

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია  
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ანგია ბოჭორიშვილი

რას აგებენ ფილოსოფოსები  
აღაქიანის არსის შესახებ



ბავთხიშვილი „მეცნიერება“

თბილისი — 1980

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების ხელმძღვანელი აკად. ანგია ბოჭორიშვილი ამ წიგნში კრიტიკულად განიხილავს საბჭოთა და ბურჟუაზიული ფილოსოფოსების შეხედულებებს ადამიანის არსის შესახებ. ნაჩვენებია ადამიანის არსის მარქსისტულ-ლენინური და იდეალისტურ-სკოლასტიკური დახასიათებების შეუთავსებლობა და უკანასკნელის მცდარობა.

წიგნი განკუთვნილია ფილოსოფოსებისთვის, ფსიქოლოგებისა და ფართო ინტერესის მქონე მკითხველთათვის.

## წინასიტყვაობა

ძველთაძველ კითხვაზე — რა არის ადამიანი? — გამოთქმულია მრავალი განსხვავებული, ურთიერთსაწინააღმდეგო აზრი. ფილოსოფოსები ამ საკითხის გადაწყვეტისას თავისი ფილოსოფიური სისტემით ხელმძღვანელობდნენ. ადამიანის არსის შესახებ ამჟამად განსაკუთრებულადაა გამწვავებული თეორიული ბრძოლა მარქსისტულ-ლენინური თეორიის მომხრეთა და მოწინააღმდეგეთა შორის. ჩვენ გვიპირისპირდებიან ტრანსცენდენტალისტები, ეგზისტენციალისტები, ფენომენოლოგები, ნეოთომისტები, პოზიტივისტები, პრაგმატიკები და ა. შ. საბჭოთა ფილოსოფოსებს, ამიტომ, მართებთ დაძაბული მუშაობა ფილოსოფიის ამ უბანზე, რათა გაეცეს ჭეროვანი პასუხი ყველა მოწინააღმდეგეს. ადამიანის ფილოსოფიური რაობის ყველა დეტალი, ცხადია, ჩვენ საკუთარ თეორიაშიც არ არის ნათლად წარმოდგენილი, სადავო საკითხები აქაც გვაქვს, მაგრამ ძირითადი პოზიცია, უნდა ვიფიქროთ, გარკვეულია. წინამდებარე წიგნი ისახავს ორ მიზანს: საკუთარი თვალსაზრისის დასაბუთებას და საპირისპიროს არგუმენტირებულ კრიტიკას.

საკითხები, რომლებსაც ვეხებით წიგნში, მეტად აქტუალურია: ჩვენ გვიანტერესებს ადამიანის ადგილი სამყაროში, ადამიანის არსება და სტრუქტურა, პიროვნების მიმართება ბუნებასა და საზოგადოებასთან, ადამიანისა და პიროვნების ყოფიერების წესი, ადამიანისა და ცხოველის განსხვავება და სხვ. ჩვენში უკვე დაიწყო ამ საკითხების კვლევა და იმედია, რომ ჩვენი შრომაც ამ მხრივ სასარგებლო აღმოჩნდება.

ბურჟუაზიული ფილოსოფოსებიდან შრომაში ძირითადად ვეხებით მ. შელერსა და ი. ლოტცს. პირველი ფართოდ ცნობილია როგორც ფენომენოლოგიური

სკოლის სერიოზული წარმომადგენელი, იდეალისტური ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ბურჯი; მეორე თანამედროვე ნეოთომისტური ფილოსოფიის ცნობილი წარმომადგენელია. მათთან კამათის პროცესში ვცდილობდით, ჩვენი პოზიტიური დებულებებიც გამოგვეთქვა და დაგვესაბუთებინა.

რას ამბობენ საბჭოთა ფილოსოფოსები  
 ადამიანის არსის შესახებ

1. ადამიანი როგორც ფილოსოფიური კვლევის საბანი

ტერმინი „ფენომენოლოგია“ იხმარებოდა და იხმარება რამდენიმე მნიშვნელობით. ამჟამად ხმარებაშია მეტწილად „ფენომენოლოგიის“ ორი მნიშვნელობა: ფილოსოფიური და სპეციალურ-მეცნიერული. პირველი მნიშვნელობა, რომელსაც რამდენიმე სახეობა აქვს, იმითაც ხასიათდება, რომ მის დასადგენად საკუთრივ თეორიული მეთოდოლოგია არის გამოყენებული. მეორე, გავრცელებული მნიშვნელობა ამ ტერმინისა, შეიცავს ემპირიული მეთოდით მიგნებულ შინაარსს და მეტწილად იხმარება სპეციალურ მეცნიერებებში. აქაც რამდენიმე მნიშვნელობა გვხვდება, რომელთა შორის არის „ფენომენოლოგია“, როგორც ემპირიული მონაცემების ისეთი დესკრიფცია, რომელიც დამთავრებულ მეცნიერულ კვლევად ითვლება. ასეთი დესკრიფცია შემოიტანეს ფილოსოფიაში და, საერთოდ, მეცნიერებაში გ. კირხპოფმა, ე. მახმა და გაავრცელეს თავის მიმდევართა შორის. ე. მახი, მაგალითად, „ახსნის“ ამოცანას მეცნიერებაში მითოლოგიის გადმონაშთად მიიჩნევს და, როგორც არამეცნიერულს, უარყოფს. ახსნა, მახის აზრით, უპასუხებს კითხვაზე „რატომ?“. ეს კითხვა მას მეცნიერებისათვის დაუშვებლად მიაჩნია. მეცნიერება კანონიერ კითხვად უნდა თვლიდეს მხოლოდ ორ კითხვას ყოველი მოვლენის მიმართ. ესენია „რა?“ და „როგორ?“. „რატომ?“ და „რისთვის?“ მეცნიერულ კითხვებს არ წარმოადგენენ, რადგან არც მოტივი და არც მიზანი სინამდვილის ხდომილებას არ შეესატყვისება. მეცნიერების კანონიერ კითხვებზე დესკრიფცია ამომწურავ პასუხს იძლევა. ისაა მხოლოდ გასათვალისწინებელი, რომ აღწერა იყოს აზროვნების ეკონომიის პრინციპით შესრულებული.

მახის თვალსაზრისს ბევრი მოწინააღმდეგე გაუჩნდა როგორც იდეალისტურ, ისე მატერიალისტურ ბანაკში. საკმარისია გავიხსენოთ ვ. ლენინის მკაცრი კრიტიკა მის ნაშრომში — „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“.

ფილოსოფიის მეთოდოლოგიამ და სპეციალურმა მეცნიერებამ აღწერა მიიჩნია შემეცნების პირველ ამოცანად და აუცილებელ საპირობად ჩათვალა მეორე მოცანის დართვა: აღწერა აუცილებელია, მაგრამ აღწერილი მოვლენა უნდა აიხსნას. მხოლოდ მაშინ იქნება შემეცნება დასრულებული. ასე ფიქრობს მკვლევართა უმრავლესობა. იმასაც აღნიშნავენ, რომ მოწინააღმდეგე იდეოლოგიათა შორის დისკუსია იმართება ჩვეულებრივ მხოლოდ მაშინ, როცა საკითხი ეხება მოვლენის ახსნას. მოვლენის აღწერა, მისი ემპირიული ფენომენოლოგია არ უნდა იწვევდეს კამათს, ე. ი. ფაქტების დადგენა უნდა იყოს საყოველთაოდ მიღებული, სხვადასხვა მიმართულებათა მიერ ერთნაირად წარმოდგენილი. კამათს მხოლოდ ამის შემდეგ აქვს გამართლება<sup>1</sup>.

„ფენომენოლოგიის“ ფილოსოფიურ მნიშვნელობაზე ჩვენ დროში შემდეგი უნდა ითქვას: ეს ტერმინი დაკავშირებულია ედ. ჰუსერლის სახელთან. მან „ფენომენოლოგია“, „წმინდა ფენომენოლოგია“ უწოდა ფენომენოლოგიური რედუქციით მოპოვებული „ფაქტის“ მეცნიერებას. ფენომენოლოგიის ფენომენი, ჰუსერლის მიხედვით, არის არსი, „წმინდა არსი“. თვითონ ეს ფენომენი იაზრება, როგორც „აბსოლუტი“; რამდენადაც მის „უკან“ არაფერი დგას და ის არაფერს სხვას არ საპირობებს. არსებობდა ის ხასიათდება იმგვარად, როგორც ესმოდა პლატონს „იდეა“<sup>2</sup>. არსი, როგორადაც არ უნდა ვიაზროთ მისი წვდომა, ჰუსერლის მიერ მაინც იდეალურ სინამდვილედ იაზრება. ამასთან ერთად ივარაუდება რეალური ყოფიერებაც, მაგრამ, ის, განსხვავებით იდეალური-საგან, რომელიც აუცილებელ ინსტანციად არის მიჩნეული, წარმოდგენილია როგორც შემთხვევითი.

<sup>1</sup> ეს საკითხი ასე მარტივად არ წყდება. იმასათვის, რომ ფაქტი ერთნაირად დავინახოთ, ზოგჯერ მაინც საჭირო ხდება ხედვის ერთნაირი წესი, საერთო მეთოდოლოგია.

<sup>2</sup> ჰუსერლმა არსებობი ცვლილება შეიტანა პლატონის იდეათა მოძღვრებაში, რამდენადაც მან „არსი“ (Wesen) ცნობიერებას კუთვნებულად გამოაცხადა. ამ მომენტში ჰუსერლი დაუახლოვდა კანტს. ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია კანტს გვახსენებს, თუმცა, რასაკვირველად, იგივე არ არის, რაც კრიტიციზმში იგულისხმება.

მაგრამ არსებობს არსის ასეთი გაგება: ის არის რეალობა, ერთ-ერთი მომენტი რეალობისა, მაგრამ ისეთი, რომელსაც მოცემული საკვლევი საგნისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს. ის, რის გარეშეც მოვლენის არსებობა შეუძლებლად არის წარმოდგენილი, არის ამ მოვლენის არსი. ეს არსის ის გაგებაა, რომელიც გამოთქმული აქვს კ. მარქსს, როცა ეხება მეცნიერების ამოცანას, იმას, თუ რას უნდა მივალწიოთ საგანში, რათა მისი მეცნიერული შემეცნება გვქონდეს. ასეთად კ. მარქსი თვლის იმას, რაც მოვლენის „უკან“, მის სიღრმეში მდებარეობს, რისი წვდომისათვისაც საჭიროა მეცნიერება. უბრალო ჰერეტიკთ ეს საქმე ვერ განხორციელდება<sup>4</sup>.

აღამიანის მიმართ პირველ რიგში დესკრიფციული ამოცანა დგება. უნდა დაზუსტდეს და აღიწეროს ის ფაქტიურად ნახული ნიშნები, რომელნიც აღამიანს აქვს და არ აქვს არც ერთ სხვა საგანს. ამ ნიშანთა შორის უნდა განვასხვავოთ აუცილებელი და „შემთხვევითი“ თვისებები. რა გაკეთდა ამ საქმისათვის საბჭოთა ფილოსოფოსების მიერ?

პირველ რიგში მოკლედ შევეხოთ იმ იდეოლოგიურ სიტუაციას, რომელიც დახვდა აღამიანის ფილოსოფიური პრობლემის ინტენსიური კვლევის დაწყებას ჩვენში.

ყოველი მარქსისტი-ლენინელი გარკვეული იყო იმაში, რომ მოძღვრება აღამიანის არსის შესახებ მარქსიზმის საფუძველმდებელი შემადგენელი მომენტია. როცა იყო მარქსიზმი, იყო აგრეთვე თეორია აღამიანის რაობის შესახებაც. ამდენად, მოუშზადებელი აღამიანის პრობლემის ღრმა კვლევისათვის მარქსიზმ-ლენინიზმი არ ყოფილა. გავრცელებული შეხედულებით, აღამიანის განვითარების, მისი არსის განსაზღვრისათვის მოწოდებული იყო ისტორიული მატერიალიზმი. კონკრეტულად აღამიანის პრობლემა იდგა, მაგ., ასე: „პიროვნების როლი ისტორიაში“, „აღამიანი და საზოგადოება“ და ა. შ. ძირითადი დებულება ისტორიული მატერიალიზმისა, დებულება, რომელშიაც გამოთქმულია მარქსისტული, მატერიალისტური თეზისი, არის შემდეგი: „მდგომარეობა ქმნის, განსაზღვრავს შეგნებას“. მდგომარეობაში აქ იგულისხმება საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიური მდგომარეობა, ხოლო შეგნებაში აღამიანის შეგნება ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით. საქმე აქ ეხება არა მხოლოდ აზროვნე-

<sup>4</sup> «...если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня. К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения. Второе издание, т. 25, II, с. 384.

ბას, არამედ აგრეთვე სხვა სახის ფსიქიკურ და გონივრულ მოვლენებს: ნებისყოფას, გრძნობას, ფანტაზიას, მისწრაფებას და ა. შ. აქ საერთოდ ყველაფერი იგულისხმებოდა, რაც კი აქვს ადამიანს თავისებური, სხვა არსებობათაგან განსხვავებული. რამდენადაც ისტორიული მატერიალიზმი იყო და არის ფილოსოფია, ამდენად ისტორიული მატერიალიზმის მოძღვრება ადამიანის შესახებ იყო და არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ამიტომ გაკვირვებას იწვევს ზოგიერთის განცხადება, რომ ისეთი რამ, რაც იგულისხმება „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში“, მარქსიზმისათვის მიუღებელიაო. ჩვენ დავინახავთ, რომ „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“, რომელიც ზოგიერთ ავტორში უარყოფით რეაქციას იწვევს, ფაქტიურად ამ ავტორთა კვლევის შედეგითაა, მართალია, საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენადაა გამართლებული ჩვენთვის ტერმინი „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ გადაჭრილად უნდა ჩაითვალოს<sup>4</sup>, მაგრამ მაინც აღენიშნავთ იმას, რამაც ზოგს აფიქრებინა, რომ ეს ტერმინი არ ეწყობა მარქსიზმ-ლენინიზმს.

«Философская антропология»—одна из наиболее распространенных доктрин буржуазной философии XX в. Авторы ее с идеалистических позиций рассматривают сущность человека, его место в современном мире, смысл жизни; человеческие ценности, идеалы, будущее человечества»<sup>5</sup>. ასე განსაზღვრავს ი. ანტონოვიჩი ამ ფილოსოფიურ დისციპლინას. ის მას წარმოუდგენია როგორც დოქტრინა XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა. ნამდვილი მდგომარეობა ასეთი არ არის. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ არსებობს ტერმინოლოგიურად არისტოტელედან დაწყებული, ხოლო შინაარსებულად, როგორც ძიება ადამიანის არსისა, როგორც პასუხი კითხვაზე — „რა არის ადამიანი?“, სოკრატედან მაინც იღებს სათავეს. აქედან მოყოლებული ადამიანის კვლევა ფილოსოფიაში და სპეციალურ მეცნიერებაში არ შეწყვეტილა. სხვადასხვა დროს, ფილოსოფიის განვითარების სხვადასხვა პერიოდში ეს ძიება ხან ინტენსიურად მიმდინარეობდა, ხან კი არაინტენსიურად. უკანასკნელ ხანებში, განსაკუთრებით 1928 წლიდან ადამიანის კვლევას განსაკუთრებული ყურადღება მიაქციეს ფილოსოფიაში. ეს იმიტომაც,

<sup>4</sup> იხ. «Философская энциклопедия». М., 1970, т 5, с. 344. «В особые дисциплины выделяются также теория познания... философская антропология ... и др.»

<sup>5</sup> И. И. Антонович: «Современная философская антропология (Критический очерк)». Минск, 1970, с. 2.



რომ ადამიანის ფილოსოფიური გააზრება ბევრად ჩამორჩა სპეციალურ მეცნიერებათა განვითარებას. ეს მოუთმენელი იყო იმის გამოც, რომ ბევრი თეორიული პრობლემა საზოგადოებისა და ბუნების განვითარებისა ადამიანთან დაკავშირებული აღმოჩნდა და ადამიანის შემეცნება მოითხოვა. ამ ვითარებამ მოითხოვა ტერმინი — „თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“. აქ უჩვეულო არაფერია. მთელი რიგი ფილოსოფიური და სპეციალურ-მეცნიერული დისციპლინებისა აღინიშნებიან სახელით — „თანამედროვე“, მაგრამ ამის გამო დისციპლინები — ფილოსოფიურიცა და სპეციალურ-მეცნიერულიც — რჩებიან იმავე დისციპლინებად. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ რომელიმე დოქტრინას კი არ აღნიშნავს, არამედ მითითებაა იმაზე, რომ საქმე ეხება ადამიანის, „ანთროპოსის“ ფილოსოფიურ კვლევას. ეს არის მხოლოდ პრობლემის სახელწოდება, კითხვის დაყენება ადამიანის არსის შესახებ. ის მისაღებია და სავალდებულო იმისთვის, ვინც გამართლებულად მიიჩნევს ასეთ კვლევას, ფილოსოფიურ ძიებას ადამიანის ბუნების შესახებ<sup>6</sup>.

შემდეგ: როდის ნიშნავდა ადამიანის ადგილის განსაზღვრა სამყაროში (მ. შელერის ფორმულა), თანამედროვე სამყაროში ამ ადგილის განსაზღვრას? ფილოსოფიას აინტერესებს ადამიანის ადგილი სამყაროში საერთოდ და არა ადამიანის ადგილის განსაზღვრა ამა თუ იმ საუკუნეში, დროის ამა თუ იმ მონაკვეთში. განა გაუგებრობა არ იქნებოდა ასეთი საკითხი რომ დაგვეყენებინა: „როგორია მატერიისა და იდეის მიმართება XX საუკუნეში?“ ფილოსოფია მუდამ ეძებდა და ეძებს მარადიულს. თუ ადამიანი არსებობს, მას საკუთარი არსი ექნება, რომელიც ყოველ საუკუნეში, როცა არის ადამიანი, იქნება ადამიანი.

მოყვანილი ციტატიდან ისიც ჩანს, თუ როგორ აზროვნებს მისი ავტორი, როცა ადამიანის არსს ეძებს: ადამიანის, კაცობრიობის, ღირებულების, სიცოცხლის აზრის და ა. შ. ცნებები მისთვის თითქოს, ცნობილია. გასარკვევია მხოლოდ ის, თუ რა ურ-

<sup>6</sup> ვინც საერთოდ უარყოფს ფილოსოფიას, მისი სპეციფიკური პრობლემატიკის კანონიერებას, მან უნდა უარყოს აგრეთვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, უარყოს ხელაღებთ და არა რომელიმე დოქტრინა ამ დისციპლინაში, რომელიმე პასუხი ამ პრობლემაზე. ამას თავისი ლოგიკა აქვს პოზიტივისტი რველი ყაიღისაა (მაგ., კონტი) ასეც უნდა იქცეოდეს. მაგრამ ეს, ვინც ადამიანს ფილოსოფიურ კვლევას ცდილობს და თან „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას“ ფილოსოფიურ დისციპლინად კი არ თვლის, არამედ ერთ-ერთ დოქტრინად, ერთ-ერთ პასუხად პრობლემისა — „რა არის ადამიანი?“, სრულ გაუგებრობაშია.

თიერთობაა მათ შორის. მისი კითხვაა არა ის, თუ რა არის ადამიანი, არამედ ის, თუ რა არის მისი ცხოვრების აზრი, მისი იდეალი, და ასე შემდეგ. ეს ისეთი აზროვნებაა, რომელიც ყველა საჭირო ცნებას ხმარობს დოგმატურად.

უფრო გასაგები ჩანს, პირველი შეხედვით, პ. კორნეევის მოსაზრება, რომლითაც ის ასაბუთებს „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ შეუწყნარებლობას. თურმე «философская антропология подменяет социальное в человеке антропологическим, присущим человеку как таковому», совершенно независимо от социальных условий»<sup>7</sup>. სინამდვილეში არ არსებობს ისეთი ანთროპოლოგი, რომელიც უარყოფს სოციალური ფაქტორის მნიშვნელობას ადამიანის ცხოვრებაში. რაც შეეხება ე. წ. ანთროპოლოგიურს ადამიანში, უაზრობა იქნებოდა ადამიანის განსაზღვრებაში ადამიანი, „ანთროპოსი“ არ იღებდეს მონაწილეობას, ანდა რა იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ გვეთქვა: ადამიანი ადამიანი კი არ არის, არამედ საზოგადოებაა?! ის ფაქტი, რომ ე. წ. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“, როგორც იდეალისტური მიმართულება, არ ივიწყებს ადამიანის ბუნებისეულობას, უნდა ჩაითვალოს არა ჩამორჩენილობად, არამედ პროგრესულ მომენტად ადამიანის შესწავლაში. როცა პუსერლი, შელერი და ჰაიდელგერი ერიდებიან სიტყვა „ანთროპოლოგიას“, ყველაფერი ნათელია და გასაგები. მათ უნდათ, სრულიად გაწყვიტონ ადამიანის კავშირი ბუნებასთან და აიყვანონ ადამიანი ღმერთამდე, მაგრამ როცა ასევე იქცევა მარქსისტი-მატერიალისტი და ალმაცურად უყურებს ადამიანის ბუნებასთან დამაკავშირებელ სიტყვას, ჩვენთვის ყველაფერი გაუგებარი ხდება. ამით დავამთავროთ საუბარი ტერმინოლოგიაზე და პირდაპირ შევეუდგეთ იმის გარკვევას, თუ როგორ გამოიყენეს ჩვენმა ფილოსოფოსებმა მარქსიზმის კლასიკოსების გამონათქვამები ადამიანის არსის შესახებ.

ერთ-ერთი მკვლევარი ადამიანის არსისა, ი. ანტონოვიჩი კრიტიკულად განიხილავს მთელ რიგ ბურჟუაზიულ იდეალისტურ თეორიებს და ამის შემდეგ გადმოსცემს მარქსიზმის კლასიკოსების შეხედულებებს ამ საკითხზე, იძლევა სათანადო გამონათქვამების სისტემატური გადმოცემის ცდას. პირველ რიგში ეს ავტორი აგვიწერს იმ სოციალურ და იდეოლოგიურ სიტუაციას, რომელმაც განსაზღვრა მარქსის სრულიად ახალი მიდგომა ადამიანის

<sup>7</sup> П. В. Корнеев, «Современная философская антропология», 1967, с. 15.

პრობლემისადმი. აქ, კ. მარქსის უკვე აღრინდელ ნააზრევში, მოცემულია ისეთი თვალსაზრისი, რომელიც ორგანულად უკავშირებს ერთმანეთს ადამიანის თეორიულსა და პრაქტიკულ ამოცანებს. კ. მარქსის წინაშე იდგა არა სოკრატისეული საკითხი ადამიანის განყენებული ცნების ძიებისა, ცხოვრების საპირობებისაგან გამოცალკევებული თეორიისა, არამედ რეალური ადამიანის დახმარებისა, მისი განთავისუფლებისა გაუცხოება-გასხვისებისაგან. მარქსის წინაშე, პირველ რიგში, პრაქტიკული ამოცანა იდგა, რასაც თეორიის შექმნა ესაპირობებოდა.

კ. მარქსის მიერ დადგენილ ცნებათა შორის ადამიანის არსის შესახებ ანტონოვიჩი პირველ პლანზე წამოსწევს „რეალურ ჰუმანიზმს“. ამ ცნებაში მოცემულია სპირიტუალიზმის უკუგდება და ადამიანის ღირსების აღიარება, ადამიანის ცნობა-დადგენა ისეთ არსებად, რომელიც არ საპირობებს ზებუნებრივი ძალების მოწყალებას. „რეალური ჰუმანიზმის“ ცნება მოითხოვს იმის გარკვევას, თუ როგორია ბუნება ადამიანის რეალობის, მისი ყოფიერების ფორმისა. პირველ რიგში უნდა გაირკვეს ურთიერთმიმართება ადამიანსა და საზოგადოებას შორის, ადამიანსა და ისტორიას შორის.

საკითხის ამგვარი დაყენება ახალი არ იყო. არისტოტელე ახასიათებდა ადამიანს როგორც „ძონ პოლიტიკონ“-ს. მარქსმა, რასაკვირველია, ეს იცოდა და მისი შეფასებაც მოგვცა. არისტოტელეს განმარტება ადამიანისა ყურადღებას ამახვილებს ადამიანის სახელმწიფოებრიობაზე. ეს შეხედულება პლატონიდან მოდის: პიროვნება, მისი აზრით, ჯერ მანამ არ არის სრულყოფილად გაგებული, სანამ არ გაგვითვალისწინებია მისი სახელმწიფოებრივი ფუნქცია. მარქსი ამ შეხედულებას ასწორებს. როგორც ჩანს, მას ეს ვიწრო განმარტებად ესახება. სახელმწიფო მხოლოდ ნაწილია საზოგადოებისა, მისი ერთ-ერთი ასპექტია. ადამიანს საქმე აქვს საზოგადოების ყოველ მომენტთან და ამიტომ უნდა ვთქვათ, რომ ადამიანი არის საზოგადოებრივი ცხოველი<sup>8</sup>. ეს „დეტალი“, განსხვავება არისტოტელესა და მარქსს შორის, ვფიქრობთ, ჩვენ ავტორს შეუშინვეელი დარჩა. სამაგიეროდ, ის გარკვევით აყენებს კითხვას იმის შესახებ, თუ რომელია პირველი დროში — ადამიანი თუ ისტორია, საზოგადოებრივი ურთიერთობანი

<sup>8</sup> კ. მარქსი წერს: „ადამიანი ბუნებით, თუ პოლიტიკური არა, როგორც ამას არისტოტელე ფიქრობს, ყოველ შემთხვევაში, საზოგადოებრივი ცხოველია“. „კაპიტალი“, ტომი პირველი, 1954, გვ. 415.

თუ ადამიანი — ფორმალური ლოგიკის შესაბამისად დადგებოდა კითხვა: პიროვნებამ შექმნა საზოგადოებრივი ურთიერთობანი, თუ, პირიქით, ადამიანი არის პროდუქტი საზოგადოებისა, მისი სტრუქტურისა? ავტორი ასეთ პასუხს გვაძლევს ამ კითხვაზე. «Как продукт общественных отношений личность в то же время и автономна в том смысле, что она сама создает, сознательно или бессознательно, эти отношения в процессе своей деятельности и благодаря этому выступает как творец истории»<sup>9</sup>.

საკითხი, ამით, რასაკვირველია, გადაჭრილი არ არის. აქ არც არის მოცემული სერიოზული ცდა საკითხის გადაჭრისა. ეს „წინაგანი წინააღმდეგობა“ კერძო მეცნიერების წარმომადგენელს შეიძლება არ აწუხებდეს, მაგრამ ფილოსოფიურ აზროვნებაში მისი გვერდის ავლა დაუშვებელია. ფილოსოფიას ხომ ყოველთვის და ყველგან „პირველის პრობლემა“ აწუხებს! ფილოსოფიას სწორედ იმის გარკვევა სურს, თუ რა არის და რა სახით არსებობს „პირველი“. ერთ-ერთი ძირითადი მოტივი დიალექტიკური ლოგიკის გაჩენისა არის ეს პირველისა და თავისთავადის გარკვევა. ავტორი ამ ასპექტით საკითხს არ განიხილავს. მარქსიზმის წარმოდგენა იმგვარად, რომ ე. წ. საზოგადოებრივი მდგომარეობა განსაზღვრავს ადამიანის ცნობიერება-შეგნებას, ხოლო ამ მდგომარეობის წარმოშობისათვის აუცილებელია ადამიანი და მისი ცნობიერება არ კმარა, არ არის სრული თეორია. ფორმალურ ლოგიკას ის მაინც ეკითხება, რომ წინააღმდეგობის არსებობის შემთხვევაში „ახსნა-განმარტება“ მოითხოვს. დიალექტიკური ლოგიკა რისი მაქნისია, თუ მან ის არ გააკეთა, რისი გაკეთებაც ვერ შეძლო ფორმალურმა ლოგიკამ?<sup>10</sup>

მივყვეთ ანტონოვიჩის ნაშრომის მოკლე რეფერატულ გადმოცემას.

ავტორი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მარქსისტული თეორიის ამოსავალ მომენტად მიიჩნევს საზოგადოების სტრუქტურისა და განვითარების ობიექტური კანონების აღმოჩენას კ. მარქსის მი-

<sup>9</sup> ანტონოვიჩი, დასახ. ნაშრ., გვ. 245.

<sup>10</sup> თანამედროვე ფილოსოფიაში, და არა მხოლოდ იდეალისტურ მიმდინარეობაში, თითქმის დამკვიდრდა ე. წ. „მარადიული პრობლემების“ გადაჭრის ისეთი „მეთოდი“, რომელზეც ამ პრობლემებს მოჩვენებით პრობლემებად აცხადებს, ისე, რომ ამის დასაბუთებას არც ცდილობს. არის დიალექტიკის ისეთი გამოყენებაც, რომელზეც დეკლარაციას უფრო ჰკავს; ეღრე ლოგიკურ არგუმენტაციას. ასეთი მსჯელობა დიალექტიკურ ლოგიკას არ სჩვევია.

ერ. ამ აღმოჩენით მიგნებულია ის სინამდვილე, რომელშიაც უნდა დაიძებნოს ადამიანის ბუნება და მისი განვითარების ფაქტორები. როგორც ჩანს, ანტონოვიჩის წინაშე არ დგას ადამიანის „იდეის“ ძებნის პრობლემა. მისთვის ნათელია და გარკვეულია ის სდეროც, სადაც არის ადგილი ადამიანისა. ისეთი პრობლემა, როგორიცაა „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“, არ ჩანს მის ძიებაში. ადამიანი საზოგადოებაში იგულისხმება და ყველაფერი ადამიანური აქ უნდა იქნეს მითითებული. რახან ადამიანის პრობლემაზე მუშაობის მომენტისათვის კ. მარქსს და ფ. ენგელსს თავიანთი ფილოსოფიური შეხედულება ძირითადად გარკვეული ჰქონდათ, გასაგებია, რომ „რეალურ ჰუმანიზმს“ ისინი წარმოადგენდნენ, როგორც სპირიტუალიზმისა და სპეკულაციური მეთოდის შეურიგებელ მტერს. რეალური ჰუმანიზმი მატერიალისტური მიმართულებაა, სადაც ადამიანის თეორია და მისი პრაქტიკული ამოცანები ერთ მთლიან მეცნიერულ მოძღვრებას წარმოადგენენ. „მატერიალურ ურთიერთობათა მიჩნევა საზოგადოების საფუძვლად არის ადამიანის არსის მარქსისტული გაგების უმთავრესი წინამძღვრების წყარო“<sup>11</sup>. მატერიალური წარმოება არა მხოლოდ განსაზღვრავს ადამიანის არსს, როგორც საზოგადოებრივი ურთიერთობების ერთობლიობას, არამედ განსაზღვრავს აგრეთვე ყოველი ცალკეული ადამიანის ცნობიერებასა და ქცევას. ადამიანის ადგილი საზოგადოებაში, მისი კლასობრივი მდგომარეობა და, საერთოდ, მისი სოციალური ხვედრითი წონა განსაზღვრავს მის სულიერსა და ფიზიკურ მოქმედებას. ადამიანი სოციალური შემოქმედების სუბიექტია. მთელი სოციალური გარემო ელინდება როგორც ადამიანის ისტორიული პრაქტიკა, როგორც ადამიანის არსის გამოვლინება. აქ ჩანს ადამიანისა და საზოგადოების განუყრელი კავშირი ერთმანეთთან. „...საზოგადოებაში არაფერია, რაც არ იყოს „ადამიანური“ იმ აზრით, რომ ადამიანთა მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრება არის მათი საქმიანობის (ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ) პროდუქტი“<sup>12</sup>. აქ არის უშუალო კავშირი: როგორც ბუნებისაგან მომდინარე „გამღიზიანებელი“, ისე ადამიანის რეაქციები გაივლის საზოგადოების სათანადო ფენებში, მის მატერიალურ და სულიერ კულტურაში. ადამიანის ბრძოლა ბუნებასთან, მის ძალებსა და კანონებთან ურთიერთობა საზოგადოების ტექნიკური და ეკონომიკური ვითარებით განისაზღვრება. ადამიანის არსის დასადგენად და გასაგებად, პირველ რიგში, საზოგადოების არსი

<sup>11</sup> ანტონოვიჩი, გვ. 246.

<sup>12</sup> ანტონოვიჩი, გვ. 247.

უნდა გავიგოთ, კონკრეტული ადამიანის ახსნა მოითხოვს საზოგადოების იმ კონკრეტული ვითარების ცოდნას, რომელსაც ეკუთვნის მოცემული ინდივიდი. ადამიანი იბადება კონკრეტულ-ისტორიულ საზოგადოებაში, რომელსაც აქვს თავისებური ეკონომიკა, კლასთა ურთიერთდაპირისპირებისა და ბრძოლის ფორმები. ამათი გათვალისწინების გარეშე ადამიანის შემეცნება, მისი არსის დადგენა შეუძლებელია. ადამიანის გონითი სამყარო, მისი მსოფლმხედველობა ვითარდება და სპეციფიკურ ფორმას იღებს საზოგადოების მოცემული ურთიერთობების საფუძველზე. ადამიანის „სოციალიზაციის“ პროცესი ავტორს იქამდე მიჰყავს, რომ კ. მარქსს იმოწმებს იმ თეზისის დასადგენად, რომლის თანახმად „... ისტორიულ პროცესში ამოსავალ რგოლად გვევლინება ადამიანის პიროვნება, მაგრამ ისტორიულად მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ მის საზოგადოებრივ მოღვაწეობას, მხოლოდ მისი სოციალური პრაქტიკის ობიექტურ შედეგს“<sup>13</sup>. მართალია, ადამიანის დაბადება ემპირიულად არავის უნახავს ადამიანთა საზოგადოების გარეშე, მაგრამ ეს ეხება არა პირველ ადამიანს, არამედ იმას, რომელსაც მის უკითხავად უხდება დაბადება ადამიანთა გარკვეულ საზოგადოებაში. სოციოლოგიისათვის, როგორც სპეციალური მეცნიერებისათვის, აქ ყველაფერი ნათელია. სოციოლოგია საზოგადოებას არსებულად და ემპირიულად მოცემულად გულისხმობს, ფილოსოფიას ყოველთვის აინტერესებს პირველსაწყისი. ამიტომ დგება კითხვა, როგორ გაჩნდა ადამიანთა საზოგადოება? როგორ გაჩნდა ადამიანი? ყოველი ემპირიული მეცნიერება თავის საკუთარ კვლევას იწყებს ემპირიით, თუმცა ყოველ მეცნიერებას აქვს თავისი იმპლიციტური ზოგად-ფილოსოფიური საფუძვლები, რომლებიც ინდუქციით ნაწარმოები არ არიან. მათ აპოდისტიკური ხასიათი აქვთ<sup>14</sup>. მატერი-

<sup>13</sup> ი ქ ე ე, გვ. 246. კ. მარქსის წერს: «Сущность «особой личности» составляет не ее борода, не ее кровь, не ее абстрактная физическая природа, а ее социальное качество...» (К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Сочинения, т. I, с. 242).

ანტროპიჩი აქ არ ასხვავებს ადამიანსა და პიროვნებას ერთმანეთისაგან და ამიტომ მისი ინტერპრეტაციის საფუძველზე კ. მარქსს მიეწერება ერთდროულად ორი თეზისი: ადამიანი არის ისტორიის საწყისი, ადამიანი არის ისტორიის პროდუქტი. რასაკვირველია, ყველაფერი, რაც ითქმება ადამიანზე, არ გავრცელდება ადამიანს პიროვნებაზე. ადამიანის განსაზღვრებას კიდევ ბევრი რამ უნდა მიემართოს და მოაკლდეს, რათა მივიღოთ ადამიანის პიროვნების განმარტება და ა. შ.

<sup>14</sup> ყველაფერი გუნჯისურად ვერ აიხსნება. ასე რომ იყოს, დასაწყისად არაა რაიმე უნდა მიგვეჩინა: ეს იმას ნიშნავს, რომ რაიმე უეჭველად უნდა იყოს ყოველთვის, თავიდანვე, ე. ი. უგუნჯისოდ. ეს აზრი თითქმის ყველას კემპარტიზმად მიაჩნია

ის არსებობის მარადიულობა აპოდიქტიკურია: ის, რაც არსებობს ისე, რომ არაფერზე არ არის დამოკიდებული, არც ღმერთზე (რადგან ღმერთი არ არსებობს), არც ადამიანზე და არც ცნობიერებაზე (ამას ყოველთვის ყველა ხედავს), უეჭველად მარადიულია, ის მუდამ იყო და იქნება. ასეთ საკითხებს ანტონოვიჩი არ ეხება. ის მუდამ ტრიალებს ხელსახებად მოცემულ რეალურ ადამიანთან და ადამიანთა საზოგადოებასთან.

სამაგიეროდ, ავტორი განიხილავს თითქმის ყველა საკითხს, რომელსაც ფილოსოფია ეხება, მაგრამ არა ისე, როგორც ეს მოეთხოვება ფილოსოფიურ აზროვნებას, არამედ როგორც ეს ესმის და ეძლევა ემპირიულ კვლევას.

ანტონოვიჩი ეხება ღირებულების ცნებას. ადამიანის პრობლემის ერთ-ერთ ძირითად მომენტად მას მიაჩნია იმის დადგენა, თუ რა არის ღირებული, საერთოდ, და რა ღირებულება უნდა მიენიჭოს ადამიანს, რა უნდა იყოს საზოგადოების, კაცობრიობის უკანასკნელი მიზანი და ა. შ.

ეს საკითხები ფილოსოფიური საკითხებია. როცა საკუთრივ ღირებულების რაობას ეძებენ, აქსიოლოგიას მიმართავენ, ხოლო სიკეთე-ბოროტების საკითხები ფილოსოფიურმა ეთიკამ უხდა გადაწყვეტოს. ადამიანის შემსწავლელი ფილოსოფია ერთ ძირითად (შეიძლება ითქვას, ერთადერთ) ამოცანას ისახავს მიზნად: რა არის ადამიანი? — ამ კითხვით იწყებოდა ყოველთვის ადამიანის შესწავლა. მაგრამ კითხვა ყოველთვის ადამიანის არსის ძებნას არ გულისხმობდა, ყველა არ ეძებდა „თვითონ ადამიანს“. ადამიანში ხშირად ყველასათვის ცნობილი ცოცხალი არსება იგულისხმებოდა და საკვლევად მხოლოდ ცალკეული ნიშან-თვისებები ითვლებოდა (ადამიანის ბიოლოგია, ფსიქოლოგია, ფიზიოლოგია, ისტორია...). როგორც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დაყვანა არ შეიძლება ანთროპოლოგიაზე (—ფიზიკურ ანთროპოლოგიაზე), ისე არ შეიძლება მისი დაყვანა ადამიანის სოციოლოგიაზე. „ღირებულებათა სისტემა, იდეალები, შეხედულებები სიკეთეზე და ბოროტებაზე მოცემული აქვს (ადამიანს) საზოგადოებისაგან“, წერს ანტონოვიჩი<sup>15</sup>. მართალია, ადამიანს, რომელიც საზოგადოებაში დაიბადა,

(არის გამოჩაღისი, მაგ., შ. პაიდეგერი არარაობიდან წარმოშობას შეუძლებლად არ მიიჩნევს). დავა იწყება მაშინ, როცა უნდა ითქვას, თუ, სახელდობრ, რა იყო ყოველთვის და რა გაჩნდა. ეს არის ძირითადი სადავო საკითხი ოდელანოვსა და მატერიალიზმს შორის.

<sup>15</sup> დსახ. ნაშრ., გვ. 248.

ყველაფერი მეტ-ნაკლებად მზად დახვდა, მზად დახვდა კულტურის მრავალი სახეობა. სავეალდებულო ნორმები, წეს-ჩვეულება და ტრადიციები, მაგრამ ფილოსოფიის ამოცანა ამ მოცემულობათა დესკრიფცია კი არ არის მარტოდმარტო, არამედ მათი არსის მოძებნა, მათი „ახსნა“ და გამართლება. ამას მრავალი ფილოსოფიური დისციპლინა ემსახურება. რაც აღამიანთან არის დაკავშირებული ყველაფერი რომ ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ შეისწავლოს, მთელი არმია ჰუმანიტარული მეცნიერებებისა და ფილოსოფიისა ზედმეტი იქნებოდა. საკითხი ასეც კი დადგებოდა (დადგა კიდევაც): არის კი რაიმე საერთოდ ქვეყანაზე, რაც არაფრით არ არის წარმოდგენილი აღამიანში? ამგვარ ქაოსს რომ არ ჰქონდეს ადგილი და საყოველთაოდ მიღებული პრინციპი მეცნიერებათა კლასიფიკაციისა ძალაში დაგტოვოთ, აღამიანს, მის კვლევას ფილოსოფიური თვალსაზრისით უნდა მოეუძებნოთ ისეთი „ნიშანი“, რომელიც არ დაისაჭიროებს რომელიმე სხვა მეცნიერებაში შეჭრას, სხვა მეცნიერების ექსპანსიას. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ მაშინ იქნება გამართლებული, როცა მისი გაჩენით სხვა ფილოსოფიურ და სპეციალურ-მეცნიერულ დისციპლინებს არავითარი ზიანი არ მიაღებება<sup>16</sup>. ეს არის საძებარი, ამას ავტორი ლაპარაკობს მგონი ყოველ ჰუმანიტარულ მეცნიერებაზე, მაგრამ ისე კი არა, რომ მათ საფუძველზე არკვევდეს, მათი მნიშვნელობის შესაბამისად, თვითონ აღამიანის არსის პრობლემას.

ანტონოვიჩის წიგნის ერთ-ერთი თავი ასეთ სათაურს ატარებს: „სოციალური გარემო როგორც აღამიანის არსის გამოსახულება“. თუ საგანგებო მსჯელობა არ დაერთო ამ დებულებას, გამოვა, რომ აღამიანის არსი არის პირველი, ასე ვთქვათ, დედანი-სეული სინამდვილე, რომელიც თავის გამოსახულებას პოულობს საზოგადოებაში, სოციალურ გარემოში. ბურჟუაზიულ ქვეყანაში ასე ბევრი მსჯელობს: ისტორიის გაგებას ცდილობენ აღამიანის ნიშან-თვისებებიდან ამოსვლით. სწორედ ასეთ შეხედულებას დაუპირისპირდა კ. მარქსი, როცა წამოაყენა თავისი დებულება — აღამიანი კი არ ქმნის ისტორიას, არამედ ისტორია აღამიანს. ეს ჩვენმა ავტორმა იცის და პირველ რიგში აყენებს ამ დებულებას,

<sup>16</sup> არაა გამორიცხული, რომ რომელმე პრობლემა, რომელიც „შემთხვევით“ ჰქონდა ისეთ მეცნიერებას, რომელსაც ის არ ეკუთვნის ლოგიკურად, გნოსეოლოგიურად, მის „პატრონს“ დაუბრუნდეს, მაგრამ ეს, ალბათ, გამოწაკლისა და მეცნიერებათა კლასიფიკაციის პრინციპებს არ აუქმებს.



მაგრამ, ამის მიუხედავად, იმასაც ამტკიცებს, რომ ყველაფერი, რაც არის ადამიანის ისტორიაში, ადამიანის ნამოქმედარია, მისი მოქმედების ობიექტური პროდუქტიაო. ნუთუ აქ მეტი გარკვეულობის შეტანა არ იყო საჭირო?

- როცა ადამიანის მიერ ისტორიის შექმნის უნარზე და შესაძლებლობაზეა ლაპარაკი, ავტორი ამ ფაქტს აღიარებს, მაგრამ იმ პირობით, თუ ადამიანი მარტო კი არ იქნება, არამედ მასებს ამოქმედებს, კლასობრივ იდეოლოგიას მოიმარჯვებს და შესაბამისად ადამიანთა ჯგუფს ამოქმედებს რევოლუციისათვის. ეს ყველაფერი კარგად არის ნათქვამი. მაგრამ დგება ცალკეული ადამიანური ინდივიდის საკითხი: რას აკეთებს იგი, რა არის საკუთრივ მის მიერ გაკეთებულო? რას ნიშნავს ადამიანი საზოგადოებაში? როგორია მისი როლი? ამით ჩვენ ვუბრუნდებით უკვე ნათქვამს: ისტორიულ მატერიალიზმში მუდამ საგანგებოდ განიხილავდნენ საკითხს პიროვნების როლის შესახებ ისტორიაში. სუბიექტური სოციოლოგია ყველგან გაიძახოდა — „პიროვნება ქმნის ისტორიას“, „მასა არის ბრმა, ის უნდა ამოქმედოს გმირმა“ («реpreh и толпа»). ასე მსჯელობდნენ ნაროდნიკები, რომელთაც ვ. ლენინმა ისტორიული მატერიალიზმის დებულება დაუპირისპირა. ამ თეორიით პიროვნებასაც მიუზღო თავისი და მასაც. ეს ისტორიული მატერიალიზმის პრობლემაა და უშუალოდ ამ საკითხის განხილვა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას არ ეკისრება, არ ეხება. საკითხი, ამ პრობლემასთან ახლოს მდებარე, რომელიც ფილოსოფიამ უნდა განიხილოს, ადამიანის განსაზღვრასთან დაკავშირებით, ეხება ადამიანის საერთო თვისებასა და შესაძლებლობას, იმას, რაც აქვს ადამიანს, როგორც არ უნდა იყოს იგი; აქ არ კმარა იმის ცოდნა, თუ რომელი ფორმაციის ადამიანს ეხება საქმე, რომელ კლასს ეკუთვნის ადამიანი, თუ როგორია მისი ეროვნული და პროფესიონალური ნიშნები. თუ აღმოჩნდება, რომ დასახელებული ინსტანციები ინდივიდს ერთმნიშვნელოვნად და საბოლოოდ განმარტავენ ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე, მაშინ გვექნებოდა უფლება ვამტკიცოთ ის, რომ, თუ ვიციტ სოციალური გარემო (ფართო მნიშვნელობით), ვიციტ აგრეთვე ადამიანიც, ადამიანი არის მხოლოდ ადეკვატური ასახვა საზოგადოებისა. საწინააღმდეგო თეზისი წამოყენებულია იდეალისტური თეორიის საფუძველზე: საზოგადოება არის ადამიანის ასახვა, მისი ადეკვატური სურათი, საზოგადოებისა და ადამიანის ურთიერთობა არის იგივე, რაც

არის მიმართება ასახვასა და მის საგანს შორის, გნოსეოლოგიურ-საგანსა და გნოსეოლოგიურ სუბიექტს შორის. რასაკვირველია, ასეთი შეხედულება მიუღებელია და არც არავის გამოუთქვამს იგი. შეიძლება მოვიყვანოთ ბევრი, ძალიან ბევრი ფაქტი, როცა ასეთი მიმართება არ მართლდება. საზოგადოება რომ აღეკვატურად განისაზღვრებოდეს ადამიანის ინდივიდით, იმდენი საზოგადოება უნდა იყოს, რამდენიც არსებობს ადამიანის ინდივიდი. ეს შეუძლებელია, ობიექტურად ასეთი ვითარების განხორციელების ფიქრი უსაფუძვლოა. არსებითად ანალოგიური მდგომარეობა უნდა დამყარებულიყო, თუ ადამიანები მეტი არაფერი არ არიან, თუ არა საზოგადოების სტრუქტურითა და კანონზომიერებით სავსებით განსაზღვრული არსებანი. ეს იქნებოდა ინდივიდის, პიროვნების გაუქმება. წაიშლებოდნენ ისეთი ცნებები, როგორიც არის „მე“, „შენ“, „ჩვენ“. ეს, შემდეგ, საზოგადოების გაუქმებასაც გამოიწვევდა. ყოველგვარ გასაგებ აზრს დაკარგავდა ცნება „შემოქმედება“, „ნიჭი“, „ტალანტი“, „გენიალობა“, „ქარგი“ „ცუდი“, „მშვენიერი“, „მახინჯი“, „მცოდნე“, „უვიცი“ და ასე შემდეგ დაუსრულებლად.

ანტონოვიჩი ადამიანის ფილოსოფიურ განხილვაში გულისხმობს, პირველ რიგში, იმას, რომ ადამიანი — საზოგადოების წევრი — არის უქვევლად რომელიმე კლასის კუთვნილება, რომელიმე ერის შვილი, რომელიმე რასისა და სოციალური ერთეულის შემადგენელი ნაწილი, რომელიმე სახელმწიფოებრივი წყობილების ქვეშევრდომი და ა. შ. ავტორს მიზნად დაუსახავს, აგვიწეროს ადამიანის ყოველი ასპექტი და მისი განმსაზღვრელი ფაქტორები. ეს არის, ასე ვთქვათ, ადამიანის „ყოველმხრივი“ შესწავლა, მაგრამ ადამიანის ფილოსოფია ეს არ არის.

ფილოსოფია, რასაც არ უნდა ეხებოდეს იგი, ზოგად მომენტებს ითვალისწინებს<sup>17</sup>. თუ „რა არის ადამიანი?“ კითხვად და-

<sup>17</sup> აქ ყურადღებას იქცევს შემდეგი: კარგად ცნობილი თეორეტიკოსები ვერ შეთანხმებულან ერთ ძირითად საკითხში. ზოგი ეძებს ზოგადადამიანურს და ცდილობს მის დეფინიციასში შეიტანოს, რაც კი შეიძლება სისრულით ყველა ადამიანური ნიშანი. ასეთი დეფინიციაც გამოდგება ყოველი ადამიანისათვის. ვისაც ეს ნიშნები აქვს, ის ამის გამო არის ადამიანი, ხოლო ვისაც ეს ნიშნები არა აქვს, ის ადამიანთა სიდიდან უნდა ამოირიყოს.

მეორე მხარე სხვანაირად მსჯელობს: თუ ჩვენ ადამიანში მის პიროვნებას ვეძებთ, ისეთ ნიშნებზე უნდა გავამახვილოთ ყურადღება, რომლებშიც იქნება მოცემული პირის ინდივიდუალური ნიშნები. სხვას არავის უნდა ჰქონდეს ეს ნიშნე-

ვსახეთ, პასუხში უნდა გვექონდეს მხოლოდ ისეთი ნიშნები, რომლებიც ყოველ ადამიანს ახასიათებს. თუ ამ თვალსაზრისზე დავდგებით, მაშინ საჭირო იქნება ბევრი რამ ამ ავტორის ნათქვამიდან ამოვშალოთ, როგორც არაფილოსოფიური შინაარსის მატარებელი. მართლაც, როგორც საზოგადოების მეცნიერული ისტორია ამტკიცებს, ადამიანთა კლასებად დანაწილება ყოველთვის არ იყო და მომავალშიც არ იქნება, საზოგადოება და ადამიანები კი იყვნენ და იქნებიან. ამიტომ კლასობრიობის ნიშანი ადამიანის ფილოსოფიის შემადგენლობაში ვერ შევა.

იგივე ითქმის ადამიანის იმ ნიშნებზე, რომელთა თავისებურების ჩამოყალიბება გარკვეულ სოციალურ ფორმაციას მიეწერება და, უნდა ვიფიქროთ, რომ ოდესმე ეს თავისებურება ნულზე დავა. უფრო მალე უნდა ველოდეთ ადამიანების „დამახინჯების“, გაუცხოებისა და გასხვისების“ ამოძირკვას სოციალური წყობიდან.

თუ ადამიანს ფილოსოფიური თვალსაზრისით განვიხილავთ, ეს ჩამოთვლილი ნიშნები მის შემადგენლობაში არ უნდა შევიტანოთ. ანტონოვიჩი, როგორც ვნახეთ, ასე არ იქცევა და ამიტომ მისი კვლევა ისე ფართო ამოცანებს ისახავს მიზნად, რომ საკუთრივ ადამიანის კვლევას ფრიად ცოტა რამ რჩება.

ზშირია შემთხვევა, როცა მარქსიზმის კლასიკოსებს მიაწერენ ზოგად-ადამიანური ნიშნების უარყოფას, თითქოს აბსტრაქტული ცნებების გამოყენება, საერთოდ, და განსაკუთრებით ადამიანის თეორიაში, მარქსიზმ-ლენინიზმს არ ეგუებოდეს. ჩვენი ავტორიც იხრება ამგვარი გაგებისაკენ, მას მარქსის გამოთქმა „ადამიანის არსი არ არის აბსტრაქტი“ იმის საბუთად აქვს წარმოდგენილი, რომ „ადამიანში ყველაფერი სოციალურია“. როცა ადამიანზე ვამბობთ, რომ ის საზოგადოების გარეშე არ იაზრება, ეს არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს ადამიანს თავისი არაფერი აქვს. რომელიმე თენისების, ნიშნის გარეშე არ შეიძლება რაიმე არსებობდეს. ადამიანი არსებობს და ეს იმას ნიშნავს, რომ მას თვისებები აქვს. სამყარო მთლიანია, რაც იმას ნიშნავს, რომ „ყველაფერი ყველაფერთან არის დაკავშირებული“. როგორც ადამიანი არ არსებობს საზოგადოების გარეშე, ისე საზოგადოებაც არ არსებობს ადამიან-

---

ბი. ის, რაც ყველას აქვს, არავის საკუთრებას არ შეადგენს. ასეთი მასალიდან პიროვნების აგება შეუძლებელია. ძეგბის მშობრთლება აქ სრულად საწინააღმდეგოა. იხ. მ. შელერის გარჩევა წინამდებარე წიგნში.

ნის გარეშე. აბსოლუტური აბსტრაქტი არ არის არც საზოგადოება. რასაკვირველია, როცა საქმეს დავიწყებთ დღევანდელი მდგომარეობის დესკრიფციით, საზოგადოებას ბევრად მეტი წვლილი მიენიჭება იმ ურთიერთობის რეალიზაციაში, რომელიც არსებობს ადამიანსა და საზოგადოებას შორის. მაგრამ, საკმარისია საკითხი დაისვას გენეტიკური თვალსაზრისით, რომ ადამიანს მიენიჭოს უპირატესობა. უადამიანოდ ადამიანთა საზოგადოებაზე ლაპარაკი აბსურდია, ამის მტკიცებას არავინ იკისრებს, ხოლო ადამიანზე ფიქრი საზოგადოების გარეშე შესაძლებელი იყო და არის. აქ შეიძლება, უკეთეს შემთხვევაში, ვილაპარაკოთ ადამიანის რეალურ-ფაქტობრივი არსებობის შეუძლებლობაზე. ფორმალურ-ლოგიკურ შეუძლებლობაზე აქ ლაპარაკი არ არის, თუ წინასწარ არ არის მიღებული ის აზრი, რომ ადამიანში რაც არის, ყველაფერი საზოგადოებისაა. უნდა განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან კავშირი ფაქტობრივი და არსობრივი. ადამიანს საზოგადოებასთან აქვს ფაქტობრივ-აუცილებელი კავშირი, ხოლო საზოგადოებას ადამიანთან არსობრივ-აუცილებელი<sup>18</sup>.

მეცნიერება იწყება ანალიზით. სინთეზი მაშინ არის მეცნიერული ხასიათისა, როცა შემადგენელი ელემენტები მეცნიერულად არიან შესწავლილი. ელემენტების შეერთებაც ორგვარია — არსობრივი და ფაქტობრივი. იდეალი შემეცნებისა მაშინ არის მიღწეული, როცა ფაქტობრივი კავშირი არსობრივ კავშირამდე არის აყვანილი. ამიტომ არის საჭირო ორი საკითხის დაყენება — „რა არის ადამიანი?“ და „რა არის საზოგადოება?“ სინთეზის შესახებ ლაპარაკი მხოლოდ მაშინ არის გამართლებული, როცა ამ კითხვაზე გაცემულია მეცნიერული პასუხი. ჩვენი ავტორი ამ მხარეზე არ ამახვილებს ყურადღებას; როგორც კი მის წინაშე დადგება ადამიანის პრობლემა, ის მყისვე მიმართავს საზოგადოების ცნებას და მისი ნიშნებით ფარავს ყოველ სიძნელეს, რომელიც ახლავს ადამიანის ცნების ცხადყოფას. შთაბეჭდილება ისეთია, რომ ავტორი ადამიანისა და საზოგადოების შემეცნებას კი არ ესწრაფვის, არამედ მათი ურთიერთობის დესკრიფციით საქმეს დამთავრებულად მიიჩნევს. კ. მარქსი კი მიუთითებდა იმაზე, რომ

<sup>18</sup> აქამდე ჩვეულებრივია ასეთი სიტყვახმარება: მოვლენა, კავშირი, პროცესი... თუ ის მხოლოდ ფაქტობრივ აუცილებლობას ემყარება (...ეს არის იმდენი, რომ არის ის\*), თულება შემთხვევით სინამდვილედ. მხოლოდ მაშინ გვაქვს საქმე აუცილებელ აუცილებლობასთან, როცა ის ემყარება არსობრიობას (Wesenheit).

მოვლენათა ურთიერთ შედარებით გამოვლენილი ნიშნები ამ შედარების პროდუქტი კი არ არის, არამედ მხოლოდ გამოვლენილია ამ შედარებით. არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ადამიანისა და საზოგადოების ფაქტობრივი კავშირი ყოველთვის ცნობილი და აღიარებული იყო. საქმე ის არის, გამოირკვეს, არის თუ არა, ან რამდენად არის ეს კავშირი აგრეთვე არსობრივი. გარდა ამისა, გათვალისწინება უნდა იმასაც, რომ ადამიანის გარკვევის პროცესში საზოგადოების ცნება ისეა გამოყენებული, რომ არსებითი რამ მასზე არაფერია ნათქვამი, თითქოს საზოგადოების ცნებას აღმოჩენა არ ესაჭიროება, ანდა თითქოს ის ადამიანის ცნებაზე უფრო მარტივი იყოს და მისით ახსნა თითქოს იყოს ახსნა უცნობისა ნაცნობის საშუალებით. ჩვენი ავტორის მსჯელობაში მოჩაღობული წრე იქმნება: ადამიანი ახსნილია საზოგადოებით, ხოლო საზოგადოება ადამიანით. ამ ვითარების გამართლება სიტყვა „დიალექტიკის“ გამოყენებით, რასაკვირველია, მიღწეული ვერ იქნება. დიალექტიკა აზროვნებაა და არა უბრალო დეკლარაცია. ჩვენი ავტორის დიალექტიკას დეკლარაციული ხასიათი აქვს. შევეხთ კიდევ ერთ-ერთ ცენტრალურ საკითხს ადამიანის ფილოსოფიაში.

ავტორი ჩერდება კ. მარქსის გენიალურ იდეაზე ადამიანის უნივერსალობის შესახებ<sup>19</sup> და მასთან დაკავშირებით არჩევს ადამიანის ავტონომიის, თავისუფლების პრობლემას. საზოგადოებრივი ცხოვრების ფორმები განსაზღვრავენ ადამიანის ქცევას, მაგრამ, გვაფრთხილებს ავტორი, ეს არ უნდა გავიგოთ ვულგარულად, არ უნდა მოვახდინოთ ამ განსაზღვრულობის აბსოლუტიზაცია<sup>20</sup>. საზოგადოების მიერ განსაზღვრულობის დაძლევა ადამიანს შეუძლია, თუ ის ამაღლდება მისი კლასის აწმყო ვითარებიდან, გაითვალისწინებს მომავალს, შექმნის პროგრესულად სვლის გეგმას და ამით წინ წასწევს მისი კლასის საცხოვრებო პირობებს. ეს არის ადამიანის „შედარებითი ავტონომია“. ეს არის ადამიანისათვის საჭირო და შესაძლებელი თავისუფლება. პროლეტარიატს თავისუფლებას მისცემს მარქსიზმ-ლენინიზმის თეორიით შეიარაღება და სათანადო ბრძოლა ამ პრინციპების რეალიზაციისათვის.

<sup>19</sup> უნივერსალობის ცნება იტევს თავის თავში მთელ რიგ ცნებებს, რომლებიც ამჟამად გამოყენებთან იდეალისტურ და არაიდეალისტურ კონცეფციებში. აქ შეიძლება ანალიზის ობიექტი ვახდენდნ ისეთი ანთროპოლოგიური ცნებები, როგორებიცაა ადამიანის ეგზისტენცია, თვითმოქმედება, თვითცნობიერება და ა. შ.

<sup>20</sup> ა ნ ტ რ ი ვ ი ი ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 248, 249, 268.

ეს ყველაფერი სწორია. მაგრამ ამის თქმა საკმარისი არ არის. თუ საკითხს ფილოსოფიური ასპექტით დავაყენებთ, მაშინ სხვა საკითხებიც დადგება. გავიხსენოთ ის, თუ რა დონეზე დადგა თავისუფლების პრობლემა კანტის ფილოსოფიაში.

კანტმა მთელი ბუნება და ადამიანიც, როგორც ბუნების ხაწილი, მთლიანად დაუკავშირა კაუზალობას, სადაც თავისუფლებაზე ლაპარაკი გამორიცხულია. თუ თავისუფლება იუცილებლად საჭიროა, ამავე აუცილებლობამ უნდა გვიჩვენოს გზა მის მისაგნებად. ასეც მოხდა: პრაქტიკულმა გონებამ (წმინდა ნებისყოფამ) ადამიანს ისეთი ვალდებულება დააკისრა, რომლის შესასრულებლად ნების თავისუფლება იყო საჭირო. კანტმა პრობლემა ასე გადაქრა: ადამიანი, როგორც ფენომენი, თავისუფალი არ შეიძლება იყოს, მაგრამ ადამიანი, როგორც ნოუმენი, თავისუფალია: ნოუმენალურ სამყაროში შესვლა „აქრძალული“ აქვს იმ გონებას, რომელიც არის წყარო აუცილებლობისა. ამიტომ ადამიანის ნოუმენალური სამყარო თავისუფალია, აქ პრაქტიკული გონება მოქმედებს და ის არის თავისუფალი.

კანტის მაგალითი ჩვენ მოვიყვანეთ, როგორც ნიმუში ფილოსოფიური მსჯელობისა ადამიანის თავისუფლების შესახებ. კანტის თეორია თავისუფლებისა არ არის სწორი, მაგრამ ზერელობას მას ვერ დავაბრალებთ. რაც შეეხება ანტონოვიჩის არგუმენტაციას, უნდა ითქვას, რომ ის არ არის საკმარისი. საჭირო იყო თავისუფლების პრობლემა განხილული ყოფილიყო კაუზალობის უნივერსალობასთან კავშირში, აქ კომპრომისული გადაქრა საკითხისა არ დაიშვება<sup>21</sup>.

ძნელი გასაგებია ავტორის ფორმულა, რომელიც ეხება არსებით საკითხს: „თავისებურება პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობისა... (იაზრებე) როგორც მოწინააღმდეგე მხარეები ერთი და იმავე არსისა“<sup>22</sup>, თუ არსს იმ მნიშვნელობით ვიხმართ, როგორც ეს არის მიღებული ამჟამად ფილოსოფიაში, უნდა ითქვას, რომ საგანს არ შეიძლება ჰქონდეს ორი არსი. შემდეგ: არ შეიძლება არც

<sup>21</sup> ჰეგელის ფორმულა — „თავისუფლება არის შეგნებული იუცილებლობა“, როგორც ცნობილია, აბსოლუტური გონის განვითარების მომენტს გამოხატავს. ეს ის მომენტია, როცა გონება, აბსოლუტური გონი ხედავს, რომ იუცილებლობა არის არა ბრმა, სტიქიური, არაყნობიერი, არამედ შეგნებული, სანქცირებული გონების მიერ. თვითონ კოსმოსური სინამდვილე ჰეგელთან არის აბსოლუტური გონი, რომელსაც მხოლოდ „სინათლე“, გაცნობიერება აქვს. „სრულყოფილი“ გონი არის თავისუფლება.

<sup>22</sup> ანტონოვიჩი, გვ. 253.

იმის თქმა, რომ პიროვნება და საზოგადოება ერთი არსებაა, ერთი საგანია. ამის ვარაუდი შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როცა პიროვნებას და საზოგადოებას გავიგივებთ ერთ სუბსტანციასთან. აქაც ავტორი სიძნელეს გვერდს უვლის, ხოლო ემპირიულად მოცემული მთლიანობის მიმართ მშრალი დესკრიფციით კმაყოფილდება. ადამიანის ზოგადი დახასიათება კ. მარქსს მოცემული აქვს სიტყვებით „...производственная жизнь и есть родовая жизнь...“.<sup>23</sup> ამ ფორმულის ირგვლივ ჩვენს ავტორს მეტი უნდა ეთქვა. სახელდობრ, მას უნდა ეცადა პასუხი გაეცა პრობლემაზე — „როგორ მოხდა, რომ ადამიანმა, განსხვავებით ცხოველისაგან, მიმართა წარმოებას?“ „როგორია თავისი ბუნებით ის პროცესი, რომელმაც წარმოება შესაძლებელი გახადა?“ „რა არის ადამიანში ის, რაც ადამიანს უპირატესობას ანიჭებს?“ თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში მრავალი აზრია წამოყენებული ამ საკითხებზე, გაჩნდა სრულიად ახალი ცნებები და სრულიად ახალი წარმოდგენები ადამიანის უკვე ცნობილ უნართა ურთიერთობაზე. ჩვენ არ გვაქვს უფლება ასე თუ ისე არ ვუპასუხოთ ამ კითხვებს. ანტროპოვიჩი აქაც კმაყოფილდება იმის ვადმოცემით, რაც ემპირიულად მოცემულია, რაც თვალსაჩინოდ არის გამოვლენილი.

ადამიანის დამოკიდებულება თავისთავთან ადამიანისათვის (და საზოგადოებისათვისაც) პირველხარისხოვანი საკითხია. ჩვენი ავტორი ამ კითხვაზე ცნობილი სიტყვებით გვიპასუხებს: „...ადამიანები გვევლინებიან იმად, რადაც ისინი აკეთებენ თავის თავს“<sup>24</sup>. რახან ღმერთი არ არსებობს, ადამიანის „გამკეთებელი“ უნდა იყოს ან ბუნება, ანდა თვითონ ადამიანი, ინდივიდის, ანდა საზოგადოების სახით. მაგრამ მარტო ასეთი მითითება არ არის საკმარისი. საჭიროა ამ პროცესის წარმოდგენა იმგვარად, რომ ის დამაჯერებელი იყოს. ასეთ შემთხვევაში მიმართავენ ადამიანში არსებულ სხვადასხვა ძალებს, შიისწავლიან თითოეული მათგანის უნარს და გაარჩევენ იმას, თუ როგორ მუშაობენ ისინი ცალ-ცალკე და შეთანხმებულად. დამახასიათებელია დღევანდლობისათვის, რომ ხელახლა ამოწმებენ გონის რაობასა და მის ფუნქციებს, განსხვავებით ფსიქიკურის ფუნქციებისაგან, სხეულის რაობასა და მისი ფუნქციების მნიშვნელობას, განსხვავებით ორგანიზმის ფუნქციებისაგან. ამჟამად გონისა და სხე-

<sup>23</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс: «Из ранних произведений», с. 565.

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 263.

ულის (Leib) შესწავლისათვის მიწოდებულად ითვლება სავსებით თავისებური მეცნიერებანი, რომლებიც განსხვავებულია ფსიქოლოგიისაგან და ფიზიოლოგიისაგან. ამას ანგარიშის გაწევა უნდა.

ბევრს საინტერესოსა და სწორს ამბობს ანტონოვიჩი, საერთოდ, ჰუმანიზმის, მარქსისტული ჰუმანიზმის, რევოლუციური ჰუმანიზმის შესახებ. ეს ყველაფერი კარგად არის ნათქვამი და სასარგებლოა მეცნიერებისათვის, მაგრამ აქაც, ზოგი საკითხი განუხილავია. ავტორის აზრით, მთავარი ჰუმანიტური ამოცანა მარქსიზმისა იმაშია, რომ ის აყენებს კთხვას ადამიანის გათავისუფლების რეალური გზების შესახებ. „პიროვნების ყოველმხრივი განვითარების ამოსაყვალ ბაზად გვევლინება მისი თავისუფლება“<sup>25</sup>. ეს კარგად არის ნათქვამი, მაგრამ მეორე დებულებასაც მოვუსმინოთ: „ადამიანის მოქმედება ყოველთვის სავსეა საგნობრივი შინაარსით და ემორჩილება ობიექტურ აუცილებლობას“<sup>26</sup>. ეს ვითარება პრობლემის დაყენებაა, მაგრამ პრობლემის გადაჭრად მისი მიჩნევა შეუძლებელია. ეს ორი დებულება ერთ სიბრტყეზეა წარმოდგენილი, კანტი მათ ჩათვლიდა შინაგანი ლოგიკური წინააღმდეგობის მქონე ანტინომიად. ცნობილია, რომ მან ეს ორი ერთმეორის მოწინააღმდეგე დებულება სხვადასხვა სიბრტყეზე მოათავსა — ფენომენალურ და ნოუმენალურ სიბრტყეზე — და წინააღმდეგობას ამ გზით დააღწია თავი. სხვა გზა მას არ ჰქონდა, რადგან დიალექტიკურ ლოგიკას ის პოზიტიურად არ მოიხმარდა.

ჩვენი ავტორის წინაშე ეს საკითხი საჭირო სიმძაფრით არც დამდგარა, რადგან მას აქ არც ფილოსოფიური მნიშვნელობით უმსჯელია თავისუფლებაზე და არც გასცილებია უბრალო ემპირიულ გაგებას.

დავასკვნით: ი. ანტონოვიჩის ნაშრომი, რომელიც თანამედროვე „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ განხილვასთან ერთად<sup>27</sup> იძლევა თავის წარმოდგენას მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაზე ადამიანის შესახებ, ბევრ საყურადღებო და სწორ ფორმულირებებს იძლევა ადამიანის შესახებ, მაგრამ ეს ყოველივე ეხება ადამიანის ემპირიულ ფენომენოლოგიას და არა საკუთრივ ფილოსოფიურ პრობლემატიკას. ამით აიხსნება ის, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მთელი რიგი ფუნდამენტური საკითხებისა

<sup>25</sup> ი ქ ვ ე. გვ. 279.

<sup>26</sup> ი ქ ვ ე. გვ. 264.

<sup>27</sup> ავტორი კრიტიკულად განიხილავს მთელ რიგ ბურჟუაზულ თეორიებს.



მას არა აქვს განხილული. ეს ჩვენ სერიოზულ ხარვეზად მიგვაჩნია ფილოსოფიური ნაწარმოების პრეტენზიის მქონე წიგნისათვის.

ახლა ჩვენ განვიხილავთ ბ. გრიგორიანის წიგნს — „ფილოსოფია ადამიანის არსის შესახებ“, რომელიც გამოცემულია 1973 წ. სერიაში „რაზე მუშაობენ, რაზე დაობენ ფილოსოფოსები“. წიგნში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ბურჟუაზიული თეორიების კრიტიკას. ამის ფონზე ნაშრომის პოზიტიური ნაწილი, სადაც ლაპარაკია ადამიანის მარქსისტულ ფილოსოფიაზე, სასურველი სიცხადით არის გადმოცემული. ჩვენი ინტერესი მხოლოდ ამ მომენტით იფარგლება, ავტორის კრიტიკული მედიტაციები ამჟამად ჩვენი განხილვის გარეთ რჩება. როგორ აქვს ავტორს წარმოდგენილი მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია ადამიანის შესახებ? რამდენად არის სწორი აქ გამოთქმული მოსაზრებები ადამიანის ფილოსოფიის შესახებ?

პირველ რიგში შევეხოთ იმას, თუ როგორ ესახება ავტორს ამოცანა ადამიანის ფილოსოფიისა, რა აზრისაა მისი ადგილის შესახებ ფილოსოფიაში, მისი დამოკიდებულების თაობაზე სპეციალურ ჰუმანიტარულ მეცნიერებასთან.

რა უნდა გაარკვიოს მარქსისტულმა ფილოსოფიამ, როცა ის ეხება საკუთრივ ადამიანს? ამ კითხვაზე ასეთი პასუხია მოცემული: „მარქსისტული ფილოსოფია იძლევა ადამიანის არსის, მისი თავისუფლების, შემოქმედებითი აქტივობის მეცნიერულ, თეორიულ ახსნას“<sup>28</sup>.

ამას მოსდევს მსჯელობა იმის შესახებ, თუ რა უნდა იგულისხმოს მარქსისტულ-ლენინელმა ადამიანის ფილოსოფიაში, რა და-

<sup>28</sup> დასახ. ნაშრ., გვ. 226. ახლავე უნდა შევნიშნოთ, რომ ადამიანის ფილოსოფიურ შესწავლას ავტორი იწყებს წინასწარი დაშვებით, რომ ადამიანი არის თავისუფალი და შემოქმედებითი აქტივობის მქონე არსება. ფილოსოფიური კვლევა ასე არ უნდა დაიწყოს: ჯერ უნდა დამტკიცდეს, რომ ადამიანს ეს ნიშნები ნამდვილად აქვს, რომ ის თავისუფალიც არის და შემოქმედებითი აქტივობის მქონეც. ყველა ხომ ამ აზრს არ იზიარებს. ამიტომ საჭიროა ამ დებულებას დასაბუთება და შემდეგ, თუ ეს საჭირო იქნება, მისი ახსნა უნდა იყოს მოცემული.

არც იმის წინასწარ თქმა შეიძლება, რომ ადამიანის არსის და, საერთოდ, რომელიც არის ახსნა შეიძლება და საჭიროა. ამას სერიოზული მსჯელობა უნდა დაერთოს, რამდენადაც, გავრცელებული შეხედულების თანახმად, არსი კი არ არის ახსნის ობიექტი, არამედ ახსნის საფუძველი. მართალია, „არსის“ ისეთი გაგებაც არის, როცა ის საჭიროებს ახსნას, მაგრამ ამას განმარტება ესაჭიროება. ავტორი ამას არ გვაძლევს.

მოკიდებულება უნდა იყოს ადამიანის ფილოსოფიასა და ზოგადად ფილოსოფიას შორის. ამ საკითხზე, როგორც ცნობილია, ასეთი შეხედულებებია: 1) ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ანუ ადამიანის ფილოსოფია არის ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა; 2) ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ე. ი. ადამიანის ფილოსოფია შეიცავს მთლიანად მთელ ფილოსოფიას, ფილოსოფია უნდა დავიყვანოთ ადამიანის ფილოსოფიასზე; 3) ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ წარმოადგენს ცალკე გამოყოფილ დისციპლინას, ადამიანის შესწავლა არის ისტორიული მატერიალიზმის საქმე, სხვა მეცნიერება ამ საქმეს არ ესაჭიროება<sup>28</sup>.

გრიგორიანიც ეხება ამ საკითხს და, თუმცა საგანგებოდ არ განიხილავს მას, მაგრამ საკუთარ მოსაზრებას ის გარკვევით გადმოსცემს: „ადამიანის ფილოსოფია მარქსისა არის ერთდროულად ფილოსოფია ბუნების, საზოგადოებისა და ისტორიისა“<sup>30</sup>. ამ დებულების არგუმენტაცია ასეთია: ბუნება, როგორც ის არის ჩვენთვის, ადამიანის დასს ატარებს. ის არ არის ბუნება, რომელიც არსებობდა ადამიანის გაჩენამდე, არამედ ადამიანის მიერ შეცვლილი და გადაკეთებული ბუნებაა. ამის დასაბუთებას ემსახურება თავი — „ადამიანი და ბუნება“. ამას მოსდევს თავი — „საზოგადოება და ადამიანი“, სადაც საბოლოოდ ის აზრია გატარებული, რომ ადამიანი და საზოგადოება განუყრელნი არიან და ურთიერთს განსაზღვრავენ. ასეთივე დამოკიდებულება არის ადამიანსა და ისტორიას შორის: არ არსებობს ისტორია (იგულისხმება ადამიანთა საზოგადოების ისტორია) ადამიანის გარეშე, ის ადამიანის პროდუქტია. და ბოლოს, თვითონ ადამიანიც არის ადამიანის ნაწარმოები, მისივე პროდუქტია. ასე რომ, საითაც არ უნდა მივმართოთ მზერა—ბუნებისაკენ, საზოგადოებისაკენ, კულტურისა თუ ადამიანისაკენ, სულ ერთია, ყოველთვის და ყველგან წინ დაგვხვდება ადამიანი. ის, რასაც ჩვენ „ვხედავთ“, არის ყველგან და ყოველთვის ადამიანი. ამიტომ ადამიანის ფილოსოფია არის ამა-

<sup>28</sup> მართალია, გამოთქვა ისეთი „აზრიც“, რომ ადამიანის ფილოსოფია საერთოდ, ზედმეტია. ადამიანის შესწავლა დამთავრებულად უნდა ვიგულისხმოთ, რაზან სპეციალური მეცნიერებანი, ბუნებისმეტყველური და სოციალური მეცნიერებანი პირისპირ მიდიან ერთმანეთთან მათი განუთარებლის პროცესში. ასეთი მსჯელობა პოზიტივიზმის გავლენას მიეწერება: მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში აშკარა მსჯელობა გაუგებრობად უნდა ჩაითვალოს.

<sup>30</sup> «Философия человека Маркса является одновременно философией мира, общества и истории». დასახ. ნაშრომი, გვ. 228.

ვე დროს ფილოსოფია ბუნებისა, საზოგადოებისა და ისტორიისა, ე. ი. ყოველივე რეალურად არსებულისა. სხვა ფილოსოფია ლოგიკურად გამორიცხულია, ადამიანის ფილოსოფია არის მთელი ფილოსოფია.

ჩვენი აზრით, ასეთი მსჯელობა არ უნდა იყო მართებული.

ფორმულა — „მდგომარეობა ქმნის შეგნებას“ ზოგმა გნოსეოლოგიაში გადაიტანა და მას ასეთი ინტერპრეტაცია მისცა: ასახვა მუდამ საზოგადოების გავლენას განიცდის. გავლენა იმაში გამოიხატება, რომ ადამიანის ცნობიერებას შინაარსით აესებს ის გარემო, რომელიც მას გარს არტყია. ცნობიერების სხვა წყარო მას არა აქვს. რამდენადაც პროლეტარისა და კაპიტალისტის გარემო სხვადასხვაა, სხვადასხვაა მათი ცნობიერების შინაარსიც, მათი ქეშმარიტება და მათი მორალი. ყველა ცნობიერება განსაზღვრულია, განმსაზღვრელი ფაქტორები ადამიანისაგან დამოუკიდებელია, მაგრამ ისინი ადამიანისეულ არიან, რამდენადაც ადამიანის მიერ მოვლენების ათვისება ადამიანის სუბიექტურ, ფსიქოლოგიურ აგებულებაზე არის დამოკიდებული. ადამიანის ცნობიერებას არა აქვს საშუალება უშუალოდ დადგეს ასათვისებელი, შესამეცნებელი საგნისა და პროცესების წინაშე. ამიტომ ჩვენ ვერასოდეს ვერ „ვხედავთ“ თვითონ საგნებს. ის, რაც არის ჩვენს ცნობიერებაში, საგნებისა და მოვლენების ადეკვატური სურათი კი არ არის, არამედ ადამიანის თანდაყოლილი და შექმნილი ბუნებით შექმნილია. აქედან ასეთი დასკვნა გამოჰყავთ: ჩვენ არ ვიცით, როგორია ბუნება, საზოგადოება, ადამიანები თავისთავად, ყოველგვარი შემეცნება, იქნება ის ბუნების თუ საზოგადოების შემეცნება, სულ ერთია, ნამდვილად არის მხოლოდ და მუდამ ადამიანის შემეცნება. აქედან ლოგიკური დასკვნა იქნება ასეთი: ადამიანის ფილოსოფია, ე. ი. ცოდნა იმისი, რაც არის ადამიანი, რაც არის ადამიანში — ამოწურავს ცოდნას 'საერთოდ, ადამიანის ფილოსოფია არის ფილოსოფია საერთოდ. ჩვენი ავტორი, პროფ. გრიგორიანი ამ საქმეს დიდი ყურადღებითა და ნათლად გადმოგვცემს: ბუნებაც, საზოგადოებაც, ისტორიაც და თვითონ ადამიანიც ერთი საზომით გვეძლევა. ეს არის თვითონ ადამიანი. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ საქმის ამგვარად წარმოდგენა ობიექტური სინამდვილის შემეცნების უარყოფამდე უნდა მივიდეს.

ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გაიგივება ვერ ითვალისწინებს კიდევ ერთ გარემოებას. როცა შემეცნების პრობლემა ეხება სინამდვილის რომელიმე ელემენტს, პირ-

ველ რიგში უნდა გავარკვიოთ, თუ რა სახის შემეცნებას მოითხოვს ეს სინამდვილე. თავის მხრივ, ეს კითხვა გულისხმობს იმას, რომ ჩვენთვის ცნობილია შემეცნების რაობა და მოცემულ მომენტში მხოლოდ მის სპეციფიკას ვეძებთ. შემეცნების ზოგადი დახასიათება მხოლოდ შემეცნების ანალიზით შეიძლება დავიწყოთ, სხვა რამ საგნით იგი ვერ გაირკვევა. შეუძლებელია, ადამიანი გამოდგეს შემეცნების რაობის დასადგენად. მართალია, შემეცნების არსი ადამიანმა უნდა მოიპოვოს, მაგრამ არა ადამიანის ანალიზით, არამედ შემეცნების ფაქტის ფილოსოფიური შესწავლით. ასე რომ, სანამ ადამიანის შესწავლას შევუდგებოდეთ, უნდა გვქონდეს ხელთ შემეცნების არსის ცოდნა, ე. ი. ფილოსოფიის ერთ-ერთი დისციპლინა. ასევე ითქმის ადამიანის თავისუფლების, შემოქმედების, აქტივობის შესახებ. მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ადამიანის თავისუფლებაზე და აუცილებლობაზე, როცა გვეცოდინება როგორც აუცილებლობის არსი, ისე თავისუფლების არსი. ხომ ცხადია, რომ თავისუფლების არსი არ შეიცვლება იმის გამო, რომ, ვთქვათ, მისი არსებობა ვერ დამტკიცდა და დეტერმინიზმი ადამიანზე გავრცელდა მთელი სიმკაცრითა და სიზუსტით. ასე ითქმის ყოველ „აბსტრაქტულ“ ნიშანზე: მისი ცნება უნდა გვქონდეს, ვიდრე მის არსებობას დავუწყებდეთ ძებნას. ეს და სხვა მრავალი საჭიროა, იყოს ფილოსოფიის მფლობელობაში, სანამ რომელიმე კონკრეტული საგნის კვლევას დავიწყებდეთ, მაგ., ადამიანის ფილოსოფიურ გააზრებას შევუდგებოდეთ. სხვანაირად რომ ვთქვათ: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის აგებას ვერ შევუდგებით მანამ, სანამ ფილოსოფიის ფუძემდებელი დებულებები არ იქნებიან ჩვენ განკარგულებაში. როგორც სამყარო ვერ შეისწავლის თავის თავს, ისე ვერ შეისწავლის თავის თავს ვერც ერთი რეალური ფაქტი. ადამიანმა რომ თავისკენ მიმართოს შემეცნების აქტი, უნდა არსებობდეს რაღაც უნარი, რომელიც ადამიანისკენ მიიმართება და მის ასახვას მოგვცემს. ეს არის ცნობიერება, რომელიც არ არის იგივე, რაც არის ადამიანი. და აი, რა არის ფილოსოფიის პირველი საკითხი: ვინ ან რა არის ის, ვინც ან რაც ახორციელებს შემეცნებას. ცნობიერებაა ის, რაც „ხედავს“ მხოლოდ იმას, რაც არის ნამდვილად. ცნობიერება, როგორც შემეცნება, როგორც ინტენცია, არაფერს ქმნის, არაფერს კარგავს, არაფერს ამახინჯებს. ეს რომ ასე არ იყოს, საერთოდ, შეუძლებელი იქნებოდა შემეცნება.

ადამიანის დამახასიათებელ თვისებეთა შორის გრიგორიანი

ასახელებს თავისუფლებასა და შემოქმედებით აქტივობას. როგორ არის ეს ნიშნები ადამიანისა დასახუთებული და წარმოდგენილი?

ადამიანის ქმედითობას, აქტივობასა და შემოქმედებით ბუნებას არავინ უარყოფს. ეს ცნებები ყოველდღიურობაში ისე ხშირად იხმარება, რომ საყოველთაოდ ცნობილ და აღიარებულ ფაქტებად წარმოიდგინებიან. მაგრამ როგორც კი მათი ფილოსოფიური გააზრების ამოცანა დადგება, მყისვე სიძნელებები წამოიჭრება და ეჭვიც დაიბადება მათ მეცნიერულ გამართლებულობაში.

ადამიანის თავისუფლების, ნების თავისუფლების შესახებ ძველთაგანვე ორი თეორია ებრძვის ერთმანეთს — დეტერმინიზმი და ინდეტერმინიზმი. ამ პრობლემას მარადიულ პრობლემასაც კი ეძახიან. ამიტომ როცა ადამიანს თავისუფლებას შიაწერენ, საგანგებო არგუმენტაცია არის ამისთვის საჭირო. არის ამ ცნების ფილოსოფიური და ყოველდღიური გაგება. როცა, მაგ., ლაპარაკობენ კრების, პრესის, გაფიცვის თავისუფლებაზე, საქმე ეხება იურიდიული კანონის შემოღებას, იმის დადგენას, რომ ასეთი ქცევები არ იქნენ დევნილი კანონის მიერ. ეს ისეთი გაგებაა ადამიანის თავისუფლებისა, რომელსაც ინდეტერმინიზმთან საერთო არაფერი აქვს. არც არასოდეს იგულისხმებოდა პრესის, კრებების თავისუფლებაში დეტერმინიზმის, საზოგადოებრივი ცხოვრების აუცილებელი კანონების შერბილება ანდა გაუქმება.

სულ სხვაა ის თავისუფლება ადამიანისა, რომელიც იგულისხმება დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის დაპირისპირების შემთხვევაში. აქ იგულისხმება ისეთი მოქმედების შესაძლებლობა, სადაც მოვლენას განმსაზღვრელი მიზეზი არა აქვს, ის იწყება თავისი თავიდან და წარმართავს თავის თავს ყოველგვარი გარეგანი ძალების ჩარევის გარეშე. დეტერმინიზმშიც არც დასაწყისია სადმე და არც დასასრული: ყოველგვარი შედეგისეული მოვლენა გულისხმობს მიზეზს, ხოლო მიზეზი თავის დროს იყო შედეგი. ამიტომ თავისუფლების პრობლემა ფრიად თავსამტკრვე საკითხად არის წარმოდგენილი. მთელი წყობა სამყაროსი უნდა იქნეს გადახედული და გადაწყობილი, რათა თავისუფლებას მიეცეს ადგილი სამყაროში. ასეთ თავისუფლებაზეა ლაპარაკი ფილოსოფიაში და არა რომელიმე კანონის შეცვლაზე ან გაუქმებაზე.

ერთ-ერთი თეორია, რომელიც ცდილობს ამ სიძნელის დაძლევას, ახლახანს შემუშავდა ფილოსოფიაში. ამ თეორიის თანახმად, სამყარო რამდენიმე ფენად არის წარმოდგენილი, რომლე-

ბიც იმით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რომ ქვედა ფენა წეიცავს აუცილებლობის მაქსიმუმს, რომელიც თანდათან იკლებს ყოველ შემდგომ ფენაში და გონის სამყაროში ის ვითარება მყარდება, რომელსაც თავისუფლებას უწოდებენ. ჩვენი ავტორის მსჯელობა ემსგავსება ასეთი თეორიის დაცვას, როცა ამტკიცებს: „ადამიანი არის ბუნების უნივერსალური ძალა, მისი მთლიანობის შემკვიდრე, მაგრამ ის უკვე აღარ არის ბუნების წმინდა ძალა და თავის უნივერსალურ-საყოველთაო ბუნებას ახორციელებს და ავითარებს უშუალო დეტერმინაციის გარეშე როგორც სოციალური არსება“<sup>31</sup>. გამოდის, თითქოს უშუალო და გამუალე-ბული დეტერმინაცია დეტერმინაციის პრინციპს ცვლიდეს იმგვარად, რომ აუცილებლობას თავისუფლებად ხდიდეს. სოციალური დეტერმინაცია არ არის დეტერმინაციის შერბილებული ვარიანტი, და საერთოდაც: დეტერმინაციას არავითარი ხარისხი არა აქვს. ის ან არის და ან არ არის. შუალედური მომენტი არ იაზრება<sup>32</sup>. ამიტომ საჭიროა თავისუფლებაზე უფრო საფუძვლიანი ლაპარაკი, ვიდრე ეს არის გრიგორიანის წიგნში.

არანაკლები სიძნელე ახლავს შემოქმედების ცნებას. საჭირო იყო ამ ცნების არსობრივი დეფინიცია და შემდეგ მისი დამებნა ადამიანის მოქმედებაში, ჩვენ მივეჩვიეთ იმას, რომ ხელოვნებას შემოქმედების პროდუქტად ვთვლით, მეცნიერების მიმართ ამ ცნებას თითქმის არ ვიყენებთ. უთუოდ ეს იმიტომ, რომ მეცნიერება არის არსებულის ასახვა, ხოლო ხელოვნება ახალ „საგანს“ ქმნის. ასეთი ახსნა შემოქმედებითი და არაშემოქმედებითი ქცევისა დაუსაბუთებელია. შემოქმედება, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, მხოლოდ ღვთაებრივ არსებას მიეწერება. ის უნდა იყოს შექმნა არარასაგან, რაც, საერთოდ, ეწინააღმდეგება მეცნიერებასა და თანამედროვე საღ აზრს. ასეთი რამის მიწერა ადამიანისადმი მისი ცხადყოფისათვის მიზანს ვერ აღწევს.

ამჟამად თითქმის წესად იქცა: ადამიანი ახსნილად მიაჩნიათ, თუ მას მიაწერენ ყოველივე ღირებულს, რაც ამქვეყნად მოიპოვება. ამაში ბუნებრივია ის, რომ ასეთ ღირებულებებს ადამიანს მიაწერენ და არა ღმერთს. მაგრამ ამით საქმეს არაფერი ეშველე-

<sup>31</sup> დასახ. ნაშრ., გვ. 235.

<sup>32</sup> „ინდეტერმინისტული“ მომენტი შეიტანეს ფიზიკაში, მაგრამ ამას სხვა მნიშვნელობა აქვს. მ. პლანკი ლანცევენთან ერთად ამ ნაბიჯს ფიზიკაში „ინტელექტუალურ დამახინჯებას“ უწოდებს. იხ. კრებული — «Макс Планк и философия», М., 1963, с. 41.

ბა: ყოველივე, რაც ბუნებაზე მალლა მოგვეპოვება — სიკეთე, მშვენიერება და ა. შ. — აღამიანს უნდა მიეწეროს, რახან ღმერთი არარსებულად ითვლებოდა, მაგრამ ჩვენ უნდა გავიგოთ ის, თუ როგორ გაჩნდა ეს აღამიანის „მოღვაწეობით“, აღამიანის რომელი უნარი იყო ამაში მთავარი და მეორეხარისხოვანი და ა. შ. ჩვენი ავტორის მსჯელობაში ამგვარი ფენომენების წარმოშობის ახსნა არ არის ნაცადი. იგი, როგორც ზოგი სხვა, ხშირად კმაყოფილდება მხოლოდ აღწერით.

## 2. მოკმადაბა როგორც აღამიანის არსი

აღამიანის არსის შესახებ ცოტა რამ არ იწერება საბჭოთა კავშირში. მიუხედავად იმისა, რომ ამოსავალი პრინციპები ჩვენ ავტორებს ერთი აქვთ, გამოქვეყნებული ნაშრომები აღამიანის არსის შესახებ ბევრ რამეში არ ეთანხმებიან ერთმანეთს, შეიმჩნევა თვალსაჩინო განსხვავება დასკვნებში და განსაკუთრებით არგუმენტაციის ფორმებში. ზოგადი სურათი აღამიანისა, საერთოდ, და თანამედროვე აღამიანისა, კერძოდ, რომელიც მოცემულია საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, განსხვავებულია და მრავალფეროვანი. ამას მრავალი გარემოება იწვევს. შეუთანხმებლობა მკვლევართა შორის თავს იჩენს იმ საკითხებისა და ცნებების გაგებაშიც, რომელთა ერთმნიშვნელოვანი გააზრება ნაყოფიერი კვლევის აუცილებელი პირობაა. მეორდება ჩვეულებრივი მოვლენა: პირდაპირ დასმულ საკითხზე პასუხის გაცემის ნაცვლად იმ ცნებების გარკვევა იწყება, რომლებიც ცნობილად იგულისხმებიან. კვლევას რეგრესული ხასიათი აქვს. ირკვევა, რომ „ერთ“ საკითხზე წამოჭრილი მსჯელობა ნამდვილად ერთი და იმავე საკითხის განხილვა არ არის და აზრთა სხვაობაც ამიტომ ბუნებრივი ჩანს. გასაგებია, რომ ამჟამად განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა პრობლემის ანალიზს. ისეც ხდება, რომ კვლევა პრობლემის დამუშავებას ვერ სცილდება, პასუხამდე საქმე ვერ მიდის.

ჩვენი ამოცანა — აღამიანის არსის ფილოსოფიური განხილვა — სულ მცირე, ორი ძირითადი ცნების განმარტებას მოითხოვს: უნდა ვიცოდეთ, რას გულისხმობენ კონკრეტულად „ფილოსოფიაში“, ფილოსოფიურ მიდგომაში და რას გულისხმობენ „არსში“ (сущность).

არის შემთხვევა, როცა აღამიანის არსის მძებნელი არც იმას გვეუბნება, თუ რას გულისხმობს არსში და არც იმას, თუ როგორ

აქვს მას წარმოდგენილი ფილოსოფიური მიდგომა ამ თემისადმი. მკითხველი ასეთი ნაშრომისა იძულებულია, თვითონ მიაგნოს ავტორის სათანადო კონცეფციებს. ეს არასოდეს არ არის ადვილი. გაუგებრობისგან დაზღვეული არა ვართ. ამგვარია ის კონცეფცია, რომელსაც იძლევა ადამიანის შესახებ ბატიშჩევი. მართალია, ის სხვა მიზანს არაფერს ისახავს თავის კონცეფციაში, თუ არა მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის გამოყენებას ადამიანის არსის გასარკვევად, მაგრამ ეს არ გვაძლევს იმის გარანტიას, რომ ეს დიდი საქმე — მარქსისტული ფილოსოფიის გამოყენება ურთულესი მოვლენის განსაზღვრებისას — უშეცდომოდ მოხდება. ფილოსოფიის გამოყენება ისეთსავე ცოდნას და შემოქმედების უნარს მოითხოვს, როგორც არის საჭირო თვითონ ფილოსოფიური დებულების დასადგენად. ჩვენ არა ერთჯერ გვითქვამს, რომ მარქსიზმის კლასიკოსების ზოგიერთი ფილოსოფიური დებულება მოგვაგონებს მათემატიკურ, გეომეტრიულ თეორემას, რომლის კანონიერება ცხადია და სავსებით ევიდენტური, მაგრამ ამ თეორემას უნდა გამოყვანა, გახსნა, ჩვენება. ადამიანის არსის შესახებ მარქსიზმის კლასიკოსებს აქვს ევიდენტური თეორემები, მაგრამ ფილოსოფიის შემდგომი განვითარება მოითხოვს დამატებით მუშაობას, თეორემების ცხადყოფას. ასე რომ არ იყოს, მარქსისტულ ფილოსოფიაში განვითარებას არ ექნებოდა ადგილი და ყველაზე რევოლუციური თეორია დოგმატურ რწმენად გადაიქცეოდა.

ჩვენი ავტორი, გ. ბატიშჩევი, სწორედ ასე უყურებს საქმეს და, შეიძლება ითქვას, სანაქებო გამბედაობით ეწევა თავის საქმეს. რა წარმატებით, ეს ჩვენ უნდა ვთქვათ.

გ. ბატიშჩევმა რამდენიმე გამოკვლევა უძღვნა ადამიანის არსის განმარტებას. ამთგან განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ორ ნაშრომს: ერთია — „ადამიანის საზოგადოებრივ-ისტორიული ქმედითი არსი“<sup>1</sup>. მეორე — „ადამიანის მარქსისტული კონცეფცია“<sup>2</sup>.

ძირითადი თეზისი და პასუხი კითხვაზე — „რა არის ადამიანის არსი?“ — მოცემულია პირველად დასახელებული ნაშრომის სათაურში. ადამიანის არსი, ბატიშჩევის მტკიცებით, არის ქმედება, მოქმედება, მოღვაწეობა, რომელიც სოციალურ-ისტორიული ხა-

<sup>1</sup> «Общественно-историческая, деятельная сущность человека». «Вопросы философии», 1967, № 3.

<sup>2</sup> «Марксистская концепция человека», კრებულში «Проблема человека в современной философии», Москва, 1969.



სიათისაა. ეს დებულება, ავტორის აზრით, კ. მარქსის დებულებაა და ის, რასაც თვითონ ავტორი ამბობს ამ ნაშრომში და რაც შეიძლება მისად ჩაითვალოს, არის ამ დებულების ინტერპრეტაცია, გაშლა და მისი სხვადასხვა ასპექტით განხილვა. მისი კვლევა ჩვენ გვესახება, როგორც მარქსის ფილოსოფიური თეორემების გამოყენის ცდა. ამ დებულების სრულყოფილად გააზრების პროცესში ბატიშჩევს რამდენიმე „სიძნელე“ გადაეღობა. ამ სიძნელეების მოხსნის ცდა არის მთელი შინაარსი ამ მოკლე საჟურნალო სტატიისა.

„სიძნელე“, რომელზედაც ჩვენ ვლაპარაკობთ, ეხება ადამიანური სუბიექტის რაციონალურ შემეცნებას. რახან რაციონალური შემეცნების საგანი ობიექტად იაზრება, დგება კითხვა: ხომ არ მოითხოვს სუბიექტის შემეცნების საგნად აღება მის ობიექტად გადაქცევას? ე. ი. ჭერ სუბიექტი ადამიანისა ნივთად უნდა იქცეს და მხოლოდ ამის შემდეგ უნდა დადგეს საკითხი მისი მეცნიერული შემეცნების შესახებ. „სუბიექტი“ ამ ვითარებაში გაგებულ იქნება მხოლოდ როგორც გრამატიკული სუბიექტი და არა ის, რასაც ყველა გულისხმობს ადამიანის შინაარსად, ფსიქოფიზიკურ-ვიტალურ და სოციალურ არსებად. გამოდის, რომ ჩვენ თავს ვიტყუებთ, როცა ვამბობთ და გვჯერა, თითქოს ნამდვილი ადამიანის შემეცნებას ვაწარმოებთ.

თუ მიღებული იქნება ის დებულება, წერს ბატიშჩევი, რომ მეცნიერება მოითხოვს „სუბიექტურობის“ სრულ განდევნას მისი შინაარსიდან, წარმოიშობა ორი საწინააღმდეგო ტენდენცია: ან მეცნიერების მოცულობა უნდა შემცირდეს, მისი მოქმედების არე მხოლოდ ობიექტური შინაარსით უნდა შემოიფარგლოს და ამას უნდა შეეფერებოდეთ, ანდა მეცნიერების გვერდით, როგორც ერთგვარი დამატება და კომპენსაცია, მისი შეზღუდულობის გამო, უნდა გაჩნდეს ღირებულებითი ორიენტაცია, რაც აქსიოლოგიის სახით ჩამოყალიბდება. ერთ შემთხვევაში სუბიექტური დარჩება, საერთოდ, შემეცნების გარეშე, ხოლო მეორე შემთხვევაში საგანგებოდ გაჩნდება სუბიექტურის შესატყვისი მეცნიერება და ამით ადამიანიც, მისი სუბიექტიც „მოვლილი“ აღმოჩნდება.

ჩვენი ავტორი მიუთითებს ორივე ტენდენციის არსებობაზე მარქსიზმში და ასახელებს კიდევაც ამ ტენდენციების წარმომადგენლებს<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> ბატიშჩევი ასახელებს ფრანგ მარქსისტებს მ. სიმონს და ლ. ალტუსერს და მიუთითებს იმ დისკუსიაზე, რომელიც გაიმართა 1965 წ. ჟურნალში — „La nouvelle. ანგია ბოკორიშვილი

მეორე ტენდენციის წარმომადგენლები, ბატიშჩევის აზრით, იმასვე აკეთებენ, რასაც პირველი ტენდენციის მომხრენი — ყოველ შემთხვევაში, საბოლოო შედეგის მიხედვით: მათაც მთლიანად გამოაქვთ ღირებულებითი ცნებები მეცნიერების შემადგენლობიდან. აქსიოლოგიის მიმართ დადებითი პოზიცია ემყარება მეცნიერული კრიტიკის შეზღუდვას და ამიტომ, დასძენს ბატიშჩევი, ადგილი რჩება იდეოლოგიური სუბიექტივიზმისათვის. რაც საკუთრივ მეცნიერებიდან იღევნება, ის სუბიექტივიზმს თავს ვერ დააღწევს. ასეთია ზოგადი დასკვნა ბატიშჩევისა: როცა სუბიექტი ისეა წარმოდგენილი, რომ მას ობიექტისაგან არსებითად განსხვავებული ნიშან-თვისებები მიეწერება, ნიშან-თვისებები, რომლებიც მეცნიერების შექმნას ელობებიან წინ, საბოლოოდ სუბიექტი შემეცნებელი გამოდის. ამ ვითარებაში მეცნიერული პასუხი კითხვაზე: რა არის ადამიანი? შეუძლებელი ხდება. მაშასადამე, მთელი ძალები იმას უნდა მოხმარდეს, რომ სუბიექტსა და ობიექტს ისეთი განშარტებები მიეცეთ, ისინი ისეთ ურთიერთობაში იქნენ წარმოდგენილი, რომ მათი დაუფლება მეცნიერების მიერ პრინციპულად შეუძლებელი არ დარჩეს.

რაც შეეხება სუბიექტის წვდომის იმ ტენდენციებს, რომელნიც სუბიექტის ქცევის გაგებას „ფაქტორების გამოთვლით“ აძირებენ, ისინი სრულიად უმწეოდ ჩანან თავის ეკლექტიკურობისა და შექანიცისტურობის გამო.

le critique“, № 164, 165. ამ დისკუსიაზე დაწერილებით მოგვითხრობს ტ. სახაროვა («Вопрос философии», 1966, № 8). მიზანშეწონილად მფიქრია, ზოგი რამ იქნებოდა აქ გავიხილოთ.

დისკუსიის სათავე გახდა ლუი ალტუსერის სტატია სათაურით — „მარქსიზმი და ჰუმანიზმი“ (La nouvelle critique, 1965, № 164). ალტუსერი ამტკიცებდა შემდეგს: ჰუმანიზმი, საერთოდ, არ არის მეცნიერულ-თეორიული მოძღვრება. ის არის იდეოლოგია, ე. ი. არსებითად განსხვავებულია მეცნიერებისგან. ამიტომ „სოციალისტური ჰუმანიზმი“ შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა. სოციალისტიზმი არის მეცნიერებაზე, ისტორიულ მატერიალიზმზე დამყარებული მოძღვრება. იდეოლოგია, ამ ავტორის აზრით, იმით განსხვავდება მეცნიერებისაგან, რომ შეიცავს არამეცნიერულ ცნებებს და იქმნება ცნობიერების ხელმძღვანელობის გარეშე. ის სტიქიურად, არაკნობიერად უმუშავედა საზოგადოებას და ასრულებს მხოლოდ პრაქტიკულ-სოციალურ ფუნქციას. იდეოლოგია სამყაროს უკავშირდება, ალტუსერის აზრით, წარმოსახვით და არა რაციონალურად. იდეოლოგიაში, ამტკიცებს ეს ავტორი, არსებობს მხოლოდ შიში და ილუზიები გვაქვს. როგორც არამეცნიერული წარმოსახვები, იდეოლოგია და ჰუმანიზმი არ ევლება მარქსიზმს, როგორც მეცნიერულ მოძღვრებას, დაასკვნის ავტორი. ძირითადად ამ დებულებებს იხიარებენ ფაკულტეტი და მთელი სიმონი. თუ ჰუმანიზმს განვიხილავთ წმინდა ფილოსოფი-

როგორ უნდა ვიაზროთ ადამიანი, რათა მისი შემეცნება მეცნიერებამ შეძლოს? ავტორი, როგორც ჩანს, ერიდება კიდევაც სუბიექტისა და ობიექტის ხსენებას ამ კონტექსტში. ის ამოდის სოციალური სინამდვილის ყოფიერების დახასიათებიდან. ადამიანის უზოგადესი დახასიათება მოცემულად იგულისხმება. ის არის სოციალური რეალობა. საკითხიც, პირველ რიგში, ასე უნდა დაისვას: რას წარმოადგენს სოციალური რეალობა როგორც ასეთი? როგორია ამ რეალობის ყოფიერების თავისებურება?

ტრადიციული ცდა ამ კითხვებზე პასუხის გაცემისა სუბიექტ-ობიექტის დუალიზმიდან ამოსვლით და შემდეგ მათი შეკოწიწებით ავტორს უიმედო საქმედ მიაჩნია. ეს განსჯის ფორმალური გზაა და გვერდს უვლის დიალექტიკური გონების გამოყენებას. მატერიალისტური თვალსაზრისის დაცვისათვის არ არის საკმარისი გარებუნებისათვის ყოფიერებითი პრიმატობის მინიჭება. დიალექტიკური მატერიალიზმის ხელი უნდა ჩანდეს აგრეთვე სოციალური სინამდვილის გააზრების მომენტშიც. თუ აქ ისევ დარჩა სუბიექტ-ობიექტის დუალიზმი, თუ სუბიექტს ისეთი თვისებები მიეწერა, რომელნიც კითხვის ქვეშ დააყენებენ მისი მეცნიერული შემეცნების შესაძლებლობას, ხოლო თუ ობიექტის დახასიათებამ სრულიად განდევნა სუბიექტი თავის სფეროდან, ადამიანის შემეცნება გზაგადაჭრილი აღმოჩნდება, ტერმინი „ფსიქოლოგიური“ ფიქციად იქცევა.

როგორ უნდა ვიაზროთ სოციალური რეალობა, მისი ყოფიერების ფორმა? ბატიშჩევი უპასუხებს: ერთადერთი ფორმა, რომელიც აქ უნდა ვიგულისხმოთ, არის გასაგნება და გადმოსაგნება (опредмечивание и распредмечивание). ადამიანის სოციალური ყოფიერება ავტორს წარმოდგენილი აქვს, როგორც მუდმივი პროცესი, რომელშიც იგულისხმება „ადამიანის მოქმედი უნარის თვისებების გადაქცევა საგნის თვისებებად და ამის საწინააღმდეგო პროცესი“<sup>4</sup>. ერთადერ-

---

ური თვალსაზრისით, ამბობს სიმონი, მარქსიზმმა უარი უნდა თქვას ყოველგვარ ჰუმანიზმზე. ამას მოითხოვს „მეცნიერული კომუნისმის“ ცნება, რომელმაც ჰუმანიზმის პერთადი განულო და უკან მოიტოვა უტოპური სოციალიზმი. ამიტომ ამ ავტორებს „ახალგაზრდა“ და „მოწოდებულობაში მყოფი“ მარქსი წარმოდგენილი ჰყავთ, როგორც ჰუმანიტი და ანტიჰუმანიტი.

