არის მხოლოდ მთელის ნაწილი და ვერასოდეს თემატიკურად და, მაშასადამე, საგნობრივად ვერ გაუტოლდება სამყაროს, რომელიც დასაწყისიდანვე იყო ფილოსოფიის საგანი და მუდამ დაიჭერს ამ ადგილს, სანამ ფილოსოფია იქნება გაგებული როგორც მსოფლმხედველობა. მარქსიზმი არის და იქნება მუდამ მსოფლმხედველობა და, მაშასადამე, არ იქნება დაყვანილი არავითარ ანთროპოლოგიაზე. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არის ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა და არა მთლიანად ფილოსოფია.

მეორე ცალმხრიობა და უფრო სერიოზული, საზიანო შეცდომა გვაქვს იქ, სადაც საერთოდ არის უარყოფილი ანთროპოლოგიის ფილოსოფიურობა. ადამიანის ამოგდება ფილოსოფიის თემატიკიდან ან იმ მოსაზრებით უნდა მოხდეს, რომ ფილოსოფია თვითონ არის ამოსაღები შემეცნების სფეროდან, როგორც უსაგნო მცდელობა ანდა იმ მოტივით, რომ რომელიმე სპეციალური მეცნიერება ან მეცნიერებათა კომპლექსი წარმატებით ჭრიან ამ ამოცანას, ადამიანის არსის გააზრებას. ჩვენ შევჩერდებით მხოლოდ მეორე ცდაზე. პირველი მოსაზრება საგანგებო განხილვის ღირსი არ არის.

ვინ აცხადებს ადამიანის არსის შესწავლაზე პრეტენზიას? რომელი მეცნიერება და რა საბუთებით ამტკიცებს იმას, რომ ადამიანის არსებრივი და მთლიანი შესწავლა არის მისი საქმე? აქ პირველ რიგში ანგარიში გაეწევა ფსიქოლოგიას. შეიძლება თუ არა ადამიანი, როგორც ასეთი, იყოს საგანი ფსიქოლოგიისა? არის თუ არა ერთი და იგივე ადამიანი და ფსიქოლოგიის კვლევის სფერო?

ამ საკითხის გადაჭრა მოითხოვს როგორც ფსიქოლოგიის რაობის გარკვევას, ისე ადამიანის არსზე მითითებას. მხოლოდ ამის

---

[10] „Антропоцентризм". (Revue Roumaine des Sciences Sociales. Serie de Philosophie et Logique. Tome 14, № 1, 1970, 55, 63).

შემდეგ არის შესაძლებელი შედარება იმისი, რასაც ისტორიულად და ფაქტობრივად იკვლევდა ფსიქოლოგია, რასაც უნდა იკვლევდეს იგი მისი მეცნიერული არსის მიხედვით — ადამიანთან, მის შინაარსთან, როგორც ის ისახება შემეცნების მიზნებისათვის. სხვანაირად, უნდა შევადაროთ ერთმანეთს ფსიქოლოგიის საგანი და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საგანი. თუ დადასტურდება მათი იგივეობა, მაშინ დადგება ახალი საკითხი: რომელი მათგანი უნდა ამოიშალოს ადამიანის შემსწავლელ მეცნიერებათა სიიდან — ფსიქოლოგია თუ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ეს ლოგიკურად აუცილებელი იქნება, რადგან ერთსა და იმავეს, მეცნიერების ერთსა და იმავე საგანს ორი მეცნიერება ვერ მოემსახურება. ეს შეუძლებელია.

მეცნიერების რაობის დადგენაში, როგორც ცნობილია, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ან კვლევის საგანს, ან კვლევის ძირითადი მეთოდის თავისებურებას. თუ რომელს, სახელდობრ, ეს იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა აზრისა ვართ საერთოდ მეცნიერების ობიექტისა და შემეცნების ბუნების თაობაზე. თუ გვწამს, რომ მეცნიერების საგანი და მთლიანად სამყარო ერთფეროვანი ელემენტებისაგან შედგება, მაშინ მეცნიერებათა კლასიფიკაცია და საერთოდ მეცნიერებათა სიმრავლის გამართლება შეიძლება ემყარებოდეს უბრალო შრომის განაწილებას, ანდა სხვადასხვა თვალსაზრისით კვლევის (თუ ეს შესაძლებელია) ფაქტს. ე. მახი, მაგალითად, ფიზიკისა და ფსიქოლოგიის გაჩენას იმით ამართლებს, რომ ე. წ. „ელემენტებს“, რომლებიც ორივე ამ მეცნიერებისთვის არის ერთი და იგივე, ორგვარი მიდგომით იკვლევენ, სუბიექტიდან განშვერეტით და ობიექტის თვალსაზრისით, აქ, მაშასადამე, ფსიქოლოგიას საკუთარი საგანი არა აქვს, მას აქვს მხოლოდ საკუთარი „მეთოდი“, თვალსაზრისი. ანალოგიურია თითქოს ვ. ვუნდტის კონცეფციაც: აქ შემეცნების ბუნება, შუალობითი და უშუალო, წყვეტს საკითხს, თუმცა, საბოლოო ანგარიშში, ფსიქოლოგიას ეძლევა მთელი ემპირიული სამყარო, ხოლო ბუნებისმეტყველების საგანი არსებითად კონსტრუირებულია. ფსიქოლოგიის ისტორიაში მაინც გაბატონებული იყო საგნობრივი თვალსაზრისი: ფსიქოლოგია გაჩნდა იმ აზრის საფუძველზე, რომ სული და სხეული არსებითად განსხვავებული მოვლენებია და ამიტომ არსებითად განსხვავებულ მეცნიერებათ მოითხოვენ. ეს პრინციპი ედო საფუძვლად არისტოტელეს ფსიქოლოგიას და იგივე პრინციპი განსაზღვრავდა ემპირიულ ფსიქოლო-

გიას, რომლითაც დაიწყო, როგორც ამბობენ, მეცნიერული ფსიქოლოგია. ფსიქიკური მოვლენები სპეციფიკური არიან და ამიტომ საკუთარ მეცნიერებას მოითხოვენ, ხოლო რადგან აქ ლაპარაკია მოვლენაზე და არა სუბსტანციალურ სულზე, რომელიც არავის „უნახავს“, ფსიქოლოგია არის მეცნიერება და არა მეტაფიზიკა. ასე მსჯელობდა ე. წ. ემპირიული ფსიქოლოგია, ჯ. ლოკის ფსიქოლოგია და ამ პუნქტში ის მართალი იყო, რამდენადაც ფსიქიკური მოვლენის ემპირიულობა და ფაქტობრიობა საეჭვო არ იყო და არც არის. ფსიქოლოგიის „დიდი კრიზისი“[11] დაიწყო მაშინ, როცა მას საგნის შეცვლა დაუპირეს და შეუსრულეს კიდევაც. ახალი ვითარება ფსიქოლოგიიდან მოითხოვდა: „არა განცდა, ფსიქიკური მოვლენა, არამედ ქცევა, რეფლექსი, რეაქცია, მოქმედება (деятельность) და ა. შ. უნდა იყოს ფსიქოლოგიის მეცნიერული სარბიელი“. ეს წინადადებები ყველა გასაგებია და თითქოს ყველამ გაიგო, მაგრამ ყველამ ადეკვატურად ვერ შეაფასა მისი ნამდვილი შინაარსი და მნიშვნელობა. „რეფორმატორები“ ფიქრობდნენ, რომ ისინი ფსიქოლოგიის გადაკეთებას, გაუმჯობესებას აწარმოებენ, ნამდვილად კი თავისი წინადადებით ფსიქოლოგიას აუქმებდნენ და მის ადგილას სხვა მეცნიერებას ასახელებდნენ: ბიჰევიორიზმს, რეფლექსოლოგიას, რეაქტოლოგიას... რასაკვირველია, ქცევათმეცნიერება, რეფლექსოლოგია, რეაქტოლოგია, მოღვაწეობა-მოქმედების შესწავლა სავსებით კანონიერია და თუ კვლევის მეცნიერული მეთოდები იქნება გამოყენებული, ისინი ყველა მეცნიერებად უნდა იქნენ აღიარებული. მაგრამ თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ ისინი, არც ერთი ფსიქოლოგია არ არის. შეიძლება უფრო მნიშვნელოვანიც იყოს, ვიდრე ფსიქოლოგია, უფრო სასარგებლოცა და ზუსტიც. მაგრამ ეს სხვა საქმეა და სხვა განზომილებაში განხილვას მოითხოვს. რა ემართება ამით ფსიქოლოგიას? ის ან დარჩება ფსიქოლოგიად და გააგრძელებს თავის გზას ამ ახალ მეცნიერულ დარგებთან ერთად და ან, თუ დამტკიცდა ის, რომ ფსიქიკის, ფსიქიკური მოვლენის მეცნიერული შესწავლა შეუძლებელია, ვთქვათ, მისი სუბიექტურობის გამო, უნდა ვთქვათ პირდაპირ, რომ ისეთი მეცნიე-

---

11 არის „კრიზისი“ მეცნიერების შიგნით, მის ფარგლებში. ამას ეუწოდოთ ჩვეულებრივი კრიზისი. ის არ ემუქრება მეცნიერებას გაუქმებით, არ მოითხოვს მისგან სხვა მეცნიერებად გარდაქმნას. „დიდი კრიზისი“ გვინდა ეუწოდოთ ისეთს, რომელიც სწორედ ასეთი ხასიათისაა: მეცნიერებას აყენებს ყოფნა-არყოფნის ალტერნატივის წინაშე.

რება, რომელსაც მისი საგნის მიხედვით „ფსიქოლოგია“ უნდა ერქვას, შეუძლებელია, თავის მოტყუებაა მასზე იმედის დამყარება: ფსიქოლოგია არასოდეს მეცნიერება არ იქნება. ის, რის შემეცნებასაც ის მიზნად ისახავს, არ ექვემდებარება მეცნიერულ მიდგომას, ის შეუმეცნებადია. მოვეშვათ უნაყოფო შრომას და იმას მოვკიდოთ ხელი, რაც მეცნიერული შემეცნებისათვის მისაწვდომია. ფსიქოლოგიური ფსიქოლოგიის ბედი გავუთანაბროთ ასტროლოგიის და ალქიმიის ბედს და ამით მოვრჩეთ ამ საქმეს[12]. მაგრამ ასე ლოგიკურად არ განვითარდა საქმე. ეს იმიტომ, რომ ზემოთ დასახელებული ახალი დისციპლინები ასე თუ ისე მაინც ფსიქოლოგიად აცხადებენ თავის თავს, ესენი თითქმის ახალი ფსიქოლოგიური მიმართულებები იყვნენ, უფრო მეცნიერული და დასაბუთებული.

ეს იყო აშკარა ულოგიკობა. მეცნიერება, როგორც წესი, სახელწოდებას იღებს თავისი კვლევის საგნის სახელიდან. ამის მიხედვით, „ფსიქოლოგია“ შეიძლება ეწოდებოდეს მხოლოდ ისეთ მეცნიერებას, რომლის საგანსაც ჰქვია „ფსიქიკა“, ხოლო ფსიქიკის შემსწავლელ მეცნიერებას სხვა რამ არ შეიძლება ეწოდებოდეს, ვიდრე „ფსიქოლოგია“. ფსიქოლოგია მხოლოდ ის არის, რაც შეიმეცნებს ფსიქიკას.

რით აიხსნება ასეთი ელემენტარული ულოგიკობა? აქ ერთი მარტივი ვითარებაა, რომ ლოგიკის მოთხოვნის შეუმჩნეველობა ძნელი დასაჯერებელია. ნუთუ ბიჰევიორისტებმა, რეფლექსოლოგებმა და სხვებმა არ იცოდნენ, რომ ის, რასაც ისინი გვთავაზობდნენ ფსიქოლოგიის ნაცვლად, არ იყო ფსიქოლოგია? ცხადია, რომ ეს მათ იცოდნენ, მაგრამ მაინც განაგრძობდნენ თავისას: ფსიქოლოგიას გარდაცვლილადაც თელიდნენ და მკვდრეთით აღდგენილადაც. ფსიქოლოგიის ჭირისუფლებს ანუგეშებდნენ, „მართალია, ჩვენმა მეცნიერულმა შემოქმედებამ ფსიქოლოგია შეიწირა, მაგრამ სადარდელი არაფერი გაქვთ, ის, რასაც ფსიქოლოგიიდან ელოდით და ელოდით ამაოდ, ამიერიდან მოგეცემათ უხვად, გადაჭარბებითაც კი. და აი აქ უნდა დადგეს ის კითხვა, რომლის გახსნა ნათელს მოჰფენს ჩვენ საკითხს. საკითხი ეხება ფსიქოლოგიის „დიდი კრიზისის“ მიზეზებს, იმის დაძლევის საშუალებათა მრავალფეროვნებას.

---

12 ასეთი ნაბიჯები თითქოს გადადგმულიც იყო: ამერიკაში „ფსიქოლოგია“ „ბიჰევიორიზმმა“ შეცვალა, ხოლო რუსეთში „რეფლექსოლოგიამ“. მაგრამ ამ უკანასკნელმა კვლავ დაუთმო ადგილი ფსიქოლოგიას (ფორმალურად მაინც).

რახან ფსიქოლოგიამ მეტაფიზიკას თავი დააღწია და ზუსტი მეცნიერების ძირითად საშუალებას, ექსპერიმენტსაც დაეუფლა, საფიქრებელი იყო, რომ ფსიქოლოგია, მსგავსად სხვა მეცნიერებისა, მოგვცემდა როგორც თეორიულ მონაპოვარს, ისე პრაქტიკულ სარგებლობასაც, მოსაზღვრე მეციერებათაც გამოადგებოდა. ეს მოლოდინი არ გამართლდა. დაიწყეს ამის მიზეზის ძებნა. საყოველთაოდ ცნობილი გახდა ფსიქოლოგიის გამოყენებაზე უარი, გამოთქმული ვ. ჯემსისა და ჰ. მიუნსტერბერგის მიერ. უარს ასაბუთებდნენ მითითებით ფსიქოლოგიის თეორიულ გაუვითარებლობაზე, მის მოუმწიფებლობაზე.

როცა საკუთრივ დადგა საკითხი ფსიქოლოგიის გამოყენების შესახებ ლოგიკაში, გნოსეოლოგიაში, აღინიშნა, რომ ფსიქიკა არ შეიცავს იმ „კატეგორიებს“, რომელთაც სავალდებულო ობიექტურის დასაბუთება შეუძლიათ. ფსიქოლოგია თვითონ საჭიროებს საარსებო კატეგორიებს. ამით შეაქცია ზურგი ფილოსოფიამ ფსიქოლოგიას და მას ურჩია — ეძებნა საკუთარი საფუძველი. ფსიქიკის „მეცნიერულმა უძლურებამ“[13] მრავალი სასინჯი ცდა განაპირობა. ფსიქოლოგია თითქოს შეამაგრეს სხვადასხვა ცნებათა სინამდვილეთა შეუღლებით მასთან. წარმოიშვნენ ისეთი საშუალებები, როგორიცაა — „ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია“, „ბიოლოგიური ფსიქოლოგია“, „გეშტალტფსიქოლოგია“, „დესკრიფციული ფსიქოლოგია“, „გაგებითი ფსიქოლოგია“, „მათემატიკური ფსიქოლოგია“, „განწყობის ფსიქოლოგია“, „ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგია“ და ა. შ. მსაზღვრელი სიტყვა აქ ყველგან მშველელის ფუნქციას ასრულებს. რახან ფსიქიკას კანონზომიერების ძალა აკლია, მას უნდა დამხმარე გაუჩნდეს რომელიმე უფრო მტკიცე და ძალოვანი ინსტანციის სახით. ასეთად იყო მოწოდებული ფიზიოლოგიური, ბიოლოგიური, კულტურული, განწყობითი, მათემატიკური და სხვა სინამდვილე. აქ ყველგან იგულისხმებოდა ფსიქიკის გნოსეოლოგიური უძლურება და მეცნიერულ სიმტკიცეს სხვაგან, ფსიქიკის გარეთ ეძებდნენ. იყვნენ, მართალია, ფსიქოლოგიური ფსიქოლოგიის მომხრეებიც, ფსიქიკის გნოსეოლოგიური სრულუფ-

---

13 ვამბობთ — ფსიქიკის და არა ფსიქოლოგიის უძლურებას. საქმე იმას კი არ ეხებოდა, რომ ფსიქოლოგია დღეს სუსტია და, მაშასადამე, დაცდაა საჭირო — სანამ არ მოღონიერდება. არაა თვითონ ფსიქიკაა „სუსტი“, ე. ი. ისეთი ბუნების, რომელიც ვერ ასაზრდოებს კანონს, მეცნიერების აუცილებელ შინაარსს. საკითხი დაისვა კანონზომიერების სესხების შესახებ (იხ. ა. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, ფსიქოლოგიზმი და ანტიფსიქოლოგიზმი ფსიქოლოგიაში, 1965, გვ. 38).

ლებიანობის და დამოუკიდებლობის დამცველებიც, მაგრამ მათი ხმა იმდენად იშვიათად ისმოდა, რომ ფსიქოლოგიის განვითარებაზე ვერავითარი გავლენა ვერ მოახდინა[14]: თურმე იმისთვის, რომ ფსიქოლოგიამ „მისი უბნის“ მეცნიერებათ თეორიული დახმარება გაუწიოს, ჯერ თვითონ უნდა მიიღოს სხვიდან დახმარება და ისიც არსებითი, სასიცოცხლო ხასიათისა.

მსგავსი ვითარება გვქონდა, როცა დადგა საკითხი ფსიქოლოგიის პრაქტიკულ გამოყენებაზე. ფსიქოლოგიის მეცნიერულ მონაპოვარს უნდა მიეღო მონაწილეობა სინამდვილის შეცვლაში, მის გარდაქმნაში. ამისთვის შეიქმნა კიდეც პრაქტიკული ფსიქოლოგია, ფსიქოტექნიკა, მაგრამ დაისვა კითხვა: როგორ შეიძლება ჩვენ დავიჯეროთ ის, რომ ფსიქიკამ იმდენი ძალა გამოამჟღავნოს, რომელმაც რეალურ სამყაროში, მატერიალურ სინამდვილეში რამე შეცვალა? ეს თუ შეიძლებოდა, რატომ იყო ლაპარაკი ფსიქიკის უსუსურობაზე, მისი სხვის ანაბარა ყოფნაზე? ამის ახსნას გვაძლევს ჰ. მიუნსტერბერგი, რომელმაც ერთმა პირველთაგანმა შექმნა გამოყენებითი ფსიქოლოგია. მან სწორედ ამგვარ კვლევასთან დაკავშირებით, როცა გასაგები უნდა გამხდარიყო პრაქტიკული ფსიქოლოგიის შესაძლებლობა, აღნიშნა, რომ ასეთი რამ ხდება მხოლოდ მაშინ, როცა ფსიქიკა არის აღებული არა ისე, როგორიც არის ის თავისთავად, ფსიქიკურობაში, არამედ იმ შემთხვევაში, როცა ფსიქიკა გაობიექტივირებულია, როცა ფსიქოლოგია, თუ შეიძლება ითქვას, ბუნებისმეტყველებად არის გარდაქმნილი, ფსიქიკა ფიზიოლოგიური პროცესის სახეს იღებს. აქ სრულიად უმოქმედო იქნებოდა და ფსიქიკის უსუსურობას გამოამჟღავნებდა, ფსიქოლოგიას რომ ისე წარმოედგინა ფსიქიკა, როგორიც არის ის სინამდვილეში. ასეთი ფსიქოლოგია, ნამდვილი ფსიქოლოგია, მართალია არსებობს, მაგრამ მოქმედ ძალად ის არ ჩაითვლება. და, მაშასადამე, აქაც ფსიქოლოგიას ეკისრება ორიენტაციის აღება. იგი სხვა რამეს უნდა ამოეფაროს, რათა „ბუნების“ შემადგენლობაში დაიდოს წილი.

ამგვარად, ფსიქოლოგია, რომლის საგანიც არის ფსიქიკა, არაფრის გამკეთებელი არ არის. იგი უნაყოფოა თეორიაშიც და პრაქ-

---

14 იხ. ა. ბოჭორიშვილი, კანონზომიერების შესახებ ფსიქოლოგიაში, 1956. და სხვა შრომები. შეად. Iolin Cohen, Psychologie psychologisch betrachtet, 1959. ეს ავტორი ირონიულად ლაპარაკობს ისეთ ფსიქოლოგიაზე, რომელიც თვითონ ფსიქიკას არ ეხება. ჩვენში ეს ვითარება უფრო „სერიოზულ“ და მძიმედ დამაფიქრებელ განწყობილებას იწვევს.

ტიკაშიც. იმისთვის, რომ მან თავისი არსებობა გაამართლოს, უნდა გადაკეთდეს, უნდა ეინმეს ან რამეს დაუკავშირდეს და ამით შეიძინოს არსებობა და ქმედითი უნარიც, თეორიული ობიექტურობაცა და პრაქტიკული საქმიანობის ძალაც. ეს „დიდი კრიზისი“ იყო და პირველად ახსნის ამოცანის სახით წამოიჭრა ფსიქოლოგიის წინაშე. „რით აიხსნებიან ფსიქიკური ფაქტები? რას ემყარებიან სულიერი პროცესები სულის არსებობის ვითარებაში? რატომ არ შეიძლება ფსიქიკამ თვითონ ახსნას თავისი თავი?

ამ კითხვაზე პასუხი ახსნის ცნების გარკვევასა და დაკანონებას მოითხოვს უწინარესად. ამას გვერდი უნდა ავუაროთ. დავკმაყოფილდებით მხოლოდ ახალი საკითხის წამოყენებით: თუ ახსნა შემეცნებას გულისხმობს და ფსიქიკის შემეცნება გამორიცხული არ არის, რას გვეუბნება მისი ბუნება, რას მოითხოვს ფსიქიკა, რათა იგი შემეცნებულად მივიჩნიოთ? რახან „ახსნა“ს მრავალი გაგება აქვს, ჩვენთვის ცნობილი და, შეიძლება, ჯერ კიდევ უცნობი, საჭიროა ამ ცნების იმ მნიშვნელობის ცხადყოფა, რომელიც ფსიქიკურ ცხოვრებას შეესატყვისება: ხომ კვლევის საგანმა უნდა განსაზღვროს კვლევის მეთოდი?! ამ საქმეს დიდი მუშაობა სჭირდება[15]. ამჟამად, რამდენადაც საქმე ისტორიულ წარსულს ეხება, იმით უნდა შემოვიფარგლოთ, თუ რა იგულისხმებოდა ახსნის ცნებაში, როცა მისი გამოყენება ხდებოდა ფსიქოლოგიაში, როცა ფსიქოლოგიის „დიდი კრიზისი“ ამ ცნებას უკავშირდებოდა.

ფსიქოლოგია, როგორც ოფიციალურად ცნობილი მეცნიერება, ბუნებისმეტყველებასთან დაკავშირებით ჩამოყალიბდა. მის მეთოდოლოგიას ასრულებდა არა ფილოსოფია საერთოდ და არც ფსიქიკის ფილოსოფია, არამედ ბუნებისმეტყველება, კერძოდ: ფიზიკა და ფიზიოლოგია[16]. ამიტომ გასაგებია, რომ „ახსნა“ ფსიქოლოგიაში

---

15 ფსიქოლოგიის პრობლემაზე ჩვენი ხანგრძლივი მუშაობის პროცესში ცოტა რამ ამ საკითხამდეც ითქვა, ფრაგმენტულად და სხვადასხვა კონტექსტებში. ამას თავმოყრა და დამთავრება ესაჭიროება. იხ. ა. ბ ე რ ი შ ვ ი ლ ი, კანონზომიერების საკითხისათვის ფსიქოლოგიაში (ალ. წულუკიძის სახელ. ქუთაისის სახელმწიფო პედ. ინსტიტუტის შრომები, XV, 1956).

16 ასე წარმოიშვა ვ. ვუნდტის „ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია“, პირველი ყველა მეცნიერული ფსიქოლოგიური მონაცემების სრული კომპენდიუმი: „ფიზიოლოგიური“ აქ მითითებაა იმაზე, რომ ფსიქიკის კვლევას ფიზიოლოგიურ სინამდვილეზე ექსპერიმენტაცია ედო საფუძვლად. ფსიქიკა აქ პასუხს იძლეოდა მხოლოდ ფიზიოლოგიის ენაზე დასმულ კითხვებზე.

შემოდის ბუნებისმეტყველური მნიშვნელობით, როგორც მოვლენის მიზეზის მიგნება. ფსიქოლოგია კაუზალური მეცნიერების სახით ჩამოყალიბდა, მაგრამ ამ ფაქტმა გამართლება ვერ მიიღო. კანტის ენით რომ ვთქვათ, კაუზალური ფსიქოლოგია იყო de facto, მაგრამ მას ესაჭიროებოდა კვლევა de jure, და დაიწყო ინტენსიური კვლევა იმისი, თუ არის შესაძლებელი კაუზალობა იყოს ფსიქიკურ სინამდვილეში. ფსიქოლოგიის კრიზისული მდგომარეობა აქ იმაში გამოვლინდა, რომ ფაქტაღქცეულ კაუზალურ ფსიქოლოგიას გვერდში ამოუდგა ასეთი თეზისი: „შეუძლებელია ფსიქიკა გამოვიდეს რომელიმე მოვლენის, ფიზიკურის თუ ფსიქიკურის, გამომწვევის, მიზეზის როლში". ბევრმა ფილოსოფოსმა და ფსიქოლოგმა უარყო კაუზალური ურთიერთობის შესაძლებლობა ფსიქიკასა და ფიზიკურ სინამდვილეს შორის და პარალელისტური თეორიის გამაგრებას მიჰყო ხელი. მაგრამ ამ თეორიასაც ბევრი მოწინააღმდეგე გაუჩნდა და იგი მეცნიერებიდან მეტაფიზიკაში გადაასახლეს. ამჟამად ფსიქოლოგები ისე გაურბიან ფსიქოფიზიკურ პრობლემას, როგორც საშინელ სენს. ზოგი იმით კმაყოფილდება, რომ დეკარტს აბრალის ამ სენის გავრცელებას და ე. წ. „ქრისტიანული მეცნიერებით" ებრძვის მას: მოჩვენება არისო ეს პრობლემა და ეს სენი. მისი დაძლევისათვის საკმარისია ის მიეცესო სრულ დავიწყებას. მრავალსაუკუნოვანი პრობლემის ორიგინალური გადაჭრა!

მაშ, ასე: ფსიქოლოგია, როგორც ასეთი, ფსიქოლოგიური, შეუძლებელია. ფსიქიკა მოკლებულია იმას, რაც მის მეცნიერულ შესწავლას ესაჭიროება. აქედან იწყება იმ სუბსტრატის ძიება, რომელიც ფსიქიკურ სინამდვილეს ისე წარმოგვიდგენს, რომ მისი მეცნიერული გააზრება შესაძლებელი გახდეს. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნებოდა დროდადრო, თითქოს ფსიქოლოგებს მობეზრდათ ფსიქიკის „ბუნების" ძებნა და შეურიგდნენ იმ აზრს, რომ ფსიქიკას ნასესხები ბუნება მიანიჭონ და თავისებურ ერზაცს დასჯერდნენ[17].

იყო და არის ფსიქოლოგიის განმტკიცების კიდევ ერთი გზა, ერთი შეხედვით სრულიად სანდო და ეკვმიუტანელი. საქმის ვითა-

---

17 „თვითდაკვირვებითი ფსიქოლოგია", რამდენადაც ვიცით, არ დაწერილა. ეს ან იმიტომ, რომ ეს თავისთავად იგულისხმება და საგანგებოდ ხაზგასმა არ ესაჭიროებოდა, ანდა იმიტომ, რომ ასეთი რამ შეუძლებლად ითვლებოდა. ფილოსოფიაში, მართალია, ითქვა, რომ „ფსიქიკას ბ უ ნ ე ბ ა არა აქვს, მაგრამ სამაგიეროდ ა რ ს ი აქვსო და იმას უნდა დაეყრდნოსო ფსიქოლოგია, მაგრამ ამ დებულებამ ფსიქოლოგთა შორის თანაგრძნობა ვერ პპოვა.

რება ამ შემთხვევაში დაახლოებით ასეა წარმოდგენილი: ბუნება, სამყარო, სტრუქტურული მთლიანობა, მთლიანად განხილული მეცნიერებათა კომპლექსიც სტრუქტურულ ფორმას ატარებს, მეცნიერებანი საერთოდ ერთიმეორეს ემყარებიან და ამას მტკიცე იერარქია განსაზღვრავს. ამ იერარქიაში ფსიქოლოგიას ხშირად ეძლეოდა შუაადგილი ბიოლოგიასა და სოციოლოგიას შორის. ფსიქოლოგიის დასაყრდენად იგულისხმებოდა და იგულისხმება ბიოლოგიური მეცნიერებანი, რომლებიც თავის მხრივ ძალას იკრეფდნენ ე. წ. ზუსტ მეცნიერებაში ქიმიაში, ფიზიკაში... ამ მსჯელობის მიხედვით, ფსიქოლოგიის აგება სხვა მეცნიერების საშუალებით არაფერს უჩვეულოს არ წარმოადგენს და ამდენად ფსიქოლოგიის ამგვარი „გამართლება“ კანონიერად ითვლება. რა ითქმის ამ კონცეფციაზე? ის, რომ იგი არ ითვალისწინებს ფსიქიკის თავისებურებას, იმას, რითაც იგი განსხვავდება სხვა მეცნიერებათა კვლევის საგნიდან, იმას, რამაც შეიპირობა „ფსიქოლოგიის პრობლემა“.

როცა ბიოლოგიური მეცნიერება, მაგალითად, ფიზიოლოგია ქიმიას იყენებს და ამით თავის მეცნიერულ რანგს იმაღლებს, საქმის ვითარება ახალ, სპეციალურ საკითხს არ იწვევს. ფიზიოლოგიური პროცესის კაუზალური ურთიერთობა ქიმიურ სინამდვილესთან პრობლემას არ ქმნის, ეს საესებით შესაძლებელია და გასაგები. მაგრამ ასეთი კავშირი ფსიქიკისა და ფიზიოლოგიურ პროცესს შორის უდიდეს პრობლემად არის გადაქცეული. ფსიქიკა, მისი „კაუზალური უმწეობის“ გამო, ამგვარ „მთლიანობას“ არ ეგუება, ფსიქიკიდან კაუზალურ-ბუნებისმეტყველური გზით ფიზიოლოგიურში გადასვლა არ შეიძლება, ფიზიოლოგიური კორელატების მონახვა ახსნა არ არის, ეს მხოლოდ საკითხის დაყენებას განაპირობებს. ფიზიოლოგიური პროცესი, როგორც იტყვიან, სუბსტანციონალური სინამდვილეა და მისი მეცნიერული ათვისება პრინციპულად დასაბუთებულად უნდა იქნეს მიჩნეული, ქიმია და ფიზიკა სულაც რომ არ არსებობდნენ.

ამას ვერ ვიტყვით ფსიქოლოგიაზე, თუ ძალაში დავტოვებთ იმ დებულებას, რომ ფსიქიკა რეალობის ნიშნით განხილული, მოკლებულია სუბსტანციალობას, „ბუნებას“. არც არავის უნახავს ემპირიულად თვითონ ფსიქიკა, წმინდა ფსიქიკა. მასზე ლაპარაკი უდიდესი აბსტრაქციაა. „ქიმიური ფიზიოლოგია“ გნოსეოლოგიურად ნიშნავს ფიზიოლოგიურ მეცნიერებას, რომელმაც დ ა მ ა ტ ე ბ ი თ ი ინფორმაცია დაურთო მეცნიერულ ფიზიოლოგიას, ხოლო

„ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია“ შემეცნების თეორიის თვალსაზრისით არის ფსიქოლოგია, რომლის მეცნიერულობა ფიზიოლოგიურიდან არის მიღებული. აქ, მაშასადამე, ორი განსხვავებული მდგომარეობა გვაქვს: „ქიმიური ფიზიოლოგია“ არის ფიზიოლოგია, ხოლო „ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია“ ფსიქოლოგია არ არის[18].

ცალკეული ფიზიოლოგიური პროცესი შეგვიძლია ვიაზროთ, როგორც ერთ-ერთი რგოლი მიზეზობრიობის რკალში, რომელიც შეიძლება ქიმიურ პროცესში გადავიდეს, მაგრამ ფსიქიკის ვერც ერთ ფენომენს ვერ წარმოვიდგენთ, როგორც კაუზალობის უშუალო მონაწილეს. მეორე ფსიქიკური ფენომენის გამომწვევად. ფსიქიკა თ ა ვ ი ს ი თ კაუზალობის რკალს ვერ შექმნის. ფსიქიკა მხოლოდ არაფსიქიკის მიმართ კი არ ამყარებს უკაუზალობას, არამედ თვითონ ფსიქიკის მიმართაც[19]. ფსიქიკური კაუზალობა იმავე პრობლემას შეიცავს, რასაც ფსიქოფიზიკური. ფსიქიკა „ირეალურია“[20], ასეთად ეცნობა იგი აბსტრაქციას და მხოლოდ აბსტრაქციის გზით შეიძლება თ ვ ი თ ო ნ მისი „ხილვა“.

სავსებით გასაგებია, რომ ფსიქოლოგია მეცნიერული სუბსტრატის ძებნისას პიროვნების ცნებასაც მიადგა „სასესხებლად“: თუ ფსიქიკა, როგორადაც ის იაზრება აბსტრაქციის განზომილებაში, მეცნიერების შესაქმნელ მონაცემებს არ ამყარებს, უნდა მივმართოთ სხვა სინამდვილეს, რომელიც ფსიქოლოგიის დასაყრდენად გამოდგება. ამისთვის რაღა ადამიანის ცალკეული მომენტები აეი-

---

18 ე. ვ უ ნ დ ტ ი „ფიზიოლოგიურ ფსიქოლოგიაში“ არ გულისხმობდა მეცნიერებას, რომელიც ფსიქიკას ფიზიოლოგიური სინამდვილით ხსნის. ასეთი რამ მას შეუძლებლად მიაჩნდა. „ფიზიოლოგიური“ მის ნაშრომში ტუქნიკური საშუალებაა ექსპერიმენტაციისა ფსიქოლოგიაში, მაგრამ ეს ფაქტი მაინც არის მითითება ფსიქიკის უვარგისობაზე რეალური ზემოქმედებისათვის. „ფიზიოლოგიურ ფსიქოლოგიაში“ ჩვენ პირდაპირს და გნოსეოლოგიურ შინაარსს ვგულისხმობთ. ეს ფსიქოლოგია არ არის. თ. ციპენის „ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია“ ნამდვილად ფიზიოლოგიური არ არის.

19 იშვიათად უწევენ ანგარიშს იმ გარემოებას, რომ ის, რაც მიზეზი არ შეიძლება იყოს, ამავე მოტივით ვერ იქნება ვერც შედეგი: „სუბსტანციალობა“ ესაჭიროება როგორც მიზეზს, ისე შედეგსაც: მხოლოდ „სუბსტანციალურზე“ შეიძლება კაუზალური ზემოქმედება.

20 „ირეალური“ იდეალიზმში იდეალურს ნიშნავს. მას მ ა რ ა დ ი უ ლ ი ყოფიერება მიეწერება და რეალობაზე დიდად ფასდება. ჩვენ ამ სიტყვას ვხმარობთ საწინააღმდეგო მნიშვნელობით. ამ გაგებით ფსიქიკას აქვია რეალობა, იგი მარადიულად კი არა ორ მომენტშიც ვერ ძლებს, მყისვე ქრება.

ღოთ — ქცევა, რეფლექსი, რეაქცია და ა. შ. მოდი ავიღოთ მთლიანად ადამიანი?! რა უნდა მოხდეს ფსიქიკაში, რომ მისი საფუძველი ადამიანში არ დადასტურდეს? ადამიანს ხომ ვერ გასცდება ფსიქიკის „დასაბუთება?!“ ადამიანში ვნახავთ ბიოლოგიურს, სოციალურს, განწყობისეულს და ა. შ. სრული გარანტია გვექნება იმისი, რომ ადამიანის მოხმობის შემდეგ ფსიქოლოგიაში აუხსნელი არაფერი დაგვრჩება.

ასე შ ე ი ძ ლ ე ბ ა მსჯელობდეს ფსიქოლოგი, რომელსაც სურს ფსიქოლოგიური მეცნიერება შექმნას. კრიზისი დაძლიოს და სრულუფლებიანი დისციპლინა შექმნას. მაგრამ ჩავუკვირდეთ ამ მსჯელობას. რამდენად უძლებს იგი კრიტიკულ მიდგომას?

როგორც ყოველი სპეციალური მეცნიერება, ისე ფსიქოლოგიაც არის წარმოშობილი სინამდვილიდან, სამყაროდან ერთი მომენტის „გამოყოფის“ გზით, აბსტრაქციით. ფსიქოლოგიის საგანიც, მსგავსად, მაგალითად, ფიზიკის, ბიოლოგიის, გეომეტრიის საგნისა არის აბსტრაქტი. ამ აბსტრაქტს ფსიქიკა (თანამედროვე მნიშვნელობით, ე. ი. იგულისხმება არა სული, არამედ სულიერი მოვლენა) ეწოდება და მის შესწავლას ცდილობს „ფსიქოლოგია“[21]. როგორც ყველაფერს, ისე ფსიქიკასაც აქვს თავისი არსი, სპეციფიკური ნიშანი და ფსიქოლოგიის მოქმედების არეალს ეს ნიშანი განსაზღვრავს. ფსიქოლოგიას შეუძლია და ვალდებულიც არის იკვლიოს ფსიქიკა ყველგან, სადაც არ უნდა იყოს იგი, ადამიანში, ცხოველში, ეშმაკში თუ ანგელოზში. ფსიქიკის შესახებ მეცნიერება ერთის მეტი ვერ გაჩნდება. ასეა ეს გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით[22]. ყველა სიძნელე, რომელზედაც იყო ლაპარაკი, ფსიქიკის მეცნიერების შექმნას ეხებოდა. თითქოს გაირკვა, რომ თუ მეცნიერებისათვის აუცილებელი კანონზომიერება ფსიქოლოგიაშიც კაუზალური უნდა

---

21 „აბსტრაქტში“ ორი მნიშვნელობა უნდა გავარჩიოთ: ერთია როცა ლაპარაკია რეალურად და სავსებით, მთლიანად გამოყოფილ მოვლენაზე, და მეორეა მხოლოდ უურადღებით, შემეცნების მიზნით და შემეცნების თვალსაზრისით გამოცალკევებული. აქ ლაპარაკია, რასაკვირველია იმ მეორე მნიშვნელობაზე: როცა რთულ რომელიმე მოვლენაში, თვით სამყაროში უურადღებას ვაჩერებთ მხოლოდ რომელიმე ერთ მომენტზე და მის საკუთრივ შემეცნებას ვისახავთ მიზნად, ეს მომენტი ჩვენთვის არის აბსტრაქტი.

22 ფსიქოლოგიის დიფერენციაციას, მის შინაგანაწილებას ეს გარემოება არ გამორიცხავს: რამდენიც არ უნდა იყოს ფსიქოლოგიის დარგი, ყველა მაინც ფსიქოლოგია უნდა იყოს.

იყოს[23], ხოლო საამისო თვისება ფსიქიკას არ აქვს, ფსიქოლოგიამ რაღაც სხვა გზას უნდა მიმართოს: ან ეძებოს თავისი ადეკვატური კანონზომიერება, რადგან არსებული არაფერი არ არის მოკლებული კანონზომიერებას, ანდა „დაესესხოს“ ამას სხვა სინამდვილეს, სხვა მეცნიერებას. ფსიქოლოგია მეტწილად, ოფიციალურად მაინც, ამ მეორე გზით მიდიოდა. და აი ის მიადგა, ასე ვთქვათ, ადამიანს, პიროვნებას. შეიქმნა „პერსონალური ფსიქოლოგია“. „ანთროპოლოგიური ფსიქოლოგია“. ორივე შემთხვევაში მეცნიერული მიზანი არის ფსიქოლოგიის შექმნა, ხოლო ამის საშუალება „პიროვნება“ და „ადამიანი“. ერთი საკითხია: უშველიან თუ არა ფსიქოლოგიას ეს ცნებები. მეორე საკითხად დგება ჩვენს წინაშე: შესძლებს თუ არა ფსიქიკის შემსწავლელი მეცნიერება პიროვნებისა და ადამიანის შესწავლას ისე, რომ დარჩება ფსიქოლოგიად და შეინარჩუნებს თავის მიზანს და თავისი მეცნიერული კვლევის თავისებურებას, ე. ი., სხვანაირად რომ ვთქვათ: რა იქნება და რა გამართლება ექნება, ერთი მხრით, ანთროპოლოგიურ ფსიქოლოგიას, ხოლო, მეორე მხრით, ფსიქოლოგიურ ანთროპოლოგიას?

ამ კითხვაზე უბრალო „კი“ და „არ“ არ ითქმის. თვითონ შინაარსი ამ ტერმინებისა უნდა გაირკვეს პირველ რიგში და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება ითქვას მარტივი და გარკვეული პასუხი. შინაარსი კი შეიძლება ისეთი იყოს, რომელსაც მეცნიერება მიიღებს და ისეთიც, რომელსაც არ მიიღებს.

როცა ცნებაში „ა ნ თ რ ო პ ო ლ ო გ ი უ რ ი ფ ს ი ქ ო ლ ო გ ი ა“ იგულისხმება ადამიანის ფსიქიკის მეცნიერება, ის, რა თქმა უნდა, შეიძლება. ეს იქნება ერთ-ერთი დარგი ფსიქოლოგიისა, სახელდობრ ის, რომელიც თავის კვლევას იწყებს და ამთავრებს ადამიანის ფსიქიკის შემეცნებით. მაგრამ, თუ ეს ტერმინი — ცნება იმას ნიშნავს, რომ საქმე გვექნება ადამიანის არსისეულ ფსიქოლოგიასთან, ე. ი. შინაარსად გვექნება ანთროპოლოგია და რატომღაც მას ფსიქოლოგიად მივიჩნევთ, იგი იქნება გაუმართლებელი, შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი.

. იგივე ითქმის მეორე ცნებაზე. „ფ ს ი ქ ო ლ ო გ ი უ რ ი ა ნ თ რ ო პ ო ლ ო გ ი ა“ დასაშვებია, როცა აქ იგულისხმება ადამიანის ფსიქიკური მომენტის შემეცნება. აქ ადამიანი შემეცნებულად იგუ-

23 მეცნიერების კანონზომიერება კაუზალობით რომ არ ამოიწურება, ამის საბუთად ლოგიკისა და მათემატიკის დასახელებაც იკმარებს. ისინი სხვა კანონზომიერებით არსებობენ. მაგრამ, ფსიქოლოგიას ეს არ ეხება, ფსიქიკაზე ვერ ვიტყვით, რომ ის არის იდეალური პლატონის გაგებით.