<sup>4</sup> ...«процесс превращения свойств действующей человеческой способности в свойства предмета и процесс, обратный ему», Г. С. Б а т и щ е в, Общественно-историческая, деятельная сущность человека, «Вопросы философии», № 3, 1967, გვ. 22.

თი ფორმა ყოფიერებისა, რომელიც ახასიათებს სოციალურ სინამდვილეს, კაცობრიობის მთელ მატერიალურ და სულიერ კულტურას, არის ეს ერთიანობა ამ საწინააღმდეგო პროცესებისა.

ადამიანის შემეცნება რომ მოხდეს და ამავე დროს ის არ გადავქციოთ ნივთად, ე. ი., მას რომ შერჩეს უნარი თვითმოქმედებისა, თავისუფლებისა, შემოქმედებისა, მიობისა და ა. შ. საჭიროა, მისი ყოფიერება დავინახოთ თვითონ ობიექტურ ყოფიერებაში. ადამიანი, როგორც მოქმედების, მოღვაწეობის სუბიექტი, ამტკიცებს ბატიშჩევი, უკვე იგულისხმება ობიექტში მოქმედ, ობიექტურ ყოფიერებაში არსებულ ფაქტად. საზოგადოების ისტორია უნდა გავიანზროთ ადამიანური ისტორიის სახით. თვითონ საზოგადოებრივი ისტორია უნდა ვაქციოთ ადამიანის სამყაროდ. ამისთვის, დაასკვნის ავტორი, არსებობს მხოლოდ ერთი გზა: უნდა მივიღოთ საგნობრივი მოქმედების დიალექტიკის მონიშმი, როგორც გასაგნებისა და გადმოსაგნების წინააღმდეგობათა ერთიანობა.

მარქსისტული თეორიის თავისებურებების ნათელსაყოფად ბატიშჩევი მიმართავს ორი უკიდურესი ტიპური თვალსაზრისის კრიტიკულ შეფასებას, სადაც, ამ მიმართულებათა მანკიერებასთან ერთად, გარკვევით უნდა გამოჩნდეს მარქსისტული პოზიციის უპირატესობაც. ამ კონტექსტში უნდა გამოვლინდეს აგრეთვე ის შეცდომები, რომელთაც უშვებენ, სუბიექტურად მაინც, მარქსისტულ თვალსაზრისზე მდგომი ავტორები, რომლებიც არსებითად დუალისტურ პრინციპებზე აქითარებენ თავის შეხედულებებს. ეს საწინააღმდეგო მიმდინარეობანი ბატიშჩევს წარმოდგენილი აქვს როგორც ე. წ. გ ა რ ე მ ო ს თ ე ო რ ი ა და ს უ ბ ი ე ქ ტ ი ვ ის ტ უ რ ი ა ქ ტ ი ვ ი ზ მ ი. ორივე დგას, ასე ვთქვათ, სოციალურ თვალსაზრისზე: ადამიანის კონკრეტული რაობის ქმნადობას ორივე საზოგადოების სფეროში წარმოიდგენს. მაგრამ სოციალურ „ფაქტორთაგან“ ერთი ანიჭებს უპირატესობას სოციალურ გარემოს, ხოლო მეორე—ადამიანის სუბიექტურ-ინდივიდუალურ მომენტს.

გ ა რ ე მ ო ს თ ე ო რ ი ა ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი ის მ ნ ი შ ვ ნ ე ლ ო ბ ა ს ა ძ ლ ე ვ ს „სოციალური ნივთიერების სამყაროს“, წარმოადგენს მას „მეორე ბუნების“ სახით. ადამიანი აქ მთლიანად ემორჩილება ამ გარემოს. ს უ ბ ი ე ქ ტ ი ვ ი ს ტ უ რ ი ა ქ ტ ი ვ ი ზ მ ი ამოდის ადამიანის აქტიური მოქმედების ცნებიდან და გარემოს უყურებს მხოლოდ როგორც საშუალებათა საწყობს, რომელიც მოკლებუ-

ლია თავის კრედოსა და გარკვეულობას და მზა ვითარებაა ყოველგვარი ფორმის მისაღებად. სუბიექტური მომენტი აქ გვევლინება, როგორც გარემოს ძლევამოსილი გამფორმებელი და მისი ბატონ-პატრონი.

ერთი შეხედვით მაინც, ნომინალურად დაპირისპირებული ეს შეხედულებები შინაარსეულადაც დაპირისპირებული არიან ერთმანეთისადმი და ურთიერთს გამორიცხავენ. თუ ერთი არის, მეორე არ უნდა იყოს. პირველი კონცეფციით, სოციალურ წრეს მიეწერება იმის ძალა, რომ ადამიანი, საბოლოო ანგარიშში, განსაზღვროს კოლექტიური მოქმედების უმაღლესი ფორმებით. ეს მაშინ, როცა სოციალური გარემო იაზრება როგორც ადამიანის გარეთ, ადამიანის ზემოთ არსებულად. ამის შედეგია საბედისწერო ფატალიზმი და ადამიანის მკვრეტელ არსებად დადგენა, პასივიზმის ქადაგება<sup>6</sup>.

მეორე კონცეფცია სუბიექტს ანიჭებს განუსაზღვრელ უფლებებს, მას დეტერმინაციის მიღმა ათავსებს. თავისუფალი ნება თითქოს არ ჩნდება გარეკვეყნის ათვისების პროცესში. ეს არის, წერს ავტორი, „ვოლუნტარიზმის თარეში“, რომელიც გადაიზარდა ლოზუნგში — „ყველაფერი ნებადართულია“<sup>6</sup>.

დასახელებული კონცეფციები, გავრცელებული ინტერპრეტაციების მიხედვით, ერთიმეორეს ეწინააღმდეგებიან, მაგრამ ბატიშჩევი აქ შემჩნეულ პარადოქსზე მიუთითებს: რაც უფრო მკაცრად არის წარმოდგენილი დაპირისპირებულ ელემენტთა წინააღმდეგობა, მით უფრო ნათელი ხდება, ავტორის მტკიცებით, რომ ისინი — დაპირისპირებული მომენტები — ნამდვილად მონათესავენი არიან. პოლარული წინააღმდეგობანი განსაცვიფრებლად ერთიანი არიან, როგორც განუყოფელი არიან ბიუროკრატიული წესი და თვითნებობა, მორჩილება და ძალადობა<sup>7</sup>. ყურადღებას იპყრობს, განაგრძობს ავტორი, ის გარემოება, რომ ორი თითქოსდა დამოუკიდებელი და ცალკეული საწყისი, ობიექტური გარემო და სუბიექტური აქტი, აღნიშნულ თვალსაზრისთა თანახმად უნდა სხვადასხვა საწყისად იქნენ დადგენილი და შემდეგში ძიებაც ამის შესატყვისად უნდა წარიმართოს, ნამდვილად კი, გვარწმუნებს ავტორი, ვერც ერთი და ვერც მეორე პრინციპი

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 23.

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 24.

ვერ გახდება საკმაო საფუძველი იმისათვის, რომ მათ ნიადაგზე აიგოს მწყობრი მონისტური კონცეფცია. საქმე ისაა, რომ ადამიანის თეორიის ასაგებად მხოლოდ ობიექტურ გარემოზე დაყრდნობის და მხოლოდ ამ „მასალით“ მიზნის მიღწევის შეუძლებლობას ის ასაბუთებს, რომ ეს ობიექტივიზმი ტოვებს სუბიექტურ მომენტს, როგორც დანაშთს. ამ დანაშთის გამოყენა ობიექტური საწყისიდან შეუძლებელი ჩანს და მთელი განზრახვა იფუშება.

ანალოგიური მარცხი მოსდის იმას, ვინც იწყებს სუბიექტურით. სუბიექტურის მთლიანად მოხმარების შემდეგ, რჩება ისეთი ობიექტური დანაშთი, რომლის გამოყენა ამ საწყისიდან შეუძლებელია. ობიექტურობის, საგნობრიობის კვალის სრულიად გაქარწყლება ვერასოდეს ვერ მოხერხდა. ბატიშჩევი უთუოდ განზრახ მიუთითებს დაპირისპირების მაქსიმალიზაციაზე. მხოლოდ მაშინ, როცა არის ნაცადი ობიექტურის „სრული სიწმინდე“ და სუბიექტურის „სრული სიწმინდე“ ობიექტურში რჩება სუბიექტურის, ხოლო სუბიექტურში ობიექტურის კვალი. აქ თითქოს საქმე გვაქვს იმასთან, რასაც უწოდებდნენ „coincidentia oppositorum“-ს. ავტორის დასკვნა ასეთია: „ამგვარად, ობიექტივიზმი, უარყოფს რა სუბიექტის ქვეყანას, მიდის სუბიექტივიზმთან, ხოლო სუბიექტივიზმი, უარყოფს რა ობიექტის ქვეყანას, მიდის ობიექტივიზმთან. ერთიკა და მეორეც, სუბიექტივიზმიცა და ობიექტივიზმიც შეიცავს ჩანასახში თავის პოლარულ საწინააღმდეგოს და გულისხმობს მას“<sup>8</sup>.

ვერც ობიექტივიზმი შეძლებს ობიექტის „დაცვას“, მის სრულყოფილად გამოვლინებას მეცნიერებაში, თუ ამისთვის სუბიექტი არ დაიხმარა და ვერც სუბიექტივიზმი გვიჩვენებს სუბიექტის ქვეყნის სრულ სიმდიდრეს, თუ ამ საქმეში ობიექტის როლი იქნება უგულებელყოფილი. მართალია, წერს ბატიშჩევი, ბუნება არსებობს ადამიანისაგან დამოუკიდებლად, მის გარეთ, მაგრამ ადამიანის წინაშე მისი ნიშან-თვისებები და კანონზომიერებანი იშლებიან ისტორიისა და კულტურის შიგნით, მათი შემწეობით. ბუნება კულტურად უნდა იქცეს, რათა ჩვენ მისი შემეცნება შევძლოთ. ეს რომ მოხდეს, ადამიანია საჭირო, „აი, რატომ მოსდევს სუბიექტის იგნორირებას აუნაზღაურებელი დანაკარგი ნამდვილი ობიექტისა“<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 24.

<sup>9</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 25.

იგივე ითქმის იმაზეც, რაც მოსდევს ობიექტის იგნორირებას. აქ დავკარგავთ სუბიექტის სრულყოფილად მიღების საშუალებას. მხოლოდ პრინციპი საგნობრივი მოქმედებისა, აღებული როგორც დაპირისპირებულთა მთლიანობა გასაგნებისა და გადმოსაგნებისა, შეიძლება ჰეგელიანურად მონისტურად იქნეს გატარებული და გახდეს ფუძემდებელი ადამიანის არსის გახსნის პროცესში<sup>10</sup>. ადამიანი ახდენს ბუნების რეპროდუქციას და გადააქცევს მას თავისად, მის მიერ შექმნილად, შეიძლება ითქვას, რომ ამ გზებით ადამიანი ქმნის სინამდვილეს. საზოგადოებრივი სუბიექტის სინამდვილე ამაში გამოიხატება.

ასეთია მონისტური პრინციპი წარმოდგენილი ბატიშჩევთან (და თანამოაზროვნებთან), ამ გზით უნდა დაიძლიოს, ამ ავტორის აზრით, უნაყოფო დუალიზმი, სუბიექტისა და ობიექტის იზოლაციის ტენდენცია.

მაგრამ ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემა აქაც მოითხოვს ყურადღებას: როგორ არის თავისთავადი. ობიექტური სინამდვილის არსებობის საქმე? ეს კითხვა, რასაკვირველია, შეუძნეველი არ დარჩენია ჩვენ ავტორს. მისი პასუხი ასეთია: მართალია, დასძენს იგი, ობიექტურის პრობლემა გულისხმობს ობიექტური კანონზომიერების არსებობას, მაგრამ ბუნებისეულ კანონზომიერებასთან ადამიანს საქმე აქვს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი ჩართულია კულტურის სფეროში, სადაც მოქმედებენ სულ სხვა კანონზომიერებანი, სოციალური კანონზომიერებანი. როცა ადამიანი ბუნებასთან წარმოებით ურთიერთობაშია, ის მას გადააქცევს თავის სინამდვილედ. ბუნება კულტურის სახეს იღებს. წარმოებითი ურთიერთობა ბუნებასთან კულტურული შემოქმედებაა, რომელშიაც აზროვნება მხოლოდ ერთ-ერთი მომენტია: ბუნებასთან ურთიერთობა წმინდა აზრისეულ კონტაქტად არ უნდა წარმოვიდგინოთ. ის არის რეალური და, ამდენად, ჰეგელიანურად შემოქმედებითიც. ბუნების ათვისება კულტურული აქტია, „თვითონ ბუნებასთან“, შეიძლება ითქვას, ადამიანს საქმე არა აქვს, ათვისებული ბუნება კულტურაა. ასეა წარმოდგენილი ბატიშჩევის კონცეფციაში ადამიანის კავშირი ბუნებასთან. მას ეს მარქსის მიერ აღმოჩენილ ჰეგელიანურებად აქვს წარმოდგენილი და ამაზე დაყრდნობით ავითარებს ისტორიისა და ადამიანის ურთიერთობის პრობლემას.

თუ ადამიანი ბუნებასთან მიმართებაში წარმოდგენილია როგორც აქტიური, ისტორიასთან ადამიანის მიმართებისას, რა თქმა უნდა, აღარ უნდა გაჭირდეს ადამიანის, როგორც აქტიურის წარმოდგენა.

პირველი, რაც შექმნა მარქსმა, ეს არის ისტორიული მატერიალიზმი, ისტორიის მატერიალისტური ახსნის თეორია. როგორც ცნობილია, მარქსის აზრი ზოგჯერ არასწორად იყო გაგებული, რამდენადაც საქმე ეხებოდა ადამიანის როლს ისტორიაში, როცა ეს უკანასკნელი ობიექტური კანონზომიერების მატარებლად იქნა წარმოდგენილი. ფიქრობდენ, რომ რახან ისტორიას, საზოგადოების ცხოვრება-განვითარებას ობიექტური კანონები განიგებენ, ადამიანი ისტორიული პროცესის პასიურ მაცურებლად უნდა დარჩეს. ისევე როგორც ბუნება თავის საქმეს აკეთებდა და აკეთებს ადამიანის დაუხმარებლად, ისტორიაც არ საჭიროებს თითქოს ადამიანის ჩარევას მის საქმეში. სოციალური სინამდვილეც თავის გზას თვითონ იკვლევს ობიექტური კანონების საფუძველზე. ბატიშჩევი ყოველმხრივ ცდილობს, დაასაბუთოს, რომ მარქსიზმ-ლენინიზმის თეორიის ასეთი გაგება სრული გაუგებრობაა. პირიქით, მარქსიზმში პირველ რიგში ადამიანის აქტივობის თეორიაა. იგი უარყოფს ისტორიულ ფატალიზმს.

ისტორია, წერს ბატიშჩევი, ნამდვილად არის გაუღწეველი და გასულიერებული ადამიანურ, რეალურ-იდეალური შემოქმედებითი ძალებით. ამ ძალების გარეშე ეს სინამდვილე, ისტორია ნამდვილი სინამდვილე არ არის. ასე გაგებული ისტორია არსებითად დაყვანილია ბუნებისეულ წანამძღვრებზე, რომლებიც შეიცავენ მხოლოდ კულტურის შესაძლებლობას. კულტურად და საზოგადოების ისტორიად ის მხოლოდ ადამიანის აქტივობის სახით მოგვევლინება. როგორც ადამიანი, რომელიც არაფერს ქმნის, ვერ ჩაითვლება ადამიანად, ისევე საზოგადოება და კულტურა, რომლებიც არ ვლინდებიან, როგორც ადამიანის აქტივობის ობიექტივაცია, ნივთბად იქცევიან, სოციალურობასა და კულტურულობას ჰკარგავენ.

ე. წ. „რობინზონადის“ დაძლევა, იმის ჩვენება, რომ ადამიანი თავისი არსით არის სოციალური არსება და არა მონადისეული ინსტანცია, შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როცა ის დანახული იქნება არა როგორც ინდივიდი მხოლოდ, არამედ ძირითადად როგორც სოციალურობის სავანე, ისტორიის სუბიექტი და კულტურ-



რის ადგილსამყოფელი. „შეუძლებელია, წერს ბატიშჩევი, რომ ადამიანი იყოს „თავისთვის საზოგადოება“, როგორც აგრეთვე არ შეიძლება, რომ საზოგადოება არ შედგებოდეს მხოლოდ ადამიანებიდან“<sup>11</sup>. ამ თვალსაზრისს ეთანხმება კ. მარქსის ცნობილი განმარტების ინტერპრეტაცია, რომელსაც გვაძლევს ბატიშჩევი. კ. მარქსის სიტყვები, რომ თავის სინამდვილეში იგი (ადამიანი. ა. ბ.) საზოგადოებრივი ურთიერთობების ერთობლიობა, ნიშნავს, მისი აზრით, შემდეგს: ადამიანს ქმნიან საზოგადოებრივი ურთიერთობანი, ალებული ერთად. ეს ურთიერთობა არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ხდება მისი წარმოება და კვლავწარმოება ადამიანის მიერ სხვა ადამიანებთან ერთად საგნობრივ მოქმედებაში, ყოველ მის ფორმაში და მოდიფიკაციაში. ადამიანი არის — „ადამიანის სამყარო“, რომელსაც ის იგებს სხვა ადამიანებთან ერთად და მათთან ბრძოლაში“<sup>12</sup>. ამ გაგებით, დაასკვნის ავტორი, ადამიანი არის ის, რადაც ის ქმნის თავის თავს. სიტყვა „თავის თავი“ არ უნდა გავიგოთ იზოლირებულ მიკროკოსმოსად, გვაფრთხილებს ბატიშჩევი, თითქოს ადამიანი სხვებისაგან გამოყოფილად არის ასეთი. არა, ადამიანი სსკვებთან ერთად არის თავისებური წარმონაქმნი. ადამიანობის განზომილება თანაც მდებარეობს არა ცნობიერებაში, არამედ რეალურ ყოფიერებაში, საგნობრიობაში, კონკრეტულ საზოგადოებრივ სინამდვილეში. როგორც ცნობილია, კ. მარქსის ბრძოლა ადამიანის ჰეგელისეული გაგების წინააღმდეგ ძირითადში მიმართული იყო იმაზე, რომ ადამიანი და მისი მოქმედება წარმოდგენილი ყოფილიყო არა ცნობიერებისა და აზრის მოქმედებად და მის სარბიელად, არამედ რეალობად, საგნობრიობად. ადამიანის ფილოსოფიური განმარტება, რომელიც მოგვცა კ. მარქსმა, არ უნდა გავიგოთ, შენიშნავს ბატიშჩევი, ისე, რომ მისი უშუალოდ გამოყენება შეიძლებოდეს ცალკეული ადამიანის მიმართ. ეს აქტი, ზოგადი განმარტების გადატანა ცალკეულზე, მოითხოვს სპეციალურ განხილვას. ის კი შეიძლება წინასწარ ითქვას, რომ კლასობრივ საზოგადოებაში ყოველი ინდივიდი არ იქნება ადამიანის ყველა ატრიბუტის მატარებელი. ადამიანის ატრიბუტების ათვისება-შეთვისებას თავისებური პირობები სჭირდება. ეს კლასობრივ საზოგადოებაში შეუძლებელია.

<sup>11</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 26.

<sup>12</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 26.

უნივერსალობა კ. მარქსის განმარტებისა ყოველდღიურობას შეიძლება პარადოქსად მოეჩვენოს, რამდენადაც აქ მითითებული ნიშნები ცალკეული პირის კუთვნილებად არ ითვლება. ასე უნდა მოეჩვენოს იგი ადამიანის მკვლევარ სპეციალურ მეცნიერებსაც, რადგან ის ფილოსოფიურ თვალსაზრისზე ვერ დადგება. ფსიქოლოგია, მაგალითად, ამ განმარტებას „ვერ მოიხმარს“, იგი მისთვის პარადოქსულად ელერს. ამ გარემოების აღნიშვნა ბატიშჩევის მიერ პრინციპული ხასიათის ვითარებაა, მისი სათანადოდ გაშლა ყველა ადამიანის შემსწავლელ სპეციალურ მეცნიერებათა წარმომადგენელს უთუოდ სერიოზულად ჩააფიქრებს<sup>13</sup>.

როცა ადამიანის გასაგებად ვიყენებდით კ. მარქსის თეზისს, სადაც ადამიანის არსი წარმოდგენილია საზოგადოებრივ ურთიერთობათა თავყრილობად, სიძნელედ წარმოგვესახა ადამიანის წარმოდგენა ერთგვარად საზოგადოების სახით და ამასთან ერთად საჭიროდ შეიქნა საზოგადოების შემოფარგვლა ადამიანებით, ე. ი. ადამიანი საზოგადოებად, ხოლო საზოგადოება ადამიანად უნდა მიგველო. „აქმე თითქოს რაოდენობაზე დავიდა: საზოგადოება არის ადამიანები, ხოლო ადამიანი არის საზოგადოებრივი არსება. ბუნებრივად ჩნდება ასეთი აზრი: ადამიანი და საზოგადოება ან არის ერთი და იგივე, ანდა, თუ ისინი სხვადასხვა არიან, რომელია მათ შორის განმსაზღვრელი? ან რა არის ის მესამე, რომელიც ამათ ორივეს განსაზღვრავს?

ანალოგიური საკითხი დადგა ადამიანისა და ისტორიის ურთიერთობის შესახებ. კ. მარქსი წერს: „Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого“<sup>14</sup>. როგორ უნდა გვესმოდეს მარქსის ეს ადგილი? როგორი უნდა იყოს ამის მიხედვით ადამიანის ქცევა? მისი პასუხისმგებლობა ისტორიის წინაშე? აზრი გაიყო. ზოგმა ყურადღება მიაქცია უმთავრესად იმას, რომ ადამიანი არის სუბიექტი ისტორიისა, მისი შექმნელი და აქედან სათანადო დასკვნები გამოიტანა (რომ ადამიანი განუსაზღვრელი შემოქმედია, ნების თავისუფლებით არის აღქურვილი და ა. შ.). ზოგი შეუშინდა პასუხისმგებლობას, ვერ იკისრა ისტორიის შეცოდებათა გადმოტანა თავის თავზე და მტკიცედ ჩაავლო ხელი მარქსის იმ სი-

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 26.

<sup>14</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, 2-е изд., т. 8, с. 119.

ტყვეებს, რომლებიც მიგვიითივებენ იმაზე, რომ ადამიანს თავისი ნებით კი არ შეუძლია ისტორიის წარმართვა, არამედ პირობადებულია და განსაზღვრული ინდივიდისაგან დამოუკიდებელი სოციალურ-ისტორიული ვითარებით, სხვადასხვა ფაქტორებით. ამ ასპექტით განხილვისას ისტორიის „სიმძიმეზე“ პასუხს აგებს არა იმდენად ადამიანი, ისტორიის შემქმნელი, რამდენადაც ის გარემო, რომელმაც მიმართულება მისცა ადამიანის მოქმედებას. გამოდის, რომ ისტორიის შემქმნელი არის ხან ადამიანი, ხან მთავარი ამ საქმეში მაინც სოციალური ფაქტორებია. ამ სტადიაზე კვლევა ვერ შეჩერდება. საქმე გარკვეულ პასუხს მოითხოვს. გ. ბატიშჩევის ინტერპრეტაციით, ნამდვილი აზრი კ. მარქსის დებულებიას არის იმის აღიარება, რომ ისტორიის სუბიექტი არის რეალური ქმედითი ადამიანი, რომ ის არის ყოველი ისტორიული კანონზომიერების დამდგენი, სულ ერთია, იქნება იგი ადამიანური თუ არაადამიანური. ისტორია, ბატიშჩევის თქმით, არის ისტორია ადამიანის სინამდვილისა, ადამიანის საკუთარი მოქმედებისა, ამ მოქმედების იმანენტური კანონზომიერების შესაბამისად.

ადამიანის სოციალური არსი, დასძენს ბატიშჩევი, არის მისი ქმედითი არსი. როგორც კი მივიღებთ იმ დებულებას, რომ ადამიანისათვის არსებითი ფორმა ყოფიერებისა არის მოქმედება, შემოქმედება, უნდა მივიღოთ ისიც, რომ ეს მოქმედება ავტომატურად იღებს სოციალურ ხასიათს. იქნება ადამიანი წარმოებით ურთიერთობაში ბუნებასთან, თუ ადამიანებთან, სულ ერთია, ორივე შემთხვევაში ადამიანის ქმედება სოციალური ხასიათისაა.

ამ პრინციპების ძალით, უკვე აღარ შეიძლება იმის დაშვება, რომ ადამიანი თითქოს არ იყოს ერთადერთი შემქმნელი თავისი ისტორიისა; დაუშვებელია, გვარწმუნებს ავტორი, იმის ფიქრი. რომ ადამიანთან ერთად, მის გვერდით, იყონ რაღაც „გარემოებანი“, „პირობები“, „ფაქტორები“ და სხვა „ძალები“, რომლებიც თითქოს თავისით, დამოუკიდებლად ქმნიდნენ ადამიანის. ისტორიას, მის ბედს მისი მოქმედების გარეშე. ყალბია, ამტკიცებს ბატიშჩევი, იმის დაშვება, რომ არსებობენ ასეთი „ტრანსცენდენტური ძალები“. აქ, ავტორის თქმით, თავს იყრის სუბიექტივიზმისა და ობიექტივიზმის ორი სიყალბე: ხდება ისე, რომ გარემოებათ“, „პირობებს“, „ფაქტორებს“ და სხვა „ძალებს“, იმის გარდა, რა მნიშვნელობაც მათ აქვთ მოქმედების სისტემაში, კიდევ ენიჭებათ ისეთი უნარი, რომელიც აქვს მხოლოდ ადამიანს. არსებითად ეს „ძალები“ უკიდურესად ანთროპომორფისტულად არიან წარმოდგენილი.

მეორე მხრით, ცვლილებას განიცდიან თვით ადამიანის ძალებიც. ისინი თითქოს ცარიელ სივრცეში მოძრაობენ. მათი ფუნქციობა წარმოდგენილია ისე, რომ ამ ძალებს შეხების წერტილი რეალურ პირობებთან არა აქვთ. თითქოს ადამიანის აქტივობა შეიძლებოდეს ამ „საგნების“ გარეშე, მათთან დაუპირისპირებლად<sup>15</sup>.

ამგვარად, ადამიანის არსი, ბატიშჩევის აზრით, არის მოცემული ქცევაში, მოქმედებაში, შემოქმედებაში. ის, რაც ამ დებულებაში არის ორიგინალური, ავტორის მიერ გამოვლენილია ამ ცნებათა დიალექტიკურ გაგებაში. ადამიანში მოქმედების მიჩნევა ცენტრალურ მომენტად (Homo faber) ახალი ამბავი არ არის. არც მოკლებია მეცნიერული ყურადღება ქცევის შესწავლას. აქ ყურადღება გამახვილებულია ადამიანის ქცევის შესწავლის მეთოდოლოგიაზე. საბოლოოდ ერთმანეთს უპირისპირდებიან განსჯის სტატიკა და დიალექტიკის დინამიკა, ნივთი და პროცესი, „მკვდარი“ და „ცოცხალი“.

ბატიშჩევი გვარწმუნებს, რომ ძველი საკითხი ადამიანის განმსაზღვრელი ფაქტორების ხვედრითი წონის შესახებ ყალბი საკითხია. ყალბია ის მაშინაც, როცა გადატანილია ისტორიისა და პიროვნების ურთიერთობის სფეროში. ისტორიას ქმნიან ნაძვლეულად არა ადამიანები და გარემოებანი, არამედ ადამიანები გარკვეულ პირობებში. ისტორიულ პროცესში მონაწილეობენ არა ადამიანის გარეთ მდებარე, ადამიანის მოქმედებასაგან დამოკიდე-

<sup>15</sup> ადამიანის ქცევა, რა თქმა უნდა, სუბიექტისა და ობიექტის შეხვედრასა და ურთიერთობას გულისხმობს. ეს, ასე ვთქვათ, ქცევის პროვოზორული დესკრიფციაა. ფილოსოფიურ-მეცნიერული შესწავლა მოითხოვს საკითხის ახლო განხილვას. ეს კი სხვადასხვანაირი შეიძლება იყოს. ეს შემეცნების მიზანზე დამოკიდებული. აქ ორი მთავარი ამოცანა დადგება: ანალიზური, აბსტრაქტული და კონკრეტული რეალური. როცა პირველი ამოცანა ისახება შემეცნების წინაშე, მისი წარმატება იმზე დამოკიდებული, თუ რაოდენ უზინდად, შეურევლად ვიპოვებთ სუბიექტისა და ობიექტის ნიშან-თვისებებს, რამდენად ჩაეწვდებით თითოეულის არსს და მათგან გამოვლინავე შესაძლებელ ფუნქციებს. ვიმეორებთ, რომ არის შემეცნებითი ამოცანა, როცა ასეთი ძებნა და ასეთი მეთოდოლოგია აუცილებელია და, მაშასადამე, გამართლებული.

მავრამ ეს არ არის ერთადერთი ამოცანა შემეცნებისა და ამიტომ მის მონაპოვია არ შეიძლება მივაკუთვნოთ. ადამიანის ქცევას შემეცნება სწორედ იმას მოითხოვს, რომ აზროვნების ცენტრში იყოს „თვითონ ქცევა“ და არა აპრიორი ნაგარაულები ელემენტები და ფაქტორები ქცევისა. ამჟერად მეთოდოლოგია იცვლება, თუ „კონკრეტულ“ მიდგომას მოითხოვს. ამ ასპექტში სუბიექტი და ობიექტი ცალკე არ არიან. ქცევა ერთი და მთლიანი რამ არის და ბატიშჩევი მართალია, როცა ქცევის ამ ერთიანობას იცავს. მავრამ რაბან ამჟამად ჩვენს წინაშე ადამიანის პრობლემა დგას, ქცევის ფენომენის მართებული დესკრიფციის შემდეგ საპრობლემა

ბული ძალები, არაჰედ თვითონ ადამიანის საგნობრივი მოქმედების პირობები და ფაქტორები. მოქმედება თავისი პირობების გარეშე, თავისი საგნობრივი შინაარსის გარეშე არის ცარიელი აქტივობა, ფიქცია და არა ნამდვილი მოქმედება. როგორც მოძრაობა არ შეიძლება მოძრავი საგნის გარეშე, წერს ავტორი, ისე ადამიანის მოქმედება არ შეიძლება მისი პირობების გარეშე. მთავარი მაინც ის არის, დაასკვნის ბატიშჩევი, რომ საზოგადოებრივ ადამიანზე, მის განვითარებაზე არაფერი მოქმედებს ამ ადამიანის საგნობრივ მოქმედებაზე გავლენის გარეშე. ის, რაც არ შედის ადამიანის საგნობრივ სამყაროში, არ იქცევა მისი ქცევის კომპონენტად, ვერ გახდება ადამიანის განვითარების, ფაქტორი. ადამიანის მიერ ხელუხლებელი ბუნება, მისი რომელიმე ნაწილი მხოლოდ მაშინ იქნება ადამიანის განვითარების პირობა, როცა ის გადაიქცევა მისი საგნობრივი მოქმედების მომენტად.

ადამიანის მოქმედების საიდუმლოება შეიძლება გაიხსნას მხოლოდ დიალექტიკის მეთოდოლოგიით. ამისათვის ბატიშჩევი ხშირად მიმართავს კ. მარქსს და სავსებით დამაჯერებელ ინტერპრეტაციას იძლევა როგორც ადამიანის ქცევის, შრომის მარქსისეულ გაგებისა, ისე თვითონ ქცევისა. ადამიანურ ქცევას არ უხდა შევხედოთ, როგორც ორი სუბიექტური ძალის შეხვედრას და შეთანხმებას ერთმანეთთან. ეს არის, ავტორის თქმით, ერთი მთლიანი პროცესი, რომლის დიალექტიკური თვალთ დანახვა მით უფრო ადვილია, რაც უფრო მაღალ საფეხურზე არის იგი განხილული.

ადამიანის ქცევა, ე. წ. პირობებისა და პიროვნების ურთიერთობა არ უნდა ვიაზროთ, როგორც ორი უცხო ძალის „შემთხვევითი“ შეხვედრა. დიალექტიკის არსი ასეთ შემთხვევაში დავიწყებულია, უგულებელყოფილია თვით განვითარებისა და საპირისპიროთა იგივეობის დებულება, დაასკვნის ავტორი.

როგორც ითქვა, ბატიშჩევის ნაშრომში ძირითადია აბსტრაქტულობის, დუალიზმის და სტატიკის წინააღმდეგ ბრძოლა. ადამიანის არსი გაგებულია, როგორც საგნობრივი მოქმედება, რომლის ფილოსოფიური შემეცნება მხოლოდ დიალექტიკური. მეთოდოლოგიით არის შესაძლებელი. ამგვარი მიდგომის რეალიზაცია

---

მისი ქცევის პერსონალური ეფექტი. ქცევას ხომ აქ იმ თვალსაზრისითაც ვუყურებთ, თუ როგორ და რის გამო შეიქცა ისტორიის სუბიექტი. ერთიან დესკრიფციული ამოცანა, ხოლო განსხვავებულია ახსნითი მიზანი, რომელიც ფენომენის შიზნობრიობაზე მოგვითხრობს.

აქ მოცემულია სანიმუშო სიცხადით. ამგვარი კვლევა ცნობილია და რეკომენდებულია, მაგრამ მისი ფაქტიური შესრულება არცთუ ისე ხშირად გვხვდება. არაა იშვიათი ასეთი შემთხვევა, როცა საქმე თავდება დეკლარაციული განცხადებებით, მარქსიზმის კლასიკოსების ნაშრომებიდან ცნობილი ციტატების მოყვანით. ყოველი მოსაწესრიგებელი საკითხი წყდება კომპრომისულად<sup>18</sup>. ამგვარი „კვლევის“ წინააღმდეგ ბატიშჩევის ბრძოლა ნაყოფიერია და მისაბაძი.

რა უნდა ითქვას ამ გამოკვლევის შესახებ, რამდენადაც იგი ადამიანის არსის ცხადყოფას ემსახურება?

ავტორის „პირველი“ დებულება ისაა, რომ ადამიანის არსი არის ქმედება, მოქმედება, რომელიც არსებითად გასაგნებისა და გადმოსაგნების აქტების ერთიანობად არის გააზრებული. რამდენადაც ამ ცნებას — გასაგნება-გადმოსაგნებას — მნიშვნელობა ენიჭება არა მხოლოდ ადამიანის ცხოვრების გასაგებად, არამედ დიალექტიკის ზოგადი ფორმის გასაგებადაც, მას ჩვენ საგანგებოდ შევეხებით შემდეგ და მის ფილოსოფიურ ღირებულებაზე მაშინ გამოვთქვამთ ჩვენ მოსაზრებას, ახლა მხოლოდ იმ ძირითად მეთოდოლოგიურ საკითხზე გვინდა საუბარი, რომელიც ადამიანის არსის საწვდომად ქცევის დიალექტიკას გვთავაზობს.

ბატიშჩევის კონცეფცია-ინტერპრეტაცია, თუ ის ჩვენ სწორად გავიგეთ, ასე გვესახება: ადამიანი არის ქცევა, ქცევაში უხდა ამოვიკითხოთ ადამიანის არსი. წინამავალი კვლევა ადამიანისა იმიტომ იყო უნაყოფო მთელ რიგ შემთხვევებში, რომ ქცევა — ეს ერთიანი ფენომენი — განიხილებოდა განსჯის ანალიზური მეთოდით და სწორედ ის რჩებოდა მიუწვდომელი, რაც საქმის არსს წარმოადგენს. ქცევის მთლიანობა დაიკარგება როგორც კი მის შედგენას შევუდგებით და ამ მიზნით ამოვალთ მის „ფაქტორებიდან“, სუბიექტისა და გარემოს გაერთიანებიდან. ეს გზა უიძებლოა ამ საქმისათვის. ერთიანი ფენომენი შედგენის გზით, ე. ი. მექანიკურად ვერასოდეს ვერ წარმოიშობა. ამაში ბატიშჩევი მართალია და ყოველივე მის მიერ ნათქვამი ამგვარი ცდის უაზრობის შესახებ სიამოვნებით იკითხება, მაგრამ ამ მსჯელობის საფუძვლიანი გაგება მოითხოვს მეტს, იმის გარკვევას, თუ რა გან-

<sup>18</sup> კარგად აბობს ამაზე ბატიშჩევი: «по перечислительному правилу: «как то, так и это», см. Г. С. Б а т и щ е в, Общественно-историческая, деятельная сущность человека, «Вопросы философии», № 3, 1967, гл. 28.

ზომილება-მოცულობის არის ის პრინციპი, რომელიც გვარწმუნებს აღნიშნული მეთოდოლოგიის უეარგისობაში. კონკრეტულად: განსჯით-ფორმალისტური მიდგომა მხოლოდ ქცევის და მისი მსგავსი მოვლენებისათვის არის უეარგისი, ხოლო სხვა, არაცოცხალი მოვლენებისათვის კანონიერი, თუ ამ მოთხოვნას ზოგადი ხასიათი აქვს? სხვანაირად, როგორია გასაქანი დიალექტიკურ-ორგანული მეთოდოლოგიისა საერთოდ სინამდვილის კვლევაში?

ფილოსოფიის ამ უზოგადეს საკითხებზე ბევრის თქმა არის საპირო. ეს პრობლემა არ არის ყოველთვის ნათლად წარმოდგენილი. შეიძინევა ისეთი მოსაზრების გავრცელება, რომლის მიხედვით, დიალექტიკა მხოლოდ ცოცხალ არსებას ეხება, ხოლო მოძრაობის მექანიკური ფორმა, მოძრაობა, როგორც მექანიკის საგანი, თითქოს მექანიკისტურად უნდა შეისწავლებოდეს, მექანიციზმი თითქოს ოდიოზურ ცნებას არ წარმოადგენს მექანიკაში, როგორც ითვლებოდა, რომ ფსიქოლოგიზმი ფსიქოლოგიაში არ შეიძლება შეგვხვდეს<sup>17</sup>. საქმე ჩვენ ასე გვესახება: თუ დადგენილად მივიჩნევთ იმას, რომ არის განსჯისეული და დიალექტიკური (გონებისეული, როგორც ზოგი იტყოდა) ფორმის კვლევა-ცა და შემეცნებაც, უნდა ითქვას, რომ ერთიცა და მეორეც პრინციპულად გამოყენებულია ყველგან, უმარტივესი მოძრაობიდან დაწყებული ურთულეს მოვლენამდე. ამოცანა და მეთოდოლოგია განსჯისეული და გონებისეული შემეცნებისა სხვადასხვაა და მათი შერევა ერთმანეთში დაუშვებელია. ამის შედეგია ის, რომ თვითონ სინამდვილეს ჰყოფენ და ანაწილებენ ისე, რომ ერთ სფეროს მიაკუთვნებენ მხოლოდ განსჯისეულ შემეცნებას, ხოლო მეორეს — საკუთრივ დიალექტიკის სარბიელად მიიჩნევენ. ეს მოსაზრება უნდა უკუგდებულ იქნეს. მთლიანობა, არის ყველგან და, ამდენად, გონებისეული კვლევა ყველგან კანონიერია და პირიქით, ელემენტი და ნაწილები, საერთოდ, ყველგან შეიძლება ვიგულისხმოთ და, ამდენად, ფორმალური განსჯით ძიებაც ყველგან კანონიერად უნდა მივიჩნიოთ. ის, თუ რომელი მეთოდოლოგიით უნდა ვიხელმძღვანელოთ, განსჯისეულით თუ გონებისეულით, იმაზე იქნება დამოკიდებული, თუ რას ვეძებთ მოცემულ შემთხვევაში, — მთელს თუ ნაწილს, აბსტრაქტულს თუ კონკრეტულს.

<sup>17</sup> ახ. ა. ბოკოროვი, ფსიქოლოგიზმი და ანტიფსიქოლოგიზმი ფსიქოლოგიაში. თბილისი, 1962.

ბატიშჩევს ადამიანის ქცევა აქ, ამ გამოკვლევაში, დასკირ-  
და ადამიანის გასაგებად, ადამიანისა, რომელიც ფილოსოფიურად,  
ერთიან მთლიანობად აქვს მას წარმოდგენილი. ცხადია, ქცევის  
შესახებ ამ საგნისათვის მხოლოდ ისეთი ცოდნა გამოდგება, რო-  
მელიც ქცევის ერთიანობას ეხება, მისი ცალკეული ელემენტები,  
რომელთაც დანაწევრების გამო საზრისი აღარ აქვთ, ადამიანის  
გასაგებად არ გამოდგება. ეს გასაგებს ხდის ავტორის მეთოდო-  
ლოგიურ პოზიციას და მას გამართლებაც აქვს, ფორმალური  
მანც.

მაგრამ არსებობენ თუ არა ქცევის ელემენტები სადმე და რო-  
გორღაც? განა სრულიად უსაფუძვლოა სუბიექტზე და გარემო-  
ზე ლაპარაკი, ქცევის ფაქტორზე მსჯელობა და ა. შ. რა თქმა უნ-  
და, არა თვითონ ბატიშჩევი ხომ გამუდმებით ლაპარაკობს ამ ცნე-  
ბებზე სწორედ ქცევისათან დაკავშირებით? მართალია, ეს ლაპა-  
რაკი, ასე ვთქვათ, ნეგატიურია, ამ ინსტანციების უადგილობაზე  
სიტყვა ნათქვამი, კერძოდ, მათ „უადგილობაზე“ ქცევის ფენო-  
მენში, მაგრამ, საკმარისია, ამოცანა შეიცვალოს, ქცევის „ჩონჩ-  
ხის“ ძიება დადგეს დღის წესრიგში, რომ მყისვე დაგვიკირდეს  
„ფაქტორი“, „პირობები“, „ობიექტი“, „სუბიექტი“ და ა. შ.

ჩვენ მოგვეწონა ავტორის მოსაზრება ადამიანის ფილოსო-  
ფიური განსაზღვრების გამოყენების თაობაზე სპეციალურ მეც-  
ნიერებაში. ცხადია, ფსიქოლოგიას სხვა მეთოდოლოგია აქვს ადა-  
მიანის კვლევის დროს, ვიდრე ფილოსოფიას. კარგია, რომ ამ გან-  
სხვავებაზე არის აქ მითითება. მაგრამ ეს ხომ იმას არ ნიშნავს, რომ  
სხვაგვარი განსაზღვრება ადამიანისა, თუ არა ფილოსოფიუ-  
რი, შეუძლებელია, არა ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი  
ვისთვის რა არის, ეს იმაზეა დამოკიდებული, თუ რას ეძებს  
მკვლევარი, მის მთელს, ასე ვთქვათ, თვითონ ადამიანს, როგორც  
ასეთს, თუ მის რომელიმე მომენტს, ნაწილს... მაგ., ფსიქიკას. ერ-  
თიც კანონიერია და შეორეც, ნაწილის ძებნაც და მთელისაც. მიუ-  
ღებელი და საზიანო მეცნიერებისათვის არის მხოლოდ აღრევა  
ამოცანებისა და აქედან მომდინარე აღრევა მეთოდოლოგიისა. ამ  
ვითარებაში შეგვეძლო გვეთქვა: ის, რაც სპეციალური მეცნიერე-  
ბისათვის და ყოველდღიურობისათვის აუცილებელი პირობაა,  
ერთგვარი პოსტულატია, შეიძლება ფილოსოფიისათვის დაბრკო-  
ლებას წარმოადგენდეს. მართალია, ადამიანის ქცევის პირობად მხო-  
ლოდ ის ჩაითვლება, რაც უკვე ჩართულია ქცევაში და მას შე-  
საფერ დაღს ასვამს, მაგრამ, როცა გარემოების შეცვლის, მისი



გარდაქმნის საკითხი დადგება, სამოქმედო საგანი ადამიანის გარეთ უნდა ვეძებოთ და, მონახვის შემდეგ, ჩავრთოთ იგი ადამიანის ქცევის შემადგენლობაში, და ა. შ.

გარემოს, ადამიანის განმსაზღვრელი ფაქტორების შესახებ კითხვის დაყენება კანონიერია, მაგრამ რისთვის და ვისთვის? ეს საკითხი წინასწარ უნდა იყოს ცნობილი. ერთი რამ ხშირად არის მივიწყებული: ლაპარაკობენ ადამიანის განმსაზღვრელ ორ მთავარ ფაქტორზე, ბიოლოგიურ და სოციალურ ფაქტორზე და არავითარი როლი აქ თვითონ ადამიანს არ ეთმობა. თითქოს ადამიანი იყოს ცარიელი, თავისუფალი არე, რომელიც დასახელებული ფაქტორების მოქმედებით უნდა აივსოს. ფაქტორებს გავლენის მოხდენა შეუძლიათ მხოლოდ არსებულზე, ხოლო არსებულს რაღაც აქვს, ის არის, რაღაც, რაც ყოველგვარ გავლენას განსაზღვრულ კალაპოტში აყენებს. როცა ფილოსოფიაში გონების „აგების“ საკითხი დადგა და საამისო „მასალის“ ერთადერთ წყაროდ გრძობის ორგანოები მიიჩნეეს, ლაიბნიცმა ასეთი პოზიცია დაიჭირა ამ მოსაზრების მიმართ: თანახმა ვარ გონებისათვის საჭირო მასალა მოვიდეს გრძობის ორგანოებიდან, მაგრამ ნუ იქნება დავიწყებული, რომ ეს მასალა მიდის გონებასთან, რომ მასალის მიღება მიმღების არსებობას გულისხმობს.

ბატიშჩევი, ალბათ, აქ ნათქვამს სადავოდ არ გახდის. მაგრამ ეს არ არის ამჟამად ჩვენი ძიების საგანი. რა არის ადამიანი? რა არის ადამიანის არსი? ასე ღვას საკითხი. ბატიშჩევის პასუხი ვიცი: ადამიანის არსი არის მოქმედება, ქცევა. რა ითქმის ამის გამო?

ავტორმა მრავალმხრივ შემოუარა ამ ცნებას, ადამიანის მოქმედების ფენომენს. ამ ცნების განხილვა ავტორის მიერ და მის მიერ გამოყენებული მეთოდოლოგია ჩვენ მართებულად მივიჩნით. არ მოგვეწონა ის, რომ მან საპირისპირო მეთოდოლოგია ისე გააკრიტიკა, რომ ამ მეთოდოლოგიას კუთვნილი ადგილი არ მიანიჭა. შთაბეჭდილება ისეთი შეიქმნა, თითქოს ის საერთოდ უკუგდებული უნდა იქნეს. ახლა ჩვენ ვაყენებთ საკუთარ მოთხოვნას ავტორის მიმართ: ნუთუ ქცევის ფენომენის ფილოსოფიური გააზრება, თუნდაც ამომწურავი, შესცვლის ადამიანის ფენომენის ფილოსოფიურ ცხადყოფას? რა თქმა უნდა, არა!

აქ მარტივი პრობლემა კი არ ღვას ჩვენს წინაშე, არაჰედ მთელი მეთოდოლოგიური პრობლემატიკის, არსის კვლევის საკითხი. ეს შემეცნების არსის გარკვევას გულისხმობს.

მოვლენა მაშინ არის ცნობილი, როცა ის გაცნობიერებულია. პირველი, რაც უნდა მოხდეს „შემეცნების გრძელ გზაზე“, არის იმის გაცნობიერება, რაც საბოლოოდ და, ასე ვთქვათ, ყოველმხრივ უნდა იქნეს შესწავლილი. შემეცნება არის ასახვა. რაც ასახულია, ის შემეცნებულია. არსებობდა და არსებობს შემეცნების ორი ამოცანა — აღწერა და ახსნა, დესკრიფცია და ექსპლიკაცია. საქმე იწყება დესკრიფციით და მთავრდება ექსპლიკაციით. დესკრიფცია იმაზე „ლაპარაკობს“, გვიყვება, რაც არის მოცემული ცნობიერებაში და გამიზნულია ასახსნელად. ტრადიციული შეხედულების თანახმად, შემეცნებაში არსებითად მხოლოდ ახსნა იგულისხმებოდა. დესკრიფცია იმდენად იოლ საქმედ და შემეცნებითი შემოქმედების მხრივ უმნიშვნელოდ მიაჩნიათ ზოგჯერ, რომ ეს მომენტი შემეცნების საერთო შემადგენლობაში არც შეაქვთ, თუმცა, როცა საკითხი დგება დესკრიფციის საჭიროებაზე, მის უარყოფას საერთოდ არავენ ახდენს<sup>18</sup>.

რამდენადაც ახსნაცა და აღწერაც ასახვის ცნების საშუალებით გამოითქმება და შინაარსეულადაც ამომწურავად აითვისება, ჩვენ ვამჯობინებთ ამ ცნებების გაერთიანებას იმ აზრით, რომ ახსნაც და აღწერაც თავის თეორიულ ამოცანას ამთავრებენ საძიებლის გაცნობიერებით. უშუალოდ მოცემული საფუძვლების, მიზეზების მიგნებაც დამთავრებულად მაშინ ითვლება, როცა ისინი გაცნობიერებული არიან, როცა გაცნობიერებული არიან ის კანონები, რომელთაც „ბრალდებით“ უშუალოდ მოცემულის არსებობა-გამოწვევა.

თუ შემეცნების არის ამაში დავინახავთ, საერთოდ, მაშინ შუქი მოეფინება ადამიანის ფილოსოფიური შემეცნების პრობლემასაც. რა უნდა ჩაითვალოს ადამიანის შემეცნებად? რა თქმა უნდა, მისი ასახვა, არც მეტი და არც ნაკლები. თუ ადამიანი ასახულია, იგი შემეცნებულია. როცა ვამბობთ, რომ ადამიანი ურთულესი არსებაა, ყველაზე ძნელად მისაწვდომი საგანია შემეცნებისა, იგულისხმება ადამიანთან დაკავშირებული პრობლემები, რომლებიც ჯერ შორს არიან გადაჭრისაგან. რას ნიშნავს ეს? ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ის,

<sup>18</sup> ცნობილია მეორე უკიდურესობაც; მეცნიერებაში აღწერა ყველაფერია. ამბობენ, ახსნა ოფე აღწერაა, მხოლოდ გარკვეული წესების დაცვით. ასე მსჯელობდა ე. მახი. ახსნა მან მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობის გადმონაშთად მიიჩნია და პოზიტურ მეცნიერული თვალსაზრისისათვის აკრძალულად გამოაცხადა. ამ თვალსაზრისის მარქსტული კრიტიკა მოგვცა ვ. ლენინმა. იხ. მისი „მეტერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“.

რასაც ეს პრობლემები ეძებენ, ჯერ კიდევ გაცნობიერებული არ არიან, ჩვენ ჯერ კიდევ არა გვაქვს მათი ასახვა. ეს იმაზეც მიგვითითებს, რომ ყველაფერი შეიმეცნება მხოლოდ თავის თავიდან. A არ შეიმეცნება B-დან, B-ს საშუალებით. A-ს ასახვა უნდა იყოს სწორედ მხოლოდ A-ს ასახვა, მისი ხატი და სხვა არაფერი.

ზოგი განმარტება ამის თაობაზე: როცა ვამბობთ, რომ A არის B-ს მიზეზი, ასახვის საგანს წარმოადგენს არა A და B, არამედ ის, რომ A იწვევს B-ს, დებულების შინაარსია ამ გამოწვევის ასახვა. ეს გამოწვევის ვითარებაა სწორედ ის, რისი გაცნობიერება-ასახვაც არის გამოთქმული დებულებაში A იწვევს B-ს, A არის B-ს მიზეზი. და ასე ყოველთვის: თუ ანგარიშს გავუწევთ დებულების შინაარსს, ის ყოველთვის აღმოჩნდება ამ შინაარსის ასახვა. ამ შემთხვევაში არა აქვს მნიშვნელობა იმას—ასახვა გრძნობადია, თუ ინტელექტუალური: ეს ასახავის ბუნებაზე დამოკიდებული.

აქედან ასეთი დასკვნა გამომდინარეობს: თუ ადამიანი და ქცევა, თუგინდ ადამიანის ქცევა, სხვადასხვაა, მათი შედეგების შინაარსიც არ შეიძლება იყოს ერთი და იგივე. ყოველი მოვლენის გნოსეოლოგიური სწორუფლებიანობის გამო, მოვლენა, როგორც არ უნდა იყოს იგი, მოითხოვს საკუთარ შემეცნებას. მხოლოდ საკუთარ შემეცნებას აქვს გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა მოვლენის მიმართ. იმისათვის, რომ ქცევის ფენომენის შემეცნება ადამიანის ფენომენის შემეცნებად გამოაცხადო, ეს ორი ფენომენი უნდა იყოს ერთი, ე. ი. ერთ-ერთი მათგანი უნდა გაუქმდეს, ილუზიად გამოცხადდეს და, როგორც ილუზია, გახდეს საგანი თავისი საკუთარი შემეცნებისა.

ბატიშჩევი არ უთქვამს, რომ ადამიანი არის ადამიანის ქცევა. ასეთი აზრი, ალბათ, არასოდეს მოსვლია თავში. ამიტომ ქცევის იდეალური შემეცნებაც კი მის თემაზე არსებითად არაფერს ამბობს. ადამიანის საკითხი ღიად რჩება. დებულება—ადამიანი არის ქცევა, ისეთივე აბსურდია, როგორც იმის მტკიცება, რომ A არის B. ასე კი გამოდის ბატიშჩევის მსჯელობიდან, რამდენადაც მას თავისი ნაკვეთი მიაჩნია პასუხად კითხვაზე ადამიანის რაობის შესახებ, პასუხად კითხვაზე, თუ რა არის ადამიანი.

გავიხსენოთ ვ. ლენინის მითითება იმაზე, რომ ასახვის თეორია მოითხოვს მსგავსებას ასახვასა და ასახავს შორის. ამ მოთხოვნას რომ არ აკმაყოფილებდა, იმიტომ უარყო ლენინმა სიმბოლოების თეორია, ჰელმჰოლცისა და პლენანოვის აზრი საგან-

ზე ცნობიერების მიმართების თაობაზე. ამიტომაც აგრეთვე, რომ სიტყვა, როგორც ასეთი, საგნის ასახვად არ ჩაითვლება და ამიტომ სიტყვის მოსმენა რომელიმე საგნის შესახებ მისი შემეცნება არ არის.

მაგრამ საქმე ჯერ კიდევ წინ არის. ამბობენ, რომ აქ გაიგვებაზე კი არ არის ლაპარაკი, არამედ მოვლენის არსებით ნიშანზე. ქცევა, შემოქმედება და ა. შ., რასაკვირველია, თვითონ ადამიანი არ არის. ის არის მხოლოდ ადამიანის არსი, ადამიანის არსებითი ნიშანი. ასე რომ, თუ ეს ნიშანი შემეცნებული გვაქვს, მთავარი საქმე გაკეთებულია და თუ ფილოსოფიის ანთროპოლოგიურ ამოცანასაც მხედველობაში მივიღებთ, სახელდობრ იმას, რომ ფილოსოფიას აინტერესებს მხოლოდ არსი ადამიანისა და არა ყველაფერი მის შესახებ, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ ქცევის შემეცნება, როგორც ადამიანის არსისა, ფილოსოფიურ პრობლემას დასრულებულ გადაჭრას აძლევს. რა უნდა ითქვას ამის შესახებ?

ადამიანის არსის ძებნა და ადამიანის არსებითი ნიშნის ძებნა არ არის ერთი და იგივე. მოვლენის არსებითი ნიშნის ძებნა ყოველთვის მეორე ამოცანაა, რომელიც შეიძლება დადგეს მხოლოდ მაშინ, როცა მოვლენის არსი ცნობილია. მოვლენის არსი არის თვითონ მოვლენა, როგორც ასეთი, მოვლენა მის იღვაში, მის რაობაში. ამიტომ სანამ არ გავგიგია ის, თუ რაზეა ლაპარაკი, რა არის ის, რის ნიშანსაც ვეძებთ, ამ ნიშნის არც პოვნა შეიძლება და არც ძებნა. იმისათვის, რომ ქცევა, შემოქმედება ადამიანის არსებით ნიშნად მივაჩნიოთ, უნდა ვიცოდეთ, ადამიანის არსი, რათა ამ წერტილიდან განვკრებთ გვიტხრას, არის ქცევა მისთვის არსებითი, თუ არა. სხვა ვითარება ლოგიკურად მოხსნილია.

ჩვეულებრივად ამ გზით არ მიდიან და კვლევას იწყებენ ისე, თითქოს პირველი და მთავარი საკითხი გადაჭრილი იყოს. ასე იქცევა ბატიშჩევიც, რომლისგანაც ჩვენ ველოდით საკითხის მეტი სიღრმით განხილვას.

თუ ჩვენი ეს ძირითადი შენიშვნა სწორია, ბატიშჩევის ფრიად გულმოდგინე დიალექტიკურ ნაშრომს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პირველი კითხვისათვის მნიშვნელობა ეკარგება, მაგრამ მას რჩება მნიშვნელობა — იმ ცნებების ძიების მიმართულებით, რომელთაც ის მართლაც იკვლევს და რომელთა შესახებაც ანგარიშგასაწევ მსახურებებსაც აყენებს. რაც შეეხება კ. შარ-

ქსის გამონათქვამების ინტერპრეტაციას, რომელსაც იძლევა ავტორი, უნდა ითქვას, რომ ის საგანგებო ყურადღებას ითხოვს. ამ საკითხს ნაწილობრივ შევეხებით იმ კრიტიკული მოსაზრების შეფასებასთან დაკავშირებით, რომლებიც გამოქვეყნდა ბატიშჩევის შრომებზე საბჭოთა პრესაში.

ბატიშჩევის ერთ-ერთი გამოკვლევა ჩვენ დაწერილებით განვიხილეთ. ყურადღებას იპყრობს ამავე გამოკვლევაზე დაწერილი კრიტიკული წერილი, რომელიც ეკუთვნის აკადემიკოს ა. ალექსანდროვს, სპეციალობით მათემატიკოსს. ა. ალექსანდროვი სპეციალური შეცნიერების წარმომადგენელია და მით უფრო საინტერესოა მისი ფილოსოფიური შინაარსის მსჯელობა.

სასიხარულოა, რომ ა. ალექსანდროვი არ ჰგავს იმ სპეციალისტ-მეცნიერებს, რომლებიც მაინცდამაინც დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებენ ფილოსოფიას, ადამიანის ფილოსოფიურ განხილვას. ის წერს: «Едва ли нужно объяснить, какой интерес для развивающегося самосознания человека имеет вопрос: «Кто мы, откуда мы, куда мы?». ავტორს აგონდება გოგენის ტილო, რომლის სახელწოდება სწორედ ეს კითხვაა. საინტერესო ის არის, რომ ეს კითხვები გამოხატავენ ტაიტლების ფიქრებს, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ თვით-ცნობიერების ძებნა ადამიანის მიერ არ ყოფილა ცივილიზებული ხალხის პრივილეგია. ამაზე თურმე «ველურებიც» ფიქრობენ. გასაგებია, დასძენს ავტორი, რომ პრობლემა ადამიანის არსისა ასე თუ ისე ყოველთვის იდგა ფილოსოფიის ცენტრში<sup>19</sup>.

ა. ალექსანდროვის სტატია დაიწერა ბატიშჩევის წერილის გამო, როგორც მისი შეფასება. მაგრამ ის შორდება, რასაკვირველია, ჩვეულებრივი რეცენზიის ფარგლებს და წარმოადგენს ავტორისეულ ფილოსოფიურ კონცეფციას ადამიანის არსის შესახებ. ჩვენ შევეხებით როგორც ერთს, ისე მეორეს: როგორც ბატიშჩევის შეხედულებათა კრიტიკას ა. ალექსანდროვის მიერ, ისე თვითონ ალექსანდროვის მოსაზრებებს ჩვენს საკითხზე.

ა. ალექსანდროვის შემაჯამებელი კრიტიკული შეფასება ბატიშჩევის კონცეფციისა ასე გამოიყურება: «სუვერენული» უარყოფა მეცნიერულობისა და ქვეშეობრივი დიალექტიკისა, გაიგივება მოქმედების სუბიექტისა და ობიექტისა, პრეტენზია «მოქმედების მონიშვნაზე», როცა საკითხიც არ არის დასმული საკუთრივ ადამიანის არსის შესახებ»<sup>20</sup>. როგორ გაჩნდა გ. ბატიშჩევის

<sup>19</sup> Ахадемия А. Александров, Еще раз о деятельности сущности человека, «Вопросы философии», 1968, № 7, с. 121.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 127.

შეხედულებაზე ასეთი განაჩენი და რამდენად არის იგი მართებული? ამისთვის საჭიროდ მიგვაჩნია, გავეცნოთ თვითონ ა. ალექსანდროვის კონცეფციის ამოსავალ პრინციპებს და მისი მეთოდოლოგიის ძირითად დებულებებს. ეს გაგვიღებს კარებს ამ განაჩენის გენეზისისკენ.

ადამიანის არსის ფილოსოფიური პრობლემა, ა. ალექსანდროვის აზრით, უნდა ემყარებოდეს ორ წანამძღვარს. პირველ წანამძღვარად უნდა მივიჩნიოთ ის ფ ა ქ ტ ი, რომ ადამიანი არის ცხოველი, რომელიც არა მხოლოდ მოიხმარს ბუნების მიერ მოცემულ დოვლათს, არამედ გაერთიანებული ძალით იგუებს, გარდაქმნის ბუნებას თავისი მოთხოვნილებებისათვის. აქ ღვება, დასძენს ა.ალექსანდროვი, ადამიანის სპეციფიკის პრობლემა, იმის გარკვევის საჭიროება, თუ რა განსახეავენს ადამიანებს ცხოველებისაგან. ამ კითხვაზე პასუხს გვაძლევს ემპირიული ფაქტი<sup>21</sup>: ადამიანის ისტორიის არსებობა. ისტორია, ამტკიცებს ალექსანდროვი, მხოლოდ ადამიანს აქვს. არც ერთი გვარი ცხოველისა, სანამ ის ამ გვარს ეყუთენის, არაფერს ახალს არ ქმნის, არაფერს მატებს იმას, რაც მის გვარს მანამდე ჰქონია, საერთოდ. ცხოველი მხოლოდ აღადგენს, იმეორებს იმას, რაც მისი გვარის ინსტინქტში არის ჩასახული. ადამიანი სულ სხვაა. ის რჩება იმად, რაც არის, homo sapiens-ად, მაგრამ მაინც ცვლის არსებითად თავისი ცხოვრების ფორმას და თვითონვე არის ამ ცვლილების მიზეზი. ის ქმნის სრულიად ახალ ნივთებს: იარაღს, ტანსაცმელს, მეცნიერე-

<sup>21</sup> ა. ალექსანდროვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 128. როგორც ცნობილია, „პოზიტოვისტებს“ სჩვევიათ „ფაქტებით“ ლაპარაკი. ეს გასაგებია, რადგან ისინი ამ ტერმინით აღნიშნულში „ქვეშმარტებას“ გულისხმობენ. ხდება ისეც, რომ სწორედ ის არის სადავო, რასაც „ფაქტით“ აღნიშნავენ და ქვეშმარტებად ასაღებენ. ხომ არ გვაქვს აქაც ასეთი აბრუნდო? ადამიანის გამოცხადება უსოველად ისეთი ქვეშმარტება მაინც არ არის, რომელიც ყოველგვარ შეეკებას უკანონოს ხდიდეს, ე. ი. მართლა ფაქტს გამოხატავდეს. ფაქტის წინააღმდეგ არავის აქვს უფლება ილაპარაკოს და არც არაფერს ლაპარაკობს ნორმალურ ვითარებაში. ადამიანი რომ ცხოველია, ფაქტად არ ჩათვლება, რადგან ამ „ფაქტს“ ბევრი მოწინააღმდეგე ჰყავს სწორედ ფილოსოფიაში. ამბობენ, რომ როგორც კი ადამიანს მოვაქცევთ ცხოველის გვარში (genus), რა სპეციფიკაც არ უნდა დავურთოთ მას, ადამიანთან მისასვლელი გზა მაინც გადაჭრილი აღმოჩნდება, ცხოველური გვარის შემცველი ადამიანობას ვეღარ მისცემს ადგილს თავის სფეროში. ისიც მხედველობაშია მისაღები, რომ არც ცხოველის ფილოსოფიური არსი არის საყოველთაოდ ცნობილი და აღიარებული, რომ მას „ფაქტი“ ვუწოდოთ. ამ ვითარებაში სწობს ყველამ თქვას, რას გულისხმობს ცხოველობაში, როცა ადამიანს მის საზღვრებში ათავსებს და რა გზით დაადგინა ადამიანობა, როცა ის ცხოველობაში მოაქცია. ვინ გაარკვეა, რომ ცხოველობის შემცველი არსება ადამიანი შეიძლება იყოს?

ბას, ხელოვნებას და ა. შ. ამაში ხედავს ა. ალექსანდროვი განვითარების თავისებურ ტიპს, რომელიც მხოლოდ ადამიანში გვხვდება<sup>21</sup>. ეს არის განვითარება შემოქმედების გზით, თვითგანვითარება. „სპეციფიკური არსი ადამიანისა მდგომარეობს, უწინარეს ყოვლისა, შემოქმედებაში“. ეს ითქმის ადამიანის გვარზე და ადამიანის ინდივიდუალურ არსებაზეც. შემოქმედების მეტნაკლები უნარი, დასძენს ა. ალექსანდროვი, ყველას აქვს, ყოველ ადამიანს. ამიტომ ის ადამიანის ერთ-ერთ ატრიბუტად უნდა მივიჩნიოთ. ადამიანის სხვა ნიშნები, როგორიცაა მაგალითად, გონება, მიზანსწრაფებულობა, შემოქმედებას გულსხმობენ. იგივე ითქმის თვითცნობიერებაზეც. „თვითცნობიერება — აი, „ადამიანის“ ცნების ატრიბუტი, და ის აქვს ყოველ ადამიანს; ამაშია მისი ადამიანობა და პრინციპული თანასწორობა“<sup>22</sup>.

ადამიანს სხვა ატრიბუტიც აქვს, მაგრამ ყველა ისინი თავისებურია და ასე თუ ისე დაკავშირებულია შემოქმედებასთან, ახალი თვისობრიობის წარმოქმნასთან. თავისუფლებაც კი, თუ მას სპეციფიკური ადამიანური ნიშანი არ მოეძებნება, არაფრის მთქმელია ადამიანის არსის შესახებ. სპეციფიკა კი სიახლეშია, თავისუფლებამ ახალი რამ უნდა შექმნას. არწივი რომ ცაში დაფრინავს, არაფრით არის შეზღუდული და ამ აზრით თავისუფალია, მაგრამ ასეთ თავისუფლებას ადამიანისეულს ვერ ვუწოდებთ. ამ უკანასკნელს შეგნება, გონება სჭირდება. გონება ყოველ აქტში მოქმედებაა, რამდენადაც გონებაზე იქ ვლადარაკობთ, სადაც ახალ სიტუაციასთან, ახალ პრობლემასთან გვაქვს საქმე. ასე ამთავრებს ა. ალექსანდროვი თავის კონცეფციის გადმოცემას და დასძენს, რომ ადამიანის არსის ფილოსოფიური პრობლემა მეც-

---

<sup>21</sup> ბუნებრივად დგება კითხვა: როგორ ვიპოვოთ ცხოველის განვითარება, თუ ის მხოლოდ იმეორებს წარსულში არსებულს, თუ მხოლოდ მას გამოაჯენს, რაც უკვე არის უცვლელად ინსტინქტში? როგორ წარმოვადგინოთ ბუნების მიერ ადამიანის შექმნა, ე. ი. ცხოველის გადასვლა ადამიანში, თუ ცხოველში მხოლოდ ერთი და იგივე ჩნდება, თუ ახალს აქ არა აქვს ადგილი? ა. ალექსანდროვი ადამიანის არსს და სპეციფიკას შემოქმედებაში ხედავს, მაგრამ განა რაიმეს დავასახელებთ უფრო შინაშენელოვანს შემოქმედების პროდუქტთა შორის, ვიდრე არის ადამიანი ნუთუ შემოქმედებას მოკლებულად ჩაითვლება ის, ვინც ადამიანი შექმნა?

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 127. როგორც ჩანს, ალექსანდროვს არ სჭამს დებულება: ერთი მოვლენა — ერთი არსი. არსში ისეთი რამ აქვს ნაგულისხმევი, რაც ერთ მოვლენაში რამდენიმე შეიძლება იყოს. არსის პრობლემის გადაჭრა მას ე. შ. ჩამოთვლეს შეესაბამება. მაგრამ ამ წესით საკითხი არისოდეს არ გადაწყვეტება ცუდ უსასრულობაში გადაზრდის გამო, რომ აღარაფერი ვთქვათ იმაზე, რომ ერთი „მოვლენა“, „ერთი საგანი“ ერთ არსს მოითხოვს, მისით არის განსაზღვრული.

ნიერების ემპირიული პრობლემაა და ამ გზით კვლევა ადამიანისა არ ნიშნავს უსუბიექტოდ დარჩენას, ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის უგულვებლყოფას.

როგორ ესახება ავტორს ბატიშჩევის კონცეფცია?

შევჩერდეთ, პირველ რიგში, საგნობრივი მოქმედების ცნებებზე, რომელიც ცენტრალური ცნებაა ბატიშჩევის მოძღვრებაში და ა. ალექსანდროვისთვის კრიტიკის მთავარ საგანს წარმოადგენს.

ბატიშჩევის მსჯელობის „აქსიომა“ ისაა, რომ ადამიანის არსს იგი მის მოქმედებაში ხედავს. მოქმედებას ისეთი ადვილი უჭირავს ადამიანის ცხოვრებაში და მის შემეცნებაშიც, რომ შეიძლება გვეთქვა: ბატიშჩევის მიხედვით ადამიანის არსის გამოსათქმელად homo sapiens კი არ უნდა ვიხმაროთ, არამედ homo faber. ამ დებულებას ბატიშჩევი, შეიძლება ითქვას, წანამძღვრად იღებს, მისი დასაბუთების საჭიროებას არ ხედავს. ა. ალექსანდროვი ამ ვითარებაში იტყოდა, რომ ეს არის „ფაქტი“<sup>24</sup>. თუ ის, რომ ადამიანს ისტორია აქვს, „ფაქტია“, რატომ არ არის „ფაქტი“, ისიც, რომ ადამიანის ატრიბუტი არის მოქმედება? უამისოდ ხომ მისი ისტორია არ იქნებოდა!

ჩვენ ვრცლად განვიხილეთ ადამიანის ქცევის, მოქმედების ფენომენი, როგორადაც ის ბატიშჩევს აქვს აღწერილი და ამ ავტორის ნაშრომი მნიშვნელოვან მონაპოვრად მივიჩნიეთ. ჩვენ არ გვაკმაყოფილებს ბატიშჩევის ნარკვევში ის, რომ ქცევა და მისი ანალიზი ადამიანის ანალიზად არის წარმოდგენილი, ავტორი პრედიკატის თვისებას სუბსტანციის, სუბიექტის შემეცნებად გვითვლის. ამ მომენტს ა. ალექსანდროვი სულ არ ეხება. მას დავა აქვს სხვაგან, იქ, სადაც ქცევის, მოქმედების წარმოქმნა უნდა იქნეს გააზრებული.

საკითხები — რა არის ქცევა და როგორ ჩნდება ქცევა? — ორი სხვადასხვა ტიპის საკითხია. მათი კვლევის მეთოდოლოგია: განსხვავებულია. როგორც შედეგში შეიძლება მიზეზის ნიშანთვისება არ ჩანდეს, ისე შეიძლება სხვადასხვა ფაქტორით აღმოცენებულ ფენომენში ფაქტორებისა ალარაფერი ჩანდეს. ბატიშჩევს ის აწუხებს, რომ იმ ცნობილ დისკუსიაში, რომელიც წარმო-

<sup>24</sup> თუქცა „ფაქტი“ არც ეს არის. ცოტა ვინმე როდღი ფიქრობს, რომ ადამიანის არსის მოქმედება კი არ არის, არამედ უმოქმედობა, ქვრეტა, ნორვანა, დუმილი და ა. შ. აქაც ისეთივე მდგომარეობა გვაქვს, როგორც ა. ალექსანდროვის შემთხვევაში: როცა თვითონ ადამიანზე წერაწერობით არაფერი ვიცით, საიდან ვასკვნობ, რომ მისი ატრიბუტი არის ქცევა ანდა შემოქმედება?



ებდა და წარმოებს ფაქტორების ხვედრითი წონის განსაზღვრის თაობაზე ადამიანის ჩამოყალიბებაში, მის ქცევაში და ა. შ., მოქმედების ფენომენის დესკრიფციის ადგილზე და მისი სახელით ნამდვილად წარმოებს მისი შორეული გენეზისის საკითხის კვლევა. ამ ვითარებაში თვითონ ძირითადი თემა — „რა არის ადამიანის მოქმედება?“ — განზე რჩება.

ადამიანის საგნობრივ მოქმედებას ბატიშჩევი უყუარებს. თუ შეიძლება ასე ითქვას, შიგ გულში, მის არსში. აქ, რასაკვირველია. აო ჩანს არც ობიექტი, როგორც ასეთი, სუბიექტის მოპირისპირე და არც სუბიექტი, როგორც ობიექტის მოპირისპირე. ეს ასეა და სხვანაირად არც შეიძლება იყოს: ქცევის ფენომენოლოგია არ უნდა გადაიქცეს სხვა რამის ფენომენოლოგიად, თუგინდ ეს სხვა ის იყოს, რის ნიადაგზედაც, აღმოცენდა ქცევა.

საქმე ეხება იმას, თუ რა ემართებათ სუბიექტსა და ობიექტს, როცა ისინი ჩართული არიან ქცევაში, ქმნაში, შემოქმედებაში. თუ ამ პროცესს შევხედავთ სუბიექტის მხრიდან, მაშინ იმას, რასაც აქ ამ შემთხვევაში დავინახავთ, ჰქვია გასაგნება, ხოლო თუ ამ მოვლენას შევხედავთ ობიექტის თვალთ, საქმე გვექნება გადმოსაგნებასთან. მთელი სიძნელე ამ ერთი ფაქტის ისე დანახვაა, რომ იქ ორი რამ არ დავინახოთ: სუბიექტი და ობიექტი. თუ „თავისთავად“, ქცევის რეალიზაციამდე იყო სუბიექტიცა და ობიექტიც, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ აქაც, მათი შეხვედრის“ მომენტშიც, ერთი მეორის გვერდით და ერთი მეორის პირდაპირ თითქოს იყვნენ იგივე, ანდა სახეშეცვლილი სუბიექტი და ობიექტი. როცა ამათ ვხედავთ, ქცევასთან საქმე არა გვაქვს. როცა ქცევას ვხედავთ, იქ მეტი არაფერი არ არის და არც უნდა იყოს.

როგორღა ვიანზროთ დაპირისპირება? დაპირისპირება რომ განხორციელდეს ხომ ორი რამ უნდა არსებობდეს! მაგრამ დიალექტიკა გვეუბნება, რომ ეს დაპირისპირება სპეციფიკურია. ეს არის დაპირისპირება, რომელიც არის იგივეობრივი. დიალექტიკის გაგება და დიალექტიკური აზროვნების მომარჯვება იმიტომ არის ძნელი, რომ ის მოითხოვს იმის ჩამოშორებას, რასაც მიჩვეული ვართ, ურომლისოდაც აზროვნება ვერ წარმოგვედგინა. რაც ამას, ამ ჩვეულს არ ეთანხმება, სოფისტიკად და აბსურდად გამოიყურება. ეს არის განსჯითი აზროვნება, რომელიც ბევრ მოვლენას ვერ უვლის თავს და მათ შორის, ბატიშჩევის აზრით, პირველ რიგში, საგნობრივ მოქმედებას. ამ საქმის „დისკუსიაში“ ჩაბმული არ არის ის, ვინც აქ აღნიშნულ სიძნელეს ვერ გრძნობს.

ის ყოველთვის „კომპრომისულ“ გზას ადგია: „ისიც“ და „ისიც“. ამას იმით ახერხებს, რომ ქცევას ხან ამგვარად ხედავს და ხან სხვაგვარად. ფიქრობს, რომ რახან ორივეს ხედავს, თუმცა რიგ-რიგობით, საქმე მოგვარებულია, მთლიანობა ანგარიშგაწეულია. ეს არის ის, რაც იწვევს გაუგებრობას: მთლიანობა და ერთიანობა გაიგივებული გვაქვს და ამით საკითხი წყდება არა დიალექტიკურად, არამედ განსჯის საფუძველზე<sup>25</sup>. ბატიშჩევი ასე გვიხატავს ქცევის ერთ-ერთ ძირითად მომენტს: „... მიმართება ობიექტისა და სუბიექტისა უნდა იქნეს წარმოდგენილი როგორც დიალექტიკური, კონკრეტული იგივეობა — იგივეობა წინააღმდეგობათა, მთლიანად, ბოლომდე გამსჭვალავი ერთიმეორისა“. ეს დებულება ა. ალექსანდროვის იმის მტკიცებად მიაჩნია, რომ „ღურგალი მთლიანად, ბოლომდე იჭრება თავის ობიექტში — მაგიდაში, ხოლო მაგიდა — ღურგალში“. ამგვარ შეუსაბამობას გვთავაზობს „დიალექტიკური გონება“ ბატიშჩევის ხელში. ამის ნაცვლად ა. ალექსანდროვი აყენებს არა სუბიექტისა და ობიექტის შერწყმისა და გაქრობის თეზისს, არამედ მათ დაპირისპირებას, დაპირისპირების გზით მათ გამლას, განვითარებას.

როგორ უნდა ვიაზროთ საქმის ნამდვილი ვითარება? ღურგალი აკეთებს სკამს. აქ გვაქვს ე. წ. გასაგნება. სუბიექტი უნდა იქცეს საგნად. რას გულისხმობენ ამაში? ღურგალი მოცემულ მასალას, ფიცარს ახარჯებს თავის ენერგიას იმ სახით, რომ შედეგად ის მიიღოს, რაც მას უნდა. „მასალა“ იმას იღებს ღურგლისაგან, რაც საჭიროა იმისათვის, რომ გაკეთდეს სკამი. ღურგალი აქ, მოქმედებაში, ღურგლობაში წარმოდგენილია იმით, იმ ძალეობით, რაც სკამის გაკეთებას ქირდება. ღურგლისაგან გაცემული და სკამის მიერ „მიღებული“ იდენტურია, როგორც იდენტურია მიზეზისა და შედეგის ენერგია. უაზრობა იქნებოდა მიზეზიდან რაიმე დარჩენილიყო შედეგში გადაუსვლელად, ანდა შედეგში არ ყოფილიყო რამე, რაც მიზეზიდან არის გამოსული. სკამი გააკეთა ღურგალმა, ფიცარმა მიიღო ღურგლისაგან გამოსული ენერგია სკამის სახით. არაფერი მისტიკური და უცნაური აქ არ არის.

<sup>25</sup> ერთიანობისა და მთლიანობის განსხვავებას და ამ განსხვავების მტკიცედ დაცვას განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცეის გემბალტფსიქოლოგიაში. აქედან ფილოსოფიამაც „ისესხა“ ზოგი რამ. მაგრამ საყოველთაო გავრცელება ამაზე მაინც ვერ მოაპოვა. იხ. ა. ბოქორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. II, თბილისი, 1959.

ხვალ იგივე ღურგალი კიბეს გააქეთებს და ამგვარადვე დახარჯავს მისთვის მთლიანად თავის ენერგიას. აქ ლაპარაკია გასაგნებაზე და არა განივთებაზე. ამ უკანასკნელთან საქმე გვაქვს მანონ, როცა დინამიკურ-დიალექტიკურ აზროვნებას ვტოვებთ და სტატურ-სუბსტანციურ თვალსაზრისზე ვდგებით. ამგვარ მიდგომასაც აქვს თავისი ადგილი, მაგრამ ეს უკვე სხვაა და იგი გაცხადებული და გამართლებული უნდა იყოს.

ა. ალექსანდროვის არადიალექტიკური მიდგომის ხასიათი უფრო ჩანს, როცა საქმე ეხება ობიექტის მოქმედებას სუბიექტზე. ა. ალექსანდროვი წერს: „ნამდვილად სუბიექტში ხდება არა თვითონ ობიექტის შელწევა, არამედ მისი ზემოქმედებისა, ობიექტი აისახება სუბიექტში... როცა იმას ამტკიცებს, რომ თვითონ ობიექტი აღწევს სუბიექტში, ობიექტის გაიგივება ხდება მის ზემოქმედებასთან, მის ასახვასთან“<sup>26</sup>.

გამოდის, რომ ბატიშჩევის აზრით, ობიექტის ზემოქმედება სუბიექტზე არის თვითონ ობიექტის შელწევა სუბიექტში და არა მხოლოდ ობიექტის ასახვისა.

ა. ალექსანდროვი მართალია იმაში, რომ სუბიექტში შედის არა ობიექტი, არამედ ობიექტის ასახვა, ობიექტის ხატი. როცა, მაგალითად, ადამიანი ხედავს, უყურებს ვარსკვლავს, ეს ვარსკვლავი, თუგინდ მართო როგორც „ხილული ობიექტი“ ვერ შელწევს სუბიექტში, ის მხოლოდ აისახება მასში; მისი ხატი, აი, რა ეკუთვნის სუბიექტს<sup>27</sup>. მაგრამ წარმოვიდგინოთ, რომ ვარსკვლავს აქვს ურთიერთობა ისეთ საგანთან, რომელშიც, საერთოდ, ხატი არ გამოიწვევა. რას გამოიწვევს ვარსკვლავი ასეთ საგანში? არაფერს? შეუძლებელია, ვარსკვლავის გავლენა ამ საგანზე იყოს ნულის ტოლი, როგორც არ შეიძლება, რომ ამ საგნის გავლენა ვარსკვლავზე ნულის ტოლი იყოს<sup>28</sup>. რაც შეეხება გავლენის „სიდიდეს“, ეს აქაც მიზეზ-შედეგის ენერგეტიკული მიმართების შესაბამისი იქნება. სინათლე არც ვარსკვლავია და არც ადამიანის თვალი. ის არის თავისთავადი ფენომენი, რომელიც სინათლეა და სხვა არაფერი. ამგვარ ვითარებაზე აქვს ლაპარაკი ბატიშჩევს და აქ აბსურდის ძებნა არ იქნებოდა მეცნიერულად გამართლებული.

<sup>26</sup> იხ. ალექსანდროვის დას. ნაშრ. გვ. 124.

<sup>27</sup> იქვე, გვ. 124.

<sup>28</sup> იხ. ა. ბოკორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. პირველი, თბილისი, 1957.

რაც შეეხება ვარსკვლავის ასახვას, ის, რასაკვირველია, არსებობს სუბიექტში, მაგრამ იმ აუცილებელი პირობით, რომ ვარსკვლავის რეალური ზეგავლენა და ადამიანის თვალის შემხვედრი მოქმედება განხორციელდება და იგივეობის სახეს მიიღებს.

„ღიალექტიკური მონიზმისა“ და სპექულატური მეთოდის შესახებ. ნუთუ სადავო უნდა იყოს ის, რომ ღიალექტიკა, ნამდვილი ღიალექტიკა, რომელიც თვითმოდრობისა და თვითგანვითარების პირობას შეიცავს, მონისტურად უნდა იყოს წარმოდგენილი? არამონისტური, დუალისტური ვითარების ნიადაგზე მუდამ გაუგებარი და შეუძლებელი იქნებოდა განვითარება, თვითმოდრობა, საჭირო შეიქნებოდა ღიალექტიკის გარეთ იმის ძებნა, რაც ღიალექტიკის ფუნქციას შეასრულებდა. ა. ალექსანდროვი იგივეობაზე ლაპარაკის ნაცვლად, ამჯობინებს, რომ ილაპარაკოს ერთიანობაზე. მაგრამ „ერთიანობას“ გაშიფვრა უნდა. არა იგივეობა, არამედ ერთიანობა, წერს ა. ალექსანდროვი<sup>29</sup>. მისი აზრი გასაგებია, მაგრამ „ერთიანობა“ ერთს უნდა ნიშნავდეს და იგივეობას უნდა შეიცავდეს. როცა ერთიანობიდან იგივეობა განდევნილია, დუალიზმი აუცილებელია.

### 3. ბასანბანი და გადმოსაგნების უსახაბო

ბატიშჩევის კონცეფციაში, რომელიც ადამიანის არსის ფილოსოფიურ განხილვას ემსახურება, გასაგნებისა და გადმოსაგნების ცნებებს არსებითი მნიშვნელობა ენიჭებათ. ამ ცნებებს ბატიშჩევი უწოდებს მარქსისტული ფილოსოფიის კატეგორიებს და გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონედ მიაჩნია ადამიანის საგნობრივი მოღვაწეობის შინაგანი დინამიკის გასახსნელად. აქ იგულისხმება კულტურის ყოფიერების უზოგადესი წესი, რომლის მიხედვითაც ადამიანები აწარმოებენ მთელ თავის საზოგადოებრივ ცხოვრებას, ქმნიან თავის ისტორიას. ადამიანის საგნობრივი მოღვაწეობა, ბატიშჩევს აზრით, სხვა არაფერია, თუ არა გასაგნება და გადმოსაგნება, მათი კონკრეტული იგივეობა.

ამ კატეგორიების განხილვას ლოგიკურად უსწრებს წინ განივთების ცნების ანალიზი. გენეზისურად განივთება ახლოსაა გასაგნებასთან, მაგრამ მნიშვნელობის მიხედვით, სოციოლოგიურად და ფილოსოფიურად მათ შორის ფორმალური წინა-

<sup>29</sup> იხ. ალექსანდროვის უსახ. ნაშრ., გვ. 123.

აღმდეგობაც არის. მათ შორის განსხვავებას, ბატიშჩევის თქმით, პირველად კ. მარქსმა მიაქცია ყურადღება, რითაც არსებითი ხასიათის წვლილი შეიტანა მეცნიერებაში<sup>1</sup>.

განივება არის ადამიანის მიერ თავისი თავის იმგვარი წარმოდგენა, როცა მას თავისი თავი ნივთად ესახება, როცა ის ისე უყურებს თავის თავს, თითქოს იყოს არა ცოცხალი არსება — ადამიანი, არამედ უბრალო ნივთი. ასე უყურებს ადამიანი ადამიანთა ურთიერთობასაც. აქ თითქოს საქმე გვექონდეს ნივთების ურთიერთობასთან, ნივთების ურთიერთმიმართებასთან. საკუთარი შემოქმედებითი ძალები ადამიანს ესახება ნივთიერ ძალად, მისგან დამოუკიდებელ საქმიან ვითარებად. ადამიანის ნაწარმოებს განივთების ბატონობისას მხოლოდ უტილიტალური თვალსაზრისით უყურებენ. ამ ვითარებაში ჩნდება გარემოს ისეთი გაგება, როცა ის წარმოიდგინება ისეთ რეალობად, რომელიც ადამიანურს, სუბიექტურს არაფერს შეიცავს და პიროვნებას უპირისპირდება, როგორც სრულიად უცხო რამ, რასაც შემთხვევით ან ბედნიერება მოაქვს ადამიანისათვის ან უბედურება. განივთებისასთან არის დაკავშირებული, ბატიშჩევის მიხედვით, ე. წ. „ნივთების პერსონიფიკაცია“, სუბიექტის დამახასიათებელი თვისებების გადატანა ნივთებზე. მუშა, როცა განივთებას აქვს ადგილი, სამუშაო ძალად იაზრება, ის მხოლოდ ეს არის თითქოს და სხვა არაფერი.

გასაგნება და გადმოსაგნება, აღნიშნავს ბატიშჩევი, ადამიანის ნორმალური ყოფიერებაა, მისი შემოქმედებითი ცხოვრებაა. განივთება ამის დიამეტრულად საწინააღმდეგო აქტია, აქ შემოქმედებაზე ლაპარაკი უსაფუძვლოა.

გასაგნება არის ადამიანის ქმედითი უნარის გადაქცევა საგნის ფორმად, ხოლო გადმოსაგნება საწინააღმდეგო პროცესია: საგანმა უნდა დაუბრუნოს სუბიექტს მისი კუთვნილება, მისგან მიღებული დოვლათი. ეს არის შემოქმედებითი საწყისი კულტურის საგნობრივი ფორმების ათვისებისა სუბიექტის მიერ. ის, რაც სუბიექტს დაუნერგია თავის „ქონებიდან“ საგნების სახით, სუბიექტმა ახლა უნდა ათვისოს და შეითვისოს, სუბიექტის სუბიექტურ კუთვნილებად უნდა აქციოს. ბუნების ათვისებაც, წერს ბატიშჩევი, წარმოებს იმ წესით, როგორითაც ხდება კულტურის ათვისება. ეს კატეგორიები — გასაგნება-გადმოსაგნება — არ ეკუთვნიან სისტემას, სადაც ინდივიდი გა-

<sup>1</sup> იხ. სიტყვა «Овещствление». «Философ. энциклопедия», 1967.

გებულა. როგორც მხოლოდ ბუნების ნაწილი თავიდანვე, გვარწმუნებს ავტორი, ეს კატეგორიები ეკუთვნიან ადამიანის მოღვაწეობის სოციალურ გარკვეულობას. ბატიშჩევი წერს: «Здесь человек — универсально-всеобщая, предметно-творческая сила природы, совокупность всех общественных отношений, «мир человека»;<sup>3</sup> ვფიქრობთ, რომ ადამიანი აქ წარმოდგენილია როგორც ბუნების ისეთი ძალა, რომელიც საგნობრივ-შემოქმედებითი ქცევის საშუალებით ქმნის თავის საკუთარ სამყაროს. „ადამიანის სამყარო“ იგივეა, რაც „სამყარო-ადამიანი“, ე. ი. ადამიანი, აღებულნი იმ განზომილებაში, სადაც მხოლოდ სოციალურ-შემოქმედებით სინამდვილეს ეწევა ანგარიში. ბუნების ძალად ის არის წარმოდგენილი, ასე ვთქვათ, უკანა რიცხვით, გენეზისის მიხედვით. ნამდვილად კი ასეთი ადამიანი, ადამიანი-სამყარო, ბუნებაზე ზევით დგას. გასაგნება, ამბობს ბატიშჩევი, ყოველთვის მიმართულია არა უბრალოდ ბუნებაზე, არამედ ადამიანის საგანზე, კულტურის „საგნობრივ სხეულზე“.

შესაბამისად, გადმოსაგნება არ არის მხოლოდ ასიმილაცია ბუნების ნივთებისა და მისი ენერჯისა, არამედ ასიმილაციის ჩართვა ადამიანის აქტიურ „არსობრივ ძალებში“. მართალია, აქ გადმოსაგნებასთან გვაქვს საქმე, საგნობრივის ადამიანში გადმოტანასთან, მაგრამ, დასძენს ავტორი, ეს საგნობრიობის დაკარგვად; გაუქმებად არ უნდა გავიგოთ: პირიქით, აქ ხდება საგნის „ჩაძირვა“ ადამიანის აქტიურ ქმედებაში. გასაგნება და გადმოსაგნება ქმნიან ერთმანეთის მიმართ არა მხოლოდ პოლარულობას, არამედ ნამდვილ დიალექტიკურ წინააღმდეგობას, სადაც ისინი ამავე დროს ერთიმეორეს მოითხოვენ, დაშლისა და აღდგენის უწყვეტ დინამიკას ქმნიან<sup>3</sup>.

ბატიშჩევის კონცეფცია, რომელიც პირველ რიგში მოწოდებულია, მოგვცეს ადამიანის არსში შეღწევის საშუალება, იმის გარკვევა, თუ რა არის ადამიანის ქცევა, მისი შინაგანი დინამიკა, არ იფარგლება მხოლოდ ანთროპოლოგიით, ადამიანის ფილოსოფიურად გააზრების ამოცანით. დიალექტიკა, რომელსაც ის ხელაძვს გასაგნება-გადმოსაგნების კატეგორიებში, მას დიალექტიკის

<sup>3</sup> ბატიშჩევი მუთათებს: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., 2 т. т. 3, с. 3, т. 1, с. 414. (იხ. ბატიშჩევის სტატია: «Опредмечивание и распределенность», Философская энциклопедия, 1967, т. 4).

<sup>3</sup> იხ. ავტორის წერილი «Опредмечивание и распределенность». «Философская энциклопедия», 1967, т. 4.

პროტოტიპად და საწყისადაც მიაჩნია. თითქოს პირველად აქ „ჩნდებოდეს“, საერთოდ, დიალექტიკა.

ავტორი წერს: გასაგნება-გადმოსაგნების დიალექტიკა არ არის „კერძო შემთხვევა“ დიალექტიკისა. რამდენადაც აქ საქმე გვაქვს საგნობრივი მოქმედების სპეციფიკურ კანონებთან, გამოვლენილია და საქმეშია ჩართული თვითონ უნივერსალური განსაზღვრებები მთელი სინამდვილისა, ამ პროცესში მისი კულტურად გადაქცევა სწარმოებს. შემდეგ: ფორმა, რომელიც აქვთ უნივერსალურ-საყოველთაო განსაზღვრებებს, არის წმინდა ფორმა, რომელშიაც ფუნქციობენ ეს განსაზღვრებანი, როგორც საგნობრივი მოქმედების საკუთრივი კანონები. ამ ფორმებში ავტორი ჯულისხმობს აზროვნების კატეგორიის ფორმებს. საგნობრივი მოღვაწეობა, მისი განხორციელება ავტორს ესახება მხოლოდ იდეალურის წარმოქმნის გზით. იდეალური არსებობს, ცოცხლობს, დასძენს ავტორი, მხოლოდ ასე: ის განუწყვეტლივ ქრება გასაგნებისას და ისევ განუწყვეტლივ ჩნდება გადმოსაგნებისას. თვითონ იდეალური, წერს ბატიშჩევი, თავისთვის საკვიროებს განსაკუთრებულ მასალას — საგანს. ეს არის ენობრივი ნიშანი.

დიალექტიკის თეორიის დასაბუთება შეუძლებელია სხვაგვარად, თუ არა საგნობრივი მოქმედების დიალექტიკის, ამ მოქმედების შინაგანი დინამიკის ცხადყოფის საფუძველზე. ეს არის ბატიშჩევის კონცეფციის წანამძღვარი.

ბუნებრივად იბადება კითხვა: როგორ გავიგოთ დიალექტიკის საწყისის ეული კავშირი ადამიანის ქცევასთან, როცა ადამიანი ბუნების განვითარების მწვერვალად ივარაუდება? სწორედ ამიტომ უყურებდნენ ადამიანის დიალექტიკას როგორც დიალექტიკის გამოყენებას უკანასკნელ მომენტში, ბოლოს წარმოშობილ საგანში. ბატიშჩევის მოსაზრება კი გვაფიქრებინებს, რომ დიალექტიკას საფუძველი ჩაეყარა ადამიანის ქცევაში, მისი საგნობრივი მოქმედების პროცესში. შეიძლება, რასაკვირველია, დიალექტიკური პროცესის კონკრეტული რეალიზაცია ადამიანის ქცევაში სპეციფიკური ნიშნების მქონედ ვიაზროთ, მაგრამ, ჭერ ერთი, მხედველობაშია მისაღები ის, რომ ავტორი ლაპარაკობს დიალექტიკის დასაბუთებაზე საერთოდ, ე. ი. დიალექტიკის ძირითად ნიშნებზე, რომელთაც არ შეიძლება მოკლებული იყოს იგი რომელიმე სფეროში. გარდა ამისა, თუ ადამიანის ქცევის სპეციფიკის გამოცხადება ხდება დიალექტიკის პროტოტიპად საერთოდ, მაშინ განა არ დადგებოდა ანთროპომორფიზმის საფრთხე? ორი-

ვე შემთხვევაში საექვოდ გამოიყურება ბატიშჩევის ნათქვამი: გასაგნებისა და გადმოსაგნების დიალექტიკა არ არის „კერძო შემთხვევა“, ის შეიცავს მთელი სინამდვილის უნივერსალურ-საყოველთაო განსაზღვრებებსო.

ბატიშჩევის კონცეფცია გასაგნებისა და გადმოსაგნების თაობაზე, საბოლოოდ, ასეთ შემაჯამებელ სახეს იღებს: ადამიანი, რომელიც ისრუტავს და თან გამოასხივებს თავისთავიდან ყველა ბუნებით ძალას, უნივერსალურად მოქმედ არსებად უნდა ვიაზროთ. ადამიანის არსის გამოვლენა გასაგნებისა და გადმოსაგნების სახით ხდება, ადამიანის არსის შემეცნებას მოწყურებულმა ამ მოვლენის შესწავლით უნდა დაიწყოს და, ალბათ, მისითვე უნდა დაამთავროს. კ. მარქსმა, ავტორის თქმით, სავსებით მკაცრად და ზუსტად თავისი ეს თეორია გასაგნება-გადმოსაგნების მოგვეცა კლასიკურ ნაშრომებში, რომლებიც დაიწერა 1850—1860 წლებში. „კაპიტალის“ ძირითადი კატეგორია არის შრომა, გასაგნებული შრომა. ეს კატეგორია საშუალებას გვაძლევს, საგანთა მიმართებაში ამოვიკითხოთ მათ „უკან“ არსებული მიმართებანი ადამიანებისა. შრომა, როგორც პროცესი, მოუსვენარ მდგომარეობაშია და მუდამ ცდილობს მდგრადი მდგომარეობა მიიღოს. ეს არის გასაგნების აქტი, შრომა მოძრაობიდან უნდა გადავიდეს უოფიერებაში. საგნობრივ ფორმაში მოძრაობა ჩერდება, ქრება და მის ადგილს მისი კვალი იჭერს. ეს არის პროდუქტის მიზანშეწონილი ფორმა.

ამ „წინსვლის“ აქტს მოსდევს საპირისპირო პროცესი, გადმოსაგნება. ეს გზა არის მოქმედება გარედან შიგნით, საგნობრივი „ინდიფერენტიზმიდან“ შინაგანი, ცოცხალი ვითარებისაკენ, ადამიანის სუბიექტისაკენ. ადამიანის შესწავლის ალფა და ომეგა ამით არის შემოფარგლული.

#### 4. ადამიანი და საზოგადოება

კ. მარქსის ცნობილი განმარტება ადამიანის არსისა არის ამოსავალი და თან ინტერპრეტაციის ობიექტი საბჭოთა ფილოსოფოსებისა. ინტერპრეტაციები ხშირად არ ემთხვევიან ერთმანეთს. ზოგს კ. მარქსის ფორმულიდან ის დასკვნა გამოჰყავს, რომ, რა ხან ადამიანის არსი საზოგადოებაშია, სოციალურ ურთიერთობას წარმოადგენს, ზედმეტად არის ლაპარაკი საკუთრივ ადამიანზე,



არც როგორც გვარზე ცალკე და არც როგორც ინდივიდზე. „ადამიანი“ აბსტრაქტიაა მხოლოდ და ამიტომ რეალურ ადამიანზე მსჯელობა დასაშვებია მხოლოდ, როგორც საზოგადოებაზე, საზოგადოებაში არსებულ წარმოებით მიმართებებზე. არ არსებობს ადამიანი საზოგადოების გარეშე, ადამიანი საზოგადოებაა და ა. შ.

მეორე სახის ინტერპრეტაცია, აგრეთვე კ. მარქსზე დაყრდნობით, ადამიანს „იყავს“, მის გვარობას და ინდივიდობას არსებულ ვითარებად მიიჩნევს. თვით საზოგადოების არსის გახსნას ცდილობს ინდივიდუალურ ადამიანიდან ამოსვლით. აქ გზა იყოფა და ზოგი ადამიანის არსის მონახვას ბუნებაში აპირებს და ბიოლოგიურ ფაქტორს გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს, ზოგი კი თვითონ ადამიანს მიიჩნევს საკუთარი არსის განმსაზღვრელად და ცდილობს, ამგვარად თავი დააღწიოს როგორც ბიოლოგიზმს, ისე სოციოლოგიზმს.

ინტერპრეტატორთა უმრავლესობა „შემარბებელ“ პოზიციას იჭერს და ცდილობს, ადამიანი წარმოიდგინოს, როგორც ორი ფაქტორის — ბიოლოგიური და სოციალური — ფაქტორების ნაწარმოები. საერთო შთაბეჭდილება ისეთია, რომ ამგვარი აზრთა სხვაობა მოუთმენელია და, მაშასადამე, უნდა გაგრძელდეს ინტერპრეტაციები, სანამ ძირითადი შეხედულება ადამიანის არსის შესახებ არ იქნება დადგენილი. ეს გარემოება იმას გვიკარნახებს, რომ ადამიანის ფილოსოფიურ შესწავლას მეტი ყურადღება დაეთმოს.

განვიხილოთ ამ მიზნით ბ. გრიგორიანის გამოკვლევა, რომელიც ეხება ადამიანისა და საზოგადოების ცნებების გარკვევასა და მათ მიმართებას ერთმანეთთან. რა არის საზოგადოება?

„საზოგადოება არის ისტორიულად ჩამოყალიბებული ერთობლიობა ქცევის გაერთიანებული ფორმებისა, რის ფარგლებშიაც ინახება და გადაიცემა თაობიდან თაობაში კაცობრიობის მიერ დაგროვილი მატერიალური და სულიერი კულტურა, იქმნება ახალი კულტურული ღირებულებები“<sup>1</sup>. განსხვავებით ბიოლოგიური სისტემიდან, რომელიც თავის ფორმასა და სტრუქტურას ალადგენს ინდივიდუუმის გენეტიკური აპარატის მეშვეობით, საზოგადოება ამისთვის იყენებს სოციალურ ინსტიტუტებს, რომლებიც ინახავენ და გადასცემენ კაცობრიობის მიერ დაგროვილ

<sup>1</sup> Григорьян Б. Т. Философия о сущности человека. Москва, 1973, с. 256.

კულტურულ საუნჯეს. მხოლოდ ამ გზით, სოციალური დაწესებულების დახმარებით ახერხებს ადამიანი იმას, რომ ეზიაროს კულტურას. ადამიანის მოქმედება, მისი მოღვაწეობა არ შეიძლება გამოცალკევდეს საზოგადოებიდან, მის ორგანიზაციებიდან.

სოციალურ ცხოვრებაში ადამიანი უკავშირდება არა მხოლოდ ადამიანს, არამედ ბუნებასაც. ეს კავშირიც განსაზღვრულია საზოგადოების ჩარევით ამ საქმეში<sup>2</sup>. „საზოგადოება არის არა მხოლოდ ობიექტური პირობა და ვითარება, რომლებიც განსაზღვრავს ადამიანის ქცევას, არამედ აგრეთვე ადამიანთა მუდმივი მოღვაწეობა, რომელიც ქმნის და ცვლის ამ ვითარებას“<sup>3</sup>. „საზოგადოება არის სასიცოცხლო გარემო, რომელიც აუცილებელია იმისათვის, რომ მოხდეს ადამიანის ინდივიდუალობის რეალიზაცია“<sup>4</sup>. ისტორიაში არაერთ იწყებს სრულიად თავიდან. შედის რა ცხოვრებაში, ყოველ ახალ თაობას ზვდება მზა მისი არსებობის რომელიღაც პირობები, საზოგადოებრივი და კულტურული გარემო<sup>5</sup>. მცდარია ის აზრი, რომელიც პიროვნებას თუ საზოგადოებას განიხილავს აბსოლუტურად ავტონომიურ, ურთიერთგამომრიცხავ და დაპირისპირებულ მხარეებად, „პიროვნება და საზოგადოება მომდინარეობენ ერთი ფესვიდან, ისინი წარმოშობილი არიან თვითონ ისტორიული პრაქტიკით, და მხოლოდ მით შეიძლება ისინი აიხსნან“<sup>6</sup>. „ადამიანი ქმნის საზოგადოებრივ ფორმებს და თვითვე უპირისპირებს მათ თავის თავს, „ანგრევს“ და გარდაქმნის მათ თავისი იდეალებისა და მიზნების შესაბამისად“<sup>7</sup>. „ადამიანისათვის დამახასიათებელია ურთიერთობა, გარკვეულ სოციალურ ფორმებში არსებობა“<sup>8</sup>.

რა ითქმის ამგვარი დებულებების შესახებ?

შევჩერდეთ ჯერ განმარტებებზე. „საზოგადოება არის ადამიანთა ერთობლიობა...“ „ადამიანი არის საზოგადოებრივი მიმართებები...“ განმარტებები სხვადასხვანაირია, სხვადასხვა მიზნით

<sup>2</sup> Григорьян Б. Т. Философия о сущности человека. Москва, 1973. с. 63.

<sup>3</sup> იქვე. გვ. 259.

<sup>4</sup> იქვე. გვ. 260.

<sup>5</sup> იქვე. გვ. 255.

<sup>6</sup> Григорьян Б. Т., На путях философского познания человека, с. 63. Сб. «Проблема человека...».

<sup>7</sup> იქვე. გვ. 64.

<sup>8</sup> იქვე. გვ. 64.