ლისხმება მისი არსის მხრივ მაინც და საქმე ეხება მის ერთ-ერთ მოშენტს, ასპექტს — ფსიქიკას, ე. ი. ისეთ ცოდნას, რომელიც ფსიქიკის მხრიდან ეხება ადამიანს. მაგრამ, თუ აქ იგულისხმება ფსიქიკის ცოდნა, რომელსაც ადამიანის შემეცნების პრეტენზია აქვს, იგი მცდარია და მისი გამართლება არ შეიძლება. არ უნდა გავუშვათ მხედველობიდან, რომ პირველ შემთხვევაში, როცა „ანთროპოლოგიურ ფსიქოლოგიასთან“ გვაქვს საქმე მისაღები მნიშვნელობით, „ანთროპოსში“ მხოლოდ ნომინალური მითითება იგულისხმება, არავითარ შემთხვევაში ადამიანის ნამდვილი ცოდნა, ხოლო მეორე შემთხვევაში, როცა მისაღებად მივიჩნევთ ცნებას — „ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია“, ფსიქოლოგიურში იგულისხმება მხოლოდ და მხოლოდ ფსიქიკის ცოდნა და არა მისი ანთროპოლოგიზაცია. ე. ი. არც ერთი ეს ცნება — „ანთროპოლოგიური ფსიქოლოგია“ და „ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია“ არ არის მისაღები, როცა „ანთროპოლოგიური“ და ანთროპოლოგია“ ადამიანის არსის ცოდნად და ადამიანის არსის მეცნიერებად იგულისხმება[24].

თუ გავიზიარებთ იმ აზრს, რომ იგივეობის კანონი გარკვეული აზრით ყველგან ძალაშია და, მაშასადამე, ფსიქოლოგია არის ფსიქოლოგია და მხოლოდ ეს, და ანთროპოლოგიაც მხოლოდ ანთროპოლოგიაა და მეტი არაფერი, ჩვენი სათქმელი უკვე ნათქვამია. მაგრამ, იმის გამო, რომ ჩვენთვის საინტერესო თემას ბევრი გაუგებრობა აედევნა, საჭიროდ მიგვაჩნია ჩვენი მოსაზრება გაიშალოს, უფრო ერცლად ითქვას.

დავუბრუნდეთ კითხვას: რას მისცემს ფსიქოლოგიას ის, რომ ის გარდაიქმნება „პერსონალისტურ ფსიქოლოგიად“? და რას მისცემს ადამიანის არსის წვდომის ამოცანას „ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია“? მოკლედ: ფსიქოლოგია ანთროპოლოგიას და ანთროპოლოგია ფსიქოლოგიას[25].

რას ელის, მაგალითად, ვ. შტერნი პერსონალურ ფსიქოლოგიიდან? რა არის მისი საგანი და რას აძლევს იგი ფსიქოლოგიას, როგორც ფსიქიკის შემსწავლელ მეცნიერებას?

---

24 ადამიანის ფიზიკური აწონაც შეიძლება და გაზომვაც. მაგრამ არა მისი არსის, ადამიანობის მნიშვნელობით, არამედ მხოლოდ ნომინალურად, „ადამიანი“თ მინიშნებული ნივთის მნიშვნელობით.

25 „ანთროპოლოგია“ ერთ-ერთმა ბიოლოგიურმა მეცნიერებამ დაისაკუთრა. რასაკვირველია, ჩვენ ამჟამად იმაზე არ გვაქვს ლაპარაკი. ყველგან ვგულისხმობთ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას.

გავიხსენოთ ზოგი რამ ვ. შტერნის ფილოსოფიაზე. მისი ფილოსოფია არის პერსონალიზმი, გარკვეული მიდგომით ყოველგვარი მოვლენა პირად (Persona) შეიძლება ვიაზროთ. ფიზიკური და ფსიქიკური მოვლენები არ არიან საწყისეული ინსტანციები, სუბსტანციები. შტერნი დუალიზმსაც უარყოფს და დუალიზმის ეკვივალენტსაც, როცა ატრიბუტები ურთიერთკავშირს გამორიცხავენ. მისი მონიზმი პერსონალური ხასიათისაა, რომელიც ფსიქოფიზიკურობის მიმართ ნეიტრალურია, ის არც ფიზიკურია, არც ფსიქიკური და არც ფსიქოფიზიკური. მას პოზიტივური ნიშან-თვისებები აქვს და თავისთავადი სინამდვილეა.

ფსიქიკაც მას ტრადიციულად ესმის. იგი სუბსტრატობას მოკლებულია, ზედსართავით („ფსიქიკური") აღინიშნება და ამით მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ის არის ნიშანი და, მაშასადამე, გულისხმობს სუბსტრატს, რომელსაც იგი ემყარება, რომლიდანაც იგი გამომდინარეობს[26].

პირი (Person) ვ. შტერნის უზოგადესი ცნებაა. მისგან განსხვავდება პიროვნება (Persönlichkeit), რომელშიც მხოლოდ ადამიანი იგულისხმება. ის, რაც განასხვავებს ადამიანს — პიროვნებას სხვა პირთან, არის განცდა და განცდის უნარი. ეს არის ფსიქოლოგიის საკუთარი თემა — პიროვნების განცდა, განცდის უნარი. მოძღვრება პირის შესახებ უზოგადესი ფილოსოფიური დებულებაა შტერნის სისტემაში. ადამიანური პიროვნების ზოგად მოძღვრებას პერსონალისტიკა ეწოდება და ის არის ფსიქოლოგიის ფუძემდებელი ფილოსოფიური მეცნიერება. პერსონალური ფსიქოლოგია აქ ნიშნავს ფსიქოლოგიას, რომელიც განცდის შემეცნებას ისახავს მიზნად და ამისთვის მიმართავს პერსონალურ ორიენტაციას. პერსონალისტიკამ უნდა მისცეს ფსიქოლოგიას პრინციპები და ზოგადი მეთოდოლოგია. ნამდვილი ფსიქოლოგია შესაძლებელია მხოლოდ პერსონალისტიკის ხელმძღვანელობით. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფსიქიკურ ცხოვრებაში ყველგან უნდა ვეძებდეთ პიროვნების გამოვლინებას, მისი ძირითადი ნიშნების შედეგებსა და გამოძახილს. ყოველ

---

26 საინტერესოა, რომ ფსიქიკის უსუბსტრატობას და მის საჭიროებას მისთვის მატერიალიზმი და სპირიტუალიზმი ერთნაირი უეჭველობით აღიარებენ. ასეთ სუბსტრატად ერთი სულს ასახელებს, მეორე მატერიას. ვინც შემეცნებას უსუბსტრატოდ ვერ უშვებს, ის ორიენტაციას ფსიქოლოგიისათვის აუცილებლად თვლის. ეს ნიშნავს: შემეცნებისათვის ონტიურს ეძლევა უპირატესობა გნოსეოლოგიურის წინაშე.

მსოფლმხედველობას, შ ტ ე რ ნ ი ს აზრით, საფუძვლად უნდა დაედოს სრული წინააღმდეგობა ნივთისა და პირის (Sache und Person). დაპირისპირება: — სული და სხეული, გონი და მატერია, ფსიქიკა და ფიზიკური სინამდვილე მსოფლმხედველობის საფუძვლად, მისი აზრით, არ გამოდგებიან. ეს იმიტომ, რომ ეს ინსტანციები და მათი ურთიერთობა მეორეული მოვლენებია, არ არიან საწყისისეული ძალები, ნივთისა და პირის ნიადაგზე არიან წარმოქმნილი. მთავარი მაინც ის არის, რომ არც ეს დაპირისპირება არის თავისთავადი და ფუძისეული. ვ. შტერნი აქაც დუალიზმის საფრთხეს ხედავს და თავისებური მონიზმის დაცვის მიზნით ნივთისა და პირის დაპირისპირებაში ხედავს თვალსაზრისის ფუნქციას, მისით გამოწვეულ წინააღმდეგობას. არსებობს, მაშასადამე, არა ორი სუბსტანცია, — ნივთი და პირი, არამედ ორი თვალსაზრისი, არსებულის ორგვარი განხილვა — ნივთისეული და პირისეული. ყოველი ყოფიერება, განხილული მთლიანობის სახით, არის პიროვნული, ხოლო ნაწილების ასპექტით განჭვრეტილი, — არის ნივთისეული ყოფიერება. ამის მიუხედავად, ე. ი. მიუხედავად იმისა, რომ ნივთსა და პირს უნდა ჰქონდეთ ერთნაირი უფლება და ძალა სამყაროს კონსტიტუციაში, უპირატესობა მაინც ენიჭება პირს. სამყარო წარმოდგენილია არა როგორც ნივთთა წყობა, არამედ როგორც პირთა იერარქია. პირი მეტაფიზიკურიც არის და მეტაფსიქიკურიც. ვ. შტერნის „იდეალიზმი" პერსონალიზმია.

როგორც ითქვა, ვ. შტერნის აზრით, ფსიქიკა სუბსტრატს საჭიროებს[27] და არა მხოლოდ ონტოლოგიურად, არამედ გნოსეოლოგიურადაც. შემეცნებისათვის „მტკიცე ყოფიერება" არის საჭირო, სხვაზე დამოკიდებული ინსტანცია, თავისთავად აღებული ნიშანთვისება შემეცნებისას ორიენტაციის გზას უნდა დაადგეს. ამ გზას შტერნი მიჰყავს პიროვნებასთან, პერსონალისტიკასთან. რა ითქმის ამ კონცეფციის შესახებ?

პირველ რიგში პასუხს მოითხოვს შემდეგი კითხვა: როგორია მიმართება პერსონალისტიკასა და ფსიქოლოგიას შორის პრიმატობისა და წარმავლობის მიხედვით, რომელი უსწრებს რომელს, რომელია მათ შორის მფუძნებელი და რომელი ფუძნილი?

როგორც ვიცით, ფსიქოლოგია იმიტომ გახდა პერსონალისტური, რომ ფსიქიკამ სუბსტრატი დაისაჭიროვა, საკუთარი ძალებით

---

[27] იხ. W. S t e r n, Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage, Haag 1950, S. 96.

მეცნიერება ვერ ასაზრდოვა. ასე წარმოადგინა შტერნმა ფსიქიკის ბუნება. ლოგიკური იქნებოდა ფსიქიკა არსებითად შემეცნებულად გვეცნო, რახან ის, რაც მასში ვლინდება და მასში ხდება, არის პიროვნება და ამის მოქმედება. არც ერთი პერსონალური ნიშანი[28] ფსიქიკას არ ეკუთვნის. მხოლოდ გამოვლინდება მასში.

მაგრამ მეორე მხრივ, ფსიქოლოგია არის გაგებული როგორც ისეთი მეცნიერება პ ი რ ი ს შესახებ, რომელიც მის (პირის) განცდებსა და მათ უნარს შეისწავლის[29]. გამოდის, რომ ფსიქოლოგია არის ერთ-ერთი მეცნიერება, რომელიც აწვდის პერსონალისტიკას შემეცნებას პირის განცდების შესახებ (სხვა ასპექტებზე—სხვა მეცნიერებანი მუშაობენ). მაშასადამე, პერსონალისტიკა ემყარება ნაწილობრივ მაინც ფსიქოლოგიას, ხოლო ფსიქოლოგიის კვლევას განსაზღვრავენ პერსონალისტიკის პრინციპები. ფსიქოლოგიამ უნდა იკვლიოს, წერს შტერნი, განცდის პერსონალური ნიშნები. მაგრამ ამისთვის საჭიროა, ამ ნიშნებზე გარკვეული წარმოდგენა ჰქონდეს ფსიქოლოგიას. ეს პერსონალისტიკას მოცემულად გულისხმობს.

თუ ამას დავუმატებთ იმასაც, რომ ფსიქიკას „ევალება" სიცოცხლის ნიშნებიც აჩვენოს მკვლევარს. საქმე კიდევ უფრო გართულდება. ამჯერად ფსიქოლოგიამ ბიოლოგიის ორიენტაცია უნდა აიღოს და ა. შ. გამოდის, რომ ფსიქოლოგიას, ასე ვთქვათ, ყოველგვარი ორიენტაცია მოეთხოვება, გარდა ფსიქოლოგიურისა. ეს მოსდევს ლოგიკურ „გნოსეოლოგიურ ფენომენალიზმს", არსებულთა „გნოსეოლოგიური თანასწორობის" უგულებელყოფას[30].

რა მისცა ფსიქოლოგიას პერსონალისტურმა ორიენტაციამ? ის, რომ ფსიქოლოგია შეიარაღდა არაფსიქიკურის შესამეცნებელი აპარატურით და იმაში უნდა დაინახოს თავისი წარმატება, რომ ფსიქიკაში დ ა ა დ ა ს ტ უ რ ო ს ის, რაც პიროვნებაშია და იქიდან არის გამოსხივებული, მეორედ ნახოს ის, რაც მეცნიერებას, სახელდობრ, პერსონალისტიკას უკვე უნახავს. ფსიქიკა, როგორც სინამდვილე, უქმდება. მას ერთმევა არა მხოლოდ საკუთარი ყოფიერება, ეს შეიძლება მიღწევადაც მივიჩნიოთ, არამედ საკუთარი კანონზომიერებაც, საკუთარი არსიც. რა მეცნიერებაზე შეიძლება ლაპარაკი ამ-

[28] „Die Person ist eine individuelle, eigenartige Ganzheit, welche zielstrebig wirkt, selbstbezogen und weltoffen ist, lebt und erlebt". იქვე. 98.

[29] „Psychologie ist die Wissenschaft von der erlebenden und erlebensfähigen Person". იქვე. 99. „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები", ნაწ. III, 1962, გვ. 418, 422.

[30] იხ. ა. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი: „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები", ნაწ. III, 1962, გვ. 418, 422.

გვარი „სინამდვილის“ შესახებ? ასეთ „სინამდვილეზე“ პოზიტიური რამის თქმა შეუძლებელია. ყოველ მეცნიერებას, რათა ის იყოს მეცნიერება, საკუთარი ორიენტაცია უნდა ჰქონდეს, საკუთარ კანონზომიერებას უნდა ეუფლებოდეს. სადაც ეს პირობა არ არის დაცული, იქ მეცნიერება არ არსებობს[31]. ვ. შტერნის „პერსონალური ფსიქოლოგია“ ამ პირობას არ იცავს. შედეგი თავისთავად იგულისხმება: ის მიდის ჯერ ბიოლოგიის გზით, მისი მეთოდოლოგიით, შემდეგ კი მეტაფიზიკას ემყარება, პერსონალიზმს. ამავე ვითარებაში მოექცევა ყველა სხვა „ფსიქოლოგია“, რომელიც ანალოგიურ ორიენტაციას მიიღებს.

შევეხოთ მეორე საკითხს: რას აძლევს ამგვარი ფსიქოლოგია „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას?“.

საკითხი ამჯერად იმას კი არ ეხება, რა იმ მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს ფსიქოლოგიას ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიისათვის თუ არა, არამედ იმას, შეიძლება თუ არა ფსიქოლოგიამ შეიმეცნოს ადამიანი როგორც მთლიანობა და, ამგვარად, გააკეთოს ის, რასაც მიზნად ისახავს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და ეს უკანასკნელი ზედმეტი გახადოს, გააუქმოს. ასეთ ამოცანას უსახავენ მიზნად ზოგჯერ ფსიქოლოგიას, როცა საერთოდ შეუძლებლად მიიჩნევენ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, ანდა იმიტომ, რომ ადამიანის ცნებას ფსიქიკით განსაზღვრავენ, მისით შემოფარგლავენ.

ეს უკანასკნელი მოსაზრება ადამიანის რაობას გარკვეულად და დადგენილად თვლის, რახან ფსიქიკას აცხადებს ადამიანის არსის გამომსახველად. ფსიქოლოგიური შემეცნების პროცესს აქ თვითონ ის შემეცნება უძღვის წინ, რომელსაც ეს შემეცნება ესწრაფვის. ეს არის შემეცნება შემეცნებამდე და, მაშასადამე, გაუმართლებელი ვითარება, ლოგიკური რკალი[32]. ეს ასე გამოიყურება „მეტაფიზიკურ“ ასპექტში.

---

31 ვ. შტერნის სისტემის მთავარი მანკი მაინც თვითონ პირისა და პიროვნების გაგებაშია. ამ ცნებებს არსებითად არავითარი დასაბუთება არა აქვთ, მათი ნიშან-თვისებები მხოლოდ ჩამოთვლილია და თვითნებური დეკლარაციის შთაბეჭდილებას სტოვებენ. იხ. Г. Шпет, Сознание и его собственник. „... из всех известных мне определений его (ვ. შტერნის, ა. ბ.) определение представляется мне самым неудачным“. (Г. И. Челпонову. От участников его семинариев, 1916, стр. 164).

32 ეს მოსაზრება უნდა მომდინარეობდეს მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიიდან. როცა ფსიქოლოგიის საგნად სუბსტანციალური სული ითვლება, ხოლო ადამიანის სპეციფიკურობად მისი სულიერობა, ადვილად ჩნდება აზრი, რომ ადამიანის შემეცნება იმ მეცნიერებას უნდა დაეკისროს, რომელიც ადამიანის სულიერ სამყაროს შეისწავლის.

უფრო ნათელი ჩანს ფსიქოლოგიის ანთროპოლოგისტური პრეტენზიის უსაფუძვლობა საკითხის მთლიანობის ცნებასთან დაკავშირებით განხილვის მომენტში. ცნობილია, რომ ფსიქოლოგია ადამიანის ცნების გამოყენებას ორი მოსაზრებით ამართლებს: ადამიანის მთლიანობით და მისი სუბსტანციალობით, საგნობრიობით. ფსიქიკას, რათა მასზე „ბუნებისმეტყველური" მეცნიერება შეიქნეს, სუბსტრატი ესაჭიროება, რომელიც ადამიანში მოიძებნება, ხოლო იმისათვის, რომ ადამიანს ასეთი თვისება ჰქონდეს, აუცილებელია ის ფსიქიკით არ იყოს შემოფარგლული. ადამიანი ფსიქოლოგიას მხოლოდ მაშინ გაუწევს სუბსტრატის როლს, როცა მას სულთან ერთად სხეულიც ექნება. მარტო სულიერი სინამდვილე რომ მიეჩნია ფსიქოლოგიას საკმარისად, სუბსტრატის საჭიროება რომ მოეხსნა, აღარ იქნებოდა საჭირო ადამიანის ცნების მოხმობა ფსიქოლოგიური მეცნიერების შესაქმნელად. მაგრამ, რახან ეს საჭირო შეიქნა, მთლიანობის ცნებამაც თავი წამოჰყო. ფსიქოლოგიამ ადამიანის შემეცნება უნდა იკისროს მთლიანობის ძებნის საბაბით.

მაგრამ შევხედოთ ახლა ამ საკითხს: რა უნდა იგულისხმებოდეს ადამიანის მთლიანობაში და რა გზით უნდა შესძლოს ფსიქოლოგიამ ადამიანური მთლიანობის წვდომა.

წინასწარ უნდა ითქვას, რომ მთლიანობის ცნება, რომელიც აღნიშნულ ვითარებაში გამოიყენება, ხშირად საგანგებო პრინციპულ განხილვას მოკლებულია და, რასაკვირველია, ბევრ გაუგებრობას უმზადებს მეცნიერებას. სახელდობრ: არ არის მხედველობაში მიღებული არსებითი ხასიათის განსხვავება მთლიანობასა და ერთიანობას შორის. ეს ცნებები სინონიმებად იგულისხმებიან და ამით ორ ფილოსოფიურ გზას ერთ მომენტად მიიჩნევენ და არც კი ამბობენ იმას, თუ სახლდობრ რომელ გზაზე არის ლაპარაკი. უბრალოდ, ამ გზებზე, მათ სხვადასხვაობაზე არც ფიქრობენ[33].

არის კიდევ ერთი საკითხი მთლიანობასთან დაკავშირებით, სა-

---

33 ამ ცნებების თავისებურების განხილვა ფილოსოფიაში ცნობილია. „მთლიანობაში" იგულისხმება სიმრავლის სინთეზი, რომელიც ხან მექანიცისტურად იაზრება, ხან კი ორგანიულად. ერთიანობა კი იმას ეწოდება, რაც არ ავლენს სიმრავლეს და როგორც ფენომენი ნაწარმოების შთაბეჭდილებას არ ახდენს. ფსიქოლოგიაში ეს ვითარება გეშტალტის კვლევასთან დაკავშირებით გამოქინდა, თუმცა არც თუ ისე ცხადად და გარკვეულად. ჩვენი კრიტიკული მოსაზრებები გეშტალტფსიქოლოგიის წინააღმდეგ ძირითადად სწორედ ამ ცნებათა განსხვავებას ემყარება. იხ. ა. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწილი მეორე, 1959, გვ. 351 და შემდეგ.

კითხი, რომელიც კანტმა წამოჰრა და თავისებურად გადაჰრა კიდევაც. აქ „მთლიანობა“ რეგულაციის ცნებად არის წარმოდგენილი და კონსტიტუციურ შემეცნებაში მხოლოდ მიუწვდომელ მარეგულირებელ იდეად არის წარმოდგენილი. მთლიანობის ასეთი გაგება განსაკუთრებით განავითარა სხვა „იდეებთან“ ერთად მარბურგის ნეოკანტიანურმა სკოლამ. მთლიანობა როგორც „მხოლოდ“ იდეა ნიშნავს: ის შემეცნებას მხოლოდ შეუჩერებლობის იმპერატივს აძლევს და არავითად შემთხვევაში დამთავრებულ შემეცნებას. როგორც არ უნდა შევხედოთ ამ კონცეფციას, მისი განხილვა მაინც აუცილებელია, როცა „მთლიანობა“, მთლიანის შემეცნება პოზიტიური შემეცნებისთვის გამოიყენება. რამდენადაც ვიცით, ანთროპოლოგიური მეცნიერების პრეტენდენტებს ამ კითხვაზე არაფერი უთქვამთ. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ არ არის განხილული გნოსეოლოგიური პრობლემა მთლიანის შემეცნებისა. მაგრამ, დავუბრუნდეთ ამ საკითხის განხილვას მოარული მიდგომის წესით.

ადამიანი ერთიან შემეცნებას საჭიროებს, ე. ი. ის, ადამიანი რამდენიმე „ნაწილისაგან“ შედგება. რას უნდა ნიშნავდეს ამ ვითარებაში ადამიანის შემეცნება? ცხადია, ყველა ნაწილის შემეცნებას. და აი ფსიქოლოგია აცხადებს ამის პრეტენზიას. რა უფლებით?

დავუშვათ, რომ ფსიქიკის ცხოვრებას განაგებს ადამიანი ყველა თავისი „ნაწილებით“, ე. ი. თავისი მთელით. რა შეიძლება თქვას ფსიქოლოგიამ, ფსიქიკის მფლობელმა მეცნიერებამ ამ მთელის შესახებ? როგორ შეუძლია ფსიქოლოგიას ადამიანში შეღწევა, როცა მის განკარგულებაში არის მხოლოდ ადამიანის ერთი მომენტი და იმის ცოდნა, რომ მას, ფსიქიკას განსაზღვრავს ადამიანის ყოველი მომენტის (რამდენის?) „ნაკრები“? ვინც ამას ლოგიკურად შესაძლებლად თვლის, ის ლოგიკურ შეცდომას ჩადის, ივიწყებს იმას, რომ შედეგიდან „მიზეზის“ გამოყვანა არ შეიძლება: შედეგს მრავალი მიზეზი აქვს. მოცემული შედეგიდან მის გამომწვევ ს ა კ უ თ რ ი ვ მიზეზზე დასკვნა არ შეიძლება (ადამიანის სიკვდილი ბევრს რასმე შეეძლო გამოეწვია, სახელდობრ რას, ამას სიკვდილის ფაქტით ვერ გავარკვევთ).

გარდა ამისა, რა შეიძლება უფრო მტკიცედ დადგენილად მიეიჩნიოთ, ვიდრე გეშტალტ ფსიქოლოგიასა და მთლიანობის ფსიქოლოგიის მიერ გაცოცხლებული დებულება, რომელიც არისტოტელეს ეკუთვნის, დებულება, რომ ნაწილი შეიმეცნება მთელით და არა ნაწილით მთელი? და განა ამ დებულების საწინააღმდეგო არ

არის იმისი ფიქრი, რომ ფსიქოლოგია, ადამიანის ნაწილის მფლობელი, მთელ ადამიანს გაგვაგებინებს? დღეს არავინ იცის ს რ უ ლ ად, თუ რამდენი „ნაწილისაგან" შედგება ადამიანი, მაგრამ არა გვგონია ვინმემ უარყოს, რომ ადამიანს, გარდა ფსიქიკისა, აქვს კიდევ ბიოლოგიური, ფიზიოლოგიური, გონისეული და სოციალური „ასპექტები", რომელთაც თავიანთი მეცნიერული დისციპლინები აქვთ მინიშნებული და სწავლობენ მათ ნორმალური წარმატებით. საკითხავია, რა პრინციპული უპირატესობა შეიძლება მიეწეროს ფსიქოლოგიას ადამიანის ფიზიოლოგიასა და ბიოლოგიასთან შედარებით. თუ ადამიანის მთლიანის წვდომა მისი ერთი ნაწილით შეიძლება, რატომ არ შეიძლება ეს მისი მეორე ნაწილის საშუალებით? რით არის ფიზიოლოგია ნაკლები, ვიდრე ფსიქოლოგია? ხომ ცნობილია მეცნიერების ისტორიიდან ადამიანის შესწავლაში ფსიქოლოგიის განდევნის ფაქტი და არსებითად ფიზიოლოგიით შემოფარგლა მისი შემეცნებისა?! მაგრამ ხომ ცნობილია ასეთი ცდის სრული უსაფუძვლობა და წარუმატებლობა?! რა უკეთესი ბედი შეიძლება ეწიოს ფსიქოლოგიას, თუ ის სერიოზულად შეეცდება ადამიანის დასაკუთრებას, ყველა არაფსიქიკურის განდევნას ანთროპოლოგიიდან და ადამიანის გამოცხადებას ფსიქიკის მოვლენად? ფსიქოლოგია ვერ მოგვცემს ადამიანის შესახებ ცოდნას, თუ სწორია ის დებულება, რომ ნაწილი ვერ გადმოსცემს მთელს და იმიტომაც, რომ ფსიქოლოგია ვერ წაართმევს სხვა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათ იმ უფლებას, რომ ისინი დარჩნენ ჰუმანიტარულ დისციპლინებად.

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა დამოკიდებულება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან მხოლოდ მაშინ გამოირკვევა დამაჯერებლად, მეცნიერულად, როცა ამ დამოკიდებულებაში იქნება ნაგულისხმები არა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გაუქმება და მისი ადგილის დაჭერა რომელიმე სპეციალური ჰუმანიტარული მეცნიერების მიერ, არამედ ნაყოფიერი თანამშრომლობა ფილოსოფიურ და სპეციალურ მეცნიერებათა შორის ადამიანის შესახებ. ამისთვის საჭიროა პრინციპული ხასიათის გარკვეულობა სუფევდეს აგრეთვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის არსის შესახებ. ამ საკითხის მოუგვარებლობა იყო ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი იმისა, რომ მისი ადგილის დაკავება განიზრახეს სპეციალურმა მეცნიერებებმა—, ბიჰევიორიზმმა, რეფლექსოლოგიამ და ფსიქოლოგიამ... ეს არის ძირითადი და ურთულესი პრობლემა ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიისა და წინაპირობა იმ ურთიერთობის გასარკვევად, რომელზედაც აქ არის ლა-

პარაკი. ამჯერად ჩვენ საქმე გვაქვს მხოლოდ ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური და ანთროპოლოგიური პრეტენზიების უსაფუძვლობასთან[34].

დავასკვნით: ფსიქოლოგია და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია სხვადასხვაა. ისინი განსხვავდებიან ერთმანეთიდან იმ ნიშნებით, რა ნიშნებითაც საერთოდ განსხვავდებიან ერთმანეთიდან ფილოსოფია და სპეციალური მეცნიერება. ისინი ვერ გადავლენ ერთმანეთში. ვერ შეცვლიან ერთმანეთს, ვერ გააკეთებენ ერთიმეორის საქმეს, თუ იმად დარჩებიან, რაც არიან თავისი მოწოდებით, თავისი კვლევის საგნის მიხედვით. ფსიქიკა თავისი სპეციფიკის მიხედვით არც ბუნებისმეტყველური დისციპლინაა და არც გონისმეცნიერული. ფსიქოლოგია როგორც მეცნიერება უნდა აიგოს იმ კანონზომიერების საფუძველზე, რაც ფსიქიკას ახასიათებს. ეს საბუთდება ორი დებულებით: უკანონზომიერო სინამდვილე, ფაქტი არ არსებობს, კანონზომიერების ასახვა უზრუნველყოფს მეცნიერებას[35]. თუ მეცნიერების კატეგორიებში იმას ვიგულისხმებთ, თუ რა პრინციპებით და ძირითადი მიდგომით უნდა იმუშაოს ამა თუ იმ მეცნიერებამ, როგორ ააგოს სათანადო ცოდნის სისტემა, მაშინ შეიძლება იმის თქმა, რომ ფსიქოლოგიას ჯერ კიდევ ვერ დაუზუსტებია თავისებურება და რიცხვი თავისი სპეციფიკური კატეგორიებისა. ფსიქიკის გარეთ, სხვა მეცნიერების სფეროში კი არ უნდა ვეძებდეთ ფსიქოლოგიის კანონებს, არამედ ფსიქიკაში ჩაღრმავებით უნდა ითქვას ის, თუ რა არის ფსიქიკა, სად არის და საიდან მომდინარეობს იგი. ამ მიმართულებით ჯერ კიდევ ბევრი რამ არის გასაკეთებელი.

ფსიქოლოგია პ რ ი ნ ც ი პ უ ლ ა დ უფრო ახლოს არ არის ფილოსოფიასთან ვიდრე ფიზიკა და მათემატიკა. საწინააღმდეგო შთაბეჭდილება და ის ფაქტობრივი ვითარება, რომ ფსიქოლოგია უფრო მეტად არის ჩართული ფილოსოფიურ მუშაობაში და, პირიქით, აიხსნება როგორც ფსიქოლოგიური მეცნიერების თეორიული ხარვეზებით, ისე ფსიქოლოგიისაგან ფილოსოფიის გამოცალკევების უკმარობით, საღი მეცნიერული კავშირის დაუდგენლობით. ის ფაქტი,

---

34 ამაზე ვრცელი მსჯელობა გვაქვს ჩვენი გამოკვლევის სხვა ადგილებში, განსაკუთრებით ორ თავში — „შესავალი“, „მეთოდოლოგიის პრობლემა“. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გაგებამ უნდა განსაზღვროს პოზიტივურად მისი თანამშრომლობა ჰუმანიტარულ დისციპლინებთან.

35 იხ. დასახელებული გამოკვლევები: „კანონზომიერების საკითხისათვის ფსიქოლოგიაში“, „ფსიქოლოგიზმი და ლოგიციზმი ფსიქოლოგიაში“.

რომ ფსიქოლოგიურ ფსიქოლოგიზმზე სულ ახლო ხანს დაიწყო ლაპარაკი, ამ მოუთმენელი ვითარების გამოვლინება და ილუსტრაციაა. მეცნიერთა შორის კავშირი მეცნიერული ხასიათისა რომ იყოს, ამისთვის, პირველ რიგში, საჭიროა დასაკავშირებელი დისციპლინები საკმაოდ გარკვეული იყონ თავის თავისებურებებში: ჯერ ანალიზი, შემდეგ სინთეზი. მხოლოდ ამ შემთხვევაში გვექნება საქმე მეცნიერულ სინთეზთან, გააზრებულ კავშირთან მეცნიერებათა შორის.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის და ფსიქოლოგიის საგნები, კვლევის სფეროში პროვიზორულად საკმაოდ გარკვეული არიან. ერთია ადამიანი, მეორე ფსიქიკა. პრაქტიკაში და მეცნიერების ყოველდღიურობაში იმათ ერთმანეთში არავინ ურევს, ერთიდან მეორეზე გადასვლას ყველა ამჩნევს, მაგრამ არსობრივი შემეცნება გვაკლია როგორც ადამიანის, ისე ფსიქიკის, ე. ი. საკვლევი და საძიებელი ერთგანაც გვაქვს და მეორეგანაც[36]. მაგრამ იმდენად მაინც „ვიცით", რომ ერთმანეთში არ ავურიოთ, ერთის ნაცვლად მეორეს არ დავუწყოთ დაკვირვება. მაგრამ დგება ახალი კითხვა: რაღას ნიშნავს „ჰუმანიტარული მეცნიერება"? თუ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საგანია ადამიანი და შემეცნების ერთი საგანი მხოლოდ ერთმა მეცნიერებამ უნდა იკვლიოს, რა რჩება საკვლევად ე. წ. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათ?

აქ, მიკრორაიონში მეორდება ის კითხვა, რაც დგას ფართო მასშტაბით ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებას შორის სამყაროს შემეცნების საქმესთან დაკავშირებით. ცნობილია ამ საკითხის განსხვავებული გადაჭრის ცდა—პოზიტივისტური, ნეოკანტიანური, ფენომენოლოგიური, ეგზისტენციალური და ა. შ. მთავარი და უწინარესი, რაც უნდა ამთავითვე იყოს მიღებული, ეს ისაა, რომ უსაგნოდ ვერც სპეციალური მეცნიერება დარჩება და ვერც ფილო-

---

36 ამას ყველაზე ადრე და ღრმად სოკრატი და პლატონი განიცდიდნენ ადამიანის მიმართ, ხოლო ჰერაკლიტე ფსიქიკის მიმართ „А между тем предмета его (философа. А. Б.) поисков и неутомимого исследования в отличие от других является вопрос о том, что такое человек и что присуще его природе» (Платон, Тэетет, 174в) ჰერაკლიტე: «По какому бы пути ты ни шел, границ психей ты не найдешь: столь глубок ее логос». ჰ. დილსის მიხედვით: „Der Seele Grenzen kannst du im Gehen nicht auslindig machen, [und ob du jegliche Strasse abschrittest: so tiefen Sinn hat sie". (ფრ. 45.) ლოგოსი, საზრისი, კანონზომიერება აქვს სულსაც, მაგრამ ძნელი აღმოსაჩენია, ღრმად მდებარეობს იგი.

სოფია. ამას ვერც პოზიტივიზმი აუვლის გვერდს და ვერც ნეოკანტიანელობა. იმისათვის, რომ მეცნიერების თეორია, მისი ლოგიკა იქნეს აგებული, ის სინამდვილე უნდა შეისწავლოთ, რომელიც ამ ლოგიკას მისცემს თეორიულ საფუძველს და მეცნიერების სინთეზს მეცნიერების სახეს მისცემს: ფაქტობრივად მოცემული ცოდნა რომ ა ხ ა ლ ცოდნად ვაქციოთ, ახალი საფუძვლები უნდა დავძებნოთ. ეს კი მხოლოდ იქ შეიძლება, სადაც არიან ეს საფუძვლები. ეს სფერო იქნება მაშინ ფილოსოფიის საგანი. სხვანაირად, შეწყდებოდა ლაპარაკი ფილოსოფიურ მეცნიერებაზე, რაც დასაბუთებისას, ამის გამართლების ცდისას შინაგან წინააღმდეგობაში მოგვაქცევდა.

ამჟამად რამდენიმე ანთროპოლოგია რამდენადმე მაინც ჩამოყალიბებულია. ჰ. რომბახის მიერ გამოცემულ წიგნში — „Die Frage nach dem Mensch", 1966. მოხაზულია ანთროპოლოგიები: — თეოლოგიური, ისტორიული, მორალური, სამართლებრივი, პოლიტიკური, ეკონომიური, პედაგოგიური და სხვა. არის, რასაკვირველია, ფსიქოლოგიური და ფიზიოლოგიური ანთროპოლოგიაც. ამათ სხვადასხვანაირად ასაბუთებენ, მაგრამ ყველაზე მისაღებად ჩვენ მიგვაჩნია მათი გაგება, როგორც ადამიანის გ ა მ ო ვ ლ ი ნ ე ბ ი ს შემსწავლელ მეცნიერებათა. გერმანულ ფილოსოფიაში მიღებულია გამოთქმა — „Wesen und Erscheinungsweise". აქ ყველგან ეს ვითარება იგულისხმება: ადამიანის არსს ფილოსოფია სწავლობს, ხოლო ამ არსის გამოვლინებათ სხვა მეცნიერებები გამოვლინების თავისებურების მიხედვით. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ადამიანის არსი დადგენილია და ამ ცნებით შეიარაღებული ცალკეული მეცნიერებანი თავის უბანზე იმას სწავლობენ, თუ რა ფორმით, რა სახით არის ეს არსი აქა და აქ გამოვლენილი. მიღებულია წინასწარ ის დებულება, რომ ერთი არსი მრავალი სახით გამოვლინდება. არსი და მოვლენა არ ემთხვევიან ერთმანეთს და ამიტომ ერთი არსი და მრავალი მოვლენა ლოგიკურად მისაღები ფორმულაა.

არის სხვაგვარი გამართლებაც ამ ფორმულისა, მაგრამ იმას ჩვენ სხვაგან ვარჩევთ და აქ აღარ შევეხებით[37].

---

37 როცა ანსხვავებენ არსსა და არსებობას, მეცნიერულ და ფილოსოფიურ დისციპლინებს ასე ანაწილებენ: არსის შესწავლა ყველგან ფილოსოფიას ეკისრება, ხოლო მისი რეალური განხორციელების შესწავლა, მისი არსებობის ნიშნები დროში და სივრცეში, კონკრეტულ ვითარებაში და ა. შ. უნდა სპეციალურმა მეცნიერებამ შეისწავლოს. მაგრამ, როცა ჩნდება თეორია, რომელიც არსსა და არსებობას მათი იგივეობის ასპექტით განიხილავს, საკითხი კვლავ გასარჩევი ხდება.

ჩვენთვის არ იქნება ზედმეტი, თუ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე შევჩერდებით უფრო ვრცლად. მინდა მკითხველის ყურადღება შევაჩერო ცნობილი ფსიქოლოგის, ფილიპ ლერშის მოხსენებაზე, რომელიც მან წაიკითხა ფსიქოლოგიის გერმანული საზოგადოების 21-ე კონგრესზე ბონში. მოხსენების თემა იყო: „ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია".

ავტორი თავიდანვე ამბობს, რომ აქ წარმოდგენილი ცნებები — ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია საჭიროებენ კორექტივს. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია" შეიცავს პლეონაზმს, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ „ანთროპოლოგია თავისთავად გულისხმობს იმას, რომ ის არის ფილოსოფია. სხვაგვარად, თუ არა როგორც ფილოსოფია, ანთროპოლოგია ვერ იარსებებს. ამიტომ ეს სიტყვა ამ ცნებისათვის, „ფილოსოფია" „ანთროპოლოგიისათვის" პლეონაზმია, ზედმეტი მრავალსიტყვაობაა.

როგორ ასაბუთებს ლერში ამ აზრს?

მისი გაგებით, ფილოსოფია არის ცდის ფაქტების სინთეზი ანუ მათი ბოლომდე მოაზრება. ამდენად ანთროპოლოგიის ფილოსოფიურობაზე ლაპარაკი აღარ არის საჭირო: არსებობს მხოლოდ ერთი ანთროპოლოგია, ერთი თავმოყრილი ცოდნა ადამიანის ასპექტების შესახებ. ეს სინთეზი სხვაგვარი არ იქნება, თუ არა ფილოსოფიური. ჰუმანიტარული დისციპლინების საქმე მარტივია. ისინი თითოეული დაისაკუთრებს ადამიანის რომელიმე ასპექტს და ამით თავის თემას გარკვეულად მიიჩნევს, შეეცდება, რომ ამ მომენტის შესწავლით თავისი წვლილი შეიტანოს ადამიანის შესწავლის საქმეში. ანთროპოლოგიის საქმე რთულია და თავისებური. აქ ადამიანი მთლიანობაშია წარმოდგენილი და მის შესახებ სხვა მეცნიერება გამორიცხულია, ანთროპოლოგია მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს. ანთროპოლოგია თავისით უკვე ფილოსოფიურია როგორც ამოცანა, რომელიც ემპირიულ ცოდნას ადამიანის შესახებ ერთ სურათად ამთლიანებს[38]. ანთროპოლოგიაში ასპექტზე არ უნდა იყოს ლაპარაკი. აქ საქმე გვაქვს ფილოსოფიურ მიდგომასთან: როგორც ფილოსოფია აყენებს კითხვას — „რა არის ყველაფერი?" ისე ანთროპოლოგიაც სვამს კითხვას: „რა არის „საერთოდ ადამიანი?", „ადამიანი როგორც ასეთი", „ადამიანი მთლიანად". ამ ამოცანის გადა-

[38] Philipp Lersch, Philosophische und psychologische Anthropologie. (Bericht über den 21. Kongress des Deutshen Geselschaft für Psychologie. Her. von Albert Wellek. 1938. S. 16/17).

საჭიროდ სწარმოებს იმის ძებნა ადამიანში, რაც ყველა ასპექტს აერთიანებს ერთი რომელიმეს ირგვლივ, რაც ცალკეულ ასპექტებს გადააქცევს ძირითადი ნიშნის მომენტებად.

ანთროპოლოგიას ფილოსოფია იმიტომ კი არ ეწოდება, რომ მისი კვლევა უნდა გასცდეს ემპირიულ მონაცემებს, მეტაფიზიკური ცნებები მოიშველიოს და დედუქციის მეთოდით ადამიანის არსი დაადგინოს, არამედ იმიტომ, რომ ის ფილოსოფიური საკითხის დაყენებით, უკვე არის ანთროპოლოგია. არც ერთი სპეციალური მეცნიერება, წერს ავტორი, არ შეიძლება იყოს ანთროპოლოგია. სპეციალური მეცნიერება მხოლოდ რომელიმე ასპექტს შეისწავლის და არასოდეს მათ ყველას ერთად. როცა ლაპარაკია ადამიანის ამა თუ იმ ნიშანზე, ცხადია, რომ ანთროპოლოგიასთან საქმე არა გვაქვს, ხოლო როცა ადამიანის მთლიანობაზეა ლაპარაკი, უკვე ფილოსოფიური მიდგომა გვაქვს და ანთროპოლოგიური იგივეა, რაც ფილოსოფიური. არ არსებობს ისეთი ანთროპოლოგია, რომელიც მხოლოდ სპეციალური მეცნიერებით მუშაობდეს[39]. თუმცა, განაგრძობს ავტორი, ანთროპოლოგიას შეუძლია სპეციალური მეცნიერების ემპირიული მონაცემები გამოიყენოს ადამიანის მთლიანობის მისაგნებად, მაგრამ ეს უკვე სხვა საქმეა. ამის გამო სპეციალური მეცნიერება ანთროპოლოგიად ვერ გადაიქცევა.

ამგვარად, ლერში გვაწვდის პირველ შესწორებას: „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის" ნაცვლად უნდა ვხმარობდეთ მხოლოდ ერთ სიტყვას, „ანთროპოლოგიას". შინაარსი იგივე იქნება.