ნაწარმოები. მთავარი და ძირითადი ამოცანა ყოველგვარი განმარტებისა არის იმის გაგება, რაც განმარტებას საჭიროებს, რაც უიმისოდ გაუგებარია. არ ვიცით რამე და უნდა გავიგოთ. ამისთვის უნდა გამოვიყენოთ ისეთი მასალა, ცნებები, რომლებიც ჩვენთვის ნაცნობია, რაც ვიცით, ე. ი. ნაცნობით უნდა გავიგოთ უცნობი. ნაცნობი რომ იგივე იყოს, რაც უცნობი, ან მას შეიცავდეს, განმარტება ვერ მოხდება, უცნობი ნაცნობი ვერ გახდება. ამიტომ განსამარტავი თუ განმარტებაში მოექცა, ტავტოლოგიასთან გვექნება საქმე, რაც განმარტების ლოგიკაში შეცდომად ითვლება. პირველი შეხედვით განმარტება, მისი მოთხოვნა, მისი წესები პარადოქსის შთაბეჭდილებას ტოვებენ. ერთი მხრით, განმარტება უნდა უდრიდეს განსამარტავს, განმარტებაში სხვა არაფერი უნდა „ჩაჯდეს“, თუ არა განსამარტავი. მაგრამ ეს ისე უნდა მოხდეს, რომ განმარტებაში არც პირდაპირ და ცხადად, არც ფარულად გასამარტავი არ უნდა მოინძარებოდეს. როგორ არის ეს შესაძლებელი? უთუოდ შემდეგნაირად: განმარტება ვერ გვაჩვენებს განსამარტავს თვითონ, განმარტება განსამარტავის აღქმა ან უშუალო ჰერეტიკა არ არის, არც შეიძლება იყოს. ამას განმარტება მიზნად ვერ დაისახავს. რას ემსახურება განმარტება უშუალოდ, რას გვაწდის იგი, როცა მის მიერ მოწოდებული არ არის იგივე, რაც განსამარტავში იგულისხმება? განმარტება არის იმ ადგილმდებარეობის, იმ გზის ჩვენება, რომელზედაც გავლით მივალთ იმასთან, რასაც ვეძებთ. ხოლო შემეცნება განსამარტავისა უნდა მოხდეს მას შემდეგ, რაც რომ განმარტება მასთან მიგვიყვანს. შემეცნების პირდაპირი ამოცანის გადაჭრა, შემეცნება თვითონ აქედან იწყება. განმარტება მოსაზრადებელი საფეხურია, რომელიც ხშირად აუცილებელია, უიმისოდ შემეცნების საგანს ვერ მივალწევთ. ფორმალური ლოგიკა მიუთითებს იმ შემთხვევებზე, როცა განმარტება ჩვეულებრივი კონსტრუქციისა შეუძლებელია. არის ისეთი შემთხვევაც და არც თუ იშვიათად, როცა განმარტება ზემოთ აღწერილი სახისა არც არის საჭირო. თუ განმარტების ამოცანა თვითონ საძიებელ საგანთან მისვლას ნიშნავს, იგი ზედმეტი, როცა ეს საგანი ჩვენ წინ დგას, როცა ის ჩვენი ცნობიერების შინაარსია. მაგრამ ასეთი ვითარება ყოველთვის არა გვაქვს. როცა იმას კი არ ვეძებთ, თუ რა არის ეს გარკვეული საგანი, მოვლენა, არამედ იმას, თუ როგორ წარმოიშვა იგი, რამ განსაზღვრა მისი ფაქტობრივი არსებობა, რასაკვირველია, განმარტება კი არ არის საჭირო, არამედ იმ პირობებისა და იმ მიზეზების დაძებ-

ნა, რომელთაც ჩვენთვის საინტერესო მოვლენა გამოიწვევს. ასეთი კვლევა არსებითად განსხვავდება იმ კვლევისაგან, რომელსაც მოითხოვს კითხვა: „რა არის ეს?“<sup>9</sup>.

როგორ პასუხს მოითხოვს ბ. გრიგორიანის კითხვა? მან უნდა გაგვაგებინოს საზოგადოების რაობა, ის ნაცნობი მოვლენები უნდა დაგვისახელოს, რომლებიც „მიგვიყვანენ“ საზოგადოებასთან და საშუალებას მოგვცემენ, საზოგადოების რაობას ვწვდეთ. ასეთივეა მისი მეორე კითხვა: „რა არის ადამიანი?“, „რა არის ადამიანის არსი?“

თუ ამ კითხვაზე მიღებულ პასუხებს ლოგიკური საზომით მივუღებთ, უნდა ვთქვათ, რომ ისინი არღვევენ განმარტების წესებს და, მაშასადამე, მიუღებელი არიან ფორმალურადაც კი. ადამიანის განმარტება საზოგადოების ცნებით, ხოლო საზოგადოების განმარტება ადამიანით, თუ გინდ მათი სიმრავლით და ურთიერთობით, არ არის დამაკმაყოფილებელი განმარტებები, აქ ტ ა ვ ტ ო ლ ო გ ი ის მომენტია შეპარული. იმაზე მითითება, რომ ადამიანი არ არის საზოგადოების გარეშე, ხოლო საზოგადოება ყოველთვის არის ადამიანთა საზოგადოება, საქმეს ვერ უშველის. ეს ყველაფერი ცნობილი იყო და სწორედ ამის გამო დაისვა მკაცრად და ფრიად სერიოზულად, როგორც ადამიანის, ისე საზოგადოების რაობის გარკვევის საჭიროება. და აი ღღემდე, დიოგენიდან დაწყებული, „ეჰებენ“ ადამიანს და იმასთან ერთად საზოგადოებასაც, მაგრამ საქმე მოთავებულად მაინც ვერ ჩაითვლება.

არის კი საჭირო ადამიანის განმარტება ისეთი „მასალით“, რომელიც მის გარეთ არის და მასთან მისასვლელად გვეჭირდება მხოლოდ? ვფიქრობთ ამ შემთხვევაში, ადამიანის უშუალოდ მოცემულობის გამო, მისი არსის ძებნას უნდა შეუდგეს მკვლევარი, რასაკვირველია, თვითონ მასში. „ადამიანის ფესვი არის თვითონ ადამიანში“ (კ. მარქსი).

არავინ არ იწყებს ისტორიას თავიდან. ყოველ თაობას ისტორია ხედება, როცა ის ჩნდება ისტორიის სარბიელზე. ასე მსგელობს ავტორი. ის მართალია, თუ საქმის ვითარებას შევხედავთ ისტორიკოსის, სოციოლოგის თვალით. ისინი, როგორც სპეციალურ შეცნიერების წარმომადგენლები, იწყებენ იმით, რაც მოცემულია, რაც ხელთა გვაქვს, როგორც კვლევის საგანი. ჩვენ ვერ

<sup>9</sup> ამ კითხვის საფუძვლად ანალიზს გვაძლევს რ. ინგარდენი, იხ. R. Ingarden, Essentielle Fragen, Ein Beitrag zu dem Wesensproblem. 1925.

ვნახავთ ადამიანებს ისტორიული ვითარების გარეთ, მის უწინარეს. ვერც ისტორიას და საზოგადოებას ვნახავთ ადამიანების გარეშე. მაგრამ ფილოსოფიური პრობლემა საწყისისა სწორედ ახლა დგება და იმიტომ დგება, რომ ჩვენმა აზროვნებამ სრულ სიცხადეს მიაღწიოს. თუ ადამიანი კულტურის გარეშე არ წარმოიღვინება, ხოლო კულტურის შექმნა მხოლოდ ადამიანს შეუძლია, გარკვევას ითხოვს: ვინ იყო ის, ვინც კულტურა შექმნა და პირველ ადამიანს დაახვედრა?

ვ. ლენინი მაგ., ლაპარაკობს „ინსტინქტურ ადამიანზე“. ეს მოჯადოებული წრის დარღვევას ემსახურება. როგორც ჩანს, არ კმარა იმის გამუდმებული განმეორება, რომ ადამიანს ქმნის კულტურა, ხოლო კულტურას ადამიანი, ადამიანები ქმნიან საზოგადოებას, ხოლო საზოგადოება ადამიანს. ამაზე უნდა იზრუნოს ადამიანის შემსწავლელმა ფილოსოფიამ.

„პიროვნება და საზოგადოება მომდინარეობენ ერთი ფესვიდან, ისინი წარმოშობილი არიან თვითონ ისტორიული პრაქტიკით და მხოლოდ მით შეიძლება ისინი აიხსნას“, წერს ავტორი.

როგორ შევაფასოთ ეს დებულება? რახან პიროვნების გამოყვანა საზოგადოებიდან, ხოლო საზოგადოებისა პიროვნებიდან არც ავტორს აკმაყოფილებს, ის მიმართავს ერთადერთ გამოსავალს: მათ ორივეს უძებნის ერთ საფუძველს, რომელიც ორივეს წარმოქმნას იკისრებს. აქამდე მსჯელობა ლოგიკურად სწორად მიმდინარეობს იმ პირობით, რომ ეს მესამე უნდა იყოს ორივესგან განსხვავებული. მოლოდინი არ მართლდება. ეს მესამე არის ისტორიული პრაქტიკა, ე. ი. ის, რაც საზოგადოებასაც შეიცავს და პიროვნებასაც და ამით გვიპირდება ავტორი ორივეს — პიროვნებისა და საზოგადოების — ახსნას. ამგვარი ახსნა იქნება ტავტოლოგია, იგივესი იგივეთი ახსნა. ვიმეორებთ, ისტორიკოსისათვის ასეთი მსჯელობა უცხო არ არის: გუშინდელმა ისტორიამ დღევანდელი პიროვნებისა და საზოგადოების ფორმა აგვიხსნა, გაგვაგებინა, მაგრამ აქ ხომ ფილოსოფიური ძიება გვაქვს და არა ისტორია, პირველსაწყისებს ვეძებთ, ლოგიკურ შესაძლებლობათ და არა ემპირიულად ერთიმეორის მიმყოლ მოვლენებს. ავტორის წიგნს ხომ ფილოსოფიური სათაური აქვს: «Философия о сущности человека». ბ. გრიგორიანის მტკიცება: «Человеку свойственно общение»<sup>10</sup> ბაღებს ძნელად გადასაქრელ კითხვებს: სა-

<sup>10</sup> Б. Т. Григорьян, На путях философского познания человека. В сбор.: «Проблема человека в современной философии», 1969, с. 64.

იდან მიიღო ადამიანმა ეს ჩვევა და უნარი, თუ არა საზოგადოებიდან? როგორ გაჩნდა თვით ასეთი ჩვევის გამომმუშავებელი საზოგადოება, თუ ამის მიდრეკილება არ ჰქონდა იმ ადამიანს, რომელმაც საზოგადოება შექმნა? ფილოსოფიური სწორედ ეს საკითხებია, მათი გადაჭრა და არა ფაქტობრივი ვითარების აღნიშვნა, პრობლემატური სიტუაციის დესკრიფცია.

ადამიანის ინდივიდუალიზაციისათვის აუცილებელია სასიცოცხლო გარემო საზოგადოებისა, აღნიშნავს ბ. გრიგორიანი. როგორ გავიგოთ ეს? ადამიანს რომ საზოგადოებრივი პირობები ესაჭიროება მთელი რიგი თავისი მიზნების განსახორციელებლად და მხოლოდ ამ პირობების არსებობის შემთხვევაში მიაღწევს ადამიანი მიზანს, სწორია და სადავო ეს არასოდეს არ ყოფილა. მაგრამ აქ სხვა საკითხიც არის და სწორედ ის არის მთავარი. ადამიანი, რომელიც ინდივიდუალობას ეძებს, აღჭურვილი უნდა იყოს ინდივიდუალური თვისებების წარმოდგენით, მას უნდა ჰქონდეს ამის იდეა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ის ვერ დაიწყებს შესაფერი პირობების ძებნას საზოგადოებაში. საიდან უნდა მოიტანოს ინდივიდუალობის მაძიებელმა ეს იდეა? ეს იდეა ხომ საზოგადოებაში არ შეიძლება იყოს! მაშინ ადამიანი არ იქნება „თავისუფალი“. მაშასადამე, აქაც უნდა ვთქვათ, რომ ადამიანს ასეთი რამ „ახასიათებს“, მაგრამ ეს ნიშანი უკვე არაა საზოგადოებრივი რამ, არამედ სწორედ არასაზოგადოებრივი, ინდივიდუალური, სპეციფიკურია. მაშ, უნდა ვიფიქროთ, რომ პიროვნებას თავისი ინდივიდუალიზაციის გეგმა და მისკენ მისწრაფება თვითონვე ჰქონია. ხომ არ იბადებიან ინდივიდები თავისით? როგორ? რანაირად? და, ბოლოს, შემოქმედების, თავისუფლების შესახებ.

ძნელია მოიძებნოს რომელიმე სხვა ცნება, რომელზედაც ისე ხშირადაა ლაპარაკი ადამიანის სპეციფიკასთან დაკავშირებით, როგორც შემოქმედებაზე, თანაც თავისუფლების ცნებასთან კავშირში. ერთი რამ შეიმჩნევა თავისუფლების თანამედროვე მკვლევარებში. მიუხედავად იმისა, რომ ამ ცნებაზე დიდი და საფუძვლიანი ლიტერატურა არსებობს, ჩვენი „ახალგაზრდები“ ცოტა არ იყოს იოლად მიდიან და მსუბუქად ეპყრობიან ამ „მარადიულ პრობლემას“.

შემოქმედება თვისებრივად ახლის შექმნას უწოდეს და იგი ძირითადად მაინც ადამიანის კუთვნილებად გამოაცხადეს. მაგრამ, რამდენად არის გამართლებული თვისებრივად ახლის წარმო-

ქმნას შემოქმედება ვუწოდოთ, როცა შემოქმედებაში ეგზომ მა-  
ლალი უნარი არის ნაგულისხმევი, რომ მხოლოდ ადამიანი გახადეს  
ამის ღირსი? აქ ზოგი რამ მხედველობიდან არის გაშვებული.

თუ სამყაროს საერთოდ, არ წაეპარებოდათ თვისებრივად ახ-  
ლის წარმოშობის უნარს და მიზეზს ამ თვალსაზრისით შევადარებთ  
შედგებთან, დავინახავთ, რომ შედეგი არასოდეს თვისებრი-  
ვად სავსებით იგივე არ არის, რაც მიზეზი. ასე რომ არ იყოს,  
სამყაროს მრავალფეროვნებაზე ლაპარაკი უსათუძელო იქნებო-  
და, მრავალფეროვნება, საგანთა სიმრავლე უცნაური უნივერსალ-  
ური ილუზია აღმოჩნდებოდა და ეს ყოველივე ხომ მიზეზ-შედე-  
გობრივი პროცესით შეიქმნა? ბუნებას ხომ სხვა რამ მექანიზმი  
ამ მოვლენების შესაქმნელად არ გააჩნდა?!<sup>11</sup> მიზეზი და შედეგი,  
მართალია, მეცნიერებამ გაატოლა ენერჯის რაოდენობის მიხე-  
დვით, მაგრამ ეს არ შეეხება თვისებას. ყველაზე „საკვირველი“  
შეიძლება ის იყოს, რომ ერთი და იგივე რაოდენობა ენერჯისა  
სხვადასხვა მოვლენას გვაძლევს. ამ გაგებით, მაშასადამე, ადამი-  
ანს პრინციპული უპირატესობა არა აქვს და ასე მოქმედებას  
ადამიანის არსის დახასიათებად ვერ მივიჩნევთ.

სულ სხვა საქმეა, თუ ადამიანის შემოქმედებას იმით განვა-  
სხვავებთ ყველა სხვა შემოქმედებიდან, რომ მას არაარაობიდან  
შექმნის უნარს მივანიჭებთ, თუ ადამიანს იმ თვისებებს მივანი-  
ჭებთ, რომელიც თითქოს უნდა ჰქონდეს ყოვლისშემქმნელ  
ღმერთს, ასეთი მსჯელობა არამეცნიერული იქნებოდა.

ამიტომ თავისუფლების პრობლემაც ვერ ჩაითვლება გადა-  
ჭრილად. თუ ადამიანი ბუნების შვილია, თუ ის არც ავტოქტონუ-  
რი არსებაა და არც ღვთის შვილი, მაშინ მას არ უნდა მიეწეროს  
არაფერი, რაც გაწყვეტს მის კავშირს ბუნებასთან.

ბ. გრიგორიანის პოზიციას გარკვეულობა აკლია. ის „შემა-  
რიგებლურ“ თვალსაზრისად უნდა მივიჩნიოთ, რამდენადაც  
„იციავს“ ადამიანსაც და საზოგადოებასაც, არც ერთს არ აძლევს  
პრიორიტეტს. ამიტომ ეს პოზიცია საჭიროებს განვითარებას. ეს  
მოხდება იმით, რომ პასუხი გაეცემა იმ კითხვებს, რომლებზედაც  
გუქონდა საუბარი ამ კონცეფციის განხილვისას.

<sup>11</sup> თეოდოცია და თეოლოგია ღმერთის უძღურებად ჩაითვლებოდნენ. ქვეყ-  
ნად რომ ორი საგანი მაინც ყოფილიყო სავსებით ერთნაირი. ღმერთი რაღა ღმერ-  
თია, თუ მას მუდამ ახლდა და განსხვავებულს შექმნა გაუძნელებლა, თუ მას გან-  
მეორებები დასკირდება?

ბატიშჩევი, რომელიც ადამიანის ინტერესს „იცავს“, წერს: — „ობიექტივისტური „თეორია გარემოსი“, პირიქით, ადამიანებს განიხილავს არა როგორც საზოგადოების შემქმნელებს, არამედ როგორც მის პასიურ პროდუქტს“<sup>12</sup>. ავტორს აქვე მოჰყავს შემდეგი ციტატები კ. მარქსის ნაშრომებიდან: «Что же такое общество, какова бы ни была его форма? Продукт взаимодействия людей». «Все, что не есть результат человеческой деятельности, ... есть природа». საზოგადოებისა და ადამიანის ურთიერთობის საკითხს, მაშასადამე, მეტი ყურადღება ესაქიროება.

გ. ბატიშჩევის პოზიციას იცავს თავის გამოკვლევაში ა. მრუევეცა<sup>13</sup>. მისი აზრით, კ. მარქსმა თავისი შეხედულება საზოგადოებაზე და ისტორიაზე პირველად ჰეგელთან და პრუდონთან კამათის დროს გამოთქვა. ჰეგელი განვითარებას სუბსტანციალურად წარმოიდგენს და ადამიანი და მისი განვითარება გაგებულია, როგორც მხოლოდ მომენტი აბსოლუტური გონის განვითარებისა. ადამიანი ჰეგელის სისტემაში მხოლოდ გზა და ხილია მსოფლიო სულის თვითშემეცნებისაკენ, თვითცნობიერებისაკენ.

ამას ა. მრუევეცა უპირისპირებს კ. მარქსის დებულებას ადამიანზე, რომელიც აქ წარმოდგენილია, როგორც „რეზულტატი თავისი საკუთარი შრომისა“. კ. მარქსი ჯერ კიდევ თავის სადოქტორო დისერტაციაში მოძრაობას უპირატესობას ანიჭებს უძრავობის მიმართ, ეპიკურეს ფილოსოფიას დემოკრიტეს ფილოსოფიის მიმართ. ეს აიხსნება იმით, რომ ეპიკურე მატერიას ინერტულად კი არ წარმოადგენს, არამედ მას აქტივობის, თვითმოძრაობის უნარს მიაწერს. დემოკრიტესთან მატერიის უნარი შეზღუდულია, მისი მოძრაობა მხოლოდ სიმძიმის ფუნქციას წარმოადგენს. ა. მრუევეცა წერს: „ადამიანის არსებობის ყველა სოციალურ ფორმას — ოჯახს, სამოქალაქო საზოგადოებას, სახელმწიფოს და ა. შ. კ. მარქსი განიხილავს, როგორც „მისი არსის განხორციელებას, როგორც მის ობიექტივირებას“ და, ამდენად, როგორც თავისებებს, რომლებიც „შინაგანად ახასიათებენ სუბიექტს“<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Г. С. Б а т и щ е в, Деятельная сущность человека как философский принцип. В сб. «Проблемы человека в современной философии», Москва, 1969, с. 95.

<sup>13</sup> А. К. М о ж е е в а, К истории развития взглядов К. Маркса на субъект исторического процесса. Сб., «Проблема человека...», с. 145.

<sup>14</sup> ა. მრუევეცა, დასახ. ნაშრ., გვ. 165.



ჰეგელის შეცდომას კ. მარქსი, მოუყევას თქმით, ხედავს იმაში, რომ მან სახელმწიფოს ბაზისად აიღო არა რეალური საგანი, ნამდვილი ადამიანი, სუბიექტი, არამედ პრედიკატული ნიშანი; ის იძულებული შეიქნა ამ ნიშნის მატარებლად მისტიკური იდეა მიეჩნია: რალაც სუბსტრატი, მატარებელი ასეთ თვისებას ხომ უნდა ჰქონებოდაო, დასძენს კ. მარქსი<sup>15</sup>. ადამიანი კი არ არის სახელმწიფოს კერძო შემთხვევა, ე. ი. სახელმწიფოს არსის გამოვლენა, არამედ, პირიქით, სახელმწიფო არის ადამიანის ერთ-ერთი გამოვლენა, ადამიანის ყოფიერების კერძო შემთხვევა. „ადამიანი არის ყველაზე სრული და მდიდარი კონკრეტულობა“<sup>16</sup>. მაგრამ, დასძენს ავტორი, კ. მარქსი აქ არ ჩერდება. მას არ აკმაყოფილებს იმის თქმა, რომ სახელმწიფო ერთ-ერთი მომენტია ადამიანის გამოვლენისა. კ. მარქსი იმასაც ხედავს, რომ თვითონ ინდივიდი გამოიყურება როგორც საზოგადოების პროდუქტი. თვითონ სახელმწიფო ფუნქციები ადამიანისა ადამიანის სოციალური თვისებების არსებობის ფორმაა. კ. მარქსი, დაასკვნის ავტორი, როცა ის ჰეგელის სამართლის თეორიის კრიტიკას წერდა, ჯერ კიდევ იმ ხლართში იყო, რომელიც შეიცავს წრეს: „ადამიანი ქმნის გარემოს, გარემო ქმნის ადამიანს“. ა. მოუყევა ამტკიცებს, რომ კ. მარქსის დამსახურება ამ მომენტში ის იყო, რომ მან არ დაიყვანა ეს ინსტანციები ერთიმეორეზე და საკითხი — „რომელია მათ შორის პირველი?“ ღიად დატოვა<sup>17</sup>.

შემდეგ კ. მარქსის წინაშე დადგა თავისთავადი ისტორიის არსებობის საკითხი და ამასთან დაკავშირებით წამოიჭრა ალტერნატივა: ადამიანი სუბიექტია ისტორიისა, თუ ობიექტი? ამ საკითხის გადაჭრამ უნდა განსაზღვროს ადამიანის ადგილი სამყაროში, ის ან ნივთი იქნება, ანდა შემოქმედი, ყოველგვარი ნივთისაგან რადიკალურად განსხვავებული. ავტორის აზრი ასეთია: ისტორია კი არ არსებობს თავისთავად, არამედ მოქმედი ადამიანი. ამას ამტკიცებს ფ. ენგელსის ნათქვამი: «История — не что иное, как деятельность преследующего свой цели человека».<sup>18</sup> კ. მარქსის ცნობილი გამოთქმა — „გარემო იმავე ზომით ქმნის ადამიანს, რა ზომითაც ადამიანი ქმნის გარემოს“, სხვადასხვანაირად იქნა გაგებული. საკითხი ასე დადგა: უბრალო განმეორებაა იგი კლასიკური ფორმულისა —

<sup>15</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., 2 изд., т. I, с. 244—245.

<sup>16</sup> მოუყევა, დასახ. ნაშრ., გვ. 166.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 167.

<sup>18</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, с. 102.

„ადამიანი-გარემო“, „გარემო-ადამიანი“, სადაც აქცენტი გადატანილია ორივე მომენტის აუცილებლობაზე და პრიმატობის საკითხი არც ღვება, თუ ეს საკითხი მაინც უნდა დადგეს და, მაშასადამე, უნდა კიდევაც გადაიჭრას? გადაჭრა კი ამ საკითხისა შეიძლება სამნაირად: გარემოს სასარგებლოდ, ადამიანის სასარგებლოდ და ორივეს გამოყვანით მესამე ინსტანციიდან. ჩვენი ავტორი მიუღებლად მიიჩნევს პირველ გადაჭრას და მისი დამცველის, ი. დავიდოვის მტკიცებას, რომ კ. მარქსსა და ფ. ენგელსს „ეკუთვნის პირობლემის დოკტრინა“ გადაჭრის დამსახურება გარემოს პრიმატის სასარგებლოდ“. ფილოსოფიის ისტორია გვაწვდის იმის მაგალითებს, როცა საკითხი გადაჭრილია „ადამიანი-მიზეზი“-ს სასარგებლოდ და ისეთსაც, სადაც საკითხის გადაჭრა ხდება „ადამიანი-შედეგი“-ს მიხედვით. ა. მოყეევა გადაჭრით ამტკიცებს, რომ პრიმატი უნდა მიენიჭოს ადამიანს და ამის დასამტკიცებლად ფართოდ და ძალიან მოხდენილადაც სარგებლობს კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის ნაშრომებით. მთავარია ის, დასძენს ავტორი, რომ ტრადიციული ფორმულის ელემენტები — „ადამიანი“ და „გარემო“ მარქსიზმში არსებითად განსხვავებულად არიან გაგებული. ამ მიმართულებით ჭერ კიდევ გ. პლენხანოვს უზრუნავს, მაგრამ უნაყოფოდ. გ. პლენხანოვს ეს დებულებები: „ადამიანთა შეხედულებები განსაზღვრული არიან სოციალური გარემოთი“ და „შეხედულებები განსაზღვრავენ ქვეყანას“, თანაბრად დამტკიცებულად მიუჩნევიან და კანტის ცნობილი ანტინომიებისთვის გაუტოლებია. მთავარი მანკი ამ შეცდომისა, წერს ა. მოყეევა, იმაშია, რომ აქაც, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა კლასიკურ იდეალიზმში, ფრანგულ მატერიალიზმში და ლ. ფოიერბახთანაც კი, საქმე თეორიულ მსჯელობას არ შორდება. მთელი სიახლე კ. მარქსისა და ფ. ენგელსისა იმაშია, რომ მათ ფილოსოფიური პრობლემა პრაქტიკაში გადაიტანეს და იქ მისცეს მას მეცნიერული გადაჭრა.

ადამიანი კლასიკურ პერიოდში გაგებული იყო; როგორც ცნობიერების მქონე სუბიექტი, ხოლო გარემოში იგულისხმებოდა საზოგადოებრივი აქტი, „ალზრდა“. აქ, მაშასადამე, ადამიანის პრაქტიკას არ ექცეოდა ყურადღება, საკითხის გადაწყვეტაში ის არ იყო ჩართული. მთელი პრობლემა იყო მოთავსებული, ამგვარად, ადამიანის პრაქტიკული მოქმედების გარეთ და არსებობდა მხოლოდ როგორც თეორიული პრობლემა<sup>19</sup>. პრაქტიკის გამორყე-

<sup>19</sup> ა. მოყეევა, დასახ. ნაშრ., გვ. 171.

ნება, რასაკვირველია, არ ნიშნავს თეორიის უგულვებელყოფას, თეორიული საკითხების უკუგდებას. პირიქით, პრაქტიკა სწორედ იმისთვის არის მოხმობილი, რომ მისი გამოყენებით გაკეთდეს თეორიაში ის, რაც მხოლოდ აბსტრაქციის საფუძველზე ვერ გაიგება. ავტორმა ეს იცის და ამიტომ ასეთ მიზანს ისახავს: უნდა მოხდეს „პრაქტიკის“ მეცნიერული ანალიზი და იმის ჩვენება, თუ როგორ უნდა ვიაზროთ პრაქტიკა, როცა ის ჩვენთვის საინტერესო საკითხის გადასაჭრელად არის გამოყენებული.

სანამ ადამიანის ადგილზე თვითცნობიერება არის წარმოდგენილი, ხოლო საზოგადოება წარმოდგენილია სუბსტანციის სახით, საქმეს არა ეშველება რა. ცნობიერება, როგორც ასეთი, თუ გინდ ის აბსოლუტად იქნეს წარმოდგენილი, ვერაფრის გაჩენა-წარმოქმნას ვერ შესძლებს, ხოლო ისტორიის სუბსტანციად მისი წარმოდგენა მეცნიერულად ვერ დასაბუთდება. გარდა ამისა, რაც მთავარია, ამ კონტექსტში ისტორიის სუბსტანციად აბსოლუტის წარმოდგენა ადამიანს ზედმეტად გახდის. ისტორიის კავშირი ადამიანთან ამ შემთხვევაში იქნებოდა სრულიად შემთხვევითი.

ჰეგელი ისტორიას სუბსტანციალურად წარმოიდგენს. ეს გასაგებია, რადგან ისტორია არის აბსოლუტური გონის ისტორია, მისი გამოვლენისა და თვითშემეცნების პროცესი. კ. მარქსი საპირისპირო თვალსაზრისზე დგას. მან დაამტკიცა, წერს ავტორი, რომ „ილუზია საზოგადოების სუბსტანციალური არსებობისა ქრება: არ არის არავითარი სხვა სუბსტანცია გარდა ბუნებისა ადამიანის გარეშე და თვით ადამიანის ბუნებისა; საზოგადოება ინდივიდთან მიმართებაში... გვევლინება... როგორც მილიონობით ადამიანთა ინდივიდების — ისტორიული შემოქმედების ქეშმარიტი სუბიექტების მოღვაწეობის პროდუქტი“<sup>20</sup>.

საზოგადოების არსის შესახებ კ. მარქსს კამათი ჰქონდა პრულონთანაც. პრულონს საზოგადოება ესახებოდა როგორც თავისთავადი არსებობის მქონე მოვლენა. კ. მარქსმა ამგვარ შეხედულებას საზოგადოების პერსონიფიკაცია უწოდა, «...Он деляет из него сщество-лицо, общество, которое представляет собой далеко не то же самое, что общество, состоящее из лиц, потому что у него есть свои особые законы, не имеющие никакого отношения к составляющим общество лицам».<sup>21</sup>

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 185.

<sup>21</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. т. 8, с. 116, 119. იხ. აგრეთვე т. 27, с. 402, 403.

უნდა დაეიჭერათ, რომ პრიმატი ადამიანს ეკუთვნის. ის სუბ-სტანციური არსებაა. საზოგადოება ადამიანებს გულისხმობს და ადამიანებისგან უნდა შედგეს. აქ არსებული მიმართება გვაგონებს ტყისა და ხის მიმართებას. ხე არსებობს სუბსტანციალურად, ტყე არა. თავისთავად ტყე არსებობას მოკლებულია, მაგრამ ეს მას არ უშლის ხელს იმაში, რომ ცალკეულ ხეებს ერთგვარი დალი დასევას, განსაზღვროს მათი ზრდა, სტრუქტურა და სხვა ინდივიდუალური ნიშან-თვისებები. ჩვენ ვერ ვიტყვით იმას, რომ საზოგადოებას თავისი, ინდივიდუალური არაფერი აქვს. მთელი, მაშინაც, როცა მას ერთეულები უსწრებენ და ერთეულებიდან არის მიღებული, მაინც შეიცავს თავის ორიგინალურ კანონ-თვისებებს. მისი შემეცნებისათვის ცალკეული ინდივიდების შესწავლა და ამ გზით მოპოვებულთ განსაზღვრა შეუძლებელია. ამდენად, საზოგადოების სპეციფიკურ გავლენაზე ლაპარაკი საფუძვლიანია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის სრულყოფილი შემეცნებისათვის ცალკეული ინდივიდების შესწავლა არ კმარა. მას საზოგადოების გარდამქმნელ თვალითაც უნდა შეეხედოთ.

ერთი გარემოებაც უნდა იქნეს მიღებული მხედველობაში. მხატვრული თვალი და მუსიკალური ყური საზოგადოებას მოითხოვს, მოითხოვს სპეციალურ ინსტიტუტებსა და შექმნილ მექანიზმებს. უბრალო მზერა და სმენა „რობინზონსაც“ შეუძლია უთუოდ. საქმე ბუნებრივ მონაცემსა და განვითარების მაღალ საფეხურებს ეხება. თუ არა პირველის ბუნებრივი მოცემულობა, კულტურის მიერ განვითარებული, ადამიანი უმაღლეს საფეხურზე არასოდეს არ იქნებოდა: განვითარება მხოლოდ იმისი შეიძლება, რაც მინიმალურად მაინც არსებობს. ამ ასპექტით საყურადღებოა ა. მოყეევას ნათქვამი: „სოციალური ფორმის პრიმატი საზოგადოების შემადგენელ ინდივიდებთან მიმართებით არის მეორეული მოვლენა, ნაწარმოები, აღმოცენებული ისტორიული განვითარების მსვლელობაში“<sup>22</sup>. ჩვენ სხვაგან აღვნიშნეთ, რომ ადამიანისა და საზოგადოების პრიმატობის პრობლემა სხვადასხვა ისტორიულ ეტაპზე სხვადასხვანაირად განიხილება და ამ განხილვას სხვადასხვა მნიშვნელობაც ენიჭება. ერთია, მაგალითად, ამჟამად ჩვენ საზოგადოებაში მოვლენილი ადამიანის ქცევა და სულ სხვა იქნებოდა მისი მოქმედების ხასიათი „პირველყოფილ ბუნებაში“. ფილოსოფიას ეს უკანასკნელი აინტერესებს, ამ ვითარე-

<sup>22</sup> ა. მოყეევა, დასახ. ნაშრ., გვ. 187.

ბაშია შესაძლებელი იმის გარკვევა, თუ რა არის „თვითონ ადამიანი თავისთავად“? რახან ის სუბსტანციად ვალიართ, გარებუნებასთან ერთად, რაღაც ნიშანი მას იმთავითვე უნდა ჰქონდეს. ისტორიისა და საზოგადოების როლს ადამიანის ცხოვრებაში სხვა პრობლემური სიტუაცია წარმოგვიდგენს.

ა. მოევევა მართებულად აყენებს კ. მარქსის ცნობილი განმარტების ინტერპრეტაციათა შეფასების საკითხს. როგორ გავიგოთ დებულება — „ადამიანის არსი არის საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა“?

ეს განმარტება არ არის ადამიანის ტიპური, ჩვეული და გავრცელებული განმარტება; „ჩვეულში“ ვგულისხმობთ ისეთ განმარტებას, რომელშიაც ადამიანის არსად წამოყენებულია ადამიანის რომელიმე თვისება, მისი რომელიმე ნიშანი: ცნობიერება, თავისუფალი ნება, ინტუიცია, გონება, აზროვნება და ა. შ. კ. მარქსის განსაზღვრებაში ლაპარაკია ნიშანზე, რომელიც ადამიანის გარეთ არსებულად იგულისხმება და ისიც მრავალ ერთეულთა მიმართების სახით. ინტერპრეტაციამ იმას უნდა მიალწიოს, რომ როგორმე ადამიანი და მისი არსი არ დაშორდნენ ერთმანეთს, არ გამოვლინდნენ როგორც სხვადასხვა. ამიტომ აღნიშნული ურთიერთობანი ან უნდა მოქცნენ ადამიანში, ანდა ადამიანი უნდა „გადასახლდეს“ ამ მიმართებებში.

ჩვენი ავტორი ამოდის დებულებიდან, რომ „შრომა არის... ურთადერთი ხერხი ადამიანის არსის გახსნისა“<sup>23</sup>. ამიტომ შრომის ანალიზმა უნდა ჩაგვახედოს ადამიანის რაობაში. რა არის შრომა? „შრომა არის არსი მიმართებისა „ბუნება-ადამიანი“. შრომა არის უპირველესად ყოვლისა, ბუნების ნივთიერების მითვისების პროცესი ადამიანის მიერ მისთვის ვარგის ფორმაში, ბუნების საგნების შეგუება ადამიანის საჭიროებისადმი“<sup>24</sup>. ადამიანი ერთადერთი ცხოველია, დასძენს ავტორი, რომელსაც აქვს უნარი შრომის საშუალებით თავი დააღწიოს წმინდა ცხოველურ მდგომარეობას. ადამიანის ნორმალური მდგომარეობა შეესატყვისება მის ცნობიერებას და უნდა იქნეს შექმნილი თვითონ ადამიანით. შრომის ეს დახასიათება ექვს არ იწვევს და დასაბუთებასაც არ საჭიროებს, მაგრამ, განაგრძობს ავტორი, ის არ იძლევა ადამიანის ისტორიის გასაღებს. შრომა ამ ფუნქციას შეასრულებს და ისტორიის გაგებადებინებს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა შრომა განხილული იქ-

<sup>23</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 182.

<sup>24</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 181.

ნება როგორც ბუნებრივი პროცესი, როგორც მატერიალური ფაქტორი. „ადამიანს აქვს რეალური ძალაუფლება საგანთა სამყაროში მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც თვითონ არის საგნობრივი არსება და შეუძლია იმოქმედოს როგორც ბუნების ძალამ საგნობრივად...“ „საგანის უნარი სუბიექტად ყოფნისა აღწევს ადამიანში თავის ზღვრულ გახსნას“. „მოღვაწეობაში და მოღვაწეობის პროდუქტში ადამიანის საიდუმლო არსი იძენს თვალსაჩინო, გრძნობად-სარწმუნო არსებობას. შრომის პროდუქტი ამიტომ არის ერთადერთი წარუვალი მომენტი ადამიანის ინდივიდუალური ყოფიერებისა, თავისებური ნახტომი ადამიანისა მომავლისაკენ“<sup>25</sup>.

ავტორის ინტერპრეტაციაში აქ ყურადღებას იპყრობს არა იმდენად ის ფაქტი, რომ შრომა ცნობიერების შეგნებული მიზნით ხელმძღვანელობას ნიშნავს, არამედ ის, რომ ადამიანიცა და შრომაც მისი პროდუქტებით განიხილებიან საგნობრივ ასპექტში, როგორც რეალური ძალები ბუნებისა. კ. მარქსმა ჰეგელის იდეალიზმის საბოლოო ამოძიკვა მოგვცა სწორედ შრომის თეორიაში, როცა წინა რიგში იქნა წამოყენებული შრომის საგნობრიობა, ის გარემოება, რომ შრომა არის პირველ რიგში გასაგნება და ყველაფერს ისტორიულს ამით აღწევს.

ამით ა. მოჟევევას ინტერპრეტაცია კ. მარქსის შეხედულებისა ისტორიის სუბიექტის თაობაზე ჩვენ გადმოცემულად მიგვაჩნია. რამდენად არის ეს მისაღები, როგორც ინტერპრეტაცია და რას გვაძლევს იგი ადამიანის არსის გახსნისათვის?

ინტერპრეტაციას რაც შეეხება, მას ჩვენ დავუბრუნდებით. აქ უნდა ითქვას, რომ ავტორი ყოველგვარი ქების ღირსია იმ დიდი და პუნქტუალური შრომისათვის, რომელიც მას გაუწევია ამ ნაშრომის შექმნის პროცესში. როგორც ითქვა, ავტორი ინტერპრეტატორთა იმ ჯგუფს ეკუთვნის, რომელიც პრიმატს ანიჭებს ადამიანს, მას აცხადებს ისტორიის სუბიექტად და ამისათვის უხვად მოაქვს ციტატები კ. მარქსის ყველა დროის ნაშრომებიდან. რა თქმა უნდა, ავტორმა არ შეიძლება არ იცოდეს, რომ აღნიშნულ პრობლემურ სიტუაციაში ის, რასაც პრიმატობა ენიჭება, თვითონ „უყურადღებოდ“ რჩება, რამდენადაც, ის, როგორც პირველი, მის მომდევნოს გასაგებს ხდის, მაგრამ თვითონ აუხსნელი, გასაშიფრავი მოვლენის სახით წარმოგვიდგება. ეთქვათ, ისტო-

<sup>25</sup> იქვე. გვ. 181—182.

რია ადამიანის არსის საფუძველზე გასაგები შეიქნა, მისმა სუბსტანციულობამ ისტორიას საფუძველი და სუბსტრატი მისცა, მაგრამ თვითონ ადამიანის რაობას, მის აღნიშნულ პრედიკაციას ახსნა-განმარტება ესაჭიროება. ამ მიმართულებით, ხშირად სხვა ავტორებთან და ამ ავტორთანაც მეტწილად მხოლოდ დესკრიფციული სახის „ახსნა“ გვეძლევა. არ არის ნაჩვენები ადამიანის დასახელებული პრედიკატების აუცილებლობა. მეცნიერება, ჭპირველესად ყოვლისა, კი ამას მოითხოვს; შრომა რომ ადამიანის ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქციათაგანია, შეიძლება სადავო არ ვახდეს, როგორც ფაქტობრივი ვითარება. არც იმისი უარყოფა შეუძლია ვინმეს, რომ მთელი ისტორიულ-კულტურული მონაპოვარი კაცობრიობისა შრომით არის შექმნილი. მაგრამ საჭირო იყო მისი აუცილებლობის ჩვენება. ხომ არსებობს ტექნიკის გაგება, რომელიც მასში იმ საშუალებას ხედავს, რომელმაც ადამიანი შრომიდან უნდა გაათავისუფლოს? აქ „შემოქმედების“ ცნებას იშველიებენ: შრომას (ვიწრო, ფიზიკური მნიშვნელობით) ეგებ იძულების, საჭიროების საფუძველზე ვაწარმოებთ ადამიანები, მაგრამ შემოქმედება ხომ ჩვენი საკუთარი სურვილია და, მაშასადამე, საკუთრივ ადამიანური არსის სახით უნდა წარმოვიდგინოთ! ყოველივე ამას განხილვა და კრიტიკული აწონ-დაწონვა ესაჭიროება. ამ საკითხებზე მსჯელობას ჩვენი ავტორი არ დაგვიპირებია და ამას ვერც მოვითხოვთ მისგან. ჩვენთვის კი მთავარი სწორედ აქედან იწყება. ადამიანის ფილოსოფიური კვლევა ადამიანის გამოვლენის დესკრიფცია კი არ არის (თუმცა ესეც საჭიროა), არამედ მისი არსის წვდომა. ერთია იმის ფიქსაცია, რაც ახლავს ფაქტობრივად ადამიანს და მეორეა იმის დადგენა, თუ რა არის ადამიანში არა შემთხვევით, არამედ „შინაგანი“ აუცილებლობით. ერთია „ფაქტობრივი“, საგნობრივი აუცილებლობა, მეორეა არსობრივი, „ლოგიკური აუცილებლობა“ ადამიანის ფილოსოფიას კვლევის საბოლოო მიზნად ეს უკანასკნელი აქვს დასახული.

##### 5. ანთროპოლოგიური ანბინოზიები

არიან პრობლემები, რომელთა გადაჭრა ორი მოვლენიდან ერთ-ერთის პრიმატის დადგენას მოითხოვენ, მაგრამ შესაძარბეული მოვლენები ამას ეწინააღმდეგებიან, ისინი ერთიმეორის ყოფიერებას გულისხმობენ და საკითხი გადაუჭრელი ჩანს. ასეთ ვითარებას ანტინომიებს უწოდებენ. ზოგი პრობლემა, მართალია,

ასე გამოიყურება, მაგრამ ნამდვილად ანტინომიას არ წარმოადგენს, მისი გადაჭრა თუმცა ძნელია, მაგრამ შეუძლებელი არ არის. ამ ცდის წარმატების შემთხვევაში ხშირად ისეთი სფეროს მიგნება ხდება, რომელიც, თუ არა ანტინომიური დაძაბულობა, შეუმჩნეველი იქნებოდა. ბატიშჩევი ამგვარ კვლევას აწარმოებს ადამიანის პრობლემასთან დაკავშირებით. ის ადამიანის სპეციფიკის საწყისებს ეძებდა და ამასთან დაკავშირებით ოთხ ანტინომიას წაადგა. მათი განხნის პროცესში საყურადღებო ურთიერთობა შეამჩნია ადამიანსა და სხვა ინსტანციებს შორის. ეს ეხება მეტწილად ადამიანისა და კულტურის, სუბიექტისა და ისტორიის, პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობა-დამოკიდებულებას, პირველ რიგში, მათ ურთიერთობას გენეზისური პრიმატობის მიხედვით. ასეთი ფორმა კვლევისა, როგორც ცდაც კი, ჩვენ საინტერესოდ მიგვაჩნია და ამიტომ მათ ანალიზს აქ ვუთმობთ ადგილს, ამ ანტინომიებს ვუწოდებთ „ანთროპოლოგიურ ანტინომიებს“.

ადამიანის ყოფიერება, ბატიშჩევის მიხედვით, არის საგნობრივი, მაგრამ ამ ცნებას, საგნებთან საგნობრივ ურთიერთობას, ესაჭიროება განმარტება, გარკვევა. საგნის საგნობრივი მიმართება საგანთან შეიძლება იმაში მდგომარეობდეს, რომ საგანი საგანში არაფერს „ავიწროებდეს“, არაფერს „ამახინჯებდეს“, ყოველ საგანს თავისას მიუზღავდეს, მის იმანენტურ ლოგიკას იცავდეს.

არის მეორე სახე მიმართებისა, როცა ადამიანი თავის ორგანიზმს იხმარს არა საგნის იმანენტური ლოგიკის შესაბამისად, არამედ თვითონ ორგანიზმის შესაბამისად, მისი „ნება-სურვილის“ მიხედვით. შედეგი ისაა, რომ ადამიანის ორგანიზმში საგანს მის იმანენტურ ლოგიკას უკარგავს, „ამახინჯებს“.

საქმე იმას ეხება, თუ როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი; როგორი ქცევა-მოქმედება ჩაითვლება ნამდვილ ადამიანურ ქცევად და როგორ უნდა მოახერხოს მან ასეთი ქცევის რეალიზაცია.

ადამიანის მიერ თავისი ორგანიზმის „ბუნებრივი“ მოხმარება ნიშნავს ორგანოების (ხელი, ტვინი) ადაპტაციას მოქმედების პროცესში, მოქმედებისათვის.

ნამდვილი ადამიანი მოქმედების პროცესში, წერს ავტორი, ცდილობს, საგანი არ „დაამახინჯოს“ და ამიტომ მისი ურთიერთობა საგანთან საგანზე ზემოქმედებაში კი არ მდგომარეობს, არამედ მის რეპროდუქციაში, მის აღდგენაში მთელი კონკრეტულობით, მისი ზომით და არსით: ადამიანი უარს ამბობს იმაზე, რომ



ყოველ ნივთს „უპასუხოს“ თანაზიარი ნივთიერი გავლენით, სამაგიეროდ იქნის მთელ საგნობრივ სამყაროს.

ბატიშჩევი თავის ინტერპრეტაციას იძლევა ადამიანის სამოქმედო იარაღის თაობაზეც. ეს იარაღი, მისი თქმით, უნდა არსებობდეს გავასხვავოთ იმისგან, რაც წარმოგვიდგება ბუნებრივად მოცემული ორგანოს განვითარება-გაგრძელების სახით. ეს ქცევის ადაპტური იარაღი იქნებოდა. ამისგან განსხვავებით ადამიანის იარაღი თავიდანვე გულისხმობს ბუნებრივი ორგანოების გამოერთვას. ადამიანის სამოქმედო იარაღმა ბუნებრივი ორგანოები — ხელები, ტვინი — უნდა მიმართოს საგნობრიობის იმანენტურ ლოგიკაზე, თვითონ საგნის ზომაზე და საგნის არსზე. ამიტომ, დაასკვნის ავტორი, ადამიანის მოქმედების იარაღი შეიძლება გაკეთდეს მხოლოდ ისევე იარაღით. ადამიანის მოქმედება იწყება არა სხეულებრივი ორგანიზაციით, არა შეგუებული ბუნებრივი ორგანოს მეშვეობით, არამედ იმ მიმართებით, რომელიც აქვს საგანს საგანთან, დამოუკიდებლად იმ შეზღუდვიდან, რომელიც აქვს ორგანიზმს და მის საკუთარ ორგანოებს<sup>1</sup>. ავტორის შეხედულება მოკლედ ასე გამოითქმის: ადამიანის სპეციფიკური იარაღი — ორგანო არ უნდა შეიზღუდოს ორგანიზმის თავისებურებებით, ადამიანური იარაღი უნდა იყოს საგნობრივი, ე. ი. საგნის ლოგიკიზადმი შეთანხმებული. ადამიანის მოქმედების იარაღი არის არა ანთროპოგენეზის პროცესში ადაპტური ორგანოს სრულყოფა, არამედ მისი უარყოფა: „ადამიანი კარგავს ანთროპოგენეზში ქცევითი შემკვიდრეობით მიღებულ დეტერმინანტებს, რომლებიც ბოკავენ სამყაროსთან მიმართებას წინასწარმოცემული „ალგორითმით“<sup>2</sup>. შემკვიდრეობითი ქცევითი დეტერმინანტების ადგილს იჭერს ადამიანის განვითარება, როგორც ისეთი „არსებისა“, რომელსაც ახასიათებს უნივერსალურ-საგნობრივი მოქმედება.

ადამიანის საგნობრივი მოქმედება თავის ლოგიკას ნახულობს ყოველი საგნის ლოგიკაში, მაგრამ ეს მოქმედება არ არის ტოლი იმისა, რაც არის საგნის ყოფიერება თავისი საკუთარი ლოგიკით, როგორც ის იქნებოდა ხ ე ლ უ ხ ლ ე ბ ე ლ ბუნებაში, ადამიანის მოქმედებამდე და მის გარეთ. ასე ჩნდება, ავტორის აზრით, პირ-

<sup>1</sup> Г. С. Б а т и щ е в, Деятельная сущность человека как философский принцип. В сб. «Проблема человека в современной философии». Москва, 1969, с. 85. შეად. Н. Н е н г с т е н б е რ გ, Philosophische Anthropologie, 1957, „Sachlichkeit“.

<sup>2</sup> ი ქ ე ე, გვ. 86.

ველი ანტინომია: „მოქმედება ხდება და შეიძლება ხდებოდეს მხოლოდ თ ა ნ ა ხ მ ა დ თ ვ ი თ ე უ ლ ი ცალკეული საგნის ლოგიკისა, მაგრამ იმავე დროს ის არ ხდება და არ შეიძლება ხდებოდეს არცერთი ცალკეულ საგანთაგანის ლოგიკის თანახმად“<sup>3</sup>.

იგივე აზრი ავტორს გამოთქმული აქვს შემდეგნაირად: „ადამიანი ნახულობს თავის თავს საგნების სამყაროში და მხოლოდ იქ, მაგრამ სრულიადაც არა როგორც ერთ-ერთი საგანთაგანი ანდა მათი ერთობლიობა“<sup>4</sup>.

ასე გამოიყურება პირველი ანთროპოლოგიური ანტინომია ბატიშჩევის კონცეფციაში. ერთნაირად, ერთი და იმავე ძალით მტკიცდება ორი საწინააღმდეგო დებულება: რახან ადამიანი თავის თავს ნახულობს საგნებში, თვითონაც საგანი უნდა იყოს, მაგრამ ნამდვილად თვითონ არც საგანია და არც საგანთა ერთობლიობა. ეს დაპირისპირება მსჯელობებისა ისე უნდა იქნეს გაგებული, რომ წინააღმდეგობა მსჯელობათა შორის მოიხსნას.

ეს მოხერხდება, ავტორის თქმით, ადამიანის მოქმედების ინტერპრეტაციით. ამისთვის ასე უნდა ვიმსჯელოთ: განსაზღვრებები მოქმედებისა უნდა იყოს ისეთი, რომ მათ შეძლონ შეპირობება თავისი თავისა ამ განსაკუთრებული ლოგიკით. მაგრამ, ყოველი ცალკეული გვევლინება როგორც ცალკეული მხოლოდ უნივერსალური ზოგადობისათვის, სუბსტანციალობისათვის. ეს ნიშნავს შემდეგს: იმისათვის, რომ ყოველ ცალკეულს მიმართოს, როგორც ასეთს, ე. ი. როგორც ცალკეულს, ალებულს მის საკუთარ ლოგიკაში, მის იმანენტურ ზომაში და არსში, ადამიანმა თავისი მოქმედების განსაზღვრებებად უნდა გახადოს მთელი სინამდვილის უნივერსალურ-საკუთრებლთაო განსაზღვრებები და მიიღოს თავის თავზე, როგორც მოღვაწეობის დამაგვირგვინებელზე სუბსტანციალური ხასიათი. დგება კითხვა: როგორ არის ეს შესაძლებელი?

პირველ რიგში იმ გზით, გვიპასუხებს ავტორი, რომ ბუნება მივიჩნით ამ განსაზღვრებად და ამ ხასიათის შემკვიდრეობით გადმომცემად. ეს ასე უნდა ვიაზროთ: ადამიანი არის ბუნების შემკვიდრე. მისი განვითარების ტენდენციებისა და პოტენციების შედეგთა შემთვისებელი, ბუნება არის ადამიანის აბსოლუტური წანამძღვარი და აბსოლუტური პირობა. ადამიანი, დასძენს ბატიშჩევი, მხოლოდ ნაშობი კი არ არის ბუნებიდან, როგორც წინაპრი-

<sup>3</sup> გ. ბ ა ტ ი შ ჩ ე ვ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 86.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 86.

საგან, არამედ ყოველი ახალი ნაბიჯი ადამიანისა თავის ფესვებს იღებს ბუნებისაგან და, ამგვარად, ადამიანი თავის თავსაც ამღიდრებს და ბუნებასთან კავშირსაც აღრმავებს. მაგრამ: ადამიანი არ არის ბუნებრივი სხეული, როგორც „ბუნების ნაწილი“. ადამიანის ორგანიზმიც არ არის ის, რასაც ადამიანი ეკუთვნის, არამედ, პირიქით, ორგანიზმი ეკუთვნის ადამიანს. ორგანიზმი არის ადამიანის ყოფიერების ერთ-ერთი რეალური მატარებელი. ადამიანი დავალებულია ბუნების წინაშე, რამდენადაც ბუნება არის უნივერსალურ-საყოველთაო სუბსტანციური ძალა. ადამიანი არის, წერს ავტორი, მემკვიდრე ბუნების კონკრეტული ტოტალობისა. ამდენად უნდა ითქვას, რომ ადამიანი წარმოიშვა არა უბრალოდ უმაღლესი ანთროპოიდებიდან, არამედ მთელი ბუნებიდან. ამით ხდება გასაგები, რომ ადამიანი ყოველ საგანს იხდის თავის საგნად და რომ ის ყოველ ნაწილზე უფრო მეტია. ადამიანის დაყვანა ბუნების რომელიმე ნაწილზე, გვარწმუნებს ავტორი, იქნებოდა სასიკვდილო განაჩენის გამოტანა ადამიანისათვის. ადამიანი არის მთელი ბუნების ტოტალობა. მხოლოდ სიკვდილს შეუძლია ადამიანი დაუბრუნოს ბუნებას იმით, რომ ის გადაიქცევა ბუნების ნაწილად<sup>5</sup>.

ადამიანის მოქმედება, წერს ბატიშჩევი, თვითონ განაპირობებს თავის თავს, თვითონ ქმნის თავისი ლოგიკით საგნების იმანენტურ ლოგიკას. ასეთი მოქმედება არის თვითმოქმედება. ის, რომ ადამიანი იღებს თავის თავზე სუბსტანციალობას, მეტს არაფერს ნიშნავს, გარდა იმისა, რომ ადამიანი წარმოადგენს თავის საგნობრივ სამყაროში თავისი თავის მიზეზს. ეს იმიტომ, რომ ადამიანი ითვისებს, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, ბუნებას, გარემოს რამდენადაც, განაგრძობს ავტორი, ადამიანი სუბსტანციალობის ამ გადმოცემაში მემკვიდრეობით ბუნებიდან იძენს საკუთარ დამოუკიდებლობას და სუვერენობას თვითმოქმედების პროცესში, ამდენად, ის არის მოქმედების სუბიექტი. ამდენადვე ადამიანის მიერ ათვისებული შინაარსი ბუნებისა იღებს დანახასიათებას: — „ადამიანის მოქმედების ობიექტი“<sup>6</sup>. პრინციპული მნიშვნელობა ენიჭება ავტორის მიერ მის დებულებას, რომ ადამიანი დავალებულია ბუნებისაგან არა მხოლოდ იმ საგნებით, რომლებიც მისი მოქმედების შინაარსში შედიან, ის ამის თანაბრად დავალებულია იმითაც, რომ არის სუბიექტი. ადამიანი ბუნებას ამასაც უნდა

<sup>5</sup> გ. ბ ა ტ ი შ ჩ ე ვ ი, ლისა. ნაშრ., გვ. 88.

ობიექტი, გვ. 89.

უმადლოდეს. ადამიანი, წერს ავტორი, არის სუბიექტი არა ბუნების სუბსტანციულობის გვერდით და სუბსტანციულობის საწინააღმდეგოდ, არამედ მხოლოდ ბუნების წყალობით. აქ იდეალისტური დუალიზმი ძირშივე უნდა უარყვოდ. სუბსტანცია და სუბიექტიც ბუნების ერთიან წყალობად უნდა მივიჩნიოთ.

მაგრამ, ბუნებაში სუბიექტისათვის აღგილი არ არის, აქ მხოლოდ ობიექტები არიან. როგორღა ხდება ადამიანი სუბიექტად, თუ ადამიანი ბუნების შვილია? ასე აყენებს ავტორი კითხვას მისივე მსჯელობის საფუძველზე.

ამგვარად, ჩნდება მეორე ანტინომია, რომელიც სუბიექტის წარმოქმნას ეხება: ადამიანი შეიძლება სუბიექტი იყოს მხოლოდ მაშინ, როცა ის იქნება სუბსტანცია, უნივერსალურ-საყოველთაო ძალა თვითონ ბუნებისა. მაგრამ ამავე დროს ისიც ჩანს, რომ ადამიანი არ შეიძლება იყოს სუბიექტი თვითონ ბუნებაში, როგორც უშუალო ბუნებისეული ძალა. სხვანაირად ამ აზრს ბატიშჩევი ასე გამოთქვამს: ადამიანი სუბიექტი შეიძლება იყოს მხოლოდ როგორც ბუნების მემკვიდრე და მისი ამთვისებელი, მაგრამ ადამიანი ამავე დროს არ შეიძლება იყოს სუბიექტი, რამდენადაც ის არის მხოლოდ მემკვიდრე და ამთვისებელი ბუნებისა<sup>7</sup>. უფრო მოკლედ ჩვენ ასე ვიტყვით: ადამიანი სუბიექტია, რადგან ის არის ბუნების შვილი, მაგრამ მხოლოდ ამის გამო ის არ შეიძლება იყოს სუბიექტი.

ერთ-ერთი ცდა ანტინომიის გადაჭრისა, როცა ამისთვის იყენებენ „საზოგადოებას“, როგორც „მეორე ბუნებას“, ბატიშჩევს უშედევოდ მიაჩნია. ასეთი გზა სუბიექტის წარმოშობისა უიმედო ჩანს. იმიტომ, ამბობს ავტორი, რომ ამ ვითარებაში სუვერენული, დამოუკიდებელი და თვითმოქმედი სუბიექტის „გაჩენა“ უფრო ძნელი წარმოსადგენია, ვიდრე იმ შემთხვევაში, როცა საქმე გვაქვს მხოლოდ ბუნებასთან, ბუნებრივ „მაგნიტურ ველთან“. აქ ერთ შეზღუდვა-დეტერმინაციას დაერთვის მეორე დეტერმინაცია და, ცხადია, სუბიექტის დამოუკიდებლობას მეტი დაბრკოლება ექნება. ადამიანის სინამდვილე, წერს ავტორი, რომელიც არის აგრეთვე სინამდვილე ადამიანისა, როგორც სუბიექტისა, აღმოცენდება როგორც ისეთი რამ, რაც გადის ბუნების საზღვრებს გარეთ, როგორც განსაკუთრებული სფერო, სადაც ჩნდებიან პრინციპულად ახალი შესაძლებლობანი. უშუალო ბუნებისათვის ეს სიახლე შეუ-

ძლებელია. ეს ის სფეროა, სადაც წარმოებს შემოქმედებითი მოქმედება. გამოდის ისე, რომ ადამიანი სუბიექტი რომ გახდეს, ისეთი სფერო უნდა არსებობდეს, სადაც შემოქმედება შესაძლებელია. ეს კი ბუნების საზღვრების გადაბიჯებას ნიშნავს. ეს უნდა წარმოვიდგინოთ, ბატიშჩევის თქმით, როგორც ბუნების მიერ მემკვიდრეობით გადმოცემულის „შენების დამთავრება“. საგნობრივი მოქმედება არის კულტურული მშენებლობა, რაც ბუნების ათვისებისა და შემოქმედების ერთიანობას ნიშნავს. ადამიანი ერთდროულად არის ორი ძალა: ბუნების უნივერსალურ-სუბსტანციალური ძალა და ძალა, რომელიც უკვე აღარ ეკუთვნის ბუნების უშუალო ძალის სფეროს.

ადამიანი კულტურას აშენებს არა ბუნების ნანგრევებზე, არამედ ბუნებისეულ საფუძველზე. მაგრამ ადამიანის ეს მშენებლობა, დასძენს ავტორი, არ არის მხოლოდ ბუნებრივი გაგრძელება იმისი, რაც ადამიანს გადმოეცა მემკვიდრეობით. კულტურული მშენებლობა წარმოებს ბუნებისეული უშუალო დეტერმინაციის ძალის გარეშე. აქ ყველაფერი კულტურისეულია<sup>8</sup>.

კულტურის საგნობრივი სამყაროს საშუალებით ხდება ის, რომ ამ მოქმედებაში ჩართული სუბიექტი და ობიექტი იღებენ კულტურულ-ისტორიულ განსაზღვრებას, ხოლო მთავარი შედეგი კულტურული წარმოებისა, დაასკვნის ავტორი, არის თვითონ ადამიანი, როგორც სუბიექტი. ეს არის ადამიანური წარმოება ადამიანური სინამდვილისა.

კულტურა არ არის ბუნების გარეშე. ბუნება მუდამ არის, დასძენს ბატიშჩევი, კულტურის ალფა, მაგრამ არასოდეს არ არის მისი ომეგა. ადამიანის მიერ ბუნებაში ჩაღრმავება იმ გზით კი არ შეიძლება მოხდეს, რომ ცივილიზაციას გავექცეთ და ე. წ. „ველურ ბუნებას“ დავებრუნდეთ, არამედ მხოლოდ წინსვლითი, შემოქმედებითი აქტების საშუალებით. „ნამდვილი ბუნება“, ბუნების სინამდვილე უნდა ვეძებოთ „წინ“ და არა „უკან“.

რაც შეეხება სუბიექტის დახასიათებას, ავტორისათვის არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს იმას, თუ თეორიულად როგორ იქნება იგი წარმოდგენილი — თავისთავადი საზოგადოების, სოციუმის, ტრანსცენდენტალური თუ მსოფლიო გონების, ლევიანის თუ კიდევ სხვა ცნების სახით. მთავარია, ავტორის აზრით, სუბიექტის აქტივობა, მისი შემოქმედებითი ძალა. სადაც ეს უნარი სუბიექ-

<sup>8</sup> ი. ქ. ვ. გვ. 89—90.

ტისა არ არის გარანტირებული, იქ სუბიექტზე ლაბარაკი უქმია: სუბიექტის მისია შეუსრულებელი დარჩება. ადამიანის კონკრეტულობის გაგება შეუძლებელია, როცა ინდივიდი ნაწარმოებ მოვლენად არის გააზრებული. ის არ უნდა ვიგულისხმოთ, როგორც მეორეული პროდუქტი, საზოგადოება-სუბიექტის შიერ წარმოქმნილი. ავტორი ამას უმატებს: ადამიანთა საზოგადოება არ შეიძლება აიხსნას როგორც მეორეული პროდუქტი ისეთი ინდივიდებისა, რომლებიც სუბიექტებად მანამდე იგულისხმებოდნენ, სანამ ისინი საზოგადოების შექმნაში მიიღებდნენ მონაწილეობას. არასაზოგადოებრივი სუბიექტები, გვარწმუნებს ავტორი, ვერ მიიღებენ მონაწილეობას საზოგადოების შექმნაში.

თავისთავად, უშუალოდ ინდივიდი ვერ იქნება კულტურულ-ისტორიული სუბიექტი. ე. ი., გვიხსნის ავტორი, ინდივიდი, როგორც საზოგადოებიდან იზოლირებულად წარმოდგენილი, ანდა საზოგადოებაში შესული შემდგომ, საზოგადოების ჩამოყალიბების შემდეგ, არ იქნება ნამდვილი ადამიანური სუბიექტი. თავისთავად აღებული ინდივიდი ნივთია და სხვა არაფერი, ის ადამიანური ინდივიდი არ არის, ადამიანური ინდივიდი თავისი არსით არის წარმოქმნილი კულტურით. ინდივიდი უშუალობაში ნიშნავს აბსტრაქტირებულს მისი ადამიანური სინამდვილიდან. ამგვარად, იქმნება მესამე ანთროპოლოგიური ანტინომია: კულტურული-ისტორიული სუბიექტები არიან და შეიძლება იყვნენ მხოლოდ თვითონ კონკრეტული ინდივიდები და არაიენ სხვა. ამავე დროს კულტურულ-ისტორიული სუბიექტი არ შეიძლება იყოს. ერთი ვინმე, ერთეული ინდივიდი, აღებული თავის უშუალო ყოფიერებაში, არ შეიძლება იყოს ეს სუბიექტი, არც მრავალი ასეთი, უშუალო ინდივიდი ერთად აღებული. ავტორი ასეც გადმოსცემს ამ ანტინომიას: კულტურულ-ისტორიული სუბიექტი არ არის არც ის, რაც ინდივიდის გარეშე ან მის ზვეით არის და არც ის, ვინც ინდივიდია თავისი უშუალობით. ისტორიულ-კულტურული პროცესის სუბიექტი არ არის წინამორბედი, შემოქმედი და მბრძანებელი ინდივიდებისა, და თან ის არ არის ინდივიდების უშუალო კუთვნილება.

ამ ანტინომიის გადასაჭრელად ავტორი მიმართავს „სრულიად სხვა ცნებას“, „წმინდა სოციალურ ცნებას“. აქ ისეთი ინდივიდი იგულისხმება, რომელიც მთლიანად გაშუქებულია სოციალური მთელით. ის წარმოადგენს საზოგადოების ინდივიდუალიზებულ ტოტალობას და არა მხოლოდ მის ნაწილს. ადამიანი, რომელზედაც

ითქმის, რომ ის არის „საზოგადოებრივი ურთიერთობების ერთობლიობა“, სწორედ ასე უნდა ვიაზროთ, დასძენს ავტორი. ეს ქვე-მარტივად ადამიანური ინდივიდი აქტიურად ამტკიცებს და მოიპოვებს თავის თავს. მისი უშუალო ინდივიდუალური ყოფიერება მოხსნილია მის წმინდა სოციალურ ყოფიერებაში, რომელიც მოქსოვილია მთლიანად სხვა ადამიანურ ინდივიდებთან მიმართებებიდან, ამ გზით მიღებული კავშირებიდან. აბსტრაქცია, რომელიც ადამიანს ჩამოაშორებს კულტურულ-ისტორიულ კავშირებს, კავშირებს სხვა ადამიანებთან, უკვე ამით მოჰკვეთს მას ყოველრევე ადამიანურს, მის არსსა და სინამდვილეს<sup>9</sup>.

ადამიანური საზოგადოებრიობა და საზოგადოებრივი ადამიანი ერთია. ასეთი ადამიანი არც ჩამწყვედულია ინდივიდში, არც ინდივიდის გარეთ იგულისხმება მისი ყოფიერება, ის „ინდივიდთაშორისი მოვლენა“ (он межиндивидуален). ადამიანი, ნამდვილი ადამიანი, გვარწმუნებს ავტორი, არც „რობინზონია“ და არც „რობინზონების გროვა“, ის არ არის არც შენიღბული მატერიალური ძალა და არც თეიქვრეტაში ემიგრირებული გონისეული უძლურება. რეალურად არსებობს მოქმედების ადამიანი, მოღვაწე-ადამიანი, რომელიც სუბიექტის სახით არის „არსობრივი ძალების“ ინდივიდთაშორისი ცენტრი.

ასე აქვს ავტორს გადაწყვეტილი უკიდურესობათა დაძლევის ამოცანა, ასე აქვს მას დაძლეული მექანიციკური მატერიალიზმისა და სპირიტუალისტური მეტაფიზიკის ცალმხრივი თვალსაზრისები.

ადამიანის ამგვარი გაგებიდან ცხადი ხდება ისტორიის წამყვანი ამოცანაც. საზოგადოების ისტორიას, მის განვითარებას სხვა რამ მიზანი არ შეიძლება ჰქონდეს, თუ არა ადამიანის ინდივიდუალური განვითარება. თვითონ საზოგადოების პროგრესი უნდა გავზომოთ ადამიანის ინდივიდის განვითარების კვალობაზე; ისტორიის პროდუქტი არის სუბიექტი-ადამიანის თვითპროდუცირება. საზოგადოებრივი ადამიანი, სწორედ იმიტომ, რომ ის არ არის მარტო ტლანქი ნივთიერი ძალა, არის ისტორიული საფუძველი ყოველივე მის მიერ შექმნილისა და თან შედგევი ამ გზით მიღებული მონაპოვრისა; „ის არის საზოგადოებრივი წანამძღვარიცა და საზოგადოებრივი რეზულტატიც“<sup>10</sup>. კ. მარქსის ფილოსოფიუ-

<sup>9</sup> იქვე. გვ. 93.

<sup>10</sup> იქვე.

რი განსაზღვრება ადამიანისა — „არსი ადამიანისა არის საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ანსამბლი“ — მაშინ იქნება სწორად გაგებული, გვარწმუნებს ავტორი, თუ ამ ფორმულას ასედაც ვიაზრებთ: „ანსამბლი საზოგადოებრივი ურთიერთობებისა“ სხვა არაფერია, თუ არა თვითონ ადამიანი<sup>11</sup>.

საზოგადოების ცნებას მთლიანად ამოწურავს ადამიანთა ინდივიდების ურთიერთობა: საზოგადოება, წერს ბატიშჩევი, არის მხოლოდ ერთობლიობა ამ ურთიერთობებისა ინდივიდთა შორის, მიმართება ადამიანისა ადამიანისადმი, ადამიანებისა ადამიანებისადმი. არ არსებობს არავითარი „მიმართება“ ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის<sup>12</sup>.

ადამიანის არსს შეადგენს, ამტკიცებს ავტორი, მოღვაწეობა, როგორც ადამიანის აქტიურობისა და ადამიანთა ურთიერთობის იგივეობა. სხვანაირად: ადამიანის არსი არის მოქმედება საზოგადოებრივ-ინდივიდუალური სუბიექტისა, რამდენადაც ის ემყარება ადამიანის მიერ წარმოებული და რეპროდუცირებული კულტურის ობიექტების სამყაროს, ათვისებული ბუნებისა და მემკვიდრეობით მიღებულ ისტორიულ-შემოქმედებითი პროცესის რეზულტატს<sup>13</sup>. აქ ასეთ ვითარებას ვაწყდებით: ადამიანი ყოველ განსაზღვრულ მომენტში ზღვარდებულია თავისი შესაძლებლობებით, მაგრამ ადამიანი მხოლოდ მაშინ არის ნამდვილი ადამიანი, როცა ის ქმნის ახალ შესაძლებლობებს; ეს სიტუაცია ქმნის მეოთხე ანტინომიას: ადამიანს აქვს არსი, რომელიც მოქმედებს თავისი შესაძლებლობების ფარგლებში. ეს შესაძლებლობა განსაზღვრულია მისი კულტურის ობიექტების სიმდიდრით. ეს ნიშნავს იმას, რომ ადამიანის არსი არის განსაზღვრული და ზღვარდებული ისტორიით, მისი. შინაარსეული დონით. მაგრამ, იმავე დროს, ადამიანს არ გააჩნია არავითარი ერთჯერ და სამუდამოდ განსაზღვრული არსი, განსაზღვრული და ფიქსირებული შესაძლებლობათა სასრული სისტემა, რას ფარგლებშიც ის განვითარდებოდა. პირიქით, როგორც კულტურის სუბიექტი, ის წინ მიდის და იძენს პრინციპულად ახალ, მანამდე არნახულ შესაძლებლობებს. მაშასადამე, ადამიანს აქვს ყოველ მომენტში ისტორიულად შეპირობებული საზღვარი შესაძლებლობისა და შეუძლებლობისა, მაგრამ ამ საზღვარს იგი იმით აღწევს, რომ მუდამ მის გადალახვას ახ-

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 49.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 95.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 96.



დენს. ის მუდამ ტრანსცენდირების პროცესშია. გამოდის ასე: იმისათვის, რომ ადამიანი ფლობდეს თავის არსს, ის მან უნდა გადალახოს, ხოლო იმისათვის, რომ არსის გადალახვა მოხერხდეს, ის უნდა გვექონდეს. ავტორის აზრი ასეც შეგვეძლო გამოვეთქვა: ყველაფერი, გარდა ადამიანისა, ის არის, რაც არის, იმით, რომ მას აქვს თავისი უცვლელი არსი. მხოლოდ ადამიანს მოეთხოვება თავის არსის გადაბიჯება იმისათვის, რომ იყოს ადამიანი, არსის შეცვლა მეორე, ახალი არსით, ეს არის ადამიანის არსი.

ამ ანტინომიას მოხსნა მოითხოვს ადამიანის განვითარების წარმოდგენას სრულიად დამოუკიდებლად რომელიმე წინასწარ დადგენილი მასშტაბისაგან. ადამიანი არ ისწრაფვის, გვაუწყებს ავტორი, რომელიმე საბოლოოდ დადგენილი ვითარებისაკენ, ის მუდამყვამს იმყოფება აბსოლუტურ მოძრაობაში, ქმნადობაში. როგორც ავტორი აღნიშნავს, არსის ამგვარი გაგება სრულიად თავისებურია. „ადამიანის არსი სწორედ უნდა მდგომარეობდეს იმაში, რომ მას არა აქვს არავითარი ერთი გარკვეული, ერთხელ და სამუდამოდ ზღვარდებული არსი“<sup>14</sup>. უნდა მივიღეთ იმის გაგებამდე, რომ ადამიანი ბუნება არ არის მისი „საკუთარი“ რამ, საბოლოო ნიშან-თვისება, წინასწარ მოცემული ზომა მისი ყოფიერებისა. ამოცანა ადამიანის გაგებისა არის გაგება მისი ტრანსცენდირებისა.

რას ნიშნავს ახალი შესაძლებლობების შექმნა? არსებული საზღვრის გადაბიჯება? ეს ადამიანს შეუძლია, იძლევა პასუხს ბატიშჩევი, მხოლოდ საგნობრივი სამყაროს გამდიდრებით, საგნობრიობის სფეროში შეღწევით. მაგრამ საკითხის გადაჭრას ობიექტების უბრალო მიმატება უკვე დაუფლებული ვითარებისადმი ვერ მოგვეძლავს. „ექსპანსია“ ობიექტთა სფეროში თავისთავად არაფერს აგვიხსნიდა. ასეთი ნაბიჯი მხოლოდ მაშინ მოგვეცემს სასურველ შედეგს, როცა ის შექმნის ახალ განზომილებას ადამიანთა მიმართების სამყაროში. საგნის ლოგიკის რეპროდუქცია მაშინ გვექნება ხელთ, როცა ადამიანის მოღვაწეობა აგებს ურთიერთობას ადამიანთა შორის. ეს ურთიერთობა თავის თავში უნდა ისრუტავდეს ამ ლოგიკას და აძლევდეს მას სიცოცხლეს. და, პირიქითაც, პროგრესი ადამიანთა ურთიერთობაში უნდა ამდიდრებდეს საგნობრივ შინაარსსაც.

აქ მთელი ეს პრობლემატიკა, რომელიც ანტინომიებში გამოისახა, მიდის გასაგნებისა და გადმოსაგნების პრობლემატიკასთან.

ბატიშჩევის ამ საინტერესო ცდას — ანტინომიების სახით წარმოიდგინოს კ. მარქსის მოძღვრება ინდივიდისა და საზოგადოების ლოგიკურ-ისტორიული პირველობისა და მათი სხვა ურთიერთობის შესახებ ჩვენ კიდევ დაუბრუნდებით, როცა უფრო მეტი მონაცემები გვექნება ავტორის ზოგადფილოსოფიურ შეხედულებათა შესახებ<sup>15</sup>. საჭიროდ მიგვაჩნია, აგრეთვე, შევეხოთ ანტინომიის რაობას მატერიალისტური დიალექტიკის ასპექტში და ანტინომიის გადაჭრის ცნებას, ანტინომიის სუბიექტურსა და ობიექტურ ხასიათს. საკითხების დაყენების სახით აქვე აღვნიშნავთ იმას, რაც მოითხოვს მეტ გარკვეულობას.

ცნობილია, რომ დიალექტიკას წინააღმდეგობა „ესაჭიროება“ განვითარების, მოძრაობის ასახსნელად. დიალექტიკური წინააღმდეგობა, საპირისპიროდ ფორმალურ-ლოგიკური წინააღმდეგობისა, დადებითი, შემოქმედებითი ფაქტორია, საერთოდ, ყოფიერებაში. თუ წინსვლისათვის, ნორმალური ვითარების დამყარებისათვის ფორმალურ-ლოგიკური წინააღმდეგობის მოშლა და დაძლევა არის საჭირო, აუცილებელი, დიალექტიკური წინააღმდეგობა ნორმალურ მოვლენად და წინსვლის აუცილებელ პირობად არის წარმოდგენილი, ამიტომ წინააღმდეგობის „გადაჭრა“ დიალექტიკურ პროცესში ახსნა-განმარტებას საჭიროებს. როგორ გავიგოთ აქ წინააღმდეგობის „დაძლევა“ და აქვს თუ არა გამართლება ამგვარ განზრახვას?

რამდენადაც წინააღმდეგობა წინსვლის საწინდარია, იგი მუდამ უნდა იყოს, რადგან წინსვლა მარადიულ პროცესად არის გააზრებული, მაგრამ, თუ წინააღმდეგობა, ასე ვთქვათ, ერთ წერტილზე გაჩერდა, განვითარებას ამ შემთხვევაში არ ექნება ადგილი. ამით ისეთივე მდგომარეობა დამყარდება, როგორცაა გვაქვს ფორმალური ლოგიკით მოვლენის გააზრების შემთხვევაში. წინააღმდეგობა. დიალექტიკური წინააღმდეგობა ახალ მოვლენას უნდა იძლეოდეს, ის დაპირისპირებულ ძალებს უნდა გასცილდეს და ახალი თვისება მოგვეცეს, რომელმაც კვლავ წინააღმდეგობის სახე უნდა მიიღოს. წინააღმდეგობის გადაჭრა მხოლოდ მაშინ იქნება დიალექტიკური, როცა თვითონ ეს ფაქტი, წინააღმდეგობის გადაჭრა, ახალი წინააღმდეგობის მიმცემი იქნება. და ასე დაუსრულებლივ.

ეს კი იმას გვეუბნება, რომ ყოველი გადაჭრა წინააღმდეგობისა ახალ წინააღმდეგობას აყენებს ჩვენს წინ. წინააღმდეგ შემ-

<sup>15</sup> პირველ რიგში ჩვენ შევხვებით ბატიშჩევის აზრს აზროვნებისა და ყოფიერების ურთიერთობის თაობაზე.

თხვევაში ეს „გადაქრა“ შეიძლება აღმოჩნდეს არა დიალექტიკური, არამედ ფორმალური, რომელიც უკანა რიცხვით გააუქმებს იმ წინააღმდეგობის დიალექტიკურობას, რომლის გადაქრაზეც იყო ლაპარაკი. ამ შემთხვევაში უნდა გვეთქვას, რომ ნამდვილი, დიალექტიკური წინააღმდეგობა არ ყოფილა, ჩვენ მხოლოდ მოგვეჩვენა იგი. მოჩვენებით წინააღმდეგობას სავსებით გაართმევს თავს ფორმალური ლოგიკაც, ამისთვის არ არის საჭირო დიალექტიკური ლოგიკა.

ანტინომიების შესახებ ამ ვითარების საფუძველზე უნდა ვიმსჯელოთ: თუ ანტინომიის გადაქრა, კონტრადიქტორული მსჯელობის „მორიგება“ შეიძლება, ანტინომია ყოფილა მოჩვენებითი, სუბიექტური, ხოლო თუ ეს „მორიგება“ მოხდება შემდგომ ანტინომიაში გადაზრდის გზით, მაშინ გვეცოდინება, რომ ანტინომია ობიექტურია. ანტინომია დიალექტიკური იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ორი სინამდვილე უპირისპირდება ერთმანეთს ერთიანობის საფუძველზე.

ბატიშჩევის ანტინომიები ამ თვალსაზრისით უნდა იქნეს განხილული და შეფასებული. ამაზე და მთლიანად ბატიშჩევის კონცეფციაზე „ანთროპოლოგიური ანტინომიების“ შესახებ განზრახული გვაქვს საგანგებოდ შევჩერდეთ სხვა გამოკვლევაში.

## ნ ა ო ო ლ ი ი

### რას ამბობენ ბურჟუაზიული ფილოსოფოსები ადამიანის არსის შესახებ?

#### შესავალი

ადამიანის არსის კვლევა ფილოსოფიური ხასიათისაა. „ფილოსოფია ადამიანის შესახებ“ და „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ ტერმინოლოგიურად და შინაარსულადაც ეკვივალენტური ცნებებია. „თანამედროვე აზროვნებაში“ ვგულისხმობთ მიმდინარე საუკუნის მონაკვეთს, დაწყებულს 1927-28 წ. ეს თარიღი შესანიშნავია იმით, რომ მაშინ გამოქვეყნდნენ მაქს შელერის, ჰ. პლენერისა და მარტინ ჰაიდეგერის ის ნაშრომები, რომელთაც განაპირობეს სახელწოდება „თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ დამკვიდრება<sup>1</sup>. ადამიანის არსის კვლევას ისეთი ფართო ასპარეზი წარსულში არ ჰქონია, როგორც მას აქვს ამჟამად. ეს გარემოება ამართლებს ამ საკითხის კვლევის გამოცალკევებას აღნიშნული თარიღით. შეფასებითი კვალიფიკაცია აქ არ იგულისხმება, არამედამინდელი არ ნიშნავს მოძველებულს, ანდა მნიშვნელობით უფრო დაბალს. პირიქით, ბევრი რამ თანამედროვე ნააზრევში შესწორებას საჭიროებს წარსულში ნათქვამის საფუძველზე, პირველ რიგში, რასაკვირველია, მარქსიზმის კლასიკოსების—კ. მარქსის, ფ. ენგელსისა და ვ. ი. ლენინის გამონათქვამების საფუძველზე, რომლებიც საფუძვლად უნდა დაედოს ყოველ გამოკვლევას ადამიანის შესახებ<sup>2</sup>.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია თავის წინამძღვრად გულისხმობს „თვითონ ფილოსოფიას“, ე. ი. ფილოსოფიას როგორც

<sup>1</sup> Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928. Helm. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. 1928. Martin Heidegger, Sein und Zeit, 1927.

<sup>2</sup> ზოგი რამ ამ მთავარ თემაზე მარქსიზმ-ლენინიზმის ნათქვამი ჩვენს გამოკვლევში: „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები“, 1976.

მსოფლმხედველობას. მართალია, არის მოსაზრება, რომელიც ამ ორ ცნებას აიგივებს იმგვარად, რომ ფილოსოფია დაჰყავს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე, მაგრამ ეს აზრი მრავალგზის იყო უარყოფილი და ამჟამად ჩვენი მსჯელობის საგანი ვერ გახდება. თვითონ ეს დებულება ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გაიგივების შესახებ ემყარება თავის საფუძველში ფილოსოფიის არსის გარკვეულ გაგებას და საკუთრივ ფილოსოფიურ თეზისს წარმოადგენს. ურთიერთობა ფილოსოფიისა და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას შორის უნდა წარმოვიდგინოთ შემდეგი ფორმულით: *ჩერ ფილოსოფია, შემდეგ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია*<sup>2</sup>.

ამ ვითარებას ვემყარებით, როცა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ყოველ თეორიას ვუძმღვარებთ ამ თეორიის შემქმნელის ზოგადფილოსოფიური პრინციპების გადმოცემას. როცა საქმე ეხება საბჭოთა კავშირის ფილოსოფოსების სათანადო ნააზრევს, საქმე გამარტივებულია იმ მხრივ, რომ ფილოსოფიური მრწამსი ჩვენი ფილოსოფოსებისა ერთნაირია და ცნობილი, ეს არის ისტორიული და დიალექტიკური მატერიალიზმი. ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას უნდა შევეხოთ, როგორც მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის გამოყენებას ადამიანის შესწავლის საქმეში, მისი არსის დადგენის საქმეში. ეს ამოცანა ადვილად გადასაჭრელი პრობლემა არ არის და გასაგებია, რომ ცალკეული მომენტების გააზრება იწვევს ზოგჯერ აზრთა სხვადასხვაობას, როგორც ეს ყოველ შეცხიერებაში შეიძლება იყოს. ამიტომ გასაგები უნდა იყოს, რომ ჩვენ კრიტიკულად განვიხილავთ არა მხოლოდ უცხო იდეოლოგიის მატარებელ ავტორთა კონცეფციებს, არამედ აგრეთვე საბჭოური იდეოლოგიის ნიადაგზე აგებულ კონცეფციებსაც: პრინციპების ერთობა არ გამორიცხავს მათი გამოყენების სახედასხვაობას. ერთიანი მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიური ანთროპოლოგია *ჩერ*

---

<sup>2</sup> ვინც იზარებს პროტაგორას ფორმულას, ის ლოგიკური აუცილებლობით უნდა მივიღოს იმ დასკვნამდე, რომ არ არსებობს სხვა ფილოსოფია, გარდა ანთროპომორფისტულია, რომლის მიხედვით ადამიანს შეუძლია საყარო იხილოს მხოლოდ ადამიანის თვისებებში, სუბიექტურად, როგორც ადამიანის თვისებების გამოვლინება. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მხოლოდ მაშინ იქნება კემშარიტად ფილოსოფიური, როცა ის დააკმაყოფილებს იმ ფილოსოფიურ მოთხოვნებს, რომლებიც უზრუნველყოფენ კემშარიტებს წვდომას. კემშარიტება სუბიექტის შესახებ ობიექტური ჭნა იყოს.

კიდევ ამოცანას წარმოადგენს. ჩვენი ძიება ამ მიმართულებით მხოლოდ მოსამზადებელ მუშაობად უნდა მივიჩნიოთ<sup>4</sup>.

სხვა ვითარებაა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში. მართალია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ბურჟუაზიული იდეოლოგიის სფეროში იდეალისტურია, მაგრამ აქ მაინც არ არის ისეთი ვითარება, როგორიც ჩვენში: ჩვენი ფილოსოფია არის ერთი მონუმენტური სისტემა, მარქსისტული მატერიალიზმი.

რაც შეეხება თანამედროვე იდეალიზმს, იგი მრავალფეროვანია და შინაგანი სტრუქტურაც თითოეულ განშტოებას განსხვავებული აქვს. თვითონ იდეალისტებს შორის წარმოებს დავა პრინციპული საკითხების გარშემო. ყოველ იდეალისტურ მიმდინარეობას თავისი თეორია მიჩნია ნამდვილ იდეალიზმად და იდეალიზმის სხვა სახეობებს ენერგიულად ებრძვის. ამით აიხსნება ის, რომ იდეალისტური ფილოსოფიური ანთროპოლოგია საჭიროებს ორმაგ კრიტიკას; იქ სადავოა პრინციპებიცა და მათი გამოყენებაც.

ერთი გარემოებაც უნდა მივიღოთ მხედველობაში: იდეალისტური კონცეფციების კრიტიკამ რაიმე პოზიტიურიც უნდა მოგვცეს. „რაციონალური მარცვალი“, თუ ის სადმე შეგვხვდება უნდა ავითვისოთ და სათანადოდ გამოვიყენოთ. ამ ასპექტით ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ, პირველ რიგში, ახალ პრობლემებზე, რომელთაც აყენებენ თანამედროვეობის წინაშე ბურჟუაზიული ფილოსოფია და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. თუ პრობლემა კანონიერია, ჩვენ ვალდებული ვართ მის მეცნიერულ გადაჭრაზე ვიფიქროთ<sup>5</sup>.

## მამს შელიერის კონცეფცია

### 1. ფილოსოფიის არსი

შელიერი ფენომენოლოგად ითვლება. მის ფილოსოფიურ განვითარებაზე განსაკუთრებული გავლენა მოახდინა ედ. ჰუსერლ-

<sup>4</sup> იხ. ჩვენი გამოკლევა: „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორული საფუძვლები“, თბილისი, 1976.

<sup>5</sup> გაეიხსენოთ ვ. თ. ლენინის სიტყვები: „ქვეყანი იდეალიზმი უფრო ახლოსაა ქვეყან მატერიალიზმთან, ვიდრე უკუო მატერიალიზმი“ („ფილოსოფიური რვეულები“, გვ. 280). ვინ არ იცის, რომ მატერიალიზმი განვითარდა იდეალიზმთან ბრძოლაში. ე. მარქსის მატერიალისტური დიალექტიკის აღმოცენება გასაგებია პეგელის იდეალიზმთან ბრძოლის ნადავზე. ამგვარ გაგება-აჩხსნას ვერ მოგვეცემდა ბერკლის იდეალიზმის კრიტიკა.

ლის ლოგიკურმა და ფენომენოლოგიურმა გამოკვლევებმა. ე. წ. ორთოდოქსალური მიმდევარი ჰუსერლისა შელერი არასოდეს არ ყოფილა. მაშინაც, როცა შელერი იყენებდა ფენომენოლოგიის ძირითად მომენტს — ფენომენოლოგიურ მეთოდს, ის ამქლავებდა თავისებურ მიდგომას, ორიგინალობას.<sup>6</sup> შელერის ინტერესი მიმართული იყო, პირველ რიგში, ეთიკის პრობლემებზე. სხვა საკითხებზე მის მსჯელობას ეთიკის დაფუძნებისათვის მომზადების ხასიათი აქვს. რამდენადაც მთავარი მიზანი — ეთიკის ფილოსოფიური დაფუძნება — შელერს უკარნახებდა ფსიქოლოგიზმისა და რელატივიზმის დაძლევის, მისი ამოცანა დაემსგავსა ჰუსერლის ლოგიკურ ამოცანას. ამბობენ, რომ მ. შელერმა ეთიკისათვის ის გააკეთა, რაც ჰუსერლმა გააკეთა ლოგიკისათვის. ერთმა შექმნა „წმინდა ლოგიკა“, ხოლო მეორემ „წმინდა ეთიკა“. სიწმინდე ორივე შემთხვევაში ნიშნავს იდეის სიწმინდეს, მის გაწმინდას ემპირიული და სუბიექტური მასალისაგან. შელერი, ისევე როგორც ჰუსერლი, არსის კვლევაში გულისხმობს წმინდა ფენომენის ძიებას, ფენომენოლოგიური კვლევა აუცილებელი მომენტია ფილოსოფიური მოღვაწეობისა.

როგორ ესახება შელერს ფილოსოფიის არსი?

ყოველი კერძო მეცნიერების დეფინიციას, მისი საგნის შემოსაზღვრასა და კვლევის მეთოდის დადგენას ყოველთვის და ყველგან ახლავს მეტ-ნაკლები სიძნელე, მაგრამ ის ვერ გაუტოლდება იმ სიძნელეს, რომელიც დგას ფილოსოფიის წინაშე. მისი ცხადყოფა სპეციფიკურ სიძნელეებს შეიცავს, რომლის მსგავსი სხვა მეცნიერებისათვის სრულიად უცხოა. ძნელია ფიზიკისა და ფსიქოლოგიის საგნობრივი განსაზღვრა, მაგრამ ფილოსოფიის განსაზღვრება გაცილებით რთულია. ფიზიკას და ფსიქოლოგიას აქვთ უფლება განსაზღვრებისათვის აუცილებელი ცნებები ისე გამოიყენონ, რომ მათი დასაბუთებისათვის არ იზრუნონ. მათ შეუძლიათ ისეთი ცნებები, როგორებიცაა, მაგალითად მატერია, ენერჯია, ცნობიერება და ა. შ., გამოიყენონ თავისი საგნის განმარტების დროს იმ სახით, იმ გაგებით, როგორითაც ისინი იხმარებიან ფილოსოფიაში, ეს ცნებები ფილოსოფიის მიერ დადგენილად იგულისხმებიან და კერძო მეცნიერებას აქვს უფლება ამ მზამზარეულ ცნებებს დაეყრდნოს. მათი კრიტიკული შემოწმება და თავისებურად დადგენა

<sup>6</sup> შელერის თქმით, ფენომენოლოგიური აქტი არის არა მეთოდი, არამედ „Hal-tung“.

კერძო მეცნიერების უფლებებში არ შედის. ამიტომ ამბობენ, რომ კერძო მეცნიერება დოგმატურია და რომ მას ეს ნაკლად არ უნდა ჩაეთვალოს. რაც შეეხება ფილოსოფიას, ის უსათუოდ უნდა იყოს კრიტიკული, ე. ი. დოგმატურობისგან თავისუფალი. ყოველი მეცნიერების დეფინიცია უეჭველად შეიცავს ფილოსოფიის მიერ მოპოვებულ ცნებებს, როგორც აუცილებელ ელემენტს. ეს ვრცელდება თვითონ ფილოსოფიაზეც: მის მიერ წარმოდგენილი განმარტება ფილოსოფიისა გულისხმობს ფილოსოფიას, იმ ცნებებს, რომელთა კონსტიტუირება არის ფილოსოფია. ამიტომ ფილოსოფიის განმარტება, როგორც სააზროვნო ამოცანა, ლოგიკურ წრეს შეიცავს. ფილოსოფიის არსის შემეცნება უნდა მოხდეს ფილოსოფიის თვითშემეცნების სახით. ფილოსოფიას ევალება არაფერი მიიჩნიოს არც ჭეშმარიტებად და არც შეცდომად, მან არ უნდა მიიჩნიოს თავის ამოსავალ წერტილად რომელიმე შემეცნება, რომელიც ფილოსოფიით არ არის მოპოვებული. ფილოსოფიას, შელერის აზრით, ეკრძალება მეცნიერების, მსოფლმხედველობის, რელიგიის, ტრადიციის, „სალი აზრის“ საშუალებით წამოყენებულ დებულებებზე დაყრდნობა. ფილოსოფია უნდა იყოს აბსოლუტურად ავტონომიური. ის უნდა იყოს თავისუფალი „ტრადიციონალიზმიდან“, „სციენტოზმიდან“, „ფიდეიზმიდან“, „დოგმატიზმიდან“, ე. წ. სალი ჰკუის ავტორიტეტიდან. მხოლოდ ამ საფრთხეებიდან თავდაღწეული საკუთარი ჭეშმარიტების მფლობელი ფილოსოფია ჩაითვლება, შელერის აზრით, ნამდვილ ფილოსოფიად<sup>7</sup>. ფილოსოფიის არსის პრობლემა აქ იღებს ფილოსოფიის ავტონომიის პრობლემის სახეს.

სანამ ამ კითხვის პასუხს მივაგნებდეთ, საჭირო ხდება იმის გარკვევა, თუ რა გზას დავადგეთ იმისათვის, რომ ფილოსოფია, როგორც ასეთი, ჰერეტის საგნად ვაქციოთ.

შელერი ცრურწმენას უწოდებს იმ გავრცელებულ შეხედულებას, რომლის მიხედვით ფილოსოფიის რაობის მისაგნებად უფრო ადვილია მივმართოთ ფილოსოფიურ ნაწარმოებს, ვიდრე თვითონ ფილოსოფოსს, მისი აზროვნების თავისებურებას. თვითონ შელერი უპირატესობას ანიჭებს ფილოსოფოსის „მოქმედების“ ანალიზიდან ამოსვლას. ასე დადგა ავტორის წინაშე დილემა: ფილოსოფოსით განვსაზღვროთ ფილოსოფია, თუ პირიქით? მაგრამ

<sup>7</sup> Max Scheler, Vom Wesen der Philosophie, Gesammelte Werke, B. 5. Bern 1954. S. 64. ეს ნაშრომი აღინიშნება ასე: W. 5.



თვითონ შელერი მიუთითებს იმაზე, რომ ამ გზასაც ხედება სიძნელე, რომელიც ანალოგიურია მეორე გზის სიძნელისა: როგორ მიკავნოთ იმ ადამიანს, რომელიც ნამდვილად არის ფილოსოფოსი? ამისათვის საჭირო ხდება, ხელთ გვექონდეს ფილოსოფიის იდეა. ფილოსოფოსი ის იქნება, ვისი მოღვაწეობაც ქმნის ფილოსოფიის შესაბამის ნაწარმოებს.

შელერის წარმოდგენა ფილოსოფიის იდეაზე თანდათანობით ვლინდება იმ ნიშან-თვისებების დახასიათებით, რომელთაც ის მიაწერს მას. ფილოსოფიის საგანი არ შეიძლება იყოს, მისი აზრით, ის, რისი დადგენაც შესაძლებელია ემპირიულად და რაც შეიძლება განისაზღვროს ფორმალური ლოგიკის საშუალებით (*genus proximum* და *differentia specifica*). მის საგანს წარმოადგენს მთელი სამყარო საგნებისა, რამდენადაც მათი განვეგრეტა შესაძლებელია ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი განწყობით (*Haltung*). დახასიათებას საჭიროებს ფილოსოფიის ქცევა. ეს ისეთი განწყობაა, როცა ადამიანი, სასრული არსება სიყვარულის შემცველი აქტი თანაზიარებას აწარმოებს ყოველი საგნის არსთან<sup>9</sup>. ფილოსოფიისთვის აუცილებელია ადამიანი, რომელსაც აქვს სამყაროს მიმართ ასეთი განწყობა. ეს არის ერთი მომენტი ფილოსოფიის (*resp.* ფილოსოფოსის) დახასიათებისა. ამას აუცილებელად უნდა დაერთოს შემდეგი: ფილოსოფია ყველა თავის მოქმედებაში უნდა იყოს შემეცნება, ინტელექტუალური აქტი. რა გინდ სხვა უფრო მაღალი მნიშვნელობის ფუნქციაც არ უნდა მოვითხოვოთ ფილოსოფიისგან, სულ ერთია, შემეცნების ვალდებულებისაგან ფილოსოფია ვერ გათავისუფლდება; მის ადგილს სხვა რომელიმე ფუნქცია ვერ დაიკვრს. ვისაც სურს ამ ფორმალურ „ინტელექტუალიზმს“ გაშორდეს, მან არ იცის, რა უნდა მას<sup>10</sup>. ეს არის საქმის ერთი მხარე.

მეორე მომენტი ეხება შესამეცნებლის მატერიალური შინაარსის

<sup>9</sup> შეად. ანალოგიური მსჯელობა მ. ჰაიდეგერისა, როცა საკითხი ეხება ხელოვანისა და ხელოვნების ნაწარმოების პრიმატობას ერთმანეთის მიმართ: ნაწარმოები იმიტომ ითვლება ხელოვნების ნაწარმოებად, რომ იგი ხელოვანმა გააკეთა, თუ იმიტომ ითვლება გარკვეული პირი ხელოვანად, რომ მისი ნაწარმოები მოეკუთვნება ხელოვნების რიგს?

როგორც ცნობილია, ჰაიდეგერმა საკითხი გადაკრა შესამეცნებლობით ხელოვანის ხელოვნებას და ხელოვნების ნაწარმოების დადგენას იძლევა თვითონ ხელოვნება. ისინი ორივე ამ შესამეცნებან გამომდინარეობენ. იხ. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1962, გვ. 7.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 68.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 69.

წედომას. ფორმალური „ინტელექტუალიზმი“ არ არის შემეცნების ისეთი საშუალება, რომელსაც შეუძლია აპრიორული შემეცნება საგნის მატერიალური შინაარსისა. რაოდენ მტკიცედ არ უნდა იყოს ფილოსოფოსი დაკავშირებული სინამდვილესთან, ეს არ ქმნის იმის განაღტას, რომ საწყისეული სინამდვილე შემეცნებულის იქნეს აპრიორულად. ის, რაც რეალობაში აპრიორულად მიიწვდომება, არის არა მისი მატერიალური შიგთავსი, არა მისი არსებობა (Dasein), არამედ მხოლოდ არსის გარკვეულობა. უაზრობაა, ამტკიცებს ზელერი, იმის მტკიცება, თითქოს შესამეცნებელი გვეძლეოდეს არა თავისი რაობით, არამედ მხოლოდ მოვლენის სახით. უარის თქმა სინამდვილის შემეცნებაზე და აზროვნების შესაძლებლობის შეკვეცა არ არის ნაკარნახევი ლ ოგიკური მოთხოვნით.

რით უნდა დაიწყოს ფილოსოფიამ თავის საქმე? რას უნდა მიაპყროს მან პირველად გულისყური?

ანტიკური და საშუალო საუკუნის ფილოსოფია იწყებდა არსებულის. აქ პირველ რიგში საქმე გვექონდა ყოფიერების ფილოსოფიასთან<sup>11</sup>. დეკარტის შემდეგ მდგომარეობა შეიცვალა. წინა რიგზე წამოვიდა შემეცნების პრობლემა და ფილოსოფიის პირველ საკითხადაც ის იქნა აღიარებული. ამჟამად მდგომარეობა ასე უნდა ვიანზროთ: პირველი და ყველაზე დიდი სიცხადე ახლავს მსჯელობას: „ს ა ე რ თ ო დ რ ა ლ ა ც ა რ ი ს ა ნ, უ ფ რ ო მ კ ა ც რ ა დ რ ო მ ვ თ ქ ე ა თ, ა რ ა რ ა ა რ ა რ ი ს“<sup>12</sup>. აქ არაა გაგებულია აბსოლუტური მნიშვნელობით, სადაც ჯერ კიდევ არ არის გათიშული ორგვარი უარყოფა: უარყოფა საერთოდ რისამე და უარყოფა რეალური არსებობისა. მაშასადამე, პირველი ფილოსოფიური დებულება არის არა cogito ergo sum, არამედ ის, რომ არაა არ არის. ვინც ვერ შესძლებს იმის განჭვრეტას, თუ რა არის არაარას აბსოლუტური უფსკრული, ის ვერც იმ დებულების პოზიტიურ შინაარსს მისწვდება, რომელიც ასე გამოითქმება: „საერთოდ არის რაღაც და არა არაა“. ასეთი აღამიანი დაინახავს ევიდენტურ დებულებებს—„ვაზროვნებ“, „კვმმართება არსებობს“, „შეგრძნება არსებობს“, „აბსოლუტური

<sup>11</sup> როგორც ცნობილია, მ. ჰაიდეგერის შემდეგ ასე აღარ მსჯელობენ. მას შემდეგ, რაც არსებულისა და ყოფიერების ცნებები გაითიშა ერთმანეთიდან, ჰაიდეგერის აზრით, ყოფიერების ფილოსოფიის შექმნა მომავლის საქმედ უნდა წარმოედგინოთ. ის, რასაც ძველი დროის ფილოსოფია იკვლევდა, იყო არსებულის კლევა, ონტიკა და არა ნამდვილი ონტოლოგია, რომლის საგანია თვითონ ყოფიერება. ასე მსჯელობს ჰაიდეგერი.

<sup>12</sup> ო ქ ე ა, გვ. 93.

ლირებულება არის“ და ა. შ., მაგრამ ამ დებულებების საწყისეულ და უქვეო დებულებებად მიჩნევა უსაფუძვლოა<sup>13</sup>.

ურთიერთობა არისისა და არსებულისა ასეა წარმოდგენილი: ყოველ ყოფიერებაში არის არსებულიცა და არსიც. ყოველ არსს აქვს თავისი სპეციფიკური არსებობა, ხოლო ყოველ არსებობას თავისი სპეციფიკური არსი. თვითონ შემეცნება არისისა არსებობის შემეცნებისაგან განსხვავებულია, განსხვავება ეხება ევიდენტობას, მნიშვნელობას და წვდომის ფორმას. არსებობის, არსებულთა ურთიერთობის შემეცნება უფრო ზღვარდებულია, ვიდრე სამყაროს არისისა და არსთა ურთიერთობა. რაც შეეხება ვითარებას აბსოლუტთან, იქ არსებობა და არსი ემთხვევა ერთმანეთს აბსოლუტის ყოფიერებაში, მაგრამ იმგვარად, რომ აბსოლუტის არსებობის შემეცნება სდევს თან მისი არსის შემეცნებას და არა პირიქით<sup>14</sup>.

საბოლოოდ, შეღერის ამ სპეციალურ წერილში ფილოსოფიის არსის შესახებ ძირითადი მომენტები ფილოსოფიისა ასე არის წარმოდგენილი: ფილოსოფია არის თავისი არსის მიხედვით მკაცრად ევიდენტური შემეცნება. ინდუქციას მასთან არავითარი საქმე არა აქვს. ფილოსოფიის შინაარსს ის ვერც გაზრდის და ვერც შეამცირებს. ყოველი შემთხვევითი არსებულისათვის მას არ აქვს „აბრიორი“ მნიშვნელობის მქონე წვდომა.

ფილოსოფიური შემეცნება მიმართულია აბსოლუტზე, ყოველი ობიექტური საგნის აბსოლუტისადმი მიმართებაზე, ყოველი შესაძლებელი ობიექტური საგნის არსის სფეროზე. ის არ ეხება შემთხვევითსა და ინდუქციით დადგენილ სინამდვილეს, მკაცრად განსხვავდება კერძო მეცნიერებისგან, რომლისთვისაც სავალდებულოა არსებობითი და არსობრივი რელატივიზმი ყოფიერების თავის მრავალფეროვნებაში განხილვისას, კერძო მეცნიერება არსობრივ კავშირებზე დამყარებული დებულებების, აქსიომების საშუალებით აგებს თავის სისტემას. უშუალოდ იგი ემყარება ინტრამენტალურ ყოფიერებას, ანდა შემთხვევითად არსებულს და შემთხვევითად არსებულთა ურთიერთობას<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> აბსოლუტურის დასაცავად, რელატივიზმის უარსაყოფად შეღერს აქვს მოხდენილი გამოთქმა: „რელატივისტი არის მხოლოდ აბსოლუტისტი რელატიურისა“, (B. 5, გვ. 96).

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 98.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 98.

როგორც ცნობილია, ედ. ჰუსერლს ხშირი და ინტენსიური დისკუსია ჰქონდა ემპირიზმთან და ფილოსოფიურ პოზიტივიზმთან, როგორადაც ისინი წარმოდგენილი არიან ფილოსოფიის ისტორიაში. აქედან ზოგმა დაასკვნა, რომ ჰუსერლი უგულვებელყოფს „ფაქტებს“, უშუალო მონაცემებს და იცავს და ემსახურება „მეტაფიზიკას“ ამ ცნების იმგვარი გაგებით, რომელიც მას უკიდურესი ტრანსცენდენტიზმის სახით წარმოადგენს. ჰუსერლმა ასეთი გაგება მისი ფენომენოლოგიისა კატეგორიულად უარყო და თვითონ ემპირიზმსა და პოზიტივიზმს დაუწუნა ემპირისტობაცა და პოზიტივისტობაც. ჰუსერლი წერს: თუ პოზიტივიზმის მიზანია ის, რომ მეცნიერება დააფუძნოს დოგმატიზმიდან აბსოლუტურად თავისუფალ მონაცემებზე ნამდვილ „პოზიტიურზე“, „მაშინ ჩვენ ვართ ნამდვილი პოზიტივისტები“.<sup>16</sup> ემპირიზმის ძირითადი მანკი, ამტკიცებს ჰუსერლი, ის კი არაა, რომ იგი არაემპირიულს უნდობლად უყურებს, არამედ ისაა, რომ ემპირიული მონაცემები მას გათანაბრებული აქვს ნატურალურ მონაცემებთან, გრძნობად შინაარსებთან. საჭიროა, ცდის ცნების გაფართოება და არაგრძნობადი შინაარსების კანონიერების აღიარება. ძირითადი მოთხოვნა შემეცნების თეორიისა — თვითონ ფაქტებთან მისვლა — არ შეიძლება განხორციელდეს ისევ ცდის საშუალებით, როგორც ამას ვარაუდობს ემპირიზმი. ემპირიზმი თვითონვე უნდა გათავისუფლდეს იმ ცრურწმენისაგან, რომლის ტყვეობაში სხვა ეგულება. ე. წ. ფაქტებთან (Sache) მისასვლელი საშუალება ფაქტი არ არის. ამისთვის გრანდიოზული „აპარატურა“ არის საჭირო. საქმე ეხება, მაშასადამე, არა ე. წ. სპეკულაციას და თვითნებურ კონსტრუქციებს, არამედ ფაქტებთან მისვლის ფილოსოფიურ საშუალებებს<sup>17</sup>.