აქედან უშუალოდ გამომდინარეობს მეორე კორექტურაც. ფსიქოლოგია და არც ერთი სხვა სპეციალური მეცნიერება ანთროპოლოგია, არ იქნება, „არ არსებობს ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია", ვინაიდან პრობლემა ადამიანის თაობაზე მიმართულია მისი ყოფიერების მთლიანობაზე, ხოლო ადამიანის სინამდვილე არავითარ შემთხვევაში მისი ფსიქიკური მდგომარეობით და პროცესებით ვერ ამოიწურება"[40].

---

[39] „... Keine Anthropologie gibt, die von einer Fachwissenschaft allein zus leisten wäre", ibid. S. 17.

[40] „... Gibt es gar keine" „psychologische „Anthropologie", „weil die Frage nach dem Menschen ja auf das Ganze seines Seins geht, die Wirklichkeit de

ლერში პორტმანის ცნობილ დებულებას, რომ ადამიანი ბიოლოგიურად ნაკლოვანი რომ არ ყოფილიყო კულტურას ვერ შექმნიდა, იყენებს იმის საბუთად, რომ ანთროპოლოგიას ცალკე აღებული რომელიმე მეცნიერება ვერ შექმნიდა. ამისთვის, ლერშის აზრით, საჭიროა მრავალი ასპექტის შემეცნების გაერთიანება, ე. ი. ფილოსოფია[41]. როგორც ჩანს, ფილოსოფიას აქ თავისი საგანი სიმრავლის სახით აქვს წარმოდგენილი. ფილოსოფიურობა შემეცნებაა, ლერშის მიხედვით, იმ განზრახვას უკავშირდება, რომ შემეცნებამ მთლიანად უნდა იცოდეს „საგანი". ადამიანიც ანთროპოლოგიას ასე უნდა ესახებოდეს. ის მრავალი ასპექტის შემცველი არსებაა და ფილოსოფიურად მაშინ იქნება შემეცნებული, როცა ყოველი ასპექტი იქნება შემეცნებული სტრუქტურულად, მისი ადგილის მიჩენის გზით მთელში, ადამიანში. ავტორი არ აყენებს ერთიანის საკითხს მთლიანის პრობლემისაგან განსხვავებით და ამიტომ ჩვენ მისი ფილოსოფიური პრობლემატიკა არ მიგვაჩნია სრულყოფილად. თვითონ ადამიანიც ხომ შეიძლება ასპექტად ვიაზროთ საზოგადოებისა და სამყაროს მიმართ. ამიტომ სჭირდება ადამიანის მთლიანობის ცნებას დაერთოს მისი ერთიანობის ცნება. მაგრამ ის, რაც მან თქვა, უეჭველად შეიცავს საღსა და მართებულ აზრს, რამდენადაც საკითხი ეხება ადამიანის სპეციალურ და ფილოსოფიურ მეცნიერებას შორის მიმართებას.

ამგვარად, ლერშის კორექტივი, როგორც დებულება, სწორია. სადავოა მისი ზოგიერთი ფილოსოფიური წანამძღვარი. მაგრამ, როგორც თვითონ ამბობს, აღნიშნული ტერმინოლოგია — „ფილო-

---

Menschen sich aber keineswegs in seinen psychischen Zuständen und Vorgängen erschöpft". იქვე. გვ. 17. ჩვენ ვიტყოდით, რომ საქმე მხოლოდ ანთროპოლოგიური ნიშნების „ამოწურვაში" არ არის. თვითონ ფსიქოლოგიური და ანთროპოლოგიური ნიშნები არიან სხვადასხვა, თვისობრივად განსხვავებული.

41 ფილოსოფიის ლერშისეული გაგება, რამდენადაც ფილოსოფიის სპეციფიკა დანახულია სინთეზის აქტში, მიუღებელია. სინთეზი რომ მოხდეს, საჭიროა საიმისო პრინციპი იყოს წინასწარ მოცემული. ეს ფილოსოფიამ უნდა მოძებნოს თვითონ როგორც თეორიულმა მეცნიერებამ, მოძღვრებამ უზოგადეს კანონზომიერებათა შესახებ. ეს იმ სინამდვილის „ხილვას" გულისხმობს, რომელიც თვითონ არის ერთიანი და „სინთეზს" არ საჭიროებს. ლერშის მიერ მითითებული გამამთლიანებელი აქტი ფილოსოფიისა სეკუნდარული მოელენაა, ერთგვარი გამოყენებითი ფილოსოფიაა. არც ვილდენბანდისეული გაგება აქვს მას სრულად გამოყენებული. უგულებელყოფილია ღირებულების ცნების როლი ფილოსოფიის განმარტებაში. ნორმატივისტები ხომ ამ ცნებით ცდილობენ საკუთარი საგნის დადგენას ფილოსოფიისათვის?!

სოფიური ანთროპოლოგია“ და „ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია“ — ადვილად დასაძლევი არ არის, ის უკვე ჟარგონად იქცა და ამას უნდა შეეურიგდეთო. მაგრამ, გვაფრთხილებს ავტორი, „ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია“ მხოლოდ მაშინ მოიტანს რაიმე სარგებლობას ანთროპოლოგიისათვის, როცა იქ არ იქნება ნაგულისხმევი ბიჰევიორისტული ფსიქოლოგია. ასეთი ფსიქოლოგია ამ საქმისათვის არ გამოდგება[42]. „ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია“ პირდაპირი გაგებით ლოგიკურ შეუსაბამობას შეიცავს. ფსიქოლოგია არ შეიძლება იყოს ანთროპოლოგიური. მაგრამ ეს ტერმინი მაინც მოსათმენია, როცა გარკვეული ვართ იმაში, რომ საქმე ეხება ანთროპოლოგიის შერეულ მიზანს, იმას, რომ აქ მოიცემა ისეთი მასალა, რომელიც ანთროპოლოგიურ ძიებას გამოადგება. ლერში მეტს გულისხმობს. მისი აზრით, თუ ფილოსოფიური ძიების შემკვეთი აქ იქნება არა ბიჰევიორისტი, რომლისთვისაც უცხოა ნამდვილი ადამიანების ამოცანები, არამედ ნამდვილი ადამიანი მთელი თავისი შესაძლებლობით, მაშინ ამას ფსიქოლოგია მიიღებდა როგორც თავი ძირითად ამოცანას[43].

ასე გვესახება ძირითად ხაზებში მიმართება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა და ფსიქოლოგიას შორის. ანალოგიურად უნდა ვიაზროთ, აგრეთვე, მიმართება სხვა სპეციალურ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას შორის. ანთროპო-

---

42 ფილოსოფიის მიერ სპეციალური მეცნიერების მონაცემების გამოყენება არ ნიშნავს ამ მონაცემის უშუალო გადატანას მეცნიერებიდან ფილოსოფიაში, არამედ ამის აღებას როგორც ფილოსოფიური ანალიზის ობიექტისას. „ბუნებრივი“ მონაცემი და სპეციალურ-მეცნიერების მონაცემი ფილოსოფიისათვის პრინციპულად ერთია. ორივე ფილოსოფიური ძიების საგანს წარმოადგენს.

43 ibid,S.23. იხ. წინა შენიშვნა. ფსიქოლოგიის ძირითადი, პ ი რ ვ ე ლ ი ამოცანა ანთროპოლოგიური არასოდეს არ იქნება, თუ ფსიქოლოგია ფსიქოლოგიად უნდა დარჩეს, როგორც არ შეიძლება ფსიქიკისა და ადამიანის გაიგივება. ფსიქოლოგიის საგანი უფრო ფართოა, ვიდრე ანთროპოლოგიისა. ეს უკანასკნელი ადამიანს ვერ გასცდება, ხოლო ფსიქოლოგიის საგანში ცხოველთა სამყაროც იგულისხმება მისი ფსიქიკური ასპექტით. მეორე მხრივ, ანთროპოლოგიის საგანი უფრო მრავალასპექტოვანია, ვიდრე საგანი ფსიქოლოგიისა: ადამიანს მრავალი ასპექტი აქვს, რომელთაგან მხოლოდ ერთია ფსიქოლოგიის საქმე. რა თქმა უნდა, აქ ყველგან უნდა იქნეს გათვალისწინებული მეთოდოლოგიური მხარეც: ფსიქიკა, მაგ., ანთროპოლოგიაში და ფსიქოლოგიაში ერთნაირად არ გამოიყურება. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ „საგანი“ მნიშვნელობას მოითხოვს. იხ. ა. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, გამოსახულება და მნიშვნელობა. „ფსიქოლოგია“, I, 1942.

ლოგიურ ფიზიოლოგიაზე, ანთროპოლოგიურ ბიოლოგიაზე, ანთროპოლოგიურ ისტორიაზე (თუ მაინც ვიხმართ ამგვარ ტერმინებს) და ა. შ. ითქმის იგივე, რაც ითქვა ანთროპოლოგიური ფსიქოლოგიის შესახებ. პირველი და უკანასკნელი სიტყვა იმ პრობლემის შესახებ, რაც გამოთქმულია კითხვით — „რა არის ადამიანი?“ ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ უნდა თქვას. აქ დადგენილი ანთროპოლოგიური კატეგორიების გამოყენებით იმუშავებენ ჰუმანიტარული სპეციალური მეცნიერებანი.

კიდევ ერთ მომენტს აღვნიშნავთ ლერშის მსჯელობიდან, რასაც უეჭველი მნიშვნელობა აქვს.

ავტორი ლაპარაკობს ადამიანის იმპლიციტურ და ექსპლიციტურ სურათზე, სურათზე, რომელიც იქმნება, ასე ვთქვათ, თავისთავად, სტიქიურად, ისე, რომ მის შექმნას არ უსწრებს კითხვა — „რა არის ადამიანი?“, და სურათზე, რომელიც შემმეცნებელ ადამიანს შეუმუშავდა ადამიანის რაობის შეგნებული ძიების საფუძველზე. ადამიანის ეს ორგვარი სურათი არ უნდა გავათანაბროთ და მათი გამოყენებაც თავისებური უნდა იყოს. ამ გარემოებას ის მნიშვნელობა აქვს, რომ ამჟამად არსებული, წარსულში შექმნილი ჰუმანიტარული მეცნიერებანი, თუ ისინი იმპლიციტურად აღმოცენებულ ადამიანის ცნებას ემყარებიან, განსაკუთრებული კრიტიკის საგანი უნდა გახდნენ.

რა ითქმის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დამოკიდებულება-მიმართებაზე სხვა ფილოსოფიურ დისციპლინებთან?

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ, პირდაპირი თუ არაპირდაპირი თქმით, ზოგი მოაზროვნე ფილოსოფიასა და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას აიგივებს, ფილოსოფია დაჰყავს ანთროპოლოგიაზე. ეს შეხედულება ჩვენ მიუღებლად მიგვიჩნიეთ. მაგრამ ამ უარყოფას, როგორც მის მიღებას ბევრი ახალი პრობლემა სდევს თან, რომელიც ჩვენ არ გაგვირჩევია. ის მაინც ვთქვათ, თუ რა მოსდევს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და ფილოსოფიის გაიგივებას, რას მოასწავებს იგი საერთოდ მეცნიერებისათვის.

თუ აღნიშნული გაიგივება აიხსნება იმით, რომ ადამიანის შემეცნებად მთავრდება სამყაროს შემეცნება და ამიტომ სამყაროს სახელით გასაკეთებელი აღარაფერია, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ სამყარო, როგორც ასეთი, როგორც მთლიანობა და ერთიანობა არ ყოფილა და, მაშასადამე, მსოფლმხედველობა შეუძლებელი ყოფილა მსოფლიოს არარსებობის გამო. მაგრამ, მაშინ თვითონ სამყაროს ნაწილების არსებობა და მათი

შემეცნების ღირებულება იქვის ქვეშ დგება. ხოლო თუ ადამიანით უნდა გათავდეს შემეცნება მთლიანად იმიტომ, რომ ადამიანის „გალმა“, თვით ნამდვილ სინამდვილეში გნოსეოლოგიური შეპრა შეუძლებელია, თუ „ადამიანი არის ყველაფრის საზომი“, როგორც ზოგი ამბობს, მაშინ საერთოდ უქმდება ძალა და მნიშვნელობა ყოველგვარი შემეცნებისა და მათ შორის, აგრეთვე, ადამიანის შემეცნებისა. გნოსეოლოგიური ანთროპოლოგიზმი აუქმებს ყოველ მეცნიერებას და მათ შორის პირველ რიგში ანთროპოლოგიას. აი სად იჩინა თავი ანთროპოლოგიიდან დამოკიდებულმა ფილოსოფიურმა მეცნიერებამ შემეცნების შესახებ: თეორია, რომელიც შეიცავს ადამიანის ნამდვილი შემეცნების საბუთებს, არ შეიძლება ადამიანის სუბიექტურ-ინდივიდუალობას ემყარებოდეს, ამით განისაზღვრებოდეს თავის მოქმედებაში. თუ არ არსებობს ისეთი „ხედვის“ ორგანო. რომელიც „საგანს“, სამყაროს, ყველაფერს ისე „ხედავს“, როგორც ის არის, უქმია რაიმე შემეცნებაზე, ჰეშმარიტებაზე ლაპარაკი. ჰეშმარიტების ამ სხვის შემოსვლა ხდება ადამიანში „გარედან“ „შიგნით“, თუ ადამიანიდან „გარეთ“, აქ ამას მნიშვნელობა არა აქვს. მთავარია „საგნის“ ხედვას არ უნდა მიემატოს უცხო ელემენტი გარეგანი თუ შინაგანი, ობიექტური თუ სუბიექტური. როგორც არ უნდა ვიაზროთ ეს ორგანო „წმინდა ხედვისა“, ერთი რამ მაინც უდავოა: ყველაფერი ამტკიცებს იმას, რომ ასეთი ორგანო არსებობს. ანთროპომორფიზმი და ანთროპოლოგიზმი მხოლოდ მაშინ დაიძლევიან, როცა ჩვენი შემეცნებითი ორგანო დაინახავს „ყველაფერს“ ობიექტურად, „საგნობრივად“ და არა ვინმეს და რამეს მიხედვით, არა „სუბიექტურად“. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არის გამოყენებითი ფილოსოფია, ადამიანის შემეცნება ფილოსოფიური თვალსაზრისით. ფილოსოფიას იგი მოცემულად გულისხმობს. იდეალისტური ფილოსოფია ქმნის იდეალისტურ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, ხოლო მატერიალიზმი მატერიალისტურს.

რა უნდა ითქვას იმ ურთიერთობაზე, რომელიც დამყარდება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა და სხვა ფილოსოფიურ დისციპლინათა შორის?[44].

ემპირიულ მეცნიერებათა შორის ჩვენ შევარჩიეთ ფსიქოლოგია იმისათვის, რომ საერთოდ გვემსჯელა ემპირიული ჰუმანიტარუ-

---

44 ამჟამად ზოგი მკვლევარი უარყოფს ფილოსოფიური დისციპლინების არსებობას. ამაზე იხილეთ: ა. ბოჭორიშვილი, რა არის ფილოსოფია? („მაცნე“, 1969, № 2).

ლი მეცნიერების ურთიერთობაზე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან. ამას თავისი გამართლება ჰქონდა. ამგვარი გამართლება აქვს აგრეთვე ეთიკას, მის საანალიზოდ შერჩევას, როცა საქმე ეხება ფილოსოფიურ დისციპლინათა დამოკიდებულების საკითხს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან. ეთიკა ისე, როგორც ფსიქოლოგია, განსაკუთრებულ პრეტენზიას აცხადებს ადამიანზე. რამდენად არის ეს გამართლებული და აქვს თუ არა ეთიკას საფუძველი იმისა, რომ უფრო ახლოს წარმოადგინოს თავისი ადგილი ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან, ვიდრე სხვა ფილოსოფიურმა დისციპლინებმა, პრობლემაა და უაღრესად აქტუალური როგორც ეთიკისათვის, ისე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის. შეიძლება ითქვას ისიც, რომ ამ საკითხის განხილვაში არ შეიძლება ჩართული არ იყვნენ სხვა ზოგადფილოსოფიური პრობლემებიც, რომელთა გადაჭრის თავისებურებაზე ბევრად არის დამოკიდებული ფილოსოფიის არსის განსაზღვრა. რომ სათანადო პრობლემების „ისტორიებში“ არ დავიწყოთ უიმედო ხეტიალი, ვამჯობინებთ თავიდანვე იმის თქმას, თუ როგორ გვესახება ამ პრობლემატიკის ძირითადი საკითხი და მისი გადაჭრის აუცილებელი შინაარსი.

საკითხი ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: როგორია მიმართება „ცოცხალ“, „რეალურ“ და „ემპირიულ“ ადამიანსა და იმ დებულებებს შორის, რომელთაც ფილოსოფია ესწრაფვის, რომელთა ჭეშმარიტი მნიშვნელობით მან უნდა თავისი არსებობა გაამართლოს?

ეს პრობლემა ერთნაირად დგას ყველა ფილოსოფიურ დისციპლინასთან, რადგან იგი იმ საკითხს ეხება, რომელიც ფილოსოფიის ფილოსოფიურობას განსაზღვრავს. რასაც ეს საკითხი ალტერნატივულად არ ეხება, მეცნიერება, რომელიც თავის ყოფნა-არყოფნას არ უკავშირებს ამ პრობლემას, ფილოსოფიურ მეცნიერებად ვერ ჩაითვლება. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჩვენი პრობლემა ეხება ჭეშმარიტებას, მის ობიექტურობას, მის დამოუკიდებლობას სუბიექტური ვითარებებიდან. ავიღოთ თითო მაგალითი ისტორიულად ცნობილი ფილოსოფიური დისციპლინებიდან — ლოგიკიდან, ეთიკიდან და ესთეტიკიდან. მივცეთ მათ დებულება — მოთხოვნებს ორი განსხვავებული კვალიფიკაცია თითოეულს და შემდეგ გამოვიყვანოთ იქიდან ლოგიკური დასკვნები: „ლოგიკური დებულება თავისთავად არის ჭეშმარიტი, მისი მიღება-არმიღება ჩვენ სურვილზე არ არის დამოკიდებული“, „ეთიკური კანონი ძალის მქონეა თავისთავად, მისი მიღება და უარყოფა ჩვენ სურვილს არ ექვემდებარე-

ბა", „მშვენიერება, რომელსაც გვაწვდის მაღალი ხელოვნება ან ბუნება, მშვენიერებაა თავისთავად, ჩვენი ნება-სურვილის გარეშე". ავიღოთ იმავე დებულებების სხვაგვარი კვალიფიკაცია: „ლოგიკის მსჯელობა, მართალია, ჩვენ გვჯერა, მაგრამ სხვა რამ საბუთი მისი ჭეშმარიტებისა ჩვენ არა გვაქვს. შეიძლება ის იყოს შეცდომა"; „ეთიკური ნორმა, მართალია, გვწამს და მის შესაბამისად ვიქცევით, მაგრამ დამტკიცებაზე რომ მიდგეს საქმე, ჩვენ მეტს ვერაფერს ვიტყოდით თუ არა იმას, რომ გვიჭირს მისი უარყოფა და არც ვაპირებთ ამას. დამტკიცება მისი კი ჩვენ არ შეგვიძლია". ამგვარადვე მოვიქცევით, როცა ჯერი მიდგება მშვენიერების შეფასება-შემოწმებაზე: „ძალიან მოგვწონს ეს მშვენიერი ქმნილება, მაგრამ შეიძლება თავისთავად ის არც იყოს მშვენიერი, ეს მხოლოდ ჩვენი სუბიექტური ხილვა იყოს და მეტი არაფერი".

რას მოიტანს ასეთი კვალიფიკაცია ფილოსოფიური მსჯელობისა მისი მეცნიერულობისათვის? როგორ უნდა შეგვეფასებინა ფილოსოფია ერთ შემთხვევაში, როცა მისი მსჯელობები ლოგიკური, ეთიკური და ესთეტიკური იქნებოდნენ სუბიექტის ნება-სურვილისგან დამოუკიდებელი და მხოლოდ მსჯელობის საგნით განსაზღვრული, ხოლო მეორე შემთხვევაში სავსებით დამოკიდებული იმაზე, თუ როგორ განიცდის ამ მსჯელობებს სუბიექტი, მთლიანად იმით განსაზღვრული, თუ როგორია სუბიექტი, მისი ბუნება, მისი ხანგრძლივი და მომენტალური მდგომარეობა?

რამდენადაც შემეცნებაში ასახვა იგულისხმება, ასახვა ამ საგნისა უნივერსალური მნიშვნელობით, რომელზედაც არის ლაპარაკი ამა თუ იმ მსჯელობაში, ჭეშმარიტებასთან, ნამდვილ შემეცნებასთან მაშინ გვექნება საქმე, როცა ასახვა იქნება ამ დასახელებული საგნის „გამოთქმა", „სურათი", „ხატი" და ა. შ. ამ პირობით დასახელებული მსჯელობები იქნებიან სწორი, ჭეშმარიტი და, მაშასადამე, ასეთი მსჯელობებიდან შემდგარი ფილოსოფიაც იქნებოდა ნამდვილი, ჭეშმარიტი, შესაბამისი მის არსისადმი, მის იდეალისადმი. და, პირიქით, როცა მსჯელობები დამოკიდებული იქნებიან არა თავიანთ საგანზე, არამედ მსჯელობის გამომთქმელზე, მის ნება-სურვილზე, მის შემთხვევით მდგომარეობაზე, ეს მსჯელობები არ იქნებიან მეცნიერული.