შეღერი ერთგვარად ჰუსერლის ამ მოსაზრებების კონკრეტინაციას ისახავს მიზნად თავის გამოკვლევაში — „მოძღვრება ფაქტების შესახებ“<sup>18</sup> (ამაზე ქვემოთ).

ფილოსოფიური კვლევის წარმატებითი განვითარება ორი რიგის პირობას მოითხოვს. გარდა ფილოსოფიური განწყობისა, საჭიროა, აგრეთვე, შესაფერი ტიპის შერჩევა. რელიგიური და ფილოსოფიური შემოქმედება განსხვავებული ტიპის ადამიანს საჭიროებს. რელიგიას

<sup>16</sup> Husserliana, Bd. III, 1950, s. 46.  
<sup>17</sup> იხ. იქვე, გვ. 42 და შემდგ.  
<sup>18</sup> „Lehre von den Tatsachen“, Werke, Bd. 10, 1957.

განავითარებს მხოლოდ წმინდანი, „homo religiosus“, ფილოსოფიას ესაუბრება ბრძენი, რომლის წინაშე კიდეც და კიდეც, გამუდმებით დგება კითხვა: „რატომ არის, რომ საერთოდ არის რამე და არა არა-რა?“ თუ პოზიტიური მეცნიერება, პირველ რიგში, ბუნებისმეტყვე-ლება, მიზნად ისახავს სინამდვილის გარდაქმნას, დამორჩილებას და ამისთვის მოიხმარს დაკვირვებას, ექსპერიმენტს, ინდუქციას, დედუქ-ციას, ფილოსოფია მოიხმარს გონების წმინდა აქტს, რომელიც მი-მართული იქნება სამყაროს არსისაკენ. ეს არის ფილოსოფია, ანუ მეტაფიზიკა, რომელიც თავის ერთ-ერთ მიზნად ისახავს პიროვნების განვითარებას, მის განათლებას სიბრძნის საშუალებით. კერძო მეც-ნიერება უყურადღებოდ ტოვებს არსის წყდომას, მას მხოლოდ მოვლენათა შორის არსებული მიმართებები აინტერესებს. მეცნიერება დას-რულებული სისტემის აგებას არ ისახავს მიზნად, ის მუდამ ახლის მიღებისა და უკვე ცნობილის უკუგდების პროცესშია<sup>19</sup>.

სრულიად მიუღებელია ო. კონტის მოსაზრება მეტაფიზიკის, რელიგიისა და მეცნიერების ურთიერთობის შესახებ. ეს პოზიტი-ვისტი ამტკიცებს, რომ ცოდნა შინაგანი განვითარების ლოგიკით ჯერ რელიგიის სახეს ატარებდა, შემდეგ მეტაფიზიკისა და მხოლოდ ამის შემდეგ დაადგა იგი სწორ გზას, პოზიტიური კვლევის გზას. კონტს საქმე ისე აქვს წარმოდგენილი, რომ აღნიშნული საფეხუ-რები ცოდნისა ურთიერთს ცვლიან და ურთიერთს აუქმებენ. რელიგიური ცოდნა უვარგისად, არაღამაკმაყოფილებლად მიიჩნია მეტაფიზიკამ, ხოლო ეს უკანასკნელი ფასდაკარგულად გამო-აცხადა მეცნიერებამ. ამიერიდან, კონტის აზრით, უნდა იარსებოს მხოლოდ მეცნიერებამ, რელიგია და მეტაფიზიკა უნდა სამუდამოდ ჩაბარდნენ ისტორიას.

მ. შელერი ამ საკითხში მკაცრად აკრიტიკებს პოზიტივისტებს (და აგრეთვე ფიხტეს, შელინგს, ჰეგელს, ე. პარტმანს). მას უხეშ შეცდომად მიაჩნია ცოდნის წარმოდგენა კონტის მსგავსად. შე-ლერი ფიქრობს, რომ აქ საქმე გვაქვს ცოდნის განსხვავებულ ტი-პებთან, რომელნიც ერთმანეთს კი არ გამოირიცხავენ, არამედ სავ-სებით მშვიდობიანად არსებობენ ერთმანეთის გვერდით. მთავარია, ისინი არ იქნენ არეული ერთმანეთში არც მიზანდასახულების მიხედვით და არც მეთოდოლოგიურად<sup>20</sup>.

ფილოსოფიის საგანი არის სამყაროს არსი და არსთა ურთი-

<sup>19</sup> M. Scheler, Werke, B. 6, 31.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 32.

ერთკავშირი, რომელსაც არსობრივი ხასიათი აქვს. „არსი და არსთა ურთიერთობა არიან სამყაროს კონსტანტები“<sup>21</sup>. ამას ემყარება მსოფლმხედველობის აგების შესაძლებლობა, მისი აპრიორული ხასიათი. განვითარებაც ფილოსოფიისა, განსხვავებით მეცნიერების განვითარებისაგან, არ ხდება არსებულ ღირებულებათა გადაფასებით. ახალი ძველის გაღრმავება და გაფართოება არის და არა მისი გაუქმება და ისტორიისადმი ჩაბარება. პლატონის, არისტოტელეს, აგვისტინეს, დეკარტის, ლაიბნიცის, კანტის... ფილოსოფიური სისტემები არ ძველდებიან, ხოლო მათი სპეციალურ-მეცნიერული მონაპოვრები დიდი ხანია მოძველებულად ითვლებიან. მეტაფიზიკისათვის უცხოა შრომის განაწილება, ჯგუფური კვლევა. ის არის ბრძენის პროდუქტი. შრომის განაწილება, სხვადასხვა პირის მონაპოვრის გამთლიანება ერთ მოძღვრებად ფილოსოფიისათვის არ არის დამახასიათებელი, ეს კერძო მეცნიერებას უქმნის ხელსაყრელ პირობებს. ჰემეარიტად ფილოსოფიური ნაწარმოები „ინდივიდუალურია“, პლატონისა და კანტის ნაშრომები სხვის დაწერილად ვერ წარმოიდგინება. აქ მნაშვნელობა აქვს ე. წ. ეროვნულ სულსაც. ყოველ ერს თავისი შესატყვისი ფილოსოფია აქვს, ინტერნაციონალური შეიძლება იყოს მხოლოდ სპეციალური მეცნიერება. ინდური ფილოსოფია შეიძლება გაჩენილიყო მხოლოდ ინდოეთში და ვერ გაჩნდებოდა საბერძნეთში. მეცნიერებას ასეთი „პერსონალიზმი“ არ ახასიათებს, ის ამ მხრივ აპერსონალურად უნდა ვიანზროთ, ხოლო დიდი მეტაფიზიკოსების შენაცვლება შეუძლებელია<sup>22</sup>.

როგორც ითქვა, არსი და არსებობა მტკიცედ არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან, მაგრამ მათი შემეცნება განსხვავებული გზით მიიმართება, განსხვავებულია ორივე სფეროში მიღწეული შემეცნების ევიდენტობის თავისებურებაც. შელერის თქმით, უნდა განვასხვაოთ ფაქტების სამი სახეობა; ფილოსოფიის ფაქტი არ არის იგივე, რაც მეცნიერების ფაქტი, ხოლო ის, რასაც ნატურალური მსოფლმხედველობა ფაქტს ეძახის, განსხვავდება როგორც ფილოსოფიის, ისე მეცნიერების ფაქტიდან.

<sup>21</sup> ი ქ ე ე. გვ. 34. აქ სხვა მომენტზე იხურობს ყურადღებას: თუ ეს ასეა, თუ სამყაროს კონსტანტები არიან არსი და არსობრივი კავშირები არსთა შორის, ეს აადვილებს როგორც სისტემის შექმნას, ისე ფილოსოფიის დამოუკიდებლობის დაფუძნებას. ფილოსოფიური ცოდნა არც გენეზისურად და არც სისტემატურად და კონსტრუქციურად არ ემყარება მეცნიერებას. ინდუქციით აგებული ფილოსოფია უაზრო და ზედმეტი გამოდის.

<sup>22</sup> W e r k e, B. 6. S. 34.

ფილოსოფია, შელერის აზრით, უნდა იყოს ფენომენოლოგიური, მისი პრეტენზიაა აბსოლუტის აბსოლუტური შემეცნება. სულ სხვა ხასიათისაა პოზიტიურ-მეცნიერული შემეცნება. ფილოსოფიისა და მეცნიერების კეშმარიტებაც განსხვავებულია. განსხვავება არსებობს ფილოსოფიის საგანსა და მეცნიერების საგანს შორისაც. ამ განსხვავების საკითხზე მსჯელობს შელერი ახლახან დასახელებულ ნაშრომში სამი ფაქტის შესახებ.

ფენომენოლოგიის საგანია ფენომენი. ფილოსოფიის რაობა შელერთან განისაზღვრება ფენომენის ნიშან-თვისებებით. რა არის ფენომენი?

პირველ რიგში უნდა მიეთითოს იმაზე, რომ ფენომენოლოგია და ფენომენალიზმი ერთიმეორის საწინააღმდეგო ცნებებია. ფენომენალიზმი შემეცნებადღე მოღწეულ საგანს უყურებს, როგორც მეორეულ მოვლენას, როგორც მის „უკან“ მდგარი ნამდვილი სინამდვილის გამოვლინებას. ფენომენალისტურ თვალსაზრისზე მდგომი უარყოფს სინამდვილის ობიექტურად წვდომის შესაძლებლობას და ან რელატივიზმისა და დაეჰქვების, სკეპტიციზმის თეზისს იცავს (იუმი), ანდა ცდილობს საკუთარ საგნობრიობას მოკლებული მოვლენის „განმტკიცებას“ აპრიორული ელემენტებით (კანტი). შელერი ორივე მიმართულებას სუბიექტივიზმად, შეცდომად თვლის. ფენომენი, რომელიც ფენომენოლოგიას უძევს საფუძვლად, ასე ვთქვათ, პირველი და პირველხარისხოვანი საგანია. სხვა უფრო „მტკიცე“ და თავისთავადი რამ მას საფუძვლად არ უძევს და, საერთოდ, მას სხვა რამ საფუძველი არ ესაჭიროება.

ფილოსოფიის ფაქტი, კვლევის საგანი და კერძო მეცნიერების საგანი-ფაქტი რომ მკაცრად განსხვავდებიან ერთმანეთიდან, გასაგები ჩანს ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიზანთა სხვაობიდან. შელერის თანახმად, ფილოსოფიის მიზანია სინამდვილის, აბსოლუტის შემეცნება, ე. ი. მისი იმგვარად „ხილვა“, როგორიც არის. შემეცნების აქტი კონსტრუქციად კი არ იაზრება, როგორც ეს არის კანტის ტრანსცენდენტალიზმში, არამედ მხოლოდ „ხედვის“ სახით, როცა შესამეცნებლის გარკვეულობა (Sosein) შემეცნებლის კუთვნილება ხდება იმგვარად, რომ ამით შესამეცნებელს არაფერი აკლდება. შემეცნება, რომელსაც ფილოსოფია ესწრაფვის, მაშინ გვაქვს, როცა შემეცნებელი არის მოზიარე (და არა ამსახველი) შესამეცნებლის გარკვეულობისა. შემეცნება სხვა არაფერია, გარდა იმისა, რომ ცნობიერების შიგთავსად იქცა შესამეცნებლის გარკვეულობა — და ეს ისე მოხდა, რომ შესამეცნებელი აბსოლუტურად უცვლელი დარჩა.

სულ სხვა ვითარებაა, შელერის აზრით, კერძო მეცნიერება-  
ში. აქ საბოლოო მიზნად შემეცნება კი არ არის დასახული, არა-  
მედ მოქმედება, სინამდვილის დაუფლება, მისი შეცვლა უტილი-  
ტარული მიზნებით. ამიტომ მისი საგანი მისავე კონსტრუქციის ნა-  
ყოფია. პრაგმატისტული თვალსაზრისი შელერს, ბერგსონთან ერ-  
თად, მეცნიერებისათვის მართებულად მიაჩნია, მაგრამ, შელე-  
რის აზრით, ეს თვალსაზრისი სრულიად მიუღებელია ფილოსო-  
ფიისათვის. რამდენადაც მეცნიერება მოქმედებს ტექნიკური პრინ-  
ციპით, მას სამყაროს შემეცნებასთან, საერთოდ, არაფერი აქვს  
საერთო<sup>23</sup>. ფილოსოფია და მეცნიერება სხვადასხვა გზით მიდიან,  
სხვადასხვა მიზნებს ისახავენ და არაფრით არ უშლიან ხელს ერთ-  
მანეთს. ის კი უნდა იქნეს მიღებული მხედველობაში, რომ ფილო-  
სოფიის გნოსეოლოგიური ამოცანები უფრო მაღლა დგანან მეც-  
ნიერულ ამოცანებზე, რაც გასაგებად ხდის ფილოსოფიური ჰერმე-  
ნარიტიკების უპირატესობას მეცნიერების ჰერმენავტიკასთან. მეც-  
ნიერების ჰერმენავტიკა გონის თავისუფალი მოქმედებით აიგება,  
მოცემულობის პრაქტიკული მიზნებისათვის გადაკეთების გზით<sup>24</sup>.

ფენომენოლოგიის ფაქტს, ფენომენოლოგიის ცდას შელერი  
ყოველთვის „წმინდას“ ურთავს. ეს გასაგებია, რადგან მთელი თა-  
ვისებურება და ღირსება ამ ცნებებს აქვთ „სიწმინდის“ გამო<sup>25</sup>.

ფენომენოლოგიური ცდა არის იმანენტური ცდა. ეს იმას  
ნიშნავს, რომ მასა და შემეცნებელს შორის არ არის არავითარი  
შუამავალი, იგი არაფრით არ არის წარმოდგენილი, ის თვითონ  
არის მოცემული თავისი გარკვეულობის მხრით. ამიტომ უწოდებს  
შელერი ამგვარ ცდას ასიმბოლურს. სხვაგვარი ცდის აქტები ახდე-  
ნენ თავისი ნაგულისხმევის, ინტენდირებულის ტრანსცენდენტა-  
ციას. ფენომენოლოგიის ცდაში მოცემულობის შიგთავსი და ინ-

<sup>23</sup> M. Scheler, Werke, B. 10. S. 428.

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 430.

<sup>25</sup> „წმინდა“ ფილოსოფიაში ფართოდ მოიხმარება და ისიც სხვადასხვა ფი-  
ლოსოფიურ მიმართულებებში. კანტი ცდობდა, დაედგინა გონების როლი შე-  
მეცნებაში და ამ მიზნით შეუღდა გონების მოქმედების შესწავლას იმ სახით, რომ  
ცდას მონაწილეობა არ მიეღო. ამგვარი მიზანი კანტმა „წმინდა გონების კრიტიკა-  
ში“ განახორციელა. სხვა ამოცანა დაიხატა რ. ავენაროუსმა. მას უნდა შეემოწმებოდა  
ცდის შემეცნებითი შესაძლებლობა და ამ მიზნით ყოველი გონებისეული ჩამოცი-  
ლი. ამ განზრახვამ „წმინდა ცდის კრიტიკაში“ ნახა თავისი გამოსახულება. პ.  
კოპენმა დაწერა — „წმინდა ნებულობის ეთიკა“, „წმინდა გრძნობის ესთეტიკა“.  
ესაი არ ესმის ამ კონტრექსტებში „წმინდას“ ფუნქცია, ან არ ცნობს მას, ის  
ფილოსოფიის ფსიქოლოგიად გარდაქმნას აწარმოებს.



ტენციის შინაარსი ფარავენ ერთმანეთს, ისინი ერთი და იგივე არიან.

ფენომენოლოგიური ფილოსოფია, განსხვავებით კანტის ფილოსოფიისაგან, სადაც განსჯის კონსტრუქციები შეადგენენ ცდის მატერიალურ საფუძვლებს, ემყარება ფაქტებს, უშუალოდ მოცემულ არსთა სამყაროს. კანტის ძირითადი შეცდომა ამ პუნქტში ის იყო, რომ მან მოცემულობა შემოსაზღვრა „გრძობადი შიგთავსით“, უარყო ინტელექტუალური ინტუიციის შესაძლებლობა და არსებითად დარჩა ინგლისური ემპირიზმის თვალსაზრისზე. გრძობადი შიგთავსით შემოფარგვლა შემეცნებითი მოცემულობისა, გარდა ფაქტობრივი უსწორობისა, იმით არის განსაკუთრებით სახიფათო ფილოსოფიური შემეცნებისათვის, რომ ამ ცნებით განიხილება არა, მაგ., ფერისა და ტონის შიგთავსის რაობა, არამედ მხოლოდ წარმოქმნის მექანიზმი<sup>26</sup>.

შეღერი კატეგორიულად უარყოფს მახის იმ დებულებას, რომ ბუნება, გარე სინამდვილე არის შეგვრძნებათა კომპლექსი. ის უარყოფს იმ შეხედულებასაც, რომელიც რეალობის მოცემულობას „გრძობადი შინაარსებით“ მოცემულად წარმოადგენს. ე. წ. ბუნებრივი განკვერტა არ არის ის, რასაც ფენომენოლოგია ეძახის „თვითონ ფაქტებს“, რაც თვითმოცემულობას წარმოადგენს. ასეთი ფაქტების მოპოვება შეუძლია, შეღერის აზრით, მხოლოდ ფენომენოლოგიას, ამ რთული შემეცნებითი აპარატის გამოყენებით, რომელზედაც პირველად ჰუსერლმა მიუთითა და რომელიც შემდეგში გაამდიდრა თვითონ შეღერმა. ბუნებრივი, ნატურალური მსოფლმხედველობის ფაქტები ორმაგად სიმბოლური არიან: ეს ფაქტები საგნების სიმბოლოებად გვევლინებიან, ერთი მხრით, ხოლო, მეორე მხრით, ისინი გვევლინებიან ჩვენი შინაგანი მდგომარეობის მანიშნებლად. ფენომენოლოგიის ფაქტები წმინდა ფაქტებია და მათ თვითმოცემულობა ახასიათებთ<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> შეგვრძნებაში შეღერი გულისხმობს იმ პროცესს, რომელიც წარმოიქმნება გამლზიანებლისა და გრძობის ორგანოების ურთიერთობით. ამ პროცესის შესწავლა, რასაკვირველია, არ არის „თვითონ“ შეგვრძნების, ე. ი. გრძობადი ფენომენის შესწავლა. ფერი და ტონი, როგორც ფენომენები და როგორც ფსიქოლოგიის კვლევის საგნები, არსებითად განსხვავებულად ითვლებიან.

<sup>27</sup> Werke B. 10, S. 436. შეღერი ეხება ფიზიკურ სინამდვილასა და შეგვრძნების ურთიერთობას და აღნიშნავს, რომ ამ ურთიერთობის ისე წარმოადგენა, თითქოს შეგვრძნება არის „გამლზიანებლი“ აღქრული ფიზიოლოგიურ პროცესს პროდუქტი და ფიზიკური მოვლენის თავისებურების მანიშნებელი, არ შეესაბამება

შელერის აზრით, გრძნობის ორგანოები არაფერს არ ქმნიან. მათი ფუნქცია მდგომარეობს ფაქტიურად არსებული სინამდვილიდან იმის შერჩევაში, რაც სიცოცხლის შენახვისათვის არის საჭირო. გრძნობის ორგანოები არიან ანალიზატორები და სხვა არაფერი<sup>28</sup>.

შემეცნება, ქეშმარიტების წედომის ამოცანა, ამტკიცებს შელერი, ბიოლოგიურად გაუგებარი და გაუმართლებელია. გრძნობის ორგანოები ემსახურებიან არა შემეცნებას, არამედ სიცოცხლეს, მის შენახვას. ორგანოების განვითარებას მუდამ ვიტალური ფუნქციები უძევს საფუძვლად. გარემოს შემეცნებას ბიოლოგიური მნიშვნელობა მხოლოდ მაშინ ექნებოდა, შემეცნებაში მონაწილე რეალურ-კაუზალურ პროცესს სასიცოცხლო მნიშვნელობა რომ ჰქონოდა ინდივიდისათვის, ე. ი. ამ პროცესს რომ გარკვეული უპირატესობა ენიჭებოდა იმ ინდივიდისათვის, რომელშიც ასეთი ორმნიშვნელოვანი მოვლენა ხდება. მაშინაც, როცა, ვთქვათ, ბიოლოგიურად ღირებულ პროცესს თან სდევს შემეცნება, ეს შემეცნება იქნება მხოლოდ უსარგებლო თანმსლები, ერთგვარი ეპიფენომენი და სხვა არაფერი. ასეთი ფენომენი განვითარების თვალსაზრისით იქნებოდა უაზრობა, სრულიად განსხვავებული ყოველი ბიოლოგიური ფაქტიდან, *insuläres Faktum*<sup>29</sup>.

საგნის ნატურალური აღქმა შეგზძნებათა ასოციაციით კი არ იქმნება, არამედ, პირიქით, საგნის „შემადგენელ“ შეგზძნებათა თავისებურება საგნის აღქმით არის განსაზღვრული. შეგზძნებები კი არ განსაზღვრავენ საგნის აღქმას, არამედ საგნის აღქმა — შეგზძნებებს. იგივე ითქმის, გვარწმუნებს შელერი, „მე“-ს შესახებ. ის აღმოცენებულია არა მრავალი წუთიერი მეს განცდების სინთეზით, არამედ მომენტალური მე არის ნაწილი მუდამ მოცემული ცნობიერების შინაარსისა<sup>30</sup>.

ფენომენოლოგიური ფაქტი არის წმინდა ფაქტი, რომლიდანაც განსხვავდება ყოველი შესაძლებელი შეგზძნებითი ელემენტი. ფენომენოლოგიური ქვრეტა არის „ინტუიცია“, ანუ წმინდა ქვრეტა, რომელშიაც გრძნობადი ფუნქციები უკ-

---

სინამდვილეს. ასეთი აზრი საზიანოა როგორც ფსიქოლოგიისათვის, ისე ბიოლოგი-  
ფიზიოლოგიისათვის.

<sup>28</sup> იქვე, გვ. 437.

<sup>29</sup> Werke, B. 10. S. 439.

<sup>30</sup> იქვე, გვ. 443.

ვე აღარავითარ როლს აღარ თამაშობენ. შელერი ამ აზრს ასეც გამოთქვამს: „ფენომენოლოგიური ფაქტები“ არიან ისეთი, რომელთა ერთიანობა და რომელთა შიგთავსი გრძნობადი ფუნქციებისაგან სრულიად დამოუკიდებელი არიან“<sup>31</sup>.

როდესაც ჩვენ ხედვას, სმენას, ყნოსვას უბრალოდ და მარტივად ვაწარმოებთ, არ ვასხვავებთ ერთმანეთისგან ორგვარ ერთიანობას, საქმე გვაქვს გრძნობად აღქმასთან. სულ სხვა ვითარებაა, როცა ჩვენ ხედვის, სმენის, ყნოსვის აქტებს ჰერეტის შინაარსად ვაქცევთ. ასეთი ჰერეტის აქტი არ არის გრძნობადი აღქმა, არამედ „წმინდა აღქმა“, ეს იმას ნიშნავს, რომ სმენის, ხედვის აქტები, რისამე გაცნობიერება და თვით სმენისა და ხედვის გაცნობიერება არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, აქტით „ხედვა“ და აქტის „ხედვა“ სხვადასხვაა.

როცა წმინდა ინტუიციის უარყოფას ცდილობენ იმაზე მითითებით, რომ ვერავინ, ვერც ფენომენოლოგი, ვერ შეძლებს წმინდა აქტის განხორციელებას გრძნობადი აქტის გარეშე, გრძნობის მონაწილეობის გარეშე, აშკარად ცდებიან: არ არის სწორი, რომ გრძნობადი ფუნქციები მთლიანად და მხოლოდ რეალიზაციას ემსახურებიან, ისინი ჰერეტის არსს მიეკუთვნებიან. ამიტომ საკითხი რეალურ-კაუზალური დადგენისა სრულიად არ ეხება ჩვენ საკითხს, წმინდა ინტუიციის შესაძლებლობების პრობლემას<sup>32</sup>.

როგორ შევამოწმოთ ფენომენოლოგიური ფაქტი — ისევ ამ ფაქტით, თუ სხვა საშუალებებით? რადგან შესამოწმებელი მისითვე ვერ შემოწმდება, უნდა მივმართოთ ან გრძნობად ინტუიციას, ანდა აზროვნებას, რათა ამოცანა იქნეს გადაჭრილი. მაგრამ პირველი გზა იმთავითვე უნდა უარეყოთ: გრძნობადი ჰერეტა წმინდა ჰერეტას ვერ დაინახავს, ვერ შეამოწმებს. აზროვნებას ეს შეუძლია, მაგრამ მაშინ მეორე საშიშროების წინაშე აღმოვჩნდებით: ფაქტის ნაცვლად აბსტრაქტულ პროდუქტს მივიღებთ, რაც იმის გაუქმება იქნება, რისი შემოწმებაც მიზნად დავისახეთ. რა გამოსავალი არსებობს ამ სიძნელიდან?

შელერი აქაც ცნებათა და ამოცანათა აღრევაზე მიუთითებს. ფაქტის დადგენის მეთოდი არ განსაზღვრავს დადგენილი ფაქტის არსს. ფაქტის დადგენა შეიძლება აზროვნების საშუალებით მოხდეს, მისი მეთოდებით განხორციელდეს, მაგრამ არ არის აუცი-

<sup>31</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 433.

<sup>32</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 445.

ლებელი, რომ ასე მიგნებული მოკლებული იყოს საჭირო სიწმინდეს. ეს იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორი იქნება აზროვნების ფუნქცია მოცემულ შემთხვევაში, რა წესით იმუშავებს აზროვნება.

კანტი აზროვნების ფუნქციას ყოველთვის წარმოადგენდა სინთეზის სახით. თუ აზროვნებას ასეთი ფუნქცია კი არ ეკისრება, არამედ მხოლოდ ის, რომ საჭირო მოვლენა ჰერეტის სახით წარმოადგინოს, მაშინ აღარ არსებობს იმის საშიშროება, რომ აზროვნების ნამოღვაწარი იქნება აბსტრაქტი; აზროვნება ამ შემთხვევაში იქნება მხოლოდ აუცილებელი საშუალება ინტუიციის მისაღებად. ამ შემთხვევაში „აზროვნება კი არ „ქმნის“, ანდა კი არ „წარმოშობს“ საგანთა ვითარებას, არამედ მხოლოდ განწმენდას აწარმოებს“<sup>33</sup>.

ნათქვამით არც ის მტკიცდება, რომ წმინდა ფაქტი არ არსებობს და არც ის, რომ იგი უექველად არსებობს. კოპერაცია გრძნობადი და არაგრძნობადი ინტუიციისა შესაძლებელია, მაგრამ ჩვენი პრობლემა ამით არ არის გადაჭრილი. საკითხს ის გადაჭრის, თუ როგორია ბუნება იმ კავშირისა, რომელიც არსებობს ჰერეტასა და გრძნობად ფუნქციას შორის. თუ ეს კავშირი ისეთია, რომ იგი ემყარება ამ ინსტანციების არსობრივ აუცილებლობას, მდგომარეობა ერთია, ხოლო ვითარება სრულიად სხვაგვარია, როცა ეს მიმართება ემყარება კაუზალურ კავშირს. თვითონ ამ საკითხის გადაჭრაც უნდა მოხდეს ფენომენოლოგიური მეთოდით: თუ ფენომენოლოგიური რედუქციის მომარჯვების შემდეგ, როცა კაუზალური კავშირი უქმდება, ფაქტები და მათი კავშირები რჩება, ცხადია, რომ ეს ფენომენებია და მათი არსობრივი კავშირები, რომლებიც კაუზალური ახსნით ვერ გაიგება. თუ, პირიქით, ასეთ ნარჩენს არა აქვს ადგილი, ე. ი. თუ ფენომენოლოგიური რედუქციის შემდეგ ხელთ აღარაფერი გვრჩება, წმინდა ფაქტების არსებობაზე უარი უნდა ვთქვათ და მოვლენებს გრძნობად ფუნქციებზე დამოკიდებულება უნდა დავემტკიცოთ. ამ შემთხვევაში უნდა ვთქვათ, რომ მთელი სამყარო რელატიურია გრძნობადი ფუნქციების მიმართ და რომ პროტაგორას თეზისი სწორია. ამგვარად:

1. წმინდა ფაქტის მოცემულობასთან გვაქვს საქმე, როცა იგი რჩება უცვლელად, იმადევე, რაც არის, მასთან ერთად მოცემული

<sup>33</sup> Werke, B. 10, S. 446.

გრძნობადი ჰერეტიკის ვარიანტების მიუხედავად. წმინდა ფაქტის შეცვლა—ვარიანტია ვერ უნდა მიეწერებოდეს გრძნობადი ფაქტის ცვლილება — ვარიანტას. კავშირი რედუქციის შემდეგ დარჩენილ ფაქტთა შორის არ უნდა აიხსნებოდეს ფსიქოლოგიური და ფიზიოლოგიურ გრძნობადი ფუნქციებით.

2. ფენომენოლოგიური რედუქციის შემდეგ დარჩენილი ფენომენი წმინდა ფაქტია, თუ მისი ცვლილება იწვევს გრძნობადი ფაქტის ცვლილებას, ხოლო ამ უკანასკნელის ცვლილება არ ახდენს გავლენას წმინდა ფენომენზე. სხვანაირად: თუ არის წმინდა ფაქტი, ის იქნება მასთან შერეული გრძნობადი ფაქტის მიმართ დამოუკიდებელი, ხოლო გრძნობადი შიგთავსი უნდა იყოს დამოკიდებული ცვალებადი<sup>34</sup>. ამასთან ერთად უნდა ითქვას, რომ მხოლოდ წმინდა ფაქტის საშუალებით არის შესაძლებელი განჰერეტიკული საგნის გრძნობადი შინაარსის გარკვევა და არა პირიქით, როგორც ამას ვარაუდობდა მუდამ სენსუალიზმი.

3. წმინდა ფაქტების იგივეობა და განსხვავებულობა უნდა იყოს სრულიად დამოუკიდებელი ყველა შესაძლებელი პირობითი ნიშნისაგან, სიმბოლოსაგან. წმინდა ფაქტების ურთიერთობა უნდა იყოს აგრეთვე დამოუკიდებელი ყოველი სახის კონვენციონალიზმისაგან, ჩვევა-ასოციაციებისაგან.

4. წმინდა ფაქტები უნდა ვიაზროთ ორგვარი სახით, ორი მნიშვნელობით. ფართო მნიშვნელობით წმინდა ფაქტთან საქმე გვაქვს მაშინ, როცა აქ იგულისხმება ყოველი საგნის არსი, როცა ის უტოლდება ცნებას. ამგვარი ფენომენის შემეცნება გვაძლევს წმინდა ლოგიკას, ანუ საგნის თეორიას.

ვიწრო მნიშვნელობასთან საქმე გვაქვს მაშინ, როცა საქმე არა გვაქვს ლოგიკური აუცილებლობის შემცველ ვითარებასთან, მაგრამ ეს აუცილებლობა მაინც არ ემყარება ინდუქციას. არის, მაგ., ისეთი შეუთავსებლობა მოვლენათა შორის, რომელიც აუცილებელია, მაგრამ ლოგიკური კანონებიდან გამოყვანილი არ არის (მაგ., ყოფნა და არყოფნა).

ფენომენოლოგიის არსებობის აუცილებელი პირობაა, დასკვნის შელერი, წმინდა ფაქტები. ეს ფაქტები, წმინდა ფენომენები არიან აგრეთვე საფუძველი ბუნებისეული და მეცნიერების ფაქტებისა, ხოლო კავშირები წმინდა ფაქტებს შორის არიან საფუძველი ყოველგვარი კავშირისა. გრძნობადი განჰერეტიკა არ

<sup>34</sup> Werke, B. S. 447.

არის პირველადი მოცემულობა, როგორც ეს იაზრება გეშტალტ-კვალიტეტის თეორიაში და ჰუსერლის ცნებაში — „კატეგორიული ჰერეტიკა“. თვითონ გრძნობადი განჰერეტიკა შესაძლებელია, შეღერის რწმენით, მხოლოდ ფენომენოლოგიური განჰერეტიკის საფუძველზე<sup>25</sup>.

## 2. ადამიანის იდეა

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ადგილის შესახებ ფილოსოფიის სისტემაში აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. ზოგს ფილოსოფია დაჰყავს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე, ზოგი საერთოდ არ ცნობს. კანონიერად იმას, რომ „ანთროპოლოგიის“ შემცველი ცნება შევიდეს ფილოსოფიის შემადგენლობაში. მეტწილად ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მიჩნეულია ფილოსოფიის ერთ-ერთ დისციპლინად<sup>1</sup>. შეღერი ადამიანის პრობლემას არ აიგივებს ფილოსოფიასთან, მაგრამ ფილოსოფიის ცენტრში კი მიუჩენს მას ადგილს. ადამიანის არსის ძებნა შეღერს მეტაფიზიკურ ამოცანად მიაჩნია. ამასთან დაკავშირებით ის ეხება ფსიქოლოგიზმისა და ანტიფსიქოლოგიზმის დისკუსიას.

რამდენად არის დამოკიდებული ლოგიკა, ეთიკა და ესთეტიკა ადამიანის ორგანიზმის ბუნებაზე, მის თავისებურებაზე? შეღერი იზიარებს ჰუსერლის აზრს ლოგიკაზე და აღნიშნავს, რომ ლოგიკური კანონები სრულიად დამოუკიდებელი არიან ადამიანის ორგანიზაციის არსებობიდან. ეს კანონები ემყარებიან „საგნის“ არსს. ფსიქოლოგიზმი არსებობს ეთიკაშიც და ეს ისეთივე უკა-

---

<sup>25</sup> თანამედროვე ფენომენოლოგია ელ. ჰუსერლის მიერ არის შექმნილი. ამიტომაც ჰქვია მას „ჰუსერლის ფენომენოლოგია“. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ფენომენოლოგიური „ხედვა“ და ფენომენოლოგიური განწყობა პირველად ჰუსერლის მიერ იქნა გამოყენებული. ჰუსერლიცა და სხვა ფენომენოლოგებიც ფიქრობენ, რომ ფენომენოლოგიური აზროვნება, საერთოდ, განუყრელი მომენტია აზროვნებისა. უამისოდ არ იქნებოდა მიღწეული არც ერთი აბოლიტიკური მსჯელობა ფაქტების შესახებ. როგორც ყოველი მეცნიერული აღმოჩენა, ფენომენოლოგიაც, რამდენადაც ეს შეიცავს კვლევითებას, მხოლოდ გაცნობიერებაა იმისა, რაც იყო და არის თავისთავად.

<sup>1</sup> გამოთქმულია ისეთი შეხედულებაც, რომელიც ადამიანს არ მიიჩნევს ფილოსოფიის კვლევის საგნად. იხ. Н. Семенов, Марксистско-ленинская философия и вопросы естествознания. Ж. «Коммунист», М., 1968, № 10.

ნონობაა, როგორც ფსიქოლოგიზმი ლოგიკაში. ამბობენ, რომ ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში შელერიმა ის გააკეთა ეთიკაში, რაც პუსერლმა ლოგიკაში. ბევრო ფიქრობს, რომ შელერის ანტიფსიქოლოგისტური კონცეფცია ეთიკაში საკმარისად დასაბუთებულია.

ადამიანის იდეის მისაგნებად შელერი მიმართავს ზოგჯერ ენის პრობლემას. მას მიაჩნია რომ ენის საიდუმლოების გახსნა ადამიანსაც მოჰყენს ნათელს: ენა ხომ ერთ-ერთი სპეციფიკური ნიშანია ადამიანისა?!

შელერი დარწმუნებულია, რომ ისეთი საკითხები, როგორიც არის ადამიანის გადასვლა ბუნების წილიდან კულტურაში, ენის აღმოცენება, სახელმწიფოს გაჩენა და ა. შ. არიან მეტაფიზიკის კვლევის საგნები და არა ისტორიისა. ე. წ. ისტორიები, რომლებიც გვპირდებიან იმის ახსნას, თუ როგორ გადავიდა ადამიანი ბუნებრივი მდგომარეობიდან კულტურის სფეროში, ანდა გვისურათებენ ბუნებისეულ ადამიანს, მიზანს ვერ აღწევენ. ისინი ამ საკითხების გარკვევას და მათზე პასუხის გაცემას ვერასოდეს ვერ შეძლებენ. ამ საკითხების გასარკვევად, რადგან საქმე ადამიანს ეხება, უნდა მოხდეს ორგვარი ერთიანობის დაპირისპირება, ადამიანის ნივთიერი ერთიანობისა მის იდეალურ ერთიანობასთან.

ადამიანის არსის კვლევა მნიშვნელოვნად შეაფერხა იმ გარემოებამ, რომ საკითხი არ ირჩეოდა საჭირო მიმართულებით. იმის ნაცვლად, რომ ადამიანის არსის საკითხი დამდგარიყო ისე, როგორც ამას მოითხოვს, საერთოდ, არსის კვლევა, ის შეცვლილი იყო სხვა საკითხით. კითხვა — რა არის ადამიანი? — შეცვლილი იყო კითხვით — როგორ წარმოიშვა ადამიანი? არისტოტელე და ანაქსაგორა იმაზე დავობდნენ, თუ როგორ გაჩნდა ადამიანი, კითხულობდნენ, იმიტომ აქვს ადამიანს გონება, რომ აქვს ხელები, თუ იმიტომ აქვს მას ხელები, რომ აქვს გონება? შელერი ამ დისკუსიაში ხელდას რაციონალიზმისა და პრაგმატიზმის პირველ შერკინებას.

პოზიტივისტები ადამიანის წარმოქმნას ვარაუდობენ განვითარების გზით. ფიქრობენ, რომ ენაცა და შრომაც ცხოველშივე არსებული ნიშნების განვითარებაა. შელერის აზრით, პოზიტივისტებს არა აქვთ სწორი წარმოდგენა არც სიტყვაზე და არც იარაღზე, ტექნიკაზე. იმის ფიქრი, რომ გამოსახულება, რომელიც აქვს ცხოველს, გარდამავალია სიტყვაში, რომ ამათ შორის მხოლოდ მეტ-ნაკლები განსხვავებაა, შელერის აზრით, სრული გაუგებრო-

ბაა. ამ ორ ინსტიტუტს შორის არის აბსოლუტური უფსკრული. ნიშნიდან, გამოსახულებიდან სიტყვის მიღება აბსოლუტურად შეუძლებელია. ეს იმიტომ, რომ ეს ორი მოვლენა არსებითად სხვადასხვაა: გამოსახულება მიმართულია განცდაზე, მას ასახავს, ხოლო სიტყვამ უნდა გამოთქვას გარე სამყაროს საგნები. სიტყვა, შეღერის აზრით, იმას გულისხმობს, რასაც არა აქვს საქმე არც ბგერასთან, ბგერის სხეულთან და არც მისი საზრისის განცდასთან. არის, რასაკვირველია, ისეთი შემთხვევაც, როცა საგულისხმებელ საგანს შეადგენს თვითონ განცდა (მაგალითად, ფსიქოლოგიურ სიტყვა-ში)<sup>2</sup>. არ არის სწორი, რომ სიტყვას ვუწოდოთ ნიშნის ნაირსახეობა, თუმცა ხდება ისეც, რომ სიტყვა სახელდების ფუნქციას ასრულებს. სიტყვისათვის ეს გარემოება შემთხვევითია, მისი არსი ამაში არ მდგომარეობს. როგორც ხელოვნების არსი ის არ არის, დასძინს შეღერი, რაც შეიძლება მისით გაკეთდეს, ისე სიტყვის არსს ვერ ჩაწვდებით იმის შემეცნებით, თუ რას ვაკეთებინებთ მას<sup>3</sup>. რა დიდი დიფერენციაციაც არ უნდა განიცადოს ნიშანმა, ის სიტყვად ამის გამო მაინც არ გადაიქცევა. სამაგიეროდ ერთი მართივი იდეური კავშირი უკვე გვაძლევს სიტყვას, ის არის მთელი ენა, როგორც ამბობს ვ. ჰუმბოლტი.

არის სხვა განსხვავებაც ნიშანსა და სიტყვას შორის. ნიშანი გულისხმობს ჩვენ მიერ შესრულებულ დაშვებას და მასთან პირობითი ხასიათის მიმართებას. ესენი კი გულისხმობენ და ემყარებიან სიტყვის გაგებას. სხვა ვითარებაა სიტყვის შემთხვევაში. ის თვითონ ასრულებს საგნის მოთხოვნას. საგანი „მოითხოვს“, რომ მას „შეხედონ“. სიტყვა ასრულებს ამ მოთხოვნას. ნიშანი აქ ზედმეტია და უსარგებლო. ნიშანისეულ გაგებისას ყოველთვის გვაქვს ორი რამ: ნიშანი და მისი საზრისი, აღსანიშნავი. სიტყვა არ განიცდის ასეთ გახლეჩას. „სიტყვა გვეძლევა გაგების მომენტში როგორც მარტივი და არა როგორც შეერთებული მთლიანი, როგორც ისეთი მთლიანი, რომელშიაც მხოლოდ შემდგომი ანალიზის გზით შეიძლება გავასხვაოთ ერთმანეთისაგან ბგერითი და აზრითი მხარეები“<sup>4</sup>. მხოლოდ მაშინ, როცა გაგებას რაიმე დამ-

<sup>2</sup> შ. შეღერი აქ აღარ ეხება საკითხს იმის შესახებ თუ რა მენტალოზი შეიძლება განიცადოს განცდამ იმის გამო, რომ ის შემეცნებას, დაკვირვების საგნად იქცა. თავისთავად ეს საკითხი მნიშვნელოვანია, და განსაკუთრებით ფსიქოლოგისათვის. სიტყვის რაობის დასადგენად ამ საკითხის განხილვა აუცილებელი არ არის.

<sup>3</sup> M. Scheler, Gesammelte Werke, B. 3, 1955, გვ. 178.

<sup>4</sup> Werke, B. 3. გვ. 180.



რკოლება ელობება, სიტყვა იშლება და მისი ბგერითი და საზრისითი მომენტები ადგილებს იცვლიან. საზრისის ასპექტი, რომელიც ყოველთვის წინა პლანზეა, უკანა პლანზე გადადის. ამიტომ, დაასკვნის შელერი, „სრულიად გამორიცხულია, ვიპოვოთ „სიტყვა“ და ენა როგორც გრძნობადობისა და განსჯისაგან შედგენილი“.

არც ის არის მართალი, რომ თითქოს ადამიანის მეტყველების უპირატესობა ცხოველის ბლავილთან შედარებით აიხსნებოდეს ბგერათა დანაწევრების უნარით, რომელიც აქვს ადამიანს და არა აქვს ცხოველს. არტიკულაციის აქტს თვითონ არის შედეგი საზრისისეული დანაწევრებისა. ამით აიხსნება ის, რომ უცხო ენისათვის ჩვენ ბგერებიდან სიტყვას ვერ შევადგენთ, ასეთი ენის არც დანაწევრებული ბგერები აღწევენ ჩვენამდე. ასეთივე აზრი აქვს გამოთქმული ვ. ჰუმბოლდტს.

სიტყვის ერთიანობას, დაასკვნის შელერი, არ ქმნის არც აკუსტიკური მასალა და არც მისი საზრისი. სიტყვა არ იცვლება იმის მიხედვით, თუ როგორ წარმოითქმება ბგერები: ჩქარა თუ ნელა, ხმამაღლა თუ ხმადბლა და ა. შ. ამისათვის არსებითი მნიშვნელობისა ვერ იქნება ვერც ბგერების გეშტალტური ხასიათი, მათი სტრუქტურული ფორმა. ორი ერთნაირი აკუსტიკური გეშტალტი სხვადასხვა ენაში არ არის ერთი სიტყვა, არამედ ორი.

რა საკითხიც არ უნდა იდგეს ჩვენს წინაშე — მეტყველების თუ დამწერლობის წარმოშობისა, სულ ერთია, სიტყვის არსებობა უკვე იგულისხმება. ეს ავიწყდებათ პოზიტივისტებსა და პრაგმატისტებს, რომელთაც უნდათ სიტყვა გამოიყვანონ ენიდან, მეტყველების უნარიდან. ჰუმბოლდტი ამბობს: ენა ადამიანში ჩადებულად უნდა ვიგულოვთ, მაგრამ მისი გაგება, როგორც განსჯის პროდუქტისა, შეუძლებელია. საქმეს ვერ შევლის იმაზე მითითება, რომ ეს პროცესი ენის შექმნისა მიმდინარეობდა მრავალი ათასი წლის განმავლობაში. საჭიროა, წინასწარ იყოს განსჯაში ენის ტიპი. ენას ვერ აღმოვაჩენთ, თუ ის უკვე არ არის. ერთი სიტყვის გაგება მოითხოვს მთელი ენის დაუფლებას, ე. ი. სიტყვა რომ სიტყვად მიიღო, საჭიროა ენას იყო დაუფლებული. „ადამიანი არის ადამიანი მხოლოდ ენის საშუალებით; მაგრამ იმისათვის, რომ მან ენა გამოიგონოს, ადამიანი უკვე უნდა იყოს“.

<sup>5</sup> Werke, B. 3. გვ. 170.

<sup>6</sup> Wil. von Humbolts ausgewählte philosophische Schriften. Leipzig, 1910, გვ. 144.

მეტყველების თავში არის სიტყვა, ამბობს შელერი. ცხოველი იმიტომ არ ლაპარაკობს, რომ მას არა აქვს სიტყვა. ისტორიულ პროცესს შეიცავს მხოლოდ სიტყვის გადმოცემა და გამოყენება. თვითონ სიტყვა არ შეიცავს ისტორიას. ამიტომ: არ არის და არც შეიძლება იყოს მეცნიერება სიტყვის ისტორიაზე, მის წარმოშობაზე. სიტყვა არის პირველფენომენი<sup>7</sup>. ყოველგვარი ისტორიის ძირითადი საშუალება არის სიტყვა. ენის წარმოშობის უაზრო კითხვაზე, გვარწმუნებს შელერი, არსებობს მხოლოდ ერთი აზრიანი პასუხი: ეს არის ფსევდო-პრობლემა. სწორედ იმიტომ, რომ სიტყვა არის საფუძველი ყოველი ისტორიისა, მას არავითარი ისტორია არა აქვს.

რაც ითქვა სიტყვის შესახებ, იგივე ითქმის იარაღის შესახებაც. მაღალი რანგის ცხოველებში ჩვენ ვხვდებით მიზანშეწონილსა და აზრიან ქცევას. ის, რომ, მაგ., მაიმუნი ქვას, ხის ნაყოფს ესვრის „მტერს“, იმას არ ნიშნავს, რომ მაიმუნმა ამით იარაღი იშოვა და გამოიყენა. იარაღის არსს არ შეადგენს რომელიმე ნივთის გამოყენება მიზნის მისაღწევად. გასაღების გამოყენება რომელიმე მიზნით, არადანიშნულებისამებრ არ აუქმებს მას როგორც გასაღებს. გასაღები გასაღებად რჩება. იარაღის არსს ქმნის ის, რომ მას აქვს მატერიის, გარკვეული მასალის გაფორმება თავისი საკუთარი საზრისით. ეს საზრისი განსხვავდება იმ საზრისისაგან, რომელიც შეიძლება ამ ნივთმა შემთხვევით მიიღოს. ეს, საკუთარი საზრისის ქონა განასხვავებს იარაღს იმ ნივთისაგან, რომელმაც შემთხვევით შეასრულა ესა თუ ის ფუნქცია, რომელიც მოხმარებულ იქნა საჭიროების დროს. შელერი იარაღს აახლოებს ხელოვნების ნაწარმოებთან. ისინი წარმოდგენილი არიან იარაღად და ხელოვნების ნაწარმოებად თავისი საზრისების გამო და არა იმიტომ, რომ მათი გამოყენება შეიძლება სხვადასხვა მიზნით. იარაღის გაკეთება შელერის კონცეფციაში წარმოდგენილია, როგორც გონის თავისუფალი მოქმედება.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ იარაღის გააზრება ვიტალური თვალსაზრისით შეუძლებელს ხდის მის წარმოქმნას იმავე ფაქტორების წყალობით, რომლებმაც შექმნეს ცოცხალი არსების ორგანოები. პირიქით, ამ თვალსაზრისით განხილული იარაღი უნდა ვი-აზროთ, როგორც ადამიანის ვიტალური ნაკლოვანებით ნაკარნახევი მოვლენა, ადამიანი რომ სრულყოფილი ყოფილიყო ვიტალუ-

<sup>7</sup> M. Scheler, Werke, B. 3, გვ. 182.

რად და მას რომ ყოველი საჭირო „ორგანო“ ჰქონოდა სიცოცხლის შესანარჩუნებლად და გასაგრძელებლად, იარაღის საჭიროება არ დადგებოდა.

ინსტინქტი ცხოველისათვის არსებობის იარაღია. ის არ არის განსჯის ფიქსირებული, მექანიზებული მოქმედება, არც გართულებული რეფლექსების ჯაჭვია. ინსტინქტი, რომელიც ძლიერ აქლია ადამიანს და ერთგვარად ცხოველის საკუთრებას წარმოადგენს, გონის ნაწარმოებია, მაგრამ ეს გონი არსებითად განსხვავდება ადამიანის გონისაგან. ინსტინქტი არის მრავალგვარი მოძრაობის გაერთიანება ერთიან საზრისიან ქცევაში გონის საშუალებით<sup>8</sup>. ინსტინქტთან შედარებით განსჯა და აზროვნება, თუ მათ ბიოლოგიური თვალსაზრისით შევაფასებთ, არიან ნაკლოვანი უხარები, ერთგვარი სუროგატები. თვითონ წარმოშობა მათი ემყარება ერთგვარ დეფექტს, ადამიანის ნაკლოვანებას. განსჯის საჭიროება, მისი გამოყენების მომენტი მაშინ დგება, როცა ინსტინქტი კარგავს თავის უნარს, ვერ ემსახურება ორგანიზმს, როგორც არის ეს ადამიანში. ამიტომ, რომ განსჯის მოქმედება ადამიანში ბევრად უფრო რთულია და ძლიერი, ვიდრე მისი მოქმედება ცხოველში. ბუნების, სიცოცხლის თვალსაზრისით ადამიანი, იარაღის მქონე და მოაზროვნე, ბუნების მეფე კი არ არის როგორც ფიქრობდა ჰ. სპენსერი, არამედ ავადმყოფი ცხოველია, განვითარების ჩიხში მომწყვდეული არსებაა, როგორც ამბობდა ფ. ნიცშე. შელერი ნიცშეს უდიდეს დამსახურებას იმაში ხედავს, რომ მან პირველმა მიუთითა ადამიანის ამ ნეგატიურ მომენტზე და თან სინანულს გამოთქვამს იმის გამო, რომ მან ამ ვითარების პოზიტიური ასპექტი ვერ შეამჩნია, ვერ თქვა, რომ „განსჯა“ და „იარაღი“ არის აგრეთვე ადამიანის ღირსება და მისი სიცოცხლის საზრისი.

„ავადმყოფი ცხოველი“, განსჯისა და იარაღის მქონე ცხოველი „საძლველია“, მაგრამ ის მშვენიერი და მოსაწონი გახდება, როგორც კი დაეინახავთ, რომ ეს არსება, ადამიანი, არის ის, ვინც განსჯისა და იარაღის გამოყენებით ყველაფრის და მათ შორის თავისი თავის ტრანსცენდენტირებას ახდენს. ადამიანი სულ სხვა არსებად წარმოგვიდგება, როცა მის სპეციფიკად ტრანსცენდენტაციას მივიჩნევთ. ამ თვისებით ადამიანი ხდება იმად, ვინც ლოცვას აღავლენს და ეძებს ღმერთს. უფრო სწორი იქნება, წერს შელერი, თუ ვიტყვით, რომ „ადამიანი კი არ ლოცულობს, არა-

<sup>8</sup> M. Scheler, Werke, B. 33. 185.

მედ არის ლოცვა სიცოცხლისა თავის მიღმა“; კი არ ეძებს ღმერთს — „ის არის ცოცხალი X, რაც ეძებს ღმერთს“<sup>9</sup>. ადამიანი თვითონ არის ეს ძებნა ღვთისა. ადამიანი არის X, რომლისთვისაც სულ უფრო და უფრო მისაწვდომი ხდება სიყვარული და გონი, რომლებითაც ადამიანი მიმართულია ღმერთისაკენ.

ძირითადი შეცდომა, წერს ავტორი, წარსულში არსებული თეორიებისა ადამიანის თაობაზე იმაშია, რომ ადამიანის ადგილი ივარაუდებოდა ღმერთსა და სიცოცხლეს შორის. ეს ადგილი შტუციე სადგურად იაზრებოდა და ადამიანის დეფინიცია, მისი რაობის ფიქსაცია ასე იყო წარმოდგენილი. ადამიანის არსი სწორედ ის არის, რომ მისი დეფინიცია არ შეიძლება<sup>10</sup>. ის, ადამიანი, არის მხოლოდ „შუა“ (Zwischen), ერთგვარი „საზღვარი“, „გადასვლა“. ამაშია ადამიანის არსი და მნიშვნელობა, ღირებულება. მისი დეფინიცია შესაძლებელი რომ იყოს, ის დაკარგავდა მნიშვნელობას, შეწყდებოდა ადამიანის სელა ღმერთისაკენ.

ადამიანი ნაკლოვანია მაშინაც, როცა მას ვუყურებთ გოხის ასპექტით, როგორც გონს. ადამიანის გონისეულობა არ არის სრულყოფილი, მაგრამ ის მაინც არის პიონერი იმისა, რაც უფრო ღირებულია სიცოცხლეზე. ის არის პიონერი გონისეული შემოქმედებისა, კულტურის საფუძვლებისა. „განსჯა“, რამდენადაც იგი ერთგვარი გზამკვლევაა ღვთის წყალობისაკენ, იძენს მნიშვნელობას და საზრისს, მაგრამ რახან ის სიცოცხლეში იღებს თავის დასაბამს, მისი ნაკლოვანება, სუროგატობა მუდამ ძალაში რჩება.

შეღერი სისულელედ თვლის იმის მტკიცებას, რომ ღმერთის იდეა არის ანთროპომორფიზმი; ადამიანის ნიშნებით შედგენა ღმერთის იდეისა შეუძლებელია იმიტომაც, რომ ეს ოპერაცია მოითხოვს ღმერთის იდეის წინასწარ ქონას. პირიქით, უნდა ვაპბობდეთ, რომ ერთადერთი აზრიანი იქნებოდა ადამიანის წარმოდგენა ღმერთის მიხედვით, მის მსგავსად, თეო-მორფისტულად“. ....იდეა X-ისა (ადამიანისა. ა. ბ.) არის სასრული და ცოცხალი ანარეკლი ღვთისა“<sup>11</sup>.

ნატურალისტურად განხილული ადამიანი და ცხოველი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან განსჯის „გადაწყვეტილებით“. გან-

<sup>9</sup> M. Scheler, „Werke“, B. 33. 186.

<sup>10</sup> „...Gerade die U n d e f l i e r t h e i t gehört zum Wesen des Menschen“, იქვე, გვ. 186.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 187.

სხვაეების საზღვრები შეიძლება იყოს სხვადასხვა იმის მიხედვით, თუ რა ნებისმიერ პრინციპს გამოიყენებს განსჯა. განსხვავება „ლეთის შვილსა“ და იმას შორის ვინც ამზადებს იარაღს, ე. ი. „პომო ფაბერს“ შორის არის იმდენად დიდი, რომ მათ შორის ხილის გაღება შეუძლებელია. „სამყაროს შვილებს“, ცხოველებს არ ესაქიროებათ განსჯა და იარაღი. ადამიანს ესაქიროება განსჯაც და იარაღიც. ესენი მისი საარსებო საშუალებებია. განსხვავება ამ ორს შორის, ცხოველსა და „პომო ფაბერს“ შორის არის მხოლოდ რაოდენობრივი; არსობრივი განსხვავება აქ არ არის. სულ სხვა ვითარება გვაქვს, როცა მათ ვადარებთ „ლეთის შვილს“. არც ცხოველი, „სამყაროს შვილი“ და არც „ადამიანი იარაღისმკეთებელი“ არ არის „ლეთის შვილი“, „სინათლის შვილი“. მხოლოდ მაშინ, როცა ღმერთსმოწყურებული დაჰკრავს ზარს, ადამიანი-ცხოველი გადაიქცევა საკუთრივ ადამიანად.

ამგვარად, ისე კი არ ხდება, თითქოს „პიროვნების“ იდეა იყოს გამოყენებული ღმერთისათვის, მის გასაპიროვნებლად, არამედ თვითონ ღმერთი არის ერთადერთი სრულყოფილი პიროვნება, წმინდა პერსონია. ის, რასაც ადამიანი ეწოდება, არის მხოლოდ მსგავსი ღვთაებრივი პიროვნებისა<sup>12</sup>. ეს ითქმის ადამიანის მიმართების შესახებ ღმერთისადმი.

ადამიანის განხილვა უნდა მოხდეს მეორე მხრიდანაც. თუ ადამიანის „ზედა საზღვრად“ ღმერთი იგულისხმება, „ქვედა საზღვრად“ უნდა ვიგულისხმოთ ცხოველი. ასეთია მოარული შეხედულება და შელერი ამ საკითხის განხილვას აწარმოებს. აქ ის ჯერ აფასებს ცნობილ ორ თეორიას ადამიანის წარმოშობის თაობაზე და ამის შემდეგ საკუთარ კონცეფციას ავითარებს.

პირველი ამ მიმართულებათაგანი ღვას „განვითარების“ თვალსაზრისზე, ადამიანი უნდა ვიპოვოთ როგორც ცხოველის განვითარების უმაღლესი საფეხური. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი ცხოველად არის ნაგულისხმები, მაგრამ იმგვარად, რომ მას მთელი რიგი სპეციფიკური ნიშან-თვისება ერთვის.

მეორე, ამის მოწინააღმდეგე მიმართულება, ამტკიცებს, რომ ცხოველის გვერდით არის კიდევ ისეთი ეგზემპლარი, რომელიც არის „გონისეული სულის“ მქონე არსება. ეს არსება არ არის შედეგი განვითარებისა, არ არის ცხოველის სამყაროდან მიღებუ-

<sup>12</sup> ი. კ. ვ. გ. 190.

ლი. ავტორს უაზროდ მიაჩნია აზრი, რომლის მიხედვით ცხოველის განვითარებას, ე. ი. ცხოველის სამყაროდან გასვლის აქტს უნდა ეწოდოს ცხოველის ახალი ტიპი. არ შეიძლება ცხოველიდან წარმოქმნილ და განვითარებულს ეწოდოს სხვა რამ, თუ არა ისევ ცხოველი. Homo naturalis იყო, არის და იქნება მუდამ ცხოველი. „განვითარების“ ცნების გამოყენება აქ ზედმეტია. ის, რაც ადამიანს მიეწერება, როგორც ღეთის მაძიებელს, ისეთი ნიშნებია, რომელთაც არავითარი განვითარება არ ეხებათ. პიროვნება, პიროვნების სამყარო განვითარების თვალსაზრისით უტოლდება ფერს, რიცხვს, ღროს, სივრცეს... როგორც ამათზე ვერ ითქმის, ვითარდებიანო, ისე ვერ მიეყენება ადამიანის პროვნებას განვითარებისა და ისტორიის ცნებები. „ჰომო ნატურალის“ არ ვითარდება იმიტომაც, რომ მას ეს არ ესაჭიროება. არ შეიძლება იმის თქმა, თითქოს განვითარების თეორიას ეჩვევებინოს, რომ არსებობს დეფინიცირებადი ერთიანობა „ჰომო ნატურალისისა“ და ეს არის მიღებული ცხოველისაგან განვითარების გზით. ამის საწინააღმდეგოდ, ამბობს შელერი, უნდა ვთქვათ, რომ ადამიანი და ცხოველი არიან მკაცრად უწყვეტი ერთიანობა და მათი წარმოდგენა ნატურალურად ორ ტიპად არის მხოლოდ წარმოდგენა, გაპირობებული განსჯის „თვითნებითობით“<sup>13</sup>. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ ბუნებისეული თვისებების მიხედვით, ადამიანი, როგორც ცხოველთა სამყაროსაგან განშორებული არსება, არ არსებობს. ადამიანის სპეციფიკის ძებნა საჭიროა არა ბუნებაში, არამედ ღმერთთან მიმართებაში, სრულყოფილ პიროვნებასთან კავშირში. ადამიანის ერთიანობის იდეა ემყარება არა მისი, ნატურალური ორგანიზაციის ერთიანობას, არამედ ღმერთის იდეას, მისკენ წარმართულ მისწრაფებას. ეს არის ადამიანის მისწრაფება ზეადამიანისაკენ. ამრიგად, როცა ადამიანი მის ბუნებისეულობაშია განჭკრეტილი, ის არის ცხოველი და მეტი არაფერი, ადგილი ცხოველს გარეთ ბუნებაში მას არა აქვს. ადამიანის სპეციფიკა იქ იწყება, სადაც ის ბუნებას შორდება.

რა უნდა ითქვას შელერის ამ თეორიაზე, მის შეხედულებაზე ადამიანის იდეის, ბუნების შესახებ?

ადამიანის შესახებ მეცნიერული მსჯელობა შეიძლება ემყარებოდეს მხოლოდ ისეთ „მოვლენებს“, რომელთა არ-

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 194.

სებობა საეკვო არ არის. ჰიპოთეზები, მართალია, ამ მეცნიერებაშიც საჭირო გახდება, მაგრამ იმისთვის, რომ ჰიპოთეზა იყოს მეცნიერული წონის, ის უნდა დასაბუთებული იყოს, ე. ი. აუცილებლობით იყოს ნაკარნახევი. ეს იმას მოითხოვს, რომ ადამიანზე მსჯელობა არ იყოს არც მითოლოგია და არც თეოლოგია, არც რელიგია და არც ზღაპარი, ანდა ლეგენდა. შელერის წინააღმდეგ ჩვენ ის გვექნებოდა, პირველ რიგში, სათქმელი, რომ მის თეორიაში ადამიანის იდეის შესახებ ეს პირობა არ არის დაცული. მისი მსჯელობა ადამიანის შესახებ ატარებს ფილოსოფიის, მეცნიერების პრეტენზიას, მაგრამ მეცნიერულ მსჯელობას აქ ერთვის დოგმატური თეოლოგია. ამას ისიც უნდა დაემატოს, რომ ლმერთი აქ წარმოდგენილია არა როგორც ჰიპოთეზა, არამედ როგორც აქსიომა. შელერის მსჯელობა ემყარება და გარკვეულად მიიჩნევს ლმერთის იდეას, როგორც ღვთაებრივი წარმოშობისას. ადამიანის საკითხი ასეთ სახეს იღებს: რა ადგილი უჭირავს ადამიანის პიროვნებას ცასა და დედამიწას შორის, ლმერთსა და ბუნებას შორის. პრობლემას აქ წარმოადგენს ადამიანის ადგილი და არა ლმერთი და ბუნება ან თვითონ ადამიანის არსება. მეცნიერება და მეცნიერული ფილოსოფია საკითხის ასეთ დაყენებას ვერ მიიჩნევს კახონიერად. პრობლემის ლოგიკა საერთოდ გვაუწყებს, რომ მის ფორმულირებაში შემავალი ცნებები წინასწარ გარკვეული და გაძართლებული უნდა იყოს. კითხვის ქვეშ უნდა იდგეს მხოლოდ ერთი „უცნობი“, ის, რასაც ეხება კითხვა. სადაც არგუმენტაციის ეს პირობა დაცული არ არის, იქ დისკუსია ნაყოფიერი არ იქნება.

შელერთან ეს პირობა არ არის დაცული. როცა ის აყენებს კითხვას — „ადამიანის ადგილის შესახებ სამყაროში“ (იხ. ქვემოთ), ეს კითხვა კანონიერი ჩანს (თუ სამყაროს შემადგენლობაში საეკვო რამ არ არის წინასწარ შეტანილი), მაგრამ როცა ადამიანის ადგილის ძებნა წარმოებს ლმერთსა და ბუნებას შორის, მეცნიერული თვალსაზრისი შერეულია თეოლოგიურ წანამძღვართან. თუ ამასთან ერთად იმასაც გავიხსენებთ, რომ მეცნიერულ შინაარსში ერთი არამეცნიერული მომენტის შერევა მთელ შინაარსს არამეცნიერულ ხასიათს აძლევს, შელერის თეორიას სრული უფლებით შეგვიძლია დაეარქვათ თეოლოგიური<sup>14</sup>. შელერს ევალე-

<sup>14</sup> ამოორულ მსჯელობათა მთელი სისტემა ამოსტერორულ მსჯელობად გადაქცევა, თუ ამ მსჯელობაში ერთი ამოსტერორული მომენტი შევიდა. ამით იხსნება ამოორისტების ეგოდენ ხშირი და კატეგორიული მოთხოვნა ე. წ. „სიწმინდისა“: „წმინდა შემეცნება“, „წმინდა ნება“, „წმინდა გრძნობა“.

ბოლა ჯერ ის დაემტკიცებია, რომ ღმერთი არსებობს და რომ ღმერთის იდეა ღმერთის ნაწარმოებია და მხოლოდ ამის შემდეგ იქნებოდა გამართლებული ადამიანის ადგილის ძებნა ღმერთსა და ბუნებას შორის.

მართალია, შეიძლება „ღმერთი“ გაგებულ იქნეს როგორც იდეალი, როგორც ადამიანის მისწრაფების საბოლოო მიზანი, მაგრამ მაშინ ამ მიზნის რაობაზე, მის წარმოშობაზე ფრიად სერიოზულად უნდა ვიმსჯელოთ. ღმერთზე მსჯელობა ისე, თითქოს აქ მეცნიერულ ფაქტზე იყოს ლაპარაკი, დაუშვებელია. შემთხვევითი არ არის, რომ შელერი სხვადასხვა სახის იდეალიზმთა შორის უპირატესობას ანიჭებს ე. წ. იდეის იდეალიზმს. რასაკვირველია, ეს სულ სხვაა, ვიდრე ღმერთი, როგორც სრულყოფილი პიროვნება. იდეის იდეალიზმი შეიძლება ათეისტურიც იყოს. პლატონთანაც გათიშულია ერთმანეთიდან იდეის და უკვდავი სულის არსებობის მტკიცება, პლატონის იდეალიზმი და მისი რელიგია, თეოლოგია არ არის ერთი და იგივე.

ადამიანის იდეის ანალიზს შელერი სიტყვის ანალიზის მაგალითზე გვაძლევს. სიტყვა და ადამიანი, როგორც გონისეული არსება, ერთგვარი არიან. რაც ითქვა სიტყვაზე, იგივე ითქმის ადამიანზედაც. ეს, სხვათა შორის, იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი არ არის ბუნებისეული ევოლუციის შედეგი. რამდენადაც ადამიანი ბუნების შვილია, იმდენად ის არ არის ნამდვილი ადამიანი, არ არის პიროვნება. ის არ არის არც ცხოველი პლუს სპეციფიკური ნიშნები, რის გამოც ადამიანი იაზრება ცხოველისაგან განსხვავებულ, მაგრამ მისგან წარმოშობილ არსებად. შელერი უარყოფს ასეთი არსების არსებობას. ადამიანი, როგორც ბუნების ნაწილი და ნაწარმოები, არის ცხოველი, არც მეტი და არც ნაკლები. ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა აქ არ დაისმის. მაგრამ არის კიდევ „ადამიანური ადამიანი“, რომელიც არც ბუნებაა და არც ღმერთი. ის არის „შუამდებარე“, „Zwischen“ და ისევე არ ექვემდებარება ევოლუციას, როგორც ფერი, რიცხვი და ა. შ. შელერის აზრით, არიან მოვლენები, რომლების წარმოშობა-განვითარებაზე ლაპარაკი უაზრობაა. ასეთია სიტყვა, ასეთია ადამიანი.

სიტყვის „ახსნა“ შთაბეჭდილებიდან, გამოსახულებიდან, „შიგნიდან“ შელერს შეუძლებლად მიაჩნია. ასევე შეუძლებლად მიაჩნდა მას ადამიანის წარმოშობა ცხოველიდან, მაიმუნიდან. როგორც ფერი და რიცხვი არაფრიდან არიან წარმოშობილი, ისე სიტყვაცა და



აღამიანიც. როგორც სიტყვასა და ნიშან-გამოსახულებას შორის, ისე აღამიანის პიროვნებასა და აღამიან-ცხოველს შორის არსობრივი განსხვავებაა, მათ შორის უფსკრულია, რომელზეც შეუძლებელია გაიღოს ხიდი, ისინი არიან არსები (Wesenheiten).

ევოლუციას შელერი არ უარყოფს, ის მხოლოდ ისეთ შოვლენათა შორის მიიჩნევს ევოლუციის პროცესს შეუძლებლად, სადაც ლაპარაკია ერთი არსის შქონე მოვლენიდან მეორე არსის შქონე მოვლენის მიღებაზე. გამოსახულება, მაგალითად, გადმოსცემს განცდას, ხოლო სიტყვა საგანს, ობიექტურ ვითარებას. ამიტომ გამოსახულება და სიტყვა არსობრივად განსხვავებული არიან. აი, ასეთ მოვლენათა შორის ვერ მოხდება ევოლუციური პროცესი.

შელერის ეს არგუმენტაცია ახალი არ არის. ე. წ. ევოლუციონიზმი ყოველთვის უარყოფდა თვისებრივ გადასვლას გახვითარებაში, არ ცნობდა დიალექტიკური ნახტომის ცნებას. ამიტომ შელერის კონცეფციის წინააღმდეგ იგივე ითქმის, რაც ევოლუციონიზმის შესახებ. თვითონ ევოლუციის ფაქტი გაუგებარი დარჩება, თუ არ მოვიხმართ დიალექტიკური ნახტომის ცნებას. ეს ვითარება შემჩნეული იყო ჯერ კიდევ ძველბერძნული ატომისტიკის პერიოდში: შეუძლებლად მიაჩნდათ ატომების ერთგვაროვნებისადმი შეეთანხმებინათ თვისებათა განსხვავებულობა. აღმოჩნდა, რომ იქაც, მოვლენათა ურთიერთნათესაობის შემთხვევაშიც, მხოლოდ უნახტომო ევოლუცია ფაქტებს ვერ ხსნის, იქაც დიალექტიკის გამოყენება გახდა საჭირო<sup>15</sup>.

შელერი ასეთ საკითხს არც აყენებს აქ, დიალექტიკის საჭიროებაზე განვითარების საკითხთან დაკავშირებით ის არ ლაპარაკობს. მისი დასკვნები არსთა (Wesenheiten) მონადური არსებობის შესახებ ლოგიკურია, მაგრამ იგი ყალბ წანამძღვრებს ემყარება და ამიტომ მიუღებელია.

აღამიანი ქმნადობაა, ამტკიცებს შელერი. აქედან ასეთი დასკვნა გამოჰყავს: აღამიანის დეფინიცია შეუძლებელია, აღამიანის მნიშვნელობა სწორედ ამაშია; მისი დეფინიცია რომ შეიძლებოდეს, ის მნიშვნელობას დაჰკარგაუდაო.

<sup>15</sup> ერთიდან მეორის წარმოშობა, როცა მათ ორივეს აქვთ თავისი არსი (როგორ შეიძლება ასე არ იყოს?), არაქონალურად გამოიყურება, ლოგიკური კავშირით მათ შორის არ არის, არც შეიძლება იყოს. მაგრამ ამას ფაქტობრივად მაინც „ვხუდავთ“. დიალექტიკური ლოგიკა ამ „ხედვას“ ლოგიკურ ხედვად მიიჩნევს. ვინც ამ თვალსაზრისზე დგას, მას აქვს უფლება არაქონალური მოვლენები, საერთოდ, უარყოს და ლოგიკას უნივერსალური გავრცელების ძალა მიანიჭოს.

ეს დებულება ორაზროვანია. იგი ჰეშმარიტების ელემენტს შეიცავს, მაგრამ ზოგი რამ აქ გასარკვევია.

თუ ქმნადობა საერთოდ შეუძლებელს ხდის დეფინიციას, მაშინ ამ ლოგიკურ ოპერაციებზე უარი უნდა ვთქვათ, რამდენადაც საქმე ეხება რეალურად არსებულს, სინამდვილეს. აქ ყველაფერი მოძრაობს და თუ ყველაფერი არ ვითარდება, თავის ნიშან-თვისებას მაინც იცვლის. დეფინიციის ერთადერთი სფერო იქნება იდეათა სამყარო (პლატონი), წმინდა არსის სფერო (ჰუსერლი). როცა საქმე ადამიანს ეხება, ცვალებადობაში უნდა წარმოვიდგინოთ არა მხოლოდ ადამიანი როგორც გონის მატარებელი, არამედ აგრეთვე ადამიანი როგორც სხეულისა და სულის მატარებელი. ძნელი წარმოსადგენია ქმნადობა, ღმერთისაქენ „მიმავალი“ სვლა ადამიანისა, როცა ის ფენომენად იქმნება გააზრებული. თუ ადამიანი ისეთივე „მოვლენაა“, როგორც არის ფერი, რიცხვი... საიდან მოდის ეს მისწრაფება ღვთაებრივისაკენ, ეს შეუჩერებელი ქმნადობა? როგორ არის შესაძლებელი, ადამიანის იდეაზე ვილაპარაკოთ და ამის საფუძველზე ადამიანი ვიზროთ როგორც რაღაც შუალედური, რაღაც „გზაში მყოფი“, აღმავალი და ა. შ.? როგორ შეიძლება ერთი არსება, გააზრებული იდეად, დაუახლოვდეს მეორეს? როგორ დაუახლოვდება ადამიანის იდეა ღმერთის იდეას?

თუ ასეთი რამ შესაძლებელია, მაშინ ადამიანი უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც ცოცხალი სინამდვილე, მუდმივმოქმედი და არა რიცხვის მსგავსი „ფაქტი“. ამ სიძნელეებიდან გამოსვლის საშუალებები ძნელი დასაძებნია შელერის თეორიაში. საჭირო გახდება რადიკალური შეცვლა მთელი სისტემისა.

### 3. ადამიანის ადგილი კოსმოსში

ადამიანის არსის ძებნა კოსმოსში იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს თავიდანვე მიეწერება კოსმოსური მნიშვნელობა, ე. ი. უიმი-სობა, უადამიანობა კოსმოსურ რეაქციას გამოიწვევს. კოსმოსი თითქოს „იგრძნობს“ დანაკლისს, როცა მის წიაღში ადამიანი არ იქმნება. აქამდე გავრცელებული იყო საკითხის ასეთი დაყენება: „ადამიანის ადგილი ცხოველთა სამყაროში“, „ადამიანის ადგილი საზოგადოებაში“. ამ კითხვებზე პასუხის გაცემამ უნდა ამოწუროს ადამიანის „მეტაფიზიკური“ პრობლემა, კოსმოსში ადგილის

ძებნა ადამიანისათვის ზედმეტად ითვლება. შელერი, როგორც ჩანს, ასე არ ფიქრობს.

შელერის წიგნი (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928), რომელშიაც მან თავი მოუყარა ადამიანის შესახებ მის მიერ გააზრებული ძირითად დებულებებს, დასკვნითი ხასიათის ნაშრომია. აქ მართალია, შეკუმშულად, მაგრამ სრულყოფილად არის წარმოდგენილი ავტორის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ადამიანის პრობლემა შელერს მიაჩნია ფილოსოფიის ცენტრალურ საკითხად და ასეთი ადგილი ეჭირა მას მის ფილოსოფიურ ძიებაში. მისი მსოფლმხედველობრივ-რელიგიურ თვალსაზრისში მომხდარი ცვლილებები არაფერს არ ცვლიან: ადამიანი იყო და დარჩა მ. შელერის ფილოსოფიური აზროვნების ცენტრალურ მომენტად.

რით განსხვავდება ადამიანი მცენარისაგან და ცხოველისაგან, სად არის მისი ადგილი სამყაროში, კოსმოსში? ამ ორ კითხვას აყენებს, პირველ რიგში, ჩვენი ავტორი. როცა ადამიანისა და ცხოველის განსხვავებას ვეძებთ, არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ საქმე უხება განსხვავებას არსის მიხედვით და არა ყოველგვარ განსხვავებას. უნდა დაიძებნოს ის არსისეული ნიშანი, რომელიც აქვს ადამიანს და არა აქვს არც ერთ ცხოველს. როგორ მივაგნოთ ამ ნიშანს?

ამ საკითხის კვლევის სწორად წარმართვისათვის ქსაჭირია სიტყვა „ადამიანის“ ორაზროვნების ფიქსაცია და გამოყენებული მნიშვნელობის ცხადყოფა.

ბუნებრივია, რომ ადამიანი თავიდანვე იაზრება, როგორც ცხოველთა სამყაროს კუთვნილება. მას უმაღლესად განვითარებულ ცხოველს ეძახიან. ლინეი, მაგალითად, თავის კლასიფიკაციაში ადამიანს მიუჩნევს ადგილს ცხოველთა კიბის მწვერვალზე.

შელერი ადამიანის სპეციფიკის ძებნის ამ გზას უნაყოფოდ შიიჩნევს: თუ ადამიანს ვუწოდებთ ცხოველი, რა ნიშნებიც არ უნდა დავურთოთ მას ადამიანის თვითმყოფლობის დასამტკიცებლად, ყოველი ცდა უქმად ჩაგვივლის: ადამიანი მაინც ცხოველად დარჩება. ცხოველის განვითარების მწვერვალი, როგორიც არ უნდა იყოს იგი, დარჩება ცხოველის მწვერვალად. ბუნების შექმნილი ბუნებავე იქნება. ამ შედეგს ვერ ასცდება ადამიანის მკვლევარი.

არსებობს „ადამიანის“ გაგება სხვა მნიშვნელობით. მთელი რიგი ბიოლოგიური და ფსიქოლოგიური პროცესები ცხოველსა და ადა-

მიანს ერთნაირი აქეთ. ამიტომ შელერი ადამიანის გამოსაყოფად ცხოველისაგან ამ ნიშნებს არ მიმართავს. ის, რაც აქვს ადამიანს და არა აქვს არც ერთ ცხოველს, შელერის თქმით, არის გონი (Geist), რომელიც მას ფართო მნიშვნელობით ესმის: გონი გულისხმობს წმინდა ნებისა და წმინდა გრძნობის აქტებსაც<sup>1</sup>.

რა არის გონი? ეს ის უნარია, რომელიც სიცოცხლისა და სასიცოცხლო ძალების მოქმედებიდან თავისუფალია. მას შეუძლია არ დაექვემდებაროს იმ ფაქტებს, რომლებიც ბატონობენ ცხოველთა სამყაროში და ადამიანშიც, როცა ის „თავის ცხოველობას“ ემსახურება.

გარემო ცხოველისათვის საჭირო, ანგარიშგასაწევი ნივთებიდან შედგება. რაც მას არ სჭირდება, ის მისთვის არც არსებობს. ასე რომ, ცხოველის სამყარო მის მიერ არის „გაფორმებული“, ის არის ცხოველისებური. ცხოველი საგანს ისეთს ვერ ხედავს, როგორც არის თვითონ საგანი. „ობიექტური შემეცნება“ ცხოველისათვის მიუწვდომელია, ის მას არც სჭირდება.

სულ სხვაა ის არსება, რომელსაც აქვს გონი. ამ შემთხვევაში ქცევა „მოტივირებულია“, საგნით არის ნაკარნახევი და გამართლებული. საგნის გარკვეულობა, შელერის აზრით, დამოუკიდებელია ადამიანის ფსიქო-ფიზიოლოგიური ორგანიზაციის „ხელყოფისაგან“. ის თავისით არის განსაზღვრული და მისი ამგვარი „აღქმა“ იმ არსებას შეუძლია, რომელიც დაჯილდოებულია გონით. გონი არ ფუნქციობს ადამიანის ბიოლოგიური და ფსიქოლოგიური დირექტივების მიხედვით. მას შეუძლია თქვას „არა“, როცა ეს გონით არის ნაკარნახევი.

სიცოცხლიდან მომდინარე „ბიძგებსა“ და გონის აქტებს შორის განუწყვეტელი „დიאלოგი“ მიმდინარეობს, რომელსაც შელერი ადამიანის დრამას უწოდებს. ერთ-ერთი მოქმედება ამ დრამისა გამოიხატება იმაში, რომ გონი ან შეაკავებს ბიოლოგიურ და ფსიქოლოგიურ იმპულსებს, ანდა მათ მოქმედების საშუალებას მისცემს, აღარ აღუდგება წინ.

შელერი იმეორებს ფსიქოლოგიაში მრავალჯერ თქმულ მტკიცებას, რომ ცხოველს არა აქვს „საგანი“. ცხოველი ისეა შესისხლხორცებული თავის გარემოსთან, როგორც ლოკოკინა თავის ხიჯარასთან. ცხოველი ვერ გაასაგნებს თავის გარემოს, როგორც ამას ვერ იზამს ლოკოკინა თავისი „სახლის“ მიმართ. მართალია, აღ-

<sup>1</sup> იხ. «Die Stellung...», 1962 წ. გამოცემა, გვ. 38.

ნიშნავს შელერი, ცხოველს ინტელექტი აქვს, მისი სენსორიუმი და მოტორიკა გაყოფილია, მაგრამ მისი ინტელექტი მუდამ განსაზღვრულია პრაქტიკით, ლტოლვა-მოქმედებით.

გონის აქტი, რომელიც ცხოველს არ გააჩნია, სულ სხვა ბუნების არის, ვიდრე ცხოველის ორგანიზმისეული სქემა, სადაც საქმე გვაქვს მარტივ რეაქციასთან გარემოს ზემოქმედების საპასუხოდ. გონითი აქტი უკავშირდება რეფლექსიას და ამით აღწევს თვითცნობიერებას. ცხოველი ცნობიერების საფეხურს ვერ შორდება, მცენარე ამ საფეხურსაც ვერ აღწევს. ცხოველი თავის თავს ვერ ეუფლება, ამისთვის თვითცნობიერებაა საჭირო. კონცენტრაცია, თვითცნობიერება და საწყისეული ლტოლვის შეკავების უნარი ერთ მთლიან სტრუქტურას წარმოადგენს ადამიანში. ამით აღწევს ადამიანი იმას, რომ ის არა მარტო გარემოს, არამედ საკუთარ განცდებსა და ორგანულ პროცესებსაც ობიექტივაციის აქტს უმორჩილებს, საგნად აქცევს და სამყაროს კუთვნილებად წარმოადგენს. ცხოველისათვის არ არსებობს საგანი და; მაშასადამე, არ არსებობს არც სამყარო. ცხოველი ხედავს და ისმენს, მაგრამ მას ამის ცოდნა არა აქვს, რადგან არა აქვს თვითცნობიერება. ეს ცოდნა შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ადამიანს, გონის მქონე არაბუნებრივ სულებსა და ანგელებისათვის. ამიტომ შეუძლია მას იქონიოს უარყოფითი დამოკიდებულება სიცოცხლის მიმართ, ადამიანს შეუძლია სიცოცხლის საწინააღმდეგო სხვა რამეს მიანიჭოს უპირატესობა. ადამიანის რეაქცია დაუქმყოფილებელ მოთხოვნილებაზე სპეციფიკურია. ის, ასე ვთქვათ, თავს უყრის ამ ვითარებათ და წარმოადგენს მათ უფრო დიდად, ვიდრე დაკმაყოფილებულ მოთხოვნილებათა სამყაროს.

ადამიანი ერთგვარად ამაღლებულია სამყაროზე, რამდენადაც სამყარო მისი შემეცნების ობიექტია. როგორც პიროვნება, ადამიანი თავის თავზე მაღლაც დგას, ის შემეცნებითად და კრიტიკულად უყურებს თავის თავს. ის, რომ ადამიანს ირონიისა და ჰუმორის უნარი შესწევს, იმას ამტკიცებს, რომ მას შეუძლია ამაღლდეს თავის თავზე. აქედან შელერი ასეთ დასკვნას აკეთებს: ის „ცენტრი“, რომლიდანაც ადამიანი ისეთ აქტებს აწარმოებს, რომლებითაც იგი თავის სხეულსა და თავის ფსიქიკას ასაგნებს, სამყაროს თავის დროსა და სივრცეში ათავსებს, თვითონ ვეღარ იქნება „ნაწილი“ ამავე საგნებისა. მას, ამ „ცენტრს“ არ შეიძლება მიეწეროს დროსა და სივრცეში ლოკალიზაციის ნიშნები. ის შე-

ძლება იყოს მხოლოდ უმაღლესი საფუძველი ყოფიერებისა. ასე დაახასიათა გონი კანტმა, დასძინს შელერი. კანტი უარყოფს იმ აზრს, რომ თითქოს გონი მეტი არაფერი იყოს, ვიდრე სულიერი სუბსტანციის ფუნქციების კომპლექსისა.

ამით გვეძლევა გონის ერთ-ერთი გარკვეულობა: გონი არის ერთადერთი ყოფიერება, რომელსაც საგნობრიობა არ ახასიათებს. გონს შეუძლია ყველაფერი გაასაგნოს, გარდა თავისი აქტებისა. ის საგნობრიობის უნარს „მოკლებულია“. გონი არის წმინდა აქტივობა, მისი ყოფიერება არის მხოლოდ მისივე აქტების თავისუფალი შესრულება. გონის ცენტრი, „პერსონა“ არ არის არც საგნობრივი და არც ნივთობრივი ყოფიერება. პერსონა არის მხოლოდ გონის აქტების სახით. სულიერი პროცესები შეიძლება გავასაგნოთ, დაკვირვების საგნად ვაქციოთ, მაგრამ ასე ვერ მოვექცევით გონს, გონის აქტებს. გონის აქტები, ინტენციები შეიძლება გამოთლიანდნენ და პიროვნებად იქცნენ, მაგრამ გასაგნება ამ აქტებისა შეუძლებელია. ეს ითქმის, საერთოდ, ადამიანის პიროვნებაზე. გოეთეს უთქვამს: „მე ის ისე მიყვარს, რომ მისი დაკვირვება არ შემიძლია“<sup>3</sup>. ამით ის არის ნათქვამი, რომ სხვისი პიროვნების შემეცნება მოითხოვს გონითს სიყვარულს<sup>4</sup>.

შელერი ლაპარაკობს სინგულარულ გონზე, მის აქტებზე. სინგულარულ გონში იგულისხმება ისეთი გონი, რომელიც დამოუკიდებელია ადამიანის ცნობიერებიდან და აქტისა და იდეის უწყვეტელ კავშირს წარმოადგენს. იდეის ფილოსოფიაში, ნეტარ აეგუსტინედან დაწყებული, გაბატონებული იყო თეორია, რომლის მიხედვით, იდეები არიან საგნებზე უწინ, — *ideae ante res*, ამის შესაბამისად, სამყაროს წყობა, მისი ქმნადობის გეგმა უკვე არსებულად იგულისხმებოდა რეალური სინამდვილის გაჩენამდე. ამის და სხვა ამის მსგავს შეხედულებათა წინააღმდეგ შელერი აყენებს ასეთ თეზისს: იდეები არ არიან არც საგნებზე უწინ, არც „საგნებში“ და არც საგნებს „შემდეგ“, არამედ „საგნებთან“. იდეები იქმნებიან მარადიულ გონში, როცა ის აწარმოებს სამყაროს რეალიზაციას. ამ აქტებში ჩვენი მონაწილეობა იმას გვიხსნის, რომ ჩვენი აქტი საგნების მიმართ, მათი აღმოჩენა ან ხილვა კი არ არის, არამედ ნამდვილი თანაშექმნა, გონის ქმნადობაში მონაწილეობაა. სინგულარულ გონთან ერთად

<sup>3</sup> იხ. 1962 წ. გამოცემა, გვ. 38, გვ. 47.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 48.

<sup>4</sup> შეად. M. Scheler. *Liebe und Erkenntis*, 1955.

ჩვენი გონი მონაწილეობას იღებს იდეების, ღირებულებათა და მიზანთა წარმოქმნაში. მარადიული გონი გვევლინება როგორც მარადიული ლოგოსი, მარადიული სიყვარული და მარადიული ნება<sup>5</sup>.

გონის მოქმედების საილუსტრაციად შელერი გვიჩვენებს შივმართოთ მის სპეციფიკურ აქტს — იდეაციას, რომელსაც ყველაზე ადვილად დავინახავთ, როცა შევედარებთ ერთმანეთს ერთი და იგივე მოვლენის ორგვარ განხილვას; სპეციალურ-მეცნიერულს და ფილოსოფიურს. თუ, მაგ., ხელი გეტკივა, შეიძლება მივმართოთ შემდეგ ღონისძიებას: დავადგინოთ ტკივილის გამომწვევი მიზეზები და შემდეგ მოვინახოთ მისი საწინააღმდეგო საშუალება. ამაში ჩვენ დაგვეხმარებიან ფიზიოლოგია, ფსიქოლოგია, მედიცინა.

მაგრამ შეიძლება ამ მეცნიერებათ არ მივმართოთ და ტკივილის ფაქტს სხვანაირად მივუდგეთ. ჭერ დაეყენებთ კითხვას ტკივილის რაობის თაობაზე. რა არის თავისთავად ტკივილი, როგორც ასეთი, დამოუკიდებლად იმისა, თუ როგორ გაჩნდა იგი, რით არის გამოწვეული, ეს კითხვა ეხება ტკივილის არსს, იმას, რაც არის იგი თავისთავად და არ ეხება ამ ფაქტის კაუზაციას. შემდეგ დადგება პრობლემა სამყაროს კვალიფიკაციისა იმის საფუძველზე, რომ ის შეიცავს ისეთ მოვლენას, როგორც არის ტკივილი. როცა სიღარიბე, ავადმყოფობა და სიკვდილი პირველ ნახვისთანავე სამყაროს ესენციალურ ნიშნებად დასახა, იმგვარი გონითი აქტი შესრულდა, რომელსაც იდეაციას ეძახიან. რახან არსებობს სიღარიბე, ავადმყოფობა და სიკვდილი, სამყარო ამ ნიშნების გარეშე არ იაზრება. ეს იწამა ბუდამ და ამის შესაბამისად ააგო ადამიანის დამოკიდებულება სამყაროსადმი. იდეაცია არც ემპირიას საჭიროებს და არც ინდუქციურ მეთოდს.

შემეცნების ამ მეთოდსა და ორგანოს შელერი უწოდებს „intellectus archetipus“-ს, რომელიც მას, წინააღმდეგ კანტის მტკიცებისა, ადამიანის კუთვნილებად მიაჩნია. ამ უნარით მოპოვებული ჰუმმარიტება აპრიორულ ხასიათს ატარებს<sup>6</sup>. არსიყული შემეცნება გრძნობადი მოცემულობის „მიღმა“ იგულისხმება. ფილოსოფიური მეტაფიზიკისათვის არსის ჰერეტიკა არის „ფანჯარა აბსოლუტში“, რო-

<sup>5</sup> „Stellung“, S. 49.

<sup>6</sup> არსის წვდომა, არსობრივი კანონზომიერებანი აქსიომების როლში გამოდიან ემპირიული მეცნიერების მიმართ. ასეთი გამოყენება ფილოსოფიური ნააზრევია, შელერს აზრით, ნაყოფიერს ხდის სპეციალური მეცნიერების მუშაობას. შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ამ დისუსხებას მეცნიერება მუდამ აწარმოებს, თუმცა საგანგებოდ ამ აქტს ყოველთვის არ აღნიშნავს, არც აღნიშნავს.

გორც თქვა ჰეგელმა. არც ერთი ნამღვ ილი არსი, რომელსაც გონება ნახულობს სამყაროში და არც რომელიმე არსის არსებობა არ შეიძლება დაყვანილ იქნეს სასრულ ემპირიულ მიზეზებზე. არსი რომ არის, ეს იმას ნიშნავს, რომ ზესინგულარულ თავისთავად ყოფიერებას ზეგარძნობადი გონი უნდა მიეწიროს, როგორც მისი ატრიბუტი. ხოლო რაზან ამ არსს აქვს არსებობა, ამის საფუძვლად უნდა მივიჩინოთ მარადიული ლტოლვა და ვიაზროთ იგი როგორც თავისთავადი ყოფიერების მეორე ატრიბუტი<sup>7</sup>. ამგვარად, ზესინგულარული გონი და ლტოლვა, «Drang»-ი უნდა ვიგულოთ, როგორც თავისთავადი ყოფიერების (Ens a se) ორი ატრიბუტი.

არსი და არსებობა სხვადასხვაა და ამ განსხვავების დანახვა არის ადამიანის გონის ძირითადი ნიშანი, რომელსაც გონის სხვა ნიშნები ემყარებიან.

ლაიბნიცის მტკიცება, რომ ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავდება არა უბრალო ცოდნით, არამედ აპრიორული ცოდნით, შელერს ქეშმარიტებად მიაჩნია, ხოლო კანტის მტკიცება, რომ ადამიანის გონების ორგანიზაცია კონსტანტურია, — მიუღებლად. ეს ორგანიზაცია ისტორიის მქონეა და იცვლება დროში სხვადასხვა ვითარების წყალობით. ის, რაც არის კონსტანტი, არის თ ვ ი თ ო ხ გონება როგორც უნარი და შესაძლებლობა, რომელიც აზროვნების, სიყვარულისა და შეფასების ახალ ფორმებს ქმნის.

ადამიანის არსის წარმოსადგენად უნდა მივმართოთ გონის აქტების სტრუქტურას, რომელსაც იდეაციასთან მივყავართ. იდეაცია ადამიანის არსობრივი უნარია. ამისთვის მივმართავთ, შეგნებულად თუ შეუგნებლად ერთგვარ ტექნიკას—ვიმიჩნებით საგანთა არსებობიდან. ცხოველი კონკრეტულობას ვერ შორდება. ეს ვერ თიშავს ერთმანეთიდან არსსა და არსებობას<sup>8</sup>. იდეირება ნიშნავს რეალობის, ყო-

<sup>7</sup> „Stellung“, S. 51.

<sup>8</sup> ადამიანის ცხოველისაგან განმასხვავებელი ნიშანი, შეიძლება თქვას, უსასრულო ბევრია. ამ ნიშანთა რიცხვს მიეკუთვნება არა მხოლოდ ის, რაც ადამიანს „აქვს“ და არა აქვს არც ერთ ცხოველს, არამედ ისიც, რაც ადამიანს ჭერ კიდევ არ გამოუვლენია, მაგრამ მის პოტენციალში იჯულისხმება. როცა განმასხვავებელ ნიშნებს ეძებენ, საქმე ნამდვილად უნდა ეხებოდეს არა მხოლოდ იმის მონახვას, რაც ადამიანს აქვს და არა აქვს ცხოველს, არამედ იმასაც, რომ ადამიანის ცხოველისაგან განმასხვავებელი ნიშნები ეფუძნებოდნენ ამ მოცემულ ნიშანს. არსებითად, მაშასადამე, ფილოსოფიური ანტიროპოლოგიის ძებნის ობიექტი არის ადამიანის ადამიანური ნიშნების სტრუქტურა. იმის დადგენა, თუ ამ სტრუქტურაში რა არს ცენტრი და რა პერიფერია, რომელია მფუძნელი და მფუძნელი ნიშანი. ადა-



ფიერების „იგნორირებას“, მისი თეორიული და პრაქტიკული გამოყენებიდან თავშეკავებას (Epoché). ამ ოპერაციის შესრულება მხოლოდ იმ არსებას შეუძლია, რომელსაც შესწევს ძალა კონკრეტულ სინამდვილეს უთხრას „არა“. ფილოსოფიური აზროვნებისათვის ეს მეთოდი პირველად პლატონმა წამოაყენა. მან ასე განსაზღვრა ფილოსოფიური აზროვნება: ეს არის, მისი თქმით, „მუდმივი კვლევა“ მოაზროვნისა. არსებითად პლატონისებურ „ტექნიკას“ მიმართავს ჰუსერლიც, როცა აწარმოებს „ფენომენოლოგიურ რედუქციას“. შელერის ერთ-ერთი შესწორება „ფენომენოლოგიურ რედუქციაში“ ისაა, რომ სინამდვილე-რეალობის განცდა ადამიანში ჩნდება არა ყოფიერების განცდასთან ერთად, არამედ მხოლოდ მაშინ, როცა გვხვდება წინააღმდეგობა. ალქმა ჯერ კიდევ რეალობას ვერ გვაჩვენებს; ამისთვის საჭიროა, რომ არსებულმა წინააღმდეგობა გაუწიოს ჩვენს მოქმედებას. წინააღმდეგობის განცდა არის რეალობის განცდა.

როგორც ითქვა, სინამდვილის „იგნორირება“ შეუძლია მხოლოდ გონს — ამიტომ გონი უნდა მივიჩნიოთ იდეაციის აუცილებელ საშუალებად. ადამიანის სპეციფიკური აქტი, „არა“ გონის ნაწარმოებია. უამისოდ ვერც ფილოსოფია და ვერც სხვა რამ, რასაც თავისთავადობის ნიშანი შეიძლება ჰქონდეს, შეუძლებელია. კულტურა, მაგ., რამდენადაც ის შეიცავს თავისთავად ღირებულებას, გონის ნაწარმოებია. ის, რაც ჩვენი ორგანიზმის შემთხვევითი აგებულებით არის განსაზღვრული, ობიექტური, თავისთავადი ვერ იქნება.

ცხოველის რეაქცია სიცოცხლეზე, როგორც არ უნდა იყოს სიცოცხლე, რაც არ უნდა მოჰქონდეს ცხოველისათვის მას, ყოველთვის არის დადებითი. სიცოცხლეს ის მუდამ ეუბნება „კი“-ს. სინამდვილისადმი, სიცოცხლისადმი „არა“-ს თქმა მხოლოდ ადამიანს შეუძლია. ეს არის მისი ძირითადი ნიშანი, რომლის საფუძველზე აიგება ყოველი სხვა ადამიანური აქტი.

ყოველი არსებული არის ბოროტება, ამტკიცებს ბუდა. უკანასკნელი მიზანი შეიძლება იყოს მხოლოდ ნირვანა, რაც არის ეგზისტენციის მოკლებული ესენცია.

დანის მთლიანობაზე ლაპარაკს აზრი აქვს არა როგორც ფაქტობრივად არსებულ ადამიანთა ყველა ნიშნის თავმოყრას, არამედ სტრუქტურის მოცნებას და მისი სტრუქტურულობის აუცილებლობის ნათელყოფას.

შელერი არ იცავს ბუდას თვალსაზრისს. თუ ბუდას მსოფლ-მხედველობას პესიმიზმად თვლიან, შელერის თვალსაზრისს ოპტიმიზმი უნდა ეწოდოს. ესენციალური სამყაროდან, ამბობს შელერი, კვლავ უნდა დავუბრუნდეთ რეალობას, რათა ის ისეთი გავხადოთ, როგორიც გვინდა. თავისთავად აღებული ყოფიერება არის ანდიფერენტული ვითარება სიკეთისა და ბოროტების მიქართ. მხოლოდ მაშინ, როცა მყარდება ურთიერთობა გონსა და სასიცოცხლო ბიძგებს შორის, დგება საკითხი სიკეთე-ბოროტების შესახებ. იდეალურისა და რეალურის ურთიერთობა, შელერის აზრით, ამცირებს დაძაბულობას გონისეულსა და ლტოლვისეულს შორის. ადამიანის ძირითადი საზრუნავი არის ამ ურთიერთობის დაცვა, მისი გამუდმივება. ამან უნდა შექმნას ჭეშმარიტი სიცოცხლე და ჭეშმარიტი მოწოდება ადამიანისა. განსხვავებით ცხოველის სიცოცხლიდან, რომელსაც შელერი ახასიათებს როგორც ფილისტერულს, ადამიანის სიცოცხლე უნდა ვიაზროთ როგორც ფაუსტური, მუდამ მებრძოლი, მუდამ მოუსვენარი. ამით აღწევს ადამიანი თავის გარემოსა და თავისი თავის ტრანსცენდენტაციას. ამ უნარით აღწევს ადამიანი იმას, რომ აღქმის სამყაროზე აავოს იდეალური სამყარო. ეს რომ მოხდეს, ლტოლვის ენერგიას უნდა მიეცეს სხვა გამოყენება, ვიდრე აქვს მას სიცოცხლეში და სიცოცხლისათვის. საჭიროა, მაშ, ამ „დაბალ გრძობას“, ლტოლვას მცენიქოს კეთილშობილება. ის უნდა გამოყენებულ იქნეს „შაღლი საქმისათვის“. ეს არის ლტოლვის სუბლიმაცია, მისი გამოყენება არაპირდაპირი დანიშნულებით, არა სიცოცხლის მოთხოვნებისათვის, არამედ გონისეული საქმეებისათვის. ამასთან დაკავშირებით იძლევა შელერი ადამიანის ასეთ განსაზღვრებას: ადამიანს შეუძლია თავისი ლტოლვილი ენერგიის „ს უ ბ ლ ი მ ა ც ი ა“, მისი ამაღლება გონით მოქმედებამდე<sup>9</sup>.

ამასთან დაკავშირებით შელერი განიხილავს ასეთ პრობლემას: როგორ ვიაზროთ აღნიშნული სუბლიმაცია? რაში მდგომარეობს ასკეტობის, სუბლიმაციის როლი გონის მოქმედებაში: თვითონ გონი იქმნება ამით, თუ იგი მხოლოდ ენერგიას აძლევს გონს? აქ ლოგიკურად მოცემულია ორგვარი პასუხი: სუბლიმაცია ენერგიის ისეთი გარდაქმნაა, როცა ლტოლვა, მისი შეფერხებით,

<sup>9</sup> • ქ ვ ე . გვ. 56.

გონის აქტებად გარდაიქმნება. მეორე პასუხი ასეთ გარდაქმნას უარყოფს და სუბლიმაციას წარმოადგენს, როგორც ლტოლვის შეჩერებას, რაც გონს აძლევს იმის საშუალებას, რომ მოხდეს მისი პოტენციის მანიფესტაცია. პირველ შემთხვევაში სუბლიმაციის ფუნქცია პოზიტიურია, შემოქმედებითია, ხოლო მეორე პასუხის მიხედვით, ის არის მხოლოდ ნეგატიური, დაბრკოლების თავიდან მოშორება, გონის თავისუფლების უზრუნველყოფა.

შეღერი ამ მეორე კონცეფციას იცავს. მისი მტკიცებით, გონი არის სამყაროსეული „სუბსტანციის“ ერთ-ერთი ატრიბუტი და სხვა რამისგან შექმნილი არ არის. მაგრამ ამ სახით, როგორც წმინდა, იგი არის ყოველგვარ ძალას მოკლებული, უძალო, უშოქმედო. იმისათვის, რომ გონმა თავისი პოტენციალის, თავისი რაობის მანიფესტაცია მოახდინოს, საჭიროა ძალა, ენერჯია, რომლის წყალობით პიროვნება, გონითი აქტების კომპლექსი, მოქმედ არსებად იქცევა. ეს მეტამორფოზი სუბლიმაციით არის წარმოდგენილი. ნეგატიურ თეორიებს გონის შექმნა ლტოლვის სუბლიმაციით შეუძლებლად არ მიაჩნიათ, მაგრამ მათ რჩებათ მაინც ძნელი პრობლემა: როგორ ხდება, რომ ლტოლვის ენერჯია გონის ენერჯიად იქცევა?

შეღერი კრიტიკულად განიხილავს სუბლიმაციის ნეგატიურ თეორიებს (ბუდა, შოპენჰაუერი, ალსბერგი, ფროიდი) და საკუთარ თეორიას ერთადერთ მისაღებ თეორიად აცხადებს.

ძირითადი ნაკლი განხილული ნეგატიური თეორიებისა ის არის, დასძენს შეღერი, რომ არც ერთი მათგანი არ იძლევა პასუხს კითხვაზე: რა არის ის, რაც ახდენს ადამიანში ნეგაციის აქტს, ის, რაც უარს ეუბნება სიცოცხლეზე მიმართულ ნებას, რაც სდევნის ლტოლვას? არ გვაქვს პასუხი არც იმაზე, თუ რა არის უეახასკნელი საფუძველი იმ „უენაური ფაქტისა“, რომ განდევნილი ენერჯია ხან ნეგროზის სახეს იღებს, ხან კი კულტურის საგნებში გვეძლევა. შემდეგ: რა უნდა გადაიქცეს რად სუბლიმაციის დროს? და, ბოლოს: რისთვის ხდება ნეგაცია, რა არის ამ მეტამორფოზის საბოლოო მიზანი, რით უნდა დამთავრდეს იგი?

ნეგატიურმა თეორიებმა ამ კითხვებზე ვერ გასცეს პასუხი. ამ თეორიების ერთ-ერთი ლოგიკური შეცდომა იმაშია, რომ ისინი იმას ემყარებიან, რაც უნდა ახსნან. გონი, შეღერის აზრით, არის ის, რაც წარმართავს, რაც ხელმძღვანელობს ლტოლვის განდევნასა თუ ზღვარდებას. გონის ნება, რომელიც იღვასა და ღირებულებას ხელმძღვანელობს, „არას“ ეუბნება ლტოლვის იმ იმპულ-

სებს, რომლებიც გონის „განზრახვას“ დაბრკოლებას უქმნიან, ე. ი. უარყოფს იმ წარმოდგენებს, რომლებიც უსანქციო ლტოლვას ემსახურებიან. მეორე მხრივ, არის ისეც, რომ დაძალულ ლტოლვას გონი თვალწინ უყენებს იდეისეულსა და ღირებულების მქონე წარმოდგენებს, რათა ამათი განხორციელება მოხდეს ლტოლვის იმპულსების საშუალებით. გონი, ამგვარად, ლტოლვის იმპულსებს ხან აჩერებს და ხან კი გზას უხსნის და განხორციელებაში უწყობს ხელს. ეს შეუძლია გონს. ხოლო ის, რაც გონს არ შეუძლია, არის შემდეგი: მას არ შეუძლია შექმნას რაიმე ენერგია ლტოლვისა. ამგვარ ენერგიას გონი ვერც ვერაფერს მიუმატებს და ვერც მოაკლებს. მას მხოლოდ ის შეუძლია, რომ გამოავლინოს მისწრაფების ნაირ-ნაირი ფორმები, რათა ორგანიზმს ის გააკეთებინოს, რაც მას — გონს — „სურს“<sup>10</sup>.

გონი არა მხოლოდ ამგვარ რეგულაციას ახდენს. იგი ამ გზით პოზიტიურ შედეგსაც აღწევს: გონი ამ ვითარებაში იძენს ძალასა და აქტივობას, ხდება გონის „გაცოცხლება“, გონის მიერ სიცოცხლის შექმნა. სიცოცხლის სუბლიმაცია გონში ამ სახით უნდა ვიგულისხმოთ. აქ საქმე არ გვაქვს მისტიკურ აქტთან, რაც იქნებოდა სიცოცხლის მიერ გონის გაჩენა „განდევნის“ საფუძველზე. შეუძლებელია, რომ მისწრაფების განდევნა გონს ქმნიდეს.