რატომ აქვს ასეთი უპირატესობა ჭეშმარიტებისათვის საგანს, ობიექტს სუბიექტის წინაშე? დიდი ფიქრი არაა საჭირო იმისათვის, რომ ამ კითხვის პასუხი დავძებნოთ. მთელი „საიდუმლოება" იმაშია, რომ ყოველი მსჯელობის საზრისი და მიზანი ის არის, რომ ა ს ა-

ხ ო ს ის, რაზედაც აცხადებს იგი პრეტენზიას, თქვას ის, რაც არის შესამეცნებლად გამიზნული საგანი. სხვა რამეს აქ საქმე არ ეხება. ამიტომ მსჯელობის განმსაზღვრელად უნდა მოგვეელინოს მხოლოდ შესამეცნებელი საგანი.

საქმე სუბიექტის სუბიექტურობაში და ობიექტის ობიექტურობაში კი არ არის, ჰეშმარიტია მსჯელობა არა იმიტომ, რომ მისი საგანი ობიექტია და მცდარია მსჯელობა არა იმიტომ, რომ მისი საგანი სუბიექტია, სუბიექტურია. არა! ჰეშმარიტების საქმე ის კი არ არის, რომ ობიექტური მოელენის შესახებ მუდამ ჰეშმარიტება ითქმება, ხოლო სუბიექტურ მოვლენაზე — მუდამ მცდარი მსჯელობა, არამედ ის, თუ რ ო გ ო რ არის ასახული მსჯელობის საგანი — ისე, როგორც არის ის თვითონ, სუბიექტის ნება-სურვილისგან დამოუკიდებლად, თუ ისე, როგორც „მოჩანს“ იგი სუბიექტის თავისებურების გამო. მისი მიზეზით. აქ მხედველობაშია მისაღები სუბიექტ-ობიექტის ორგვარი მნიშვნელობა და დასაცავია მათი შეურევლობა ერთმანეთთან. არის ამ ცნებების გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური გაგება. ისინი არ ემთხვევიან ერთმანეთს. ონტოლოგიურად „სუბიექტური“ გადმოსცემს ყოფიერების თავისებურებას, რომელიც მიუთითებს იმაზე, რომ სუბიექტური მოვლენა თავისით არსებობას მოკლებულია. სუბიექტზე, ცნობიერებაზე არის დამოკიდებული. ობიექტი ამ განზომილებაში იმას ეწოდება, რასაც საკუთარი არსებობა აქვს. ცნობიერებაზე დამოკიდებული არ არის. წარმოდგენა, მაგალითად, არის სუბიექტური მოვლენა, ხოლო მარსი — ობიექტური. აქ ჯერ კიდევ გნოსეოლოგიური დახასიათება ცნებებისა — სუბიექტური — ობიექტური — არა გვაქვს. ლაპარაკია არა შემეცნებაზე, არამედ მოვლენებზე.

გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა სუბიექტურ-ობიექტურისა იმაში მდგომარეობს, რომ ერთ შემთხვევაში მსჯელობის სახით გამოთქმულია ის, რაც არის მსჯელობის საგანში, იმაში, რაზედაც არის ლაპარაკი მსჯელობაში, ხოლო მეორე შემთხვევაში, პირიქით, იგულისხმება ერთი, ხოლო ნათქვამია იმაზე სხვა, რაც მას, ნაგულისხმევს, არ ახასიათებს. ერთ შემთხვევაში ჰეშმარიტება, მეორე შემთხვევაში შეცდომა. პირველი გნოსეოლოგიურად ობიექტურია, მეორე სუბიექტური. პრინციპულად ყოველთვის შეიძლება ონტოლოგიურად ობიექტურზე გამოითქვას გნოსეოლოგიურად ობიექტურიცა და სუბიექტური მსჯელობაც და, პირიქით, ონტოლოგიურად სუბიექტურზე გამოითქვას როგორც გნოსეოლოგიურად ობიექტური, ისე გნოსეოლოგიურად სუბიექტური აზრი. საილუსტრაციოდ ავი-

ღოთ ორი მოვლენა და მათზე გამოთქმული მსჯელობები: კანტი ლაპარაკობს ობიექტურ მოვლენაზე, ცნობიერებისგან და სუბიექტიდან დამოუკიდებელ ინსტანციაზე, „ნივთზე თავისთავად" („Daing an sich") და გამოთქვამს ასეთ აზრს: „ნივთი თავისთავად" არის აბსოლუტურად შეუმეცნებადი". ეს მსჯელობა, თუმცა იგი ეხება ონტოლოგიურ ობიექტს, გნოსეოლოგიურად არის სუბიექტური, მცდარი, ობიექტური ონტოლოგიურად, სუბიექტურია გნოსეოლოგიურად.

ავიღოთ მეორე მსჯელობა, რომელშიაც ლაპარაკია სუბიექტურ მოვლენაზე, ე. ი. ონტოლოგიურად სუბიექტურზე, მაგრამ მასზე გამოთქმული მსჯელობა გნოსეოლოგიურად არის ობიექტური, ე. ი. ჰეშმარიტი. ვ. ლ ე ნ ი ნ წერს: „ფსიქიკური, ცნობიერება და ა. შ. არის მატერიის უმაღლესი პროდუქტი". აქ ონტოლოგიურად, სუბიექტურზე, ფსიქიკაზე, ცნობიერებაზე არის ობიექტური მსჯელობა გამოთქმული, ე. ი. სუბიექტი (ონტოლოგიურად) ობიექტურია (გნოსეოლოგიურად), შემეცნების მიზანი და მოვალეობაა ობიექტური იყოს როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური მოვლენის მიმართ. ჰეშმარიტება ერთნაირად მოეთხოვება ობიექტური და სუბიექტური მოვლენების შემსწავლელ მეცნიერებათ. გარანტია ჰეშმარიტებისა შემეცნების საგნის „ონტოლოგიურ სიმძლავრეზე" კი არ არის დამოკიდებული, არამედ მხოლოდ ყოფიერებაზე; რაგინდ ეფემერული და მყისთანადიც არ უნდა იყოს შესამეცნებლად გამიზნული მოვლენა, მისი „გნოსეოლოგიური სიმძლავრე" მაინც ტოლია „ონტოლოგიურად უმძლავრესი" მოვლენის. არავითარი გნოსეოლოგიური უპირატესობა არა აქვს „ონტოლოგიურად ძლიერს" (მზე, ბუნება, დედა-მიწა) „ონტოლოგიურად უსუსურ" მოვლენასთან შედარებით (ფანტაზია, სიზმარი,...). მოვლენის ყოფიერება არის აუცილებელი და საკმარისი გნოსეოლოგიური პირობა ჰეშმარიტებისა. არ არსებობს ყოფიერება, რომელიც არ შეიცავდეს გარკვეულობას. უფრო მეტიც; არსობრივ ჭრილში, როცა ყოფიერებასა და არსს განვიხილავთ არსობრივად, ე. ი. როცა დავსვამთ კითხვას: რა არის ყოფიერების არსი და რა არის არსის არსი, უნდა ვთქვათ, რომ ისინი ა რ ი ა ნ ე რ თ ი და ი გ ი ვ ე[45].

---

45 შემეცნება, რამდენადაც ის არის ადამიანის მიერ წარმოებული აქტი ცნობიერებისა, საჭიროებს, ობიექტურს გარდა, სუბიექტურ პირობასაც. თუ შემეცნების ობიექტურ პირობად იმას ვთვლით, რომ საგანი მუდამ იყოს გარკვეული, არსის მქონე, შემეცნების სუბიექტურ პირობად უნდა მივიჩნიოთ შემმეცნებელი ეპარატის ის თვისება, რომ მან საგანი ისე „აღიქვას", როგორც ის არის. იხ. А. Т. Б о ч о р и ш в и л и, „Основное субъективное условие адекватного познания". 1965.

მსჯელობა გნოსეოლოგიურად უნდა განისაზღვროს მსჯელობის საგნით და არა მსჯელობის ავტორით, ადამიანით და მისი ნიშან-თვისებებით. მსჯელობაში უნდა მეტყველებდეს თვითონ საგანი და არა სუბიექტი. სუბიექტს „გნოსეოლოგიური მოსმენა“ ეკუთვნის მხოლოდ მაშინ, როცა ის თვითონ არის შემეცნების საგანი. ამგვარად ფილოსოფიასთან საქმე გვაქვს მხოლოდ მაშინ, როცა მსჯელობის მნიშვნელობა და მნიშვნელადობა ემყარება მთლიანად საგანს და სრულიად დამოუკიდებელია სუბიექტიდან, ცნობიერებიდან. აქ ჩვენ პირობით მსჯელობას ვიყენებთ: თუ მსჯელობა ისეთია. როგორადაც ჩვენ მას ვახასიათებთ, იგი ფილოსოფიური, მეცნიერული იქნება. თუ ეს პირობა არ შეიძლება დავაკმაყოფილოთ რომელიმე მსჯელობის მიმართ, თუ მის შესახებ უნდა ვთქვათ მხოლოდ ის, რომ ასე განვიცდით და ა. შ., მაშინ ჩვენ ფილოსოფიური შინაარსის მქონე მსჯელობასთან არა გვაქვს საქმე. გნოსეოლოგიის მთავარი „პარადოქსი“ და, შეიძლება, აპორიაც იმაში მდგომარეობს, რომ შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ ადამიანის საშუალებით, მაგრამ მისი მონაწილეობის გარეშე. მხოლოდ იქ გვაქვს ობიექტური ჭეშმარიტება[46], სადაც სუბიექტი, სუბიექტური განდევნილია. ამ პარადოქსის დაძლევა, გნოსეოლოგიური აპორიის მოხსნა, მოითხოვს ისეთი სუბიექტის არსებობას, რომელიც თავისუფალი იქნება სუბიექტურობისაგან. ზოგჯერ ასეთ სუბიექტს გ ნ ო ს ე ო ლ ო გ ი უ რ ს უ ბ ი ე ქ ტ ს ეძახიან. არ უნდა მოხდეს ისე, რომ ამ ტერმინის „იდეალისტური გენეზისით“ შევშინდეთ და თვითონ საქმე მივატოვოთ განუხილველად.

როცა საკითხი ეხება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართება-დამოკიდებულებას ფილოსოფიურ დისციპლინებთან, ეს უკანასკნელი უნდა წარმოვიდგინოთ ნამდვილი, ადეკვატური მსჯელობების სახით. ამაში არაფერი უნდა შეცვალოს იმან, რომ ზოგი დებულება და თუ გნებავთ მთლიანად ყველა მსჯელობა ამჟამად ფაქტიურად არსებული რომელიმე ფილოსოფიური დისციპლინისა იყოს მცდარი, სუბიექტური, ანთროპოლოგისტური. საკითხი აქ იდეის ასპექტში უნდა იქნეს განხილული. მაშასადამე, როგორ უნდა ვიაზროთ ასეთ ვითარებაში ურთიერთობა, რომელზედაც არის ლაპარაკი?

---

46 ზოგჯერ პლეონაზმს ვერ ვაღწევთ თავს: ჭეშმარიტება მხოლოდ ობიექტური (გნოსეოლოგიურად) შეიძლება იყოს, მაგრამ მაინც ვუმატებთ ამ სიტყვას — ისე ვართ „შეშინებული“ სუბიექტურისგან. ყველგან მას ვემიჯნებით და მაინც....

საკითხი კვლავ ადამიანის „მითვისებას“ ეხება: ხომ არ ეცილება ამას რომელიმე ფილოსოფიური დისციპლინა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას? როგორ უნდა გადაწყდეს ეს ცილობა, თუ ის ფაქტიურად არსებობს?

იდეალისტურ ფილოსოფიურ სისტემებში ასეთ მოცილედ, ადამიანის შემმეცნებელ პრეტენდენტად, პირველ რიგში, უნდა დავასახელოთ მარბურგის ნეოკანტიანური სკოლის დამაარსებელი ჰერმან კოჰენი. მისი კონცეფციის გაცნობა და კრიტიკული შეფასება, ვფიქრობთ, სასარგებლო იქნება როგორც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემატიკის გაფართოებისთვის, ისე, აგრეთვე, ფსიქოლოგიის ანთროპოლოგიური პრეტენზიების შეფასებისთვისაც.

კოჰენი ის ნეოკანტიანელია, რომელმაც კანტის ფილოსოფიიდან პირველ რიგში ამოიღო „ნივთი თავისთავად“, ის ელემენტი, რომელიც კანტის ფილოსოფიას ერთგვარად მაინც უკავშირებს რეალობას, მატერიალურ სინამდვილეს. ამას დაერთო ისიც, რომ კ ო ჰ ე ნ მ ა საერთოდ და პრინციპულად უარყო ე. წ. მ ო ც ე მ უ ლ ო ბ ა, ის, რასაც ჩვეულებრივ ემპირიულ სინამდვილეს ეძახიან. ეს აქტი მოითხოვა კრიტიციზმის კოჰენისეულმა გაგებამ: იმისათვის, რომ ფილოსოფიურ ნააზრევში არ შეიპაროს დოგმატური შინაარსი, აზროვნების მოქმედების მთელ არეალზე არსად არაფერი არ უნდა გაჩნდეს, გარდა აზრისა და აზრის ნაწარმოებისა. აქ გამოყენებული — „წარმოქმნა“ სამოქმედო იარაღია, რომელიც აზროვნების ხელში განუწყვეტლივ მოქმედებაშია. მხოლოდ ის არის უფლებამოსილი იყოს მეცნიერულ ფილოსოფიაში, რაც აზრის ნამოქმედარად გამოიყურება[47]. აქ იმასთან გვაქვს საქმე, რასაც ლ. ფოიერბახი და ვ. მარქსი სპეკულაციას ეძახდნენ და თავგამოდებით ებრძოდნენ. ჰეგელის სპეკულაციას უპირატესობა ჰ ქ ო ნ დ ა კოჰენის წმინდა აზროვნებასთან შედარებით: პირველი აზრის სუბსტანციალობას მაინც ემყარებოდა მაშინ, როდესაც მეორესთან ესეც უარყოფილი იყო, უარყოფილი იყო იმდენად, რომ აზროვნება ყოფიერების ნიშანსაც არ ატარებდა. აქ მოქმედებდა არა იდეალისტური

---

47 კ ო ჰ ე ნ ი ს ეს მოთხოვნა ემსგავსება ედ. ჰუსერლის ცნებას „კონსტიტუციის“ თაობაზე. ჰუსერლისათვის ის არის ნათელი, გაგებული, რის წარმოქმნაც ცნობიერებაში უშუალოდ არის დანახული. ამასთან დაკავშირებით თემა: „კოჰენის „წმენდა“ და ჰუსერლის „რედუქცია“, მათი მსგავსება-განსხვავება“ აქტუალურად მოსჩანს. ასეთი თემა უნდა დაიწეროს.

აბსოლუტი, არამედ მხოლოდ მეთოდი, თვალსაზრისი აზროვნების სიწმინდის დაცვისა. ამიტომ მართებულად შეარქვეს კოჰენის ფილოსოფიას პ ა ნ მ ე თ ო დ ი ზ მ ი პანლოგიციზმიდან განსხვავებით. ამ გარემოებას ჩვენთვის ის არსებითი ხასიათის მნიშვნელობა აქვს, რომ კოჰენის მოძღვრება რაგინდ ახლოს არ უნდა მივიდეს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან, ადამიანის, რეალურად არსებული ადამიანის შემეცნებაში მაინც ვერაფერს დაგვეხმარება. მისი „ადამიანი“ აბსტრაქტია და ფიქცია. მივყვეთ კოჰენის აზრის მსვლელობას.

ფილოსოფიის ისტორია გვეუბნება, წერს კოჰენი, რომ ცნება, ეთიკა და ადამიანის ცნება სამივე ერთ მომენტში წარმოიშვა, სოკრატეს ფილოსოფიაში. ეს იმაზე მიგვითითებს, დასძენს კოჰენი, რომ არსებითად, ფილოსოფიური მზერისათვის ისინი არიან ერთი და იგივე.

კანტიდან დაწყებული ფილოსოფიის დისციპლინების დაყოფას და ლოკალიზაციას ფსიქიკური მოვლენების კლასიფიკაცია ედო საფუძვლად. აზროვნება გვაძლევდა ლოგიკას, ნება ეთიკას, ხოლო გრძნობა ესთეტიკას. რა თქმა უნდა, აქ არც ერთ შემთხვევაში ეს ფუნქციები — აზროვნება და გრძნობა — ფსიქოლოგიურ მნიშვნელობას არ ატარებდნენ. ფსიქოლოგიური თვალსაზრისი აქ მხოლოდ მითითებაა იმ „ძალებზე“, რომლებიც ტრანსცენდენტალურ ძალებად გვევლინებიან გარკვეული „ოპერაციის“ საფუძველზე და მხოლოდ ამის შემდეგ შედიან ფილოსოფიის სამყაროში. ამ ოპერაციას პლატონის შემდეგ სიწმინდის დადგენას ეძახიან და ამით ამართლებენ მთელს შემდეგ მუშაობას. ეთიკა, როგორც ნებაზე მიკუთვნებული დისციპლინა, როგორც ეთიკა, წმინდა ნების მეცნიერებად გვევლინება. აქ მარბურგის სკოლის თავისებურებას იმაში ვხედავთ, რომ ეთიკამდე არსებულ ნებაზე კი არ არის აქ ლაპარაკი, როგორც ეს ჩვეულია ფსიქოლოგიას, არამედ თვითონ ეთიკა ადგენს იმას, თუ რასთან გვაქვს საქმე, არის თუ არა ჩვენ წინ ნება, თუ სხვა რამ. მხოლოდ წმინდა ნება არის ნება, ხოლო ნების სიწმინდის დადგენა ეთიკის საქმეა. რამდენადაც ეს ასეა, ე. ი. რამდენადაც ეთიკა არის წმინდა ნების ეთიკა, როგორც ლოგიკა წმინდა აზროვნების ლოგიკა, ეთიკა ლოგიკაზეა აგებული. სიწმინდის ცნება ლოგიკური ცნებაა, მხოლოდ ლოგიკას აქვს სიწმინდის განსაზღვრების

უფლება და ამიტომ ეთიკის მუშაობა ნების სიწმინდის მიმართულებით არის ლოგიკის გამოყენება ამ სპეციალურ უბანზე[48].

ეთიკამ, კოჰენის აზრით, უნდა შექმნას მოძღვრება ადამიანის შესახებ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი, მისი ცნება არ არის ეთიკის ამოსავალი პუნქტი. პირიქით, ეთიკა არის ერთადერთი, რომელმაც უნდა აღმოაჩინოს ადამიანის ცნება. ეთიკა არის მოძღვრება ადამიანის ცნების შესახებ. ადამიანის ცნების მოაზრებით, წერს კოჰენი, ეთიკამ მოიაზრა თვითონ ცნება (ცნების ცნება). მაგრამ ცნება პროცესია, განვითარებაა, მას საფეხურები აქვს. სოკრატემ მიაღწია პირველ საფეხურს და ადამიანის ცნების დასაწყისს. პლატონმა მის სისრულეს მიაღწია და ინდივიდუალური სული სახელმწიფოს სულამდე გაზარდა. პლატონს მიეწერება იმისი აღმოჩენაც („სახელმწიფოში"), რომ საწყისისა და დასასრულის გათიშვა შეუძლებელია. ამიტომაა, რომ ყველაზე მეტი უფლება ადამიანის შესწავლისა აქვს ეთიკას. მხოლოდ მას აქვს შესაძლებლობა იმისი, რომ ადამიანის შესაძლებლობა, მისი არსი გადმოშალოს. ადამიანი თუმცა არის ცალკეული არსება, ინდივიდი, მაგრამ ის მარტო ეს არ არის. ის არის იმავე დროს ყოვლადობის (Allheit.) წევრი. უმაღლესი ხარისხი ყოვლადობისა, ნამდვილი მთლიანობა არის კაცობრიობა. ფსიქოლოგიური თვალსაზრისი აქამდე ვერ მოაღწევს. „ყოვლადობა ქმნის არა მხოლოდ ბედნიერ ბოლოს, არამედ ის არის, აგრეთვე, ნამდვილი საწყისი"[49]. არც მეთოდიკურად და არც საგნობრივად დასაწყისი და დასასრული შეუძლებელია დასცილდნენ ერთმანეთს. მხოლოდ ეთიკას შეუძლია ადამიანის სამივე მომენტი — კერძო, მრაველი, ყოველი ერთ მთლიანობაში დაინახოს.

რამდენადაც ადამიანი ინდივიდია, მას მივყევართ ანთროპოლოგიისაკენ, ხოლო აქედან ფსიქოლოგიისაკენ. ანთროპოლოგია პირველ რიგში ბიოლოგიური მეცნიერებაა. აქედან ვერ ამოვა ეთიკა. ადამიანის ბიოლოგიური ცნება კანონიერია და ეთიკა ამას ვერ დაივიწყებს, მაგრამ მეთოდოლოგიურ ხელმძღვანელად ამ ცნებას ეთიკა ვერ აიღებს. არსებობს მის განკარგულებაში ყოვლადობის ცნება, რომელიც სრულიად გაუგებარია ბიოლოგიისათვის. იგივე

---

48 კოჰენის სისტემაში ერთის მიერ მეორის მოთხოვნა და ა. შ., სისტემის დასაბუთებას იძლევა. ლოგიკა, ეთიკა და ესთეტიკა ნებისმიერად კი არ ლაგდებიან, არამედ იმ წესით, რომ ეთიკამ შუა ადგილი დაიკავოს და, მაშასადამე, გეომეტრიულადაც ცენტრალური დისციპლინა იყოს.

49 H. Cohen, Ethic des reinen Willens, 1921, S. 7.

ითქმის ფსიქოლოგიაზედაც. ის, რაც არის სპეციფიკური ადამიანის სულისათვის, ის არის რომ ის გაუმჯობესდეს, გაფართოვდეს, გაიშალოს. ეს ეთიკის აღმოჩენაა და სადირექტიოა ფსიქოლოგიისათვის[50].