გონის კლასიკური თეორიების ძირითადი შეცდომა იყო ის, რომ მათთვის გონს თავიდანვე აქვს ძალა, ენერგია, რაც მოასწავებს გონისა და სასიცოცხლო იმპულსის ერთ სინამდვილედ წარმოდგენას. ეს შელერისათვის მიუღებელია.

კლასიკური თეორია იდეისა ჰქონდათ პლატონს, არისტოტელეს, ფიხტეს, ჰეგელს... ხოლო საწინააღმდეგო თვალსაზრისზე იდგნენ ეპიკურე, პოზსი, ლამეტრი, მარქსი, ფროიდი... ამ უკანასკნელი ბანაკის საერთო შეცდომა ისაა, შელერის აზრით, რომ ის გონს ართმევს არა მხოლოდ ენერგიის უნარს, მოქმედების ძალას, არამედ საკუთარ კანონზომიერებასაც. ეს იმას ნიშნავს, რომ გონმა დაკარგა ავტონომია, რაც არის ჰუმანიტების აუცილებელი პირობა და პირობა ყოველგვარი შემეცნებისა<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> „Stellung“, S. 62.

<sup>11</sup> ჩვენ ასე ვიტყვოდით: აქ მთავარია არა საკუთარი კანონზომიერების ქონა, არამედ ავტონომია. საკუთარმა კანონზომიერებამ შეიძლება სხვისი შემეცნება, სხვისი კანონზომიერების წვდომა შეუძლებელი გახადოს. ავტონომია შემეცნებასა უნდა ნიშნავდეს თავისუფლებას სხვისი კანონზომიერების „ხედვასა“. ცნობიერება არის მოწოდებული ამსათვის. გონი, შეიძლება, კანონწლებლად გვევლინება და არა მოცემული კანონზომიერების „მხედველად“.

როცა საკითხი ეხება ყოფიერების ფორმათა ურთიერთობას, კლასიკური თეორია უფრო მაღალი ღირებულების მქონე ფორმას ანიჭებს უმაღლეს ძალას. ეს შელერს შეცდომად მიაჩნია. ყოფიერების ძალა მისთვის არის სასიცოცხლო ბიძგი, ლტოლვა, რომელიც ორგანულს მეტი აქვს, ვიდრე სულიერს, ხოლო სულიერს მეტი, ვიდრე გონითს. გონს თავიდან სულ არა აქვს არავითარი საკუთარი ძალა. მექანიციზმის მიხედვით, ქვედა ფენა ყოფიერებისა მართავს ზედა ფენას, ხოლო, ვიტალიზმის მიხედვით, მმართველად გვევლინება ზედა ფენა ქვედა ფენის მიმართ. როგორც მექანიცისტური, ისე ვიტალისტური თეალსაზრისი უაზროა: ძალისა და მოქმედების ნაკადი, რომელიც მარტოდმარტო განსაზღვრავს არსებობასაც და შემთხვევით გარკვეულობასაც (So-sein) იმ სამყაროში, სადაც ჩვენ ეცხოვრობთ, მიედინება არა ზევიდან ქვევით, არამედ ქვემოდან ზემოთ. ამაყად დგას არაორგანულ სამყარო თავისი კანონზომიერებით, როგორც დამოუკიდებელი და არსებობით უძლიერესი. ასე ამაყად გამოიყურებიან მცენარე და ცხოველი ადამიანის წინაშე, ხოლო მცენარე ცხოველის მიმართ. ცხოველი იმითაც არის „ნაკლოვანი“ მცენარესთან შედარებით, რომ მას არ შეუძლია უშუალოდ კავშირი იქონიოს არაორგანულ სინამდვილესთან, მსგავსად მცენარისა. ანალოგიური მიმართებაა ადამიანის არსებობის სხვადასხვა ფორმებს შორის. ასევე, ხანმოკლე და იშვიათია მშვენიერება თავისი სიხაზითა და სისუსტით. სინამდვილის ქვედა ფენა თავიდახვე უფრო ძლიერია სხვა ფენებზე, ზედა ფენა თავიდანვე სუსტია ძალის მიხედვით. სინამდვილის ზედა ფენა საზრდოობს ქვედა ფენით, უამისოდ მას არ შეუძლია არსებობა. როგორც სიცოცხლე საზრდოობს არაორგანული მოვლენებით, ისე გონი საზრდოობს სიცოცხლით.

ყოფიერების ძალა უკუპროპორციულია „სინათლისა“, „ღირებულებისა“. ეს მიმართება გონსა და ბუნებას შორის თავისებურად შეორდება კაცობრიობის ისტორიაში. ჰეგელის მიხედვით, კაცობრიობის ისტორია არის მხოლოდ განმეორება მისა, რაც ფარულად უკვე იყო აბსოლუტურ გონში. შელერი არ ეთანხმება ჰეგელს ისტორიის გაგებაში. მას სწორად მიაჩნია კ. მარქსის შეხედულება, რომლის მიხედვით, იღეა, თუ მას არავითარი ინტე-

რესი და მისწრაფება არ ახლავს, დარჩება „კომპრომეტირებული“, ის ვერაფერს შიალწვეს<sup>12</sup>.

როგორ წარმოვიდგინოთ იმის განხორციელება, რასაც შელერი უწოდებს გონითი ნებელობის ხელმძღვანელობას? გონი თავისთავადი მისწრაფების იმპულსებს წინ დაუყენებს საჭირო იდეებს, ხოლო ნებელობა გონისა ამ იმპულსებს მიაწვდის ისეთ წარმოდგენებს, რომლებიც ამით ისეთ მიმართულებას მისცემს, რაც იდეების განხორციელებას შეუწყობს ხელს. გონს, შელერის თქმით, აქვს დეტერმინაციის უნარი, თუმცა მას არა აქვს რისამე რეალიზაციის უნარი თავისთავად. გონის დეტერმინაცია არ სწარმოებს უშუალოდ ლტოლვაზე. ეს ხდება წარმოდგენის საშუალებით, მათი შეცვლა-ვარიაციის გზით. იდეას უნდა უსწრებდეს წარმოდგენა, რათა მან მოახერხოს ზეგავლენის მოხდენა ლტოლვაზე, ინსტინქტურ ქცევაზე.

სუბლიმაცია არის ყოფიერების ფორმების ურთიერთმიმართების საერთო კანონი. ყოველ მომდევნო ფორმას ეძლევა წინამორბედიდან დახმარება ენერგიით. ეს დახმარება არის სუბლიმაცია, ენერგიის ერთი ფორმის გარდაქმნა მეორე ფორმად, ქვედა ფორმისა ზედა ფორმად. ადამიანი შეიცავს არსებობის ყოველ ფორმას და მის შესაბამის არსთა მთლიანობას. სუბლიმაცია ადამიანში, ამიტომ, სრული ყოველი ფენის დამახასიათებელი ელემენტის შემცველია<sup>13</sup>.

გონის გარდა საწყისეულ ყოფიერებას (Ens a se) აქვს მეორე ატრიბუტი. ეს არის ქმედითი ძალა, ლტოლვა, „Drang“-ი, რომელიც არის პირობა და რეალური საფუძველი ყოველივე ხდომილებისა, ყოველივე არსებულისა. ამას ეძახიან «natura naturans-ს»<sup>14</sup>, ხოლო ტერმინით „dielas“ აღინიშნება წმინდა გონის ასპექტი თავისთავადი ყოფიერებისა.

ამით უარყოფილია არარაობიდან, არარსებულიდან სამყაროს შექმნის იდეა. ყოფიერება, რომელიც შეიცავს ორ ატრიბუტს, გონსა

<sup>12</sup> შეად. M. Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, Werke, B. 8. შ. შელერიბეერგან ეხება კ. მარქსს, მის სოციოლოგიასა და ფილოსოფიას. აქტუალურ ამოცანად მოვიჩინო, ამაზე საფუძვლიანი გამოკვლევა დაიწეროს.

<sup>13</sup> ეს გარემოება ზოგის თვალში იმის საბუთია, რომ ადამიანს შესწავლა გაუტოლოს სამყაროს შესწავლას, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ფილოსოფიის საერთოდ. რა თქმა უნდა, ასეთი დასკვნის გამოტანა მოკეშული წინამძღვარებიდან არ არის სწორი. მარტო ის გარემოება, რომ ფილოსოფიის შემეცნებითი აპარატი თავისთავად უნდა იყოს დასაბუთებული მანამ, სანამ დაიწყებოდეს ადამიანის შესწავლა, ამ დასკვნას უკანონოდ ხდის.

<sup>14</sup> „Stellung“, S. 70.

და „Drang“-ს, ე. ი. ლტოლვას, მისწრაფებას, სამყაროსთან ასეთ დამოკიდებულებაშია: თუ ის განიზრახავს „Diet“-ის განხორციელებას, ე. ი. იმის რეალიზაციას, რაც არის გონის აქტებით მოცემული, მან ამისთვის უნდა მიმართოს ლტოლვას, „ისესხოს“ მისგან უნერგია და სუბლიმაციის წესით მიაღწიოს თავის მიზანს.

სამყარო, წერს შელერი, ჰგავს უძლიერესი ქარიშხლის შობ-რაობას. ეს ვითარება აწონასწორებს იმ წესრიგს, რომელშიაც მოცემულია კავშირი ღირებულებათა სამყაროსა და რეალურად მოქმედ ძალებს შორის. ამ პროცესში ხდება მიმართების თანდა-თანობითი შებრუნება. თუ სამყაროს საწყის მომენტში რაც უფ-რო მაღალი იყო ყოფიერების რანგი, მით უფრო სუსტი იყო ში-სი აქტუალობის ძალა, და პირიქით, ახლა მდგომარეობა იცვლე-ბა: უძლიერესი ყოფიერება სუსტდება, ხოლო უსუსტესი ძლიერ-დება. ბრმა ძალები ბუნებისა და იდეირებული ყოფიერებანი ისე მძლავრად იჭრებიან ერთმანეთში დასახელებული ურთიერთობის გამო, რომ ეს ატრიბუტები ერთგვარად ნიშნებს იცვლიან: გონი „ცოცხლდება“, ხოლო ბრმა ლტოლვა იდეურობას იძენს. ეს არის საბოლოო მიზანი და ბოლო სასრული ყოფიერებისა. აქ იჩენს თავს შეცდომა თეიზმისა, როცა ის ფიქრობს, რომ აღნიშნული ვითარება იყო თავიდან ასე. ნამდვილად ის არის თავისთავადი სი-ნამდვილის ქმნადობის დასასრული<sup>15</sup>.

როგორც ითქვა, ადამიანი შელერთან წარმოდგენილია ურთუ-ლეს არსებად. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანა ამ სირ-თულესთან დაკავშირებით იმის ჩვენებაა, თუ როგორ „ჩნდებიან“ ძირითადი სტრუქტურებიდან ისეთი ანთროპოლოგიური კატეგორიე-ბი, როგორც არიან — ენა, იარაღი, ხელსაწყო, იდეები სამართლი-სა და უსამართლობისა, სახელმწიფო, ხელოვნება, მეცნიერება და სხვა.

აქ იმას მაინც უნდა შევეხოთ, თუ რა მიმართება არის ადა-მიანსა და ნივთთა საფუძველს შორის. ეს არის ადამიანის მეტაფი-ზიკური მიმართება საგანთა საფუძვლისადმი. ადამიანი არის უმ-შვენიერესი ნაყოფი ადამიანის ბუნების სუქტესიური აგებისა

<sup>15</sup> „Stellung“, S. 71. აქ დგება პროგრესის მმართველების საკითხიც რამდენადაც საქმე ძალის ინტენსივობას ეხება, შელერის თეორიით გამოდის, რომ ბუნების სფეროები განვითარებასთან ერთად იკლებენ ძალის მიხედვით, ყოველი ახალი ნაბიჯი ბუნების განვითარებაში, — არაორგანული, მეცნიერე, ცხოველი, ადა-მიანი — წარმოგიდგება როგორც ძალადაკარგული: დასაწყისი უძლიერესია, დასა-სრული უსუსტესი. რა აზრით შეიძლება აქ პროგრესზე ლაპარაკი?

ადამიანის წინამდებარე არსებობის საფუძვრიდან. აქ უნდა იყოს ნაჩვენები ის, თუ როგორი შინაგანი აუცილებლობით ხდება ეს ადამიანის ქმნალობა. ადამიანის ადამიანად გახდომასთან ერთად, იმავე მომენტში ხორციელდება აბსოლუტური, უსასრულო, ზესამყაროსეული იღვის წვდომა ადამიანის მიერ. როგორ უნდა მომხდარიყო ეს შესანიშნავი აქტი?

შეღერი გვიამბობს: გონის საშუალებით გაცნობიერდა სამყარო ადამიანთან ერთად. ამასთანავე გასაგნება განიცადა ადამიანის ფსიქოფიზიკურმა სინამდვილემ. ამის საფუძველზე ადამიანი დაუპირისპირდა სამყაროს, ე. ი. მოხდა ის აქტი, რის წყალობითაც ადამიანი გახდა ადამიანი. ეს ადამიანის დაპირისპირება სამყაროსადმი არის უკვე ადამიანის არსი. ხდება, ისე რომ როცა ადამიანი ამას აღწევს, შეშინებული ამ „სანახაობით“, აყენებს კითხვას: „სად არის ჩემი ადგილი? სად ვდგევარ მე თვითონ?“. ამ მდგომარეობის მიღწევის შემდეგ ადამიანი აღარ ამბობს, ვერ იტყვის, რომ ის არის სამყაროს ნაწილი. ეს იმდენად, რამდენადაც მისი გონის აქტუალური ყოფიერება და პიროვნება დროსა და სივრცეში მოქცეული „ქვეყნის“ არსებობის ფორმების უპირატესია. გოხისეული ადამიანი სამყაროზე ზევით დადგა, როცა ის მას დაუპირისპირდა<sup>16</sup>.

თვალსაზრისის შემობრუნებაა, როცა ადამიანი საკითხს აყენებს სამყაროს მიღმა და ზევით, როცა ის „ხედავს“ იმას, რასაც არარაობა ეწოდება. ადამიანის მეტაფიზიკური პრობლემა ასეთი კითხვით გამოითქმის: „რატომ არის საერთოდ სამყარო, რატომ და როგორ ვარ „მე“ საერთოდ“<sup>17</sup> როცა ეს კითხვა გაჩნდება, ადამიანი იმ აუცილებელ კავშირსაც ხედავს, რომელიც არსებობს სამყაროს გაცნობიერებას, თვითცნობიერებასა და ღმერთის ფორმალურ ცნობიერებას შორის. აქ დაინახება ისიც, რომ სფერო აბსოლუტური ყოფიერებისა, დამოუკიდებლად იმისა, მისაწვდომია იგი განცდისათვის ანდა შემეცნებისათვის, თუ არა, მაინც უნდა ვიაზროთ ადამიანის კონსტიტუციურ მომენტად, მსგავსად სამყაროს ცნობიერებისა და თვითცნობიერებისა. ვ. ჰუმბოლდტის ფორმულას — ადამიანი იმიტომაც ვერ შექმნიდა ენას, რომ ადამიანად ყოფნის აუცილებელი პირობა არის ენა — შეღერი იყე-

<sup>16</sup> „Stellung“, S. 88

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 88.



ნებს რელიგიისა და მეტაფიზიკის საწყისეული წარმოქმნის საბუ-  
თად: რელიგია და მეტაფიზიკა ადამიანის მიერ კი არ არის შექმ-  
ნილი თავიდან, არამედ თვითონ ადამიანი არის გაჩენილი მათთან  
ერთად. ამ სამი ინსტანციის გაჩენა არის ერთი აქტი.

როგორც კი ადამიანი აღწევს სამყაროს ცნობიერებას და ამას-  
თან ერთად თვითცნობიერებას, თვალსაჩინოდ ნათელი ხდება  
ისიც, რომ არ არსებობს არც სამყაროს და არც ადამიანის არსე-  
ბობის აუცილებლობა<sup>18</sup>. აბსოლუტურ ყოფიერებას ვერ წარემ-  
ძღვარება ვერც „მე ვარ“ (დეკარტი) და ვერც „სამყარო არსე-  
ბობს“ (თომა აქვინელი): აბსოლუტზე, მის არსებობაზე შეუძლე-  
ბელია გავაკეთოთ დასკვნა მისი რომელიმე მომენტიდან ამო-  
სვლით. სამყაროს ცნობიერება, თვითცნობიერება და ღმერთის ცნო-  
ბიერება, შელერის აზრით, არის ერთი მთლიანი სტრუქტურა.

ადამიანი მაშინ აგნებს თავის ადგილს კოსმოსში, როცა ის  
ეუბნება „არა“-ს კონკრეტულ სინამდვილეს. ამით აღწევს ადამი-  
ანი გონის აქტუალურ ყოფიერებას და იდეალური საგნების კონს-  
ტიტუირებას ახდენს. ამ მომენტში ჩნდება სამყაროს მიმართ ღია  
დამოკიდებულება, მულამ მოუსვენარი მისწრაფება მისკენ, მისი  
სიღრმეებისკენ. ქმნადობაში მყოფი ადამიანი უარყოფს გარემოს-  
თან შეგუების ცხოველურ მეთოდებს და იმაზეც უარს ამბობს,  
რომ გარემო შეიგუოს. ადამიანი ბუნების საწინააღმდეგოდ ძი-  
იპართება, როცა თავის თავს გამოჰყოფს ბუნებიდან და მას გა-  
დააქცევს თავისი ბატონობის პრინციპად. ადამიანს უნდა ბუნება  
დაიმორჩილოს ბუნების საშუალებით. ეს არის მისი ტექნიკური  
წარმატების მიზანი. ადგილი, რომელიც მიუჩინა ადამიანმა თა-  
ვის თავს ამის შემდეგ, ივარაუდება სამყაროს მიღმა. ადამიანი  
აღარ არის წარმოდგენილი როგორც სამყაროს ნაწილი. ასე რომ  
არ იყოს, ადამიანი ვერ დახედავდა სამყაროს „ზევიდან“. ეს არის,  
რაც ადამიანმა დაინახა თავის თავის ძებნის პროცესში, საკუთარი  
ადგილის ძებნაში: სამყარო აღმოჩნდა შემთხვევითი არსებობის  
მქონე, ხოლო ადამიანის არსებობა დახასიათდა როგორც ექსცენ-  
ტრული სამყაროს მიმართ. როცა ადამიანმა ამას მიაღწია, მისი  
უნარი და ამოცანა შემდეგნაირად ჩამოყალიბდა: მას შესწევს  
ძალა იმისი, რომ აღწერილი ვითარება გაკვირვების, მაშ., კვლე-  
ვის საგნად აქციოს და თავის მისწრაფების მიზნად დასახოს აბ-

<sup>18</sup> ადამიანი თვალსაჩინოდ უნდა დაინახოს ის შემთხვევითი ფაქტი, რომ „სა-  
ერთოდ არც სამყარო და არც მისი არარსებობა“ და „რომ არც ის (ადამიანი.  
o. ბ.) და არც მისი არარსებობა“. • ქ ე ე. გვ. 89.

სოლუტის შემეცნება, მასთან ადგილის დამკვიდრება. ეს არის მეტაფიზიკა. ადამიანის არსი მეტაფიზიკის შექმნაა, მეტაფიზიკა — ადამიანის ადამიანობის, მისი სრულყოფილობისაკენ სწრაფვაა.

შელერის ეს კონცეფცია თეიზმის უარყოფაა. ის ერთ დროს ღმერთს წარმოიდგენდა როგორც პერსონათა პერსონას. ამ ნაშრომში შელერი ღმერთსა და ადამიანს შორის კავშირს სხვაგვარად წარმოიდგენს: სამყაროს საფუძველი, აბსოლუტი ადამიანისაგან მოწყვეტილი არ არის. ეს არის თვითონ ადამიანში, სადაც ხდება აგრეთვე მისი შემეცნება. შელერის თქმით, ადამიანში უნდა მოხდეს თავისთავადის თვითგანხორციელება, თვითგაღრმავება. ეს არის ერთდროულად ადამიანის მე, მისი გონი და მისი მოსიყვარულე გული. თავისით არსებულს ესაჭიროება განხორციელება, სრულყოფა, რაც შეიძლება მოხდეს მხოლოდ ადამიანში. გონი დასტურს აძლევს ბუნებას, ლტოლვას განვითარებაზე, მისი წყალობით ხდება მოხსნა იმ დაბრკოლებებისა, რომელიც აფერხებს ბუნების განვითარებას. თვითარსებულის გაღმერთებას ადამიანის გონი ესაჭიროება. ბუნების განვითარებას სანქცია სჭირდება გონის მხრიდან. ლეთაებრივი ტრანსცენდენტაცია არ ხდება ადამიანის მონაწილეობის გარეშე. ადამიანი არ არის უბრალო ნეიტრალური ადგილი ამ ქმნადობისა. ღმერთის შექმნა არის ამავე დროს ადამიანის შექმნა.

თანახმად უწყვეტი კრეაციის თეორიისა, ყოველი ნივთი ყოველ მომენტში წარმოდინდება თავისთავადი ყოფიერებიდან და ეს ხდება ბუნების ძალისა — ლტოლვისა და გონის ფუნქციონალური ერთიანობის პირობებში. ადამიანი მაინც არის ერთადერთი, რომლის არსებაშიაც ეს ორი, შემეცნებისათვის მისაწვდომი ატრიბუტი თავისთავადი ყოფიერებისა მიმართული არის ერთმანეთისადმი როგორც ცოცხალი პროცესების აგენტი. ადამიანი ის შეხვედრის წერტილია, სადაც ერთმანეთზე მიუთითებენ გონი და ლტოლვა (Drang). ადამიანი ვერ აღწევს თავის დანიშნულებას სხვაგვარად, თუ არა როგორც ყოფიერების ორივე წევრის ერთიანობა. ვერც თავისით არსებული მიაღწევს თავის არსებობას, თუ ამაში მონაწილეობა არ მიიღოს ადამიანმა.

ყოფიერების ეს ორი ატრიბუტი, თავისთავად განხილული, არ წარმოადგენს დამთავრებულ ვითარებას იმისათვის, რომ გონმა

და სასიცოცხლო ძალამ, ლტოლვამ მათ „კუთვნილ“ განვითარებას მიიღწიოს, საჭიროა, დამყარდეს მათ შორის ცოცხალი ურთიერთობა. ატრიბუტების გასრულება-განვითარება რომ მოხდეს, საჭიროა მათი მანიფესტაცია, რაც ხორციელდება ადამიანის გონის ისტორიაში და სამყაროს სასიცოცხლო ევოლუციაში<sup>19</sup>.

ამბობენ, დასძენს შელერი, რომ ზოგიერთი ადამიანი ვერ შეურიგდება იმას, რომ ღმერთი იაზროს, როგორც დაუმთავრებელი არსებობა, როგორც მომავლის მოლოდინის მქონე ინსტანცია. ეს და მსგავსი საკითხები მეტაფიზიკის საკითხებია და მათ შესაფერი მკვლევარი სჭირდებათ. მეტაფიზიკას არ გამოადგება ისეთი ადამიანი, რომლისთვისაც აუტანელია აზრი ღმერთის განუვითარებლობის შესახებ. ღმერთის ქმნადობა თითქოს არ ეთანხმება ღმერთის ცნებას. შელერი დაბეჭდებით ამტკიცებს, რომ ეს ასე არ არის და მეტაფიზიკისათვის მოითხოვს ძლიერსა და მამაც პიროვნებას. თვითონ ადამიანიც მხოლოდ განვითარების პროცესში მიდის იმის შეგნებამდე, რომ ის არის ღვთაების თანამებრძოლი. ადამიანს აქვს დიდი მოთხოვნილება და საჭიროება იმისი, რომ მიიღოს დახმარება და საყრდენი იმ ყოვლად ძლიერიდან, რომელიც არის ზეადამიანური და ზექვეყნიური, სიკეთე და სიბრძნე.

უკანასკნელი „ყოფიერება“ თავისით არსებულისა არ ექვემდებარება გასაგნებას. აქ ისეთი მდგომარეობა გვაქვს ამ მხრივ, როგორც სხვა პიროვნებასთან მიმართებისას. აბსოლუტური ყოფიერება იმიტომ კი არ არსებობს, რომ ადამიანს მისცეს დასაყრდენი, შეავსოს მისი ხარვეზები, დაეხმაროს მას მისი მოთხოვნილების დაკმაყოფილებაში. ასეთი მოქმედი უმაღლესი ყოფიერება „გასაგნებოდა“ ასეთი მოქმედების გამო და ამით დაკარგავდა თავის სპეციფიკასა და ღირებულებას. შელერს ადამიანის კონტაქტი უმაღლეს არსებასთან სულ სხვაგვარად აქვს წარმოდგენილი: არა ამ არსების „ჩამოსვლა“ მოთხოვნილებათა სამყაროში, არა ამ ქვეყნის ჰირო-ვარამის შემსუბუქება, არამედ ადამიანის ამაღლება ექამდე, რომ მისი იდენტიფიკაცია მოხდეს ამ არსებასთან.

მაგრამ ადამიანს მაინც აქვს დასაყრდენი თავისი ყოფიერებისა და იდეალისაკენ მისწრაფებაში. ეს საყრდენი გაჩნდა, როგორც ღირებულების ობიექტივაცია ისტორიის პროცესში. ესაა ის, რაც ხელს უწყობს ღვთაებრიობის ღმერთად გადქცევის აქტს. პიროვნება ჩაერთვის თავისთავად არსებულში. იმისთვის, რომ

ვიცოდეთ თავისთავად არსებული, თვითონ უნდა ჩავეერიოთ მას-ში<sup>20</sup>.

#### 4. ზეღირი პიროვნების უმსახეზ

ზეღირნათქვამი არ კმარა იმისათვის, რომ ნათელი წარმოდგენა ვიქონიოთ პიროვნების შეღერისეულ კონცეფციასზე. საერთოდ, ყოველთვის იგრძნობა, რომ ადამიანზე მსჯელობა დამთავრებული არ არის, სანამ პიროვნებაზე ასე ცოტა ვიცით. ეს მით უფრო, რომ შეღერის ფილოსოფია ხასიათდება როგორც პერსონალიზმი. მისი ძირითადი საქმე — ღირებულებითი ეთიკა — პერსონალისტურია. ამიტომ საჭიროდ მიგვაჩნია, მეტი რამ ვთქვათ შეღერის კონცეფციასზე პიროვნების შესახებ.

პირველ რიგში, შეღერის აზრით, პიროვნების ცნება უნდა გათავისუფლდეს ცალმხრივი რაციონალიზმის მოძალებისაგან. კანტის ტერმინი — Vernunftperson არ არის შემთნევეთი წარმოშობისა. კანტთან მართლაც აქვს პიროვნების ცნებას გონებისეული შინაარსი. აქ იგულისხმება შემდეგი: ადამიანი მაშინ არის პიროვნება, როცა ის გონების იმპერატივებს მისდევს, მათი დაცვით ადამიანი იმსახურებს პიროვნების სახელსა და ღირსებას. პიროვნება, ასე ვთქვათ, გონების სავალდებულო კარნახის წყალობით, მისი შესრულებით ჩნდება და ვითარდება. ამ მიმართების გარეშე, კანტის მიხედვით, ადამიანი პიროვნება არ არის. ეთიკური პიროვნება არის ის X, რომელიც პრაქტიკული წმინდა გონების კანონებს მისდევს. ამის გარეშე არ არსებობს არც ეთიკა და არც ეთიკური არსება.

სწორი ამ თეორიასში პიროვნების შესახებ, შეღერის აზრით, ის არის, რომ როგორც ტრანსცენდენტალიზმის „პატივისმცემელი“ და მისი მორჩილი, ის მორალურ არსებას, ზნეობრივ პიროვნებას და, საერთოდ, პიროვნებას არ წარმოადგენს როგორც ნივთს, როგორც სუბსტანციას. ეს სწორი ნაბიჯია წინ გადადგმული ნატურალიზმიდან თავის დაღწევის გზაზე. პიროვნება, შეღერის ღრმა რწმენით, არ არის არც სუბსტანცია და არც ნივთი. ასე წარმოდგენა პიროვნებისა ნიშნავს ისეთი-ღმეცდომის დაშვებას, რომელიც სავსებით კეტავს პიროვნების შემეცნებისაკენ მიმავალ

<sup>20</sup> ი ქ ე ე, გვ. 93.

გზას. მაგრამ კანტის აზრი არის მხოლოდ უარყოფითი პირობა ხყოფიერი კვლევებისა, ის არ არის საკმაო პირობა ამისათვის. შედეგად კი კვლევის პოზიტიურ მომენტებს ეძებს.

პიროვნების განსაზღვრება გონიერულობის თვისებით ნიშნავს იმას, ამტკიცებს შედეგად, რომ პიროვნებათა შორის განსხვავება არ არის, რაც იმას ნიშნავს, რომ პიროვნება, როგორც ასეთი, როგორც თავისთავადი და უნიკალური რამ არ არსებობს: გონებისეულობა, გონების იმპერატივის ცნობა-აღიარება საერთო ადამიანური ნიშანია, ხოლო რამდენადაც ეს ასეა, ეს ნიშანი არც ერთ ადამიანის სპეციფიკა არ არის. სპეციფიკას, ინდივიდუალობას მოკლებული ადამიანი პიროვნებად ვერ ჩაითვლება. კანტისეული განმარტება პიროვნებისა პიროვნების გაუქმებას იწვევს: რაც ყველას აქვს, რაც ყველასია, ის არავის საკუთრება არ არის. პიროვნება, შედეგის აზრით, საკუთრებაა, თავისთავადობაა, უნიკალობაა. თუ ადამიანის პიროვნულობა განიზომება მისი გონებისეულობით, გამოთქმა „ინდივიდუალური პერსონა“ შეიცავს შინაგან წინააღმდეგობას<sup>1</sup>. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ პიროვნება, თუ ის იმით არის პიროვნება, რომ გონების მუშაობა-კარნახს მისდევს, როგორც საგანთა კანონზომიერებაზე ორიენტირებული, ინდივიდუალობის მიღმა ძევს. ეს ნიშნავს პიროვნების მიღმა ყოფნას, ზეინდივიდუალობის ნიშნის მიღებას. პიროვნება იმიტომ არის ინდივიდუალური, რომ პიროვნებაა და არა ინდივიდუალობის გაშო არის პიროვნება.

პიროვნების ინდივიდის სახით ყოფნა არც სხეულის დროსა და სივრცეში განსაზღვრულობით აიხსნება. პირიქით, სხეულის ინდივიდუალობას, იმას, რომ აი, ეს სხეული ჩემია, განსაზღვრავს არა სხეულის გეომეტრიული განსაზღვრა, არამედ ის, რომ არის შე, რომელსაც ეკუთვნის ეს სხეული. კანონების მორჩილება კი არ ქმნის პიროვნებას, არამედ პიროვნებაა წინამძღვარი იმისა, რომ განხორციელდეს კანონების მიყურადება და პატივისცემა.

უაღრესად მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ტრანსცენდენტალური დაფუძნება პიროვნებისა, დაფუძნება „მორჩილად“ ცხოვრების საბუთით, აუქმებს ავტონომიურ ეთიკას და ამასთან ერთად ავტონომიურ პიროვნებას, პიროვნების ავტონომიურობას, რომელ-

<sup>1</sup> M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik. Neue Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Bern. 1954. S. 382 (Werke, Bd. 2).

საც კანტი იცავდა თავისი მეტაფიზიკით. გონებითი პიროვნება და ინდივიდუალობა, რომლის გარეშე პიროვნება ვერ იაზრება, გამორიცხავენ ერთმანეთს<sup>2</sup>.

პიროვნების ცნება, შელერის აზრით, არ ეგუება კანტის ფილოსოფიას. კანტის რწმენა, რომ პიროვნებას ადგილი ეთმობა ინტელიგიბელურ სამყაროში, ილუზიაა. ადამიანი-ნოუმენი, რომელიც პიროვნების მატარებლად იგულისხმება, არსებითად არ განსხვავდება იმ ქვიდან, რომელიც შემადგენელი ნაწილია „ნივთისა თავისთავად“. როგორც „თავისთავადი ქვა“ ვერ იქნება პიროვნება, ისევე ადამიანი-ნოუმენი ვერ იქნება პიროვნება, ხოლო ფენომენ-ადამიანზე, როგორც პიროვნებაზე, ლაპარაკი, მით უფრო შეუძლებელია. აქ ადამიანის ღირსებაზე ლაპარაკს მეტი საფუძველი როდი აქვს, ვიდრე ლაპარაკს მცენარის ინდივიდუალობაზე და მის ღირსებაზე.

კიდევ რისგან უნდა გაემიჯნოთ პიროვნება?

მყისვე დგება „მე“-სთან პიროვნების მიმართების საკითხი. რა არის „მე“? რა არის პიროვნება? რით განსხვავდებიან ისინი ერთმანეთისაგან, თუ ისინი არ არიან იგივეური, სხვადასხვახარად გამოთქმული ერთი „მოვლენა“?

შელერი ამ ორს შორის თვალსაჩინო განსხვავებას ხედავს.

„მე“ არის საგანი, საგნის მსგავსად ექვემდებარება იგივეობას, მაგრამ არა საგნის წყალობით და მისი კარნახით, არამედ იმით, რომ საგანია თვითონ და, ამდენად, თავის იგივეობას თვითონვე ასაბუთებს. „მე“ მუდამ გვეძლევა მხოლოდ შინაგან აღქმაში, არასოდეს არ უსწრებს საგნის წარმოქმნას და არ ღებულობს მონაწილეობას ამაში. შელერი იდეალიზმად თვლის იმ თვალსაზრისს, რომელიც საგნის არსებობას „მეზე“ ამყარებს. ასეთ იდეალიზმს ის უარყოფს და უაზრობას ეძახის. „მეს“ არა აქვს არავითარი პრივილეგია სხვა საგანთან შედარებით. „მეს“ იგივეობა იმით მტკიცდება, რითაც ყოველი სხვა საგნის იგივეობა. ეს არის საგნის არსობრივი ნიშანი, მისი არსი. საგანთა არსობრივი კავშირები არ ექვემდებარებიან შემეცნების აქტის „მითითებას“. ამიტომ არ არის კანტი მართალი, როცა თავის ღებულებას კოპერნიკის აღმოჩენას უტოლებს: საგნები არ „ბრუნავს“ გონების „გარშემო“.

<sup>2</sup> ი ქ ვ ე. გვ. 384. „გონებით პიროვნებაში“ იგულისხმება იმ ინტელექტუალური ნიშნებისაგან აგებული ადამიანი, რომელსაც აქვს მხოლოდ ზოგად-ლოგიკური ი ნიშან-თვისებები. ასეთთა ლოგიკურობით შემოფარგლული აბსტრაქტი.

იგივე ითქმის ისეთ ინსტანციებზე, როგორც არიან „ცნობიერება საერთოდ“: „ტრანსცენდენტალური ცნობიერება“, „ზენიდივიდუალური მე“ და ა. შ. „მე არავითარ შემთხვევაში, არავითარი აზრით საგნის პირობად ვერ გამოცხადდება“<sup>3</sup>.

სულ სხვაა აქტი, ინტენცია. პიროვნება აქტების ერთიანობაა. ის არ არის არც საგანი და არც სუბსტანცია, არც წვდომა შეიძლება მისი ისე, როგორც საგნის ან გასაგნებული ვითარებისა. საგნის შესწავლა დაკვირვებას ემყარება. აქტისა და პიროვნების დაკვირვება არ შეიძლება. მათი „მოცემულობა“ მხოლოდ რეფლექსიას შეუძლია დაადასტუროს.

აქტის ფენომენოლოგიური რედუქციის საფუძველზე, მაშინ როცა ხელთ გვექნება წმინდა აქტი, აქტი-ფენომენი, დადგება ასეთი ფუნდამენტალური პრობლემა: რა არის ის, რაც ქმნის აქტს, მის მრავალფეროვნებასა და ერთიანობას? აქტის არსისათვის, მისი რაობის დადგენისათვის არ გვეჭირდება არც „მე“-ს ცოდნა და არც „სულის“ ხილვა. აქტის არსის წვდომას რომ ფენომენოლოგიური რედუქციით ვალწევთ, ეს იმას ნიშნავს, რომ კვლავ აღარ დაეუბრუნდეთ იმას, რისი უკუგდებითაც მივალწევთ ჩვენ მიზანს. დამოუკიდებლად იმისა, თუ ვინ მოახდინა რედუქცია, შეგვიძლია ვიკვლიოთ ურთიერთობა ხედვასა და მის ობიექტს შორის, გრძნობასა და ღირებულებას შორის, სიყვარულსა და შეყვარებულს შორის და ა. შ. მაგრამ მაინც რჩება, დასძენს შელერი, საკითხი იმაზე, თუ ვინ ან რა იგულისხმება არსობრივად იმ „არსებად“, ვინც ან რაც თავს უყრის ამ მრავალფეროვან აქტებს. სხვანაირად: რაზე უთითებენ თვითონ აქტები, როგორც იმ „სიდიდებზე“, რომელსაც უნდა არსობრივად მიეწეროს ეს „საქმიანობა“? რა თქმა უნდა, აქ საქმე არ ეხება აქტების ემპირიულ შემსრულებელს, რომელიც თავიდანვე იყო რედუქციებული<sup>4</sup>.

პიროვნების პრობლემა იქ დგება პრობლემათა რიგში, სადაც რედუქციის პროცესი დამთავრებულია და არა იმ კონკრეტულ ადამიანთან, რომელიც შეუდგა რედუქციის პროცედურას<sup>5</sup>.

ანალოგიურად დგება კითხვა სამყაროს მიმართაც, სამყაროს საგნების არსობრივი ურთიერთობის შესახებ. მხოლოდ ამ კონ-

<sup>3</sup> ი ქ ვ ე. გვ. 390.

<sup>4</sup> ი ქ ვ ე. გვ. 392.

<sup>5</sup> როგორც ცნობილია, ფენომენოლოგიური რედუქცია მხოლოდ დასაწყისია. მას მოსდევს იდეური და ტრანსცენდენტალური რედუქციები.

ტექსტშია გამართლებული პრობლემა სამყაროს მთლიანობა-ერთიანობის შესახებ. აქ ჩაერთვის პიროვნების პრობლემა სამყაროს პრობლემას. არსებულის რედუქციის შემდეგ ქრება წინააღმდეგობა-განსხვავებულობა შინა და გარე აღქმას შორის და პიროვნება ფსიქოლოგიურად ნეიტრალური გვევლინება.

თუ წარმოვიდგენთ ისეთ არსებას, რომელიც მხოლოდ შემეცნების აქტებს აწარმოებს, ე. ი. თუ დავუშვებთ, რომ არსებობს გონებრივი არსება (Vernunftwesen), დავინახავთ, რომ არსობრივად მის მიერ არ იქნება წამოყენებული არც ყოფიერებისა და არც პიროვნების პრობლემა. აქ იგულისხმება ცოდნის ისეთი სუბიექტი, რომლიდანაც რედუცირებულია ყველაფერი, რაც კი მის ყოფიერებას ეხება. ასეთი არსება ლოგიკურ სუბიექტად შეიძლება ვიაზროთ, მაგრამ მას პიროვნებას ვერ ვუწოდებთ, წერს შელერი. ეს ასე იქნება მაშინაც, თუ ვიაზრებთ, რომ ეს არსება აწარმოებს შინა და გარე აღქმის აქტებს, და თუ ის თავის „მე“-ს და სხვის „მე“-ს მთლიანად განჭვრეტს, აღწერს და ახსნის<sup>6</sup>.

იგივე ითქმის ისეთი არსების შესახებ, რომელსაც შეუძლია აწარმოოს მხოლოდ ნებისყოფის აქტები. ასეთი სუბიექტი იქნება ლოგიკური სუბიექტი ნებისყოფისა, მაგრამ პიროვნებად ის ვერ მიიჩნევა. პიროვნების აუცილებელი ნიშანი, გვარწმუნებს შელერი, არის ერთიანობა, რაც იმაში გამოიხატება, რომ სუბიექტს შეუძლია აწარმოოს ყოველი შესაძლებელი აქტი. არისტოტელე არ იყო მართალი, როცა ღმერთს მიაწერდა თვითშემეცნებას და ამის საფუძველზე მას პიროვნებად თვლიდა. თვითშემეცნება ჯერ კიდევ არ არის გარანტია იმისა, რომ პიროვნებასთან გვაქვს საქმე. საჭიროა თვითცნობიერებასთან ერთად პიროვნებას ჰქონდეს ყოველგვარი სხვა ცნობიერებაც. იმისათვის, რომ ერთ „წერტილში“ შესაძლებელი გახდეს ყოველი სახის აქტის გაერთიანება, ხელთ უნდა გვქონდეს ფორმის ერთიანობა, რამდენადაც აქ იგულისხმება არა მხოლოდ არსთა სიმრავლე, არამედ აგრეთვე ერთიანობის შესაძლებელი ყოფიერება. ეს გამომდინარეობს იქიდან, რომ აქტების სხვადასხვაობაზე, მრავალფეროვნებაზე მხოლოდ მაშინ შეიძლება ლაპარაკი, როცა ისინი გვეძლევიან მხოლოდ ერთ პიროვნებაში. პიროვნების არსობრივი დეფინიცია, რომელსაც იძლევა შელერი, ასეთია: „პიროვნება არის კონკრეტული, თვითონ ყოფიერების არსობრივი ერთ-

<sup>6</sup> იქვე. გვ. 393.



თიანობა სხვადასხვა გვარის არსთა აქტებისა, რომელიც თავისთავად ყოველი სახის აქტების დიფერენციაციას უძღვის. ყოფიერება პიროვნებისა „აფუძხებს“ ყველა არსობრივად განსხვავებულ აქტებს“<sup>7</sup>. არსობრივად განსხვავებულ აქტებში შელერი გულისხმობს შინაგანი და გარეგანი ფორმის აქტებს, შინაგან და გარეგან ნებისყოფას, შინაგან და გარეგან გრძნობას, სიყვარულს, სიძულვილს და ა. შ.

კავშირი. არსთა შორის ვერ მიაღწევს კონკრეტულობას, თუ არ არის მოცემული თვითონ პიროვნება, რომელშიაც ხორციელდება ეს კავშირი. უამისოდ, როცა პიროვნების ეს უნარი არ არის გათვალისწინებული, პიროვნება გადაიქცევა აქტების მოზაიკად. პიროვნება არ არის ცარიელი ამოსავალი პუნქტი აქტებისა, ის არის კონკრეტული ყოფიერება, ურომლისოდაც, მაგ., მსჯელობა აქტებზე არასოდეს კონკრეტული ხასიათის არ იქნება. პიროვნების ინტენციის გარეშე შეუძლებელია აქტის კონკრეტული წვდომა, ადევნატური შემეცნება. სხვაგვარი წარმოდგენა პიროვნებისა, როცა ის აქტებიდან მიღებულად იგულისხმება, ატომიზმის ახალი ვარიანტია. პიროვნების აქტუალური თეორია მართალია, როცა უარყოფს პიროვნების სუბსტანციალობას და მის მოცემულობა-არსებობას ნივთის სახით, მაგრამ შეცდომა იქნებოდა პიროვნების მთელი ავლადიდება აქტების კომპლექსად წარმოგვედგინა, აქტების სინთეზის გზით მიღებულად მიგვეჩინა.

მართალია, პიროვნება აქტების მწარმოებელია და მხოლოდ ასეთად განიცდება, მაგრამ ის არც ამ აქტების „ზევით“, „უკახ“, და ა. შ. არ არის. ასეთი ნიშნებით არ დახასიათდება მიმართება აქტსა და პიროვნებას შორის. პირიქით, ეს წამოჭრის უსაგნო საკითხებს ფსიქიკური, სულიერი ცხოვრების შესახებ, შელერი ამის საილუსტრაციოდ მიმართავს XVII საუკუნეში წამოჭრილ კითხვებს: „აზროვნებს თუ არა სული ყოველთვის?“ „აწარმოებს თუ არა სული აქტებს უსიზმრო ძილში?“ აქ ატომისტური მიდგომა ჩანს. ნამდვილად საქმის ვითარება, შელერის თქმით, ასე უხდა წარმოვიდგინოთ: ყოველ სრულ კონკრეტულ აქტში არის მთელი პიროვნება და ყოველი აქტის რეალიზაციით ხდება შესაბამისი ვარიაცია პიროვნებისა<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 393—394.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 395. ცვლილება-გარდატეხი, რომელზედაც აქ არის ლაპარაკი, არ უნდა ვაზროთ როგორც ცვლილება ფენომენალურ დროში, როგორც ნივთისყოფილი. ანგია ბოკორიშვილი

პიროვნება ცხოვრობს დროში, ახორციელებს თავის აქტებს დროში, რის შედეგადაც თვითონაც იცვლება, მაგრამ ეს დრო არ არის ფენომენალური დრო, რომელიც უშუალოდ არის მოცემული შინა აღქმად. ის არ არის მოცემული ობიექტურ, ფიზიკურ დროში, მასში არ არის არც ჩქარი, არც ნელი და არც ხანირება. ეს დრო არ შეიცავს დანაწევრებას: წარსულს, აწმყოს, მომავალს. აქ წარსული და მომავალი აწმყოდ არიან წარმოდგენილი. ობიექტური დრო, შეღერის მიხედვით, არის დეფორმირებული და დეკვალიფიცირებული ფენომენალური დრო. პიროვნება ყოველ აქტს ანიჭებს კონკრეტულობასა და სპეციფიკურ ელფერს. ამიტომ მოძღვრებას პიროვნებასა და მისი აქტების შესახებ ევალება თავისი საკუთარი ტერმინებით ლაპარაკობდეს და უფროხილდებოდეს გარედან მიღებულ მნიშვნელობათ. ვერავითარი ცოდნა სიყვარულისა, ანდა მსჯელობისა ვერ გვეტყვის იმას, თუ როგორია და  $x$  და  $y$  — ის სიყვარული და მსჯელობა კონკრეტულად. ამ ცოდნას ვერ მოგვცემს ვერც სიყვარულისა და მსჯელობის ობიექტების ცოდნა. მაგრამ როგორც კი მზერას მივაპყრობთ თვითონ პიროვნებას, რომელსაც ეკუთვნის ეს აქტები, მყისვე შეიქმნება მათი არსობრივ-კონკრეტული შინაარსი. ამ გზით მიიღწევა სამყაროს ის სურათი, რომელიც მოცემულ პიროვნებას აქვს, როგორც „მისი“ სამყაროს ასახვა<sup>9</sup>.

როგორც ითქვა, შეღერი მე-ს საგნობრივ დახასიათებას ხშირად მიმართავს. ამისგან განსხვავებით და ამის საპირისპიროდ „აქტი არასოდეს არ არის საგანი“. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ აქტი, საერთოდ, შეუძენებალხ იყოს. შეღერი აქტისთვის სხვაგვარ წვდომას ვარაუდობს. ეს არ არის დაკვირვებაზე დამყარებული შეშენება. ამისთვის არსებობს რეფლექსია, რომელიც არ იწვევს თავისი შესამეცნებლის გასაგნებას.

აქტი განსხვავდება აგრეთვე ფუნქციისაგან. მათ გაიგივებას ხშირად ჰქონდა ადგილი ფსიქოლოგიაში. შეღერი მათ არსებითად განასხვავებს ერთმანეთისაგან. განსხვავება ისეც გამოითქმის, რომ ფუნქცია ფსიქიკის საქმეა, ხოლო აქტში იჯულისხმება გონის სპეციფიკური მოქმედება; ფუნქცია, ეკუთვნის მე-ს, ხოლო აქტი პიროვნებას; ფუნქცია ფსიქიკურია, აქტი ფსიქიკურად არ უხდა ში-

ული ცვლილება თავის კუხალობთ და ა. შ. პიროვნების დროც და ვარადაც თავისებურია.

<sup>9</sup> • ქ ე ე, გვ. 397.

ვიჩნათ; აქტები უნდა იქნენ შესრულებული, ფუნქციები სრულდებოდნენ. ფუნქციები არიან იმ ვითარებაში, სადაც არის სხეული და გარემო. პიროვნების დაშვება არ ნიშნავს, არც მოითხოვს სხეულის დაშვებას, მისი არსებობის აღიარებას. პიროვნების შესატყვისი, კორელატი არის არა გარემო, არამედ სამყარო. ფუნქციები თავსდებიან ფენომენალურ დროში და არაპირდაპირ მაინც შეიძლება მათი გაზომვა; ამას ვერ ვიტყვით აქტების თაობაზე. მათი დრო სპეციფიკურია. ფუნქციებია ხედვა, სმენა, ყნოსვა, შემჩნევა, გრძობადი ყურადღება და ა. შ. აქტებისათვის ისაა დამახასიათებელი, რომ ისინი მნიშვნელობას გვაწვდიან, ნამდვილი ინტენციები არიან. ფერის შეგრძნება და ფერი-ნიშანი სხვადასხვაა. პირველი არაფერს არ მიუთითებს, მისი ფაქტიურობით მისი მისია დამთავრებულია, ხოლო როცა ფერი რისაშე მიმთითებელია, საქმე სხვაგვარად არის: აქ მნიშვნელობასთან ურთიერთობა იგულისხმება, ეს არის ინტენცია, როგორადაც იგი გაიგო ფენომენოლოგიამ (ჰუსერლი). ურთიერთობა ფუნქციისა კაუზალობაა, აქტისა საზრიანობა. ფუნქციის შესწავლა დაკვირვებითა და ინდუქციით ხდება. მისი შემეცნება ჰიპოთეტური ხასიათისაა, აპოსტერიორულია, ხოლო აქტის შემეცნება აპრიორულ მსჯელობებს გვაწვდის<sup>10</sup>.

აქტები არც ფიზიკური მოვლენებია. ისინი ფსიქოფიზიკურად ნეიტრალური არიან. ჯერ კიდევ 1900 წ. იხმარა შელერმა აქტების საფუძვლის აღსანიშნავად ტერმინი გონი (Geist)<sup>11</sup>, რითაც გამოთიშა მათი შესწავლა ფსიქოლოგიიდან და ფიზიკიდან. გონი სტრუქტურულად განსხვავდება „მე“ და „ცნობიერებისგან“: მე უპირისპირდება არა — მეს, „შენ“-ს, ცნობიერება — საგანს. ეს ცნებები რელატიური არიან. პიროვნება ასეთი არ არის, ის აბსოლუტურია, არ გულისხმობს და არ მოითხოვს საპირისპიროს. პიროვნება ტოტალურია, „მე“ ასეთი არ არის. სხვაგვარი არსებობა, თუ არა არსებობა აქტის შესრულების პროცესში, პიროვნებას არა აქვს; ის ვერ იქნება

<sup>10</sup> ი ქ ე ე, გვ. 399. აქტსა და ფუნქციის გათმვა საკიროა, ჩვენ შრომებშიც მათი მნიშვნელობა იდენტურადაა წარმოდგენილი. მ. შელერის ფსიქოლოგიური კონცეფციის შესახებ იხ. ჩვენი შრომები „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები“. ნაწ. მეორე, თბილისი, 1959, გვ. 277—324, „ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის“, თბილისი, 1966, გვ. 251, 137.

<sup>11</sup> Dr. Max Scheler, Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur Philosophischen Methodik, Leipzig, 1900, S. 181.

აღქმის საგანი, არც გარეგანისა და არც შინაგანისა. საგნობრივი განწყობა, როგორცაა აღქმა, წარმოდგენა, აზროვნება, მოგონება, მოლოდინი და ა. შ. მყისვე პიროვნებას ტრანსცენდენტურს ხდის.

აქტების ფსიქოლოგიური ნეიტრალობის საბუთად შელერს ისიც მოჰყავს, რომ აქტს, გონს შეუძლია თავის საგნად აქციოს როგორც ფსიქიკური, ისე ფიზიკური მოვლენა.

შელერი ამასთან დაკავშირებით ეხება იმ პრინციპულ დებულებას, რომ ფსიქიკა არ შეიძლება იყოს ფსიქიკის (და არც სხვა რამის) შემმეცნებელი. არ ხდება ისე, თითქოს წარსულში განცდილის ქვრეტა წარმოებდეს ფსიქიკის საშუალებით მისი ორად გახლეჩის გზით. როგორც შეუძლებელია ის, რომ აქტი იყოს საგანი, შეუძლებელია ისიც, რომ ფსიქიკამ იკისროს „გულისხმობის“ (meinen) ამოცანა და ინტენცია განახორციელოს<sup>12</sup>. როგორც მიუღებელია ინტენციის ძებნა ფსიქიკაში, ისე მიუღებელია მისი არსებობის უარყოფა, საერთოდ. თ. ციჰენი, ფიქრობდა, რომ წარსულში ყოფილი წარმოდგენის მოგონება, რაც, შელერის გაგებით, ინტენციონალური აქტია, ახალი წარმოდგენის წარმოშობას ნიშნავს. ე. ი. მოგონების აქტი ციჰენს წარმოუდგენია როგორც ფსიქიკის წვდომა ფსიქიკით. ეს შელერის კონცეფციით, მიუღებელია. ეს ნიშნავს ფსიქიკის გონსეულად წარმოდგენას და ამით ფსიქოლოგიის დამახინჯებას, ხოლო მეორე შეცდომა—ინტენციის უარყოფა, მოასწავებს ფილოსოფიის დამახინჯებას<sup>13</sup>.

ცნობიერებასთან მიმართების გამოსათქმელად შელერი გონს უწოდებს ზეცნობიერს. ამ ტერმინის პარალელურად ნახმარია „ქვეცნობიერი“, „არაცნობიერი“, „ცნობიერი“<sup>14</sup>.

პიროვნებას თავისი კორელატი აქვს. ეს არის, შელერის თქმით არა გარემო, არა ბუნება, როგორც სამყაროს ნაწილი, არამედ სამყარო თვითონ. ეს არის ერთ-ერთი თავისებურება პიროვნებისა. როგორც ყოველი საგანი სამყაროს საგანია, ისე ყოველი აქტი, ინტენცია პიროვნების აქტია, მისი ნაწარმოებია. სამყარო, როგორც პიროვნების კორელატი, პიროვნების დაღს ატარებს იმ გაგებით, რომ ყოველ პიროვნებას „თავისი“ სამყარო აქვს. სამყაროს კონკრეტულ მოცემულობაში ეს იგულისხმება: იგი თითქოს-

<sup>12</sup> Werke, B. 2, S. 401.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 401. „ფსიქიკის წარმოდგენა გონის სახით ღუპავს ფსიქოლოგიას, ხოლო გონის დაყვანა ფსიქიკაზე ღუპავს ფილოსოფიას“.

<sup>14</sup> შელერს კონცეფცია არაცნობიერზე კრიტიკულად განხილული გვაქვს წიგნში „ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის“, თბილისი, 1966.

და აწყობილია პიროვნების შესაბამისად, ე. ი. პიროვნების „შერჩევით“.

სამყაროს საგნებში იგულისხმება — ფიზიკური, ფსიქიკური, იდეალური და ღირებულებითი სფერო. ამ ტერმინოლოგიის მიხედვით ისინი აბსტრაქტებს წარმოადგენენ. კონკრეტულად მათ არსებობა შეუქლიათ მხოლოდ სამყაროში, ისინი სამყაროს ნაწილებად იაზრებიან. ეს არ ითქმის პიროვნების შესახებ. ის არ არის სამყაროს ნაწილი. ის არის ყოველთვის სამყაროს კორელატი. პიროვნება „თავის თავს განიცდის სამყაროში“, რომელიც მისი კორელატია<sup>15</sup>. პიროვნების აკოსმოსურობაზე შელერი ხშირად დადბეჭითებით ლაპარაკობს. ეს არის მისი პერსონალიზმის ცენტრალური მომენტი.

შელერის ძირითადი პრობლემა პიროვნებასთან დაკავშირებით ის არის, თუ როგორ ვიაზროთ პიროვნება როგორც არსება, რომელიც მართავს და აერთიანებს ისეთ განსხვავებულ აქტებს, როგორებიცაა — აზროვნება, ნებელობა, გრძნობა... ეს პრობლემა, შელერის აზრით, კანტის სისტემაში არ დგება. მას ნებელობა, მაგალითად, ესმის პრაქტიკული აზროვნების სახით და, აძღვხად, გასაერთიანებელიც არაფერია, კანტთან ყველაფერი აზროვნებაა<sup>16</sup>.

სამყარო, როგორც იგი ესმის შელერს, პიროვნებისადმი რელატიურია. ამდენად, რამდენიც არის პიროვნება, იმდენია სამყაროც. ერთი საყოველთაო სამყარო არ არსებობს. ერთი სამყარო არსებობს მხოლოდ იდეის სახით და არა კონკრეტულად. მართალია, შეიძლება არსებობდეს ერთი საერთო კონკრეტული სამყარო, მაგრამ მისი მოცემულობა არ ხდება, პიროვნება მხოლოდ „თავის სამყაროს“ ხედავს. სიკეთეცა და ქვეშაობაეც არიან პერსონალური.

ერთიანი კონკრეტული სამყარო თავის კორელატად ღმერთს მოითხოვს. სხეულის (Leib) კორელატი არის გარემო, „შე“-სი გარესამყარო, ხოლო პიროვნებისა სამყარო. სხეულის მოცემულობა სპეციფიკურია. ის არც გარე აღქმაზე და არც შინა აღქმაზე არ დაიყვა-

<sup>15</sup> Werke, B. 2. S. 403.

<sup>16</sup> ჰ. შერერს პირველად უთქვამს, რომ კანტის „ნება“, არის პრაქტიკული გონება, მოქმედებაზე მიმართული აზროვნება (H. Schwarz, Psychologie des Willens, 1900). შეიძლება იმის თქმა, რომ ესთეტური გრძნობაც, კანტთან შეგულებითი ფუნქციონირების სინთეზია. ესთეტური ფენომენი, კანტის მიხედვით, პროდუქტია განწყობისა და წარმოსახვის „თავისუფალი შეთამაშებისა ერთმანეთთან“. იხ. ჩვენი „კანტის ესთეტიკა“, თბილისი, 1967.

ნება. შელერი ავენარისისა და მიხის მოსაზრებას უარყოფს: სხეულის მოცემულობა არ არის ის, რაც ფსიქოფიზიკურად ნეიტრალურის დიფერენციაციას ხელმძღვანელობს ფიზიკურ და ფსიქიკურ მოვლენებად, მთავარი აქ, შელერის კონცეფციაში, არის მკაცრი გამიჯვნა ერთმანეთისგან სხეულისა (Leib) და „საგნისა“ (Körper). მაგრამ ჯერ გავეცნოთ შელერის შეხედულებას ცნობილ ფსიქოფიზიკურ პრობლემაზე.

დეკარტს ფსიქოფიზიკური პრობლემა საკუთრივ ანთროპოლოგიურ პრობლემად ესახებოდა. როგორც ცნობილია, ზეადამიანური არსებანი დეკარტს წმინდა სულიერ არსებებად მიაჩნდა (ანგელოზები, ღმერთი). სულიერი არსების ერთგვაროვნების გამო მთლიანობა, როგორც პრობლემა, აქ არ იდგა. ასეთივეა მდგომარეობა დეკარტთან ქვეანთროპოლოგიურ არსებაში. ცხოველი, როგორც უსულო არსება, ფსიქოფიზიკური არ არის და არც აყენებს ამ პრობლემას. რაც შეეხება ადამიანს, რომელიც ორი სუბსტანციის ნაერთად არის წარმოდგენილი, ჩვენი შემეცნებისათვის გაუგებარია: როგორ ხდება ურთიერთობა სულსა და სხეულს, მატერიას შორის, რომლებისგანაც არის აგებული ადამიანი? ასე გაჩნდა დეკარტის დუალიზმი, რომლის გადაჭრის ამოა ცდას დიდ-ბალი ინტელექტუალური ენერჯია შეეწირა.

დეკარტის თეორიამ ადამიანი მოწყვეტა ბუნებას. ხოლო ბუნება მეტისმეტად გააღარბა: ბუნებას დაეკარგა სიცოცხლეცა და სულიერი ცხოვრებაც და მატერიის მექანიკურ მოძრაობად იქცა. ერთადერთი, რაც მეცნიერებამ მოიგო დეკარტის მტკიცებით, ეს იყო გონის ავტონომიის პრინციპის განმტკიცება. მაგრამ გონის სრული კვალიფიკაცია დეკარტმა ვერ მოგვცა, მან გონის სამოქმედო ასპარეზი აზროვნებით შემოფარგლა და ამით რაციონალიზმის ვაბატონებას მიეცა გასაქანი. შელერი შემეცნებას ფართო ასპარეზს უხსნის და მის ელემენტებს ეძებს ყველგან, სადაც სიცოცხლეა. განსხვავება ცხოველსა და ადამიანს შორის, რამდენადაც საქმე ეხება ინტელექტს, რაოდენობრივია.

ფსიქოფიზიკური პრობლემის გადაჭრა შელერს ასე ესახება: როგორც ონტოლოგიური პროცესები, ფსიქიკური და ფიზიკური მკაცრად იდენტური არიან. განსხვავება მათ შორის ფენომენური ხასიათისაა, ის, რასაც „ფიზიოლოგიურსა“ და „ფსიქიკურს“ ვეძახით, „მხოლოდ ერთი და იმავე სასიცოცხლო პროცე-

სი ს განხილვის ორი მხარეა<sup>17</sup>. „ფიზიკური“ და „ფსიქიკური“, შაშასადამე, განხილვის ორი განსხვავებული პუნქტია. ძველი ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი და კაუზალური ურთიერთობის თეორია ამჟამად წარმოადგენენ მხოლოდ რკინის ჯართს. იგივე უნდა ითქვას, შეღერის აზრით, სქოლასტიკის იმ მოძღვრებაზე, რომელიც სულს „სხეულის ფორმას“ უწოდებს. დეკარტის დუალიზმის ადგილს ამჟამად იჭერს სიცოცხლის მთლიანობის თეორია, დაასკვნის შეღერი. მთელი ფიზიოლოგიური ცხოვრება საზრისთა პროცესად უნდა იქნეს წარმოდგენილი<sup>18</sup>.

მთელ ფსიქიკურ ცხოვრებას აქვს ფიზიოლოგიური კორელატი. გონიც კი, რამდენადაც ის მოიხმარს „ნასესხებ ენერჯიას“, ფიზიოლოგიური კორელატის ქონას გულისხმობს. ონტოლოგიური საზღვარი სხეულსა და სულს შორის კი არ არის, არამედ გონსა და სიცოცხლეს შორისაა. წინააღმდეგობა აქ შორის მიდის და ყოველი საგნის, ნივთის საფუძველში მდებარედ გვევლინება. ეს წინააღმდეგობა გაცილებით უფრო რადიკალურია, ვიდრე წინააღმდეგობა ორგანულსა და არაორგანულს შორის. არ იყო შართალი ჰ. ღრიში, როცა განსხვავებას ორგანულსა და არაორგანულს შორის ეგზომ აზვიადებდა<sup>19</sup>.

ის, რაც ახორციელებს ფიზიკურსა და ფსიქიკურის შემეცნებას და სულისა და ტვინის წინააღმდეგობაზე მალა დგება, არის გონი (Geist), რომელიც ყოველივე სხვას საგნად იხდის, ხოლო თვითონ გასაგნებას არ ეგუება, არ ექვემდებარება.

სიცოცხლეს ახასიათებს მხოლოდ დროში ყოფნა, ხოლო გონი არის არა მხოლოდ სივრცის გარეშე, არამედ ზედროულიც, გონი დროსა და სივრცეს გარეთაა<sup>20</sup>. დროში მოქცეული სიცოცხლე გონს მხოლოდ მაშინ უკავშირდება, როცა გონი ინტენციებს ახორციელებს. ეს არის გონის არაპირდაპირი კავშირი სიცოცხლესთან. ამ ვითარებაში გონის მოქმედება დამოკიდებულია სიცოცხლის პროცესზე. მიუხედავად დიდი განსხვავებისა გონსა და სიცოცხლეს შორის, ეს ორი საწყისი მაინც მიუთითებენ ერთმანეთზე: გონი ახდენს სიცოცხლის იდეირებას, ხოლო სიცოცხლე

<sup>17</sup> eStellung, S. 74.

<sup>18</sup> არ არის შემახვევითი, რომ შეღერს სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენლად თვლიან.

<sup>19</sup> eStellung, S. 80.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 80.

გონს იმის საშუალებას აძლევს, რომ მან თავისი ინტენციები განახორციელოს. შექმნას ისეთი ნაწარმოები, რომელსაც გონისეული საზრისი ექმნება. ეს თეზისი არის მექანიციზმისა და ვიტალიზმის უარყოფა. პირველი, შელერის აზრით, სიცოცხლის არსს არ ითვალისწინებს, ხოლო მეორე მას გაზვიადებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. მექანიციზმი და ვიტალიზმიც უარსაყოფია, მაგრამ არა ისე, რომ მათ დამსახურებაზე არაფერი ითქვას. ვიტალიზმმა ის მაინც გვაუწავლა, რომ გონი სრულიად უძლურია თავისით შექმნას რამე. ძალა აქვს არა გონს, არამედ პრიმიტიულ, არაცნობიერ ლტოლვებს. ისინი აძლევენ გონს ერთგვარ ბიძგსა და ძალას.

ლუდვიგ კლაგესის კონცეფცია ღირებულია, რამდენადაც აქ სიცოცხლისა და გონის არსებით განსხვავებაზე და მათ შორის არსებულ წინააღმდეგობაზეა ლაპარაკი; მაგრამ ამ დამოკიდებულებაში კლაგესმა ამ ინსტანციების მტრობის მეტი ვერაფერი დაინახა<sup>21</sup>. კლაგესმა გონს სიცოცხლის მტერი უწოდა; მან გონი ვერ განასხვავა ინტელექტისაგან და ამით გონის არსი გააყალბა, ხოლო მიმართება გონსა და სიცოცხლეს შორის მცდარად წარმოადგინა; მათი შემოქმედებითი ურთიერთობის ადგილზე მათი მტრობა წამოაყენა. არც ის იყო გააზრებული, რომ გონს, როგორც ისეთ ინსტანციას, რომელსაც საკუთარი ძალა არა აქვს, არ შეეძლო ბრძოლა გაეჩაღებია სიცოცხლის წინააღმდეგ.

## 5. ადაშიანი, სამხარო, უმივიცნობა

ფილოსოფია, შელერის თანახმად, არის ავტონომიური შემეცნება. ის ვერც რელიგიას დაეყრდნობა და ვერც მეცნიერების მონაცემებს. ფილოსოფიის საგანი ყველაფერია, რაც კი განიჭვრიტება ფილოსოფიური განწყობით. ფილოსოფია შეიცავს აპრიორულ მსჯელობებს, რომელთა შინაარსს წარმოადგენს საგანთა, აქტთა გარკვეულობა; ის, რაც შესამეცნებლიდან გადადის ცნობიერებაში, არის მხოლოდ გარკვეულობა,

შელერის მიხედვით, არის სამგვარი ფაქტი: ფილოსოფიური, მეცნიერული და ნატურალური. ფილოსოფიის ფაქტი არის წმინ-

<sup>21</sup> ნიშანდობლივია კლაგესის ძირითადი ნაშრომის სახელწოდება: „გონი როგორც მოწინააღმდეგე სულსა“.



და ფაქტი, ფენომენი, თავისთავადი. მეცნიერების საგანი კონსტრუირებული ფაქტია. ნატურალური ფაქტი უკრიტიკოდ მიღებული, გულუბრყვილო შთაბეჭდილებაა.

ფენომენოლოგიური ფაქტი აბსოლუტია, ასიმბოლური ხასიათის მოცემულობაა. კონსტრუირებული ფაქტი ნამდვილ შემეცნებას არ ისახავს მიზნად. ის უტილიტარულ-პრაგმატულ ამოცანებს ემსახურება. შემეცნება არის შესამეცნებლის გარკვეულობის (Sosein) გადასვლა ცნობიერებაში.

ფენომენოლოგიური ცდა, შელერის აზრით, არის იმანენტურთ. ცდის გარკვეულობა პირდაპირ გადადის შემეცნებლის ცნობიერებაში. ეს ხდება ინტელექტუალური ინტუიციის საშუალებით.

ადამიანის იდეა, ფიქრობს შელერი, არ შეიძლება მომდინარეობდეს ბუნებიდან. არც ის არის სწორი, რომ ღმერთის იდეა იყოს ანთროპომორფიზმი. ადამიანი კოსმოსური მასშტაბის არსებობაა. მისი ადგილი უნდა დაიძებნოს კოსმოსში და არა ცხოველთა სამყაროში.

ნიშანი, რომელიც არა აქვს არც ერთ ბუნებისეულ არსებას გარდა ადამიანისა, აღნიშნავს შელერი, არის გონი (Heisi). გონი არსებითად სხვაა, ვიდრე სიცოცხლე. გონის არსი, პირველ რიგში თავს იჩენს იმით, რომ სიცოცხლის მოთხოვნებს, როცა ეს საჭიროდ მიაჩნია, უარს ეუბნება. ცხოველი სიცოცხლეს მუდამ ეთანხმება, მხოლოდ ადამიანს შეუძლია სიცოცხლეს უთხრას „არა!“.

გონი, შელერის აზრით, გასაგნებას არ განიცდის. ის წმინდა აქტია, რეფლექსის მატარებელი, თვითცნობიერების მქონეა. რამდენადაც ყველაფრის გასაგნება გონიდან მომდინარეობს, იგი ყველა საგნობრივზე მაღლა დგას. ადამიანი, რომელიც ბუნებისეულად განხილული ბუნების ნაწალად იაზრება, როგორც გონის მქონე, ბუნების ნაწალად აღარ წარმოიდგინება.

პიროვნება ბუნებისეულობას არ შეიცავს. როგორც წმინდა აქტების საფუძველი, ის არც საგანია და არც დამთავრებული, ფიქსირებული არსება. ის არ არის სამყაროს საგნების პასიური მკვერეტელი და მონაწილეობას იღებს საგნების შექმნაში.

თავისთავადი სინამდვილე, შელერის თანახმად, ჩვენთვის მისაწვდომ ორ ატრიბუტს შეიცავს — ზეგარძნობად გონს და სტიქიურ ძალას, სასიცოცხლო ლტოლვას. ამ ატრიბუტთა შორის რთული დაძაბული ურთიერთობა სუფევს. მოვლენათა არსის შემეცნება გონის საქმეა. მაგრამ გონის „ძალა“ ამით ამოიწურება.

რაიმე გარდაქმნა სინამდვილისა, რეალობის გადასხვაფერება მას არ შეუძლია. ამისათვის საჭიროა ენერგია, რომელიც მას არ გააჩნია. ეს ძალა მან უნდა შეიძინოს სიცოცხლისაგან, იმ ბრმა ლტოლვისაგან, რომელიც სიცოცხლეს ემსახურება. ადამიანში არის ერთი და მეორეც. ამ ატრიბუტებს შორის თავისებური დიალოგია. ამ დიალოგიდან სასარგებლო რამ გაკეთდება, თუ იქნება გამოყენებული გონის მიზანდასახულება და ლტოლვის ენერგია. ანისთვის საჭიროა, მოხდეს სუბლიმაცია, ღირებულებასმოკლებულ პროცესს უნდა მიეცეს ისეთი მიმართულება და გამოყენება, რომელიც ღირებულ საგნებს შექმნის. აქ სიტყვა ეძლევა გოხს: მას შეუძლია არა მხოლოდ განსაზღვროს და აჩვენოს ღირებულების მქონე ვითარება, არამედ ბრმა სასიცოცხლო ლტოლვას გადაუღობოს გზა უაზრობისაკენ, ბოროტებისაკენ და ამით გადაართოს მისი პროცესი ღირებულებათა სამყაროს გზაზე. ასე უნდა მოხდეს გონის მანიფესტაცია, იმის გამოვლინება, რაც გონშია საკუთარი კანონზომიერების სახით.

ლტოლვისა და გონის მდგომარეობა, ფიქრობს შელერი, არსებითად სხვადასხვაა დასაწყისში და განვითარების საფეხურზე. დასაწყისში სინამდვილის ქვედა ფენა ძლიერია, ქარბად შეიცავს ენერგიას, ხოლო შემდეგ, დიალოგის ხანგრძლივად მიმდინარეობის წყალობით, მდგომარეობა იცვლება: მაღალი ფენა იძენს ძალას, რომელიც დაბალ ფენას „თავის ჭკუაზე“ ამოქმედებს. სამაგეროდ, დაბალი ფენა იძენს საზრისსა და ღირებულებას, თუმცა ამის გამო მაღალ ფენას არაფერი აკლდება. ეს არის სასრული არსების საბოლოო მიზანი, თავისთავადი სინამდვილის ქმნადობის დასასრული.

შელერის აზრით, გონის საშუალებით გაცნობიერდა სამყარო და მასთან ერთად ადამიანიც. ამის შემდეგ მოხერხდა ადამიანის დაპირისპირება სამყაროსთან და ამით გახდა ადამიანი — ადამიანი. ამ ვითარებაში გაჩნდა ადამიანის მეტაფიზიკური პრობლემა, რომელმაც ასეთი ფორმულირება მიიღო: „რატომ არის სამყარო საერთოდ, რატომ ვარ „მე“ საერთოდ?“

შელერის თანახმად, არსებობს აუცილებელი კავშირი სამყაროს ცნობიერებასა, თვითცნობიერებასა და ღმერთის ფორმალურ ცნობიერებას შორის. სფერო აბსოლუტური ყოფიერებისა არის ადამიანის არსებობის კონსტიტუციური მომენტი. რელიგიის, მეტაფიზიკისა და ადამიანის გაჩენა არის ერთი, ერთდროული აქტი.

აღამიანის ადგილი არის სამყაროს მიღმა. ეს არის აღამიანის ყოფიერების ექსცენტრულობა. „აღამიანის ადგილი სამყაროში“ იმას ნიშნავს, იმას გვეუბნება, რომ აღამიანის არსი მაშინ არსებობს, როცა ის დაპირისპირებულია სამყაროსადმი.

ბუნების განვითარებას, ფიქრობს შელერი, ესაჭიროება გონის საჩქცია. აღამიანი არ არის ნეიტრალური ადგილი, სადაც უნდა მოხდეს ღმერთის ტრანსცენდენტაცია, აღამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელშიაც ხორციელდება თავისთავადი სინამდვილის ატრიბუტების „თანამშრომლობა“. ამ კავშირის რეალიზაციით აღწევს აღამიანი თავის დანიშნულებას, ღმერთად ქცევას და ღმერთის დასრულებაში მონაწილეობას.

პიროვნება, შელერის აზრით, კონკრეტული ყოფიერებაა, რომელიც წმინდა აქტების ინტენციების დიფერენციაციას და რეალიზაციას უდევს საფუძვლად. პიროვნება არ არის აქტების „ზევით“, ანდა მათ „უკან“, არამედ ყოველ კონკრეტულ აქტშია მთლიანად.

გონი და სიცოცხლე, მიუხედავად მათი კონტრასტულობისა, ერთმანეთზე მიუთითებენ, მათ ერთმანეთი სჭირდებათ: გონს ესაჭიროება ენერგია, ძალა, რათა რამე „გააკეთოს“, ხოლო სიცოცხლეს ესაჭიროება გონი, რათა მისი მოქმედება საზრისიანი იყოს. მათი შეხვედრა ხდება მხოლოდ ორ პუნქტში — აღამიანში და ღმერთში. გონი და ბუნება დამოუკიდებელი საწყისებით არიან. ისინი ერთმანეთიდან ვერ წარმოიშეებიან.

## 6. 8. შილერის კონცეფციის უფასობა

შელერის მოძღვრება აღამიანის არსის შესახებ ბევრად არის დამოკიდებული მის ზოგადფილოსოფიურ სისტემაზე. ისიც უნდა ითქვას, რომ მისმა ფილოსოფიამ თვალსაჩინო ბიძგი მისცა აღამიანის არსის ძიებას. შელერი თვითონაც აღნიშნავს, რომ აღამიანის პრობლემას ცენტრალური ადგილი ეჭირა მუდამ მის ფილოსოფიურ ძიებაში. მაინც მოხდა ისე, რომ შელერმა ვერ მოასწრო ეთქვა ყველაფერი, რაც აზრად ჰქონდა. ის აქაც დარჩა „პრობლემატიკოსად“, როგორც ხშირად უწოდებენ მას. სისტემატური დასრულება ვერ მიიღო ვერც შელერის მოძღვრებამ აღამიანის შესახებ. ეს გარემოება საგრძნობლად აძნელებს ამ თეორიის შეფასე-

ბას. დაუმთავრებელ ნაშრომში ბევრი ნაკლი შეიმჩნევა, რაც იმას მიეწერება, რომ მოთქმებულმა და გააზრებულმა მთლიანი სიტყვიერი გამოხატულება ვერ ნახა. უკანასკნელ პერიოდში დაწერილი მისი წიგნი — „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“ მცირე მოცულობისაა, მაგრამ არა იმიტომ, რომ მის ავტორს არ ჰქონდა შტეის სათქმელი, არამედ, რასაკვირველია, სხვა გარემოებათა გამო. შელერს ჰქონდა განზრახვა, დაეწერა ვრცელი ნაშრომი „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ სახელწოდებით, მაგრამ ეს მას არ დასცალდა. ამიტომ შელერის კრიტიკა ზოგჯერ ემყარება ჰიპოთეტურ მოსაზრებებს და, ამდენად, დამაჯერებელი არ არის<sup>1</sup>.

შელერის ანთროპოლოგიის კრიტიკა უნდა ემყარებოდეს შელერის ფილოსოფიის მთლიან შეფასებას. ცდა ამგვარი შეფასებისა მოცემული გვაქვს წერილში — „მაქს შელერი“<sup>2</sup>.

მ. შელერმა ძალიან გაითქვა სახელი როგორც ანთროპოლოგმა. ხშირად მას თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ფუძემდებელს უწოდებენ. რამდენადაც საკითხი სახელწოდებას ეხება, უნდა ითქვას შემდეგი: ამ სახელწოდებას, როგორც ცნობილია, ის პირველად არ ხმარობს. არც მიუჩნევია მას ეს სახელდება პრობლემად, არ უმსჯელია იმაზე, თუ რამდენად იქმნება მიზანშეწონილი ეს სახელი იმ საქმისათვის, რომელსაც მისი გამოკვლევები ეხებოდა ადამიანის შესწავლასთან დაკავშირებით. ამ სახელს ის ხმარობს, როგორც ბერძნულ სიტყვას, იმ შინაარსის გადმოსაცემად, რომელსაც ეძებენ ფილოსოფოსები ადამიანში<sup>3</sup>. მხედველობაშია მისაღები, რომ მ. შელერს ამ სათაურით არ გამოუქვეყნებია არც წიგნი და არც სტატია. მხოლოდ იშვიათად, აქა-იქ აქვს მას ნახმარი ეს ტერმინი. ამის შემდეგ რა უნდა ითქვას იმ

<sup>1</sup> საილუსტრაციოდ ავიღოთ ფრიდრიხ სერდინგის სტატია, რომელიც სრულად საწინააღმდეგო კონცეფციას შეიცავს. ავტორი იმდენად უარყოფდა მ. შელერის თეორიას, რასაც თვითონ შელერი ებრძვის. აქ სადავოა პირველ რიგში, შელერის ინტერპრეტაცია, თუმცა „ნატურალიზმის“ თეალსაზრისთ ასეთი ღრმად მოთქმებული კრიტიკა ჩვენ არ გვაგულდება. (იხ. Friedrich Basenge, Drang und Geist. Eine Auseinandersetzung mit Schelers Anthropologie. Zeitsch. f. philosophische Forschung, 1963, B. XVII. H. 3).

<sup>2</sup> იხ. კრებული „XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია“, თბილისი, 1970.

<sup>3</sup> განსხვავებული მდგომარეობაა ედ. ჰუსერლთან და მ. პაიდეგერთან. ამ ტერმინის ხმარება ფილოსოფიაში, საერთოდ, ამ ავტორებმა მიზანშეწონილად არ მიიჩნეს. იხ. ჩვენი გამოკვლევები: „ადამიანის პრობლემა ედ. ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში“; („ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, 1971); „ეგზისტენციალური ანთროპოლოგია“ („ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, 1973).

მკვლევარებზე, რომლებიც ტერმინს — „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ უარყოფენ იმის საფუძველზე, რომ მას ხმარობენ იდეალისტები, პირველ რიგში, მ. შელერი, რომელიც, მათი აზრით, არის ი მ მ ი მ ა რ თ უ ლ ე ბ ი ს მამამთავარი, რომელსაც ეწოდება ეს სახელი?

ჯერ ერთი ისაა მხედველობაში მისაღები, რომ მ. შელერი ამ ტერმინის მოტრფიალე არ არის, მასში არ ხედავს ის საკუთრივ მისი თეორიის გამომთქმელ ტერმინს. გარდა ამისა, აზრი, რომ „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ არის ერთ-ერთი ფილოსოფიური მიმართულების სახელი, უსაფუძვლოა: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შინაარსი ვერ დალაგდება ამ ტერმინის საფუძველზე, ე. ი. ამ სახელით აღნიშნული ნაშრომები უფრო ახლოს როდი არიან ერთმანეთთან, ვიდრე ისინი, რომლებიც განსხვავებულ სახელწოდებას ატარებენ. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ არის ფილოსოფიური დისციპლინა და არა ფილოსოფიური მიმართულება.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თუ ამ დისციპლინის თანამედროვე რენესანსზე უნდა ვილაპარაკოთ, მაშინ ერთგვარად უპირატესობა ტერმინოლოგიის თვალსაზრისით უნდა მიეკუთვნოს ჰ. პლენერს, რომელმაც თავის ნაშრომის (Die Stufen des Organischen und der Mensch. 1928) ქვესათაურად იხმარა ტერმინი „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“. მაგრამ, ვიმეორებთ, ეს პრობლემა არ არის. არ არსებობს ისეთი მიმართულება, რომელსაც ეწოდება „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“. ასე უ ე ი ძ ლ ე ბ ა იმსჯელოს და ისიც ნეგატიური აზრით ჰუსერლმა ან ჰაიდეგერმა: ესაო და ფილოსოფიას ანთროპოლოგიური ხასიათი არ შეიძლება ჰქონდესო. ეს მართალია, მაგრამ სინამდვილეში ამ სახელწოდებაში ნაგულისხმევია არა ანთროპოლოგიური ფილოსოფია, არამედ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. განსხვავება მათ შორის პრინციპული ხასიათისაა: პირველი არის ანთროპოლოგიის ფილოსოფიაში, ე. ი. ფილოსოფიის გაუქმება, ხოლო მეორე საესებით კანონიერი სახელწოდება და დისციპლინაა: თუ ფილოსოფია, საერთოდ, შეიძლება ეხებოდეს ა რ ს ე ბ უ ლ ი ს შემეცნებას, რა დაუშლის მას ერთ-ერთი ყველაზე რთული, თავისებური და ღირებული საგანი — ადამიანი—გახადოს თავისი კვლევის ობიექტად? ესეც არ იყოს, თუ ფილოსოფია, ვთქვათ, შემოიფარგლა

<sup>4</sup> თუ ფილოსოფიის სფეროს შევზღუდავთ არსთა, იდეათა სამყაროს შემეცნებით, თუ არსებულს, რეალობას, სინამდვილეს ფილოსოფიის კვლევის საგნად არ მივიჩნევთ, მაშინ ადამიანსაც ფილოსოფია მხოლოდ ამ ასპექტით შეეხება. ეს და აშკარაა.

არსის კვლევით, მაშინაც ვვალემა ხომ მას ადამიანის შესწავლა, მისი არსის შემეცნება<sup>5</sup>.

თანამედროვე ბურჟუაზიული თეორიები ადამიანის შესახებ თავის მედიტაციებს ხშირად დეკარტის ანთროპოლოგიური პრობლემებიდან იწყებენ. ადამიანის მთლიანობა, რომელიც ჩვენი მეცნიერების აქსიომად გვევლინება, დეკარტის კონტექსტში პრობლემია. ორგვარად იაზრება ადამიანის მთლიანობა: როგორც ემპირიული შთაბეჭდილება, ალქმა და როგორც ფილოსოფიური მეცნიერების მონაპოვარი. აჩიან თეორიები ადამიანის შესახებ, რომლებიც ადამიანის ცალკეულ ნიშნებს მისი მთლიანობით ხსნიან, ხოლო მთლიანობის საბუთად დოგმატურად მიღებულ პოსტულატს იყენებენ, მთლიანობა ადამიანისა საკამათო დებულებად არ მიაჩნიათ, მას უყურებენ როგორც ცნობილ, ახსნის ძალის მქონე ფაქტს. დეკარტი ბევრად მაღლა იდგა ასეთ მკვლევარებზე. ის ასხვავებდა უშუალოდ მოცემულ შთაბეჭდილებას, ალქმას და დასაბუთებულ მთლიანობას, მთლიანობას, რომელიც გასაგებია, არ ეწინააღმდეგება არც ერთ დადგენილ დებულებას. ამ მეორეს თვლიდა იგი ძიების ამოცანად და სკეპტიკურადაც უყურებდა მისი გადაჭრის შესაძლებლობას. ამჟამად ზოგი მკვლევარი ადამიანის მთლიანობას პრობლემად არ თვლის, ის მას გამოგონილ საკითხად მიაჩნია და დეკარტს ბრალს დებს იმაში, რომ მან ეგოდენ ბევრი ინტელექტუალური ენერჯის გაუმართლებელი ხარჯვა გამოიწვია. არ უწევინ ანგარიშს იმას, რომ დუალისტების რიცხვი ფილოსოფიაში არ მცირდება, მონიზმს მოწინააღმდეგეებიცა ჰყავს. მატერიალიზმსა და იდეალიზმზე მაღლა დგომის პრეტენზია სწორედ იმ აზრს ემყარება, რომ სულისა და მატერიის რადიკალური განსხვავების გამო შეუძლებელია თითქოს როგორც სულის გამოყვანა მატერიიდან, ისე მატერიის გამოყვანა სულისაგან. მონისტური მიმართულებების არსებობა ფილოსოფიაში, ის რომ იდეალიზმი და მატერიალიზმი შეურიგებელ წინააღმდეგობაში არიან ერთმანეთთან, დუალისტებს გამოყენებული აქვთ როგორც იმის

ვარი საკითხები ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შინაგანი საქმეები და არაფრთ უკავშირდებიან ფაქტურ პრობლემას: შეიძლება თუ არა ადამიანის ფილოსოფიურ კვლევას „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ ეწოდებოდეს?

<sup>5</sup> ატლური მონიზმიში უარყოფს არსის არსებობას და მასთან ერთად ფილოსოფიასაც, მაგრამ როგორ დავსაბუთებთ ამ შემთხვევაში სპეციალურ მეცნიერებას? როგორ იარსებებს მეცნიერება, როცა მას არ ექნება ის, რაც უძველეს სიფუძვლად დებულებას—„ეს არს“ „ეს არსებობს“?.

მაუწყებელი, რომ ვერც მატერიისა და ვერც სულის სუბსტანცი-  
ლობა ვერ იქნა დასაბუთებული, ხოლო სანამ ეს არ მომხდარა,  
ფილოსოფიური მონიშმი ჯერ კიდევ კითხვის ქვეშ დგას და დუა-  
ლიზმსა და პლურალიზმს უფლება აქვთ არსებობისა. ამ ვითარე-  
ბის გამო, უნდა ითქვას, რომ ბრძოლა დუალიზმის დასაძლევად  
ზედმეტი დროის დაკარგვა კი არ არის, არამედ აქტუალურ ამო-  
ცანას წარმოადგენს<sup>6</sup>.

მ. შელერი დუალისტად ითვლება და ამაში ხედავენ მისი თეო-  
რიის ძირითად ნაკლს (Bassenge). მაგრამ შელერის დუალიზმი ფსი-  
ქოფიზიკური დუალიზმი არ არის. პირიქით, ის მტკიცედ დგას იმ  
თვალსაზრისზე, რომ ფიზიკური და ფსიქიკური მოვლენები იდენტუ-  
რი სინამდვილის ორგვარად განხილვის პროდუქტია. შელერი ფსი-  
ქოფიზიკური მონიშმის მომხრეა და ამით ის ემპირიოკრიტიციზმს  
ენათესავება. შეიძლება ისიც ითქვას, რომ მან ეს მონიშმი „ადვი-  
ლად“ მიიღო, ისევე როგორც „ადვილად“ უკუაგლო ამ პუნქტში  
დუალისტური შეხედულება. აქ მხოლოდ ის უნდა ვუსაყვედუროთ  
შელერს, რომ მან სრული მოცულობით არ განიხილა დეკარტის დუა-  
ლიზმის მოტივები და დამაჯერებელი კონტრასტუები ვერ წამოაყე-  
ნა<sup>7</sup>.

შელერის დუალიზმის კონტრაგენტებს წარმოადგენენ გონი  
და ბუნება, გონი და სასიცოცხლო ძალა. ის, რაც მან „დათმო“  
ფსიქოფიზიკური მონიშმის მიღებით, უხვად აინაზლაურა გონის  
სპეციფიკის დაპირისპირებით ბუნებისადმი. შელერის დაშასხურე-

<sup>6</sup> თუ დამტკიცებულად მივიჩნევ ფიზიკის ამ დებულებას, რომ ე. წ. ენერ-  
ჯის შენახვის კანონი ეხება მხოლოდ ფიზიკურ ძალას და ამაში აღმინანს სულერი  
ძალებს მონაწილეობა გამოირაცხულა, ფსიქოლოგიურ ერთიანობაზე ლაბარაკს მეც-  
ნიკურულ სიფუძველე ეკარგება. ფსიქიკური კაუზალიზმა ახლაც პრობლემატური  
ცნებაა, ეს არც შეიძლება იყოს სხვაგვარად; ფსიქიკური მონეზობრობის დასამტკი-  
ცებლად საჭიროა ფსიქიკის გამოყოფა სხვა სინამდვილადან, მისი წმინდა სახით მო-  
ცემულობა. აქ, ამ პირობებში, უნდა გამოირკვეს, შეუძლია ფსიქიკის კაუზალიზმ  
არა. მაგრამ ამ პირობის დაკმაყოფილება შეუძლებელია. ცნება „ფსიქოფიზიკურთ“  
მას კი არ ნიშნავს, რომ არის რაღაც, რაც არც ფიზიკურია და არც ფსიქიკური, არა-  
მედ მხოლოდ მითითებაა იმაზე, რომ ზოგჯერ ფიზიკური და ფსიქიკური პროცესები  
ერთდროულად მიმდინარეობენ. ფსიქო-ფიზიკური პრობლემა სწორედ მას შეიცავს:  
როგორ არის შესაძლებელი ეს, ერთდროული მიმდინარეობა ეგოდენ განსხვავებუ-  
ლი მოვლენებისა. ის. ჩვენს პოპულარულ ნაშრომში „აღმინანს შემეცნებებს პრობ-  
ლემა ფილოსოფიაში“, თბილისი, 1976, გვ. 22—23.

<sup>7</sup> ამ მომენტს შელერის ფსიქოლოგიაში ეხება ზემოთ დასახელებული ჩვენი  
გამოკვლევები.

ბაცა და მისი თეორიის სუსტი ადგილიც ამ ატრიბუტების დახასიათებასა და მათი ურთიერთობის განსაზღვრაშია.

როგორც ითქვა, ფილოსოფიური მონიზმი მაშინ არის მიღწეული, როცა საწინააღმდეგო მოვლენებში აღმოჩენილია ის „ძალები“, რომლებიც მოითხოვენ ერთმანეთს, საჭიროებენ ერთმანეთს. მონიზმი, როგორც ასეთი, შემეცნებას უნდა შეიცავდეს, ის უნდა გვიჩვენებდეს, რომ საგნები შემთხვევით კი არ არიან ერთად, არამედ თავისი შინაგანი ბუნების გამო.

შელერის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ მან გონის უფლებები აღადგინა, მისი თავისებურება მკვეთრად გათიშა ფსიქიკური მოვლენებიდან და ამით ფსიქოლოგიასაც გაუწია სამსახური და გონის მეცნიერებასაც თავისი მიუზლო. ჯერ კიდევ არ არის აღმოფხვრილი ფსიქიკის უნივერსალობის მცდარი დებულება, რამაც ფსიქოლოგიაც შეაფერხა და ფილოსოფიაც გააყალბა. ამ საქმეში შელერი ედ. ჰუსერლის საქმეს აგრძელებს და საგრძნობლად აფართოებს. ადამიანის სპეციფიკის ძიებისას შელერმა მთელი იმედები გონის გამოყენებაზე დაამყარა. ფსიქიკასა და სიცოცხლეს მან ერთ მომენტში ადამიანის არსის ძიებაში შემადგერხებელი ფუნქციაც კი მიაკუთვნა. მან, უნდა ვიფიქროთ, კოსმოსური თეორიის შესაბამისად, ადამიანში ორი ატრიბუტის მოქმედება იგულისხმა.

ამ ატრიბუტების არსებითი განსხვავების საილუსტრაციოდ იმის აღნიშვნაც საკმარისი იქნება, რომ ადამიანის ერთი ატრიბუტი დროში და სივრცეშია, ხოლო მეორე არც დროშია და არც სივრცეში. ფსიქიკასა და ფიზიკურ მოვლენას შორის დეკარტისეული დუალიზმი ძალაში დარჩა, მიუხედავად იმისა, რომ ამ მოვლენებს არსებობის საერთო დრო აქვთ. მით უფრო დარჩებოდა ძალაში გონისა და ბუნების დუალიზმი, როცა მათ შორის ეს ერთი გამაერთიანებელიც არ არსებობს. გონი დროსა და სივრცის გარეთ არის. გონსა და ბუნებას შორის შელერმა მაქსიმალური განსხვავება დაინახა.

იმის ნაცვლად, რომ ე. წ. ფსიქოფიზიკური დუალიზმი და, საერთოდ, დუალიზმი დაძლეულად გამოაცხადოს, ზოგი მკვლევარი სრულიად დაუშვებელ „ხერხს“ მიმართავს: თვალს არიდებს განსხვავებას, რომელიც დუალიზმის საფრთხეს ქმნის, მიმართავს კოსმოსის მთლიანობას, როგორც ევიდენტურ საქმის ვითარებას. შელერი გონისა და ბუნების ურთიერთობის საკითხს, პირიქით,



უაღრესად დეტალურად არჩევს, ცდილობს, ამ ატრიბუტთა ყოველი განსხვავება სრულად წარმოადგინოს. ეს მისი დამსახურებაა.

ასე იქცეოდა დეკარტიც ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთობის თაობაზე. დუალიზმის შესაძლებელი ადგილი მხოლოდ სულისა და სხეულის ურთიერთმიმართებაში ეგულებოდა. გონი, როგორც ფსიქიკისაგან არსებითად განსხვავებული, დეკარტის მსჯელობაში არ იღებს მონაწილეობას, ამაზე ამ კონტექსტში ის არ მსჯელობს.

შეღერმა ბევრი რამ სწორი ცხადყო გონის გარშემო კვლევადიების დროს: ღს. რომ შემშვენიერებელი, საერთოდ, არის არა ფსიქიკა, არამედ გონის აქტი, ის, რომ ყოველი მოვლენის გასაგნება გონის საქმიანობაა, ის, რომ ის ასაგნებს მთელ სამყაროს და მის მოვლენებს და აგრეთვე გონსაც და ა. შ. განსხვავების დანახვა არისა და არსებობას შორის, თვითონ ადამიანის პრობლემის დაყენება და სხვა მრავალი შეღერის მიერ გონის მოქმედებას შიეწერება. ძნელია, რასაკვირველია, ნათლად წარმოიდგინო და დაიჭერო ის, რომ ასეთი „ღვთაებრივი“, ყველაფრისშემძლე მოვლენა ბუნებიდან წარმოქმნილად ივარაუდო. შეღერს ეს უჭირს და თავის არგუმენტაციას ახმარს იმის ცხადყოფას, რომ სიცოცხლესა და გონს შორის არის არსობრივ-ონტოლოგიური უფსკრული. ამისთვის მას გიმოყენებული აქვს არა მხოლოდ აქტუალობაში გააზრებული გონი, არამედ მისი საერთო შესაძლებლობაც: ადამიანს გონის საშუალებით შეეუძლია ასკეტი იყოს, გონის პოტენციაა უარის თქმა სიცოცხლის მოთხოვნილებებზე, შეიძლება ეს პოტენცია არ იქნეს განხორციელებული მთლიანად, ყოველთვის. ეს არ არის მთავარი. მნიშვნელობა იმას აქვს, რომ ამის შესაძლებლობა და გამოყენება საჭირო შემთხვევაში გარანტირებულია. მაგრამ ადამიანს ხომ მეორე ატრიბუტიც აქვს, ისიც ხომ ადამიანისაა, ადამიანს ემსახურება? აქ თითქოს თავდება შეღერის დუალიზმი და იწყება „შეთანხმებული“ ურთიერთობა ადამიანის ლტოლვასა და ადამიანის გონს შორის, სასიცოცხლო ცენტრსა და გონისეულ ცენტრს შორის. საქმე ახლა ორი ცენტრის არსებობას ეხება. სანამ ეს ცენტრები დამოუკიდებელი არიან ერთმანეთისაგან, დუალიზმი რჩება<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> ორი ცენტრის ერთზე დაყვანის გულმოდგინე ცდა მოცემული აქვს თავის კრიტიკულ წერილში ბასენგეს. ის ამის მომხრეა, რომ „ზედა ცენტრი“ „ქვედა ცენტრის“ პროლუქტად წარმოიდგინოს.

სიცოცხლისა და გონის გამთიშავი ერთ-ერთი ნიშანი არის გონის ენერგეტიკული უსუსურობა. რამე რომ გაკეთდეს, ძალაა საჭირო. გონს ძალა სრულებით არა აქვს. მან იცის, რა არის კარგი და რა არის ცუდი, მაგრამ ცუდის აღსაკვეთად და კარგის დასანერგად საჭირო ძალა მას არ გააჩნია. ეს ძალა აქვს სიცოცხლეს, მისწრაფებას, რომელმაც ცუდის და კარგის, მართლისა და უმართებულოს გარჩევა არ იცის. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ ორმა ატრიბუტმა როგორღაც შეთანხმებულად უნდა იმოქმედონ, რათა რამე მოხდეს. როგორ აქვს შელერს წარმოდგენილი ეს თანამშრომლობა?

წარმოვიდგინოთ ასეთი სურათი. სიცოცხლის ლტოლვას, მისწრაფებას აქვს გარკვეული მიმართულება, რომელიც ან სიკეთეს მოგვეცემს და ან ბოროტებას. თვითონ ლტოლვამ ამის შესახებ არაფერი იცის. ის არც მიზანს ისახავს, არც არაფერს განახორციელებს, არც აფასებს. ყოველივე ეს მხოლოდ გონის პრივილეგიაა, რასაც ის ამ სახით იყენებს: განსახორციელებლად განწყობილ ლტოლვას გონი წინ დაუსვამს იმ წარმოდგენას, რომელიც ასახავს მოსალოდნელ მოვლენას. ამ გზით წარმოებს ლტოლვის შეკავება და ნებაზე მიშვება. ასე იხაზრება ლტოლვის მართვა გონის მიერ.

შელერის თეორიის ერთ-ერთი შინაგანი წინააღმდეგობა სწორედ ამაში უნდა დავინახოთ: გონს არავითარი ენერგია არ გააჩნია და მაინც აწარმოებს სასიცოცხლო სწრაფვის მართვას. როგორ წარმოიდგინება ასეთი აქტი ენერგიის გამოყენების გარეშე? მოქმედების შეჩერებაცა და მისი სასურველი მიმართულებით წაყვანაც ორივე ენერგიის გამოუყენებლად არის წარმოდგენილი<sup>9</sup>

აღამიანის ატრიბუტები — სიცოცხლე და გონი — რალაც ში-

<sup>9</sup> ამდგომარეობაშია იყო წამოყენებული ფსიქოფიზიკური პრობლემის კლასიკურ პეროდში და ის უარყოფილ იქნა. ზოგი პარალელისტი ფსიქიკის ზემოქმედებას ფიზიოლოგიურ პროცესზე წარმოდგენდა მხოლოდ განხორციელებული პროცესისათვის მიმართულების შეცვლაში. ეს თითქოს ენერგიის ხარჭვას არ მოითხოვდა. ამ მოსაზრებას ბევრი მოწინააღმდეგე გაუჩნდა. მიმართულების შეცვლაც ენერგიის გამოყენებას ითხოვს. ე. წ. „იდეის იდეალიზმი“ (შელერის გამოთქმა) იდეებს არაფრის გაკეთებას არ ავალდებს, თუმცა არაფერი შეიძლება მოხდეს მასთან „შეთანხმების“ გარეშე; სამკუთხედის იდეა სამკუთხედს ვერ გააკეთებს, მაგრამ მას ვერც სხვა რამ გააკეთებს, თუ არ იხელმძღვანელა სამკუთხედის იდეით. ურთიერთობა იდეალურსა და რეალურს შორის აქ იდეალური ურთიერთობის სახით წარმოდგენება (ა. მაინონგი).

ზანს ემსახურებიან. ადამიანია ხელმძღვანელი ამ მუზნისა. საიდან იღებს ადამიანი ამ მიზანს? ადამიანი არის არა მხოლოდ ცნობიერი არსება, მას აქვს თვითცნობიერება, რაც გარკვეულ მიმართულებას აძლევს მის მოქმედებას. ადამიანი მოქმედი არსებაა. ის, თუ რა უნდა გააკეთოს ადამიანმა, ნაკარნახევია თვითონ ადამიანის არსით. რახან ადამიანი გონისეული არსებაც არის, ეს იმას ნიშნავს, რომ მას აქვს ადამიანის იდეა. შელერი კატეგორიულად უარყოფს ღმერთის, მისი იდეის შექმნას ადამიანის ნიშუშის საფუძველზე. ეს, მისი აზრით, შეუძლებელი იყო იმიტომაც, რომ ამისათვის საჭირო იყო ღმერთის იდეა: რა ნიშან-თვისებებიც არ უნდა ენახა ადამიანს თავის თავში, სულ ერთია, ამ ნიშნებიდან ღმერთის სახის აგებას აუცილებლად ესაჭიროება მოდელი, რომელიც, შელერის აზრით, ადამიანიდან ვერ მიიღება. სწორია, მაშასადამე, არა ანთროპომორფისტული გენეზისი ღმერთისა, არამედ თეომორფისტული წარმოდგენა ადამიანისა. ასე ფიქრობს შელერი.

მაგრამ თავის მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში შელერი პანთეისტი გახდა და ამან თავისებური გეზი მისცა მის თეორიას. „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“ იმას ნიშნავს, რომ სამყარო არის ადამიანის კორელატი, ე. ი. ისინი მოითხოვენ ერთმანეთს. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი და სამყარო ერთი ასაკისანი არიან და რომ, როცა სამყარო იყო, ადამიანიც იყო. შელერს სურს დაამტკიცოს, რომ სამყარო, როგორც ასეთი, მოითხოვს გონისეულ არსებას, ადამიანს, რათა იყოს ისე წარმოდგენილი, როგორც საჭიროა, როგორც „სამყარობას“ მოეთხოვება. ეს უფრო გნოსელოგიური კორელაციაა, ვიდრე ონტოლოგიური.

ადამიანური იდეალისაკენ მისწრაფება მოითხოვს იდეალური ადამიანის ცნებას. ეს უკანასკნელი აბსოლუტის ცოდნას მოითხოვს. საგნების შექმნა ღმერთის მიერ ადამიანის მონაწილეობით იმიტომ ხდება, რომ ადამიანი არის თანამონაწილე სიყვარულის აქტით ღმერთის მოქმედებაში.

ყოველივე ამის შესახებ, რაც შელერის თეორიებში წარმოდგენილია როგორც ღმერთის ფუნქცია, უნდა ვთქვათ შემდეგი: ფილოსოფიური სისტემის აგებისას სამყაროს დასრულებული სურათის შესაქმნელად, მოვლენათა შორის კავშირის დასამყარებლად, მიზანშეწონილობის ასახსნელად, განვითარების გასაგებად. სისტემატიკოსს ხშირად შეამოაკლდება ხოლმე „საშენი მასალა“. როცა რომელიმე ფილოსოფოსი ამ ნაკლის მოახსნელად ღმერთს

მოიხმობს, ის თითქოს პრივილეგიურ პირობებშია ათვისტებთან შედარებით, მაგრამ მეცნიერული ფილოსოფია ამის უფლებას არავის აძლევს. ფილოსოფია და რელიგია სხვადასხვაა. არც თეოლოგია უდრის ფილოსოფიას, როცა ღმერთის არსებობა წინასწარმიღებულად ითვლება.

მ. შელერის ანთროპოლოგიის ფარგლებიდან მთლიანად უნდა გამოვადევნოთ ყოველი ღვთაებრივი და წმინდა ცის მიღმა მღებარე. ამას მოითხოვს თვითონ ფენომენოლოგია, რომლითაც ხელმძღვანელობს შელერი.

ყოფიერებისა და გარკვეულობის გათიშვა აზრში შესაძლებელია, მაგრამ არ შეიძლება მათი რეალური დაშორება იმგვარად, რომ ყოფიერება იყოს გარკვეულობის გარეშე. არსის გარეშე არსებობა შეუძლებელია. ისევე როგორც ბუნების მოვლენა ღმერთის საქმეა, ადამიანის ქცევა გონის საქმედ ითვლება. გარდა იმისა, რომ ეს დებულება ეწინააღმდეგება გონის უძლურებას, აქ ის საკითხიც დგება, თუ როგორ არის შესაძლებელი, რომ ადამიანმა ჩაიღინოს ისეთი რამ, რაც ეწინააღმდეგება შემეცნების, ეთიკისა და ესთეტიკის ნორმებს. თუ გონი „წმინდა“ უნარია და ქცევას განაგებს, ყოველ ნაქმობაში უნდა იყოს მხოლოდ ჰემმარიტება, სიკეთე და მშვენიერება. რატომ არსებობს შეცდომა, ბოროტება და სიმახინჯე, თუ ასეთი რამ გონის „ღირსებას“ ეწინააღმდეგება? უნდა ვიფიქროთ, რომ გონის მმართველობა არც სრულია და არც ავტონომიური. ეს გარემოება აყენებს კითხვას გონზე უმაღლესის თაობაზე. შელერის ოპტიმიზმი არც თუ ისე დასაბუთებულია.

შელერის დუალიზმი გარდაუვალაა, სანამ არსსა და არსებობას შორის ურთიერთგადასვლა შეუძლებელია. შელერის აზრით, არ არსებობს ნახტომი არსიდან არსებობაში და პირიქით. ფაქტი კი ის არის, რომ არ არის არსებობა არსის გარეშე, ყოფიერება გარკვეულობის გარეშე. როგორ ავხსნათ ეს ფაქტი შელერის თეორიის საფუძველზე? ეს ხომ ის პრობლემაა, რომელმაც ეგოდენ დიდი სიძნელეები შეუქმნა პლატონის მოძღვრებას ემპირიულ სინამდვილეში იდეების „მონაწილეობის“ შესახებ. ახალ ფილოსოფიაში ერთგვარი მოწონებით სარგებლობდა ა. მაინონგის აზრი იდეალურისა და რეალურის კავშირზე, მაგრამ საჭირო დაკვირვების შემდეგ ცხადი ხდება, რომ საკითხის მაინონგისეული გადაჭრა ფიქტიურია: იდეალური კავშირი არსებითად კავშირში არც არის, რადგან საქმე ეხება კავშირს რეალობასთან.

ასეთი კავშირი უსათუოდ რეალური უნდა იყოს. ერთი ვაშლი რომ ერთს „უკავშირდება“, ეს ნამდვილ კავშირად ვერ ჩაითვლება, სანამ „ერთი“ რეალობა არ არის და ვაშლთან „საერთო ენას“ ვერ ნახულობს. შელერს არ უცდია სერიოზულად დიალექტიკური ლოგიკის გამოყენება, უამისოდ შეუძლებელია არსობრივად განსხვავებულ ინსტანციებს შორის ურთიერთშეხების აქტი გასაგები გახდეს<sup>10</sup>.

მოვლენათა შორის ურთიერთობა, შელერის აზრით, უნდა ემყარებოდეს არსობრივ კავშირს. ეს იმაში მდგომარეობს, რომ ერთი მოვლენა გულისხმობს მეორეს, ვერ მოიაზრება მეორის გარეშე. ეს სულ სხვაა, ვიდრე კაუზალური ურთიერთობა, რომელიც, სანამ იგი არსობრივ კავშირს არ დაემყარება, შემთხვევით ფაქტს წარმოადგენს. შელერს არ უნდა შეიტანოს ფილოსოფიის შინაარსში „შემთხვევითი“ მოვლენები. ეს იმას ნიშნავს, რომ კაუზალურად განსაზღვრული მოვლენები ფილოსოფიაში არ უნდა იყოს. მაგრამ, მაშინ როგორ არის შესაძლებელი გინდ კოსმოლოგია, გინდ ანთროპოლოგია, როცა ერთიცა და მეორეც კაუზაციის გარეშე ვერ წარმოიდგინება? მოვლენების ღვთაებრივი შექმნის პრინციპი მეცნიერულ პრინციპად არ ჩაითვლება.

როგორც ითქვა, გონი არის ერთადერთი საშუალება გარკვეულობის შემეცნებისა. გარკვეულობა შელერთან უდრის მოვლენის არსს. შემეცნება იმაში გამოიხატება, რომ მოვლენის არსი ერთდროულად წარმოდგენილია იმ საგანში, რომლის არსიც ის არის და აგრეთვე შემეცნებელშიც, გონშიც. შემეცნებას საჭიროებს არსებობაც. ამას განცდა ახორციელებს. ეს არსებითად არც არის შემეცნება, რადგან აქ არ არის მოცემული ორი აუცილებელი პირობა შემეცნებისა — არსი და გონი. გამოდის, რომ მაგალითად, მატერიის ნამდვილი შემეცნება, შელერის მიხედვით, არ უნდა შეიძლებოდეს, რამდენადაც ის არის არსებობის, ობიექტური არსებობის შემცველი. უნდა ვიფიქროთ, რომ შელერთან შემეცნების შესაძლებლობა მოითხოვს ე. წ. დაგვარობას, შემეცნებლისა და შესაცნობის „მატერიალურ“ ნათესაობას. შელერის გნოსეოლოგიაში არ არის მოცემული ძიება შემეცნებლის იმ

<sup>10</sup> ცნობილია, რომ მ. შელერმა დაწერა „ლოგიკა“ და უნდოდა მისი გამოცემა, მაგრამ ვადაიფიქრა. ამის მიზეზი ის იყო, რომ მას ძალიან მოეწონა ედ. ჰუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევები“ და მისი თვალსაზრისი შეიცვალა. „ეს ჰუსერლის“ პოზიციას ვერ ვეწვობა.

„ნიშნისა“, რომელიც შესამეცნებელის თვისების მიმართ მუდამ ნეიტრალურია, რომელმაც არ იცის შესამეცნებელის უკუგდება, მიუღებლობა. შემეცნების ასეთი ორგანო არის ცნობიერება, რომელიც ყოველგვარი ნიშანთვისებისათვის ვარგისია, რახან მისი ერთადერთი თვისება ის არის, რომ იყოს არსებულის შემცველი ცნობიერების შინაარსის, ხატის სახით<sup>11</sup>. ერთია არსის ანდა არსებობის წედომა და მეორეა ცნობიერების მონაწილეობა და ფუნქცია ამ საქმეში.

მონიზმისა და დუალიზმის (პლურალიზმის) კონფრონტაციაში უმეველად გასათვალისწინებელია ის, თუ მოვლენის რომელ ასპექტს ეხება სადავო საკითხი — მოვლენის არსს, თუ მოვლენის არსებობას, იმას ურთიერთობა განიხილება არსთა შორის, თუ არსებულთა არსებობას შორის, კერძოდ, და, საკუთრივ, საკითხი ეხება მოვლენათა ურთიერთზე დაყვანას, თუ ურთიერთიდან გამოყვანას, ხშირად ეს განსხვავება საკითხისა არ არის მხედველობაში მიღებული. ამას მოსდევს ამ საკითხის ხელოვნური გართულება და უნაყოფო დისკუსია.

ამჟამად გარკვეულად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ერთი არსის დაყვანა მეორე არსზე, ანდა ერთის გამოყვანა მეორიდან უსაფუძვლოა. ეს რომ შეიძლებოდეს, არსის „არსებობაზე“ უარი უნდა გვეთქვა, რაც ყოველგვარი მტკიცების გაუქმებას გამოიწვევდა. დაყვანა-გამოყვანის საკითხი მხოლოდ არსებულთა მიმართ შეიძლება დადგეს. ვინც არსისა და არსებობის ცნებათა განსხვავებას ცნობს, მან ასე უნდა იმსჯელოს: ყოველი არსი (იდეის მნიშვნელობით) უდრის თავის თავს და არაფერს სხვას, ხოლო არსებულთა შორის არის უწყვეტი კავშირი, რაც ნაკარანახევია „სამყაროს“ ფაქტით, მისი ერთობით. საუბარი აქ იმაზე კი არ არის, არსებობს თუ არა რომელიმე ინსტანცია კავშირის სახით სამყაროს სხვა ინსტანციებთან, არამედ იმაზე, თუ რომელი მოვლენა რომელს უკავშირდება უ შ უ ა ლ ო დ. მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ აქ ლაპარაკია რეალურ კავშირზე რეალურ მოვლენათა შორის და არა „რაციონალურ“ ურთიერთობაზე. აქ არ უნდა მიეცეს დავიწყებას განსხვავება მიზეზსა და საფუძველს შორის. მო-

<sup>11</sup> იხ. ჩვენი გამოკლევა ადვკატური შემეცნების ძირითადი სუბიექტური ბირობის შესახებ. А. Т. Бочорншвиля, Философия, психология, эстетика, 1979, Тбилиси, გვ. 80

ნიშნისა და დუალიზმის კონფრონტაცია არ ეხება ლოგიკური ურთიერთობის არსებობას, არამედ რეალურ-კაუზალურისას. ამის გამო, რომელიმე ორი მოვლენის კაუზალური ურთიერთობის უარყოფა იმის საფუძველზე, რომ ამ მოვლენათა კავშირი ლოგიკური ხასიათის არ არის, უსაფუძვლოა. არის კავშირები ლოგიკური, გასაგები, მაგრამ არის ისეთებიც, სადაც ვერც ლოგიკა და ვერც გაგების მეთოდი (Verstehen) ვერაფერს გვეტყვის, თუმცა კაუზალური ფაქტის არსებობა საეჭვო არ არის<sup>12</sup>. დასახელებული კონფრონტაცია ხდომილებათა ურთიერთობას ეხება. ეს საკითხი არ დადგება იქ, სადაც, საერთოდ არაფერი ხდება<sup>13</sup>.

მ. შელერს ბრალს სდებენ დუალიზმში, რომელიც იაზრება როგორც განხეთქილება გონსა და სასიცოცხლო სტიმულს (Drang) შორის. ამ ინსტანციათა შორის განსხვავებას შელერთან არსებითი, „მეტაფიზიკური“ ხასიათი აქვს. მაგრამ, რამდენადაც შელერი ადამიანის ქცევის გაგებას ცდილობს, აუცილებელი ხდება პრინციპულად დაპირისპირებული სიდიდეების თანაშემრომლობა. თვითონ ფაქტი ადამიანის არსებობისა იმ სახით, რომ ის მოიცავს გონსა და ლტოლვას, დუალიზმის გაუქმებას, მონიზმის მიღებას ნიშნავს. ადამიანს, სამყაროს მსგავსად, ორი ატრიბუტი აქვს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი, ატრიბუტები, ერთ რამეს ეკუთვნიან. ამიტომ არის ატრიბუტი ორი. აქედან ასეთი დასკვნა გამომდინარეობს: ორი რამ, რაც ერთიდან წარმოიქმნება, რაც ერთს ემსახურება, შეუძლებელია იყოს პრინციპულად, „მეტაფიზიკურად“ განსხვავებული. გამოდის, რომ ამოცანა, რომელიც დადგა შელერის წინაშე, არის მონისტური თვალსაზრისის გამართლება: უნდა მოხდეს პრინციპულად განსხვავებულ ატრიბუტთა „პარმონიული“ თანაშემრომლობა. სწორედ ამაშია შელერის განზრახვის პრობლემურობა: შესაძლებელი უნდა გახდეს „თანაშემრომლობა“ კონტრასტული მოვლენებისა, ე. ი. დუალისტური ვითარება უნდა მონიზმად იქცეს.

<sup>12</sup> გაგების მეთოდს უნივერსალური გამოყენება არა აქვს. ქვეყანა სავსეა მეთო-  
შოვლენ-პროცესებით, რომელთა გაგება შეუძლებელია, მაგრამ რაბან ასეთი მოვლენები  
არსებობენ, მათი კაუზალური ახსნა შესაძლებელია და მეცნიერების აღმოჩენები  
მეტაფიზიკურად სწორედ ასეთი მოვლენების ახსნაა. კაუზალობა ამ გაგებით უნივერ-  
სალური კანონზომიერებაა, ყოველი რეალური პროცესი კაუზალურად ხდება.

<sup>13</sup> ფილოსოფიაში არის ლაპარაკი აგრეთვე მარადიულობაზე, უცვლელზე. ღრონსა და სიერცის აგრეთ მღებარე ინსტანციებზე. ვინც ამას ცნობს, მან ასეთი ინსტანციები არ უნდა ჩართოს აღნიშნულ კონფრონტაციაში, ეს ულოგიკობა იქნება: უაზრობა უცვლელის მიზეზის ძებნა.

ზემონათქვამის მიხედვით, არსთა პლუარალიზმი არსებულთა მონიზმს არ გამორიცხავს. პირიქით, მონიზმს, როგორც თეორიას, აზრი აქვს იქ, სადაც სიმრავლე მოცემულია და მიგნებულია. ამ სიმრავლის ერთიანი უწყვეტი ჯაჭვი, არსობრივად მრავალი, არსებობის მიხედვით არის ერთი, ერთიანი, შელერი თავიდანვე უარყოფს ფიზიკურისა და ფსიქიკის დუალიზმს. აქ ის მონიზმის თვალსაზრისს იცავს, ეს ორი მოვლენა არსებითად მისთვის ერთია. განსხვავება მათ შორის კვლევის განსხვავებული თვალსაზრისებით არის გამოწვეული. ის, რაც დუალიზმს წარმოადგენს შელერის სისტემაში, ეხება გონსა და ბუნებას და არა გონსა და ფსიქიკას, ფსიქოფიზიკას. თუ ამას თავის სახელს ვუწოდებთ, გამოვა, რომ დუალიზმს აქ ქმნის რეალური და იდეალური და არა ორგვარი რეალობა, როგორც ეს იყო დეკარტის სისტემაში. დეკარტი ლაპარაკობს ორგვარ არსებულზე — არსებულზე მხოლოდ დროში და არსებულზე დროსა და სივრცეში. აქ დუალიზმი ემყარება იმას, რომ ამ ინსტანციების გასაერთიანებლად უნდა გამოვიყენოთ სივრცე. მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეიძლება განხილულ იქნეს ე. წ. კონტრაქციის პრობლემა. დუალიზმიც ასეთმა მოთხოვნამ წარმოშვა. დეკარტს რომ ფსიქიკისა და ფიზიკურის დასაკავშირებლად აელო დრო, შედეგი საწინააღმდეგო იქნებოდა: დეკარტი იქნებოდა მონიზმის წარმომადგენელი ახალ ფილოსოფიაში, „დეკარტის დუალიზმი“ უცნობი იქნებოდა ფილოსოფიაში.

თუ ვიწამებთ იმას, რომ „დუალიზმიცა“ და „მონიზმიც“ შეიძლება იხმარებოდეს მხოლოდ არსებულთა შორის ურთიერთობის კვალიფიკაციისათვის და დროსა და სივრცის გარეთა არსებულთ ამაში არ ჩაერევთ, მაშინ უნდა გვეთქვა, რომ შელერი არ არის დუალისტი, რომ ის ძალიან „ადვილად“ დადგა ფსიქოფიზიკური მონიზმის თვალსაზრისზე, მაგრამ მაინც სადღაც დუალისტად მწკვევლინა. ის ადგილი, მიმართება იდეალურსა და რეალურს შორის, საერთოდ, არ არის სფერო არც მონიზმისა და არც დუალიზმისა.

რა თქმა უნდა, „დუალიზმისა“ და „მონიზმის“ გამოყენება შეიძლება იქაც, სადაც ფსიქოფიზიკურ ვითარებაზე არ არის გამოყოფილად ლაპარაკი. პლატონის ფილოსოფიასაც დუალისტურს ეძახიან, როგორც დეკარტისას, მაგრამ კონტრაგენტები დუალიზმისა პლატონთან და დეკარტთან სხვადასხვაა. პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს იდეალურისა და ემპირიულ-რეალურის



დუალიზმთან, ხოლო მეორე შემთხვევაში დუალისტური ხაზი გავლებულია ორ რეალურ არსებობას შორის, ფსიქიკასა და ფიზიკურს შორის. ჩვენ გვინდა გავიხსენოთ მხოლოდ ის, რომ ფსიქოფიზიკური დუალიზმის და მონიზმის თეზის გამართლება აქვს ფორმის გარკვევის დროს. აბა ვის მოუვა აზრად დააყენოს საკითხი: რიცხვსა და საგანს შორის დუალისტური ურთიერთობაა, თუ მონისტური? ამ კითხვაზე პასუხი — დუალისტურიცა და მონისტურიც ორივე უაზრობაა, რადგან უაზროა თვითონ კითხვა რიცხვისა და საგნის რეალური ურთიერთობის შესახებ.

ამგვარად, შელერის ფსიქოფიზიკური მონიზმი მიუღებელია, რამდენადაც იგი დასაბუთებული არ არის, ფიზიკურისა და ფსიქიკის განსხვავება არ არის შედეგი შემეცნების ორგვარი მეთოდოლოგიის გამოყენებისა. მათ შორის თავისთავად არსებობს თვალსაჩინო განსხვავება, იმდენად თვალსაჩინო და პრინციპული, რომ ე. წ. ფსიქოფიზიკური პრობლემა სავსებით გამართლებულია<sup>14</sup>.

რაც შეეხება შელერის დუალიზმს, ურთიერთობას გონსა და ბუნებისეულ იმპულსებს შორის, ნამდვილად აქ არავითარი აზრი არა აქვს დუალიზმზე ლაპარაკს ამ ცნების სწორი გაგების შემთხვევაში. აქ ტრადიციული პრობლემა ურთიერთობისა (დეკარტი) უადგილოა, აბსურდია როგორც პარალელიზმი, ისე კაუზალური თეორია. მ. შელერის მიერ წარმოდგენილი კონცეფცია ადამიანის

---

<sup>14</sup> ბოლო ხანებში ხშირად ისმის ასეთი მსჯელობა: „ფსიქოფიზიკური პრობლემა“ ამჟამად პრობლემას აღარ წარმოადგენს. ჰანგრიძე მსჯელობა ამ საკითხზე იმითომ აღმოჩნდა უნაყოფო, რომ საკითხი უსაფუძვლო იყო, მას არ ქონდა რეალურ-იმპირიული საფუძველი, დეკარტი ყალბ თვალსაზრსზე დადგა, ამან გამოიწვია მთელი ახალი დროის ფილოსოფიის დაუსრულებელი დავა პარალელისტური და კაუზალური ურთიერთობის დებულებებს შორის. თურმე ეს ყველაფერი იყო წყლის ნაყვა.

ამგვარად, მსჯელობის მიუხედავად, ჯერ კიდევ არ შეწყვეტილა ახალ-ახალი მოსზრებების წამოყენება ამ „არარსებული პრობლემის“ შესახებ, საინტერესოა, რომ „ახალ“ თეორიებში საბზე ამაში მდგომარეობს, რომ „მონიზმი“ საბუთად გამოყენებულია უშუალო განცდა, პრამტივიზმი და არქაული აზროვნების მონაცემები (იხ. C. A. Peursen, Leib, Seele, Geist, 1959). ის გარემოება, რომ ფსიქო-ფიზიკური პრობლემის გადასაჭრელად ახალი ცნება (Leib) იქნა შემოტანილი და ჩართული ორგანიზმისა და სულს შორის, ამაზე მეტყველებს, რომ ფსიქოფიზიკური პრობლემა გაქრობის გზაზე კი არ დგას, არამედ გართულება-გავრცობის ხაზზე: დამატებით გაჩნდა ახალი პრობლემა — რა კავშირია ტანისა და სულს შორის, ტანისა და ორგანიზმს შორის და ა. შ.

არსისა, როგორც ითქვა, დასრულებული არ არის. ამ კონცეფცი-  
აში არც ის არის სისრულით წარმოდგენილი, რაც მის ფილო-  
სოფიურ სისტემაში გვეძლევა და რასაც ადამიანის ცხადსაყოფად  
ემინენტური მნიშვნელობა აქვს. ეს საქმე შელერს შეუსრულებე-  
ლი დარჩა. ჩვენ აქ მივიჩინეთ მიზანშეწონილად შელერის ფილო-  
სოფიიდან მხოლოდ ის მოგვეტანა, რაც უშუალოდ უკავშირდება  
ადამიანის პრობლემას და რაზედაც თვითონ შელერი მიუთითებს.  
ჩვენ გვინდოდა მოკლედ, მაგრამ სრულად ყოფილიყო შელერის  
სისტემა წარმოდგენილი, რათა მის საფუძველზე სხვა ავტორს გა-  
ჩენოდა სურვილი უფრო სრულყოფილი სურათი მოეცა შელერის  
ანთროპოლოგიისა (ჩვენ თვითონ ამას ველარ შევძლებთ, მაგრამ  
მომავალ მკვლევარს ასეთი განზრახვისათვის გზას ვულოცავთ).

## ადამიანის პრობლემა ნეოთომიზმში

(ი. ლოტი)

### შ ე ს ა ვ ა ლ ი

თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ნეოთომიზმს  
ძალზე მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. პირველ მსოფლიო ომ-  
ამდე ამ მიმართულებას დიდი ყურადღება არ ექცეოდა. ის გავრ-  
ცელებული და აღიარებული იყო მხოლოდ ეკლესიის მსახურთა  
შორის. ამჟამად მას ბევრი მიმდევარი ჰყავს. ორგანიზაციულად  
იგი, შეიძლება ითქვას, დასავლურ ფილოსოფიაში უძლიერესია<sup>1</sup>.  
მისი დამოკიდებულება საბჭოთა კავშირისადმი, მარქსისტული  
იდეოლოგიისადმი მკაცრად უარყოფითია და აგრესიული. ეს გა-  
გარემოება გვავალებს, გავეცნოთ და კრიტიკული შეფასება მივ-  
ცეთ ამ უაღრესად რეაქციულ-თეოლოგიურ და ფილოსოფიურ  
მიმდინარეობას.

მიუხედავად იმისა, რომ თომიზმი და, მაშასადამე, ნეოთომიზ-

<sup>1</sup> ცნობილი შვეიცარიელი ნეოთომისტი, პოლონელი ი. ი. ბოხენსკი ასეთ ინ-  
ფორმაციას გვაწოდის ნეოთომიზმის შესახებ: არც ერთი ფილოსოფიური ჩუგუფმ  
განკარგულებაში არ არის ამდენი მოაზროვნე და მეცნიერული ცენტრი. საკმარისია,  
თუ აღვნიშნავთ, რომ ამ სკოლის ბბლთოვრაფთული ორგანო „თომისტებმ ბო-  
ლტენი“ ყოველწლიურად ასახელებს 500 წიგნის სახელს და რეცენზიას და  
აქვეყნებს არა ნაკლებ 25 მეცნიერულ ძურნალს.

მიც, რომელსაც ნეოსქოლასტიკასაც ეძახიან, კათოლიკობის ოფიციალურ იდეოლოგიად არის გამოცხადებული, ამ სკოლის შიგნით მაინც აქვს ადგილი დისკუსიებს, საწინააღმდეგო შეხედულებათა კიდილს. კრიტიკულმა თვალსაზრისმა დიფერენციული თვალსაზრისიც უნდა მოიმარჯვოს, ყოველი თომისტის მიმართ ერთსა და იმავე მოსაზრებას არ ექნება ძალა.

ამჟამად ჩვენი კრიტიკის საგნად შევარჩიეთ ი. ლოტცის კონცეფცია. მართალია, მისი პოპულარობა ჯერ კიდევ ისეთი არ არის, როგორც, მაგ., მარიტენის, უილსონის და სხვ., მაგრამ მისი დიდძალი და დიდი ყურადღებით და მონდომებით დაწერილი ნაშრომები ახლო მომავალში თვალსაჩინო ადგილს დაიკვირენ თანამედროვე სქოლასტიკაში.

ჩვენი უშუალო ამოცანა იმ ასპექტის განხილვაა ლოტცის ფილოსოფიაში, რომელიც უშუალოდ ეხება ადამიანის ფილოსოფიას, ადამიანის განხილვას ფილოსოფიური თვალსაზრისით.

ლოტცს ბევრი გამოკვლევა აქვს გამოქვეყნებული. ამის შესახებ ცნობას გვაწვდის თვითონ ავტორის მიერ შედგენილი ბიბლიოგრაფია, რომელიც დართული აქვს მისი სტატიების კრებულის მეორე ტომს<sup>2</sup>. ამ გამოკვლევებიდან, სამწუხაროდ, ყველა არ იყო ჩვენს განკარგულებაში, მაგრამ ის, რაც ხელთ გვქონდა, საკმაოა იმისათვის, რომ ძირითადი მაინც ცნობილი გახდეს და კრიტიკული შეფასების უფლება მოვიპოვოთ<sup>3</sup>.

როგორც ცნობილია, ადამიანის ფილოსოფიური შესწავლა ემყარება ზოგად ფილოსოფიას, სადაც უკვე გარკვეულია მოვლენისადმი ფილოსოფიური მიდგომის ბუნება, მეთოდოლოგიის სპეციფიკა და ძირითადი დებულებები, რომელთა ხელშეუხებლობაც გარანტირებულ უნდა იქნეს ცალკეული საგნის კვლევის პროცესში. ამიტომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, რამდენადაც აქ იგულისხმება უნივერსუმის ერთ-ერთი მომენტის ფილოსოფიური კვლევა, მეთოდოლოგიურად და პოსტულატების მიხედვით გახისაზღვრება ამა თუ იმ ფილოსოფიური სისტემით. თუ არ ვიცით

<sup>2</sup> იხ. I. L o t z, Der Mensch im Sein, 1967.

<sup>3</sup> დაეასახელებთ ი. ლოტცის ხშირად გამოყენებულ შრომებს: I o h a n n e s B. L o t z. Sein und Existenz. Kristische Studien in systematischer Absicht. (I ტომი), 1965. Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie, 1967, (II ტომი) Ich-Du. Wir. Fragen um den Menschen, 1968 (III ტომი).

ანთროპოლოგის ფილოსოფიური მრწამსი, ვერ გავიგებთ მის კონცეფციას, ვერ შევადგასებთ მისი მეცნიერული არგუმენტაციის ძალას. გამონაკლისი ვითარება გვექნება მაშინ, როცა ფილოსოფია და ფილოსოფია ადამიანის შესახებ გაიგივებულია, როცა ფილოსოფია გადაქცეულია ანთროპოლოგიად<sup>4</sup>.

ი. ლოტცი, რასაკვირველია, ანთროპოლოგისტი არ არის. პირიქით, მას ადამიანის ფილოსოფიური მოძღვრების „ზევით“ ეგულება ზოგადი ფილოსოფია და თეოლოგია. ცოდნის თუ რწმენის ეს სფეროები არ ითმენენ ანთროპოლოგიურ რევიზიას, არაფერს ეკითხებიან ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას და, საერთოდ, მისგან სრულიად დამოუკიდებელი არიან მეთოდოლოგიურად. პირიქით, როგორც ითქვა, თვითონ ეგზისტენციალური ანთროპოლოგია არის მეთოდოლოგიურად დამოკიდებული ფილოსოფიაზე და, ლოტცის აზრით, თეოლოგიაზეც.

ამიტომ გასაგები უნდა იყოს, რომ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიება ჩვენი ავტორისა არ არის თავისუფალი წინასწარმიღებული დებულებებიდან. ეს დებულებები იგულისხმებიან და ისინი სრულიად გარკვეულ მიმართულებას აძლევენ მის კვლევას. ტყუილად ხომ არ არის ლოტცი ნეოსქოლასტიკოსი? ვინ არ იცის სქოლასტიკის იმპერატივი, რომელიც წაყენებული იყო მეცნიერულ-ფილოსოფიური ძიებისადმი: იმსჯელე და ეძიე როგორც გინდა, მოიხმარე არგუმენტაციის ყოველგვარი საშუალება, მაგრამ არ გაუშვა მხედველობიდან, რომ არც ერთი დანასაკვი შენი მსჯელობისა არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს რელიგიურ, თეოლოგიურ დოგმატებს. ამაში გამოიხატებოდა ფილოსოფიის სამსახური თეოლოგიის მიმართ: თეოლოგია მისაღები უნდა ყოფილიყო ადამიანის სალი აზროვნებისათვის, ფილოსოფიურ არგუმენტაციას დასაბუთებულობის ელფერი უნდა მიეცა თეოლოგიისათვის. აქ საქმე შორდებოდა მეთოდოლოგიურ ხელმძღვანელობას, ცალკეული მოვლენის კვლევას წინ უსწრებდა არა მხოლოდ კვლევის სავალდებულო წესი, არამედ ზოგი კონკრეტული შინა-

<sup>4</sup> ამკარად თუ ფარულად ასეთი აზრი საფუძვლად უძევს ეგზისტენციალიზმის გავრცელებულ ინტერპრეტაციას. როცა ამა თუ იმ ფილოსოფოსს-ეგზისტენციალისტს მხოლოდ ადამიანის დახასიათება აქვს მხედველობაში, გულისხმობენ მის ფილოსოფიას, მთლიანად. თითქოს ადამიანის არსის მიჩნევა ეგზისტენციალ ნიშნადენს მთელი ფილოსოფიის ანთროპოლოგიად, ეგზისტენცი-ფილოსოფიად გამოცხადებას. როცა ეგზისტენციალიზმი მსოფლმხედველობად არის გაგებული, ამ სახელზე უარს ამბობენ.

არის მქონე დებულებაც. ეს ბოჭავდა ზოგჯერ ობიექტურ კვლევას და კანონზომიერების აღმოჩენის ადგილს იჭერდა უკრიტიკოდ მიღებული დებულების ილუსტრაცია.

ეს დაუშვებელი, მეცნიერების საწინააღმდეგო პოსტულატები მოიპოვებიან ლოტცის კვლევა-ძიებაშიც და ამით უნდა განისაზღვროს ჩვენი კრიტიკული მიდგომის ხასიათიც. კითხვას — ვინ არის ადამიანი, რა არის მისი არსი? — პასუხი უნდა გაეცეს მხოლოდ იმის საფუძველზე, რასაც იტყვის კვლევის ეს საგანი თავის თავზე. როგორც ჰეგელი ამბობდა, აზროვნება საგნის შესახებ არის ლაპარაკი საგნისა ჩვენს ცნობიერებაში. მაგრამ, როცა საგნის ამეტყველებას წინ უსწრებს სხვაგან და სხვის მიერ ნათქვამი და ეს ადამიანის კვლევის შინაარსად არის განკუთვნილი, მთელი კვლევა-ძიება არაადეკვატურ სახეს იღებს.

შევხედებით აქვე დავასახელოთ ზოგი რამ დებულების სახით, რაც ლოტცის ანთროპოლოგიას წინ უსწრებს და მისთვის აპრიორის როლში გამოდის: ლოტცი „მართლმორწმუნე“ ქრისტიანია. მას სწამს ღმერთის სამპიროვნულობა და ქრისტეს ღმერთკაცობა. ის წევრია „ქრისტეს საზოგადოებისა“ და უთუოდ იზიარებს ამ ორდენის დოგმატებს. ადამიანი მას წარმოდგენილი ჰყავს, როგორც ღვთის შემოქმედება; უკვდავი სულით დაჯილდოებული და ისეთი ძალების მქონე, რომ პასუხი მოეთხოვება თავის მოქმედებაზე. ადამიანი ვალდებულების მატარებელია და ამის შესრულების პოტენციაც გააჩნია. მას შეიძლება ჰქონდეს ურთიერთობა ღმერთთან და ამის საფუძველზე წარმართოს თავისი ცხოვრება, ის ქრისტიანი უნდა გახდეს და სხვა. ყოველივე ეს, რასაკვირველია, ლოტცის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას უმზადებს „პროკრუსტეს სარეცელს“ და, მაშასადამე, არ უტოვებს ადამიანის შესწავლას თავისუფლების იმ არეს, რაც, საერთოდ, არის საჭირო მეცნიერული კვლევისათვის. ამ ვითარებიდან შეიძლება ასეთი დასკვნა გაკეთდეს: როგორც თეოლოგიური, იეზუიტური დოგმებით განსაზღვრული კონცეფცია, ლოტცის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ არის წარმომოხილელი მეცნიერული, ობიექტური კვლევის შედეგად და ამიტომ არც ღირს მისი სერიოზული განხილვა, მეცნიერული შეფასება. ის ანტიმეცნიერულ საფუძველზე არის აგებული და ამიტომ ვერ გახდება მეცნიერული კვლევის საგანი. ის ხელალებით უნდა უარყყოთ და ამით დაეამთავროთ მასზე საუბარი. თუ მაინც გაიმართება იეზუიტ ლოტცთან კამათი, მისი

თემა უნდა გახდეს ლოტის თეიზმი, ქრისტიანობა, მათთან დაკავშირებული საკითხები. აქ უნდა დადგინდეს, რომ ამგვარი მსოფლმხედველობის ნიადაგზე აგებული ყოველი კონცეფცია აპრიორი მცდარია, არამეცნიერულია და ზედმეტს ხდის შემდგომს შემოწმებას. მაგრამ ასეთი დასკვნა მაინც არ არის გამართლებული.

ჯერ ერთი, იმას უნდა გაეწიოს ანგარიში, რომ ლოტი და, საერთოდ, მთელი იდეალისტური და თეოლოგიური ბანაკი, მიუხედავად იმისა, რომ კატეგორიულად უარყოფს მატერიალიზმს, მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიას, მაინც არ იღებს ხელს იმის კრიტიკაზე, რაც არის აგებული ამ მსოფლმხედველობაზე რომელიმე ფილოსოფიური კონცეფციის ან სპეციალური მეცნიერული თეორიის სახით. კერძოდ, მარქსისტულ-ლენინურ მოძღვრებას ადამიანის შესახებ ეს ბანაკი გამუდმებით და სულ მზარდი ინტენსივობით აკრიტიკებს, გადაჭრით უარყოფით კვალიფიკაციას აძლევს. დიალექტიკური მატერიალიზმისა და საბჭოური იდეოლოგიის უარყოფა იდეალისტურ ფილოსოფიას არ მიაჩნია საკმარისად. როცა საკითხი ცალკეული ფილოსოფიური დისციპლინის ან სპეციალურ-მეცნიერული პრობლემათიკის გაგებას ეხება, ამ უკანასკნელის წინააღმდეგ ის საგანგებო კრიტიკას აწარმოებს. ანალოგიური კრიტიკა უნდა სწარმოებდეს (და სწარმოებს კიდევაც) მარქსისტულ-ლენინური ბანაკიდან იდეალისტური კონცეფციების წინააღმდეგ. არ არის სწორი ის აზრი, რომ იდეალიზმისა და თეოლოგიის კრიტიკა შემოიფარგლოს ზოგადი ხაზებით და კონკრეტული მოვლენების ახსნა-გაგებას ამ ბანაკის მიერ. აღარ მიეჭეს საგანგებო ყურადღება.

მეორე, რაც ანგარიშგასაწევია, ეხება იდეალისტურ კონკრეტ-საგნობრივი თეორიების იმ მომენტს, რომელიც ემყარება არა ზემოთ აღნიშნულ დოგმატებს, არამედ განსახილველი მოვლენის დაკვირვებას, მის შესახებ გამოთქმულ აზრებს მეცნიერებაში. ამჟამად მეცნიერებისა და სინამდვილის უგულვებელყოფას ვერაერთად იდეალიზმი და თეოლოგია ვერ გაბედავს. ასეთი „მეთოდი“ ყველგან უარყოფილია. პირიქით, იდეალიზმი და თეოლოგია გაფაციცებით ეძებს თანამედროვე მეცნიერების მიღწევებში ისეთ აღმოჩენებს, რომელთა სასურველი ინტერპრეტაცია შესაძლებელი გახდება. აღარაფერს ვიტყვით იმ ინტენსიურ მუშაობაზე, რომელსაც ეს ბანაკი აწარმოებს მარქსიზმ-ლენინიზმის შესწავლისათვის.

როცა საქმე ეხება ადამიანის ფილოსოფიურ გააზრებას, იდე-

ალიზმის თეოლოგიური სახეობისათვის დგება უაღრესად კრიტიკული ვითარება. მეცნიერების განვითარების ისტორია იმის ისტორიაა არის, თუ როგორ თანდათანობით შემცირდა ბუნების მოვლენების თეოლოგიური ახსნა-გაგება. მტკივნეულად განიცადეს რელიგიამ და თეოლოგიამ მარცხი არაორგანული სინამდვილის შესწავლის საქმეში და თავისი პოზიციები გაშალეს ცოცხალი სინამდვილის სფეროში. როცა აქაც მეცნიერებამ იძალა, როგორც უკანასკნელი იმედი, ადამიანი იქნა წარმოდგენილი. ადამიანის თვისებებს, მის ძალებს, რაც შეიძლება ღვთაებრივ ელფერს აძლევდნენ, რათა თვით ღვთაებისათვის მონებათ რეალურ სამყაროში, ადამიანში საბუთი არსებობისა. თუ ადამიანიც კი შეიძლება გაგებულ იქნეს უღმერთოდ, თუ ღმერთი არ არის საჭირო არც მაშინ, როცა საქმე ადამიანის მოქმედებას ეხება, მაშინ რა და საჭირო ყოფილა ღმერთი, რამ უნდა ასაზრდოოს ღმერთის რწმენა? ეს გასაგებად ხდის იმ მძაფრ ბრძოლას, რომელიც წარმოებს ამჟამად ადამიანის „მიტაცებისათვის“ ბურჟუაზიულ იდეოლოგიაში. ა დ ა მ ი ა ნ ი გ ა ხ დ ა ი მ უ კ ა ნ ა ს კ ე ლ კ უ ხ დ უ ლ ა დ, რ ო მ ე ლ ზ ე დ ა ც ფ ე ხ ს ი კ ი დ ე ბ ს თ ე ო ლ ო გ ი ა. როგორც კი ეს ნიადაგიც გამოეცლება, თეოლოგიაც საშუღამოდ ჩაბარდება წარსულს. აი, ამ პუნქტს, უკანასკნელ დასაყრდენს, ადამიანის ღვთაებრიობას განსაკუთრებით ამაგრებენ თეოლოგიური ანთროპოლოგიის შესვეურები, რომელთაც ეკუთვნის ლოტცი.

ვერც იმას ვიტყვით, რომ ქრისტიანულმა დოგმატებმა სავეებით დააბრმავეს ქრისტიანული ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები. მათ აქვთ ადამიანის შესახებ ისეთი დაკვირვებები, ისეთი აღმოჩენები, რომელთაც საპატიო ადგილი დაეთმობათ მეცნიერულ მოძღვრებაში. სხვა საკითხია, თუ როგორი იქნება ინტერპრეტაცია ამ ფაქტებისა, ღმერთისაკენ გვიბიძგებენ ისინი, როგორც ფიქრობენ ქრისტიანი ანთროპოლოგები, თუ პირიქით, ზედმეტს ხდიან ღვთის დახმარებას და ადამიანი ავტონომიური ხდება ბუნებრივი ძალებისაგან.

ამან გვიკარნახა დაწვრილებით შევჩერდეთ ლოტცის იმ დესკრიფციებზე, რომელნიც ადამიანს ახასიათებენ.

მაგრამ ჯერ შევეხოთ ლოტცისეული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითად დებულებებს, ამოსავალ პრინციპებს.

ქრისტიანულ ანთროპოლოგია, რომელსაც ლოტცი ავითარებს, წარმოდგენილია შემდეგნაირად: ის მოიცავს ორნაირ გან-

შტოებას, ორგვარ ანთროპოლოგიას—თეოლოგიურსა და ფილოსოფიურს. პირველი ემყარება ღვთის გამოცხადებას, მის სიტყვას და ყალიბდება ადამიანში რწმენის სახით, ხოლო მეორე საზრდობს ადამიანური ცდის, დაკვირვების მონაცემებით და იღებს ცოდნის სახეს. ერთიცა და მეორეც ქრისტიანული უნდა იყოს, რადგან ადამიანის მოწოდება ქრისტიანად ყოფნაა. ის ახ უკვე ქრისტიანია, ანდა მას უნდა ჰქონდეს მოწოდება იმისა, რომ გახდეს ქრისტიანი, ე. ი. ისეთი ბუნებრივი ჩანასახი, რომელიც საჭიროა ქრისტიანული მცნებების შესათვისებლად<sup>5</sup>.

თეოლოგიური ანთროპოლოგია, ლოტცის თქმით, ქრისტიანში ეძებს ღვთაებრივ ცხოვრებას, რაც მისაწვდომია მხოლოდ ღვთის სიტყვისა და რწმენის საშუალებით. ამიტომ ეწოდება მას არსებითად ქრისტიანული. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ცდილობს, ქრისტიანში დაინახოს ადამიანის ცხოვრება, რასაც ვალწევად ადამიანის მიერ თავისთავის განცდილობს. ეს ემპირიული მონაპოვარი ცოდნაში გამოიხატება და რამდენადაც იგი ღვთის სიტყვას არ ემყარება, მას არსებითის სახელი არ მიეწერება. მას ლოტცი ფაქტობრივს უწოდებს; ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ამგვარად, ქრისტიანული არის არა აუცილებლობის საფუძველზე, არამედ მხოლოდ ფაქტობრივად.

ეს დანაწევრება და დაპირისპირება ორგვარი ქრისტიანული ანთროპოლოგიისა მეთოდოლოგიურია მხოლოდ. შინაარსეულად ისინი მჭიდროდ არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან. ამის საფუძველი ის არის, ლოტცის აზრით, რომ ქრისტიანში ღვთაებრივი და ადამიანური მჭიდროდ არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან: თეოლოგიური ანთროპოლოგია ბევრ რამეს ნახულობს თავის მონაცემებში ისეთს, რაც ადამიანის დახასიათებას წარმოადგებს. მეორე მხრივ, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ადამიანის ცხოვრების დაკვირვების დროს ზოგს რასმე ღვთაებრივსაც ნახულობს. ეს გარემოება არ უნდა იქნეს დავიწყებული, თუმცა ანთროპოლოგიის ორივე სახემ უნდა იაროს საკუთარი მეთოდოლოგიით და არ უნდა მოახდინოს თეოლოგიურისა და ფილოსოფიური თვალსაზრისის აღრევა ერთმანეთში. ფარულად თუ აშკარად, ანთროპოლოგია ყოველთვის ქრისტიანულია, მაგრამ მისი სახეები ავლენებთ ანთროპოლოგიურ განსხვავებას. ერთ შემთხვევაში ანთროპოლოგია ისე

<sup>5</sup> Ioh. L o t z, Christische Anthropologie, Die Frage nach dem Menschen Zeitschrift für Max Muller zum 60 Geburtstag, 1966, S. 70.



მუშაობს, რომ ცნობიერად სრულიად გვერდს უვლის ქრისტიანობას, მაგრამ არაცნობიერად მაინც მის გავლენას განიცდის. ეს ითქმის, ლოტცის აზრით, დასავლეთის ადამიანზე მაინც, რომელიც მისი რწმენით, ღვთაებრიობისაგან გათიშული არ არის. მეორე შემთხვევაში ქრისტიანულობა შემჩნეულია, ცნობიერად არის გააზრებული, მაგრამ მის მიმართ უარყოფითი პოზიცია არის დაკავებული. აქ საქმე გვაქვს თავის დაცეასთან ქრისტიანობიდან და სწორედ ამის გამო ამბობს ლოტცი, რომ ამგვარი ანთროპოლოგია ქრისტიანობით არის (ნეგატიურად) განსაზღვრული. და, ბოლოს, არის მესამე ტიპის ანთროპოლოგია, რომელიც ქრისტიანობასთან ცნობიერად და დადებითად არის დაკავშირებული და მის სისტემასაც მთლიანად ქრისტიანობის დალი აზის. აი, ასეთი ანთროპოლოგია ამართლებს სახელს — „ქრისტიანული ანთროპოლოგია“<sup>6</sup>.

აქ დადგა ლოტცის წინაშე ძნელი, შეიძლება ითქვას, დაუძლეველი პრობლემა: როგორ არის შესაძლებელი, რომ ანთროპოლოგია იყოს ფილოსოფიური და ქრისტიანულობის დაღსაც ატარებდეს? რამდენადაც ანთროპოლოგიის მთელი მასალა მიღებულია ადამიანის ცდიდან მის მიმართებაში ყოფიერებასთან და გამოსახულია ცოდნის ფორმით, საქმე გვაქვს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან. ხოლო ქრისტიანულია იგი იმდენად, რამდენადაც ყოველივე ადამიანური აქ გამოყენებულია მხოლოდ როგორც საშენი მასალა ქრისტიანისათვის, ქრისტიანი ადამიანისათვის, რამდენადაც თეოლოგიურ ანთროპოლოგიასთან აქვს მას საერთო ველი, შემხვედრი პუნქტები და რამდენადაც მის განვითარებაში მონაწილეობას იღებს დიალოგი ღვთის სიტყვასთან, თეოლოგიურ ანთროპოლოგიასთან<sup>7</sup>.

## 1. ადამიანი და ბუნება

ეს პრობლემა ადამიანისა და ბუნების მიმართებას ეხება, რაც გულისხმობს როგორც მათ მსგავსება-ნათესაობას, ისე მათ გახ-

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 72.

<sup>7</sup> ჯერ კიდევ კანტი მოითხოვდა აპრიორული ცოდნის უზრუნველსაყოფად იმას, რომ მასში არ შერეულყო ნაყეციც კი ემპირიული მასალა. ეს მოთხოვნა, რასაკვირველია, ძალაშია ლოტცის მიმართაც: როცა ცოდნას რწმენა შეერევა, რა დოზითაც არ უნდა იყოს იგი, ცოდნა საბოლოოდ რწმენაზე დამკარებული აღმოჩნდება.

12. ანგია ბოჭორიშვილი

სხვაეებასა და თვითმყოფობას. საბოლოოდ საკითხის გადაჭრა მოხდება მაშინ, როცა განსაზღვრული იქნება არსი როგორც ადამიანისა, ისე ბუნებისა. ასე ესახება ლოტცს ამ მიმართების განხილვის გზა. პირველ რიგში ის იხილავს ბუნებისა და ადამიანის სამგვარ გაგებას, რომელიც არის გავრცელებული დასავლეთის გონით სამყაროში. ერთ-ერთ გაგებაში ბუნება იაზრება როგორც ნივთების მთლიანი კრებადობა. აქ არსი ბუნებისა ემთხვევა ნივთის ბუნებას, უკანასკნელის ცოდნა ნიშნავს პირველის ცოდნას. მეორე შემთხვევაში ბუნების ცნება მოიცავს ხილულ მოვლენათა მთლიანობას. ხილულის არსი და ბუნებისეული აქ გაიგივებულია, ბუნებაში იგულისხმება ხილული სამყარო. მესამე გაგება ბუნებისა უტოლდება მას ყოველგვარ არსებულს. სხვა რამ არსებული, გარეშე ბუნებისა, უარყოფილია. არსებულის არსი და ბუნების არსი გაიგივებულია. ლოტცი ფიქრობს, რომ დასავლეთის პირველი ფილოსოფოსები სწორედ ასე წარმოიდგენდნენ ბუნებას, რომელშიაც შედიოდა ადამიანიცა და ღმერთებიც<sup>1</sup>.

ამის შესაბამისად, როცა ადამიანის ბუნებითობა ბუნების პირველ გაგებას გულისხმობს, ადამიანი ნივთად იაზრება. ბუნების მეორე გაგების თვალსაზრისით ადამიანი საგნებს უტოლდება, ის არის ერთ-ერთი ხილული საგანი სხვა ხილულ საგანთა შორის. და, ბოლოს, თუ ადამიანი-ბუნება გაგებულია ბუნების მესამე მნიშვნელობით, მაშინ ადამიანის არსი უტოლდება, საერთოდ, არსებულის არსს.

აღნიშნულის მიხედვით ადამიანზე შეიძლება ასე ვიმსჯელოთ: ის არის ხილული და ნივთი, აკმაყოფილებს ბუნების მეორე გაგებას და აგრეთვე პირველსაც, რამდენადაც ყოველი ხივთი ხილულია, თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ ყოველი ხილული უსათუოდ ნივთია. ასე რომ, თუ ადამიანი ნივთია, ის ხილულიც იქნება, თუმცა თუ ის ხილულია, არ არის აუცილებელი, რომ იყოს ნივთიც. ბუნების მეორე გაგებაში მოქცეული ადამიანი, შეიძლება ვერ მოხვდეს ბუნების პირველ გაგებაში, ე. ი. შეიძლება ადამიანი იყოს ბუნება მეორე გაგებით, მაგრამ არ იყოს ბუნება პირველი გაგებით.

შემდეგ: ისევე როგორც ყოველი ნივთიერი უნდა იყოს აგრეთვე ხილულიც, ყოველი ხილული საგანი არის აგრეთვე არსებული, ასე რომ ადამიანი-ბუნება მეორე მნიშვნელობით, ე. ი. რო-

<sup>1</sup> I. Lotz, ტ. II, გვ. 501.

გორც ხილული, არის აგრეთვე არსებულიც, ე. ი. ბუნება შესაძვე მნიშვნელობით, თუმცა შეუძლებელია იმის მტკიცება, რომ ყოველი არსებული იყოს თითქოს აგრეთვე ხილულიც. ასეთი დასკვნა არ გამოიყვანება არსებულის ცნებიდან. ამიტომ შეიძლება ვთქვათ, რომ არსებული შეიძლება იყოს უხილავი ანდა ზეხილული. ამიტომ უნდა ვთქვათ, რომ არსებულის ხილულობა არ შეიძლება განსაზღვრული იყოს მისი არსით, არსებობით. ამას სხვა საფუძველი უნდა ედოს. აქედან გამომდინარე, ლოტცის წინაშე ადამიანის ბუნებასთან მიმართების საკითხი შემდეგნაირად დგება: როგორ უნდა ვიაზროთ ადამიანი-ბუნება მესამე მნიშვნელობით, როგორც არსებული ხილული სახით, თუ როგორც არსებული უხილავი სახით? შეიძლება თუ არა ადამიანს მივაწეროთ, როგორც მისი არსი, უხილავი არსება?<sup>2</sup>

ყველაფრიდან ჩანს, რომ ადამიანის არსობრივი განსაზღვრება არ შეიძლება შემოიფარგლოს ნიეთობრივისა და ხილულის სფეროთი. უფრო საფიქრებელია, დასძენს ლოტცი, რომ ადამიანისათვის შესაფერი იქნება არსებულის სფერო, საერთოდ. ეს ნიშანი ადამიანის კონსტიტუციაში უნდა ვიგულოთ, მაგრამ მისდაძი დაქვემდებარებულად ადამიანის დასახასიათებლად შეიძლება გამოყენებული იქნენ აგრეთვე ნიეთისა და ხილულის ცნებებიც.

ბუნების სამგვარ გაგებაზე უნდა ითქვას, რომ ეს მნიშვნელობანი გადადიან ერთმანეთში, თუ ვიგულისხმებთ, რომ ხილული გადადის ნიეთიერებაში, ხოლო არსებული ხილულში და საქმის ვითარება ამით ამოწურულია. მაგრამ საქმე აქ ეხება ხილულს, რომელიც ნიეთი არ არის და არსებულს, რომელიც არ არის ხილული, საფიქრებელია, რომ არანიეთიერსა და ხილულს ის უპირატესობა აქვს ყოველი ნიეთის წინაშე, რომ ის მიეკუთვნება თავისი უღრმესი თვისებებით უხილავად არსებულთა წრეს. აქ უკვე სავსებით ნათლად ჩანს, წერს ლოტცი, ადამიანის არსი<sup>3</sup>. ადამიანში, მის არსში უნდა ვიგულისხმოთ უხილავი არსებული.

ამ არსთან მიყვავართ ადამიანის მოქმედებას. ეს გარემოება გამომდინარეობს აქსიომიდან — „Agere sequitur esse“ („მოქმედება მომდინარეობს ყოფიერებიდან“—სქოლასტიკის ერთერთი დებულება). რახან მოქმედება მომდინარეობს ყოფიერები-

<sup>2</sup> I. Lotz, იქვე, გვ. 502.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 503.

დან, ყოფიერებისაკენ და ყოველგვარი არსებულისაკენ, მათ შორის ადამიანის არსისაკენ, გზას გვიხსნის სწორედ მოქმედება. რამდენადაც მოქმედება ყოფიერების თავისებურებით განისაზღვრება, მას უნდა შევხედოთ როგორც ყოფიერების ასახვას<sup>4</sup>.

ამ კონტექსტში თავს იჩენს ბუნების კიდევ ერთი ახალი მნიშვნელობა. ეს მნიშვნელობა ცნობილი იყო არისტოტელესათვის და სქოლასტიკისათვის. ბუნებაში აქ იგულისხმება ადამიანისა და ყოველი არსებულის არსი, რამდენადაც ბუნება გვევლინება როგორც საფუძველი, ანუ როგორც საწყისი მოქმედებისა. ასე გაგებული ბუნება არ არის, რასაკვირველია, ის, რაც წარმოდგენილია თემაში — „ადამიანი და ბუნება“. საფუძვლად (არსად) გაგებული ხომ ერთსაც აქვს და მეორესაც. ადამიანის შემეცნების გზა, როცა ამოსავლად მოქმედება იგულისხმება, მიდის ყოფიერებისაკენ, მოქმედების გამომწვევი საწყისისაკენ. მოქმედებაში მოცემულის უკუმიყვანა ყოფიერებასთან ორი გზით ხდება. ერთ შემთხვევაში მოვლენის წარმოქმნა ცნობიერ სფეროში ხდება და შემეცნება მის შესატყვისად წარმოებს, მეორე შემთხვევაში ეს პროცესი არაცნობიერია და მისი შემეცნებაც შემოვლილი გზით უნდა მოხდეს, ცნობიერად მიმდინარე პროცესის ცოდნის საფუძველზე.

ადამიანის ცნობიერი მოქმედება, რამდენადაც იგი მიმართულია ცალკეული საგნების წარმოქმნაზე, ყოველთვის ინდივიდუალურია, თვით საგნების თავისებურებებით განსაზღვრულია აპოსტერიორულად. მაგრამ ის სივრცე და ველი, რომელზედაც ხორციელდება ადამიანის მოქმედება, არის მყარი, ერთნაირი და აპრიორულად არის განსაზღვრული ადამიანის არსით, მისი ბუნებით. სივრცე, რომელზედაც აქ არის ლაპარაკი, აღინიშნება ტერმინით „სამყარო“ („Welt“) და ამის მიხედვით ლაპარაკობენ „ადამიანის სამყაროზე“, „ცხოველის სამყაროზე“ და ა. შ. ისეთი ტერმინოლოგიური დაპირისპირება, როგორებიცაა „სამყარო და დედამიწა“ (ჰაიდელგერი), „სამყარო და ბუნება“ გავრცელებულია ამჟამად<sup>5</sup>. ამას აქვს თავისი ახსნა. კერძოდ, ლოტცი ამ ტერმინოლოგიას მიმართავს აგრეთვე ადამიანისა და ცხოველის განსხვავების გამოსახატავად. თავისთავად საინტერესოა ჩვენთვის ის, თუ როგორ ასხვავებს ლოტცი ადამიანს ცხოველისაგან, ამიტომ ზოგი რამ ამაზედაც უნდა ვთქვათ.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 503.

<sup>5</sup> ამ შემთხვევაში „სამყაროს“ ტრადიციული მნიშვნელობის აღსანიშნავად მივმართავთ „უნდერსუმს“.

როგორც აღინიშნა, ნეოსქოლასტიკა არ დგება მეცნიერების გარეთ. პირიქით, ის ბეჭითად სწავლობს მას და ფხიზლად აღევნებს თვალს მის განვითარებას, ყოველ ახალ აღმოჩენას. მთავარია, მეცნიერების მონაცემების ინტერპრეტაცია, მისი ფილოსოფიური გაგება და ანალიზი. აქ იწყება ძირითადი შერკინება იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის. თითოეული მათგანი ცდილობს მეცნიერება თავის მომხრედ გამოიყვანოს, იმ განსხვავებით, რომ, მატერიალიზმის თანახმად, მეცნიერება ქვეშაირტებას ემსახურება, სქოლასტიკას კი ის თეოლოგიის გამართლებისათვის უნდა.

ცხოველისა და ადამიანის განსხვავების დადგენა ლოტცმა დაიწყო მათი განსხვავების აღწერით გარემოსთან ურთიერთობის ასპექტში. აქ ლოტცი ემყარება ცნობილ ბუნებისმეტყველს ი. იეკსკულს, რომელმაც ცხოველის გარემოს კვლევას საფუძველი ჩაუყარა თავის გამოკვლევაში — „ვარესამყარო და შინასამყარო ცხოველისა“ (1909).

იეკსკულის მიხედვით, ყოველ ცხოველს, ცხოველის ყოველ სახეობას აქვს თავისი სპეციფიკური გარესამყარო (Umwelt). ერთი სახეობის ცხოველის გარესამყარო განსხვავებულია მეორე სახეობის ცხოველის გარესამყაროდან. ამ აზრით არის ლაპარაკი არწივის სამყაროზე, ფუტკრის სამყაროზე... „საკუთარი გარემო“ ნიშნავს იმას, რომ გარკვეული ცხოველისათვის რომელიღაც მომენტი ბუნებისა ღიაა, ხოლო რომელიღაც სხვა მომენტი დახურულია. გარესამყარო, მაშასადამე, არ ემთხვევა ბუნებას, ის არის მხოლოდ მომენტი ბუნებისა, მისი ნაწილი. აქ, მაშასადამე, სამყარო და ბუნება განსხვავდებიან იმით, რომ ბუნებაში, სამყაროსაგან განსხვავებით, იგულისხმება წესრიგი და თავყრილობა ხილული საგნებისა, კოსმოსი. ცხოველი შემოფარგლულია თავის ცხოვრებაში და მოქმედებაში საკუთარი სამყაროს შინაარსით. რამდენადაც ის ამ სამყაროშია ჩაძირული, მისი ათვისება-შემეცნება მას არ შეუძლია. ამგვარი შემეცნებისათვის საჭიროა, ისეთი პუნქტის მოპოვება, ისეთ წერტილზე დგომა, რომელიც ცხოველური სამყაროს გარეთ არის მოთავსებული. ცხოველს ასეთი პუნქტი არა აქვს და ამიტომ არა აქვს მას საშუალება შემეცნებითად დაუპირისპირდეს თავის გარემოს. ის მასში არის ჩაძირული. ცხოველი მოვლენით არის შემოსაზღვრული.

ადამიანსაც ახასიათებს ზოგი რამ, რაც ცხოველს; მისი ურთიერთობა გარესამყაროსთან ემსგავსება ზოგ რამეში ცხოველისას. ამაში ხედავს ლოტცი იმის საფუძველს, რომ ადამიანს ესმის ცხოველის ცხოვრება. მაგრამ ეს არ არის ადამიანისათვის მთავარი და სპეციფიკუ-

რი. სამყაროსთან და ბუნებასთან ადამიანის ურთიერთობის თავისებურებების გარკვევას უნდა ვუმაღლოდეთ, დასძენს ლოტცი, ფენომენოლოგიას და ეგზისტენცფილოსოფიას. ჰუსერლის ცნება „სასიცოცხლო სამყარო“ („Lebenswelt“) და ჰაიდეგერის „სამყაროში ყოფნა“, გადმოსცემენ იმ თავისებურებას, რაც ახასიათებს ადამიანს ამ მიმართულებით\*.

თუმცა ყოველდღიური მეტყველება, წერს ლოტცი, საშყაროსა და ბუნებას აიგივებს, ეს გაიგივება არ არის გამართლებული. მათ შორის განსხვავების დადგენას მოითხოვს საქმის საფუძვლიანი გამოკვლევა. რამდენადაც ადამიანიც არის ბუნებასთან ისეთ დაშორებულდებაში, ისეთ მიმართებაში, რომ ადამიანისათვის ზოგი რამ ბუნებისეული ღიაა, ზოგი რამ კი დახურული ჩანს, ადამიანის სამყაროც გამოიყურება როგორც ბუნების ნაწილი. მართალია, ამბობს ლოტცი, ადამიანის სამყაროს მოცულობა ბევრად უფრო დიდია, ვიდრე ერთად აღებული ყველა ცხოველისა, მაგრამ არის ისეთი შემთხვევაც, როცა ცხოველისათვის მისაწვდომი, ცხოველის სამყაროს კუთვნილება მიუწვდომელია ადამიანისათვის. ლოტცი მიუთითებს ცხოველის ყნოსვის უნარზე, რომლის დიფერენციაცია ადამიანისათვის მიუღწეველია.

იმ დიდი განსხვავების გამო, რომელიც არსებობს ცხოველსა და ადამიანს შორის, დგება საკითხი ამ განსხვავების კვალიფიკაციისა: რაოდენობრივია იგი, თუ თვისებრივი?

ამ საკითხის გადასაჭრელად მივმართოთ პირველად იმ დაკვირვებას, გვიჩვენებს ლოტცი, რომელიც გვაუწყებს, რომ ცხოველი თავის გარემოს მნიშვნელოვანწილად ვერ აფართოებს. არის მისთვის განსაზღვრული ზღვარი, ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი, და მის მიღმა გადასვლა ცხოველს არ შეუძლია. ამის საწინააღმდეგოდ, ადამიანის მიღწევები ამ მიმართულებით არ არიან ზღვარდებული და საბოლოოდ ფიქსირებული. ადამიანი, დასძენს ლოტცი, იმდენად აფართოებს თავის სამყაროს, რომ ბუნების მოცულობას უახლოვდება, თითქოს უნდა კიდევაც დაეძახვს მას. მაგრამ ასეთი დამთხვევა არასოდეს არ ხდება და ადამიანის წინაშე მუდამ დგას საჭიროება თავისი სამყაროს გაფართოებისა, რათა ბუნება მთლიანად ცნობილი იყოს მისთვის. ეს გარემოება არის იმის მიზეზი, წერს ლოტცი, რომ ადამიანს არ ძალუძს არსებული ბილუი სამყარო გადალახოს და ღმერთი ჰკერტოს. ადა-

\* I. Lotz ტ. II, გვ. 486.

შიანი მუდამ რჩება იმ ვითარებაში, რომელსაც კავშირი აქვს ხილულ სინამდვილესთან<sup>7</sup>. აქ ცხოველსა და ადამიანს შორის მხოლოდ რაოდენობრივ განსხვავებაზე შეიძლება ლაპარაკი, თუცა იგი ერთგვარად უკვე ებჯინება თვისობრივს.

არსებობს მეორე დაკვირვება: ცხოველთა სამყარო არის მხოლოდ განცდის სამყარო. ის ურთიერთობა, რომელიც აქვს ცხოველს სამყაროსთან, ის, რაც ჩნდება ცხოველში ბუნებასთან ურთიერთობაში, ვლინდება და ფიქსირდება ე. წ. „განცდის“, ურეფლექსიო ცნობიერების სახით. ადამიანში ამ ადგილას ბუნებასთან ურთიერთობაში თავს იჩენს სრულიად თავისებური ეფექტი: ადამიანი იქ ხელავს ბევრს რამეს, რაც გრძნობადად მოცემული არ შეიძლება იყოს. განსაკუთრებით ითქმის ეს, დასძენს ავტორი, აზრითი მუშაობის შესახებ. აზრი, აზროვნება ისე გადაამუშავებს აპოსტერიორულად მოცემულს, რომ გრძნობადობისა მასში აღარაფერი იქნება. ასეთი რამ ცხოველისათვის აბსოლუტურად მიუღწეველია. ამ ახალ მონაცემებს, რომელსაც ადამიანი აღწევს, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვთ ადამიანისათვის თეორიულ და პრაქტიკულ ცხოვრებაში. ამ საფეხურზე მისვლით ხდება ადამიანი ნამდვილი ადამიანი, ამით ვლინდება ადამიანის სპეციფიკა, ეს უკვე არის თვისებრივი განსხვავება ცხოველისაგან<sup>8</sup>.

ამას მივყავართ მესამე დაკვირვებასთან: ის, რაც მისაღწევია ცხოველის გარკვეული სახეობისათვის, რაც აქვს თავის სამყაროში ერთი რომელიმე სახეობის ცხოველს, მისაწვდომია, ამავე სახეობის ყველა წევრისათვის, შინაარსეულად იგი აქვს ამ სახეობის ყოველ ინდივიდს, ე. ი. ცხოველის ერთი სახეობის ინდივიდთა შორის არ არსებობს განსხვავება მიღწევების მხრით, ანდა ეს განსხვავება უმნიშვნელოა<sup>9</sup>.

ადამიანებში შეინიშნება ისეთი განსხვავება, მაგალითად, კულტურის გაგება-შემოქმედებაში, რომ ზოგჯერ ერთს არ ესძის მეორის შემოქმედება. ამიტომ შეიძლება ლაპარაკი ადამიანთა სამყაროს არაჩვეულებრივი სიმდიდრისა და მრავალფეროვნების შესახებ.

<sup>7</sup> I. Lotz, ტ. II, გვ. 487.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 488.

<sup>9</sup> როგორც ჩანს, ლოტცისათვის არა აქვს არსებითი ხასიათის მნიშვნელობა იმ ფაქტს, მაგალითად, რომ ე. კელერის ანთროპოლოგები თანაბარ „ნიჟს“ ვერ იჩენდნენ ამოცანის გადაჭრაში.

საერთოდ, დაასკვნის ლოტცი, ადამიანსა და ცხოველს შორის არსებობს თვისებრივი განსხვავება, რომლის გადაბიჯება, ე. ი. ცხოველის ამაღლება ადამიანამდე შეუძლებელია.

ადამიანისა და ცხოველის განსხვავებაზე სხვა ასპექტშიც აქვს ლოტცს ლაპარაკი. ამაზე თავის ადგილზე ვიტყვი. აქ კი, სადაც განსხვავება მათ შორის იხილება ბუნებასთან მიმართების ასპექტში, ერთი მომენტი კიდევ უნდა აღინიშნოს. საქმე ეხება ყოფიერებამდე ასვლას.

ცხოველის სამყარო რომ ადამიანის სამყაროსაგან თვისებრივად განსხვავდება, ეს სადავო არ არის. ცხოველი ჩაძირულია თავის სამყაროში; ფსიქოლოგები ამბობენ, რომ ცხოველი არ უპირისპირდება თავის სამყაროს როგორც საგანს. ამიტომ ცხოველი თავის სამყაროს ვერ შეიმეცნებს და ვერც ბუნებას დაუპირისპირებს მას. ცხოველი ვერ ასხვავებს მის საკუთარ სამყაროს და სამყაროს საერთოდ. ისინი მისთვის არის ერთი.

სულ სხვა ვითარებაა ადამიანთან. ის ასხვავებს თავის სამყაროს, იმას, რაც მას დაუპყრია, იმისგან, რაც არის, საერთოდ, სამყარო. ამ გზით ხერხდება ის, რომ ადამიანი თავის სამყაროს უპირისპირებს ბუნებას. ე. ი. თავის სამყაროზე მალა ადის, მას მალლიდან დაყურებს და ბუნებასთან შედარების საფუძველზე ხედავს, რომ ბუნება უფრო დიდია და უფრო მრავალფეროვანი, ვიდრე მისი სამყარო. ეს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ეხება რაოდენობრივ განსხვავებას ბუნებასა და სამყაროს შორის. მაგრამ ამით არ ამოიწურება განსხვავება ცხოველის სამყაროსა და ადამიანის სამყაროს შორის. ცხოველმა არ იცის თავისი სამყარო, ხოლო ადამიანმა თავისი სამყაროც იცის და მისგან განსხვავებულსაც ხედავს.

მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანია ის, რომ ადამიანი იკვლევს იმ პირობებს, რომლებმაც ეს შესაძლებელი გახადეს. საქმე ეხება თავისთავად არსებულ ბუნებასა და ადამიანთან მიმართებაში არსებულ ბუნებას შორის ურთიერთობას. ადამიანი ახერხებს იმას, რომ განცდილი სამყაროდან მის საფუძველში შეაღწიოს. ეს ხდება არსისეულ საფუძველში აზრითი შეღწევით. ეს არის დაპირისპირება მოვლენისა და ყოფიერებისა. ეს სპეციფიკურ-ადამიანური ხილვაა, ურომლისოდაც ადამიანს არ ექნებოდა წარმოდგენა თავისთავადი პინამდვილის შესახებ, სინამდვილის საფუძველი მისთვის მიუვალი დარჩებოდა. ადამიანი წვდება არა მხოლოდ „ბუნებას ჩვენ-



თვის“, არამედ აგრეთვე „ბუნებას თავისთავად“, ბუნებას არც ისე, როგორც ის ჩანს, არამედ ცხე. როგორც ის არის თავისთავად, თავის თავში<sup>10</sup>. ცნება „თავისთავად“ აუქმებს თავის თავს, თუ ის არ ემყარება ყოფიერების ლიაობას ჩვენთვის.

ცხოველის სამყაროსა და ადამიანის სამყაროს ნიშან-თვისებებისა და განსხვავების საბოლოო საფუძვლად გვევლინება ცხოველისა და ადამიანის დამოკიდებულება-მიმართება ყოფიერებისადმი. ცხოველს არა აქვს მიმართება ყოფიერებისადმი, მან არ იცის თავისთავადის ცნება. აქედან გამომდინარეობს მისი სამყაროს ყველა ნიშანი. ადამიანი აღის ყოფიერებამდე, მის წინაშე იხსნება ყოფიერება, ე. ი. ბუნება თავისთავად. ეს გარემოება განსაზღვრავს ადამიანის სამყაროს<sup>11</sup>.

ყოფიერებასთან ადამიანის ურთაერთობა, ლოტცის „მიხედვით, ყველაზე ნათლად და დამაჯერებლად ვლინდება მსჯელობაში. მსჯელობის აუცილებელი, ცენტრალური მომენტი, კოპულა არის პირდაპირი შექრა ყოფიერებაში, თავისთავად სამყაროში. „მსჯელობის ზუსტი ანალიზი გვიჩვენებს იმას, თუ როგორ ხდება ყოფიერების გაღება“<sup>12</sup>.

ამავე ვითარებაზე მოგვითხრობს, ლოტცის აზრით, ობტიურისა და ონტოლოგიურის განსხვავება. აქ ლაპარაკია ცდის ორგვარ სახეობაზე, რომელნიც სხვადასხვაე არიან და არც გახიყოფებიან ერთმანეთისაგან.

ცდის ის ფორმა, რომელიც პირველად ხდება ჩვენთვის ცნობილი, ეხება არსებულს, საკუთარსა და სხვის პიროვნებას, ჩვენს გარშემო არსებულ ნივთებს და ა. შ. ამ ცდას ობტიური ცდა ეწოდება და გამოიხატება იგი, ლოტცის თქმით, იმაში, რომ უშუალოდ გვეძლევა ცალკეული საგანი თავისი კონკრეტულობით, გარკვეული ასპექტით და სინამდვილის სახით. ამ მოცემულ სიღრმეში, მაგ., გვეძლევა ზღვა, ამ სიარულში ადამიანი; ამ აზ-

<sup>10</sup> არა გვგონია ლოტცის წინააღმდეგ ძალია ჰქონდეს იმაზე მითითებას, რომ, მაგ., კანტის აზრით, საგანი თავისთავად მთუწვდომელია. აქ ხომ საქმე ეხება ადამიანის სპეციფიკას, რისთვისაც საკმარისია ის, რომ ადამიანი აყენებს საკითხს თავისთავადი ყოფიერების შესახებ. კიდევაც რომ დამტკიცდეს ის, რომ კანტის აგნოსტიციზმი სწორია, ეს მაინც ვერ წამლდა ადამიანის განსხვავებას ცხოველისაგან, რომლის ჩამორჩენილობა იმაში გამოიხატება, რომ მის წინაშე ასეთი საკითხები არ დგას. ცხოველი რომ აგნოსტიკოსი იყოს, ის ადამიანი იქნებოდა.

<sup>11</sup> ი ქ ვ ე. გვ. 494.

<sup>12</sup> ი ქ ვ ე. გვ. 494.

როვნებაში საკუთარი მე და ა. შ. აქაური ხედვა ნაწილობრივ გრძნობადი ხასიათისაა, ნაწილობრივ და ზოგჯერ კი გონითი სახისაა. შესაბამისად ხან პირდაპირ ინტენციასთან გვაქვს საქმე, ხან კი რეფლექსურ ინტენციასთან. ზოგჯერ ჩვენი ცნობიერება მიმართულია გარეთ, ვთქვათ, ზღვაზე, ზოგჯერ კი შიგნით, ვთქვათ, აზროვნებაზე. „უშუალოდ“ ორივე შემთხვევაში, პირდაპირსა და არაპირდაპირს ინტენციაში, ნიშნავს იმას, რომ ხედვის აქტსა და მის საგანს შორის უშუამავალი არ არის. აქედან ისიც გამომდინარეობს, რომ ონტიური ცდა ყოველთვის არის ჰერეტიკით ბუნებისა. მაგრამ, ამოიწურება თუ არა იგი ამით, ეს, ლოტცის აზრით, შესამოწმებელია.

აღამიანის მისამართით აქ ასეთი საკითხი დგება: ამოიწურება თუ არა აღამიანის მოცემულობა და შინაარსი ონტიურით, ანდა განჰერეტიკოვებული ვითარებით? ხომ არ მიუთითებს ონტიური ცდა ონტოლოგიურზე, როგორც თავის საფუძველზე? საჭირო ხდება ონტიური ცდის ისეთი განხილვა და მიმოხილვა, რომ ეს საკითხი გაირკვეს. თავისთავად ეს ფაქტი — ონტიური ცდა — იმას ნიშნავს, რომ მას შეეხედეთ, როგორც ასეთს, მასზე ავმალღლით და უბრალო მის „განცდას“ გადავბიჯეთ. ამით განსხვავდება აღამიანი ცხოველისაგან. ცხოველს, ამტკიცებს ლოტცი, საერთოდ არა აქვს ცდა, არც ონტიური და არც ონტოლოგიური. ონტიური ცდა ემყარება ონტოლოგიურს, უამისოდ იგი ვერ იქნება. როცა აღამიანი ონტოლოგიურ ცდას გამორიცხავს, ის შოვლენების ამარა რჩება და პოზიტივისტი ხდება<sup>13</sup>. მაგრამ შოვლენების განხილვა არსებობის ასპექტით უკვე შოვლენების გადაბიჯებაა. „ჩვენ გვაქვს ცდა არა მხოლოდ მარტივი არაებულისა, არამედ გვაქვს ცდა არსებულის როგორც არსებულისა, რისი გაგებაც თავის მხრივ შესაძლებელია მხოლოდ სრული უკუმიბრუნების გზით“<sup>14</sup>. არსებულის გაგება, როგორც არსებულისა, მდგომარეობს იმის გარკვევაში, როგორცაა არის იგი, რას ემყარება იგი. ეს საფუძველი არის ყოფიერება. არსებულის გადაქცევა ცდად არის ყოფიერებისკენ მზერის მიმართვა, ყოფიერების წვდომა. ონტიური ცდა ატარებს თავის თავში

<sup>13</sup> I. Lotz, ტ. II, გვ. 412. ონტიური ცდა აღქმის სახით არის. წარმოდგენა ამ ფუნქციას ვერ შეასრულებს, რეალობის მოთხოვნა წარმოდგენისათვის უცხოა.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 413.

ონტოლოგიურს როგორც თავის გულსა და შესაძლებლობის საფუძველს<sup>15</sup>. როცა გულისხმობის ძირითადი მიმართულება არსებულს ეხება და ყოფიერება მხოლოდ დაერთვის მას, საქმე გვაქვს ონტიურ ცდასთან, ხოლო როცა ძირითადად საგულისხმებელი არის ყოფიერება, ხოლო დართული არის არსებული, საქმე გვაქვს ონტოლოგიურ ცდასთან, ასე რომ ამ ორგვარ ცდას შორის განსხვავება მხოლოდ აქცენტის განაწილებაშია.

ონტიურისა და ონტოლოგიურის დაპირისპირება-განსხვავებაზე სხვადასხვა აზრია გამოთქმული. ლოტცი არჩევს ძირითად შეხედულებებს ამ საკითხზე და მათი კრიტიკული შეფასების საფუძველზე თავის პოზიციას არკვევს. ამ საკითხს, რამდენადაც იგი ჩვენს პრობლემას განსაზღვრავს, ქვემოთ შევეხებით. აქ კი საკუთრად მიგვაჩნია ლოტცის იმ შეხედულების შეფასება ვცადოთ, რომლითაც ის იწყებს ადამიანის თაობაზე თავისი ფილოსოფიური შეხედულების დაფუძნებას.

განსხვავებით ზოგიერთი მკვლევარისაგან, რომლებიც ადამიანის არსის მისაგნებად თავიდანვე გამორიცხავენ ადამიანიდან ცხოველურსა და ბუნებისეულს, ლოტცი არ უარყოფს ადამიანის ბუნებისეულ ნიშნებს და ამით ქმნის ერთგვარ დადებით შთაბეჭდილებას, რამდენადაც საკითხი ადამიანისა და ბუნების მიმართებას ეხება. მაგრამ ეს არის მხოლოდ პირველი შთაბეჭდილება. მისი კვლევის ინტენცია, რომელიც საბოლოოდ კიდევ უფრო ხათელი გახდება, იმას უმიზნებს, რომ გაავლოს გარდაუვალი ზღვარი ცხოველსა და ადამიანს შორის და ამით ამავე დროს ადამიანი აღკურვოს ისეთი ნიშან-თვისებებით, რომელთა გენეზისი ბუნებიდან გამორიცხულად ივარაუდება. თვისებრივი განსხვავება, რომელსაც ლოტცი ყველგან გულისხმობს, სადაც კი ადამიანისა და ცხოველის პრინციპული შედარება ხდება, მას აბსოლუტური მხიშველობით ესმის. ეს ის თვისებრივი განსხვავება კი არ არის, რომელზედაც ლაპარაკია დიალექტიკის ვითარებაში, როცა ასეთი განსხვავება არ ნიშნავს წყვეტილს განსხვავებულთა შორის. მარკსიზმ-ლენინიზმში თვითონ განვითარება თვისებრივი განსხვავების ცნებით ხასიათდება. როცა განვითარების თეორია მხოლოდ შიშატება-გამოკლებით ფიქრობს ამ ფაქტის ახსნას, მიზანს ვერ აღწევს. განვითარება ბრძოლითსა და ანტაგონისტურ ურთიერთობას გულისხმობს რაც, თავის მხრივ, მოითხოვს თვისებრივ განსხვა-

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 414. შეად. I. L o t z, ტ. I, გვ. 307.

ვებას მებრძოლ აგენტთა შორის<sup>16</sup>. სულ სხვაგვარი გამოყენება აქვს თვისებრივ განსხვავებას ლოტცთან. „რადგან ცხოველსა (ბუნებასა) და ადამიანს შორის თვისებრივი განსხვავებაა, ადამიანის გასაგებად ზებუნებრივ ძალებს უნდა მივმართოთ“ — ასეთია ლოტცის იმპერატივი. „რადგან ადამიანსა და ცხოველს შორის თვისებრივი განსხვავებაა, უნდა მივმართოთ განვითარების დიალექტიკურ თეორიას“ — ასე მსჯელობს ამ შემთხვევაში დიალექტიკური მატერიალიზმი. ერთი და იგივე ფაქტი ერთს უბიძგებს სინამდვილის გარმავებული კვლევისაკენ, ხოლო მეორეს აძლევს იმის „საბუთს“ და „საფუძველს“, რომ რეალურ სინამდვილეს ზურგი შეაქციოს.

რა თქმა უნდა, ლოტცის კვლევა ადამიანის ბუნებისა არ არის თავისუფალი წინამძღვრებისაგან, ის წინასწარვე არის გახსაზღვრული, რამდენიმედ მაინც, თეოლოგიური წინამძღვრებით, ამ გაგებით იგი ტენდენციურია ამ სიტყვის ნეგატიური მნიშვნელობით.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ არის პირველი ფილოსოფია<sup>17</sup>. ის ფილოსოფიური კვლევის აპარატსა და პრინციპებს მოცემულად გულისხმობს. მაგრამ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინამძღვრების შინაარსი და სტრუქტურა, მათი ძალა და ლოგიკური უფლებამოსილება საგანგებო გარკვევას საჭიროებენ.

არის ერთი მომენტი წინამძღვართა შორის, რაც, ვფიქრობთ, სადავო არ უნდა გახდეს. რამდენადაც გარკვეულად უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ესწრაფვის ფილოსოფიური ხასიათის შემეცნებას, ცოდნას ადამიანის შესახებ, მისთვის აპრიორი სავალდებულოა დაიცვას ყოველი წესი, რაც საჭიროა ასეთი ცოდნის მოსაპოვებლად.

საქმეს ართულებს აღნიშნულ წინამძღვართა შემადგებლობაში ისეთი დებულებების შეტანა, რომელნიც რომელიმე ფილოსოფიური მიმართულებისა თუ მიმდინარეობის ძირითად დებულებას წარმოადგენენ. აქ ლოგიკურად შესაძლებელია ორი შიდაგომა, ორი გზა კვლევა-ძიებისა. ერთ შემთხვევაში უნდა ვცადოთ ადამიანის კვლევა ვაწარმოოთ ისე, რომ არ დავემყაროთ ისეთ

<sup>16</sup> ვ. ი. ლენინი, თბზ. ტ. 38, გვ. 371, 372.

<sup>17</sup> ა. დიმერი ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას პირველ ადგილს მიუჩენს ფილოსოფიის დისციპლინათა შორის. ეს ჩვენი ნათქვამის საწინააღმდეგო რამ არ არის, ჩვენ პირველ ფილოსოფიაზე გვაქვს ლაპარაკი და არა პირველ ფილოსოფიურ დისციპლინაზე, რომელიც ფილოსოფიას მოცემულად გულისხმობს იხ. A. Diemer, Grundriss d. Philosophie. B. 1, 1962, გვ. 305.

დებულებებს, რომლებიც გაჩენილია არა ადამიანზე დაკვირვებით, არამედ სხვა გზით, სხვა ვითარებიდან მიღებული დასკვნებით. აქ ყოველგვარი წინამძღვარი, რომელიც უშუალოდ ადამიანს ეხება, უნდა განიღვენოს. ცოდნა ადამიანის შესახებ მისი არსობრივი რაობის შესახებ უნდა საკუთრივ მოიპოვოს თვითონ ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ. სხვა საქმეა, რამდენად შობაჩვენებს ამას ანთროპოლოგი, რამდენად დააძლევს იგი ცდუნებას, ცნობილი და განმტკიცებული ცოდნა ადამიანზე, რომელიც, ასე ვთქვათ, თავისთავად როგორღაც დაგროვებულა, უკრიტიკოდ გამოიყენოს. ეს პიროვნული უნარის საქმეა, ლაპარაკი ეხება პრინციპულ მიზანდასახულებას.

მეორე გზა რომელიც, შეიძლება ითქვას, გავრცელებულია, შეგნებულად ამოდის რომელიმე მსოფლმხედველობიდან, რომელიმე ზოგადფილოსოფიური კონცეფციიდან და ამ თვალსაზრისით განიხილავს ადამიანს, მის ზოგად ბუნებას.

ადამიანის ფილოსოფიური კვლევის ეს გზა ადვილიც არის და ძნელიც, ნაყოფიერი და იმედიანიცაა და უაღრესად სახიფათოც. სწორედ ამ სახიფათო მომენტს შეიცავს ლოტცის ანთროპოლოგია: ის ემყარება არა მხოლოდ საექვო ხასიათის ფილოსოფიურ დებულებებს, არამედ აგრეთვე თეოლოგიურ დებულებებსაც. მოძღვრებამ ადამიანის არსის შესახებ დამატებითი საბუთები უნდა მოუტანოს ლოტცის ფილოსოფიურსა და თეოლოგიურ მრწამსს. ეს თავისთავად იგულისხმება. ეს კი იმასაც ნიშნავს, რომ ადამიანის შემეცნება ისე უნდა წარმოგვიდგენდეს ადამიანს, რომ ის ქრისტიანად გამოიყურებოდეს.

რას გვაწვდის ლოტცი ფაქტობრივად იმ საკითხთან დაკავშირებით, თუ რაშია განსხვავება ადამიანსა და ცხოველს შორის? უნდა ითქვას, რომ აქ ლოტცი მთლიანად ემყარება ცნობილ ბუნებისმეტყველთა დებულებებს. ის იმეორებს იესკულისა და მისი საქმის გამგრძელებლების აზრებს. აქ მას ვერაფერს შევედავებით, მაგრამ ის თვისებრივი განსხვავება, რომელიც აღმოჩნდა ცხოველსა და ადამიანს შორის, ლოტცის მიერ გამოყენებულია დუალისტური თვალსაზრისის დასადგენად. ლოტცისათვის ყოველი შემდგომი ნაბიჯი უნდა იყოს შიშართული განსხვავების გაღრმავებაზე, იმის დამტკიცებაზე, რომ ადამიანის გასაგებად უნდა მიემართოთ არა რომელიმე რეალობას, არამედ ღვთაებრივ ძალებს. ლოტცის მეცნიერულ-კვლევითი ინტენცია, საერთოდ, არ განგვაწყობს იმ სინამდვილისაკენ, რომე-

ლიც ნამდვილ მეცნიერულ კვლევას ექვემდებარება, არამედ მ-ტაფიზიკურ-სპეკულატურ მიდგომას მოითხოვს<sup>18</sup>.

სულ სხვა ვითარება გვაქვს მეორე მხარეზე, თანამედროვე მატერიალიზმის სფეროში. განსხვავებით მექანიციზმიდან, აქ თვისებრიობა არ იღვენება, განვითარება თვისებრივი მრავალფეროვნების სახით არის წარმოდგენილი. დიალექტიკური ნახტომი ხიშნავს ახალი თვისების გაჩენასთან ერთად მისი წინამორბედის აშალლებას, შემოქმედებით წინსვლას. თვისებრივი ორიგინალობა არ იწვევს სუბსტანციალურ წყვეტილობას. განვითარება, როგორც აზრობს ლენინი, არის დაპირისპირებულთა „ბრძოლა“<sup>19</sup>.

ამგვარად, ადამიანის სიღრმეში შეღწევის პროცესი ლოტცმა თუმცა სწორი ფაქტობრივი ფიქსაციებით დაიწყო, მაგრამ აქვე გამოვლინდა მისი ძირითადი მიზანდასახულება, რომელსაც არა თუ რეალისტური მიმართულება არა აქვს, არამედ მიიწვევს ზებუხებრივი სფეროებისაკენ, არაბუნებისეული სტრუქტურების აღმოჩენისაკენ.

## 2. ადამიანის პიროვნების შესახებ

ადამიანის სტრუქტურაში პიროვნების ცნებამ მეორე ადგილი უნდა დაიჭიროს იმის შიგნით, რაც უკვე გამოვლენილია „მოაზროვნე არსების“ სახით. ჯერ უნდა გარკვეულიყო ადამიანის ურთიერთობა სამყაროსთან, ბუნებასთან, რის შემდეგ ძიება წარმართება ადამიანის შინასტრუქტურისაკენ. აქ ჩვეულებრივ განიხილავენ ადამიანის მე-ს და მის პიროვნებას. ლოტცი ერთსაც და მეორესაც ვრცლად განიხილავს და სწორედ აქ ავლენს ანალიზის განსაკუთრებულ უნარს.

<sup>18</sup> ამ კონტექსტში უნდა გავიხსენოთ ერთი საყურადღებო ღონისძიება ადამიანის დისაცავად ცხოველურ-ბუნებთი ხასიათიდან. როცა ადამიანის გააზრება ვერ მოხერხდა მატერიალური სუბსტრატის გარეშე, მიმართეს ასეთ „ხერხს“: ადამიანი გაათავისუფლეს სხეულებრიობისგან, მაგრამ მას მიაწერეს „ტანი“: ადამიანს არა აქვს სხეული, «Körper», მაგრამ აქვს—ტანი, «Leib». ამ უკანასკნელს თავმებურება და უპირატესობა იმაში დაინახეს, რომ მისი „გენეზისი“ იაზრეს არა „ქვემოდან“, არამედ „ზემოდან“, გონიდან ანდა ლმერთიდან. ამის შემდეგ ადვილად ახსნეს ადამიანის გონიერულობა, ტვინის საზრისიანობა.

<sup>19</sup> ლ ე ნ ი ნ ი, თხზ. ტ. 38, 1963, გვ. 272.

დავუბრუნდეთ ონტიურისა და ონტოლოგიურის რაობისა და ურთიერთობის პრობლემას, რომელსაც ლოტცი უწოდებს თანამედროვე ფილოსოფიის ძირითად დაძაბულობას<sup>1</sup>. ფილოსოფიური აზროვნების თავისებურება, ლოტცის აზრით, ვლინდება პირველ რიგში იმით, თუ როგორია მისი პოზიცია ონტიურისა და ონტოლოგიურის ურთიერთობის საკითხში. ამ საკითხის წამოყენება წინა პლანზე ჰაიდეგერს მიეწერება და, საერთოდ, თავისი ფილოსოფიური მრწამსის ჩამოყალიბებაში მთავარ მნიშვნელობას ლოტცი ანიჭებს თომა აქვინელსა და მ. ჰაიდეგერს. ტრადიციულ ფილოსოფიაში განმტკიცებული ტერმინოლოგიით ეს პრობლემა ასე გამოითქმება: რა ურთიერთობა არსებობს მოვლენათა სამყაროსა და თავისთავადს სამყაროს შორის? არსებობს თუ არა ხაზდვილად ორი სამყარო, თუ უნივერსუმი მოვლენებით ამოიწურება? შეიძლება ითქვას, რომ საკითხის ასეთი დაყენება პლატონიდან მომდინარეობს და ყოველთვის წარმოადგენდა ფილოსოფიის ძიების მთავარ საგანს. როგორც ცნობილია, ჰაიდეგერის ის აზრი, რომ ყოფიერების ცნება მისი აღმოჩენის უმაღლვე დაეიწყებას მიეცა და ამიტომ ფილოსოფიამ დიდი ხანია, რაც რომ დაჰკარგა თავისი საგანი, საყოველთაოდ მიღებულ შეხედულებას არ წარმოადგენს. ლოტცის აზრით, ჰაიდეგერს თუმცა დიდი დამსახურება აქვს ყოფიერების ცნების გამოცოცხლების საქმეში, მაგრამ არ უხდა იქნეს უგულებელყოფილი თომა აქვინელის დამსახურებაც. თომასზე არ ითქმის, რომ მასაც დაავიწყდა ყოფიერება. ლოტცის აზრით, მისი ფილოსოფია, განსხვავებით ჰეგელის ფილოსოფიისაგან, რომელიც არსის ფილოსოფიად უნდა ჩაითვალოს, ყოფიერების ფილოსოფიაა.

თანამედროვე დასავლურ ფილოსოფიაში ლოტცი განასხვავებს სამ ძირითად მიმართულებას ამ პრობლემის გადაჭრაში. პოზიტივიზმი, რომელიც უარყოფს ონტიური არსებობიდან განსხვავებულ, ონტოლოგიურ სამყაროს, უარყოფაა ნამდვილი ფილოსოფიისა. ჰეგელიზმსა და ლოტცს წარმოდგენილი აქვს, როგორც მეორე უკიდურესობა, რომელშიაც მოვლენათა სამყაროს, ონტიურ სინამდვილეს ერთმევა საკუთარი არსებობა, საკუთარი კანონზომიერება და ესენციალურის (გონის, ცნების) „აჩრდილად“ ცხადდება.

<sup>1</sup> I. Lotz, ტ. I, გვ. 307—315.

ლოტცი ორივე მიმართულებას ცალმხრივს უწოდებს და შისაღებ შეხედულებად მხოლოდ ის ფილოსოფია მიაჩნია, რომელიც ონტიურსაცა და ონტოლოგიურსაც თავისას მიუზღავს. ამ ამოცანის დამაჯერებლად გადაჭრას უძღვნის ლოტცი თავისი გამოკვლევების მნიშვნელოვან ნაწილს. ამ გამოკვლევებში ლოტცი ყველგახ თომას კონცეფციას აყენებს წინა პლანზე და აქა-იქ შეაქვს ერთგვარი შესწორებები და დამატებები<sup>2</sup>. ზოგი რამ ლოტცის ონტოლოგიაზე უნდა ითქვას აქაც, როცა საქმე ადამიანის არსის გარკვევას ეხება.

ონტიური სინამდვილე მიეკუთვნება ე. წ. არსებულს (Seiende). ის არის პირველადი ცდა და გვეძლევა, როგორც ცალკეული ვითარება. არსებულთა შორის ადამიანს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. ის არის არა მხოლოდ არსებული, არამედ ონტოლოგიურიც, ე. ი. როგორც თავის თავს, ისე სხვა არსებულთაც, ნივთებს, ადამიანებს არსებულად ადგენს, ონტოლოგიურის მატარებლად რაცხს. ადამიანი, ლოტცის აზრით, არის ეგზისტენცია, ე. ი. ისეთი არსებული, რომელიც „ხედავს“ თავის კავშირს თავის ყოფიერებასთან და აგრეთვე სხვის კავშირს მის ყოფიერებასთან. ყოფიერება არის არსებულის, ონტიურის საფუძველი, ანუ ლოგოსი.<sup>3</sup> ონტოლოგია, მაშ., არის ონტიურის დაყვანა მის საფუძველზე, მის ლოგოსზე. აქ ლოტცი ჰაიდეგერის ტერმინოლოგიას ემყარება. ონტოლოგიის უარყოფა (პოზიტრეიზმი) არის უარყოფა არსებულის, ყოფიერების საფუძვლის ძებნისა. ონტიკა ონტოლოგიაში უნდა გადაიზარდოს, რაც ერთდროულად გვაძლევს ფილოსოფიას და ადამიანს. ონტოლოგიურ სინამდვილეს აქვს თავისი წესი გარკვეულობის მიგნებისა. ეს არ გამოითქმება ადამიანის ძველი განმარტებით: ადამიანი არის მოაზროვნე არსება. შემეცნებლად, გნოსეოლოგიურ სუბიექტად ყოველთვის ადამიანი, მისი ცნობიერება იგულისხმებოდა. ჰაიდეგერთან მდგომარეობა განსხვავებულია. თუ ძველი განმარტება ადამიანისა ცნობიერების გამოყენებას ადამიანის მიერ არსობრივ აუცილებლობად არ გულისხმებოდა, ყოფიერებასთან ადამიანის კავშირი სწორედ ასეთი აუცილებლობით ხასიათდება: ადამიანი მაშინ არის ადამიანი, როცა ის ონტოლოგიურშია შესული, რამდენადაც ის ონტოლოგიურია. ტრადიციული წარმოდგენით, ადამიანი ადამიანად დარჩება

<sup>1</sup> ლოტცის ფილოსოფიის ამ ასპექტს შევეხებით სხვა ადგილას, ეს საქმროა, რადგან თეთონ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ლოტცისა ამას ემყარება.

<sup>2</sup> I. Lotz, ტ. I, გვ 307.



მაშინაც, როცა ის არ იქნება იძულებული გამოიყენოს თავისი შეშეცნებითი ორგანო, ცნობიერება, აზროვნება. ამდენად, აზროვნება ადამიანისათვის „შემთხვევითია“. ძველი განმარტება არ გამოითქმება ასე: ადამიანი არის ცნობიერება, ადამიანი არის აზროვნება, ხოლო თანამედროვე გაგება ეგუება ასეთს განმარტებას: ადამიანი არის ეგზისტენცია, ადამიანი არის ონტოლოგიური.<sup>4</sup> ონტოლოგიურში გადასვლა არის ადამიანის არსი. როცა ერთია, არის მეორეც. უარყოფა ონტოლოგიურისა არის მისივე დადასტურება. ამიტომ პოზიტივიზმის ნეგაცია არის დამყარებული იმაზე, რის ნეგაციაც აქ არის განზრახული. ადამიანად ყოფნა ონტოლოგიურად ყოფნას ნიშნავს, პოზიტივისტებიც ადამიანები, ე. ი. ონტოლოგიური ბუნებისანი არიან.

იდეალიზმი ჰეგელის პირით გვამცნობს, რომ ცალკეულთა სიმრავლე აბსოლუტურ იდეაში ერთიანდება. ეს ხდება დიალექტიკური პროცესის სახით<sup>5</sup>. ის, რაც არის აბსოლუტური იდეა, შედეგია დიალექტიკური პროცესისა. თომასთან მდგომარეობა საწინააღმდეგოა: „რაც შეხება დიალექტიკას, თომა აქვინელის მიხედვით, აბსოლუტური არ არის არავითარ შემთხვევაში ქმნადობიდან მიღებული რეზულტატი“<sup>6</sup>.

ჰეგელის წინაშე ლოტცი შემდეგ საკითხებს აყენებს: როგორ არის შესაძლებელი აბსოლუტი იყოს მართლა აბსოლუტი, ე. ი. ღმერთი, თუ ის უნდა ვიზროთ, როგორც ქმნადობის, დიალექტიკური განვითარების შედეგი? როგორ არის შესაძლებელი ცალკეულის, ონტიურის „უფლება“ იყოს დაკული, თუ აბსოლუტის იდენტობა ერთადერთია, თუ ონტიურს თავისი ყოფიერება არა აქვს? ამოცანა ფილოსოფიური დაძაბულობის გადაჭრაა, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ზოგადი და ცალკეული, ონტიური და ონტოლოგიური, მოვლენა და არსი არ აუქმებდნენ ერთმანეთს. ლოტცისათვის მიუღებელია როგორც პოზიტივიზმი, ისე ჰეგელისეული

<sup>4</sup> შეად. ჰ ა ი დ ე გ ე რ ი: გამოთქმა „ადამიანი ეკ-სისტრებს“ არის არა პასუხი კითხვაზე—ამდელიად არის ადამიანი თუ არა, არამედ უპასუხებს კითხვაზე ადამიანის „არსის“ შესახებ Über den Humanismus, 1947, გვ. 146.

<sup>5</sup> თ ო მ ა ა ქ ვ ი ნ ე ლ ი, რომლის შეხედულებასაც ლოტცი ემყარება, უარყოფს წმინდა ყოფიერების დიალექტიკურობას. მხოლოდ გზა აბსოლუტისაკენ არის, მისი აზრით, დიალექტიკური. თვითონ აბსოლუტი არც საქროვებს გზას, განვითარებას. იხ. I. L o t z, II, 160 და სხვაგან.

<sup>6</sup> I. L o t z, II, 162.

დიალექტიკური იდეალიზმი<sup>7</sup>. მას ჯერა, რომ ჰეგელის დუალიზმში არ არის დაცული არც აბსოლუტი და არც ცალკეული: აბსოლუტს აკლია სრულყოფილება, ხოლო ცალკეულს საკუთარი საფუძველი. ჰეგელი, ლოტცის თვალში, მხოლოდ ზოგადის დამცველად გვევლინება და ისიც ისეთი ზოგადისა, რომელსაც თვითკმარობა არ ახასიათებს, წმინდა ყოფიერებად არ იაზრება.

ლოტცს არ აკმაყოფილებს არც კ. იასპერსის პოზიცია, რომელიც ჰეგელის „მარცხს“ ითვალისწინებს, მაგრამ მთავარ სიძნელეებს მაინც ვერ ძლევს. ეგზისტენციალიზმის დამსახურებას ლოტცი ხედავს იმაში, რომ მან გადადგა ნაბიჯი არსებულის, ცალკეულის „გადასარჩენად“: ცალკეულს აქ საკუთარი ყოფიერება ენიჭება, ის არ ეწირება ზოგადს, როგორც ეს არის ჰეგელთან. ადამიანის წარმოდგენა თავისუფალი არსების სახით არის პირობა და საშუალება, რითაც ადამიანი ონტიურიდან გადადის ონტოლოგიურში, რითაც იგი მონაწილე ხდება აბსოლუტური ყოფიერებისა.

ეგზისტენციის ფილოსოფია წარმოიშვა როგორც რეაქცია ესენციის ფილოსოფიაზე და მის მსგავსად უკიდურესობაში ჩაეარდა, ესენციას მისი კუთვნილი მნიშვნელობა დაუკარგა. ადამიანს ამ მიმართულებაში მხოლოდ ეგზისტენცია მიეწერება, ადამიანის ყოფიერებიდან მისი ესენცია განდევნილია. იასპერსის მიხედვით, ~~ჯარკვეულობას, ანუ ესენციას, არაფერი ესაქმება ყოფიერებასთან<sup>8</sup>. თუ მეცნიერებას ზოგადი ყოფიერების შესახებ ონტოლოგიას ვუწოდებთ, წერს ლოტცი, ხოლო მეცნიერებას აბსოლუტური ყოფიერების თაობაზე—მეტაფიზიკას, მაშინ ვიტყვოდით, რომ ჰეგელთან მეტაფიზიკა დაყვანილია ონტოლოგიაზე, ხოლო იასპერსთან, პირიქით, ონტოლოგია ქრება და მხოლოდ მეტაფიზიკა რჩება. არც ერთი პოზიცია არ არის ლოტცისათვის მისაღები. მეტაფიზიკა მოითხოვს ონტოლოგიას. იასპერსის ეგზისტენციალიზმი ფილოსოფია ვერ აღწევს თავს ცალმხრივობას. ამგვარი ცალმხრივობისაგან თავის დაცვა ნაცადია ფუნდამენტალურ ონტოლოგიაში. ჰაიდეგერთან, მაგრამ, ლოტცის აზრით, ეს ცდაც სრულყოფილებას ვერ აღწევს.~~

როცა ჰაიდეგერი ეხება საკუთრივ ყოფიერებას, ის აზვიადებს განსხვავებას ყოფიერებასა და არსებულს შორის. ფუნდამენტალური ონტოლოგია მოითხოვს მეტაფიზიკის დაძლევას, გადალახვას. ჰაიდე-

<sup>7</sup> მ. შ. ე. ლ. ე. ი. ნამდვილ იდეალიზმს აღნიშნავს ტერმინით „ღვთს იდეალიზმი“.

<sup>8</sup> I. Lotz, I, გვ. 312.

გერის „ყოფიერება“ უდრის ლოტცის „ზოგად ყოფიერებას“. ის არც ღმერთია და არც სამყაროს საფუძველი. თვითონ მისი გაგება შესაძლებელია მხოლოდ აბსოლუტური ყოფიერებიდან და არა ადამიანის ეგზისტენციიდან, როგორც ეს არის ნაგულისხმევი ფუნდამენტალურ ონტოლოგიაში. ჰაიდეგერის ასეთ ცდას, ლოტცის აზრით, მიუყავართ ონტოლოგიურიდან ონტიურისკენ, უსასრულოდან სასრულისაკენ. წმინდა ყოფიერება, ლოტცის აზრით, არის არა მხოლოდ უმაღლესი ყველა არსებულზე, არამედ მასუბსისტირებელი ინსტანცია, იგივე ღმერთი. ლოტცის მეთოდი, რომელიც განსაზღვრულია თომისტური ფილოსოფიით, მოგვაგონებს არისტოტელეს გამოთქმას: „ჩვენთვის პირველი, ბუნებისათვის უკანასკნელი“; ონტიური პირველი მოცემულობაა, მაგრამ პირველარსებულად ყოფიერება, ონტოლოგიური ვითარება უნდა ვიგულოვოთ. ამიტომ შემეცნება, როგორც ფსიქოლოგიური პროცესი, არის ონტიურიდან მისვლა ონტოლოგიურთან, საფუძველი პირველნახულისა უკანასკნელად მიგნებულშია. მოვლენიდან, სასრულიდან მივიღივართ უსასრულოსაკენ, მაგრამ ახსნა-გაგება და საბოლოო სურათი სინამდვილის სტრუქტურისა შებრუნებულად უნდა წარმოვიდგინოთ. ადამიანიდან, Dasein-იდან ყოფიერებაში შექრა შესაძლებელი გახდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ წინაწინ იქნება ჩვენს განკარგულებაში არა მხოლოდ ონტიური ფაქტობრიობა, არამედ აბსოლუტური ყოფიერების ანტიციპაცია. ლოტცი ლაპარაკობს სამწევროვან აზროვნებაზე, რომელიც შეძლებს ფილოსოფიური დაძაბულობის გახსნას, მის მეცნიერულ გააზრებას. ყოფიერება უნდა ვიაზროთ ერთ მომენტში, როგორც აბსტრაქტი, მეორე მომენტში, როგორც სასრული გეშტალტი, ხოლო მესამე მომენტში, როგორც უსასრულო გეშტალტი<sup>9</sup>.

როგორ გამოიყურება ადამიანის პიროვნება ლოტცის ამ კონცეფციის საფუძველზე?

ლოტცი ამოდის პიროვნების მთარული, გავრცელებული გაგებიდან, რომელიც პიროვნებას წარმოადგენს, როგორც საკუთარი ყოფიერების მქონე არსებას, რომელიც ყველა სხვა არსებულისაგან იმით განსხვავდება, რომ სხეულისა და სულიერი ცხოვრების გარდა, რომლებიც ცხოველსაც მიეწერება, აქვს კიდევ გონი. ლოტცის პერსონალიზტიკა, მაშასადამე, თავიდანვე განსხვავდება, ერთი მხრით,

<sup>9</sup> I. Lotz, I. გვ. 315. შედ. I. Lotz, Das Sein selbst und dassubstanzierende Sein nach Thomas von Aquin, კრებულში: M. Heidegger zum 70. Geburtstag, 1959., გვ. 180—194.

მიმდინარეობიდან, რომელიც ადამიანის არსებით ნიშანთა შორის სხეულს, ტანს (Lieb) არ ვარაუდობს, ხოლო, მეორე მხრივ, ისეთი შეხედულებიდან, რომელიც გონის სპეციფიკას არ უწევს ანგარიშს და ადამიანი მხოლოდ სხეულისა და სულის ერთიანობად აქვს წარმოდგენილი. იმის გამო, რომ ადამიანის სპეციფიკურ ნიშნად პირველ რიგში დასახელებულია გონი, რომელიც არსებითად განსხვავდება სულისაგან, ყველა ნიშან-თვისება ადამიანისა გონის ზეგავლენას განიცდის, გონისეულის ბეჭედს ატარებს.

გონი თვითონ, როგორც ასეთი, ემპირიულ მოცემულობას არ წარმოადგენს. ის შეიძლება არაპირდაპირ, პიროვნების მოქმედების ანალიზის საფუძველზე. ადამიანის პიროვნებაზე, ლოტცის მიხედვით, ორი ასპექტით უნდა ვილაპარაკოთ. ადამიანი ერთ შემთხვევაში წარმოადგინება, როგორც თავისთავადი მოცემულობა, რომელშიაც გონის არსებობა პოტენციალურად იგულისხმება. ის, რაც ადამიანის პიროვნებას აქვს ამ საფეხურზე, საწყისისეულ კონსტიტუციად იწოდება. ამ მომენტში ადამიანის პიროვნება პასიურობად იაზრება. შეიძლება ითქვას, რომ მისი პიროვნებად ყოფნა ჯერ კიდევ დამტკიცებული არ არის. შემეცნება ამას აღწევს მაშინ, როცა პიროვნება დაიწყებს მოქმედებას, როცა პერსონული უნარი ამოქმედდება. როცა პიროვნების აქტივობა სრულყოფილი ხდება, ადამიანი აღწევს იმას, რასაც ლოტცი სრულ კონსტიტუციას უწოდებს. სანამ ადამიანი უმოქმედოდ არის, მისი ადამიანობა, მისი პიროვნება გაუხსნელია<sup>10</sup>, ის ნივთის შთაბეჭდილებას ახდენს.

როგორ ვიაზროთ ადამიანის ის მოქმედება, რომელიც მის პიროვნებას გამოავლენს? ლოტცი პიროვნების მხოლოდ ორ მოქმედება-აქტივობას ასახელებს, რომელთაც ეს ფუნქცია აქვთ დაკისრებული. ეს არის აზროვნება და ნებელობა, შემეცნება და გადაწყვეტილების აქტი. ერთიცა და მეორეც ლოტცს წარმოდგენილი აქვს, როგორც ადამიანის უკან მიბრუნება თავის თავისკენ. რამდენადაც ადამიანს აქვს სხეული, ის პირველად მიმართულია „გარეთ“ ნივთების სამყაროსაკენ, „სხვისაკენ“. ეს „აქტივობა“ არ არის მთავარი და სპეციფიკური ადამიანისათვის. „გარეთ“ ცხოველიც არის მიმართული და ამაშია მისი ცხოველურობა, ის თავისკენ ვერ იხედება. ადამიანის პიროვნება, ასე ვთქვათ, რეალიზაციას, განხორციელებას საჭიროებს: მან უნდა ნახოს თავისი თავი, უნდა

<sup>10</sup> I. Lotz II, გვ. 360.

გაიგოს, რა არის და ვინ არის იგი. მხოლოდ მაშინ, როცა ის დაინახავს იმას, რომ მის შესახებ „რას“ გარდა „ვინ“ საკითხიც დაისმის, მხოლოდ მაშინ, როცა ის შინაარსიანად იტყვის „მე“-ს, საქმე გვექნება ნამდვილ პიროვნებასთან.