ფსიქოლოგია, როგორც ითქვა, ფიზიოლოგიურ სინამდვილეს ვერ მოსწყდება და ამდენად ინდივიდუალობას ვერ გასცილდება. „ინდივიდი არის და იქნება ძირითადი ცნება ფსიქოლოგიის ადამიანის"[51]. ფსიქოლოგიის ცნება ადამიანის კვლევას ეთიკის მიერ ამუხრუჭებს. ფსიქოლოგიის თანდაყოლილი ნიშანია ნატურალიზმი — ეს მოსისხლე მტერი ეთიკისა. ვერავითარი გაუმჯობესება და გაფართოება ნატურალიზმის ცნებისა საქმეს ვერ უშველის. მასთან კავშირი ეთიკას კლავს, ყალბ გზაზე აყენებს. ეთიკური და ბუნებისეული სამყარო, კოჰენის აზრით, განსხვავდებიან იმგვარად, რომ ამ განსხვავებას ვერ შეამცირებს ბუნების გასულიერება, მისი წარმოდგენა ფსიქიკური სინამდვილის სახით. ეს განსხვავება კანტის მიერ გააზრებულია როგორც განსხვავება ყოფიერებასა და ჯერარსს შორის, მას შორის, რაც არის და რაც უნდა იყოს. ამაში ხედავს კოჰენი კანტის მარადიულ დამსახურებას და ეთიკის მტკიცე საფუძვლის დადგენას იმით, რომ მის სარბიელად ჯერარსი იყო გამოცხადებული. კოჰენს დასაშვებად მიაჩნია ისეთი მსჯელობა, რომლის მიხედვით ჯერარსი ყოფიერებაში იღებს დასაბამს, მაგრამ იმ პირობით, თუ ჯერარსის სპეციფიკა არ იქნება უგულებელქმნილი. ფსიქოლოგიას საქმე აქვს ბუნებისეულ კანონებთან, ამას ეხება ფილოსოფიაც თავისი ლოგიკით, მხოლოდ ეთიკაა ის, რაც ამ კანონების ნაცვლად მხოლოდ ჯერარსულ კანონზომიერებათ იკვლევს. ეთიკას სულ სხვა კანონი აინტერესებს, ვიდრე ფსიქოლოგიას. „ადამიანები არ ვიტყვით — „რა უნდა იყოს იგი?" არამედ — „რა არის იგი?" ფიგურის ყოფიერებაში არის მოცემული მისი კანონი. „პირიქით, ადამიანის კანონი ძევს არა მის ყოფიერებაში, არამედ მის ჯერარსში"[52]. ადამიანის ავტონომია, თავისუფლება ჩანს მხოლოდ ეთიკაში, მხოლოდ აქ აშკარავდება ადამიანის მიერ თავის დაღწევა ბუნების ტირანიიდან. პანთეიზმი, რამდენადაც ამ ცნებაში იგულისხმება ბუნება, ბუნების მონაწილეობა, საფრთხეს წარ-

---

[50] იქვე, გვ. 9. „Platon ist der eigentliche Urheber der Psychologie".

[51] იქვე, გვ. 12.

[52] იქვე, გვ. 16.

შოადგენს ღმერთის იდეისათვის, მაგრამ კიდევ უფრო მეტად ადამიანის ადამიანობისათვის. თუ ღმერთი და ბუნება ერთია, მით უფრო დაბეჯითებით ითქმის, რომ ერთია ადამიანიცა და ბუნებაც. ეს არის განსხვავების გაუქმება ყოფიერებასა და ჯერარსს შორის. ეს ეთიკის გაუქმებაა. კოჰენი კატეგორიული მოწინააღმდეგეა იგივეობის ფილოსოფიისა. აქ ყველგან ეთიკის შეურიგებელ მტერს ხედავს იგი.

ფსიქოლოგია ამოდის ინდივიდიდან და მიდის ინდივიდთან, დასძენს კოჰენი, ეს გარემოება განსაზღვრავს იმას, რომ ფსიქოლოგია ნების ადგილზე აყენებს ლტოლვას (Trieb).

ყოფიერებისა და ჯერარსის (Sein, Sollen) განსხვავების დადგენა ისე არ უნდა იქნეს გაგებული, თითქოს მხოლოდ ყოფიერებაზე იარსებებს მეცნიერება და ჯერარსი დარჩება შეუმეცნებელი. ჯერარსი აღჭურვილია საკუთარი კანონზომიერებით, რაც ეთიკას ანიჭებს დამოუკიდებლობას, ათავისუფლებს ბუნებისმეტყველებიდან.

ეთიკა, კოჰენის აზრით, თავისუფალია თავის სპეციფიკაში არა მხოლოდ ფსიქოლოგიიდან, არამედ ლოგიკიდანაც. ფსიქოლოგია იმიტომ არ შეიძლება იყოს ეთიკის ამოსავალი მომენტი, რომ მისთვის უცხოა და მიუღწეველი ეთიკის მეთოდი, თვითონ ფსიქოლოგიაში გამოყენებული მასალა მიღებულია ეთიკიდან (ეს არის ადამიანი, სული), და იმიტომაც, რომ ფსიქოლოგიის საგანი — ინდივიდი — ზღუდავს ეთიკის მუშაობას, ხელს უშლის საყოველთაოს ცნებაზე გადასვლას. ფსიქოლოგიის ადამიანი გრძნობადი, ფიზიოლოგიური, ცხოველური არსებაა. ამას იქით ფსიქოლოგია ვერ მიდის. ფიზიოლოგიურ ორგანიზაციაზე ფსიქოლოგიური ორგანიზაციის დართვა, რომელსაც ზოგჯერ ფსიქოლოგები მიმართავენ, საქმის მდგომარეობას არ ცვლის. ამ ორგანიზაციას ახალი ვითარება არ შემოაქვს, ფსიქიკას იგი არ გააჩნია[53].

კანტის დებულება პრაქტიკული გონების პრიმატობის შესახებ კოჰენს ესმის, როგორც უმაღლესი კანონზომიერება და არა

---

[53] კოჰენს შეეძლო თავის სასარგებლოდ დაესახელებია ფსიქოლოგიის ისტორიიდან ცნობილი ფაქტი: ემპირიულ მეცნიერულ ფსიქოლოგიას მისი გაჩენის მომენტში „ფსიქიკის ფიზიკას" ეძახდნენ. ფსიქიკის „ბიჰევიორიზმი" შეიძლება და არსებობს კიდევაც.

როგორც გენეზისური პირველობა ჯერარსისა ყოფიერებასთან შედარებით. პირიქით, ამ თვალსაზრისით პირველია მუდამ ლოგიკა, ყოფიერება, შემეცნება. ეთიკა ლოგიკას ემყარება, მაგრამ არ ჩერდება, მის ზევით მიდის, საკუთარ კანონზომიერებას აგებს. ჰეშმარიტების საკითხში პირველი სიტყვა მუდამ ლოგიკისაა, დ ა ს ძ ე ნ ს კოჰენი, მაგრამ მცდარია იმის ფიქრი, რომ არსებობს თითქოს მხოლოდ ლოგიკური ჰეშმარიტება. ჰეშმარიტება მხოლოდ ყოფიერების ჰეშმარიტება კი არ არის, არამედ, აგრეთვე, ჯერარსის ჰეშმარიტებაც, ეთიკის ჰეშმარიტებაც.

კოჰენი ჯერარსის ყოფიერების საკითხსაც აყენებს და ამტკიცებს, რომ ჯერარსი არ არის მოკლებული საერთოდ ყოველგვარ ყოფიერებას, მას დახშული არა აქვს კარები ყოფიერებისკენ. როცა ლაპარაკია ჯერარსის გამიჯვნაზე ყოფიერებიდან, იგულისხმება ბუნებისმეტყველების ეს ცნება, ბუნებისმეტყველური ყოფიერება. ყოფიერებიდან ეთიკის ცნება ჯერარსისა უნდა მკაცრად იქნეს გამოყოფილი. ეთიკის ჯერარსის ყოფიერება მოითხოვს იდეისა და ო.აეისთავადი ნივთის ცნებების განსხვავების დაზუსტებას, ამის ტერმინოლოგიურ დახვეწილობას. კანტს, კოჰენის თქმით, ეს არ ჰქონდა და ამიტომ მოხდა ის, რომ სპეციფიკური ფორმა ჯერარსის ყოფიერებისა მის მიერ გარკვეულად გამოთქმული არ იყო. იქმნებოდა შთაბეჭდილება, რომ ჯერარსი მოკლებული იყოს თითქოს ყოველგვარ ყოფიერებას. ასე იაზრებოდა ეს იმიტომ, რომ იდეას უკან მოთავსებული იყო „ნივთი თავისთავად", რომელიც მაშინაც, როცა მისი შემეცნება შეუძლებლად არის გამოცხადებული, არ კარგავს მნიშვნელობას: ის ერთგვარ სიმტკიცეს ანიჭებს იდეას, რომელიც უამისოდ, შეიძლება, ფანტაზიად გადაიქცეოდა. ნამდვილად კი, ამტკიცებს კოჰენი, იდეა არავითარ სუბსტრატს არ საჭიროებს, „თვითონ იდეა არის ჯერარსი"[54]. იდეები არიან მხოლოდ წესები და მეტი არაფერი. ამ წესებს უნდა მისდიოს პრაქტიკულმა განგებამ. ეს წესები თავს იყრიან ჯერარსში. ეს ჯერარსი აგვიწერს და განსაზღვრავს ნებას, რომელიც არის ეთიკის შინაარსი. ის არის ნამდვილი ნება, რომელიც მოქმედებს ჯერარსის კარნახით. კანონი, რომელიც ეთიკას ეთიკად ადგენს, ხოლო ნებას — ნებად, არის ერთი და იგივე კანონი. ნება ნამდვილ ყოფიერებას აღწევს ჯე-

[54] „Die Idee ist das Sollen". იქვე, გვ. 27. ხომ არ დგება საკითხი თეორიული გონების გარდაქმნის შესახებ პრაქტიკულ გონებად? იდეები ხომ თეორიულ გონებასაც აქვს?!

რარსის წყალობით. ეთიკა არის წმინდა ნება, მისი კანონების დაცვა. ეთიკამ უნდა გადაწყვიტოს ნების არსებობა. ფსიქოლოგიამ ეთიკიდან უნდა მიიღოს „ცნობა" ნების არსებობის შესახებ. ყოველი ემპირიული „მოცემულობა" შერეულია. მას „განწმენდა" უნდა და მხოლოდ ამის შემდეგ არის დასაშვები მისი გამოყენება ფილოსოფიაში[55].

ეთიკის პრობლემა-ამოცანაც არის ცოდნა, ზუსტი შემეცნება. ასე რომ არ იყოს, ნება, რომელთანაც საქმე აქვს ეთიკას, წმინდა ნება არ იქნებოდა. განსხვავება ლოგიკური ცოდნისაგან იმაშია, რომ შემეცნება ეთიკაში მიმართულია ნებაზე და არა ბუნებაზე. წმინდა ნება და მისი მოქმედება არიან ის, რამაც უნდა მოგვცეს ადამიანის ცნების განსაზღვრება. აქ არის ლაპარაკი ადამიანზე, რამდენადაც ის არის დაფუძნებული ნებაზე და მის გამოვლინებაზე და არა ინდივიდის ბედზე. კულტურის შემსწავლელ მეცნიერებათ თავის საფუძვლად აქვთ ეთიკა. ნება უნდა იქცეს ქცევად. „ქცევა (Handlung) არის ეთიკის მთავარი პრობლემა". „ქცევაში ვლინდება ადამიანი"[56]. ადამიანი მარტო ინდივიდი არ არის და მას ვერ დასძლევს ის მეცნიერება, რომელიც ვერ შორდება ინდივიდს, ადამიანის პირველ საფეხურს. მხოლოდ ეთიკას შეუძლია ადამიანი განიხილოს მთელი მოცულობით. ამისათვის საჭიროა ეთიკა ემყარებოდეს იურისპრუდენციას, იღებდეს მასზე ორიენტაციას. კოჰენის დასკვნა ასეთია: მხოლოდ წმინდა ნების ეთიკას, რომელსაც აქვს ორიენტაცია იურიდიულ პირზე, შეუძლია შეისწავლოს ადამიანი.

როგორ შევაფასოთ კოჰენის მტკიცება ადამიანის შესწავლის საფუძვლების შესახებ? მისი კრიტიკულ-ნეგატიური დებულებები თეოლოგიისა და ფსიქოლოგიის შესახებ, მათ პრეტენზიებზე ადამიანის მეცნიერული დასაბუთების შესახებ არსებითად სწორია. ადამიანის, როგორც ასეთის, გაგება არც თეოლოგიას შეუძლია და არც ფსიქოლოგიას. ამ უკანასკნელზე ჩვენ უკვე გვქონდა მსჯელობა.

---

55 „მოცემულობა" კოჰენთან ან არ ხმარება, ანდა სულ სხვა მნიშვნელობით, როცა ის ნიშნავს იმას, რომ ის, რაც ვითომდა თავისით არის მოცემული, ნამდვილად „მონახულია", ე. ი. „შექმნილია". „ლოგიკაში" კოჰენს მოჰყავს ადგილი ევკლიდეს მეოთხე დეფინიციიდან და ასკვნის: „Also wenn sie gefunden werden können, heissen sie auch gegeben". (Logik der reinen Erkenntnis, 1902, S 68). აზროვნებას რომ კიდევაც ესაჭიროებოდეს რისიმე მიმატება-დართვა, ის მაინც არსად მოიძებნებოდა: „Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gegeben darf." (ibid, S. 67).

56 Ethik ... 5. 74. 170.

კოჰენი ფსიქოლოგიას ფაქტობრივ, ნატურალისტური ბუნების გაბო უმწეოდ თელის ადამიანის სრულყოფილი სინამდვილე შეისწავლოს. თუ კოჰენი მართალია იმაში, რომ ფსიქოლოგიას არ შეუძლია ნატურალიზმს გასცდეს, მაშინ ისიც ცხადია, რომ ადამიანს იგი ვერ შეისწავლის, რამდენადაც იგი ზნეობრივი არსებაა. მაგრამ ვერც ეთიკა შეისწავლის ადამიანს, თუ სწორია კოჰენის მტკიცება, რომ ადამიანი ინდივიდიც არის და ამიტომ ორგანიზმის ცნებას ვერ დასტოვებს. გამოდის, რომ ფსიქოლოგია ვერ სწავლობს ადამიანის უმაღლეს თვისებებს, ხოლო ეთიკა ვერ ქვეითდება ადამიანის საწყის მდგომარეობამდე. ადამიანი არ არის არც მარტო საწყისი მდგომარეობა და არც მხოლოდ უმაღლესი საფეხური განვითარებისა. ადამიანი ერთიც არის და მეორეც. უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ის არის ერთი მთლიანი, რომელშიაც საფეხურებზე ლაპარაკი შესაძლებელი ხდება მხოლოდ ანალიზური თვალსაზრისის გამოყენებით, როცა „თვითონ ადამიანი", როგორც ერთიანი „მოვლენა" „მივიწყებულია". ადამიანისადმი ადეკვატური მიდგომა მხოლოდ მაშინ გვაქვს, როცა ის ჩვენთვის არის ერთიანობა, ადამიანი და არა ფსიქოლოგიის ანდა ეთიკის საგანი.

კოჰენი მართალია მაშინაც, როცა ის თეოლოგიას „უკრძალავს" ადამიანის კვლევას იმიტომ, რომ ზნეობრივი არსების არსებობა შეურიგებელია ღმერთის არსებობასთან. მაგრამ ისიც დაუსაბუთებელი ჩანს, რომ ადამიანის ერთი ასპექტის (როგორც ამბობენ ხშირად) შესწავლით თითქოს მთელი ადამიანი შეისწავლება. ხომ არ ჩაითველება სადავო დებულებად ის, რომ ადამიანს, ნების გარდა, აქვს კიდევ აზროვნება და გრძნობა, რომელთა ფილოსოფიური შესწავლისათვის საჭიროა ლოგიკა და ესთეტიკა? რახან ფილოსოფიის სამი ძირითადი დისციპლინა, რომლიდანაც აგებენ ფილოსოფიის სისტემას, „აღმოცენებული" არიან ადამიანის სამ ძირითად უნარზე, განა ბუნებრივი არ იქნებოდა — სამივე დისციპლინა მიგვეჩნია ადამიანის შემსწავლელ მეცნიერებად? ხომ არ იყო უფრო სწორი კანტი, როცა ადამიანის შემეცნებაში სამივე (და ყველა) ფილოსოფიური დისციპლინების გაერთიანებას გულისხმობდა და, ამგვარად, ადამიანის ფილოსოფიას აიგივებდა მთლიან ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიასთან?!

საქმის ნამდვილი ვითარება, ვფიქრობთ, ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: ნება და მისი შემსწავლელი მეცნიერება, ეთიკა უნდა დარ-

ჩეს იმად, რაც არის და რისთვისაც ისინი დაუკავშირდნენ ერთმანეთს. ეთიკა არის ადამიანში ნახული და, ვთქვათ, განწმენდილი ნების შემსწავლელი მეცნიერება. რამდენადაც ეთიკის საგანი არის ერთ-ერთი მომენტი ადამიანის მთლიანობისა, ის აბსტრაქტული მეცნიერებაა. ის ჩამოყალიბებულია მეცნიერების შექმნის კანონიზირებული წესების დაცვით და ამ წესების დარღვევა იქნება როგორც ის, რომ მას ახალი სინამდვილე მიუერთოთ და მისი შესწავლაც დავაკისროთ, ისე ისიც, რომ ეთიკის საგანი, მისი რომელიმე ნაწილი სხვა მეცნიერებას გადავულოცოთ. თუ ეთიკის საგანია ჯერარსი, იყოს ეს ასე და ნუ შევეცდებით იმას, რომ მას დავუმატოთ, რაც მას არ ეკუთვნის. რასაკვირველია, კოჰენი იტყვის, რომ ის დამატებას არც გულისხმობს, არამედ ჯერარსში გულისხმობს თვითონ ადამიანს. მაგრამ ამ შემთხვევაში კოჰენის შეხედულების მცდარობა უფრო აშკარა ჩანს. შეიძლება ვალდებულობა, ჯერარსი ადამიანს გარდა სხვას არავის გაეგებოდეს, მაგრამ ეს იმის ლოგიკურ უფლებას არ გვაძლევს, რომ ჯერარსი გავუტოლოთ ადამიანს. ჯერარსის გაგება გაურკვეველს ტოვებს საკითხს: რა აქვს ადამიანს ისეთი, რომლითაც იგი ჯერარსს უკავშირდება და მის დირექტივებს ასრულებს? ადამიანის პრობლემა შეიძლება აქედან დაიწყოს, მაგრამ ამ კითხვის პასუხითაც არ დამთავრდება. ამავე უფლების საკითხებია: „რა არის ის, რაც შეიმეცნებს?“ „რა არის ის, რაც მშვენიერებას „ხედავს?“ და ა. შ. აი ამ მიმართულებით კვლევას გულისხმობდა კანტი, როცა ლაპარაკობდა „მეტაფიზიკის მეტაფიზიკაზე“ და მის უჩვეულო გნოსეოლოგიურ სიძნელეებზე. აქ კანტი იმ ერთიან სინამდვილეს გულისხმობდა, საიდანაც წარმოიშვა სამივე „კრიტიკის“ შინაარსი, ეს იქნებოდა კანტის პასუხი კითხვაზე: „რა არის ადამიანი?“[57].

როგორც ითქვა, ფსიქოლოგია ეთიკის საფუძვლად არ გამოდგება. ჯერარსული „ხედვა“ ფსიქოლოგიისათვის უცხოა, არ შეესატყვისება მის ბუნებას. მარტო ეს გარემოებაც კმარა იმისათვის, რომ ფსიქოლოგიამ ხელი აიღოს მთლიანი ადამიანის შესწავლის პრეტენზიაზე, როგორ შეიძლება ანთროპოლოგიურ-მთლიანი შესწავლა ადამიანისა ვუწოდოთ იმას, რაც გამორიცხავს ადამიანის იმ ასპექტს, რომელიც ჯერარსული მიდგომით დაინახება!? ბუნებაც

[57] კოჰენის ეთიკური სისტემის კრიტიკული განხილვა იხ. **Трубецкой Евгений, «Панметодизм в этике (к характеристике учения Когена). («Вопросы философии и психологии», 1909, том 97, стр. 121).**

არსებობს და ფსიქიკაც. მათი ნორმალური შესწავლა არც ნატურალიზმია და არც ფსიქოლოგიზმი. ბუნებისმეტყველური თვალსაზრისი ნატურალიზმად მაშინ გარდაიქმნება, როცა მას იყენებენ ჰეტეროგენული ვითარების შესამეცნებლად. იგივე ითქმის ფსიქოლოგიზმზეც. ფსიქოლოგიზმი არც ფსიქოლოგიის აუცილებელი ხელედრია, პირიქით, ეს მეთოდოლოგიური ტლანქი შეცდომა ფსიქოლოგიას არანაკლებ ზიანს აყენებს, ვიდრე ფილოსოფიას[58]. ფსიქოლოგიაში (და სხვა მეცნიერებაშიც) ზოგჯერ ლოგიციზმზედაც ველაპარაკობთ, როგორც უკანონო კონცეფციაზე. ასეთ გადახრასთან და თვალსაზრისის გაუკიდურესობასთან გვაქვს საქმე, როცა განზრახულია ფსიქიკური კანონზომიერების მოპოვება ფსიქოლოგიაში მხოლოდ ლოგიკის საშუალებით, „რაციონალური" ანალიზით, როცა ნაცადია კონსტრუქციულ-სპეკულაციური დისციპლინის შექმნა ფსიქოლოგიაში. ლოგიკა უველგან არის, მაგრამ მარტო ლოგიკით არსებობა მხოლოდ ლოგიკას შეუძლია. მხოლოდ ირაციონალური საშუალებებით ვერც ერთი მეცნიერება ვერ აიგება, მაგრამ არც ისეთი მეცნიერება არსებობს, რომელიც ლოგიკურ კანონზომიერებას არ ემყარებოდეს. როცა ფსიქოლოგიამ კითხვის ქვეშ დააყენა, აგრეთვე, თვითონ მისი მეცნიერულობა, სადაც კანონზომიერება შემეცნების საგანს არა აქვს, იქ შემეცნება შეუძლებელია. არც მაშინ არის შესაძლებელი შემეცნება საგნისა, როცა მას „გადმოლებული" კანონზომიერება აქვს. ერთი სინამდვილიდან მეორეში „გადმოღება" კანონზომიერებისა მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, როცა კანონზომიერების მიმცემია და მიმღებიც „ერთნაირად", „ანალოგიურად" არიან აწყობილი.