ლოტცი ონტიურ-ონტოლოგიური დაძაბულობის პრინციპიდან ამოდის. ნამდვილი ფედოსოფიური ციება არის ონტიურიდან ონტოლოგიურში შეღწევა. ონტოლოგიური სამყარო არის ყოფიერების სამყარო, რომელიც საფუძვლად უდევს ყოველ არსებულს, მოვლენათა სფეროს. ადამიანის ძიება არის იმ ონტოლოგიურ სფეროში შექრა, რომელსაც ემყარება ადამიანი — მოვლენა, ადამიანის ონტიური არსებობა. ადამიანის შემეცნების გზა, ამიტომ არის უკან სვლა, უკან მიბრუნება, სვლა „გარედან“ შიგნით. ადამიანის არსოლოტცს ეგულება ადამიანის უშინაგანესა და ულემეს ფენებში ის ორგანო, რომელიც შესაძლებელს ხდის ამგვარს უკუმობრუნებას, არის გონი. ამით განსხვავდება იგი სულისაგან, რომელიც, თუ შეიძლება ასეთიქვას, დევს ნივთის მსგავსად, არც თავის თავს და არც სხვას არ ეძებს. გონი თავისი არსით არის რეფლექსია და ამით იწყება პიროვნების წვდომა, და, საერთოდ, ადამიანის შემეცნება. სრულყოფილი კონსტიტუციის მქონე პიროვნება ლოტცს წარმოდგენილი აქვს, როგორც თვითცნობიერება და თვითმქმნელობა (Selbstverfügnug). ლოტცისათვის არ არსებობს კანტისეული „ნივთი თავისთავად“, შეუმეცნებადი არსებობა. არ არსებობს მისთვის არც შეუმეცნებადი „მე“ და „პიროვნება“. ადამიანის შემეცნება ადამიანი-მოვლენის ტრანსცენდენტალურ ფორმებში და კატეგორიებში „მომწყვდევის“ კი არ ნიშნავს ლოტცისათვის, არამედ ყოფიერების ხილვას. თუ „თავისთავადი საგნის“ შემეცნებას ინტუიციას ვუწოდებთ, მაშინ შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ლოტცი ინტუიტივისტია<sup>11</sup>.

პიროვნების სრულყოფა, დასრულებული პიროვნება იგივეა, რაც ადამიანის სრული მიბრუნება თავის თავთან. სანამ ეს არ მომხდარა, საქმე გვაქვს არასრულ მიბრუნებასთან, რომელიც ცხოველსაც ახასიათებს. ხილულ ქვეყანაში სრული უკუმობრუნება, წერს ლოტცი, შეუძლია მხოლოდ გონის მატარებელ არსებას, ადამიანს. პიროვნების ყოფიერებასთან მიმართების გარკვევა იგივეა, რაც გარკვევა სრული და არასრული უკუმობრუნების განსხვავებისა. როგორც სახელწოდება გვიჩვენებს, სრული მიბრუ-

<sup>11</sup> რასაკვირველია, არ უნდა დავგავიწყდეს, რომ ლოტცს თავის განკარგულებაში აქვს შემეცნების სხვა საშუალებებიც. ის ხომ თეოლოგიას იცავს და იეთარქმის!

ნება იმით განსხვავდება არასრული მიზრუნებისგან, რომ პირველი არის არა მხოლოდ შემეცნება უკვე არსებული ვითარებისა, არამედ იმავე დროს ნამდვილი პიროვნების შექმნაც. არასრული მიზრუნება მხოლოდ ჩანასახია პიროვნებისა. მხოლოდ მიზრუნების სრულყოფილობის კვალობაზე ხდება პიროვნების წვდომაცა და მისი პერსონალიზაციის სრულყოფაც. ამ გაგებით შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანი ახორციელებს თავის პიროვნებას. ეს არის მისი თავისუფლების პროდუქტაცა და დადასტურებაც. მიზრუნება, რომელიც არ არის სრული, არ არის თავის უკანასკნელ პოზიტივობამდე მისული, რჩება მოვლენების სფეროში. ამ მდგომარეობას ვერ ცილდება ცხოველი, და ვერც კანტიანური ტრადიციული წარმოდგენა ადამიანის მე-ს შემეცნების შესახებ<sup>12</sup>.

რადგან პიროვნების შემეცნებაცა და სრულქმნაც გონის რადიკალურ მიზრუნებას ნიშნავს, რაც ყოფიერების გაშლასაც წარმოადგენს და ყოფიერების შემოჭრასაც პიროვნებაში, სავსებით მიუწვდომელი ადამიანს არაფერი დაურჩება. ვინც ყოფიერებას სწვდება, ის ყველაფერს სწვდება, რადგან ყოფიერება ყველაფერს მოიცავს. ვინც ყოფიერებაზე აღწევს, მას მოვლენებშიც შეუძლია შეიჭრას, საკუთარი ყოფიერების მცოდნე სხვის ყოფიერებასაც შეიმეცნებს.

რაც ითქვა პიროვნების თვითცნობიერებაზე, იგივე ითქმის ადამიანის თავისუფალ გადაწყვეტილებაზეც. ცხოველის მისწრაფება, ამტკიცებს ლოტცი, ყოფიერებას ვერ აღწევს. ცხოველს არ შეუძლია საკუთარი გადაწყვეტილების მიღება. როგორც იმას ვერ აღწევს ცხოველი, რომ, თვითცნობიერების უქონლობის გამო, მოვლენა, როგორც ასეთი აღიქვას, ისევე ვერ შეუძლებს ცხოველი თავის მოქმედებას, როგორც ღირებულებას, როგორც სიკეთეს, თუ გინდ რეალურს. კეთილი ქცევა, რა გინდ მცირეც არ უნდა იყოს იგი, ცხოველისათვის მაინც მიუღწეველია. რამდენადაც ცხოველის ქცევა არასოდეს არ ემყარება ნამდვილ გადაწყვეტილებას, ეს ქცევა, ვერც სიკეთედ, მორალურ აქტად ვერ ჩაითვლება, რადგინდ სასარგებლოც არ უნდა იყოს იგი ობიექტურად. ლოტცის გნოსეოლოგიის მიხედვით, შემეცნებისა და შეფასების საფუძველი აბსოლუტში უნდა ვეძებოთ, მხოლოდ იქიდან ჩანს ყოვე-

<sup>12</sup> მაგრამ, რასან კანტიანელი იმას ამტკიცებს, რომ ის, რასაც ჩვენ ადამიანში ვწვდებით, არის (მხოლოდ) მოვლენა, მას უკვე დაუნახავს ისიც, რაც მოვლენას, როგორც ასეთს, გვაჩვენებს. ეს არის ყოფიერება. ასე იტყობა ლოტცა.

ლივე რელატიური, როგორც ასეთი<sup>13</sup>. ცხოველის „არჩევანი“, როგორც ამბობს ლოტცი, ემორჩილება ბუნების აუცილებლობას. რამდენადაც ადამიანის მისწრაფება ყოფიერებას აღწევს, იგი აღწევს სიკეთესაც: პიროვნება ცალკეულ აქტებს კი არ ექვემდებარება, რელატიური ღირებულების სამყაროში კი არ არის ჩაკეტილი, არამედ აქტების მთლიანობას აღწევს და ამით თავისუფალი არჩევანის სუბიექტად გვევლინება. ადამიანი ხედავს რელატიურ სიკეთეს და ამიტომ მის მიმართ პოზიციის დაქვერას ახერხებს. ასე ექცევა იგი თავის თავსაც: ადამიანი თავისუფალია საკუთარ მისწრაფებათა მიმართაც. რაზან ადამიანს შესწევს ძალა ისეთი მისწრაფებისა, რომელიც ყოველგვარ ცალკეულ მისწრაფებას აღემატება, ყველა მათ შეიცავს, ამით პიროვნებას თავისუფალი არჩევანის შესაძლებლობა ენიჭება. ასე დაასკვნის ლოტცი.

პიროვნება მუდამ დაკავშირებულია ყოფიერებასთან, უიძი-სოდ იგი არ იაზრება. როგორც გონის გარეშე პიროვნება არ არსებობს, ისე არ არსებობს პიროვნება არც ყოფიერების გარეშე. ეს გასაგებია, რადგან გონის არსებობის ფორმა, მისი ფუნქცია არის მიმართება ყოფიერებასთან. რითაც განისაზღვრება გონი, იმითვე ხდება ნათელი პიროვნების ყოფიერებასთან კავშირის აუცილებლობაც. მაგრამ ეს კავშირი პიროვნებისა ყოფიერებასთან და ყოფიერების მიერ გონის მოხმარება ყოველთვის არ არის ერთნაირი. ეს კავშირი, შეიძლება ითქვას, მერყეობს მინიმუმსა და მაქსიმუმს შორის. პიროვნება ზოგჯერ ისეა დაკავშირებული ყოფიერებასთან, რომ ეს უკანასკნელი დაეწივებულად შეიძლება ჩაითვალოს. მართალია, მინიმალური კავშირი მაინც არსებობს, მაგრამ ადამიანი სრულიად „უსიცოცხლოდ“ გამოიყურება, თითქოს მან სრულიად დაკარგა ყოველგვარი აქტივობის, შემოქმედების უნარი. ეს ის მდგომარეობაა ადამიანისა, რასაც ეგზისტენცფილოსოფია აღნიშნავს ტერმინით „თანა“. ადამიანი თავის მეობას იგი-

<sup>13</sup> ვთქვათ, დავეთანხმეთ აეტორს იმაში, რომ რელატიურად დინამიკა მხოლოდ აბსოლუტურიდან არის შესაძლებელი, მაგრამ დგება კითხვა: ხომ უნდა განსხვავდებოდეს აბსოლუტად შემეცნება, როცა მისი საგანი თვითონ აბსოლუტია, იმ ეთარეზისაგან, როცა აბსოლუტი გველმდება რელატიურის შემეცნების დამხმარედ? ხომ არ უშველს ამ წამოკრილ პრობლემას იმ განსხვავების გამოყენება, რომელიც არის აბსოლუტსა და აბსოლუტის იდეას შორის? თუ ამ განსხვავებას შევიწყნარებთ, მაშინ შეგვეძლოს გვეთქვა: ის, რაც რელატიურად წვდომას შესაძლებელს ხდის, არის იდეა აბსოლუტისა, რომელიც შემეცნების დასაწყისი და დასაყრდენია, თვით აბსოლუტის შინაარსული წვდომა შემეცნების მარადიულ მიზნად უნდა იქნას.

წყებს, ინდიფერენტული ხდება საკუთარი შეხედულების მოპოვების მიმართ, თანახმაა, რომ მის ნაცვლად სხვამ იფიქროს, სხვამ გადაწყვიტოს, სხვამ იმოქმედოს. ადამიანი პერსონალურ სიკვდილს უახლოვდება. საჭიროა, მოხდეს რაიმე მის ცხოვრებაში ისეთი, რაც მას „გამოაღვიძებს“, აქტივობის მოთხოვნილებას გაუჩინს. ამას „კრიტიკულ სიტუაციას“ ეძახიან. ასეთი სიტუაციის არსებობით, მასზე ადეკვატური რეაქციის მიცემით, რასაც აკეთებს გონი, რომელიც ადამიანში მუდამ არის პასიურად მაინც, იწყება ადამიანის პიროვნების განვითარება, ყოფიერებისაკენ მიბრუნება. ამას ადამიანის სამყაროს გამდიდრება და გაფართოება მოსდევს. ადამიანი ნამდვილი პიროვნებით ცხოვრებას იწყებს. ადამიანი ყველაფერთან ამყარებს კომუნიკაციას, რადგან ყოფიერებასთან ყველაფერია დაკავშირებული, ყოფიერება ყველაფერია. ადამიანი იმ ხარისხით არის პიროვნება, რა ხარისხითაც არის იგი მიმართული თავისაკენ, თავისი უღრმესი ფენებისაკენ. პირიქით, როგორც კი ადამიანი ხელს შეუშევს რეფლექსიას და გარეთ მიიქცევა, ის დაქვეითდება როგორც პიროვნება, დაუახლოვდება ნივთების სფეროს.

ადამიანის პიროვნების კონსტიტუცია ემყარება მიმართებას ყოფიერებასთან, მაგრამ ყოფიერებასაც აქვს საფეხურები. იგი ყველგან ერთი „ღირებულების“ არ არის. არის „ყოფიერება უბრალოდ“ და წმინდა ყოფიერება. მეორე პირველზე ბევრად ძალა დგას. ის არის აბსოლუტური ყოფიერება, რაც ლოტისათვის იგივე ღმერთია. ადამიანის თვითცნობიერება და თვითქმედება, როგორც პიროვნების გამოვლინების სახეები, აღწევენ სრულყოფილ განვითარებას, როცა ისინი აბსოლუტამდე შიალწევენ. ამისთვის საჭიროა, ადამიანმა გამართოს დიალოგი ღმერთთან, მისცეს თავისი თავი ღმერთს. ის, რაც არის საჭირო ადამიანთა შორის დიალოგისათვის, ისევ ყოფიერებაა: ის არის ერთი საერთო ნიადაგი, რომელიც კომუნიკაციას შესაძლებელს ხდის.

პერსონული კომუნიკაცია აუცილებელი პირობაა პერსონად ყოფნისათვის. საქმის ვითარება ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ადამიანი წარმოადგენს იზოლირებულ, განმხოლოებულ არსებას, რომელიც რაღაც მიზეზის გამო სხვა ადამიანებს უკავშირდება. ლოტის აზრით, ადამიანის პიროვნება არის არა საფუძველი პერსონალური კომუნიკაციისა, არამედ ამ კომუნიკაციის შედეგი, ასეთი კომუნიკაცია კი, თავის მხრივ, ყოფიერებას ემყარე-



ბა. აქ ლოტცი ემყარება ჰაიდეგერის დებულებას, რომელიც ადამიანის არას ხელავს იმაში, რომ ის არის ყოფიერებაში. როგორც ვხედავთ, აქ, ჰაიდეგერის დებულებაში, ლოტციმულია არა ეგზისტენციალური, არამედ ესენციალური მსჯელობა (როგორც ეს ტერმინები იხმარებოდა ეგზისტენცფილოსოფიის გაჩენამდე). ადამიანთა შორის არსებული კომუნიკაცია თავის უმაღლეს განვითარებას აღწევს უმაღლესი პერსონის საშუალებით, ღმერთთან დიალოგის საშუალებით<sup>14</sup>.

საბოლოოდ, შეიძლება ითქვას, რომ ღმერთი, ლოტცის აზრით, არის საფუძველი ადამიანის პიროვნებისა, მისი განვითარებისა და თავისუფლებისა.

ყოფიერების მონაწილე არის არა მხოლოდ ადამიანი, არამედ ქვეადამიანური არსებაც. ადამიანის კომუნიკაცია ასეთ სინამდვილეზეც ვრცელდება, რამდენადაც ქვეადამიანის საფუძველი და პიროვნების პიროვნულობის საფუძველი ერთია — ყოფიერებაა. საერთო ნიადაგმა მასზე მყოფ არსებათა კონტაქტი შესაძლებელი გახადა.

რა უნდა ითქვას ლოტცის პერსონალისტიკის შესახებ? რა არის ამ კონცეფციის მიხედვით პიროვნების არსი?

ლოტცი პიროვნებას აგვიწერს, როგორც ისეთ ცოცხალ არსებას, რომელსაც აქვს სხეული — ტანი (Leib), სული, ან ფსიქიკა და გონი. დესკრიფციის შემდგომ გაერცობას შემოაქვს პიროვნების კონსტიტუციის ცნება, რომელიც რამდენიმე მომენტს შეიცავს. აქ საქმე გვაქვს ისეთ ცნებასთან, როგორიცაა სრული და არასრული შიბრუნება ადამიანისა თავის თავისადმი, საკუთარი ყოფიერებისადმი, პიროვნების ორმხრივ გამოვლინება-ქმნალობასთან და ა. შ.

როგორც პერსონალისტიკის წინაშე, ისე პიროვნების წინაშეც დგას ერთგვაროვანი დაძაბულობა, შინაგანი დაპირისპირება, რომლის დაძლევამ უნდა გასაგები გახადოს პიროვნების ფაქტიცა და პიროვნების შესახებ თეორიის შესაძლებლობაც.

პრობლემა პიროვნებისა გარედან მოსული არ არის. ის შინაგანი ვითარებაა, თვითონ პიროვნების ჩანასახშია იგი მოცემული: არსებობს პიროვნება, მაგრამ ჯერ კიდევ იგი პოტენციალურია მხოლოდ. ეს თავისთავად არის დაძაბულობა. ამ მდგომარეობაში დარჩენა არ შეიძლება. რამ უნდა დასძრას პოტენცია ამ მდგომარეობიდან?

<sup>14</sup> I. Lotz, II, გვ. 367.

როცა საკითხი ეხება ორგანიზმის განვითარებას, მის აუცილებლობას, ჩვეულებრივ სიცოცხლეს ასახელებენ იმ ძალად, რომელსაც მიჰყავს პროცესი, თუ ორგანიზმი სათანადო სიტუაციაში მოხვდა. სიტუაცია დაძაბულობას ქმნის. სიცოცხლის ამოცანაა, იპოვოს მის გადასაჭრელად საჭირო საშუალება, საჭირო „ძასალა“. ითვლება, რომ ბიოლოგია, მაშინაც, როცა ორგანიზმის ზოგად პრობლემატიკას ეხება, სიცოცხლეს მოცემულად გულისხმობს, ორგანიზმის მოქმედების ასახსნელად იყენებს, ხოლო თვითონ სიცოცხლის ახსნას არ იძლევა. როგორ მიაგნო ორგანიზმმა საკვებას, რათა სიცოცხლე შეენარჩუნებინა? — ეს არის ბიოლოგიაში წარმოდგენილი პრობლემა, ბიოლოგიას არც სიცოცხლის გაჩენა ეხება და არც იმ გარემოსი. რომელიც ორგანიზმს სიცოცხლეს უნარჩუნებს. ფილოსოფიით იწყება თვითონ სიცოცხლის საკითხი, მისი გაჩენის, მისი არსის პრობლემა<sup>15</sup>. ეს პრობლემა, შეიძლება ითქვას, უძნელესია ფილოსოფიურ პრობლემათა შორის და ამიტომაც პოზიტიური რამ ამაზე ბევრი არაფერი ვიცით. სიცოცხლის ფილოსოფიას ხშირად სიცოცხლის მოცემულობიდან იწყებენ.

ფიქრობთ, რომ ლოტკის აზრთა მიმდინარეობაც პიროვნების შესახებ ანალოგიურია. ე. ი. პიროვნების ჩანასახი ნამდვილ პიროვნებად მაშინ გადაიქცევა, როცა ის სრულიად მიუბრუნდება ყოფიერებას, რომელიც წმინდად, თავისთავად მდგომარეობაში წარმოდგენილი იგივე ღმერთია. ლოტკისათვის ღმერთი პიროვნებაა, რომელთან კონტაქტი იმის აუცილებელი პირობაა, რომ პიროვნებამ თავისი თავი შეიმეცნოს.

გაუგებარი ჩანს, რა საბუთი გვაქვს იმისი, რომ ადამიანის პიროვნება მივიჩნით დამოუკიდებელი არსებობის მქონედ, როცა ის აუცილებლად საჭიროებს დასაყრდენს და ეს დასაყრდენი არის არა თვითონ, არამედ ყოფიერება, აბსოლუტი? თუ ადამიანის არსებობის ახსნაზე მიდგება საქმე, მაშინ ღმერთზე მითითების უფლებას ვერ დავასაბუთებთ. ეს იქნება არა ფილოსოფია, არამედ თეოლოგია, რომელსაც შეუძლია პასუხი გასცეს ყოველ კითხვას, მაგრამ თვითონ დაუსაბუთებელი რჩება. ლოტკის მსჯელობა-არგუმენტაცია შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია: უეჭველფაქტად აღიარებული ადამიანის პიროვნება აღებულია არგუმენტა-

<sup>15</sup> რა თქმა უნდა აქ ლაბარაკია არა გენეზისზე, არამედ წარმოქმნაზე, იმაზე რაც გამოთქმება უფრო ზუსტად ტერმინით «Ursprung» იხ. H. C o h e n, Logik der reinen Erkenntnis, 1902.

ციის საფუძველად, ღმერთის არსებობის დასამტკიცებლად, მაგრამ იგივე პიროვნება ღმერთის შემოქმედებად ცხადდება. რა უპირატესობა აქვს ღმერთს ადამიანის წინაშე, როგორც სუბსტანციას? რატომ არ შეგვეძლო ადამიანი გამოგვეცხადებოდა აბსოლუტურად, როცა ღმერთის სასარგებლოდ რაიმე განსხვავებული რამ არაფერი მოგვეპოვება? რა თქმა უნდა, ყველაფრის უკანასკნელი საფუძველი აბსოლუტი უნდა იყოს, მაგრამ რატომ არის იგი უსათუოდ ზებუნებრივი? რატომ არ შეიძლება, რომ უკანასკნელ (პირველ) ინსტანციად ბუნება ჩავთვალოთ? იმიტომ ხომ არა, რომ ღმერთიდან ადამიანის გამოყვანა უფრო ადვილია და დამაჯერებელი, ვიდრე პირიქით, ადამიანიდან აბსოლუტისა? სინამდვილეში უპირატესობა ადამიანად ღმერთის გამოყვანას უნდა მიეცეს: ადამიანის არსებობა საექვო არ არის, ხოლო ღმერთის არსებობა მუდამ საექვო იყო. გარდა ამისა, რატომ უნდა დავადგინოთ ღმერთად ის, რაც ადამიანში დავგინახავს, რაც ადამიანის რეკლექსიით, ადამიანში ჩაღრმავებით დავინახეთ? ადამიანში ნახულის ტრანსცენდენციად მიაჩნია. მაგ., ლ. ფოიერბახს ღმერთის იდეა, ღმერთის არსებობა.

შემდეგ: როგორ შეიძლება ვიაზროთ ლოტციან თვითცნობიერება? ლოტცი არ სჯერდება ადამიანის შემეცნებას ფენომენის აახით, მას თვითონ ორიგინალი, ნამდვილი ადამიანი მიაჩნია პერსონალისტიკის საგნად. პიროვნების შემეცნება ნიშნავს იმას, რომ ის, პიროვნება, ხედავს თავის თავს, რეფლექსიის გზით ხდება უკუმიბრუნება. ჩვენ გვაინტერესებს შესაძლებლობა ასეთი აქტის განხორციელებისა.

ლოტცის თქმით, პიროვნებას აქვს გონი, რომელსაც უკუმიბრუნების უნარი აქვს, მაგრამ რა არის აქ შემეცნების სუბიექტი და რა არის მისი ობიექტი? რამდენადაც აქ რეფლექსიასთან გვაქვს საქმე და ჩვეულებრივი შემეცნება იგულისხმება, სადაც ორი წევრია მოცემული (განსხვავებით მისტიკური ინტუიციისაგან), უნდა გარკვევით ითქვას მათი სახელებიც.

თუ გონის მიბრუნება თვითცნობიერებაა, ამგვარი შემეცნების საგანიც გონი იქნება. მაგრამ მაშინ მოხდება გონისა და პიროვნების გაიგივება და უნდა გვეთქვა: პიროვნება არის გონი, რაც მიუღებელი იქნებოდა თვითონ ლოტცისათვის. მისი განმარტებით, ადამიანი არის ის არსება, რომელსაც აქვს გონი. ადამიან-

ნის დესკრიფციული განმარტებით ის დახასიათებული იყო, როგორც სამეღმენტიანი სუბსტანცია — სხეული, სული და გონი. ადამიანის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა ხომ ამ სამეულის ერთიანობაა?!

უნდა დაზუსტდეს თვითონ ცნება რეფლექსიისა, თვითცხოვერებისა. როცა, მაგ., ვლაპარაკობთ თვითდაკვირვებაზე, საქმე გვაქვს არა ფსიქიკის დაკვირვებასთან ფსიქიკაზე, არამედ ცნობიერების მიმართულობასთან (მეორედ) ფსიქიკაზე. ანდა, როცა გვესმის ძველი მოწოდება — „შეიკან თავი შენი“, „თავი“ კი არ მიბრუნდება „თავისკენ“, არამედ ცნობიერება მიბრუნდება „თავზე“, ადამიანზე, მზის დაკვირვებას თავს დავანებებთ და იმაზე გავამახვილებთ ყურადღებას, თუ როგორ გამოიყურება ჩვენი „პერსონა“. თვითცნობიერების მიჩნევა პიროვნების შემეცნებად, როცა აქ იგულისხმება ცნობიერების მიმართულობა თვით ცნობიერებაზე. პიროვნების შემეცნება ვერ იქნება, შესაძლებლად რომ მივიჩნიოთ ცნობიერების პირდაპირი ხედვა, მისი საკუთარი შინაარსის მონახვა. ცნობიერება არის ყოფიერების ცნობიერება და არა ცნობიერების ცნობიერება.

ასევე უნდა გვემსჯელა თვითქმედების შესახებაც. როცა გონი გრძნობად მისწრაფებებს თავის განკარგულებაში აქცევს და ან გზას უთმობს და სანქციას აძლევს, ანდა კრძალავს და განხორციელების საშუალებას არ აძლევს, გადაწყვეტილების აქტის წარმოდგენას არაფერი ელოდება. ადამიანის მიერ გადაწყვეტილების მიღება, როცა იგი ეხება გადაწყვეტილების სუბიექტს, სწორედ ასე იაზრება: გონი გრძნობად მისწრაფებებს სათანადო შეფასებას აძლევს. მაგრამ, როცა გონი თავის თავზეა მიმართული, ე. ი. ლოტის მიხედვით, ყოფიერებაზე და წმინდა ყოფიერებაზეა მიმართული, გაუგებარი ხდება გონის აქტივობა. ვინ მისცა მას უფლება, შერჩევა და შეფასება მოახდინოს წმინდა ყოფიერებაში არსებული ვითარებისა, როცა ეს ღვთის სამფლობელოა? რახან ემპირიული პიროვნების სრულყოფა, ნამდვილ პიროვნებად დადგენა ნიშნავს იმის „ხილვას“, რაც არის მისსავე სიღრმეში, რაც არის მის ღვთაებრივ საფუძველში, მთელი ეს პროცესი უნდა წარმოვიდგინოთ ემანაციის სახით (პლოტინი), როგორც აბსოლუტიდან, უსასრულოდან გამოსხივება ადამიანში, სასრულ არსებაში. როგორ შეიძლება ამ ვითარებაში ადამიანს თავისუფლება და გადაწყვეტილების ძალა ჰქონდეს? ჩვენ ასე გვესახება საქმის ვითარება: ის

თავისუფლება, რომელსაც ლოტცი ადამიანს ანიჭებს, მის კონცეფციაში გაუმართლებელია. ლოტცის კონცეფციაში ჩვენ ვითარება ალტერნატიურად წარმოგვიდგება: ან ღმერთი, ან ადამიანის თავისუფლება, მათი ერთად გააზრება შეუძლებელია.

როგორც ცნობილია, ჰეგელს მოუწონეს სამყაროს წარმოდგენა დიალექტიკური განვითარების სახით, მაგრამ მატერიალისტურმა დიალექტიკამ ჰემმარიტი დიალექტიკის ლალატად ჩაუთვალა მას განვითარებისათვის უკანასკნელი წერტილის დასმა. ლოტცის მდგომარეობა ამ ასპექტში უფრო ნაკლოვანია. ის აბსოლუტს, წმინდა ყოფიერებას ზედიალექტიკურ არსებად წარმოადგენს. აქ არავითარი მოძრაობა, საერთოდ, არ ხდება, არავითარი შინაგანი წინააღმდეგობა არ არის. ის, რასაც ლოტცი დაძაბულობას ეძახის — დაძაბულობას ადამიანის ონტიურსა და ონტოლოგიურს შორის — არის თითქოს საფუძველი მოძრაობისა, განვითარებისა, მაგრამ ეს მართლა დიალექტიკური მოძრაობა იქნებოდა, თვითონ ეს დაძაბულობა რომ ყოფილიყო განვითარების შიზენი, განვითარება რომ ონტიურის წყალობით დაწყებულყო და მისივე ძალით გაშლილიყო. ნამდვილად კი მოძრაობა იწყება უწინარესიდან, ონტოლოგიურიდან, საბოლოოდ, ღმერთისაგან. ღმერთის ემანაცია, განხილული და შეფასებული ონტური სიმბრტყიდაც, შიზანსწრაფვის პროცესად გამოიყურება და ღმერთთან მისვლის, მასთან კონტაქტის დაპერას ემსახურება. საბოლოოდ, გაძოდის ისე, რომ ყველაფერი ღვთაებრივ პერსონას ესწრაფვის და ზღვარდებულ არსებულს წარმოადგენს. ეს ვითარება ემსგავსება იმას, რასაც გულისხმობს წმინდა ფორმისაკენ ლტოლვა არისტოტელეს ფილოსოფიაში. დიალექტიკური პროცესის მამოძრავებელი, მისი წამყვანი არის მიზანი. როცა დიალექტიკური პროცესის საფუძველი მის გარეთ არის, საქმე გვაქვს მოჩვენებით დიალექტიკასთან. დიალექტიკის აბსოლუტურიდან მოხსნის შემდეგ ლოტცი ცდილობს, ის შეუნარჩუნოს ონტიურის იმ განვითარებას, რომელიც ღმერთისაკენ მიიმართება. ეს ცდა მიუღწეველი ჩანს: დიალექტიკა ავტონომიური და ავტოტოქტანურია. უძრავ ღმერთს ის ვერ ეგუება, შობრავე კი თვითონ დიალექტიკად უნდა იქცეს. მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დავას ამ პუნქტში გადაჭრის სუბსტანციულობის ნიშანი: მხოლოდ იმას შეიძლება დიალექტიკური განვითარება ჰქონდეს, რასაც სუბსტანციური არსებობა აქვს, რაც თავისი არსით სუბსტანციური არსებობის, მქონედ იაზრება, რამდენადაც იდეალიზმის იდეა ნივთად ვერ იაზრება (ამას იდეალისტები დაუიხე-

ბით ამტკიცებენ, ამაში იდეალიზმის დაცვას ხედავენ), ვერ იაზრება იგი ვერც სუბსტანციად და, მაშასადამე, ვერც თავისთავადი განვითარების უნარით, დიალექტიკით დაჯილდოვებულად. რამდენადაც (შედარებით) ადვილია იდეის, ცნების განვითარების გააზრება, როცა პროცესი უკვე დაწყებულიად იგულისხმება, ისე ძნელია განვითარების, დიალექტიკის დაწყება იდეიდან, იდეის საფუძველზე: ამისთვის „ნივთია“ საჭირო, სუბსტანციური ყოფიერება ხელთ უნდა გვქონდეს.

ამით გვინდა დავამთავროთ ჩვენი შენიშვნები ლოტცის შობღვრებაზე პიროვნების შესახებ. ამ ავტორს განხილული აქვს პიროვნება სხვა ასპექტითაც. მან დასწერა გამოკვლევები თემაზე — „პიროვნება და ონტოლოგია“<sup>16</sup>. „პიროვნება და ფილოსოფია“<sup>17</sup>. მათი დაწვრილებით განხილვა და შეფასება მოითხოვს ფილოსოფიისა და ონტოლოგიის ლოტცისეული გაგების საგანგებო ახალიზს და ცალკე შესწავლას. ეს საქმე სხვა დროისათვის უნდა გადაიდოს. ამჟამად სხვა პრობლემას უნდა მივხედოთ. ეს არის მე-ს პრობლემა, რაც მოითხოვს მის განხილვას „შენ“-თან და „ჩვენ“-თან მიმართებაში. ლოტცმა ამ საკითხს ცალკე წიგნი უძღვნა და რადგან მე-ს პრობლემა ამგვარ მიმართებაში ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცენტრალური პრობლემაა, ჩვენ ამაზე დაწვრილებით უნდა შევჩერდეთ.

### 3. ადამიანის ზოგადი დახასიათება

როგორც ითქვა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ყოველ ფილოსოფიურ მიმართულებაში ამ უკანასკნელის ელფერს იღებს. განსახილველი ავტორის მსოფლმხედველობის ძირითადი 'დებულებების გაცნობა, ამიტომ, დიდად ეხმარება მკვლევარს მიზნის მიღწევაში. ლოტცის რელიგიური მრწამსის თაობაზე ზემოთ გვქონდა მსჯელობა, სადაც აღინიშნა ის კომპლექსი იმპერატიული დებულებებისა, რომელნიც არიან ნაკარნახევი ამ მრწამსით. ახლა საჭიროდ მიგვაჩნია, მოკლედ გავითვალისწინოთ ის, თუ როგორ ესახება ლოტცს ფილოსოფია და მისი მეთოდი და რა კავშირშია იგი მისსავე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან.

<sup>16</sup> I. Lotz, II, გვ. 372.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 368.

ლოტცი ფილოსოფიის დახასიათებას იწყებს იმაზე მითითებით, რომ ფილოსოფია შინაგანად, თავის არსის მიხედვით არსებობს და ვითარდება დიალოგის ფორმით. ტრადიციას აქ არსებითი მნიშვნელობა აქვს. ყველა ფილოსოფოსობს სხვასთან საუბრის პირობებში აზრის ურთიერთგაზიარებით. ამის სადემონსტრაციო მაგალითს ლოტცისათვის წარმოადგენს ჰაიდეგერის ფილოსოფოსობა. რასაკვირველია, ყოველი ავტორი თვითონ არჩევს თავის პარტნიორს და ამით ამკლავებს თავის სიმპათიებს და ფილოსოფიურ ინტენციას. თავის პარტნიორებად ლოტცს თომა აქვინელის შემდეგ, რომელსაც ის პირველ ადგილზე აყენებს, შერჩეული ჰყავს კანტი, ჰეგელი და ჰაიდეგერი. ამ მოაზროვნეთ მასზე მოუხდენიათ დიდი გავლენა და იგი ხშირად მოგვითხრობს მათზე. თანამედროვეთაგან საგანგებოდ მიუთითებს მარეშალზე, მის გამოკვლევებზე თომას შესახებ. დასახელებულ ავტორებთან ლოტცს აქვს დიალოგი, ე. ი. კამათი, რომელიც მთავრდება იმით, რომ ის მოძებნის რაღაც საერთოს რომელიმე მათგანთან და ხაზგასმით აღნიშნავს განსხვავებასაც. ამ მხრივ გამონაკლისს არ შეადგენს არც თომა აქვინელი.

რა არის ფილოსოფია? ლოტცის პასუხი ასეთია. ფილოსოფია არის ადამიანის მოქმედების ტრანსცენდენტალური ანალიზი (transzendente Analyse des menschlichen Wirkens)<sup>1</sup>. ამ განმარტებაში მოცემულია ლოტცის ფილოსოფიური ძიების ამოსავალიცა და მეთოდიც. ამოსავალი, საგანი კვლევისა არის ადამიანის მოქმედება, ხოლო მეთოდი — ტრანსცენდენტალური ანალიზი. აქ ერთი გაუგებრობა შეიძლება გაჩნდეს: ფილოსოფიის ეს განმარტება შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც დაყვანა ფილოსოფიისა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე. ასეთი გაგება არ იქნება სწორი. ლოტცი გადაჭრით ამბობს, რომ მისი ფილოსოფია სრულია, მოიცავს ფილოსოფიის მთელს პრობლემატიკას, რომელშიაც ნაწილის სახით შედის ანთროპოლოგიაც. ის, რასაც ლოტცი თავის განმარტებაში გულისხმობს, ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ ფილოსოფიის განხორციელების გზა და საშუალება არის ადამიანი. ფილოსოფიურმა ძიებამ ადამიანში უნდა გაიაროს, ადამიანი უნდა იქნეს გამოყენებული ფილოსოფიური სინამდვილის დასახად. ეს, რასაკვირველია, არ არის მხოლოდ ადამიანის დანახვა, მხოლოდ ანთროპოლოგია. ის, რაც ამ მეცნიერებას მიეკუთვნება, იმ ფუნ-

<sup>1</sup> I. Lotz, III, გვ. 136.

ქციებით გამოვლინდება, რომელთაც შეასრულებს ადამიანი ფილოსოფიური ძიების პროცესში.

რას გულისხმობს ლოტცი მოქმედებაში? ეს ცნება არის ადგილი უფართოესი მნიშვნელობით. აქ იგულისხმება — თეორია. ცოდნა, პრაქტიკა, ზნეობა, პოეზია, ხელოვნება, ტექნიკა, იარაღის კეთება და ა. შ. ამოსავალი პუნქტის ამ სახით წარმოდგენის გამართლებას ლოტცი ხედავს შემდეგში: — „ერთადერთი უშუალოდ მოცემული მოვლენა ადამიანისათვის არის მისი მოქმედება“<sup>2</sup>. სხვა ყველაფერი, რაც ადამიანის მოქმედება არ არის, მისაწვდომია მოქმედების მეშვეობით. გაშუალებულად წვდომის დებულება ეხება ნივთს, მეორე ადამიანს, ღმერთს და თვითონ საკუთარ შესაც. ადამიანის განკარგულებაში არის, წერს ლოტცი, მხოლოდ ერთი გზა, რათა შემეცნებითად მისწვდეს სხვას. ეს არის მისი მოქმედება. როგორც არის მოქმედება, ისეთივეა შესაბამისი შემეცნებაც. ის, რაც ადამიანის მოქმედებაში ვერანაირად ვერ გამოვლინდება, ის ადამიანისათვის არ არსებობს. მოვლენის არსებობაზე და ნიშანთვისებებზე ადამიანს შეუძლია იმსჯელოს მხოლოდ იმის საფუძველზე, თუ რას „უპასუხებს“ იგი მის მოქმედებაზე, როგორ გამოვლინდება იგი მოქმედების ზეგავლენით. უეჭველი რეალობაც სრულიად უცნობი დარჩება, თუ მან არ იჩინა როგორღაც თავი ადამიანის მოქმედებაში. ლოტცი უთუოდ გულისხმობს მოქმედების მაქსიმუმს, როგორც ექსტენსიურად, ისე ინტენსიურად და პერსპექტიულად, კაცობრიობის ისტორიული შესაძლებლობის მიხედვით<sup>3</sup>.

ტრანსცენდენტალური მეთოდის განვითარებაში კანტის დამსახურებას ლოტცი აღიარებს. ის ამბობს, რომ კანტმა აქცია ეს ცნება საგანგებო კვლევისა და სისტემატური მოხმარების საგნად,

<sup>2</sup> I. Lotz, III, გვ. 138.

<sup>3</sup> მაგრამ ძირითადი გნოსეოლოგიური პრობლემა ამით გადაჭრილი არ არის: რაც ადამიანისათვის არ გამოვლინდება, ის მისთვის არ არსებობს. ადამიანისათვის გამოვლინდება რეალობა აუცილებელი პირობაა შემეცნებისა, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გამოვლენა იქნება საგნობრივი, ობიექტური და არა ანთროპოლოგიური, სუბიექტური. ამისათვის კი საჭიროა დამატებითი პირობა. საგანი ისე უნდა ექვემდებარებოდეს ადამიანს, როგორც არის თავისთავად. პრაქტიკის გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა და აუცილებლობა აქ ნათლად არის ნათქვამიდან ნაჩვენები, მაგრამ ეს ხომ საკმარისი არ არის, სანამ პრაქტიკა შემეცნების გენეტური საწყისიდან არ ამაღლებულა შემეცნების კრიტერიუმად, სანამ პრაქტიკას არ მთლად „შეეცნებოს“ ფუნქცია.



მაგრამ არც აქ ივიწყებს თომას, რომლის რედუქციული მეთოდი მას კანტის მეთოდის პრელიუდიად მიაჩნია.

ტრანსცენდენტალურის კვლევა არის კვლევა ადამიანის მოქმედების შესახებ. რა შეუძლია ადამიანს მისი უნარების მიხედვით? ასეთია ტრანსცენდენტალიზმის პრობლემა. კანტმა ბევრი რამ თქვა ადამიანის მოქმედების საფუძველზე, მის შესახებლობაზე, მაგრამ დასძინს ლოტცი, ის, რაც კანტმა ამ მიმართულებით გაკეთა, სრული, სრულყოფილი არ არის. ადამიანის ტრანსცენდენტალური განძი ბევრად დიდია, ვიდრე ეს კანტის ნაშრომებში არის წარმოდგენილი. კანტის წინაშე მდგარ ტრანსცენდენტალურ ამოცანათაგან, ლოტცის მიხედვით, მთავარზე უმთავრესი უნდა ყოფილიყო ადამიანის ყოფიერებისადმი მიმართების ანალიზი. ეს მიმართებაა, ლოტცის აზრით, ტრანსცენდენტალურობის საფუძველი, ძირითადი ბოძი და წყარო ადამიანის ყოველგვარი შემოქმედებისა. როგორც დავინახავთ, სწორედ ამ მომენტის ანალიზს უწუნებს ლოტცი კანტს. ის ცდილობს, ტრანსცენდენტალური მეთოდი აიყვანოს მაღალ საფეხურზე და ადამიანის შესახებლობათა უფრო სრულყოფილი სურათი მოგვეცეს, ვიდრე ეს შეძლო კანტმა.

ზოგად ხაზებში ლოტცის ფილოსოფიური დიალოგი მის პარტნიორებთან ასე გამოიყურება: ლოტცი ეთანხმება კანტს იმაში, რომ ადამიანის მოქმედება ზღვარდებულადაა, რომ ადამიანის შესახებლობის საზღვრებზე ლაპარაკი გამართლებულია, მაგრამ ლოტცი ამ ნეგაციაში თავისთავადი საგნის შეუმეცნელობის რადიკალიზმში კანტს არ ეთანხმება. ლოტცს მხედველობაში აქვს ყოფიერების წედომის საკითხი ადამიანის მიერ. სადაც ადამიანის ყოფიერებასთან მისასვლელად გზა გადაჭრილია, იქ ადამიანთან მისასვლელი გზაც გაუქმებულა და, გარდა ამისა, შეუძლებელი ჩანს ყოფიერების მოქმედება ადამიანში. ეს კი აუხსნელად ტოვებს ადამიანის ყველა მოქმედებას, ე. ი. თეორიასაცა და პრაქტიკასაც. ასე მსჯელობს ლოტცი.

ჰეგელთან ჩვენს ავტორს ის აკავშირებს, რომ აქ, ჰეგელის 'ისტემაში', აღიარებულია ადამიანის კავშირი ყოფიერებასთან, უარყოფილია კანტისეული აგნოსტიციზმი, მაგრამ ლოტცი არ იზიარებს ჰეგელის იმ დებულებას, რომ ადამიანის მოქმედებას მიეწერება არა მხოლოდ მიმართულება აბსოლუტისაკენ და წარმატება ამ საქმეში, არამედ ყოფიერებასთან (აბსოლუტთან) დიალექტიკური:

იგივეობაც. ლოტცი არ ურიგდება ადამიანისა და მისი მოქმედების განსხვავების, საზღვრის გაუქმებას ყოფიერებასთან. ადამიანი არ არის ყოფიერება, მას მხოლოდ კავშირი აქვს მასთან. ადამიანი არ არის ღმერთი.

ჰაიდეგერის დებულება ყოფიერების ღიაობის შესახებ ადამიანის მოქმედებაში ლოტცისათვის მისაღებია. განსაკუთრებით ეს ითქმის აზროვნებაში მოცემული ყოფიერების ღიაობაზე. რაც შეეხება ყოფიერების დახასიათებას ჰაიდეგერის მიერ, ის ლოტცისათვის მიუღებელიცაა. რამდენადაც ყოფიერება სასრულო სინამდვილედ არის წარმოდგენილი.

ერთ მთლიან დებულებად წარმოდგენილი, ლოტცის ფილოსოფიური კონცეფცია, მისივე ფორმულირებით, ასე წარმოიდგინება: ადამიანი არის სასრული არსება, მისი მოქმედება ზღვარდებულია, მაგრამ მას მაინც აქვს კავშირი ყოფიერებასთან, რომელიც იაზრება როგორც უსასრულო. ყოფიერების უსაზღვრობიდან იხსნება გზა მასუბსტიტირებელ, ანუ ღვთაებრივ ყოფიერებისკენ. განსაზღვრა ადამიანის მოქმედების ტრანსცენდენტალური ანალიზისა თითქოსდა ბოლომდის არის მიყვანილი. ასე ესახება ლოტცის თავისი საქმე. ეს ანალიზი აქ არ ჩერდება. ადამიანის მოქმედების ინტერპრეტაცია შეუძლებელია ტრანსცენდენტის გარეშე: ამისთვის საჭიროა აზროვნება, რომელშიაც იგი აღწევს თავის დასრულებას. ტრანსცენდენტი მოქმედების გვერდით, მის გარეთ კი არ არის, არამედ არის მასში, როგორც მისი საფუძველი, დაასკვნის ლოტცი.

რამდენადაც ადამიანის პრობლემა ტრანსცენდენტის ცნებას უკავშირდება, საჭიროდ მიგვაჩნია უფრო დაწვრილებით შევჩერდეთ ჰაიდეგერის ლოტცისეულ ინტერპრეტაციაზე, რამდენადაც ეს ეხება ჰაიდეგერის ფორმულას ადამიანის არსის შესახებ.

ჰეგელი, მიუხედავად იმისა, რომ სულ მუდამ აბსოლუტის გარშემო ტრიალებდა, მაინც მოექცა იმ ფილოსოფოსთა შორის, რომლებიც ივიწყებენ ყოფიერებას. ასე შეაფასა ჰაიდეგერმა ჰეგელის ფილოსოფიური აზროვნების გზა. ლოტცი ამტკიცებს, რომ მისმა კრიტიკულმა ანალიზმა დაადასტურა ჰაიდეგერის აღნიშნული ინტერპრეტაციის სისწორე: აბსოლუტი აქ ნახულობს თავის სრულყოფას რელატივიზმში, ხოლო უსასრულო ყოფიერება სასრულში აღწევს თავის სინამდვილეს და ქვეშაირიტებას. ვინაიდან ეს მომენტები ეკუთვნიან არსობათა სფეროს, თვითონ ყოფიერება-

აქ გვევლინება ესენციალურ გაშუქებაში. სხვანაირად: დიალექტიკური მოძრაობა აღწევს უპირატესობას ყოფიერებაზე, მხოლოდ ამ მოძრაობის საშუალებით ხდება ყოფიერების დავიწყება. ამის საწინააღმდეგოდ და მთელი დასავლური ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, ჰაიდეგერი იაზრებს დავიწყებულ ყოფიერებას<sup>4</sup>.

ყოფიერების ინტერპრეტაცია ჰაიდეგერთან გულისხმობს ადამიანს, მის მოქმედებას, აზროვნებას. მაგრამ აქ მკლავნდება ჰაიდეგერის ერთ-ერთი „პარადოქსი“: საქმის ვითარება წარმოდგენილია იმნაირად, რომ არა ყოფიერება დაინახება ადამიანით, არამედ, პირიქით, ყოფიერებით ადამიანი. მზერის ამოსავალ პუნქტად ნაგულისხმევია ყოფიერება, აქედან უნდა შეეხედოთ ადამიანს, თუ გვსურს მისი არსის ქვერება. ამაში უნდა დავინახოთ ადამიანის ტრანსცენდენცი. ადამიანი და მისი აზროვნება არის ყოფიერების და ყოფიერებისათვის, ამბობს ჰაიდეგერი თავის წერილში ჰუმანიზმის შესახებ<sup>5</sup>. ამით აიხსნება ის, რომ ადამიანის მიმართება ყოფიერებასთან, ყოფიერების ღიაობის შესაძლებლობა განსაზღვრავს ადამიანის შინა ბუნებას, მის კონსტიტუციას და საფუძვლად უძევს ადამიანის ყოველგვარ მოქმედებას<sup>6</sup>.

ჰაიდეგერი, ლოტცის თქმით, იცავს დებულებას ადამიანის სასრულობის თაობაზე, მისი მოქმედების ზღვარდებულობის შესახებ. ეს გამომდინარეობს დებულებიდან ყოფიერებისა და ადამიანის ერთიანობის შესახებ. ამავე დებულებიდან ჰეგელს საწინააღმდეგოდ დასკვნა გამოჰყავდა. მაგრამ, შენიშნავს ლოტცი, ჰაიდეგერთან დარჩა გასარკვევი, თუ როგორ ხორციელდება ის, რომ ყოფიერება უკავშირდება გარკვეულ ადამიანს. როგორ უნდა ვი-აზროთ ყოფიერების თვისება, რომ ასეთი კავშირი გასაგები იყოს ჩვენთვის?

ადამიანი რომ სამყაროშია და იქ ხედავს თავის თავს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის ხედება თავის თავს შემოვლილი გზით, ნივთებისა და პერსონების ხედვის საფუძველზე. მაგრამ ადამიანი მართო სამყაროს მკვიდრი არ არის. როცა ის არსებულთა მზერას ახორციელებს, მას თან სდევს ყოფიერების გაგებაც. მართალია, ჰაიდეგერის მიხედვით, ყოფიერება და არსებული უნდა გავასხვაოთ, მაგრამ ისიც უნდა გვახსოვდეს, რომ ვინც ყოფიერებას ვერ

<sup>4</sup> I. Lotz, III, გვ. 169.

<sup>5</sup> M. Heidegger, Humanismusbrief, გვ. 145.

<sup>6</sup> I. Lotz, III, გვ. 170.

ხედავს, ის ვერც არსებულ მოვლენებს დაინახავს. ყოფიერების ხედვა და არსებულის ხედვა, როგორც ვიცით, მხოლოდ აქცეხტის განსხვავებულობით განირჩევიან ერთმანეთიდან: ერთ შემთხვევაში წინა პლანზეა ყოფიერება, მეორე შემთხვევაში არსებული. ადამიანი არსებულს ეხება არა მხოლოდ ონტიურად, არამედ ონტოლოგიურადაც. ონტიკა შესაძლებელია ონტოლოგიის საშუალებით, მისი თავისებურება იმაშია, რომ ონტოლოგია აქ იმპლიციტურად არსებობს მხოლოდ. როცა ის ექსპლიციტური გახდება, ონტიკა მიიღებს იმპლიციტურ სახეს.

ადამიანის ქცევაში, წერს ლოტცი, ხდება ონტოლოგიური განსხვავება, რომელიც თიშავს ერთმანეთისაგან ყოფიერებასა და არსებულს. ასე ესმის ლოტცს ჰაიდეგერი და ამ პუნქტში ის ჰაიდეგერის მიმდევარია.

ადამიანის განსხვავებას სხვა არსებათაგან ჰაიდეგერი და ლოტცი ხედავენ ყოფიერების ნათების ფაქტში, იმაში, რომ ადამიანი არის რეფლექსურ მიმართებაში ყოფიერებასთან<sup>7</sup>. სპეციფიკური და მხოლოდ ადამიანის აღსანიშნავი სიტყვა ამიტომ არის Da-Sein. ეს ნიშნავს: ყოფიერების Da-ს, მის მიერ თავის ჩვენებას, რადგან ადამიანი არის Da-Sein, ის კონსტიტუირებულია „ექსისტენციით“, რომელიც ემთხვევა მისსავე „ინ-სისტენცს“. ადამიანი, დასძენს ლოტცი, ღვას მის ზევით მდგომი ყოფიერების შიგნით. აქედან ჩანს, რომ Da-Sein-ის არსი მდგომარეობს „ექ-სისტენცში“, რასაც არაფერი აქვს საერთო ყოფიერებისა და არსობის (Wesenheit) პანთეისტურ იდენტობასთან.

ყოფიერების ნათება ადამიანს გულისხმობს. თუ ადამიანი ამ ნათების გარეშე ვერ იაზრება, ვერც ყოფიერების ნათება იაზრება ადამიანის გარეშე. ადამიანი ხომ ის აღვილია, სადაც ყოფიერების გახსნა და ნათება ხდება. ეს იმას ნიშნავს, შენიშნავს ლოტცი, რომ ყოფიერება ვერ იქნებოდა უაღმიაწოდ. ამას გარკვევით და ხაზგასმით ამბობს ჰაიდეგერი<sup>8</sup>.

ლოტცი ყურადღებას ამახვილებს იმაზედაც, რომ ჰაიდეგერი ადამიანის ერთიანობას ყოფიერებასთან არ იკვლევს ყოფიერების მხრიდან, ე. ო. იმ ასპექტით, რომელიც უსწრებს ადამიანის მოქმედებას და საფუძვლად უძევს მას. ლოტცის ინტენცია აქაც ჩანს: მას უნდა ადამიანის მოქმედება, ადამიანის სპეციფიკური ცხოვრება მომდინარეობდეს გარედან—ქერ ყოფიერებიდან, ხოლო საბო-

<sup>7</sup> I. Lotz, III, 171.

<sup>8</sup> M. Heidegger, Zum Seinsfrage, 1967

ლოოდ ღმერთიდან, აბოლუტიდან. ჰაიდეგერის მიდგომა მას უთუოდ ცალმხრივ კვლევად მიაჩნია: აქ საქმე ეხება იმ ერთიანობას მხოლოდ, რომელიც ხორციელდება ადამიანის აზროვნებაში. პარმენიდეს მოძღვრება აზრისა და ყოფიერების რაობის შესახებ არ უნდა მივიღეს იქამდე, რომ წაიშალოს განსხვავება მათ შორის, პირიქით, განსხვავება უნდა დარჩეს და თან უპირატესობა ყოფიერებას უნდა მიენიჭოს. ყოფიერებამ უნდა განსაზღვროს აზროვნება, აზროვნებამ ყოფიერებაში უნდა მიიღოს თავისი დასაბუთება. მაშასადამე, დაასკვნის ლოტცი, თუშეა ლიაობა ყოფიერებისა შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ აზროვნებაში და მისი საშუალებით, ის მაინც მუდამ არის განსაზღვრული ყოფიერებით, ბეჭედდასმულია მისით<sup>9</sup>.

რაც შეეხება ლოტცისა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიური აზროვნების განსხვავებას, ის შემდეგში უნდა დავინახოთ: საქმე ეხება მსჯელობის სტრუქტურას, მისი მომენტების შეფასებას და მხიშვნელობას ყოფიერების წვდომის პროცესში. მსჯელობის კოპულა „არის“ ჰაიდეგერმა კანტისეულად გაიგო. კოპულას ჰაიდეგერმა მიანიჭა კავშირის ფუნქცია ურთიერთის გვერდით მოთავსებულ ცნებათა შორის, რომლის შინაარსიც არის არსებული. „არის“ ჰაიდეგერთან გამოთქევას კავშირის ურთიერთობას არსებულთა შორის. ეს სფერო არის პრედიკატული სფერო, რომელსაც უპირისპირდება წინაპრედიკატული და ზეპრედიკატული სფეროები. ეს უკანასკნელი არის, ჰაიდეგერის მტკიცებით, ერთადერთი სფერო ყოფიერებისა. პრედიკატული სფერო, ჰაიდეგერის მიხედვით, არის ის სფერო, სადაც საქმე გვაქვს ყოფიერების დავიწყებასთან. პრედიკატული მსჯელობა ონტიკის სფეროს არ შორდება, ონტოლოგიაში შეჭრა მის ამოცანას არ შეადგენს, მის შესაძლებლობას აღემატება.

ლოტცი სხვანაირად ფიქრობს: ჩვენი საწყისისეული მსჯელობა, მსჯელობა ყოველღიურობაში, მეცნიერებაში, თუშეა პირდაპირ ეხება არსებულს, მაგრამ მას მაინც აქვს მიმართება ყოფიერებასთან. მსჯელობის ის მომენტი, რომელიც გამოხატულია სიტყვით „არის“, დიდი მნიშვნელობის ფუნქციის მატარებელია. ის შეეხება იმას, რაც არსებულს საფუძვლად უძევს, რაც მსჯელობას აბსოლუტურობის ხასიათს ანიჭებს. არ არსებობს, ამტკიცებს ლოტცი, ისეთი რელატიური მსჯელობა, რომელიც არ შეიცავდეს

<sup>9</sup> I. Lotz, III, 173.

აბსოლუტის მონაწილეობას. ყოველ რელატიურ გამოთქმას „არის“ ფარულად საფუძველში აქვს აბსოლუტური „არის“<sup>10</sup>. ეს იმას ნიშნავს, რომ არსებულს ერთვის ესა თუ ის სახეობა ყოფიერებისა. ამით არის შეპირობებული ის, რომ პრედიკატული მსჯელობა არსებულის შესახებ, პრედიკატული ცოდნა მოიცავს მის საფუძვლად მდებარე ვითარების ცოდნას, რაც არის ზეპრედიკატული თანაცოდნა ყოფიერებისა. გამოდის, რომ ლოტცის მიხედვით, პრედიკატული მსჯელობაც არ იეიწყებს ყოფიერებას. მსჯელობა, როგორც არ უნდა იყოს იგი, ყოფიერებას უკავშირდება. ლოტცისათვის ყოფიერებაში შეღწევის ყველაზე გარანტირებული გზა არის მსჯელობა, მსჯელობა თავისი არსით არის ონტოლოგიური<sup>11</sup>.

#### 4. ადამიანის ფილოსოფიური ზანმარტების მთავარი ტიპები ზურუაზიულ ფილოსოფიაში და ლოტცის პოზიცია

1. ადამიანის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ მას არა აქვს არსი: ეს არის ერთ-ერთი თეორიის ფორმულა. აქ იგულისხმება ადამიანის ნიშან-თვისებათა უწყვეტი ცვალებადობა. რამდენადაც ადამიანში უცვლელი არაფერია, ხოლო არსი უცვლელს გულისხმობს, ადამიანი უარსო ყოფილა. ამ აზრის უკიდურესი ფორმა მოცემულია სარტრის ფილოსოფიაში.

2. ადამიანს აქვს არსი, მაგრამ ადამიანი ზეარდებული, ერთგვარ კალაპოტში მოქცეული არ არის და, ამდენად, მისი დეფინიცია მაინც შეუძლებელი ჩანს. ეს გაგება ადამიანისა წარმოადგინა ჯერ კიდევ ჰერაკლიტემ, როცა მან ადამიანის სულს შემდეგი დახასიათება მისცა: „სულის საზღვრებს შენ ვერ ნახავ ძაშიხაც კი, ყველა გზები რომ შემოიარო, ისე ღრმად ძევს მისი საფუძველი (ლოგისი)“<sup>12</sup>. ამ შეხედულებას იცავს არისტოტელეც. ამავე თვალსაზრისზე იდგა თომას აკვინელიც. საბოლოოდ, ადამიანის ეს გაგება დადის პირველ გაგებაზე: ადამიანის დეფინიცია შეუძლებელია, რადგან ის მოკლებული ყოფილი არის, საზღვრებასა და მდგრადობას.

<sup>10</sup> I. L o t z, III, გვ. 198.

<sup>11</sup> I. L o t z, Urteil und Sein. 1957.

<sup>12</sup> იხ. ჰერაკლეს ფრაგმენტი № 45.

3. ადამიანს აქვს არსი, მაგრამ ის არ უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც სტატია, ფიქსირებული წყობა. აქ ადამიანი განიხილება როგორც ქმნადობაში მყოფი არსება. ადამიანი არის ისეთი ცხოველი, რომელიც ჯერ კიდევ რამე გარკვეული არ არის, საბოლოოდ დადგენილი არ არის. ეს გარემოება არის ერთგვარი უპირატესობაც ადამიანისა: რახან ის, მისი ფორმირება დასრულებული არ არის, არ არის დახურული, მას რჩება შესაძლებლობა — იყოს სულ სხვა და სხვა. ნიცშესთვის ადამიანი დაუადებელი, უზეირო ცხოველია, მაგრამ სწორედ ამიტომ დგას ადამიანის წინაშე ამოცანა და მოწოდება — იყოს ზეკაცი. აქ ორი განშტოება რჩება, რომელთაგან ერთი ადამიანის განვითარებას მანც ცხოველის ფარგლებში ვარაუდობს, ხოლო მეორე ცხოველის მიღმა და ზევით წარმოადგენს ადამიანის სრულყოფილ რეალიზაციას.

4. ადამიანი უნდა გამოეყოს ბუნებისაგან, ადამიანის „ქვემოთ“ არსებული საგნებიდან. ამ უკანასკნელთა საერთო დამახასიათებლად სუბსტანციის ცნება უნდა მივიჩნიოთ, ხოლო ადამიანს ეგზისტენციის ცნება უნდა დაეუსაკუთროთ. განსხვავება ამ ცნებათა შორის ამჟამად, საერთოდ, ცნობილია. სუბსტანციური არსებობა არის „უბრალო“, მარტივი არსებობა, მხოლოდ არსებობა, ის, რასაც ჰაიდგერი აღნიშნავს ტერმინით *Vorhandenheit*. ეგზისტენცია ბევრად მეტია მასზე. იგი, უბრალო არსებობის გარდა, შეიცავს კიდევ არსებობის ხედვას, იმის ცოდნას, რომ ის არის არსებობა, ამით აღწევს ეგზისტენცია თავისა და სხვის ყოფიერებას, ხედავს ნივთებისა და სხვა პერსონების ყოფიერებას<sup>2</sup>. კირკეგორის თქმით, ადამიანი ერთადერთია, ვისაც აქვს ეგზისტენცია, ხოლო ჰაიდგერი უსაკუთრებს ადამიანს *Dasein*-ს. ადამიანი რომ არის, ეს ნიშნავს იმას, რომ ყოფიერებას ადგილი შემოუნახავს სამყაროში, არსებულის სფეროში. ამ ადგილს ეწოდება ამიტომ *Dasein*-ი, ადამიანი აქ ამ ასპექტში გვევლინება. ის არის ადამიანი იმიტომ, რომ მასში შემოღობულია ყოფიერებას. მაგრამ ჰაიდგერი სხვა ტერმინსაც იყენებს ადამიანის აღსანიშნავად: ეს არის ეკ-სისტენცი: თავის გარეთ, ყოფიერებაში გადასვლის გამო არის ის ადამიანი. ჩვენ ასეც შეგვიძლო უბრალოდ გვეთქვა: *Dasein*-ი ადამიანია, რამდენადაც ყოფიერებას შეუღობულია მასში, ხოლო ეკ-სისტენცი იმდენად, რამდენადაც თვითონ ადამიანი გადასულა ყოფიერებაში. საბოლოოდ ეს ორი გამოთქმა ერთი ვითარების ჯადმოცემაა.

<sup>2</sup> იხ. ზემოთ ყოფიერება და ადამიანის ურთიერთობის შესახებ.

ლოტცის პოზიცია ანთროპოლოგიაშიც, როგორც ფილოსოფიაში — „ეკლექტიკურია“. ის მოიცავს სხვადასხვა თეორიათა ელემენტებს, მაგრამ გამაერთიანებელი პრინციპი მას მაინც თავისი აქვს და, ამდენად, მისი კონცეფციის ორიგინალობა საეჭვო რასმეს არ წარმოადგენს. ლოტცი დახასიათებული თეორიებიდან ყველაზე ახლოა მესამე თეორიასთან. აქედან მომდინარეობენ მისი ანთროპოლოგიური პრობლემებიც. მივყვეთ ლოტცის ტრახცენდენტალურ ანალიზებს.

## 5. ადამიანის ტანი და გონი

ადამიანი ცოცხალი არსებაა. მისი დესკრიფცია ვერ უგულვებელყოფს, რომ მას აქვს სხეული, ტანი. ადამიანი, ლოტცის თქმით, პირველ რიგში არის ცხოველი. საკითხავია: ადამიანი ცხოველშია და თვითონ არ არის ცხოველი, თუ ადამიანი და ცხოველი ერთ მომენტში მაინც ტოლი არიან? უფრო კონკრეტულად: ადამიანს აქვს სხეული, ტანი და თვითონ სხვა რამ არის, თუ ადამიანის ცხოვრება იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი ტანიც არის და ტანიც აქვს. როდესაც თეოლოგიური თეალსაზრისის წინაშე ასეთი საკითხი დგება, ერთი ასეთი კონცეფციაც ჩნდება: ადამიანი სხეულიანია, მაგრამ მისი სხეული არსებითად განსხვავდება ცხოველის სხეულისაგან. თვისებრივი განსხვავება, რომელიც არსებობს ადამიანის სხეულსა და ცხოველის სხეულს შორის, ბუნების ძალების ნაწარმოებად არ ითვლება. თეოლოგიურ ანთროპოლოგიას სწორედ ასეთი ვითარება იზიდავს: მის წინაშე იხსნება გზა ზებუნებრივი ძალებისაკენ, მათი მოხმარება თითქოსდა რეალური ვითარებით არის ნაკარნახევი. ლოტცი, რასაკვირველია, იბტეხსიურად სარგებლობს ამ შესაძლებლობებით.

ლოტცის რწმენით, ადამიანის სხეულის თვისებრივი თავისებურების გაჩენაში ადამიანის გონს აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. სხეულის ლიაობა, მიმღეობა და პლასტიკურობა გონის გაშლავანვითარებისათვის არის ხელშემწყობი პირობა, მეორე მხრით, თვითონ გონი ანიჭებს სხეულს მიმღეობასა და პლასტიკურობას. გონითმა ცხოვრებამ უკარნახა ფილოსოფიას ეთქვა, რომ ადამიანი არის ცხოველი, რომელსაც აქვს რაციო, გონება.



ლოტცი რაციოსა და ინტელექტის განსხვავების საფუძველზე იძლევა მთლიანი ადამიანის კონკრეტულ დესკრიფციას, რამდენადაც საკითხი შეეხება გრძნობადობისა და გონისეულის გამთლიანებას.

ინტელექტი, ლოტცის წარმოდგენით, არის გონის ცენტრალური მომენტი, რომელიც მაქსიმალურად არის დაშორებული „ფიზიკურს“, გრძნობად სინამდვილეს. ინტელექტისა და სხეულის უშუალო ურთიერთობა ძნელი წარმოსადგენია, ამ ცნებებით მთლიანობა მიუღწეველი ჩანს. სულ სხვა სურათი იშლება ჩვენს წინაშე, როცა გრძნობადისა და რაციონალურის „შეხმატკბილებაზე“ არის ლაპარაკი. გონითი ცხოვრების რაციონალური ასპექტი ის მომენტია, რომელიც ჩაფლულია გრძნობადი არსების წიაღში და ამის შედეგად მის ბეჭედს ატარებს. აქ ადამიანს ვხედავთ როგორც გრძნობადისა და გონისეულის მთლიანობას. სხეული — ტანი და გონი გვევლინება, როგორც ცალკეული ფაქტორები ადამიანისა. ადამიანის განმარტება ცალმხრივი იქნება, თუ გონითი ცხოვრება გათქვეფილ იქნება გრძნობადობაში, განმარტება ცალმხრივი იქნება იმ შემთხვევაშიც, განაგრძობს ლოტცი, თუ გრძნობადობა ადამიანისა გამოცხადდება გონითი ცხოვრების უბრალო დამატებად ან ისეთ ვითარებად, რომელიც გონის მუშაობას დაბრკოლებას შეუქმნის. როცა ადამიანის ფაქტორების ურთიერთობა გათანასწორებულია, არც ერთის უფლება-ინტერესი არ ილახება, მათი თავისებურებაც დაცულია და კავშირიც ერთიმეორესთან ორგანულ ხასიათს ატარებს. სხეული უნდა დარჩეს და რჩება სხეულად, მიუხედავად იმისა, რომ ის გამსჭვალულია გონით, ხოლო გონი თავის არსებას ინარჩუნებს, მიუხედავად იმისა, რომ ის ადამიანის გონად ვლინდება და სხეულის ბეჭედს ატარებს.

ამის მიხედვით, დასკვნის ლოტცი, ადამიანის ძირითადი დაძაბულობა-დაპირისპირება ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: ადამიანის ამოცანა მაშინ იქნება გადაჭრილი, ე. ი. ადამიანი მაშინ გაამართლებს თავის ცნებას, თავის მოწოდებას, როცა სხეული და გონი იმად დარჩებიან, რაც არიან ისინი თავისი არსის მიხედვით და იმავე დროს შექმნიან ერთ მთლიანს. ადამიანის ძირითადი დაძაბულობა (Spannung), ის, რაშიც ვლინდება ადამიანის სპეციფიკა, დაიშლება არამხოლოდ მაშინ, როცა ეს ფაქტორები გაითქვიფებიან ერთმანეთში, დაკარგავენ საკუთარ სახეს, არამედ იმ შემთხვევაშიც, როცა ამ ფაქტორების თავისებურება შეინახება, მაგრამ გაწყდება მათ შორის შინაგანი კავშირი. დაძაბულობა-წინააღმდეგობის დასაცავად, იმის

შესანარჩუნებლად, რაც აუცილებელია, საჭიროა გონითი ცხოვრება ისე გაიშალოს, რომ სხეულებრივის უგულვებელყოფას არ ექნეს ადგილი, ხოლო სხეულის ინტერესი იმ ზომით იქნება დაცული, რომ ამან არ ავნოს გონის ცხოვრებას, არ შელახოს მისი ინტერესი<sup>1</sup>.

აღნიშნულის განხორციელებას უნდა ჰქონდეს დინამიკური ხასიათი. თავისთავად, თვითონ დაძაბულობა ამას მოითხოვს: სადაც დაპირისპირებულ ფაქტორთა შორის დინამიკა შეფერხდება, განვითარება-სიცოცხლესაც ბოლო მოეღება.

## 6. საზღვარი და შესაზღვრობა

აღიარებულია, რომ გონითი ცხოვრება მეტ ღირებულებას წარმოადგენს, ვიდრე გრძნობადი ცხოვრება. რით აიხსნება ეს? რაში მდგომარეობს გონის უპირატესობა?

გრძნობადი ცხოვრება ცხოველს აძლევს სასიცოცხლო სივრცეს, ამ გზით აღწევს ცხოველი თავის გარემოს შემოფარგვლას, ამით ხდება მისთვის სანდო და საიმედო—გარემო-სამყარო. როგორც ითქვა, ყოველ ცხოველს აქვს „მიზომილი“ მისი გარემო. სამაგიეროდ, ცხოველის „თეორია“ მოვლენას ვერ შორდება. მისთვის სამყარო მხოლოდ ის არის და ისე არის, როგორიც ის მას ევლინება.

აღამიანიც განსაზღვრულია იმ მხრივ, რომ მისი გარემო ყველა ცხოველის გარემოსაგან განსხვავდება. ვერც აღამიანის გარემო ფარავს სამყაროს, თუმცა იგი ბევრად უფრო ფართოა, ვიდრე რომელიმე ცხოველის სამყარო.

მეორე განსხვავება აღამიანის გარემოსა და ცხოველის გარემოს შორის ისაა, რომ ცხოველი, საერთოდ რომ ვთქვათ, თავის გარემოს უცვლელად ინახავს და არ გადასცემს თავის მონაპოვარს შემდგომ თაობას, რათა მან განაგრძოს „მოღვაწეობა“ და გახავითაროს უკვე მიღწეული მდგომარეობა. აღამიანი, პირიქით, განუწყვეტლივ აფართოებს თავის გარემოს და ერთი თაობის შიღწეულს მეორე თაობა აგრძელებს და აფართოებს.

მესამე, რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია და აღამიანის უპირატესობაზე მიუთითებს, არის განსხვავების დამყარება მოვლენასა

<sup>1</sup> I. Lotz, III, გვ. 25.

და თავისთავად საგანს შორის. ამას უკავშირდება ადამიანის მისწრაფება უსასრულობისაკენ და ა. შ. ყოველივე ეს მომდინარეობს ადამიანის უღრმესი ფენიდან, ადამიანის გონიდან, რაც არის ის, რითაც ადამიანი ადამიანია. ადამიანის გონი მიისწრაფვის არა მხოლოდ სამყაროს სისრულით დაუფლებისაკენ, არამედ აგრეთვე ყოველი ცალკეული არსებულისაკენ. საბოლოოდ ადამიანი ისწრაფვის იმისკენ, რომ გასცდეს ყოველ არსებულს, ყოველ რეალურს, ცდილობს, დაძლიოს ყოველი რელატიური და აბსოლუტურს მიაღწიოს. აქ ლაპარაკია საზღვარზე და უსაზღვრობაზე. ერთი მხრით, ადამიანს ახასიათებს რელატიურობა, წერს ლოტცი, რამდენადაც მას არ შეუძლია დატოვოს, მოიშოროს თავიდან თავისი სხეულებრიობა და, მაშასადამე, ზღვარდებულობა, ხოლო, მეორე მხრივ, რამდენადაც გონი ყველა საზღვრის გადაბიჯებას ისახავს მიზნად, თვით სხეულებრივ სიცოცხლესაც ამისთვის განაწყობს. ამიტომ არის შეუძლებელი ადამიანის განმარტება საზღვრების დადგენის გზით. ადამიანის დეფინიციაში უნდა შევიდეს უსაზღვრობა, როგორც მისი ნიშანი. ადამიანი უნდა ვიახროთ, როგორც უსაზღვრობა საზღვარში (*Grenzlosigkeit in der Begrenzung*)<sup>1</sup>. მთავარია, ადამიანის ზღვარდებულობამ, რომელსაც გარეგანი ხასიათი აქვს, არ დაგვაიწყოს მისი შინაგანი უსაზღვრობა. არც ისე უნდა მოხდეს, დასძენს ლოტცი, რომ ადამიანის ზღვარდებულობა არაფრად ჩაეგდოთ და სხეულებრივი სინამდვილე „აორთქლებულად“ წარმოვიდგინოთ. ამ ვითარების გამო ადამიანის წინაშე დგება ქვეშეაღიარებად გაუგონარი ამოცანა: უნდა დავიცვათ ზღვარდებულობისა და უსაზღვროს დაძაბულობა, საზღვარს გადავაბიჯოთ და უსაზღვროს მივალწიოთ, ზღვარდებულობას შევუერიგდეთ, ვითმინოთ იგი და უსაზღვროს შევხვდეთ.<sup>2</sup>

დაძაბულობას საფეხურები აქვს. მის პირველ საფეხურს (ზღვარი-უსაზღვრო) მოსდევს მეორე საფეხური: ზვარდებული ადამიანი ამოღის ამ მდგომარეობიდან, აღის უსაზღვროებამდე და ერთგვარი გამდიდრების უკმდეგ უკანვე ბრუნდება. აქ საქმე გვაქვს წრიულ სვლასთან, ამოსვლა-უკანდაბრუნებასთან. იმის გამო, რომ ადამიანს აქვს სხეული, გრძნობის ორგანოები, ის გარესსინამდვილიდან იღებს შთაბეჭდილებებს, რომელთაც შემდეგ მრავალნაირად გადაამუშავებს. ეს მას სჭირდება არა მხოლოდ იმისათვის, რომ ქვეყნიერების სურათი ჰქონდეს, არამედ იმისთვისაც, რომ ამით გაიღვიძოს და გაიშა-

<sup>1</sup> I. Lotz, II, გვ. 28.

<sup>2</sup> I. Lotz, III, გვ. 29.

ლოს. მკვრეტელობით აქტს მოსდევს მოქმედება, ქმედითი შეჭრა ქვეყნიერებაში. ადამიანი ცვლის თავის გარემოს თავისი მოთხოვნილებისა და მიზნების შესაბამისად. ეს არის ერთგვარი გასვლა თავის თავიდან და შეიცავს ავრეთვე მობრუნებას თავის თავისკენ. ადამიანი, როცა ის სხვასთან არის, არის თავის თავთანაც. ადამიანი ისე იქცევა სხვის მიმართ, როგორც თავის მიმართ. ჯერ თავის ქცევას თავის თავზე მოზომავს, მერე გადააქვს სხვაზე. მან უნდა იცოდეს, რას ჩადის.

ადამიანის უკუმიბრუნება მხოლოდ მოქმედებაზე მიბრუნება არ არის. გასვლის შემდეგ შემობრუნებული „გამდიდრებული“ ადამიანი მოქმედებასთან ერთად თავის ყოფიერებასაც ხედავს. წრიული სვლა ადამიანისა ორივე მიმართულებით უსასრულოა. ადამიანის ცხოვრება განუწყვეტლივ დინამიკურია, ეს არის ამ ცხოვრების ყოფიერების ფორმა.

ადამიანის ევოლუციას ლოტცი განიხილავს ისტორიული პროცესის სახით. ის არ უნდა ვიაზროთ მხოლოდ როგორც ობიექტური, არამედ სუბიექტის სახითაც. ამის ძალა ადამიანს გონიდან ეძლევა. როგორც გონიერი არსება, ადამიანი არის ისტორიის სუბიექტიც. ადამიანის ბეჭედი აზის კაცობრიობის ისტორიას. ეს გონის წყალობით ხდება.

ადამიანი მართლაც არის „ჯერ კიდევ დაუსრულებელი ცხოველი“. ის შეიძლება იყოს სხვა და სხვა ფაქტიურადაც და არა მხოლოდ პოტენციალურად, მაგრამ, დასძენს ლოტცი, ეს გარემოება იმის უფლებას არ გვაძლევს, რომ ვთქვათ — ადამიანს არსი არა აქვსო. პირიქით, სწორედ ის გარემოება, რომ ადამიანის ასეთი ევოლუცია ხდება, იმას მოწმობს, რომ ადამიანის არსში არის შესაბამისი პოტენცია, ის შინაგანი დაძაბულობა, რომელიც აუცილებლად იწვევს მრავალფეროვან მოქმედებას, მრავალაფეხურებიან ზედასვლას და წრიულ მოძრაობას. ეს დაძაბულობა უნდა მივიჩნიოთ ადამიანის არსად, დაასკვნის ჩვენი ავტორი<sup>2</sup>.

## 7. ადამიანის მისაერთიანებელი ძალის როლი

ჩვენ გავეცანით რამდენიმე დაძაბულობა-წინააღმდეგობას: დაძაბულობას გასვლა-ამოსვლასა და მობრუნებას შორის, დაძა-

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 33.

ბუღალტრის საზღვრულობასა და უსაზღვროს შორის, დაძაბულობას სხეულობრიობასა და გონებისეულობას შორის, დაძაბულობას ევოლუციურობასა და ისტორიულობას შორის.

შემდგომში გაშლა ადამიანის არსისა უნდა მოხდეს სხვა კითხვების განხილვის საფუძველზე. ლოტცი აქ გულისხმობს "შემდეგს: რახან ცნობილია, რომ ადამიანი თავის თავთან გაშუალებულია ქვეყნიერებით, დგება კითხვა: არის თუ არა ქვეყნიერება უკანასკნელი ინსტანცია, ყველაფრის დასასრული, თუ ეგების მხოლოდ მიმთითებელია აბსოლუტზე? აქვე გარკვევას საჭიროებს, არის თუ არა ქვეყანა და ადამიანი ერთად აღებული უსასრულო, თუ უსასრულო მათ მიღმა უნდა ვიგულისხმოთ?

რასაკვირველია, ადამიანი ამ კითხვის მიმართ ინდიფერენტული არ შეიძლება იყოს, მისთვის მათ არსებითი მნიშვნელობა აქვთ. მართალია არიან ისინი, ვინც ამბობს, რომ ადამიანის პრობლემა, მისი არსი მჭიდროდ არის დაკავშირებული კოსმიური, უნივერსალური სინამდვილის პრობლემებთან.

დასმულ კითხვაზე პასუხი, პირველ რიგში, ეგზისტენცფილოსოფიიდან არის მოსალოდნელი. ეგზისტენცფილოსოფია, როგორც ცნობილია, ადამიანს გვიხასიათებს, როგორც სხვაზე იმგვარად მიმართულს, რომ ამ აქტით თავისთავზედაც არის მიმართული. ადამიანმა ამ აქტების წარმოების დროს საკუთარი ყოფიერებაც უნდა დაინახოს და მის შესახებ თავისი სიტყვა თქვას, გადაწყვეტილება გამოიტანოს. ამაში არის ჩართული მეორე მომენტიც: როცა ადამიანი მიმართულია თავის ყოფიერებაზე, ის ამავე დროს არის მიმართული თვით ყოფიერებაზეც, ადამიანის ქცევა ყოფიერებაზეა მიმართული. ადამიანის კუთვნილი ყოფიერება შექმნება თვითონ ყოფიერების შუქით. ასე აქვს ჰაიდეგერს წარმოდგენილი ურთიერთობის ეს პუნქტი.

დავუბრუნდეთ ლოტცს. გონითი ცხოვრება იშლება უსაზღვრობაში. მაგრამ რადგან გონითი ცხოვრება და თვითონ გონი კორელატებია ერთმანეთისა, გონითი ცხოვრების უსაზღვრობა მოითხოვს გონის უსაზღვრობასაც<sup>1</sup>. ედა, წერს ლოტცი, გაშუდმებით ადასტურებს იმ დებულებას, რომ ყოველი არსებული ზღვარდებულია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ყოფიერებას არსებულთან კავშირი აქვს მხოლოდ ამა თუ იმ მიმართებით, სასრული ფორმით. ეს კი იმას ნიშნავს, დასძენს ლოტცი, რომ მხოლოდ

<sup>1</sup> I. Lotz, III, გვ. 35—36.

ყოფიერებას შეუძლია მოიცვას მთელი არსებული და დააფუძნოს იგი. ასე ხდება ყოფიერების მიერ საზღვრების უკან მიტოვება და წაშლა. ამიტომაც, რომ უსაზღვროდ მიჩნევა შეიძლება მხოლოდ ყოფიერებისა. თუ, მაშასადამე, ადამიანი არის ცოცხალი არსება, რომელიც აღჭურვილია გონით, ის, რაც მისი კორელატია, „სხვაა“, რაც მასთან მიმართებაშია და ადამიანის გამშუალებლის როლში გამოდის, არის ყოფიერება<sup>2</sup>. ადამიანი, ამტკიცებს ლოტცი, არის ის არსებული, რომელიც არსობრივი აუცილებლობით არის მიმართებაში ყოფიერებასთან. ადამიანი იმას ასრულებს, რასაც „ეგზისტენცია“ გულისხმობს.

ადამიანი გამოიყოფა იმ არსებულისაგან, რომელსაც გონი არა აქვს, რომელიც არ არის ეგზისტენცია. ყოველ არსებულს, რომელიც ადამიანი არ არის, უარი ეთქვა ყოფიერების ხილვაზე, მის სინათლეზე. ამ ქვეყნის არსებულთაგან მხოლოდ ადამიანისათვის არის მისაწვდომი ღიაობა. მაგრამ, შენიშნავს ლოტცი, სრული, წმინდა ღიაობა არც ადამიანს აქვს. რახან ადამიანი სხეულებრივი არსებაა, ამ ქვეყნიერებით არის დამძიმებული, ხდება ყოფიერების ღიაობის კონკრეტიზაცია, რაც ამ ღიაობას, როგორც სამყაროს მონაწილეს, ერთი ნაბიჯით უკან სწევს წმინდა ღიაობიდან. ეს არის წვდომა ყოფიერებისა სამყაროში. აქ აშკარადდება ის, რომ ყოფიერება არის შუამავალი არა მხოლოდ ადამიანისა თავის თავთან, არამედ აგრეთვე ადამიანისა სამყაროსთან. ადამიანმა იცის თავისი თავი და ქვეყანა, სამყარო ყოფიერების შუამავლობის წყალობით. ისიც უნდა ვიცოდეთ, რომ ყოფიერებამდე ამაღლებას ადამიანი ახერხებს თავის თავით და ქვეყნიერებით.

ყოფიერების ღიაობას ლოტცი თავისუფლებასაც ეძახის. ღიაობაში ყოფნა თავისუფლების ფლობას ნიშნავს. ზღვარდებულ არსებათ არ შეუძლიათ მიიზიდონ ადამიანი ისე, რომ მას მას ვერავეთარი წინააღმდეგობა ვერ გაუწიოს. ამიტომ, დაასკვნის ლოტცი, ეს მოვლენები ადამიანის მიმართ აბსოლუტურ ღირებულებას არ ამჟღავნებენ. მათი ღირებულება შედარებითია და პირობითი. თავისუფლება არ უნდა გავიგოთ, როგორც სრულიად განუსაზღვრელი რამ, როგორც უარსო. ასე ფიქრობს სარტრი. პირიქით, ის, რომ ადამიანს არა აქვს განსაზღვრულობა, შეუძლებელია მისი თვისებების სტატიკური ფიქსირება, იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს აქვს მძიმართულება ყოფიერებებისაკენ, რაც მის არსს

<sup>2</sup> • ქ ვ ე, გვ. 36.

ქმნის. ლოტცი დაასკვნის: ადამიანი არის ის, რის მიმართაც ყოფიერება შუამავლად გამოდის თვითონ მასთან და სამყაროსთან. ადამიანია ის, ვინც იღებს თავისუფლებას ყოფიერებიდან, რომელიც აცხოვრებს მას თავისუფლებაში. არავის და არაფერს არა აქვს ისეთი კავშირი ყოფიერებასთან, როგორც აქვს ადამიანს. ყოფიერების მიერ ადამიანი მიზიდულია უსაზღვრობაში, თავისუფლების მომნიჭებელ უბოლოვადობაში. მხოლოდ ამ ქრილში არის შესაძლებელი ადამიანის არსის წვდომა.

ბოლომდე მოფიქრებული ადამიანის დახასიათება ლოტცის ხელში იღებს პარადოქსის სახეს: ადამიანი თვითონ უსასრულო არ არის, მაგრამ იმასთან მიმართებაში, რაც მისთვის სხვაა, ის უსასრულოა. ადამიანი სხვისი წყალობით არის უსასრულო, უსასრულოსთან კავშირი მასაც უსასრულოდ ხდის\*. თუ ადამიანმა უარყო უსასრულო, ამით ის თავის თავსაც უარყოფს, დაკარგავს მას. პირიქით, როცა ადამიანი თავის თავს აძლევს უსასრულოს და ასეთით, კარგავს თავის თავს, ნამდვილად ხდება მის მიერ თავისი პოვნა. ეს „უცნაურობა“ — დაკარგვა პოვნა ეფუძნება ადამიანის სტრუქტურის ძირითად ხაზს — ანიმალურისა და რაციონალურის დაძაბულობა-დაპირისპირებას, სხეულისა და გონისეულის ერთიანობას. ეს ძირითადი დანასკვი ქმნის ადამიანის პარადოქსალობას და ყველა პრობლემას, რაც ადამიანის პრობლემის სახელით არის ცნობილი ფილოსოფიის ისტორიაში. ამ კონტექსტში არჩევს ლოტცი პრობლემას — „მე—შენ—ჩვენ“.

## 8. მე-ს პრობლემატიკა

„შენ, ჩვენ“ — მხოლოდ იმისათვის არის გასაგები, ვინც იცის „მე“: ამ უკანასკნელიდან იღებენ საზრისს „შენცა“ და „ჩვენც“. მაგრამ როგორ გავიგოთ ეს ვითარება? ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ „მე“ „შენთან“ და „ჩვენთან“ არსობრივ მიმართებაში არ არის და, მაშასადამე, ადამიანის იმ დაძაბულობა-წინააღმდეგობაში, რომელიც ლოტცმა ადამიანის არსად დასაზა და რომელიც ადამიანის პარადოქსად გამოავლინა, მე-ს მონაწილეობა

\* შეად. პლატონის მიერ მოცემული არგუმენტაცია სულს უკვდავებას: სული უკვდავია იმიტომ, რომ უკვდავ იდეასთან აქვს კავშირი. იხ. პლატონის „ფედონი“.

არა აქვს? ასე აყენებს კითხვას ლოტცი და მიუთითებს ერთ-ერთ შესაძლებელ გამოსავალზე: თუ მე-ს ორგვარ პრობლემატიკაში ავსახავთ, როგორც თავისთავად მოცემულობას და როგორც ამოცანას, ე. ი. თუ ვიგულისხმებთ, რომ მე, როგორც მოცემულობა არის საჩუქარი და მოწყალეა და, ამდენად, არავითარ დაძაბულობას არ შეიცავს, მაგრამ მე, ამავე დროს ამოცანაც არის და, მაშ, საჭიროებს ბრძოლას განხორციელებისათვის, მე კვლავ წარმოგვიდგება ჩართულად ანთროპოლოგიურ დაძაბულობაში. მეს ამოცანის გადასაჭრელად „არა-მე“-ში გასვლა იქნება საჭირო, მასთან ურთიერთობის დამყარება იქნება აუცილებელი. ადამიანი კვლავ წარმოგვიდგება ყველა თავისი ელემენტით დაძაბულობაში.

ეს აზრი ლოტცს, როგორც ჩანს, მისაღებად მიაჩნია, მაგრამ სავსებით ვერ აკმაყოფილებს და მე-ს ანალიზის საფუძველზე მის შესწორებასა და შევსებას იძლევა.

ლოტცი ასე მსჯელობს: ის, რომ მე, როგორც ამოცანა, შეიცავს მიმართებას სხვასთან, იმას გულისხმობს, რომ მე, როგორც მოცემულობა, აგრეთვე შეიცავს მიმართებას, სწორედ იმ სახის მიმართებას, რა სახის მიმართებაც ახლავს მე-ს როგორც ამოცანას. ამის გამო, დასძენს ლოტცი, უნდა ვიფიქროთ, რომ მე-ს მიმართება სხვისადმი იმთავითვე არსებობს და მე-ს გულშია მოცემული. მხოლოდ მაშინ, როცა მე-ს ამგვარად ვიაზრებთ, მისი პრობლემატიკა შეუთანხმდება ადამიანის ძირითად პრობლემატიკას, იმას, რაც დაძაბულობისა და პარადოქსის სახით არის წარმოდგენილი. პრობლემატიკის ამგვარ ფონზე პირველ საკითხად ის განსხვავება უნდა გაირკვეს, რაც არსებობს უ-მეო არსებასა და მე-ს მატარებელ არსებას შორის. რა უნდა იყოს საფუძველი ამ განსხვავებისა? ლოტცის თქმით, ამ კითხვის პასუხი მოცემულია ცნებებში — გასვლა და უკან მიბრუნება. ეს ცნებები გამოხატავენ საგანთა და მოვლენათა ურთიერთმიმართების უნივერსალურ წესს. ეს აზრი თომა აქვინელიდან მომდინარეობს. ის ასხვავებს ორგვარ უკუმიქცევას, სრულსა და ცნობიერს და არასრულსა და არაცნობიერს. პირველი გონის საქმეა, მეორე მიეწერება გრძნობად ცხოვრებას. გრძნობადი ცხოვრება არაცნობიერად მოქმედებს და მისი მოქმედების კვალი, თომას აზრით, ჩანს არაორგანულ ბუნებაშიც. როცა ეს პროცესი გასვლისა ხდება უ-მეო არსებაში, მას შეიძლება მოჰყვეს უკუმიბრუნება, მაგრამ თან დაერთვის გაუცხოება: თავისთავთან მიბრუნებულნი საგანი ველარ



ცნობს თავს და მას უცხოდ განიცდის. უ-შეო არსება იმიტომ ვერ აღწევს სრულ მობრუნებას, რომ ველარ მილის თავის შინაგან ცხოვრებასთან. მობრუნებული პროცესი, თომას თქმით, საგნის გულის წინა საფეხურზე ჩერდება. რამდენადაც ლოტცი მინერალის უკუ-ქცევებზეც ლაპარაკობს, ერთგვარი მე, არაცნობიერი ყველაფერს უნდა ახლდეს. ცხოველი და მცენარე ისეთ გალიზიანებებს იღებენ გარედან, რომლებიც მათივე ბუნებით არიან შერჩეული და განსაზღვრული. ეს გარემოება განსაზღვრავს იმას, რომ შემობრუნებული პროცესი გარე ფენას ვერ შორდება და ამიტომ თავის თავთან იდენტუფიკაცია არ ხდება.

სხვა მდგომარეობა არის ადამიანთან. როგორც ვხედავთ, ადამიანი აღწევს გარემოს საერთოდ, და სამყაროს საერთოდ. ეს აძლევს მას იმის საშუალებას, რომ უკანასკნელ სიღრმეს მიაღწიოს. ადამიანი, ძირითადად მიანიც, აღწევს თავის თავს და ქვეყნიერებას, როგორც არსებულს, როგორც ყოფიერებას. ადამიანის სრულყოფილად თავისთავისაქენ მობრუნების საფუძველი არის ყოფიერება. მისი ხილვით გამდიდრებული ადამიანი თავის მე-ს სრულყოფილად შეიმეცნებს. ყოფიერება, ამტკიცებს ლოტცი, ადამიანზე უსაზღვროდ მაღლა დგას და ამით აიხსნება ადამიანის ყოველი მნიშვნელოვანი, ჰეშმარიტი წარმატება მისი კავშირებით ყოფიერებასთან. ადამიანთან, როგორც მე-ს მატარებელ არსებასთან, ყოფიერება „კორელაციაშია“. რამდენადაც მე ჩართულია ადამიანის გაშლა-განვითარებაში, მისი ამორთვა ანთროპოლოგიური დაძაბულობიდან შეუძლებელია. პირიქით, მე-ს აქვს დაძაბულობა მაქსიმალური მოცულობისა, მას აქვს დაძაბულობა თვითონ ყოფიერებასთან. პარადოქსის ფორმით ეს დაძაბულობა ლოტცს ასე აქვს გამოსახული: როცა მე-ს თავისი თავი აქვს მე-ს სახით, ის აუცილებლად გადააბიჯებს თავის თავს, ხოლო როცა ის თავის თავს გადააბიჯებს, მას eo ipso აქვს თავისი თავი, ვ. ი. შოკლედ: როცა მე არის თავის თავთან, ის სხვაგან არის, ხოლო როცა სხვაგან არის, თავის თავთან არის<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> მეს შესახებ აზრთა სხვაობაა, მის პირველხარისხოვან სინამდვილედ აღიარებასა და მის ფიქციად, ცართელ სიტყვად მიჩნევის შორის მრავალი გარდამავალი შეხედულება წარმოიშვა. ამ ქაოსის აღკვეთა და დამაჭერებელი შეხედულების გამოშუალება მე-ს შესახებ უთუოდ საჭიროებს ყოფიერების ცნების გამოყენებას. უნდა კვლავ იქნეს გადახედული ამ თვალსაზრდითი პუსერლდს შეხედულება მე-ზე, მისი იმანენტურ-ტრანსცენდენტურის ცნება. ხომ არ არის ყველაზე უპრანნი ყოფიერების ძებნა მე-ს გასწვრივ? აქ „არარაი“ ახლოა და „უაქველი“.

როგორც დაინახეთ, ლოტცის აზრით, მე-ს კონსტიტუციის ახალიზი აჩვენებს, რომ მე-ს საფუძველი არის ყოფიერება, რომლის საშუალებითაც მე თავისუფალი ხდება და მიიმართება თავის თავისაკენ. მეს ყოველთვის აქვს კავშირი ყოფიერებასთან, რაძღვებადაც ის ყოველთვის აღწევს ყოფიერებამდე. თავისთავთან მიბრუნებასაც ამის გამო ყოველთვის ახორციელებს. ის ყოველთვის უბრუნდება თავის თავს და შეუძლია თქვას „მე“. მაგრამ, ვინაიდან მე უსასრულოდ ჩამორჩება ყოფიერებას, რომლის მიერ მე გადაბიჯებულია შეუზღუდავად, მე ვერასოდეს მთლიანად ძაიხც ვერ მიდის თავისთავთან, მუდამ თავის მე-ს უკან არის, მხოლოდ მიჰყვება მას. რადგან მე-ს შინაარსის, მისი სავსეობის აშოწურვა შეუძლებელია, მასზე მობრუნებული ძიება ვერასოდეს მას ვერ მიეწევა. აღამიანს, როგორც მე-ს, ახასიათებს ის, რომ იგი გაძუდმებით ახდენს გაუცხოებას და ასევე გამუდმებით აუქმებს მას, და ეს პროცესი უსასრულოდ მეორდება. მთავარია, დაასკვხის ლოტცი, ამ აქტებმა, ამ პროცესებმა ერთმანეთი არ შელახონ, არ იმხვერაპონ<sup>1</sup>.

ლოტცის შეხედულება მესა და ყოფიერების ურთიერთობის თაობაზე კიდევ უფრო ნათლად არის მოცემული კანტისა და ჰეგელის კრიტიკული შეფასების მომენტში ავტორის მიერ: კანტის მიხედვით, ცალკეული მე ტოვებს თავის თავს ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ინტერესებისათვის, აღამიანისათვის საერთოდ, მაგრამ ეს პროცესი, რომელიც მოწოდებული იყო ყოფიერებაში შესასვლელად, მიზანს ვერ აღწევს, ყოფიერებამდე ვერ მიდის. ნივთები კანტთან მოვლენებს ვერ შორდებიან, მოვლენის ძეტი ისინი არაფერი არიან. ნივთები ისე არ ეძლევიან სუბიექტს, როგორაც ისინი არიან თავისთავად.

კანტთან მიულწეველი დარჩა მე-ც. ეს იყო შედეგი, ლოტცის აზრით, ყოფიერების მიუწვდომლობისა. თავისთავადის წვდომა, სადაც არ უნდა ხდებოდეს იგი, საგანში თუ მეში, ყოველთვის ნიშნავს ყოფიერების წვდომას. ამიტომ ცდილობს ლოტცი, ყოფიერების წვდომისათვის გამოიყენოს მსჯელობის ცნება. სადაც მსჯელობა გამოითქმის, ყველგან ყოფიერებაზეა ინტენცია. კახტის ნივთი თავისთავად, Ding án sich, როგორც შეუმეცნებლო-

<sup>1</sup> I. Lotz, III, გვ. 50.

ბის სიმბოლო, გზას უღობავს მეს შემეცნებას. ყოფიერება საჭიროა როგორც ობიექტის, ისე სუბიექტის შესამეცნებლად. ასე ფიქრობს ლოტცი.

კანტის საწინააღმდეგოდ ჰეგელი ნათლად ხედავს, რომ მე კავშირშია საფუძველთან და საჭიროებს ყოფიერების შუამავლობას თვითშემეცნებისათვის. მაგრამ ის მაინც მე-ს იდენტობას ამტკიცებს ყოფიერებასთან. ჰეგელის ხელში თვითონ ყოფიერება ხდება დიალექტიკური. აღნიშნული იდენტიფიკაცია მესი ყოფიერებასთან აუქმებს მე-ს, როგორც ფილოსოფიური კვლევის სრულყოფილებიან თემას. აქ, მაშ., მეორე უკიდურესობასთან გვაქვს საქმე. ანთროპოლოგიური დაძაბულობა ისპობა, რადგან ყოფიერებას კორელატი დაეკარგა. როგორც კანტი, ისე ჰეგელიც არღვევენ ადამიანისათვის დამახასიათებელ დაძაბულობას მე-სა და ყოფიერებას შორის. კანტთან ყოფიერება თითქმის უქმდება, რის გამოც მე ბურჟუსში ეხვევა. ჰეგელთან, პირიქით, მე და ყოფიერება ერთმანეთში ითქვიფება, რის გამოც თვით დაძაბულობაც კითხვის ქვეშ დგება<sup>2</sup>.

## 10. 82 და პიროვნება

პიროვნებასთან საქმე გვაქვს, წერს ლოტცი, როცა შოცებულთა ადამიანის მე-ს სახით ყოფიერებაზე მიბრუნება და მიმართულობა. მე და პიროვნება ერთმანეთის კორელატებია. მე-ს სახით არსობრივად პიროვნება იგულისხმება, ხოლო პიროვნება ყოველთვის შეიცავს მე-ს. ადამიანის არსებობის გაშუქება, მისი ძირითადი მიმართულების ცხადყოფა ხდება პიროვნებისა და მე-ს გაგების საფუძველზე.

გაგება გადაწყვეტილებას უკავშირდება. პირველი ამზადებს მეორეს, მეორეში მუდამ არის პირველი. პიროვნება გადაწყვეტილებას საბოლოოდ იღებს იმის მიხედვით, რაც არის თვითონ, რაც არის მისი მე. განხორციელებული გადაწყვეტილება უკუგავლენას ახდენს გაგებაზე, რაც იმაში გამოიხატება, რომ გადაწყვეტილების ფაქტი ან გააშუქებს მე-ს, უფრო გასაგებს გახდის მას, ანდა მას დააბნელებს, გააბუნღოვანებს. მე და ყოფიერება, იმისდა-

<sup>2</sup> ი ქ ვ ე. გვ. 51.

მიხედვით, თუ როგორ ურთიერთობაში არიან ისინი რომელიმე კონკრეტულ მომენტში, ან გაანათებენ ერთმანეთს, ან დააბნელებენ, ან გახსნიან, ან დახურავენ<sup>1</sup>.

გაგებით და გადაწყვეტილებით აღწევს პერსონა თავის შინაგან არეს, მის უღრმეს ფენას. მართალია, წერს ლოტცი, შინაგანსა და გარეგანს ვასხეავებთ ქვეაღამიანურ არსებათა შორისაც, მაგრამ ამ ცნების ნამდვილი მნიშვნელობა აქ არ იგულისხმება. აქ საქმე გვაქვს უბრალო მსგავსებასთან. ცხოველისა და ძცხვარის შინაგანი და გარეგანი ეკუთვნიან არსებულის კატეგორიას, ისინი ნივთის ორ სხვადასხვა მხარეს წარმოადგენენ. „შინაგანი“ პიროვნებაში სულ სხვას ნიშნავს. ეს არის არსებულის გახსნა-გაღება ყოფიერებაში. ადამიანის შინაგანი მაშინ ვიცით, როცა მისი ყოფიერება ჩვენთვის განათებულია. ცხოველის შინაგანი მხარე არსებითად ისევ გარეგანია, ადამიანის პიროვნების შინაგანთან მას არაფერი აქვს საერთო. ყოფიერება, როგორც ნამდვილი შინაგანი, შუქს ჰფენს პიროვნების კონსტიტუციის შინათვისებას<sup>2</sup>. ამას მეთოდოლოგიური თავისებურებაც ადასტურებს: ყოფიერების შინაგანი თვისება და სივრცე ემყარება თავის თავს, მათი ამოკითხვა გარედან შეუძლებელია, როგორც ეს არის შესაძლებელი ცხოველთა და მცენარეთა შემთხვევაში. პიროვნების საკუთრივი საიდუმლოება იმაშია, რომ მისი სიღრმიდან გარეთ შეიძლება გამოაღწიოს მხოლოდ ზოგიერთმა სხივმა, რომლის შიგთავსის გადმოცემა შეიძლება მოხდეს მხოლოდ პიროვნების მიერ თავისუფალი გადმოცემის გზით. ამას უკავშირდება, გვამცნობს ჩვენი ავტორი, ის, რომ პიროვნების ქცევის გარეგანი მხარე მეტ-ნაკლებად ფორმირდება შინაგანი საშუალებებით, რომელსაც მართავს გონი. თვითონ სხეულიც პიროვნებისა (ტანი, Leib) ესწრაფვის გონისუფლობას, მაგრამ ისე, რომ არ დაკარგოს ფორმა, არ დაცარიელდეს<sup>3</sup>.

## 11. პიროვნება და პერსონალური მოქმედება

პიროვნებას თავის ძირითადი ფესვი ყოფიერებაში აქვს. პიროვნების წვდომის საშუალებას, ძირითადად მაინც, ლოტცი ხე-

<sup>1</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 53.

<sup>2</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 54.

<sup>3</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 55.

დავს მის მოქმედებაში. ეს შეხედულება საკმაოდ არის გავრცელებული და აღიარებული. ამის საილუსტრაციოდ ე. წ. ქცევით-მეცნიერებისა და კულტურფსიქოლოგიის არსებობის ფაქტზე მითითებაც საკმარისი იქნებოდა. ლოტცი ამას აღიარებს, შავრამ აქვე აყენებს კითხვას: რა მიმართებაა პიროვნებასა და მის მოქმედებას შორის გენეზისის ასპექტით, რა უსწრებს რას? ლოტცი ამტკიცებს, რომ ერთგვარად, თავისებურად პიროვნება უსწრებს მის მოქმედებას, პიროვნება გვეძლევა მის მოქმედებაზე აღრე-ამას ახსნა უნდა. წინასწარ მოკემულია, წერს ლოტცი, პიროვნება იმდენად, რამდენადაც ის თავის სუბსტანციური მდგომარეობით განსხვავდება ყოველი არაპერსონალური არსებობიდან. ეს თავისებურება პიროვნებისა ემყარება იმას, რომ ყოფიერების მონაწილეობა მასში არის სულ სხვაგვარი, ვიდრე ის არის არაპერსონალურ სუბსტანციებში: ყოფიერებაში მონაწილეობის გამო პიროვნება იძენს იმის უნარს, რომ სრული მობრუნების მოქმედებაში მიიმართება ყოფიერებაზე და მე-ს სახით გამოვლინდება. სხვა არსებული თავისი ყოფიერების გაცნობიერებით ასეთ შედეგს ვერ აღწევს, მეს მოპოვებას ვერ ახერხებს. ის უ-მეოდ რჩება. პიროვნებას ამგვარი კონსტიტუცია აქვს მანამდე, სანამ თავის მოქმედებას განახორციელებდეს. პიროვნული მოქმედება, შაშ-არ იწყება სიცარიელიდან, მას სუბსტანციური არსება თავისი „მინიმუმი“ კონსტიტუციით უსწრებს და ახორციელებს. მაგრამ ეს ეხება პიროვნების საწყის, განუვითარებელ მდგომარეობას. ლოტცი ამის გვერდით ათავსებს გაშლილი პიროვნების ცნებას, საკითხს აყენებს იმ პირობების შესახებ, რომელნიც არიან აუცილებელი პირობა გაშლა-განვითარებისა. ჩვენ ვლაპარაკობთ, წერს ლოტცი, პიროვნების სრულ კონსტიტუციაზე და უფლებაც გვაქვს ამისი. მხოლოდ განვითარების მაღალ საფეხურზე ვართ დაზღვეული იმისგან, რომ არ ავურიოთ ერთმანეთში პერსონალური და არაპერსონალური. განვითარების ამ საფეხურად იგულისხმება ის მდგომარეობა, როცა პიროვნებისათვის ნათელი ხდება მისი მიმართება ყოფიერებასთან. ამ საფეხურზე პიროვნება აღწევს სრულს კონსტიტუციას!

ორმაგობა კონსტიტუციისა, რომელიც მნიშვნელოვანია პიროვნებისათვის, უმნიშვნელოა და ნეიტრალური არაპერსონალური არსებისათვის. ეს იმით აიხსნება, რომ არაპერსონალური არ-

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 55. 56.

სებისათვის მისი ყოველგვარი გამოვლინება მისეულია, მისი არ-  
ხის გამომხატველია. ასე არ არის პიროვნების შემთხვევაში. აქ 'შე-  
იძლება მოხდეს, რომ პიროვნების მოქმედება არ იყოს პიროვნულ-  
ლი მოქმედება. რამდენადაც პიროვნების პერსონალური მოქმე-  
დება მისი თავისუფლებიდან გამომდინარეობს, როცა პიროვნება  
თავის თავისუფლებას ვერ მოიხმარს, მისი მოქმედება იქნება შა-  
ინც პიროვნების მოქმედება, მაგრამ არ იქნება პიროვნული, პერ-  
სონალური<sup>2</sup>. პერსონალურ მოქმედებაში უნდა იყოს აღბეჭდილი  
პერსონალური მე მისი გაგებით და საკუთარი გადაწყვეტილებით.

## 12. 30 როგორც ამოცანა

როგორც ითქვა, ლოტცი ორ მომენტს არჩევს მე-ში. ერთია  
მე როგორც მოწყალეობა და საჩუქარი, მეორეა, მე როგორც ამო-  
ცანა. პირველი გვეძლევა, მეორე უნდა მოვიპოვოთ. როცა მეს  
დასრულებული გეშტალტი გვაქვს, გვაქვს პიროვნება, ნამდვილი  
პიროვნება.

„ნაჩუქარ მეს“ კონსტიტუციას გავეცანით. ახლა მე-ამოცანის  
კონსტიტუციაზე უნდა შევჩერდეთ. საწყისისეულ მე-ს იმთავითვე  
ესახება, ლოტცის თქმით, ამოცანა, რომლის თავისებურება ისიცაა,  
რომ ის უსათუოდ მან თვითონ უნდა გადაჭრას, მხოლოდ ამ შემ-  
თხვევაში ჩაითვლება იგი გადაჭრილად. აქ საქმე ეხება მარადიულ  
ამოცანას, დასძენს ლოტცი, რომელიც დგას ადამიანის წინაშე  
მთელი მისი სიცოცხლის მანძილზე. ის არ არის ისეთი ამოცანა,  
რომლის გადაჭრაც შეიძლებოდეს ერთი ხელის დაკვირვით, ერთჯერ  
და სამუდამოდ. ეს ამოცანა სხვადასხვა ფორმით, სხვადასხვა ას-  
პექტით დგება ადამიანის წინაშე და გადაჭრის ფორმებსაც სხვა-  
დასხვას მოითხოვს.

ადამიანი, როგორც ამოცანა, ისეთი პრობლემებით ვლინდებ-  
ა, რომლებიც მხოლოდ თავისუფლების პუნქტიდან და თავისუფ-  
ლების მზერით ხდებიან ნათელი და საზრისიანი. თავისუფლება  
პიროვნებისათვის ჯილდოც არის და ტვირთიც. ლოტცის აზრით,  
თავისუფლება როგორც ადამიანში ყოველთვის არის, მაგრამ

<sup>2</sup> „... fallen Wirken der Person und personales Wirken klinis-  
wegs zusammen“, o ქ ვ ე ივ. 57.

'ხდება ისეც, რომ იგი მას საკმაო ხნის განმავლობაში არ მოიხმარს. ადამიანის ცხოვრებას, როცა მისი თავისუფლება მოუხმარებელია, ლოტცი ასე გვისურათებს: ადამიანი არ ცხოვრობს თავისი გადაწყვეტილების საფუძველზე, არ ეკითხება თავის თავს იმაზე, თუ რა იწამოს, როგორ იმოქმედოს. ის ემსგავსება უპერსონო არსებას, მოქმედებს სხვისი „კარნახით“. ეს არის ისეთი ქცევა, რომელსაც ასაბუთებენ პრიციპით — „ასე ამბობენ, ასე იქცევიან და ამიტომ მეც ასე უნდა ვთქვა, ასე უნდა ვიმოქმედო“. ადამიანი თავისი პიროვნების პრინციპად იმას თვლის, რასაც გერმანულად აღნიშნავენ „man“-ით. როცა ამ პრინციპის გატარება უკიდურესობას აღწევს, საქმე არსებითად გვაქვს რობოტთან, დასკვნის ლოტცი<sup>1</sup>. ეს არის ადამიანის გადაგვარება. მისი მობრუნება ადამიანობისკენ შესაძლებელია მხოლოდ საკუთარი თავისუფლების გაცოცხლებით და აქტუალიზაციით. ადამიანის წინაშე აქ სრულიად გარკვეული ამოცანა დგება. მან უნდა თავი დააღწიოს თავის შინაგანი და გარეგანი სამყაროს მოძალეობას, მათ დიქტატორულ მბრძანებლობას მის პიროვნებაზე. ეს არის მე-ს აღდგენა, კვლავ-მოპოვების პროცესი.

მე-ს ამოცანაში შედის საკუთარი პიროვნების „განსაზღვრა“. როგორც თავისუფალი არსება, მე თვითონ განსაზღვრავს იმას, თუ რა უნდა იყოს, როგორი კაცი უნდა დადგეს, რა ივალოს გასაკეთებლად, რა მოიმოქმედოს. აქაც, როგორც სხვა შემთხვევაში, ლოტცი არსებითად ამოდის ეგზისტენციალიზმში ცნობილი დებულებებიდან, მაგრამ, როგორც წესი, მათ ყველას თავისებურ, თეოლოგიურ ელფერს აძლევს.

პიროვნების ამოცანა პროექტის შედგენას გულისხმობს. პროექტის, გეგმის შედგენაში, წერს ლოტცი, ბევრი ფაქტორი იღებს მონაწილეობას. ლოტცი აქ ასახელებს — მოცემულ ვითარებას, არსებულ სიტუაციას, ისტორიულსა და სოციალურ გარემოს და ა. შ. პროექტი ორგვარია, ლოტცის მიხედვით: ნაძლვილი პროექტი და ყალბი პროექტი. პირველი ეთანხმება როგორც ადამიანის ზოგად, ისე ინდივიდუალურ სტრუქტურას და გამომდინარეობს პიროვნების ჩანასახოვანი თვისებებიდან. მეორე, ყალბი პროექტი გვერდს უვლის ამ სტრუქტურებს და ზოგჯერ პირდაპირაც ეწინააღმდეგება მათ. არის ისეთი შემთხვევა, როცა ადა-

<sup>1</sup> ი ქ ე ე, გვ. 58.

მიანი თავის სამოქმედოდ ადგენს ისეთ პროექტს, რომლის განხორციელება მისი პიროვნების ჩანასახოვან თვისებებს ეწინააღმდეგება. ამ პირს არ აქვს იმის საშუალება, რომ განახორციელოს თავისი განზრახული. ლოტცი იმაზეც მიუთითებს, რომ ასეთი შეცდომა მოწოდების განსაზღვრაში შეიძლება მოუვიდეს არა მხოლოდ კერძო პირს, არამედ აგრეთვე ერს, ხალხს, ეპოქას. ასეთ შეცდომას ავტორი გულისხმობს მსოფლმხედველობისა და იდეოლოგიის სფეროშიც. ადამიანს შეიძლება ჰქონდეს ისეთი მსოფლმხედველობა და იდეოლოგია, რომელიც მის პიროვნება-ამოცანას ეწინააღმდეგება. კირს ზოგჯერ გარჩევა ნამდვილი პროექტისა არანამდვილი პროექტიდან, ხდება გადასვლა ნამდვილიდან — არანამდვილზე?

ყოველივე ეს არის დაკავშირებული იმასთან, თუ რასთან აქვს ადამიანს მიმართება პროექტის შედგენის დროს — არსებულ საგნებთან, თუ ყოფიერებასთან. ადამიანი, წერს ლოტცი, კარგავს თავის მეს, რამდენადაც ის არის მიმართული მხოლოდ არსებულზე, ხოლო პოვებს ის თავის მე-ს მაშინ, როცა ის გაიღება ყოფიერებისათვის, ანდა ყოფიერება შეანათებს მის არსებაში.

მე-სა და ყოფიერების ერთიანობა არ არის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, პარტიტულო. ლოტცი მუდამ უპირატესობას ანიჭებს ყოფიერებას. მე ემყარება ყოფიერებას, „მე, როგორც არსებული, დაფუძნებულია ყოფიერებაზე“<sup>3</sup>. საბოლოოდ მე ეწყობა, ექვემდებარება ყოფიერებას. ლოტცი ბაძავს ჰაიდელერს, როცა ამბობს „ვინაიდან მე მთლიანად ყოფიერებიდან მოდის, ის არის იმავე დროს ყოფიერებისათვის“. ლოტცი გვანუგეშებს: ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მე უცხო ხდება ამის გამო თავის თავისთვის, ანდა კარგავს თავისუფლებას. პირიქით, მე-ს თვითობა ყოფიერების წყალობაა, ხოლო ყოფიერების დაეწყება მე-ს აცარიელებს, საფუძველს აცლის, თავისუფლებას ართმევს. ყოფიერების ცნობებადობა, მისი შუქი მე-ს ავსებს შინაარსით და ანიჭებს მას სიმტკიცეს. „უყოფადობა არის არარაობაზე ჩამოკიდება და ამის გამო აბსურდი; ყოფიერების გაქრობით ქრება საზრისიც, რომელიც შეიძლება გაშუქდეს მხოლოდ ყოფიერებიდან და შეუძლებელია მიღწეულ იქნეს არსებულიდან“<sup>4</sup>. ლოტცი ასეთ ფორმულას გვაძლევს საბოლოოდ: „...gründet es ganz im

<sup>3</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 66.

<sup>3</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 74.

<sup>4</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 64.



Sein und ganz in sich selbst, ist es ganz vom Sein und ganz von sich selbst“.<sup>5</sup> მთავარი აქ ის არის, რომ ყოფიერების შიერ მე-ს დაფუძნება არა თუ აუქმებს მე-ს თავისუფლებას, შემოქმედებას, არამედ აპირობებს მე-ს თვითშემოქმედებას, მე-ს შიერ თავის თავის განსაზღვრას საკუთარი გადაწყვეტილებით.

### 13. ში, შინ და კონსენსუსი საზოგადოებაში

მე-ს სრულყოფილება ყოფიერების ღიაობას ემყარება. ყოფიერების რაობის ცხადყოფას ლოტცი იძლევა მისი სხვადასხვა განზომილებით გაშუქების გზით. ყოფიერება, რომელიც ჰაიდელგერმა დავიწყებულად გამოაცხადა, ძნელი გასაგები გახდა. მისი ნამდვილი არსის წვდომა რომელიმე სხვა ნაცნობი ცნებით აკრძალულად გამოცხადდა. ჩვენ ვისწავლეთ ის, თუ რა არის ყოფიერება, მაგრამ ვერ მოვახერხეთ მისი პოზიტიური დახასიათება. ეს გასაგები ჩანდა, რადგან ყოფიერება უნდა ყოფილიყო ის, რაც არსებულის მხრიდან არაააღ უნდა გამოვლენილიყო. ის ხომ მართლა არაააობა არ იყო, პირიქით, არაააობა იყო ის მიუვალი და გადაუღაბავი კედელი, რომლის მიღმა იგულისხმებოდა ფილოსოფიის ალტემის ქვეყანა. ძნელია, რასაკვირველია, ისეთი სიძნელის დაძლევა, ისეთი საფარის გარღვევა, რაც არ ჩანს, რასაც არაააობის ნიღაბი აქვს. შემთხვევითი არ არის ის გარემოება. რომ ჰაიდელგერის კარგმა სპეციალისტებმა ვერ მოგვეცეს მტკიცე „აღწერილობა“ ყოფიერებისა. ყოფიერება „იმქვეყნიურად“ გამოცხადდა და მის გამოსათქმელად, რა აქმა უნდა, ამ ქვეყნისათვის შექმნილი მეტყველება არ გამოდგებოდა. ყოფიერებისათვის ვარგისი. ენის შექმნა ისევ ყოფიერებას დაეკისრა და ასე შემდეგ.

ლოტცი თითქოს ასე პურიტანულად არ იცავს ყოფიერების იმპერატივებს. ის ზოგჯერ ნაცნობი ცნებებით და ტერმინებით აღნიშნავს ყოფიერებას და ამით მას ჩვეულებრივი, ნაცნობი ფილოსოფიის სფეროში ათავსებს. ის ამბობს, მაგ., ყოფიერება, ანუ ყველაფერი, ანუ აბსოლუტი<sup>1</sup>. ამ გარემოებამ უნდა გავაფრთხი-

<sup>5</sup> იქვე. გვ. 65.

<sup>1</sup> Sein oder Alles oder Absolut... იხ. იქვე. გვ. 66.

ლოს: არ უნდა მოხდეს ისე, რომ „რეალისტურმა სიტყვამ“—„ყოფიერებამ“ ჭერ სანდოობის ელფერი მიღობს ჩვენს თვალში და, როცა მას მივეყვებით, მან ერთბაშად ზებუნებრივის, უალრესად არარეალისტური ვითარების შინაარსი მიიღოს. თუმცა ჩვენ ხომ ვიცით, რომ ლოტცი სწორედ ამას უმიზნებს<sup>2</sup>.

დაძაბულობა, გვეუბნება ლოტცი, რომელიც ეკუთვნის მე-ს კონსტიტუციას, ყოფიერებასთან არის მტკიცე კომუნიკაციაში. როგორც ვიცით, ლოტცის მიხედვით, ყოფიერება, როგორც საფუძველი იმისა, რომ მე არის თავის თავთან მთლიანად, არის იმის საფუძველიც, რომ მე არის აგრეთვე ყველა სხვასთან: ლოტცის მიხედვით, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მთავარ საქმეს ყველგან ყოფიერება აკეთებს თვითონ. მემაშინ იქნება თავის თავთან, როცა ის იქნება სხვასთან. კომუნიკაცია ყოფიერებასთან ყველა სხვა არსებულთან კომუნიკაციის საფუძველს ქმნის. ადამიანი არის, განმეორებით ამბობს ლოტცი, ის შესანიშნავი არსებული არსება, რომელიც თავის თავს, როგორც მე-ს, ანუ პიროვნებას წარძართავს ყოფიერებისაკენ, ანუ ყოვლადობისაკენ (Alles), გადაბიჯებს ყოველ არსებულს და ამით მისაწვდომსაც ხდის მათ ადამიანის მეობისათვის. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მე „ეწევა“ ყოფიერებას და მოიცავს მთლიანად არსებულს. ეს არის მხოლოდ ძარადიული და მიუღწეველი ამოცანა, მე მუდამ მხოლოდ-თან სდევს ამ ინსტანციებს და მათ სრულ მოცვას ვერ აღწევს. ადამიანის ზღვარდებულობა ძალაშია, მისი უსაზღვრობა არის მხოლოდ მიზანი და ამოცანა. მეობა და პიროვნულობა ადამიანისა კარჩაკეტილობას კი არ მოითხოვს, პირიქით, კარჩაკეტილობა და იზოლაცია ნიშნავს სიცარიელეში გაყინვას. ქვეყნიერების დაკარგვა ნიშნავს თავის მეობის დაკარგვასაც. ამას გვეუბნება აგრეთვე ადამიანის პარადოქსალობა, რომელზედაც უკვე იყო საუბარი. მე და ქვეყანა საარსებო აუცილებლობით არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული. როგორც მე არის მხოლოდ ქვეყნისათვის, ისევე ქვეყანაც მხოლოდ პიროვნებისათვისაა. „მეობის არქონებას შე-

<sup>2</sup> თავის პირველ ტომში ლოტცი თავს უყრის თავის იმ გამოკვლევებს, რომელიც საერთოდ ეხებოდა ყოფიერებასა და ეგზისტენციას. ამ კრებულის მთავარი ძარღვი ჰაიდეგერისა და იასპერსის ფილოსოფიური კონცეფციების კრიტიკად წარმოიდგინება. ძირითადი ზაზი ამ ავტორისა ასეთია: ჰაიდეგერისა და იასპერსის მთავარი დებულებები შუა გზაზე ჩერდებიან, რისი საფუძველიც მათ არა აქვთ. ლოგოკურად და თანამედვერულად განვითარებული ეს დებულებები თომიზმის სფეროში ამოყოფენ თავს.

დეგად მოსდევს უქვეყნობა<sup>3</sup>. მხოლოდ იმიტომ, რომ ადამიანი ყოფიერების წყალობით მე-ს სახეს იღებს და ამით აღწევს თვით-მდგომ მდგომარეობას, ხდება ისიც, რომ ის ქვეყნიდან გამოიყოფა და უპირისპირდება მას, როგორც სხვას. იმისთვის, რათა ადამიანს ჰქონდეს მე, მან მისადმი დაპირისპირება უნდა შეძლოს, ამისთვის კი საჭიროა გასხვისება, რაც ყოფიერების დაუხმარებლად განუხორციელებელია. ცხოველს რომ მე არ გააჩნია, ეს იმის მეორე მხარეა, რომ მას ყოფიერების კარები დახურული აქვს. ქვეყანა და ცხოველი ერთმანეთთან დაპირისპირებას ვერ ახერხებენ, ისინი ერთმანეთში არიან გათქვეფილი. ამიტომ არც ცხოველისათვის არის ქვეყანა და არც ქვეყნისათვის ცხოველი. თვითობა დაპირისპირებას ნიშნავს, თვითობამდე ამაღლება ყოფიერების გარეშე შეუძლებელია.

თანამედროვე აზროვნების ერთ-ერთი სიახლე ისაა ამ ვითარებაში, რომ ადამიანის ანალიზისათვის მიმართავენ მე-სა და შენის დაპირისპირებას და არა ადამიანის დაპირისპირებას ნივთთან, რაც ახლო წარსულში იყო გავრცელებული. შენ-ს განიხილავდნენ, როგორც ნივთს და ამიტომ პერსონალურ დიალოგზე არ ლაპარაკობდნენ. ახლა სხვა ვითარებაა. პიროვნებიდან ამოდიან, რათა ნივთი გაიგონ, პიროვნებიდან ზოგი ნიშნის ჩამომორებით დადიან ნივთზე<sup>4</sup>.

ნივთი არ ამყარებს ურთიერთობას არც თავის თავთან, არც ყოფიერებასთან და არც მეტყველებასთან. ამის გამო, დასძენს ლოტკო, მეობრივი პიროვნებისათვის ის არის მხოლოდ „ein stummes Gegenüber“. ის არ არის პარტნიორი, მოპასუხე, მასთან დიალოგი არ გაიმართება. ნივთი ადამიანის მე-ს ექვემდებარება, მას ემსახურება როგორც იარაღი. ის არის საშუალება ადამიანის მიზნების მისაღწევად. ყველაზე ყურადსაღები ადამიანისა და ნივთის ურთიერთობაში არის შრომა, შრომითი ურთიერთობა. აქ მთავარია ნივთზე მოქმედება და უკუმოქმედება, ნივთიდან მომდინარე. მარქსიზმი, სწერს ლოტკო, ცდილობს ადამიანის გაგებას ნივთიდან, ეს იმიტომ, რომ მარქსიზმი ნივთთა დამუშავების პროცესს თვლის ადამიანის გავების საშუალებად. ასეთა შეხედულება შეიცავს, ამტყიცებს ლოტკო, ადამიანის ნივთად წარმოდგენის საფრთხეს. შრომას დადებითი ზეგავლენა ადამიანზე

<sup>3</sup> „Ichlosigkeit hat Welllosigkeit zur Folge“, იქვე, გვ. 76.

<sup>4</sup> შეად. ჰაიდეგერის ანალიზები ნივთისა. რომელთაც იგი იძლევა მხატვრულ ნაწარმოების ანალიზთან დაკავშირებით, იხ. M. Heidegger, Vom Ursprung des Kunstwerkes, 1936.

მაშინ აქვს მხოლოდ, როცა ადამიანის თავისებურებას საფრთხე არ ემუქრება, როცა შრომისაგან დამოუკიდებლად ადამიანის ინტერესთა დასაცემი იქნება, ადამიანობა არ შეილახება.

შრომითი ურთიერთობა ნივთსა და ადამიანს შორის შეიცავს აგრეთვე ურთიერთობას ადამიანთა შორის. ადამიანი შრომაში და, საერთოდ, ყოველთვის არის ურთიერთობა მე-სა და შენ-ს შორის. მათი შეხვედრა თანასწორობა შეხვედრას ნიშნავს. აქაც პარადოქსის მსგავსი ვითარება გვაქვს: მე და შენ შინაგანად დამოუკიდებელი არიან თავისი-არსით, მაგრამ უერთმანეთოდ არ იაზრებიან. დიალოგი, რომელიც მე და შენის ნორმალური ურთიერთობაა, ნიშნავს იმას, რომ ლოგოსი, ანუ სიტყვა ორ ადამიანს შორის მიდის და მოდის, სიტყვა მოდის ორივე მხრიდან და მიდის ორივე მხრისაკენ. ეს იმას ნიშნავს, რომ პარტნიორები ცხოვრობენ ყოფიერების ღიაობაში, რამდენადაც ისინი ღიჯ არიან ერთმანეთისათვის. დიალოგის გაშლის მედიუმად გვევლინება თავისუფლება, რომელიც ემყარება საერთო ნიადაგს, ყოფიერების სინათლეს.

მე და შენ არსობრივად არიან ერთმანეთთან მიმართული, მათი კავშირი არის არა შემთხვევითი, არამედ აუცილებელი. ლოტცი ამ დებულებიდან ამოდის და იძლევა ამ აუცილებლობის ახსნას. საკითხს გაგვიმართავს ის ურთიერთობა, რომელმაც განსაზღვრა მე-სა და პიროვნების დაფუძნება. ამას საფუძვლად დაედო ყოფიერების აქტიუობა. დაფუძნება ხდება მუშაობით, შრომით, როცა ურთიერთობა ნივთთა ქვეყანაში ხორციელდება და კიდევ უფრო შედეგანია იგი, როცა შენთან შეხვედრა ხდება. ნივთის ყოფიერება არსებულის განზომილებაში დაფარულია, პიროვნების არსებობაში ყოფიერება გამოჩენილია. მართალია, მე-ს შეუძლია თავისი საკუთარი მოქმედება, თავისი ყოფიერება გამოაღვიძოს, გააქტიუროს, მაგრამ მხოლოდ ის ყოფიერება, რომელიც შენში ამოაპყფის თავს, შეძლებს იმას, რომ მე გადააშოროს თავის თავს და ყოფიერებაში მიიწვიოს. ამით იხსნება ის, რომ მხოლოდ შენთან შეხვედრისას აღწევს მე თავის სისავესს, თავის მთლიანობას. მე-ს შეხვედრას შენთან სხვა მნიშვნელობაც აქვს. შენის საშუალებით მე აღწევს არა მხოლოდ საკუთარი თავის „გამდიდრებას“, სისავესს და ამით პიროვნული ამოცანის გადაჭრას, არამედ აგრეთვე ყოფიერების შიგთავსის „შეძენას“, მონაწილეობას მის სიმდიდრეში. თუ, ამგვარად, შენ მე-ს ყოფიერებისაკენ უღებს კა-

რებს, მე გაშუალებული გამოდის შენის საშუალებით თერთონ მეს-  
თან. მე რომ თავის პიროვნებას სრულყოფილად ეუფლება, ამის  
აუცრლებელ დამხმარედ შენ გვევლინება. რამდენადაც, მაშასადა-  
მე, არსებობს მე-ამოცანა, რომელიც უნდა გადაიჭრას, შენთან  
კავშირი მესი აუცილებელია.

ლოტცმა ყურადღებით გაანალიზა ისეთი შემთხვევაც, როცა  
მესა და შენის ურთიერთობა უკიდურესი ცალმხრივობის სახეს  
იღებს. ეს არანორმალური ვითარება ორგვარია— ხდება ან სას-  
წორის გადახრა მესკენ, ან სასწორის გადახრა შენ-ისკენ. ერთ შემ-  
თხვევაში ადამიანს მხოლოდ მე ახსოვს და მარტო მისთვის ზრუ-  
ნავეს, ხოლო მეორე შემთხვევაში მე-ს ივიწყებს და მთელ თავის  
ენერგიას შენ-ის სამსახურს სწირავს.

პირველი ცალმხრივობა საბოლოოდ კარგავს შენს, მისთვის  
ყველა და ყველაფერი არის „ის“, ე. ი. ნივთის სახით არის წარ-  
მოდგენილი. ასეთი ადამიანი, როგორც ამბობს ლოტცი, მხოლოდ  
მონოლოგს აწარმოებს. მისი ნათქვამი პასუხს არ ელის. მას არაეინ  
უყვარს და არც არაეის უყვარს იგი; ის ჩაქეტილია თავის თავში  
და შენთან მისასვლელი ყველა ხიდი მოშლილი აქვს. მისი ცხოვ-  
რების სფერო, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, არსებულის სფე-  
როებით იფარგლება. მაგრამ, რადგან ადამიანის არსი ყოფიერე-  
ბასთან კავშირშია, მასთან კავშირის გაწყვეტას მოაქვს მე-  
სთვის არა მე-ს აბსოლუტიზაცია, არამედ მისი დაღუპვა, გაუქმე-  
ბა. ადამიანის განზრახვა— იყოს მხოლოდ თავისით, იძლევა საწი-  
ნაალმდეგო შედეგს: მე ავტონომურ და ავტოქტონურ არსებად  
კი არ ხდება, არამედ იშლება და საბოლოოდ ქრება<sup>5</sup>.

მეორე უკიდურესობა მთლიანად არის ჩაძირული სხვაში,  
შენ-ში. მისთვის მე არ არსებობს, ის არ კითხულობს იმას, თუ ვინ  
არის იგი და ვინ უნდა იყოს თვითონ, რა უნდა ქნას თავისი გადა-  
წყვეტილების რეალიზაციისათვის. მისი ერთადერთი სერიოზული  
კითხვა არის — რა უნდა მეორე პერსონას? მას არაფერი არა აქვს  
თავისთვის შემონახული, საიმედო. ის თავგამეტებით ანგრევს იმ  
კედლებს, რომლებიც მისი მე-ს საზღვრებს იცავენ, დაუსრულებ-  
ლად აგებს ახალსა და ახალ ხიდებს შენ-თან გადასასვლელად. ამ  
მოქმედების შედეგი ისაა, რომ მე თავის თავსაც კარგავს და ვერც  
შენს აღწევს. ერთადერთი საფუძველი შენთან ურთიერთობისა,  
როცა მე მე-დ რჩება და შენ-ს პერსონალობა არ ელახება, არის

<sup>5</sup> I. Lotz, III, გვ. 82.

ყოფიერება, რომელიც მე-ს დაკარგვასთან ერთად დაიშალა ადამიანისთვის. ამით განზრახული სამსახური შენ-ის მისამართით შოიშალა. ამ უკიდურესობას თავისი თავი შენ-ისთვის მიუყვია და ყოფიერებისათვის ადგილი აღარ დარჩენია. ამ ვითარებაში მე-ცა და შენ-ც ნივთებად იქცევიან, კარგავენ პიროვნებას, ადამიანობას.

ადამიანის არსად მიჩნეული დაძაბულობა ორივე უკიდურესობაში უქმდება<sup>6</sup>. მათ რჩებათ ის დაძაბულობა, რომელიც ვერ შორდება არსებულს—მოვლენას, ვერ ხდება ყოფიერების მონაწილე. თავის თავში ჩაკეტილი ადამიანისათვის ისპობა შენ, ხოლო თავდავიწყებული ადამიანი მიილტვის შენ-ისკენ და შორდება მე-ს. ორივე—„ეგოისტიცა“ და „ალტრუისტიცა“—რჩება ყოფიერების გარეთ, მე და შენ სცილდებიან ერთმანეთს, კარგავენ საერთო ყოფიერებით ნიადაგს, ურთიერთშეხვედრის ერთადერთ პირობას. ადამიანის არსი იქმნება პარტნიორობის, მესა და შენის, ჩვენის კონტაქტის საფუძველზე<sup>7</sup>.

#### 14. უოფიერება და ტრანსცენდენცი

აქ ანალიზს საჭიროებს ჩვენი თემის კიდევ ერთი ასპექტი—ურთიერთობა, რომელიც არსებობს ყოფიერებასა და ტრანსცენდენტს შორის.

ადამიანის მოქმედების სამი ძირითადი ფორმა: მსჯელობა, თავისუფლება, გეშტალტი. რის შედეგადაც იქმნება ცოდნა, ზნეობა და ხელოვნება, უცნე არისტოტელეს ჰქონდა აღნიშნული ამ სახით. ლოტცი მათ საფუძველად ყოფიერებას ასახელებს. ადამიანი და ყოფიერება „იცნობენ“ ერთმანეთს: ყოფიერების გახსნის ადგილი ადამიანშია, ხოლო ადამიანის არსი ყოფიერებით არის განსაზღვრული, და მაინც ადამიანსა და ყოფიერებას შორის ღიდი განსხვავებაა, იმდენად ღიდი, რომ პრობლემად იქცა მათი კავშირის შესაძლებლობა. პრობლემას წარმოადგენს თვითონ ბუნებაც ამ კავშირისა. ამ კითხვაზე პასუხი იმაზედაც არის დამოკიდებული, თუ როგორ წარმოვიდგენთ ყოფიერების მიმართებას ტრანსცენდენტის ცნებასთან. როგორც აბსოლუტი, ყოფიერება

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 83.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 84.

ყოველ ზღვარდებულზე, ე. ი. ადამიანურ ქცევა-უნარზე ზევით დგას. მას შეუძლია, გადააბიჯოს ადამიანურის ყოველ საფეხურს, შეუძლია თავის წიაღში მოაქციოს ყოველი არსებული. აპიტომ ლოტცი მას აღნიშნავს აგრეთვე ტერმინით — ყველაფერი. როგორია ადამიანის ურთიერთობა აბსოლუტთან, უსაზღვრობასთან, როცი ის თვითონ ზღვარდებულად არის წარმოდგენილი?

„მარქსისტი“ ე. ბლოხი ამ პრობლემას ასეთ პასუხს აძლევს: სინამდვილე, რომელსაც აღწევს ადამიანი, შინაგანი აუცილებლობით არის სასრული, ზღვარდებული. ასეთია სინამდვილე, როგორც განხორციელებული ფაქტი, როგორც წარსული ვითარების აქტიური შედეგი. ამისგან არსებითად განსხვავდება, ბლოხის აზრით, ის, რაც შესაძლებლობის სახით იაზრება, რაც მომავალს ეკუთვნის. ეს სინამდვილე უსაზღვროა და მისკენ ისწრაფვის ადამიანი, ეს არის მისი იმედი. ამ უკანასკნელით მიიმართება ადამიანი ზღვარდებულიდან უსაზღვროსაკენ. ადამიანის არსი ამის მიხედვით აქ წარმოდგენილია, როგორც უწყვეტი მისწრაფება მომავლისაკენ, უსაზღვროსაკენ, ყოფიერებისაკენ. ადამიანი არც ტრანსცენდენცია და არც მისი მოზიარე. ის, რაც ადამიანს შეუძლია, არის ტრანსცენდირება, მუდმივი სვლა ტრანსცენდენციისკენ. ბლოხის ეს შეხედულება ლოტცმა საგანგებო კრიტიკის საგნად აქცია. ამას მოითხოვდა მისივე კონცეფციის ცხადყოფა, შინაგანი სიძნელეების დაძლევა.

ე. დიურკჰაიმის შესაბამისად, ლოტცი ადამიანის ორგეარ ცდას განასხვავებს, ადამიანურს ორ ასპექტში განიხილავს. ერთ შემთხვევაში ადამიანი და მისი ცდა არსებულის სფეროთი იფარგლება, იგი არ ეხება ყოფიერებას. მეორე ასპექტში ადამიანის ცდა ყოფიერების მონაწილედ იაზრება. ბლოხი ადამიანის წვლომას პირველი მონაცემებით შემოფარგლავს. ამის მიღმა ნავარაუდევ მეზე ის არაფერს გვეუბნება. ბლოხს მეტი არაფერი უნდა ეთქვა, რეალიზებულთ, უკვე მოცემულთ უნდა შემოფარგლულიყო ადამიანზე მსჯელობის დროს, მაგრამ თუ ის მაინც ლაპარაკობს ადამიანის შესაძლებლობაზე, მის მომავალზე, საამისო მასალა მას მოპოვებულ აქვს მოცემული ცდის უბრალო გამრავლებით, გამეორებით. არსებულის გამრავლება და გამეორება, მისი მაღალ რეგისტრში წარმოდგენა, ლოტცის აზრით, არსებითად არაფერს ცვლის ცდის შინაარსში: არსებულის ამოღება ყოფიერებაში შედგევას არ ნიშნავს. უსასრულო, რომელზედაც არის ლაპარაკი ბლოხის თეორიაში, ლოტცის აზრით, უსასრულო წინ-

სვლაა, რომელიც თვითონ აბსოლუტში ვერ ადის. ნამდვილი უსასრულო, დასძენს ლოტცი, ვერავითარი წინსვლით, მსგავსისა და მსგავსის მოპოვებით ვერ იქნება მიღწეული. აქ თვითონ გზა, მისი მიმართულება უნდა შეიცვალოს, არსებულისააქენ სვლა და ყოფიერებისკენ სვლა არსებითად სხვადასხვაა<sup>1</sup>.

რით არის ადამიანი თავისი ცნების შესატყვისი, — იმით, რომ უსასრულოდ წინ მიიწევს, თუ იმით, რომ უბოლოვადოდაა სავსე და სიუხვით ხასიათდება? ასე აყენებს კითხვას ლოტცი და, რასაკვირველია, მეორე ნიშნის სასარგებლოდ უპასუხებს. ის, რაც ითქვა ადამიანის მოქმედებაზე, თავს იყრის ამ მოქმედების წინამძღვარში, ყოფიერებაში. ის და მხოლოდ ის არის, რაც შესაძლებლად ხდის „მე-შენ-ჩვენ“ მიმართებას<sup>2</sup>.

ბლოხის აზრით, ადამიანისათვის ასეთი ზეპერსპექტიულობა მიუღწეველია, რახან ადამიანს ყველაფერი ეძლევა მხოლოდ განხორციელებული არსებობის სახით, ე. ი. ზღვარდებულად. ადამიანი მუდამ რელატიურში რჩება, ვერასოდეს ვერ აღწევს აბსოლუტს. ბლოხი მაინც იტყოდა, რომ ადამიანი არ რჩება საბოლოოდ რელატიურში, არ ურიგდება მას. ადამიანი მოიმარჯვებს განხორციელებულის გადაბიჯების პრინციპს და მუდამ აბსოლუტისკენ მიიწევს. ამიტომ ის თავს აღწევს რელატიურს და ტრანსცენდენტაციას ხდის თავისი არსის შინაარსად.

ლოტცი ასეთს გამოსავალს რელატივიზმიდან ფიქციად მიიჩნევს. ტრანსცენდირება ნიშნავს ცხოვრებას პრინციპით: „კიდევ მეტი და მეტი“; ზღვარდებულს კიდევ ახალი ზღვარდებული უნდა მიუმატო და ეს პროცესი უსასრულოდ განაგრძო. ამისგან ტრანსცენდენცი, აბსოლუტი იმით განსხვავდება, რომ ის ყველაფერს იმთავითვე მოიცავს, ის ყველაფერია და უსასრულოს ამიერიდან კი არ ეძებს, არამედ თავიდანვე შეიცავს. მხოლოდ ყოფიერებაზე ითქმის, ლოტცის აზრით, რომ ის ყველაფერს კი არ ეძებს, არამედ მოიცავს, თვითონ არის ყველაფერი. ტრანსცენდირება არის პროცესი, რომელიც ზღვარდებულს უმატებს ისევ ზღვარდებულს, მაგრამ ამით აბსოლუტის მიღწევა შეუძლებელია, რაც არ უნდა გაგრძელდეს მიმატების პროცესი. „ზღვარდებულის შეერთება ზღვარდებულთან მუდამ იძლევა მხოლოდ ზღვარდებულს“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> I. L o t z, III, გვ. 126.

<sup>2</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 127.

<sup>3</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 128



მე, შენ, ჩვენ, როგორც არსობრივად დაკავშირებული ერთ-მანეთთან, აუცილებლობის ნიადაგზე გაშლილი, შესაძლებელია მხოლოდ ყოფიერების აბსოლუტის საფუძველზე. ადამიანის შინაგანი სიღრმის ვაზომვა შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით, თუ უსასრულო წინსვლისაკენ მიმართული მე-ქვეყანა (ქვეყნიური მე) შეაღებს ყოფიერების კარებს. მხოლოდ ამ გზით არის შესაძლებელი ადამიანის წვდომა მთელი მისი მთლიანობით, ონტიური შედარს ონტოლოგურ მეში გადასვლა.

როგორც ბლოხის კონცეფციის ანალიზმაც დაადასტურა, წერს ლოტცი, ადამიანი ეუფლება აბსოლუტს, ყოფიერებას და აპროექტებს თავის თავს ამ მიმართულებით. ის არ შეიძლება დასჯერდეს მუდმივი მატების იმპერატივს. ყოფიერება, ასე გაგებული, არც ადამიანის ტოლია და არც ტრანსცენდირებით არის შესაძლებელი მისი შედგენა. უნდა ვიფიქროთ, დასძენს ლოტცი, რომ ყოფიერება ადამიანს უნდა ეძლეოდეს წინასწარ, მანამდე, სანამდეც მისწრაფებას დაიწყებს ყოველი არსებული ვითარების გადალახვისაკენ. ადამიანის პერსონალური მოქმედება მოითხოვს ყოფიერების მოცემულობას. ამ პირობის გარეშე ტრანსცენდირება უკუიქცეოდა, ჭაუქმდებოდა, არსებულისაკენ მისწრაფებად გადაიქცეოდა. ყოფიერება თავისთავადი რამ არის. ის ადამიანს კი არ ემყარება, არამედ საკუთარ თავს. ტრანსცენდირება, უბოლოვადობა ვერ მოიაზრება თავისთავადი ტრანსცენდენციის გარეშე. ადამიანის ნამდვილი არსის — ტრანსცენდენციის გარეშე მოისპობოდა ტრანსცენდირება. ყოფიერების არსში ჩანს, რომ მეს მისწრაფება ყოფიერებენს გაშინაგანებისაკენ არის მე-ს კონსტიტუციური ნიშანი. გაშინაგანებული ყოფიერება არის უმაღლესი მე, აბსოლუტური მე, ანუ აბსოლუტური პერსონალობა. აბსოლუტი თვითონ არის ღია ყოველი მეობრივი არსებობისათვის, მას შეუძლია ღიალოგი გამართოს ყოველ ემპირიულ მესთან, ამაღლოს ის იქამდე, რომ მისთვის იყოს შენ და თვითონ შენის სახით გამოვიდეს სხვების მიმართ. ცდა, რომელიც აქვს ადამიანს, არწმუნებს მას იმაში, რომ აბსოლუტი მასში იყო ყოველთვის, იყო თავიდანვე. ამას ადასტურებს სიყვარულსა და თავისუფლების ფაქტი. აქედან ჩნდება ადამიანში იმანენტური, რომელიც ისევე უსასრულოა, როგორც ტრანსცენდენციი. ეს იმაში ვლინდება, რომ ყოფიერების ღიაობაში მულამ არის ადამიანი, რომელიც

როგორც ყოფიერებაზე აღმოცენებული, როგორც ადამიანი, დიალოგს მიმართავს აბსოლუტთან<sup>1</sup>.

ლოტცი უკვე მივიდა იმასთან, რასაც თავიდან ესწრაფოდა: ადამიანი ჭერ ბუნებისაგან თვისებრივად განსხვავებულად წარმოგვიდგინა, მერე ადამიანის მე და პიროვნება ისე დაგვიხასიათა, რომ მათი გაგება ყოფიერების გარეშე შეუძლებელი გახდა. ამას მოჰყვა ყოფიერების იმ ნიშნის ცხადყოფა, რომლის წყალობითაც იგი შექმნილი, შემოქმედი გახდა. ბოლოს ლოტცი შემდეგს გვეუბნება: პერსონალური აბსოლუტით ჩვენ ვალწევით იმ სინამდვილეს, რომელსაც რელიგია უწოდებს ღმერთს. ადამიანის ყველაზე დიდი საიღუმლოება, მისი არსის უძირითადესი მომენტი, ლოტცის თქმით, არის ურთიერთობა აბსოლუტთან, პირველსაწყისი დიალოგი ღმერთთან („Ur-Dialog mit Gott“). ადამიანის მე-ს ბოლომდე ახსნა-გამიფერა შესაძლებელია მხოლოდ აქედან. აქედან აღმოცენდება დიალოგი მე-სა და შენ-ს შორის, შესაძლებელი ხდება „ჩვენ“. რამდენადაც მათ სამივეს ერთი ფუძე აქვთ, ისინი შეიცავენ ერთმანეთს, გამსჭვალავენ ერთმანეთს. ადამიანის უშუალო ურთიერთობა ღმერთთან იმასაც გასაგებს ხდის, რომ ადამიანის გამოყენება მხოლოდ საშუალების სახით დაუშვებელია.

ადამიანი, პირველ რიგში, დაძაბულობის ვითარებაში გვეძლევა. ის ეძებს თავის მე-ს, რომელსაც ის მხოლოდ მაშინ მონახავს, როცა სხვაში გადავა (ან სხვას შემოუშვებს თავის თავში). ეს სხვა აღმოჩნდება ყოფიერება, რომელიც საბოლოოდ დგინდება აბსოლუტური მე-ს სახით. მე, შენ და ჩვენ ამ მე-ში იღებენ თავის საფუძველს და მის შინაარსში იგულისხმებიან, მაგრამ ისინი ვერასოდეს ვერ უტოლდებიან ყოფიერებას, რომელსაც შესწევს ძალა, გადააბიჯოს ყველაზე დიდი მოცულობის რეალურ ინსტანციას, კაცობრიობას და უბრალო ტრანსცენდირებას. „მასუბსტიტუირებელი ყოფიერება, ანუ აბსოლუტური შენ თავისი უსასრულო სისავსით პირველი ახორციელებს ყოფიერებას, ანუ ყველაფერს, ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე“<sup>2</sup>.

ადამიანის არც ერთი გამოთქმა-მსჯელობა არ არის იმდენად რელატიური, რომ არაფერს აბსოლუტურს არ შეიცავდეს. სხვანაირად: ყოველ რელატიურ „არის“-ს გარს არტყია, როგორც

<sup>1</sup> ლოტცის ეს მსჯელობა მოგვაგონებს დეკარტს, რომელმაც ადამიანს უნარი უველაფერში შეეჭვებისა დაამყარა ღმერთს იმთავთვე არსებობაზე ადამიანში.

<sup>2</sup> I. Lotz, III, გვ. 131.

მისი შესაძლებლობის პირობა, აბსოლუტური „არის“. თავისუფლებასთან ერთად აუცილებლად მოცემულია ზნეობა, ხოლო ზელოვნების ნაწარმოებს ადამიანი ქმნის იმით, რომ მონაწილეა აბსოლუტისა<sup>6</sup>.

მიუხედავად ამისა, ადამიანი ქვეშაირად ადამიანია მხოლოდ მაშინ, როცა ის თვითონ აბსოლუტი არ არის, მაგრამ აბსოლუტზე არის მიმართული. პირიქითაც, აბსოლუტი მხოლოდ მაშინ არის ნამდვილად აბსოლუტი, თუ ის არ არის ადამიანი, თუმცა შესაძლებელს ხდის ადამიანის მიმართებას აბსოლუტზე. აბსოლუტი არის ზეადამიანური სინამდვილე, სცილდება ადამიანს, ახდენს მის ტრანსცენდირებას და ტრანსცენდენციის სახით ერთვის. ამიტომაც, რომ აბსოლუტი, რომელიც ადამიანის მოქმედების მონაწილეა, მისი იმანენტურია, მეორეული ვითარებაა და „გამოყვანილის“ სახით აღინიშნება<sup>7</sup>.

ტრანსცენდენტური აბსოლუტი არა მხოლოდ მონაწილეა ეოფეირებისა, არამედ თავის თავში მოიცავს ეოფეირების შთელ შინაარსს, მის სავსეობას. მას არა მხოლოდ აქვს ეოფეირება, არამედ თვითონ არის ეოფეირება. საბოლოოდ, ტრანსცენდენტური აბსოლუტი თავისი უსაზღვროების გამო არის მასუბსტიტუირებელი და უბოლოვადი ეოფეირება<sup>8</sup>. ტრანსცენდენტური აბსოლუტური ეოფეირება ვლინდება ცოდნის ძალით, როგორც აბსოლუტური ქვეშაირება, ნების ძალით, როგორც აბსოლუტური სიკეთე, ხოლო გეშტალტის წყალობით, როგორც აბსოლუტური გეშტალტი, ანუ მშვენიერება<sup>9</sup>. ამასთან ისიც უნდა ითქვას, რომ აბსოლუტური ცოდნა არის აუცილებლად თვითცნობიერება<sup>10</sup>.

## 15. კრიტიკული დასკვნები

ზოგი კრიტიკული მოსაზრება უკვე გამოეთქვით. დაძაბებით გვიანდა შემდეგი აღვნიშნოთ:

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 198—209.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 214. დეკარტი აქაც მოგვიგონდა: ლოტის გამოყვანილი აბსოლუტი („Abgeleitetes Absolut“) ჰგავს დეკარტის „შექმნილ სუბსტანციას“.

<sup>8</sup> I. L o t z III, გვ. 219.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 220.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 220, 221.

... 1. საექვო ჩანს ლოტცის ორი დებულების შერიგება ერთ-მანეთთან. ადამიანის ყოფიერებისა და ადამიანის მე-ს შემეცნება, ისე როგორც არიან ისინი თავისთავად და თავის თავში, უნდა შეურიგდეს იმ დებულებას, რომ ადამიანის შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ მისი მოქმედების შემეცნებით. ეს ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი უნდა შევიმეცნოთ მის აზროვნებაში და მის მისწრაფებაში. ასეთი შემეცნება გაშუალებული შემეცნებაა. არც აზროვნება და არც მისწრაფება თვითონ ყოფიერება და ადამიანის-მე არ არიან. ამ გამოვლინებათა ანალიზის საფუძველზე შესაძლებელია და ასკვნის გაკეთება იმაზე, რამაც ისინი შეაპირობა, მათ გამომწვევ მიზეზებზე, მაგრამ ამგვარი „ცოდნა“ ვერცასოდეს ვერ გასცდება საჯარაულო შეხედულებას. თვითონ საფუძველის ცოდნა იმ სახით, როგორც ის არის, შესაძლებელი გახდება მხოლოდ უშუალო „აქმის“ მეშვეობით. ლოტცი ამ საკითხში ერთიმეორის საწინააღმდეგო დებულებას აყენებს. ვფიქრობთ, რომ ამ წინააღმდეგობიდან გამოსვლა მხოლოდ მაშინ იქნება შესაძლებელი, როცა პიროვნების წვდომის ერთადერთ საშუალებად მოქმედება არ იქნება მიჩნეული. მოქმედება, სულ ერთია, როგორ იქნება იგი გაგებული—რეფლექსიის სახით, თუ კულტურის სახით, პიროვნებისთვის გარეგანია და პიროვნების არსის საწვდომად ვერ გამოდგება. თვითონ ლოტცი არა ერთი განცხადებით გამოდის, რომ პიროვნების შემეცნება იწყება რეფლექსიით, შიგნით მიბრუნებით. რაც უფრო ღრმად შევიკრებით ფენებში, მით უფრო მაღალი რანგის იქნება მიღწეული ცოდნა.

2. ადამიანის არსი წარმოდგენილია პრობლემის სახით, როგორც ამოცანა. ლოტცის ეს დებულება სწორიც არის და ნაყოფიერიც, განსაკუთრებით პრაქტიკულ-სოციალური თვალსაზრისით. მაგრამ მყისვე საკითხი დგება ამ დაძაბულობის რაობისა და მასთან პოზიციის დაჭერის შესახებ, ამოცანის გადაჭრის თაობაზე. ადამიანის დაძაბულობა მრავალსპექტოვანია. ერთ-ერთი მათგანი ეხება ადამიანის სასრულობასა და უსასრულობას შორის არსებულ ურთიერთობას. რამდენადაც ადამიანის ერთ-ერთი მომენტი მატერიალურობაა, მას ზღვარდებულობა, რელატიურობა არ ასცდება. ადამიანი, როგორც ბუნების შვილი, რომელშიაც ყოველი საგანი ერთეულია და ზღვარდებულო, სასრულია და ცალკეული. მეორე მომენტი, რომელსაც ლოტცი და თეოლოგიური ფილოსოფიური ანთროპოლოგია უსასრულოს ეძახის, ემპირიუ-

ლად, ფაქტობრივად არავის უნახავს, მეტწილად რწმენისა და მითის საგანი ყოფილა მხოლოდ. მატერიალისტური ანთროპოლოგია ამ მომენტზე არავითარ იმედს არ ამყარებს, ადამიანის არსის ნათელსაყოფად აბსოლუტს არ მიმართავს. ლოტცის წინაშე წამოჭრილი ანთროპოლოგიური ამოცანა შემთხვევით ხასიათს ატარებს, ადამიანის აბსოლუტური ასპექტი არ საჭიროებს სხეულს, ფიზიკურ ბუნებას, მაგრამ ადამიანის ფიზიკურობა რჩება ფაქტად და მას ანგარიში უნდა გაეწიოს. ლოტცი ამბობს, რომ ადამიანი, პირველ რიგში, მატერიალური არსებაა, თუმცა ადამიანის სპეციფიკა და აქსიოლოგიური მისი რანგი მთლიანად გონისეულ ძალებზეა ჯდამოკიდებული. როგორ არის შესაძლებელი ადამიანის მთლიანობის დასაბუთება, მისი ლოგიკური გააზრება? ადამიანის გონისეული ასპექტი ღმერთს ეზიარება და ღმერთიდან მომდინარეობს. გაუგებარია, რად სჭირდება ადამიანს სხეული. იგი ზოგიერთ რელიგიაში ადამიანს სასჯელად აქვს, რადიკალური ცოდვის ჩადენის გამო. ეს მითი შექმნა იმის წარმოდგენის სიძნელემ, რომ ღვთის ნაწარმოებს და ღვთაებრივ არსებას მატერიალური თვისება მიენიჭა. მართალია, ანთროპოლოგიური პროგრესი, მარადი ტრანსცენდენცია, ტრანსცენდენციის მონაწილეობას გულისხმობს, მის რეგულატიურ ფუნქციას მოითხოვს, მაგრამ ამისთვის უნდა იკმაროს ტრანსცენდენციის იდეა. რეალური არსებობა აბსოლუტისა, ღვთაებისა აუცილებელი არ ჩანს. ტრანსცენდენციის გარეშე ტრანსცენდენციის მარადიული პროცესი გაუგებარია. ამაში ლოტცი მართალია და ის ბლოხის დებულებას ამარცხებს. მაგრამ, როგორც ითქვა, აქ საჭირო ფუნქციის შესასრულებლად აბსოლუტის რეალური ყოფიერება არ არის აუცილებელი.

მეორე მხრივ, ადამიანის პრობლემის გადაჭრის ამოცანა ძაინც „ცარიელი“ იდენს ამარა არის დარჩენილი: ლოტცის თეორიით, ადამიანი იქ მანც ვერასოდეს ავა, სადაც არის ღმერთი. ასე რომ მომხდარიყო, ადამიანი ღმერთად გადაიქცეოდა. ეს დაუშვებელია. ერთადერთი, რითაც ადამიანი დახმარებას იღებს „ზევიდან“, არის იდეა სრულყოფილებისა, ნორმების გაცნობიერება, მათგან მოვლენილი იმპერატივები, სინდისის ხმა.

3. ადამიანი ამოცანაა, მაგრამ შინაარსი ამ ამოცანისა სხვადასხვანაირად არის წარმოდგენილი. ლოტცის მიხედვით, ადამიანი ღმერთის გაჩენილია და მისი ამოცანაც ღმერთის მიერ არის და-

პროექტებულო. ამ საქმისა ადამიანს არაფერი ეკითხება, მისი საქმე მხოლოდ იმ ამოცანის გადაჭრაა, რომლის საშუალებებიც, თუ ისინი არსებობენ საერთოდ, ისევ ღმერთის ნაბოძებია: მოცემული თავისუფლება აუცილებლობაა, რომლის საფუძველი ისევ ღმერთია. და აქ ბუნებრივი ცნობისმოყვარეობა აყენებს კითხვას: რა აზრი და გამართლება აქვს ღმერთის ასეთ შოლვაწეობას? ამბობენ: ღმერთს უნდა ნახოს, თუ ამ მოცემულ პირობებში ადამიანი როგორ მოიქცევა, შეძლებს თუ არა ის ღმერთის შიერ შედგენილი პროექტის განხორციელებას და ა. შ. თუ ეს ასეა, ღმერთს ბავშვური თამაში მონდომებია თავის თავთან.

ის „დამალობანას თამაშობს: აბა როგორ მოიქცევა ადამიანი უჩემოდ თავისით? თეოდოციუსი შექმნა ლოტკის ფილოსოფიაზე დაყრდნობით ძნელი იქნება.

4. ადამიანის დაძაბულობის ერთ-ერთი ასპექტი — სხეულისა და გონის დაპირისპირება ერთმანეთში — ისე უნდა გადაიჭრას, რომ სხეულმაცა და გონმაც საეცებით შეინარჩუნონ თავიანთი სპეციფიკა: სხეული სხეულად უნდა დარჩეს და გონი გონად, მაგრამ ადამიანი შაინც ერთიანსა და მთლიანს უნდა წარმოადგენდეს. როგორ არის ეს შესაძლებელი?

იდეალიზმიცა და მატერიალიზმიც მათი არსებობის მთელ მანძილზე ამ პრობლემის გადაჭრაზე მუშაობდნენ, თითოეული მათგანი თავისებურად. იდეალიზმი მატერიის არსს იდეად თვლიდა. ხოლო მატერიალიზმი, სულს, იდეას, მატერიის საფუძველზე გვიხსნის. აქ, ორივე შემთხვევაში, ერთი „სუბსტანციის“ დაყვება ხდება მეორეზე, ერთ შემთხვევაში მატერია ითვლება სულის სხვადაყოფნად, ხოლო მეორე შემთხვევაში სული ითვლება მატერიის სხვადაყოფნად. ამ ოპერაციის შემდეგ, თუ ამას კანონიერად ჩავთვლით, ადამიანის წარმოდგენას მთლიანობის სახით არაფერი გადაუჭრის გზას: ერთ შემთხვევაში ადამიანი სულიერ არსებად იაზრება, ხოლო მეორე შემთხვევაში სულიერების ფაქტს არ ექცევა ყურადღება და მთელი ადამიანი მატერიალურ არსებად ითვლება<sup>1</sup>.

ასეთ კომპრომისზე ლოტკი ვერ წავა. მას არ სურს „შელახოს“ მატერიის და სულის ინტერესები და ცდილობს, ისე მიაღ-

<sup>1</sup> „მატერიალიზმი“ აქ, რასაკვირველია, მეტაფიზიკური მატერიალიზმი იგულისხმება. მარქსისტულ-ლენინური დიალექტიკური მატერიალიზმი ამ პრობლემის სხვაგვარად უნდა: აქ ძველი მატერიალიზმის მექანიციზმი დაძლეულა.

წიოს მათს ჰარმონიას, რომ დუალიზმის არავითარი ნიშანი არ ჩანდეს. მაგრამ ეს განზრახვა ლოტცის ფილოსოფიაში სურვილად და ამოცანად რჩება. ლოტცი მაინც დგას ცალმხრივ პოზიციებზე: საბოლოო ანგარიშში ადამიანი მის ღრმა განზომილებაში მასთან მთლიანად სულიერ არსებად გვევლინება. როგორც ვიცით, ლოტცის ონტოლოგია ადამიანს ღვთის შემოქმედებად მიიჩნევს და, მაშასადამე, ღვთაებრივ არსებად თვლის. ასეთი ინტერპრეტაციისას მატერიალური მომენტი მოჩვენებით ვითარებად უნდა ჩავთვალოთ.

5. ლოტცის ფილოსოფიაში ყოველი მეტ-ნაკლებად რთული და ძნელი პრობლემა იჭრება ყოფიერების ცნებით. ეს ხდება იმ პირობებში, როცა ეს ცნება სულაც არ არის იმდენად გარკვეული, რომ მისით ახსნა ჩაითვალოს უცნობის ნაცნობით ახსნად. ზოგჯერ იქმნება ისეთი შთაბეჭდილება, რომ ყოფიერებაზე მითითება უფრო გაუგებარი ჩანს, ვიდრე მითითება თეოლოგიურ ღმერთზე. მინიმუმი, რაც მოეთხოვება ამხსნელ ინსტანციას, ის არის, რომ მისი აგებულება ნათელიც იყოს და მოქმედიც, როგორც სტრუქტურულად შესაბამისი მისით ასახსნელი ვითარებისა. ყოფიერების შესახებ ამას ვერ ვიტყვით. მისი ყოფიერება ხომ იმაზე მეტად და იმისგან განსხვავებულად ვერ დასაბუთდება, ვიდრე ყოფიერება ყოველი არსებული იღვისა. ამით სხვა რამ ვერაფერი დასაბუთდება, გარდა თვითონ ყოფიერების ყოფნისა. ამის შემდეგ დადგება საკათხი არსებულთა ახსნის შესახებ. აქ საჭირო გახდება „ინდივიდუალური მიდგომა“. როგორ ახსნის ყოფიერება სხვას? ეს მხოლოდ მაშინ იქნება შესაძლებელი, როცა ყოფიერების მოქმედების კანონები გვეცოდინება, როცა ზედშიწევნით გვეცოდინება ყოფიერების რაობა. ასეთი ცოდნიდან კი შორსა ვართ.

6. რა გზით მივდივართ ყოფიერების გაგებისაკენ? თითქოს ისე უნდა ვიპოვოთ, რომ მე, ადამიანი თავისი ყოფიერების წვდომით თვითონ ყოფიერებასაც წვდება. „Da-Sein“ ნიშნავს ერთ-ერთ არსებაში, ადამიანში, ყოფიერების შემოსვლას. იგივე ხდება, როცა ეგზისტენციასთან გვაქვს საქმე, როცა ყოფიერება ნათდება. მაგრამ სიძნელე სწორედ აქ იჩენს თავს. რახან ადამიანი და ყოფიერება ტოლი არ არიან, სულ ერთი არ არის, საიდან დაიწყება შემეცნება — ადამიანიდან, თუ ყოფიერებიდან? ალტერნატივა აქ აუცილებელი ხდება: ან ადამიანიდან უნდა დავიწყოთ, ან ყოფიერებიდან. სუბიექტ-ობიექტის

დაპირისპირების გვერდის ავლა (პაიდვეერი) და ამ ვითარებაში ყოფიერებისა და ადამიანის ერთიანობის ხედვა მხოლოდ ღვთაებრივ არსებას შეუძლია. როგორც კი საკითხი დადგება იმაზე, თუ როგორ გავიგე მე ყოფიერებისა და მე-ს არსი, სტრუქტურა და სხვა, კვლავ დადგება შემეცნების შესაძლებლობების საკითხი, სუბიექტ-ობიექტის საკითხი. აქ კი მთელი სიმკაცრით დადგება საკითხი შემეცნების სუბიექტისა და ობიექტის თაობაზე, ქეშმარიტების წვდომისა და შემოწმების შესახებ. და ყოველივე ეს—გნოსეოლოგიურ-კრიტიკისტულ ვითარებაში. გნოსეოლოგიის შეცვლა ინტელოგიით გნოსეოლოგიური პრობლემის გადაჭრა არ არის.

7. ლოტცი ცდილობს, ფილოსოფიური პრობლემები წარმოიდგინოს დაძაბულობათა სახით. ის ლაპარაკობს აზროვნების დაძაბულობაზე, ადამიანის დაძაბულობაზე, ფილოსოფიის დაძაბულობაზე... დაძაბულობა (Spannung) მოვლენის შინაგანი სტრუქტურის შინაგანი წინააღმდეგობაა, რომელიც უნდა გადაიჭრას. ამას მოითხოვს მოვლენა, ეს მისი არსიც არის და მისი საარსებო პირობაც. ადამიანი, კერძოდ, პარადოქსალ გემოიყურება, როცა მისი დესკრიფცია დაძაბულობის ასპექტით ხდება. სიძნელე ამ ანთროპოლოგიური პარადოქსის მოხსნაა. ხომ არ იგულისხმა ავტორმა ადამიანის შემადგენლობაში ისეთი ინტენციების არსებობა, რომლებიც ადამიანს მოსპობით ემუქრებიან? შეუძლებლად ხომ არ გამოიყურება, საერთოდ, ადამიანი?

რახან ლოტცის განზრახვაა შექმნას ფილოსოფია, რომლის შინაარსად იგულისხმება ცოდნა და არა რწმენა, მას არა აქვს ლოგიკური უფლება—ადამიანის პირობად, მისი შესაძლებლობის ფაქტორად გამოიყენოს ის, რაც ადამიანის შემეცნებისათვის მიუღწეველია. ლოტცს ვერაფერს დაუშლის ისეთი ცნებებისა და ფაქტორების გამოყენებას, რომლებიც ბუნებაში არ ნახულობენ გამართლებას, მაგრამ აუცილებელია, რომ მათი გააზრება შინაგანი წინააღმდეგობის გარეშე შეიძლებოდეს. ჩვენ ამაში არა ვართ დარწმუნებულნი. ძირითადი მომენტები ადამიანის იმ სტრუქტურაში, რომელსაც გვიხატავს ლოტცი, არ ეგუებიან ერთმანეთს, ისინი წმინდა ლოგიკურ სიძნელეებს ხვდებიან.

ადამიანი, ლოტცის თქმით, არის სასრული არსება, რომელსაც უსასრულოსაკენ აქვს მიმართულობა-ტენდენცია. როგორია არსი ამ ტენდენციისა, ადამიანის ავტოქტონური ნიშან-თვისე-



ბაა იგი, თუ მხოლოდ გამოვლინებაა უსასრულოს არსებობისა ადამიანში? პირველ შემთხვევაში უნდა გვეთქვას, რომ ადამიანის ეს ნიშანი სხვაზე არ დაიყვანება და, რომ ამდენად, მის წარმოშობაზე არ უნდა ვიფიქროთ, შეიძლება უსასრულოს იღვის წარმოშობა სასრულთა, ადამიანთა შეკავშირების საფუძველზე ავხსნათ. ლოტცი სხვანაირად ფიქრობს: უკანასკნელი საფუძველი ადამიანის მისწრაფებისა უსასრულობისაკენ არის თვითონ უსასრულოს, ღმერთის არსებობა ადამიანში. გამოდის, რომ ადამიანის მისწრაფებაცა და განვითარებაც სხვა არაფერია, თუ არა იმის წვდომა ადამიანის მიერ, რაც არის მასში ფარულად. ადამიანის დაძაბულობა უნდა გადაიჭრას, ე. ი. ადამიანი უნდა მუდამ მიდიოდეს წინ უსასრულოსაკენ ისე, რომ უსასრულოს ხედავდეს, მისი მონაწილე იყოს, მაგრამ მაინც სასრულ არსებად დარჩეს. ადამიანი არასოდეს არ უნდა იქცეს ღმერთად. ამას მოითხოვს ლოტცის კონცეფცია.

მაგრამ ძნელი წარმოსადგენია მონაწილეობა აბსოლუტში და ამავე დროს რელატიურად ყოფნა. ღმერთის ნაწილი, თუ ასეთი რამ შესაძლებელია ვიაზროთ, ღმერთია, იმავე ძალის მქონეა, რაც ღმერთს მიეწერება. ასეთი დასკვნა კი ნიშნავს ჰეგელის პოზიციასზე გადასვლას, სადაც ყოველი ინდივიდუალური არსება და ადამიანიც მათ შორის, არის მხოლოდ გამოვლენა აბსოლუტისა და, მაშასადამე, საკუთარ ყოფიერებას მოკლებულია. სწორედ ასეთი წარმოდგენა ადამიანისა იწვევს ლოტცის აზროვნებაში ანტიპათიას, ეწინააღმდეგება მის თეორიას. მაგრამ სხვანაირად ვერც იაზრება ღვთის მორწმუნე: თუ ღმერთი არსებობს ყველა თავისი ატრიბუტით, ადამიანს თავისთავადი არსებობა ვერ მიეწერება. თეოლოგიური ანთროპოლოგია არის ონტოლოგიური ანთროპოლოგიის უარყოფა. არაონტოლოგიური ანთროპოლოგია არ არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია.

8. ნეოთომიზმი, საერთოდ, შემეცნების ძირითად მიმართულებად მიიჩნევს ქვედა საფეხურის ახსნას ზედა საფეხურით. ყველაფრის ამხსნელი და შემქმნელი აქ ღმერთია, აბსოლუტი. პაიდეგერის მეთოდი ეგზისტენციით ყოფიერების შემეცნებისა, ლოტცს, მაგალითად, შეუძლებლად მიაჩნია. ეს გასაგები ჩანს. როგორც თომისტის, ლოტცი გაგების მიზნით ქვევიდან ზევით აღსვლას შეუძლებლად მიიჩნევს. სასრულში არ შეიძლება შონახოს ის, რაც უსასრულოს გაშუქებას შეიძლებს, სასრული უსასრულოს ვერ გასწვდება. შებრუნებული ცდა შემეცნებისა ბუნებ-

რევი ჩანს, მაგრამ უფრო დიდი სიძნელე, რომელიც აქ ჩნდება, თომისტებს ანგარიშგაუწვეველი რჩებათ. ჭერ ერთი, ის, რითაც არის განზრახული ახსნა, არ არის არსებულად დამტკიცებული და ამიტომ, უკეთეს შემთხვევაში, ახსნა ფიქტური გამოვა. გარდა ამისა, შეიძლება ითქვას, რომ თვისებრივად განსხვავებული ორი მოვლენის გამოყენება ერთიმეორის ასახსნელად თანაბარ სიძნელეს ქმნის ორივე მიმართულებით, მარტივიდან რთულისაკენ და პირიქით. სასრულოს ახსნა-გაგება უსასრულოს საშუალებით ისეთივე ლოგიკურ სიძნელეს აწყდება, როგორსაც ხვდება სასრულით უსასრულოს ახსნა. არც ის უნდა იქნეს მივიწყებული, რომ „ერთის ახსნა მეორით“, საბოლოოდ, აუხსნელის წინაშე გვაყენებს და ცოდნის წყურვილს ოდნავადაც არ ამცირებს. ასეთ ახსნას სპეციალურ-კონკრეტული ამოცანა დასჭერდება, მაგრამ ფილოსოფია — არაერთაა შემთხვევაში.

ონტოლოგიურის ეგზისტენციით ახსნის ჰაიდეგერისეული გზაც ამავე მანკის მატარებელია. ეგზისტენცია, ანუ ადამიანი, ვთქვათ შეიცავს ყოფიერებას და ამიტომ მისი წვდომა ამ კონტექსტში ყოფიერების შემეცნებაა. მაგრამ თვითონ ეს შემეცნება, ყოფიერების შემეცნება ადამიანში თავისებური დაშვებაა და იმავე სიძნელის გადაჭრას გულისხმობს, რაც საკუთრივ ყოფიერების შემეცნებას სჭირდება. ყოფიერების შემეცნება ადამიანში ისეთივე აქტია, როგორც ამ ყოფიერების შემეცნება საკუთრივ მისსავე — ყოფიერებისსავე — სფეროში. შემეცნებას არ ახლავს არაერთარი სიადვილე, როცა ყოფიერება არის აღებული ადამიანში, ადამიანის ყოფიერების სახით. შემეცნების გარანტია უკავშირდება არა სიტუაციასა და იმ კონტექსტს, რომელშიაც არის საძიებელი მოვლენა, არამედ იმას, თუ როგორია თავისი ეპისტემოლოგიური შესაძლებლობით შემეცნების ორგანო, ის, რამაც შესამეცნებელი უნდა დაინახოს. აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს „ხედვის“ სიწმინდეს, ობიექტის გნოსეოლოგიური უფლების დაცვას, მისი პრეტენზიის დაკმაყოფილებას. რასაკვირველია, აქ არის ლაპარაკი საგნის შემეცნებაზე და არა მის შექმნაზე, მისი წარმოშობის გათვალისწინებაზე.

ჰაიდეგერს უსაყვედურებენ იმას, რომ ეგზისტენციით ყოფიერების შემეცნების ცდას მივყავართ ონტოლოგიურის დაყვანასთან ონტიკურზე. ეს სწორია, მაგრამ ამავე ლოგიკით სწორი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ღვთაებით ახსნა სასრულისა და, საერ-

თოდ, ონტიკურისა მოასწავებს სასრულის გაღმერთებას, აბსოლუტიზაციას. ლოტცს ვერ მოუგვარებია მოვლენისა და არსის, ონტიკურისა და ონტოლოგიურის „შეხმატყბილება“. მას სურს გადააჩინოს ერთიკა და მეორეც, ცდილობს, დასძლიოს ონტიციზმიც და ონტოლოგიზმიც, პოზიტივიზმიცა და ჰეგელიც, მაგრამ ის ფაქტიურად აუქმებს განსხვავებას მათ შორის. ონტიკურს, მისი აზრით, საკუთარი ყოფიერება უნდა ჰქონდეს, ხოლო ონტოლოგიური უექველად უნდა ონტიკურთან დაკავშირდეს. ეს მათ პრინციპულ განსხვავებას აუქმებს და თითოეული მათგანის არსს უგულვებლყოფს. ამ ინსტანციების გადარჩენისათვის კი საჭიროა, ისინი არ ემთხვეოდნენ ერთმანეთს ნაწილობრივადაც კი, და, ამდენად, მთლიანად მოითხოვდნენ ერთიმეორეს, როგორც კორელაციური ცნებები. ასე უნდა ვიაზროთ ისინი გნოსეოლოგიურად, არსებობის მხრივ, გენეზისურად კი სრულიად სხვა მიდგომით უნდა იქნენ განხილული.

ერთი გარემოებაც უნდა გავითვალისწინოთ. როცა ყოველ მოვლენას თავისი დამოუკიდებელი ყოფიერება მიეწერება, სამყარო უექველად პლურალისტურად უნდა ვიაზროთ. მონისტური თვალსაზრისის საფუძველი აქ არ ჩანს, რაც სპეციფიკურ ძსოფლმხედველობით სიძნელეს ქმნის. აქ ძალაშია მონადოლოგიის ცნობილი კრიტიკა: მონადოლოგია რომ სწორედ მივიჩნიოთ, ამის ერთ-ერთი პირობა ის არის, რომ მონადოლოგია, როგორც ასეთი, შეუძლებელი უნდა იყოს. მონისტური პრინციპი მარტო ესთეტიკურ და კონსტრუქციულ გამართლებას კი არ შეიცავს, არამედ ლოგიკურსაც.

9. გაუგებარი ჩანს ორა განსხვავებული ცნების დაშეება: „ზოგადი ყოფიერებისა“ და „აბსოლუტური ყოფიერებისა“. ლოგიკურად ყოფიერება ზოგადი შეიძლება იყოს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის იქნება უსაზღვრო, აბსოლუტური. თუ აბსოლუტური ყოფიერება უნივერსალურ შემოქმედად იგულისხმება, ის რაღაც სხვაა, ვიდრე ყოფიერება, რომელიც, თვითონ ლოტცის თქმით, თავისი არსით არ შეიძლება იყოს არც ღმერთი და არც სამყაროს საფუძველი. ყოფიერება და მასუბსტიტუირებელი ინსტანცია სხვადასხვა არიან თავისი ბუნებით. თომისტური სამწვეროვანი აზროვნება მრავალ სიძნელეს გადალახავს, მაგრამ ხომ არ არის ეს ულოგიკობა და სოფისტიკა? როგორ უნდა შევადფასოთ ყოფიერების ლოტცისეული ცნება, თუ ის საჭიროების მიხედვით ხან აბსტრაქტი იქნება, ხან სასრული ვითარება, ხან კი უსასრულოს ეკვივალენტი?

ადამიანის კონსტიტუციურ ნიშანთა შორის გონს აქვს მი-  
ნიჭებული პირველი ადგილი, მაგრამ გონის ის დახასიათება, რო-  
მელსაც გვაძლევს ლოტცი, არ ეგუება მის ფუნქციებს.

გონი უშუალო მოცემულობად არ ითვლება. ის შემეცნების-  
თვის შესამჩნევი გახდება მისი ნამოქმედარის საფუძველზე. სა-  
კითხი იმ ვითარებას ეხება, რომელმაც უნდა ამოქმედოს გონი,  
პოტენციალობიდან აქტუალობაში გადაიყვანოს. პირველ რიგში აქ  
გარეგანი სინამდვილე, ობიექტური სამყარო უნდა დავასახელოთ,  
რომელიც გონს მოქმედებაში მოიყვანს. მაგრამ ლოტცი აქტუა-  
ლიზაციის ამ პირობას გამორიცხავს. მართალია, წერს ლოტცი,  
ადამიანს მატერიალური ნიშანიც აქვს და ამით გარე სამყაროს  
უკავშირდება, მის გავლენასაც განიცდის, მაგრამ არაფერი ამ ურ-  
თიერთობის საფუძველზე აღმოცენებული, არ შევა პიროვნების  
შემადგენლობაში. ადამიანის პიროვნება, ლოტცის აზრით, გონის  
სფეროა, სადაც ის წარმოდგენილია ხან პოტენციალურად, ხან  
კი აქტუალურად. საკითხიც სწორედ ამას ეხება: რა აძლევს გონს  
იმ ბიძგს, რომ ის პოტენციალური მდგომარეობიდან აქტუალურ-  
ში გადავიდეს? როცა გარეშე ფაქტორი გამორიცხულია, შინა-  
განმა ფაქტორმა უნდა გადაჭრას საკითხი. მაგრამ ეს გაუგებარი  
ჩანს, რამდენადაც გონი მოკლებულია თვითმოძრაობის უნარს,  
დიალექტიკურ ყოფიერებას. სწორედ ამიტომ ეძებენ სტიქულს,  
ბიძგს. ლოტცი აქაც ღვთის წყალობის მოლოდინში უნდა იყოს.  
ეს გასაგები ჩანს, რამდენადაც დაშვება ღმერთის არსებობისა  
იმას მოითხოვს, რომ არც ერთ არსებას მსოფლიოში თვითყოფ-  
ნისა და თვითმოქმედების „უფლება“ არ უნდა ჰქონდეს. ეს უფ-  
ლება ღმერთის ღვთაებრიობას გააუქმებდა. რამდენადაც ღმერთი,  
როგორც ყოვლადშემძლე, ყველაფერს აკეთებს და ყველაფერს გა-  
საგებს ხდის, იმდენადვე მისი არსებობა და მისი მოღვაწეობა  
გაუგებარს ხდის ადამიანის აქტივობას, მის პიროვნებად ყოფნას.  
ბუნება შეიძლება ბუნებად დარჩეს ღმერთის ხელში, მაგრამ ადა-  
მიანი ამას ვერ აიტანს. ორი აქტივობა ისევე შეუძლებელია, რო-  
გორც ორი სუბსტანცია.

10. ადამიანის ერთ-ერთ დამახასიათებელ თვისებად თოქის-  
ტები პერსონალურ კომუნიკაციას ასახელებენ. კარგად ამბობს  
ლოტცი: არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ადამიანი იყოს ცალკეული,  
განხორციელებული არსება, რომელიც მეორე ადამიანს  
უკავშირდება რაღაც მიზეზების გამო, ასე ვთქვათ, შემთხვევით.  
ადამიანი კი არ ქმნის კომუნიკაციას, არამედ, პირიქით, თვითონ

ადამიანი არის შედეგი, პროდუქტი კომუნიკაციისა. როგორც, თავის მხრივ, ყოფიერებას ემყარება. ასე ფაქრობს ლოტცი.

აქ სწორი და არასწორი ერთად არის წარმოდგენილი. პერსონალური კომუნიკაცია, როგორც სოციალური ურთიერთობა ადამიანთა შორის, პიროვნების აუცილებელი პირობაა. მაგრამ რჩება საკითხი კომუნიკაციის წარმოქმნის შესახებ, ადამიანის რაობის შესახებ კომუნიკაციამდე. დიალოგის დაწყებამდე. ლოტცი აქ გულისხმობს დიალოგს ღმერთთან, წმინდა ყოფიერებას და ამით არსებითად აუქმებს ადამიანის სოციალურობას. ლოტცის ლოგიკით, ვინც უარყოფს ღმერთის არსებობას, მან პერსონალური კომუნიკაციის შესაძლებლობაც უნდა უარყოს. ამიტომაც, რომ პრობლემა კომუნიკაციისა თავიდან დგება და მისი პირობა საკითხი ხდება.

11. საყურადღებოა ლოტცის შეხედულება ადამიანის ძირითადი მომენტების ურთიერთმიმართებაზე, მათ შორის არსებულ დაძაბულობაზე. მაგრამ გონის ზეცურობა და სხეულის მიწიერი ხასიათი გადაულახავ სიძნელეს უქმნიდა ადამიანის მთლიანობას. გაუგებარი ჩანს აბსოლუტურად პეტეროგენული მოვლენების იმგვარი შერწყმა და დინამიკური განვითარება, როგორცაც მოითხოვს ნამდვილი ადამიანობა ლოტცის მიხედვით. აქაც მთელი ბედი ადამიანისა ღმერთზეა დამოკიდებული. რეალური გარანტია ადამიანის ნორმალური განვითარებისა არ ჩანს. თუ ამას დაეუშობტებთ იმასაც, რომ ადამიანის ძირითადი ძალა — გონი ისწრაფვის იმისკენ, რომ სრულიად გასცდეს არსებულს, რელატიურს, ობტიკურს და წმინდა ონტოლოგიურს მიაღწიოს, პარამონიულ განვითარებაზე, რეალურ ადამიანზე საერთოდაც არ უნდა იყოს საუბარი. ადამიანის მატერიალური და სულიერი ძალები სამტროდ ყოფილან განწყობილი ერთმანეთთან და მათი საერთო მიზანიც არ უნდა არსებობდეს. თომისტების ადამიანი უფრო მეტათეიზმურ რელიგიური სულია, ვიდრე საზოგადოების წევრი, რეალური ისტორიის სუბიექტი.

ლოტცი არ უარყოფს ადამიანის ევოლუციას, მაგრამ ყოველივე ღირებული აქ შინაგანი სამყაროს საშუალებით ჩნდება, ევოლუციის აქტიური მომენტი გონიდან მომდინარეობს. გრძობის ორგანოებით მიღებული „სურათი“ გარე სამყაროს შესახებ ლოტცის ადამიანს არა იმდენად სამყაროს გასაგებად სჭირდება,

რამდენადაც როგორც გადასამუშავებელი მასალა წმინდა ყოფიერების შესამეცნებლად. საბოლოო ანგარიშში ყველაფერი კეთდება ამქვეყნიდან თავის დასაღწევად, ღმერთთან მისასვლელად. ადამიანის არსად გამოცხადებული დაძაბულობა ადამიანის ჩვეულებრივ განვითარებას კი არ ემსახურება, დიალექტიკური პროცესის მსგავსად, არამედ გარდაქმნას, რომელიც მას ხორციელ-ადამიანურ ნიშან-თვისებებს ჩამოაცილის და წარმოასახულ ღვთაებრიობას დაუახლოვებს. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია თომისტების ხელში თეოლოგიად არის გადაქცეული. ამას მოითხოვს ამ სკოლის ძირითადი ინტენცია.

12. არ არის ინტერესმოკლებული დებულება ადამიანის თავისუფლების შესახებ, რომელსაც აყენებს ლოტცი. თავისუფლება, ამ დებულების მიხედვით, ადამიანს ნაბოძები აქვს ყოფიერების მიერ. ყოფიერება, როგორც შუამავალი ადამიანსა და ქვეყნიერებას შორის, ხდის ადამიანს შეგნებულ არსებად. ყოფიერების ღიაობა ადამიანისათვის იგივე შექმენა, გაგებაა მისი და სხვისიც. აქ შეიძლება ვივარაუდოთ ჰეგელისა და ჰაიდეგერის ერთობლივი გავლენა ლოტცის აზროვნებაზე. პირველის ზეგავლენით მან შეგნებულობის ცნება თავისუფლებას დაუკავშირა, მეორის გავლენით თავისუფლებას მიანიჭა ყოფიერების ფუნქცია. ეს თეზისი მაინც არაა თავისუფლების საკმარისი ახსნა: იმისათვის, რომ აუცილებლობის შეგნებამ თავისუფლების ფუნქცია შეასრულოს, თვითონ აუცილებლობა უნდა იყოს თავისუფლება. შეგნება ამ აქტივით თვითონ შეგნების საგანს ვერ შეცვლის. ჰეგელის სისტემაში ასეთი მსჯელობა გასაგებია, რამდენადაც აბსოლუტური გონის ყოველი წინააღმდეგობა ნაბიჯი მისივე გათავისუფლებაა გასხვისებისაგან, თავისთავთან დაბრუნება და თავის თავის მონახვაა. ამდენად, ეს თავისუფლებაა.

არის მომენტები, როცა ლოტცი ფიქრობს, რომ მე-ს თავისუფლება ყოფიერებასთან მისი ბრძოლის შედეგია, მაგრამ საქმეში უფრო ღრმად ჩახედვა სხვას გვეუბნება. ეს თავისუფლება მე-ს მისცა ყოფიერებამ, იმ ყოფიერებამ, რომელსაც ლოტცი ღმერთად წარმოადგენს. რეალურ ვითარებასთან ანდა დიალექტიკურ წინააღმდეგობასთან მე-სა და ყოფიერებას შორის აქ საქმე არა გვაქვს. ღმერთი და ისევ ღმერთი. მისგან არის ყოველი სიკეთე.

მე-ს ადეკვატური წვდომა უარყოფილია. ეს იმით მტკიცდება, რომ ყოფიერება უზომოდ უფრო ღილია და ვრცელი მე-ზე. ეს

მეორე ვერასოდეს ვერ დაფარავს პირველს. ასე მსჯელობს ლოტცი. ეს ახსნა-განმარტებას საჭიროებს: ნუთუ მე ცნობიერად, შემეცნების აქტად უნდა ვიაზროთ, რომ მას ყოფიერების ასახვა დაეაყისროთ? შეიძლება ვიაზროთ, რომ ცნობიერება მეობის ნიშნის მატარებელია, მაგრამ ეს არ გვაძლევს იმის უფლებას, რომ არ განვასხვავოთ ფუნქციონალურად ერთმანეთისგან მე და ცნობიერება. აუცილებელია ცნობიერებას შემეცნება მიეწეროს, ხოლო შესუბსტანციალურ არსებობად წარმოვიდგინოთ და შემეცნების საგნად დავსახოთ. ამ შემთხვევაში ლაპარაკი მესა და ცნობიერების თანხედრობაზე, მე-ს მიერ ყოფიერების უსასრულობის ადეკვატურ გადმოღებაზე არ იწარმოებს.

13. პიროვნების პრობლემა, როგორც ამოცანა, ასეა წარმოდგენილი: რახან ადამიანი დაკავშირებულია როგორც ონტიკურ, ისე ონტოლოგიურ ვითარებასთან, ადამიანის პიროვნებაც ორგვარ ამოცანას ისახავს. ერთი ნაკარნახევია ონტიკური შოვლენებით, მეორე გადამწყვეტი ონტოლოგიური საფუძველია პიროვნებისა. პირველი ამოცანა და მისი შესაბამისი პროექტი ყალბია, რამდენადაც ადამიანის არსით არ არის განსაზღვრული. მეორე გამართლებულია როგორც პროექტი და როგორც ამოცანა. სად არის ამის საბუთი? ლოტცი აქაც წმინდა ყოფიერების ცნებას მოიხმარს. მისით განსაზღვრული ღირებულება და განსახორციელებლადაც სავალდებულო. პროექტის სიყალბე ყოფიერების სიმცირის გამოხატულებაა. ამოცანა ადამიანისა, რამდენადაც ის პიროვნებად ყოფნას ისახავს მიზნად, ყოფიერებაში შეღწევას მოითხოვს. ყოფიერებაში მონაწილეობა ყოველი ადამიანის ნიშანია, მაგრამ ყოველთვის არ ხდება მისი სათანადო გამოყენება. პერსონალურია მოქმედება მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანი მიმართულია „მიგნით“, საკუთარ ყოფიერებაზე, ე. ი. ადამიანის პიროვნება არსებობს, მაგრამ მას მიგნებაც უნდა და დაცვაც. ადამიანის აქტივობა, როგორც ჩანს, ამაში მდგომარეობს. თუ გავიხსენებთ იმას, რომ ყოფიერება მით უფრო მაღალი რანგისაა, რაც უფრო წმინდაა იგი, ხოლო სრული სიწმინდის მქონე ყოფიერება ღმერთია თვითონ, ცხადია, რომ პიროვნების დაპროექტება ჰუმანიტი ინსტანციის სახით, მთლიანად ღვთის წყალობას ემყარება.

უთუოდ ღირებულია ლოტცის მსჯელობა პერსონალური ღირებულების შესახებ. მაგრამ მე-სა და ქვეყნიერების არსებობის

წარმოდგენა აუცილებელი კორელატების სახით მიუღებელია. მართალია, შეიძლება, რომ მე-ს ცხადყოფისათვის საჭიროა ქვეყნიერება, როგორც მოპირისპირე, მაგრამ ამ დებულების წმინდად შებრუნება დაუშვებელია: ქვეყნიერების არსებობა მეს ყოფიერებას არ საჭიროებს. მე და, საერთოდ, ადამიანი, ქვეყნიერებისათვის საჭიროა მხოლოდ შემეცნების მომენტში. ონტოლოგიურად ქვეყნიერება, რასაკვირველია, ადამიანისაგან, მე-გან სრულიად დამოუკიდებელია. ამ საკითხში ლოტცი ფიხტეს უახლოვდება.

ადამიანის შესახებ მარქსისტული შეხედულება ლოტცისათვის უცნობი არ არის. ის აღნიშნავს მარქსის თეზისს შრომის მნიშვნელობის შესახებ, გასაგნების, საგნის ადამიანზე მოქმედების შესახებ, მაგრამ მაინც გამოთქვამს ეჭვს ამ თეორიის მიმართ, რამდენადაც შრომა ლოტცს ნივთის სახით აქვს წარმოდგენილი. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ ლოტცი არ ითვალისწინებს კ. მარქსის მოძღვრებას შრომისა და მუშის გაუცხოების თაობაზე. კ. მარქსი ამ ცნებებს იყენებს სწორედ იმისათვის, რომ ადამიანის არსი არ დამახინჯდეს, ნივთად არ გადაიქცეს და რომ ადამიანს გაუცხოების დაძლევის გზით ადამიანობა დაუბრუნდეს. კ. მარქსის ფილოსოფია, დიალექტიკური მატერიალიზმი ხომ კომუნიზმის ცნებასთან დაკავშირებით წარმოიშვა თავის დროზე.

14. სიამოვნებით იკითხება ლოტცის თეორია „ალტრუისტი-სა“ და „ეგოისტი-სა“ რაობაზე და ურთიერთობაზე. სადაც მე დავიწყებულია, იქ არც შენ-ის ინტერესია დაცული. და, პირიქით, სადაც ზრუნვის ერთადერთ საგანს მე წარმოადგენს, შენ-თან ერთად მე-ც იკარგება. მხოლოდ პოზიტიური ურთიერთობის ვითარებაში შეიძლება დაცულ იქნეს როგორც მე, ისე შენ. ეს მართალია, მაგრამ აქვე ლოტცის წინაშე დგება საერთო ნიადაგის საკითხი და აქაც ის თავის ნაცად დებულებას აყენებს. მე და შენ უნდა ემყარებოდნენ ყოფიერებას, რათა მათი ინტერესი და მოწოდება დაცულ იქნეს. ყოფიერებაში საბოლოოდ ხომ ღმერთი იგულისხმება? ლოტცს აქ შეეძლო საზოგადოების მართებული ცნება გამოეყენებინა, მაგრამ ამ გზით ის არ მიდის.

მაშასადამე: ლოტცის ანთროპოლოგია ფართოდ ვამოწილი თომისტური თეორიაა. აქ არ არის განუხილავად დატოვებული არც ერთი ძირითადი პრობლემა, რომელიც ცნობილია ამჟამად ადამიანის ფილოსოფიაში. ლოტცი ერთგულია თომისტური პრინციპებისა და ისინი საკმაოდ ზუსტად და ლოგიკურად არიან გატა-



რებული ყოველი პრობლემის განხილვის პროცესში. როგორც მატერიალისტურ-დიალექტიკური ანთროპოლოგიის ანტიპოდი, ლოტცის კონცეფცია ყურადღებას იპყრობს. ამ მიმდინარეობის საფუძვლიანი კრიტიკა არის იმავე დროს მოწინააღმდეგე ბანაკის იდეალისტური შეხედულების კრიტიკა საერთოდ.

## ЧТО ГОВОРЯТ ФИЛОСОФЫ О СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

### Резюме

Советские философы при анализе сущности человека исходят из основного положения методологии научного познания вообще, которое в «Капитале» К. Маркса выражено так: «...если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня». Этим тезисом исключается как феноменалистический подход к изучению действительности, так и замена требования объяснения принципом «экономии мышления». Основной задачей философского учения о человеке советские исследователи считают проникновение в глубину сущности человека и конкретное определение форм его существования. Все согласны в том, что человек — социальное существо и что сущность личности понимается из анализа совокупности общественных отношений. Но это обстоятельство не исключает разногласий между авторами при ближайшем рассмотрении и попытке решения тех проблем, которые в наше время стоят в центре как философии вообще, так и марксистско-ленинского мировоззрения.

В книге подчеркиваются достижения наших авторов, но указывается и на некоторые недостатки и неубедительность отдельных положений. Некоторые ученые «философскую антропологию» понимают как название одной «из наиболее распространенных доктрин буржуазной философии XX в.» и считают этот термин неподходящим для обозначения марксистского учения о человеке. С этим мы не согласны и считаем, что термин «философская антропология» имеет

такое же право применяться в философии марксизма-ленинизма, как термины «философия», «идея», «онтология» и т. д. «Философская антропология» встречается еще у Аристотеля, М. Шелер же, считающийся основоположником «новой философской антропологии», не написал ни одной работы под этим наименованием: он, как и другие представители этой философской дисциплины, не видит в этом термине ничего указывающего на идеализм. Только некоторые советские философы объявляют этот нейтральный термин собственностью идеализма. «Философская антропология — читаем мы, — подменяет социальное в человеке антропологическим, присущим «человеку как таковому», совершенно независимо от социальных условий»<sup>1</sup>. Было бы странно при изучении человека абстрагироваться от «человека» и на его месте ставить везде — «общество».

О соотношении человека и общества можно говорить с двух точек зрения. Фактически они не могут существовать отдельно друг от друга, но логически отношение между ними является иным: существование человеческого общества вне человека — логический абсурд, однако существование человека до возникновения общества логически можно мыслить. Фактическая необходимая связь и сущностная необходимость связи не одно и то же.

Отчужденный труд — результат частной собственности на средства производства. Он не результат самой сущности человека. Наоборот, по К. Марксу, свободная сознательная деятельность как раз и составляет родовой характер человека. Искать сущность человека в формах отчуждения значит отойти от философского подхода. Объективное описание человека определенной эпохи — дело весьма важное, но философия должна идти дальше, она обязана найти то, без чего мыслить человека невозможно.

Очень мало сказано советскими философами, занимающимися философией человека, о сущности самого общества. Они ограничиваются тем, что все человеческие атрибуты считают возникшими из общества и т. д.

---

<sup>1</sup> П. В. Корнеев. Современная философская антропология, Москва, 1967, с. 57.

Говоря о специфических способностях человека, о превосходстве человека над животным миром, наши философы ничего не говорят о факторах возникновения этих способностей. Эмпирические описания фактического положения вещей для философского анализа недостаточны<sup>2</sup>. Во избежание теологического и натуралистического объяснения возникновения человека нельзя ограничиваться лишь указанием на активность и самотворчество человека; следует выяснить как человек сделался существом, способным сам себя создавать по своему усмотрению.

В книге Антоновича хорошо сказано, что «исходной базой всестороннего развития личности является ее свобода», но с этим нужно было согласовать другое положение автора: «Человеческая деятельность наполнена предметным содержанием и подчинена объективной необходимости»<sup>3</sup>.

Книга Б. Г. Григорьяна «Философия о сущности человека» уделяет подобающее место критике идеалистических концепций человека. Вполне удовлетворительно излагаются в ней и позитивная часть, конкретные интерпретации высказываний классиков марксизма-ленинизма о сущности человека. В одном не можем мы согласиться с автором. «Философия человека Маркса является одновременно философией мира, общества и истории», — пишет Григорьян. Мы думаем, что это положение равносильно отождествлению всей марксистской философии с философской антропологией. Философская антропология является не философией в целом, а одной из дисциплин философии, применением диалектического материализма в познании сущности человека.

Особого внимания заслуживает сборник «Проблема человека в современной философии», изд. «Наука», М., 1960. На высоком научном уровне стоят как статьи, направленные против буржуазных концепций, так и позитивные исследования. Какие бы замечания ни вызывали некоторые положения отдельных авторов, в целом, можно сказать, что указанный сборник является серьезным достижением советс-

<sup>2</sup> И. И. Антонович, Современная философская антропология, Москва, 1970, с. 7.

<sup>3</sup> Там же, с. 15.

кой философской мысли в разработке проблем философской антропологии.

Самую оригинальную и смелую попытку интерпретации марксистского понимания сущности человека дает исследование Г. Батищева — «Марксистская концепция человека».

Трудно согласиться с Батищевым, в том, что старая проблема факторов определения человека становится мнимой, когда она переносится на проблему соотношения между личностью и историей: историю создают, по автору, не люди и обстоятельства — факторы, а люди в определенных условиях. Как движение невозможно без движущей вещи, так и невозможна деятельность человека вне соответствующих условий.

В нашей книге дается критический анализ философской антропологии М. Шелера. Шелер считается основоположником «современной философской антропологии». Философскую проблему человека он всегда ставил в центре своих исследований, ей он посвятил свою книгу «Место человека в космосе» (1928). Чтобы понять этот трактат о человеке, необходимо ознакомиться со всей философской концепцией автора. Мы постарались дать изложение основных положений шелеровского понимания философии, познания, личности и т. д.

Шелер стоит на точке зрения чистой феноменологии и значительно расширяет область ее применения. Говорят, что он сделал для создания чистой этики то, что сделал Э. Гуссерль для создания чистой логики.

Задача определения сущности и предмета философии, по Шелеру, отличается от задачи определения предмета физики и психологии. Эти последние, и вообще все частные науки, опираются на основные понятия, заимствованные у философии. Философия не имеет права так поступать, она должна критически рассмотреть и обосновать все понятия. Само определение философии должно быть философским: познание сущности философии возможно, по Шелеру, лишь в качестве философского самосознания. Философии запрещается использование понятий, которые зародились в мировоззрении, религии, традиции, здравом рассудке. Сциен-

тизм так же смертелен для философии, как и фидензм и догматизм. Философия возможна лишь как автономное знание.

В состав предмета философии, по Шелеру, не может войти то, что имеет эмпирический характер, устанавливается эмпирическим методом. Наоборот, все к чему применим философский подход, может стать предметом философии. Философия — интеллектуальный акт и ко всему подходит с целью познания. В этом смысле «интеллектуализм» — неузость философского понимания, а необходимое и достаточное его условие.

Второй момент философии касается познания интеллектуального содержания предмета. Формальный «интеллектуализм» не является таким органом познания, который постигает материальное содержание в априорных суждениях. Все то, что в реальности априорно постигается, является не материальным содержанием, а лишь определенностью.

Философия начинается с эвидентного утверждения, но таким положением по Шелеру является не *Cogito, ergo sum*, а следующее: «Вообще, что есть, то есть, или иначе: ничто не есть». Первыми истинами не могут быть — «Я мыслю», «истина есть», «ощущение существует», «абсолютная ценность есть...»

Взаимоотношение сущности и существования представляется нашему автору следующим образом: всякое бытие включает в себе и сущность и существование. Всякая сущность имеет свое специфическое существование и всякое существование имеет свою специфическую сущность. Познание сущности отличается от познания существования. Разница заключается в том, что познание сущности эвидентно.

Таким образом философия по Шелеру есть строго эвидентное познание. Индукция, индуктивное доказательство никакого отношения не имеет к философской аргументации. Случайное и индуктивное не имеет существенного отношения к философским положениям.

Сущность и существование неразрывно связаны между собой, когда они даются в качестве бытия. Но существует большая разница между способами их познания. Для иллюстрации этой разницы Шелер разрабатывает собственное учение о разнородных фактах. Факт для философии то же

самое, что и феномен для чистой феноменологии. Это не явление в смысле Канта, а последняя инстанция, сам абсолют. Философский акт познания — это не конструкция предмета познания, а постижение абсолюта в том виде, как он есть сам по себе. Познание азключается в том, что определенность сущего делается собственностью познающего. Переход определенности объекта в сознание ничего не отнимает у предмета познания, предмет познания не изменяется в результате его познания, лишь сознание обогащается новой определенностью.

Иначе обстоит дело при научном познании. Конечной целью научной деятельности является не само познание как таковое, а действие, овладение реальностью, ее изменение с утилитарной целью. Предмет науки, утверждает Шелер, представляет собой продукт конструктивной деятельности ученого. Он соглашается с Бергсоном в характеристике и оценке прагматизма: прагматизм как учение об истине прав, поскольку под истинной подразумевается научная, но не философская истина. Ценность философской истины, по Шелеру, стоит выше научной истины. Эта последняя скорее условная, искусственная истина, чем подлинное, адекватное отражение действительности. Истина науки создается свободной деятельностью духа.

Созерцание чистого феномена — чистый опыт, который иначе называется имманентным опытом. Тут речь идет вообще не об отражении в собственном смысле, а о непосредственном видении познаваемого. Можно сказать, что философия Шелера является абсолютным интуитивизмом.

В качестве критерия чистого факта Шелер указывает на следующее обстоятельство: в данности чистого факта можем не сомневаться, когда с изменением чувственных содержаний остается без изменения сам феномен, изменение чувственных содержаний нельзя считать причиной изменения чистого факта. Когда чистый факт берется в узком смысле, он совпадает с сущностью предмета, с логическим понятием, предметом чистой логики или теории предмета. Необходимым условием существования чистой феноменологии являются чистые факты.

Законы логики и этики, полагает Шелер, не вытекают из законов человеческого организма. Шелер — антипсихологист и возможность самой психологии выводит из деятельности духа.

Философская антропология, по Шелеру, начинается с идеи человека, которая достигается не эмпирическим исследованием, а метафизическим путем. Такие проблемы, как переход человека из сферы природы в сферу культуры, возникновение языка, идеи бога и т. д. являются предметом исследования не истории, а метафизики, феноменологической онтологии.

Шелер считает простым недоразумением утверждение позитивизма об эволюционном возникновении человеческого языка, его разума и т. д. Между т. н. выражением и словом — абсолютная пропасть. Выражение организма указывает на переживание, а слово на предмет. Само слово не имеет истории, наука об истории слова невозможна, проблема происхождения слова — псевдо-проблема, само слово является условием всякой истории, заключает Шелер.

Основной ошибкой прошлых теорий Шелер считает попытку дать человеку фиксированное определение, логическую дефиницию. Сущность человека не в статике, а в динамике. Человек, по выражению Шелера, это «между», «переход», «граница», — путь от мира к богу.

Человек — пионер духовного творчества, но он не совершенен и как раз в том и заключается его сущность, что он непрерывно стремится к духовному совершенству. Человека следует называть не «детисцем природы», а «сыном божим». Между этими инстанциями — непроходимая пропасть. Человек, уверяет нас Шелер, не имеет животного происхождения, вообще не имеет происхождения, подобно цвету, числу, времени, пространству...

Специфика человека начинается там, где кончается природа.

Идея человека по Шелеру не может возникнуть из природы. Человек — существо космического масштаба. Его место в космосе, пишет Шелер, а не среди животных.

То, что не имеется ни у какого природного существа, полагает Шелер, это дух (Geist). Дух существенно отличается от жизни. Сущность духа проявляется в том, что он может сказать требованиям жизни «нет». Дух не поддается опредмечиванию. Он чистый акт самосознания. Всякое понимание вообще дело духа, который стоит выше предметности. Человек, как владелец духа, уже не представляет собой часть природы.

Личность не заключает в себе ничего естественного. Как основа чистых актов, личность не предмет и не законченное, фиксированное существо, не пассивный созерцатель вещей, а соучастник творения предметов мира.

Действительность сама по себе, согласно Шелеру, нам доступна в качестве двух атрибутов — сверхчувственного духа и стихийной силы, жизненного порыва.

Между этими атрибутами существует сложное отношение. Познание сущности явлений — дело духа, но изменять что-либо в действительности исключительно собственными силами дух не может. Энергии, необходимой для преобразования мира, у духа не имеется. Сила жизненного порыва сама по себе слепа, ничего ценного она самостоятельно создать не может. Что-либо ценное может возникнуть по Шелеру лишь в результате диалога между духом и стихийной силой. Дух преграждает путь слепому жизненному порыву к бессмыслице и злу и дает направление к добру, к ценным предметам.

Дух и жизнь, согласно Шелеру контрастны, но все же указывают друг на друга и нуждаются в друг друге. Встреча этих явлений имеет место только в человеке и боге. Природа и дух имеют свои собственные основы, друг от друга они возникнуть не могут. Человек, поскольку он имеет стремление к жизни, является природным существом, но как личность он относится к духу. Человек имеет два центра — витальный и духовный. В познании участвует только дух.

Под влиянием дуализма Декарта в новой философии проблему человека часто представляли как проблему существования в человеке души и материи: субстанции, исключаящие друг друга — душа и материя, в человеке существуют и функционируют вместе и согласованно.



М. Шелер отрицает такую постановку проблемы. Поскольку душа, согласно Шелеру, представляет собой природное явление, ее связь с материей, организмом не ведет к апории. Однако Шелер выдвигает на передний план понятие духа и противопоставляет его всей природе. Так возникает дуализм духа и природы, а антропологическая проблема в основном разворачивается как решение этой проблемы. Психофизический монизм Шелера, как тезис, не вызывает особых возражений, но нельзя сказать, что обоснование этого тезиса полное и убедительное. Наоборот, шелеровская аргументация единства психического и физического по существу повторяет доводы эмпириокритицизма и тем самым порочна.

Заслугой Шелера следует считать вычленение духа из психических явлений и установление «верхней» границы предмета психологии. Этим обосновывается существование как наук о духе и философии, так и подлинной психологии.

В процессе поисков специфики человека Шелер всю надежду возлагал на чистые акты духа, а жизнь и психика представлялись ему чуть ли не помехой в этом деле. Человек мыслится, как совместное действие обоих атрибутов вселенной. Между духом и психофизикой существует максимальное различие. Чем сильнее выдвигается сущностное различие названных космических атрибутов человека, тем труднее понять без логического противоречия те основные положительные силы, которые создают ценности. Как добро, так и зло существует в мире в результате вмешательства духа в действие жизненного порыва. Все ценности мира, как положительные, так и отрицательные — продукт деятельности духа. Но как может дух дать направление жизненному порыву, если у него нет собственной энергии?!

Противоречие концепции человека здесь выражается следующим образом: две вещи, абсолютно исключаящие друг друга, не имеющие ничего общего друг с другом, согласованно творят весь смысловой мир и при этом творчестве, по словам Шелера, абсолютно бессильный дух приоб-

ретает силу, а бессмысленный процесс превращается в осмысленное действие.

В философии Шелера существует антропологическая апория в виде несовместимости духа и природы. Чтобы понять фактическое существование человека, нужно устранить апорию и согласовать несогласованные явления, а для этого следует в корне переработать дуалистическую концепцию Шелера. О двух атрибутах мира и человека можно говорить лишь тогда, когда подразумевается, что эти атрибуты принадлежат одной субстанции. Это указывает на то, что эти атрибуты не могут абсолютно отличаться друг от друга, необходим минимум сходства между ними, чтобы понять принадлежность этих атрибутов одной субстанции. Шелер воздвиг дуалистическую систему, а задачей антропологии того же Шелера является объяснение наличия монистического устройства человека, единства духа и природы в существе человека. Шелер хочет понять человека и вообще вселенную как взаимосвязь двух космических атрибутов — природы и духа, но эту взаимосвязь невозможно представить, если эти атрибуты абсолютно исключают друг друга.

В книге дается также критический анализ концепции человека, принадлежащей И. Лотцу.

---

## შ ი ნ ა პ რ ს ი

წ ი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ა ო ბ ა . . . . .	3
ნაწილი I. რას აზნობენ საბჭოთა ფილოსოფოსები ადამიანის არსის შესახებ. . . . .	5
1. ადამიანი როგორც ფილოსოფიური კვლევის საგანი. . . . .	5
2. მოქმედება როგორც ადამიანის არსი. . . . .	31
3. გასაგნებია და გაღმოსაგნების შესახებ. . . . .	60
4. ადამიანი და საზოგადოება. . . . .	64
5. ანთროპოლოგიური ანტროპიები . . . . .	79
ნაწილი II. რას აზნობენ ბურჟუაზიული ფილოსოფოსები ადამიანის არსის შესახებ. . . . .	92
შესავალი. . . . .	92
მაქს შელერის კონცეფცია . . . . .	94
1. ფილოსოფიის არსი. . . . .	94
2. ადამიანის იდეა. . . . .	110
3. ადამიანის ადგილი კოსმოსში. . . . .	122
4. შელერი პიროვნების შესახებ. . . . .	140
5. ადამიანი, სამყარო, შემეცნება. . . . .	152
6. შ. შელერის კონცეფციის შეფასება. . . . .	155
ადამიანის პრობლემა ნეოთომიზმში (ი. ლოტცი). . . . .	170
შესავალი . . . . .	170
1. ადამიანი და ბუნება . . . . .	177
2. ადამიანის პიროვნების შესახებ. . . . .	190
3. ადამიანის ზოგადი დახასიათება. . . . .	206
4. ადამიანის ფილოსოფიური განმარტების მთავარი ტიპები ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში და ლოტცის პოზიცია. . . . .	214
5. ადამიანის ტანი და გონი. . . . .	216
6. საზღვარი და უსაზღვრობა. . . . .	218
7. ადამიანის მიმართება თვითონ ყოფიერებასთან . . . . .	220
8. მე-ს პრობლემატიკა . . . . .	223
9. მე და ყოფიერება. . . . .	226
10. მე და პიროვნება . . . . .	227
11. პიროვნება და პერსონალური მოქმედება . . . . .	228
12. მე როგორც ამოცანა. . . . .	230
13. მე, შენ და კომუნიკაცია სამყაროსთან . . . . .	233
14. ყოფიერება და ტრანსცენდენცი . . . . .	238
15. კრიტიკული დასკვნები. . . . .	243
Что говорят философы о сущности человека . . . . .	257

Ангия Тадеозович Бочоришвили

ЧТО ГОВОРЯТ ФИЛОСОФЫ О СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

(на грузинском языке)

დაბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

რეცენზენტები: ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი გ. ბანძელაძე  
ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატი ა. ბაქრაძე

ИБ 1413

რედაქტორი თ. ბუაჩიძე  
გამომცემლობის რედაქტორი ელ. ფარქოსაძე  
ტექნოლოგიური უ. ქაშუშაძე  
მხატვარი ვ. ხმალაძე  
კორექტორი მ. რამიშვილი

გადაეცა წარმოებას 23.1.1980; ხელმოწერილა დასაბეჭდად 6.11.1980;  
ქალაქის ზომა 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ქალაქი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 16.8;  
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 14.6;

უფ 01231;

ტირაჟი 1000;

შეკეთა № 248;

ფასი 1 მან. 90 კაპ.

---

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