ანთროპოლოგიზმი, რელატივიზმი და ფსიქოლოგიზმი ითვლებიან მონათესავე შეცდომა-გაუგებრობად. ჩვენ იმასაც ვიტყოდით, რომ ამ სამეულში ძირითადია ფსიქოლოგიზმი და იქიდან საზრდოობენ ანთროპოლოგიზმიცა და რელატივიზმიც[59]. ამ ვითარების ლოგიკური დასასრული მეცნიერებაში ეპვის შეტანაა, ნიჰილიზმის გაბატონებაა.

---

[58] იხ. ა. ბოჭორიშვილი, ფსიქოლოგიზმი და ანტიფსიქოლოგიზმი ფსიქოლოგიაში. 1965.

[59] A. Th. Botschorischwili, Über die erkenntnistheoretischen Grundsätze der Psychologie. (Der IV. internationale Kongress für Logik, Methodologie und Philosophie der Wissenschaften. Busharest, 1971).

ამგვარად, ჰუმანიტარული, ანთროპოლოგიური იქნება რომელიმე სპეციალური მეცნიერება ანდა ფილოსოფიური დისციპლინა იმ შემთხვევაში, თუ არსებითად შეიცვლის მეცნიერულ განწყობას, შესწავლის საგნად გაიხდის ადამიანის არსის გამოვლინების ამა თუ იმ ასპექტს. ასეთი მუშაობა მხოლოდ იმ პირობით მიაღწევს მიზანს, ანთროპოლოგიისათვის საინტერესო შინაარსის მოპოვებას, თუ მისი მეთოდოლოგიური ხელმძღვანელობა დაკისრებული ექნება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას. ადამიანის ფილოსოფიური წვდომის პრობლემა ყოველთვის იყო და იქნება შემდეგი საკითხი: „რა არის ადამიანი?" მხოლოდ ამ კითხვაზე გაცემული პასუხი გამოდგება იმისათვის, რომ მისი საშუალებით ადამიანის ასპექტს მიაგნოს რომელიმე მეცნიერებამ. მხოლოდ ამ ვითარების საფუძველზე შეიძლება დამუშავდეს კონკრეტულად ფორმები იმ სასარგებლო ურთიერთობისა, რომელიც უნდა დამყარდეს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა და ჰუმანიტარულ დარგებს შორის. ამ ურთიერთობაში ლოგიკურ წრეს მხოლოდ მაშინ ავცდებით, როცა პირველად შევუდგებით ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას და აქედან გადავალთ ჰუმანიტარულ-მეცნიერულ კვლევაზე (იხ. ა ქ ვ ე, თავი მეთოდოლოგიის შესახებ).

A. T. БОЧОРИШВИЛИ

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Резюме

«Теоретические основы философской антропологии» являются четвертым томом серии — «Вопросы философской антропологии». В книге дается некоторый итог попытки изучения философской проблемы человека с точки зрения марксизма-ленинизма. Ей предшествовали такие относящиеся к философской антропологии исследования автора, как: «О философской антропологии», «Проблема человека в феноменологии Эд. Гуссерля», «Экзистенциальная антропология», «Проблема человека в неотомизме», «Как понимают советские философы сущность человека?», «Феноменология чело-

века». «О начале художественного произведения в онтологии М. Хайдеггера» и др. В книге использованы также исследования сотрудников Отдела философской антропологии Института философии АН Грузии: А. Бакрадзе, Р. Балавчивадзе, А. Брегадзе, В. Какабадзе, О. Табидзе, Г. Цинцадзе.

В пространном «систематическом введении» дается расчленение единой темы сущности человека на два вопроса: 1. Что такое философская антропология? и 2. Что такое человек? Монография в основном посвящается первому вопросу, где дано определение сущности и структуры философской антропологии, которая понимается как одна из философских дисциплин, как «философия человека» сопоставляется «философии природы». Точно отмежевывается от философии антропологии и от антропологистической философии, а также от специальных гуманитарных наук и других философских дисциплин. С идеологической точки зрения термин — «философская антропология» понимается как нейтральное понятие, которое при разработке может принимать или идеалистическое, или материалистическое содержание.

Философская антропология не мыслится в качестве синтеза научных данных гуманитарных наук, она не собирательное имя разнообразных атрибутов эмпирически данного человека, не «энциклопедия человека», а наука со своим собственным предметом и методом исследования. Этим предметом является «сам человек» в отличие от физиологии, психики, биологии и т. д. человека. Соотношение, существующее между философией и наукой, между философской антропологией и частными антропологическими науками, является иллюстрацией соотношения, которое существует между общим и частным, индивидуальным. Т. н. специальная наука не мыслится как набор исключительно таких положений, которые абсолютно «свободны» от примеси философского содержания. Как без идеи науки не может возникнуть реальная наука, так и без идеи человека не возникнет ни одна антропологическая частная наука. Философская антропология занимается освоением этой идеи человека, уточнением и характеристикой понятия о человеке. Так создается логическая возможность преодоления и устранения философского догматизма в содержании частных гуманитарных наук. Философия и философские дисциплины везде и всюду выступают как логическое начало науки, как гносеологический фундамент критического знания. Философская антропология — методология всех специальных наук о человеке в таком понимании как философия, является методоло-

гией всех остальных наук. Т. н. комплексное изучение человека вырождается в хаос и эклектику, когда нет еще руководящей философской идеи человека, которая разносторонние исследования направляет по одному руслу, к одной цели — познанию форм существования человека. Формула — сначала наука, а затем философия — неверна ни исторически, ни систематически. Само мышление начинается с принципов, т. е. с философской проблемы и основополагающей идеи. Существование немыслимо без сущности, оно — существование сущности.

Философская антропология — предметная наука. Таким предметом является человек как сущность. Атрибуты человека являются предметами исследования специальных наук. Каждый атрибут имеет свою сущность, и ни одна из них и ни «совокупность» всех этих сущностей не равнозначна с сущностью человека. «Сам человек», как предмет философской антропологии, мыслится в качестве понятия и, следовательно, не результат синтеза, а логическое условие всякого синтеза, относящегося к человеку.

Перед философской антропологией стоят фундаментальные проблемы, имеющие общефилософское значение; спрашивается: чем отличается знание-содержание философской антропологии от знания-содержания антропологических специальных наук? Как отражается на философии вообще то, что в состав предмета философии входит субъект философского познания? Как нужно представить связь и взаимоотношение между содержанием философской антропологии и содержанием других философских дисциплин? и т. д.

Основное место в книге занимает изложение теории К. Маркса о сущности человека, данной в аспекте ее возникновения. Приводится также описание сложившейся тогда в философии ситуации, выражавшейся в постепенном нарастании натиска фейербаховского материализма против спекулятивных измышлений и теологической направленности гегелевской философии. К. Маркс и Ф. Энгельс включились в эту дискуссию сначала на стороне Л. Фейербаха, а уже потом, приступили к критике самого Фейербаха как представителя созерцательного мировоззрения и идеалистической социологии. Подробно передано и философское содержание недавно вышедшего труда К. Маркса («Философско-экономические рукописи 1844 г.»), критически оцениваются его интерпретации буржуазными и ревизионистскими пропагандистами, а также категорически утверждается принципиальное совпадение в главных моментах этой рукописи с «Капита-

лом» и другими позднейшими марксовскими работами. Особое внимание в книге уделено факту одновременного создания К. Марксом нового материализма и идеи коммунизма, реального гуманизма. Философия марксизма-ленинизма представляется, прежде всего, как философия о сущности и эмансипации человека, как единственно пригодное идеологическое оружие освобождения рабочего класса и вообще всего человечества от развращающего влияния на личность, порожденного частной собственностью и капитализмом, порока, именуемого «отчужденностью труда и ее продуктов».

Вновь изучается работа К. Маркса — «Тезисы о Л. Фейербахе» и дается собственная интерпретация первого и шестого тезиса с точки зрения философской антропологии. Считается, что под «субъективным моментом», который игнорировался домарксовым материализмом и Фейербахом также, подразумевает К. Маркс не абстрактно-субъективное явление, не изолированную психику, не как бы содержание психологии, а конкретного человека как деятельного существа, как субъекта общественной практики. Это значит, что марксистская философия с этого времени представляется как учение объекта-субъекта, как учение о природе, включающей в себя целостного человека. Философия о его сущности для К. Маркса не проблема, а давно установленная задача нового материализма. Вместе с тем, в книге отражена та тенденция к крайности, которая ограничивает область философского исследования определением человека. Такое ограничение философского исследования, отождествление философии с философским учением о человеке не имеет никакого оправдания.

Второй момент интерпретации «Тезисов» касается формулы К. Маркса о сущности человека, понимаемой не как «идея» Платона, не как Wesen Гуссерля, а как образование, возникновение человека. Понимание «сущности» у К. Маркса в этом месте совпадает с «началом», «первичным возникновением» (Ursprung). В формуле К. Маркса сказано не то, что человек есть общество, а указывается на то, что определяющей реальной основой человека, его структуры и характера в каждую историческую эпоху является человеческое общество, «совокупность общественных отношений». Выражение «человек не есть абстракт» не следует понимать как указание на отрицание абстракции вообще, как запрет применения абстракции при изучении человека. Этого К. Маркс не утверждал никогда. Понятие «человек не есть абстракт» — означает, что он не есть нечто, витающее как

бы в воздухе, далеко от «земли», вроде абсолютной идеи Гегеля или «человека» Л. Фейербаха. Самая «малость», забываемая при определении человека Гегелем и Л. Фейербахом, — это общество, обуславливающее истоки его сущности. Научная абстракция в определении человека не только не отбрасывается Марксом, а, наоборот, доведена до высшей степени развития. У Маркса определение сущности человека настолько освобождается от частностей, от конкретностей, что его можно применить ко всем людям всех эпох, всех сословий и классов. Это — максимально общее определение человека, но выведено оно не в результате отрыва от реальности, не как гегелевский абстракт, а с учетом общественных отношений, реальных основ формирования личности, понимаемой как человеческая задача, немыслимая без высокого уровня культурных норм. Диалектическое единство психических и духовных актов человека делает возможным его развитие и самовоспитание, превращение природного существа в культурно-социальное явление. Социальная единица подразумевает как человека, так и способность, стремление к росту, оправданному социальным долженствованием. Связь между индивидом и обществом — явление не случайное; это не вынужденный результат, а структура самой личности. Я, Ты, Мы — одно внутреннее единство, эти инстанции — сущностно связанные между собой вещи. Нарушение этой связи — ненормальное явление. Все внутренние недиалектические противоречия человека рано или поздно должны прийти к гармонии, к диалектическому единству.

Поскольку основной задачей философской антропологии признано определение сущности человека, самому понятию «сущность» уделено немало внимания. Оно имеет несколько значений, и потому следовало внести ясность в понимание этого термина.

Прежде всего считается, что раскрытие сущности предмета и нахождение существенных его признаков не одно и то же. Традиционное определение понятия через существенные свойства заключает в себе логический круг. Для такой мыслительной процедуры требуется, как необходимое условие, — знание понятия данного предмета. Вопрос о самом важном, существенном в явлении может возникнуть и разрешен только после того, как сущность явления уже известна. В философии речь идет, в первую очередь, о первичном познании, о том, что есть что и откуда это знание, каким путем оно возникает в нашем сознании. Вряд ли в этом деле нам может помочь т. н. «дофеноменологическое знание», ко-

торое, как уверяют, возникает натурально, стихийно на почве наивного сознания, наивной естественной установки. В результате такого подхода к нашей проблеме все построение концепции окажется основанным на догматической предпосылке. Основывать философскую систему на стихийном знании, опираясь на наивную установку, конечно, недопустимо. В данном случае игнорируется первое требование философского мышления — создание системы без догматических предпосылок.

Путь к сущности вообще и, конечно, также к сущности человека лежит через «рассматривание» качеств этого «предмета» «под знаком вечности» (sub specie aeternitatis). Это первый шаг философской антропологии. Второй и решающий момент — выбор из сущностей человека основной, существенной сущности. Он осуществляется на основе выяснения сущностных взаимоотношений между человеческими «качествами». Так устанавливается та сущность, которая лежит в основе всех определенностей человека. Она — конечная цель философской антропологии; эта существеннейшая сущность и будет ответом на вопрос: «что такое человек?»

Определенность (So-sein), как логическое условие существования всякой вещи, и при изучении человека постигается не методами индукции и дедукции, не при помощи бихевиоризма и герменевтики, а методом анализа (Ф. Энгельс), непосредственным «восприятием» самого человека. Корень человека, — как пишет К. Маркс, — нужно искать всегда в самом человеке.

Исходя из своеобразия философского познания и задач философской антропологии, возможно точно логически определить взаимосвязь и взаимоотношение между этой философской дисциплиной и гуманитарными науками. В работе подчеркивается, что такие науки, как психология, физиология, биология... изучают, собственно говоря, не человека как такового, а отдельные предикаты этой единой вещи. В этих науках предметом исследования являются — психика, жизненные процессы, физиологические явления человека и т. д., а не весь человек. Эти его качества настолько отличаются друг от друга, что дают основание и оправдание существованию отдельных специальных научных дисциплин. Ни одна из них не имеет права объявить себя наукой о самом человеке, о его сущности. Полагая, что наука о человеке должна возникнуть в результате синтеза данных гуманитарных дисциплин, мы не сможем решить задачи, какой из них надлежит осуществить такой синтез. И тут снова встает вопрос о

философии, которая, нужно думать, призвана соединить в одно целое многочисленные гетерономные знания.

Вновь возникает старая проблема о принципе возможного создания целого из частей, и вместе с тем необходимость доказать, что они действительно являются частями того целого, которое есть человек. Нужно всегда помнить: не все, что относится к области человека, находится у него, можно считать составной частью его сущности. Человек — микрокосмос и в том смысле, что в нем есть почти все, вообще существующее в мире, но не все это, конечно, составная часть того удивительного и своеобразного существа, которое называется hominus.

Из философских дисциплин претензию на постижение человека явственнее всех объявляет этика. Сей вопрос разбирается на примере концепции Г. Когена, в которой утверждается, что три вещи — понятие, человек и этика — возникли в мышлении вместе, в одном акте, и якобы эта хронологическая дата тоже указывает по существу на неразрывную связь между ними.

Мы считаем, что претензия этики на целостного человека не имеет большего основания, чем возможные претензии других философских дисциплин — аксиологии, логики, эстетики... Предметы этих наук — ценность, истина, красота... не могут быть отождествлены с понятием «человек». Ответы на вопросы: «что такое ценность, истина, красота... не могут совпасть с ответом на вопрос — «что есть человек?»

Когда, по примеру Канта, вся совокупность основных философских проблем сводится на вопрос: «Что такое человек?» — философия по существу погружается в релятивизм и субъективизм.

В целом, четвертая книга в серии «Философские вопросы антропологии», рассматривающая теоретические основы философии человека на базе марксова определения сущности личности, заостряет внимание на структуре и методологии этой науки, на ее своеобразии и месте в ряду других научных дисциплин. О результатах применения этой методологии и логических соображений речь пойдет в последующей книге, которая будет носить название — «Что такое человек?»

ავენარიუსი რ. 160
არისტოტელე 74
ასკოლდოვი ს. 44
ასტაფეევი პ. 44

ბაზაროვი ვ. 160
ბატიშჩევი გ. 162
ბაუმჰაუერი ო. 211
ბალათურია გ. 189
ბეკერი ო. 9. 152
ბეკი მ. 18, 51, 60, 62, 63
ბეკონი ფ. 151
ბერტალანფი ლ. 6
ბიმელი ვ. 31
ბოლცანო ბ. 284
ბოჭორიშვილი ა. 32. 67, 125, 195, 220, 252, 253, 269, 285, 292, 301, 329
ბუგენჰაგენი ე. 149

გუმპენბერგი რ. 98
გრიგორიანი ბ. 162, 285

დილსი ჰ. 307
დოსტოევსკი თ. 211

ევკლიდე 326
ენგელსი ფ. 20, 22, 88, 94, 95, 104, 108, 128, 129, 136, 159, 164—167, 172, 182, 186, 187, 207, 213, 251

ველეკი ა. 309
ვედენსკი ა. 45
ვინდელბანდი ვ. 311
ვუნდტი ვ. 292, 295

თალესი 150

ილინი ი. 92
ინგარდენი რ. 42, 51

კანტი ი. 47, 153, 256
კელერი ვ. 213
კოპენი ჰ. 291
კოჰენი ჰ. 183, 212, 320—328
კნიტერმაიერი ჰ. 48
კრაუსი ო. 284

ლაპშინი ი. 44
ლეკლერი ა. 160
ლანდსბერგი პ. 48
ლენინი ვ. 24, 73, 126, 151, 160, 167, 172, 177. 216, 227, 240
ლერში ფ. 307
ლოსკი ნ. 63, 237
ლოტცე ი. 20, 257
ლორშაიდ ბ. 191

მარქსი კ. 20, 88, 94, 95, 104, 105, 108, 109, 111, 122, 128, 129, 139, 145. 146. 159, 164—173, 182, 186, 187. 201. 207, 209, 211, 213, 231, 276.
მახი ე. 63, 160, 264
მიულერი მ. 9
მოენსტერბერგი ჰ. 280
მისლივჩენკო ა. 257

ოიზერმან ტ. 161, 163, 166, 179

პაელოვი ი. 44
პლანკი მ. 264
პლატონი 5, 51, 151, 153, 284, 296, 307, 323
პოელი ვ. 242

რაიერი ვ. 59
რადლოვი ე. 44
რიკერტი ჰ. 230

სარტრი ჟ. 47
სოკრატე 307

ტრუბეცკოი ე. 328

უექსკული ი. 44, 213
უნბეჰაუ ჰ. 148,149, 152
უზნაძე დ. 66

ფოიერბახი ლ. 106, 112—122, 147, 150—159, 176, 177, 182
ფოლკელტი ჰ. 213
ფინკი ე. 16
ფრანკი ს. 66, 272

შაფი ა. 211
შელერი მ. 162, 212, 228—232, 242
შესტოვი ლ. 215
შოეპსი ჰ. 195
შპეტი გ. 302
შპიგელბერგი ა. 51
შტერნი ვ. 300, 302
შტრასერი ს. 57
შუბერტ-ზოლდერნი რ. 160

ჩელპანოვი გ. 302

ჰაიდეგერი მ. 6, 22, 33, 37, 39, 66, 150, 180, 183, 215, 242, 243, 246, 266, 272
ჰარტმანი ნ. 240, 273
ჰებერლინი პ. 48
ჰეგელი გ. 2, 88, 150, 211, 246
ჰენგსტენბერგი ჰ. 48
ჰენდრიკ დე მან 159
ჰენინგი ი. 51
ჰერმანი ფ. 38
ჰუსერლი ე. 21, 30, 31, 56, 62, 221, 239, 265, 266, 269, 320

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა 5

სისტემატური შესავალი 8

მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიური ანთროპოლოგია . . 73

კ. მარქსი ადამიანის არსის შესახებ 73

ამოსავალი პრინციპები 73

ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემები კ. მარქსის „ადრინდელ ნაწერებში“ 88

როგორ დადგა ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა კ. მარქსის წინაშე 88

1. ჰეგელი და კ. მარქსი 88

2. ლ. ფოიერბახი და კ. მარქსი 108

3. გასხვისება, გაუცხოება 126

4. რა არის გასხვისება-გაუცხოება? 138

5. ბურჟუაზიული და რევიზიონისტული ფილოსოფიის რეაქცია კ. მარქსის ნაშრომზე — „1844 წ. ეკონომიურ-ფილოსოფიური ხელნაწერები“ 147

6. ადამიანის პრობლემა „წმინდა ოჯახში“ 163

7. „თეზისები ლ. ფოიერბახის შესახებ“ 173

8. ისტორიული მატერიალიზმის აგების დამთავრება და ადამიანის რაობის ძიების გაღრმავება. ზოგადი დასკვნები 187

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის (პრობლემის ანალიზის ცდა) 215

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და ჰუმანიტარული მეცნიერებანი . 277

Резюме (на русском языке) 330

სახელთა საძიებელი 337

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

*

გამომცემლობის რედაქტორი ე. ფარქოსაძე
ტექრედაქტორი ნ. ბოკერია
მხატვარი მ. თუშმალიშვილი
კორექტორი ნ. მამულაშვილი

გადაეცა წარმოებას 2.9.1975; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 10.2.1976;
ქაღალდის ზომა 60×90¹/₁₆; ქაღალდი № 2; ნაბეჭდი თაბახი 21.25;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 18.45.

უე 01416; ტირაჟი 1300; შეკვეთა № 3098;

ფასი 2 მან.

გამომცემლობა „მეცნიერება", თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19