

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

გ. კაკაბაძე

ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა



თბილისი
„მეცნიერება“

1987

წიგნში დახასიათებულია ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის არსი, თავისებურება, სიძნელეები. განხილულია ადამიანის გაუცხოების მოვლენა კაპიტალისტური ინდუსტრიული ცივილიზაციის პირობებში.

მეორე გამოცემა

რედაქტორი ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი თ. ბ უ ა ჩ ი ძ ე,

რეცენზენტები: ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი —
ე. თ ო ფ უ რ ი ძ ე

ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი —
ა. ბ ა ქ რ ა ძ ე

ვეძღვნი
საყვარელი მასწავლებლის
კოტე ბაქრაძის
ხსენას

წინასიტყვაობის მაგიერ

ამ წიგნს არა აქვს იმის პრეტენზია, რომ ამომწურავად გადაწყვეტს მასში დასმულ პრობლემებს. ის შეიცავს ფილოსოფიურ წერილებსა და ესეებს, რომელთა მიზანია მკითხველს მისცეს საბაზი, იფიქროს პრობლემათა შორის ურთულესსა და ამავე დროს ყველაზე აქტუალურზე — საკუთარი ყოფიერების პრობლემებზე.

წიგნის პირველი თავი — „ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“ — მიზნად ისახავს არა ადამიანის ყოფიერების სრულსა და ყოველმხრივ დახასიათებას, არამედ ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის სპეციფიკური სირთულის გადმოცემას. ამიტომ თავად ადამიანის ყოფიერების სტრუქტურა განხილულია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს საჭირო და საკმარის იყო იმისათვის, რომ გვეგრძობინებინა პრობლემის სპეციფიკური სიძნელე. უნდა აღინიშნოს კიდევ ერთი ვითარება: ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში შედარებით სუსტადაა დამუშავებული ადამიანის პრობლემის პიროვნებისეული მხარე. სწორედ ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ადამიანის ყოფიერების ზოგიერთი სტრუქტურის აღწერა აღნიშნულ თავში უმეტესად პიროვნებისეულ ასპექტშია მოცემული.

აღამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა

როცა ვისმენთ საუბარს კოსმოსის, მთვარის, მარსის, ვენერას შესახებ, უჩვეულო სიშორის გრძნობა გვიპყრობს, გრძნობა, რომელიც ჩვენში განსაკუთრებულ ინტერესს ბადებს. ჩვენ მუდამ გვაინტერესებს ის, რაც ჩვენგან შორსაა.

მაშინ კი, როცა აღამიანის შესახებ გვესაუბრებიან, გვექმნება შთაბეჭდილება, რომ ლაპარაკი ეხება ჩვენთვის ძალზე ახლო და ამიტომ ერთობ ნაცნობ საგანს. ახლო ნაცნობობის შთაბეჭდილება ჩვეულებრივად ჩვენში მოწყენილობას იწვევს. ჩვენ ხშირად სულაც არ გვაინტერესებს მოვეუსმინოთ საუბარს იმაზე, თუ რა არის აღამიანი. მიგვაჩნია, რომ აღამიანის პრობლემა არ მოითხოვს ჩვენგან განსაკუთრებულ დაფიქრებას.

ჩვენ აღამიანები ვართ და ცხადია, რომ აღამიანი ჩვენთვის ყველაზე ახლო საგანია. მაგრამ ეს როდის ნიშნავს იმას, რომ ამის გამო ის ჩვენთვის ყველაზე მეტად და ყველაზე კარგად ნაცნობია. ამ შემთხვევაში საგნის სიახლოვე სულაც არ უზრუნველყოფს უკეთეს ნაცნობობას, შედარებით ნათელსა და ამომწურავ ცოდნას. უკეთესი ნაცნობობის შთაბეჭდილება აქ ილუზიაა, რომელსაც სიახლოვის გრძნობა ბადებს. სინამდვილეში კი ჩვენ, ალბათ, სწორედ საკუთარი თავი, საკუთარი ყოფიერების გამოცანები და საიდუმლოებები ვიცით ყველაზე ნაკლებად.

ჩვენ ცოტა რამ ვიცით საკუთარი აღამიანური ბუნების შესახებ თუნდაც იმიტომ, რომ ჩვეულებრივ ყოველდღიურ ცხოვრებაში ცოტას ვფიქრობთ მასზე. ჩვენი მზერა უფრო ხშირად მიმართულია გარეთ — გარე საგნებისკენ. ჩვენ ვფიქრობთ იმაზე, თუ როგორ მოვიპოვოთ და გამოვიყენოთ ისინი, თუ როგორია მათი თვისებები, თუ როგორ გავწვავთ ისინი ჩვენს გარშემო და ა. შ. და ძალზე იშვიათად, მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში გვიხდება დაფიქრება იმაზე, თუ რა ვართ ჩვენ, „საიდან ვართ, ვინ ვართ, საით მივდივართ“.

ცოტა რამ ვიცით საკუთარ თავზე კიდევ იმიტომ, რომ აღამიანები ყველა არსებულთა შორის ყველაზე რთული არსებულები ვართ და

ამდენად შეშეცნებოსათვის შედარებით ძნელი მოსაწვდომებიც. მივა-
ქციოთ ყურადღება ასეთ ფაქტს: როცა ფიზიკური ნივთების თვისე-
ბებსა და მიმართებებზე ვლაპარაკობთ, სავსებით ზედმეტად მიგვაჩნია
იმის აღნიშვნა, რომ საუბარია, ვთქვათ, „ანტიკურ“ ან „თანამედროვე“
ნივთებზე. ჩვენ არასოდეს არ ვამბობთ ესა თუ ის თვისებები, განსხვა-
ვებით ჩვენი დროის ფიზიკური ნივთიერებისაგან, ახასიათებდა ანტი-
კური ეპოქის ფიზიკურ ნივთებსო. ცხოველებზე საუბრის დროსაც არ
გვესაქიროება დროის ასე მცირე მონაკვეთებზე მითითება. მაგრამ რო-
დესაც აღამიანთა თვისებებსა და მიმართებაზეა ლაპარაკი, ამგვარ და-
მატებებსა და მითითებებს ხშირად მივმართავთ. ჩვენ ვამბობთ, რომ ასე-
თი იყო ანტიკური ეპოქის ადამიანი, რომ ასეთია თანამედროვე ადა-
მიანი და ა. შ. რას ემყარება ჩვენი ეს განსხვავებული მიდგომა, ერთი
მხრივ, ადამიანებთან და, მეორე მხრივ. დანარჩენ არსებულებთან?
ცხადია, რომ ის ემყარება ჩვენს რწმენას, რომლის თანახმადაც ადა-
მიანის თვისებები და მიმართებები, მისი ყოფიერების ფაქტორები გა-
ცილებით ცვალებადი და დინამიურია, ვიდრე ყველა სხვა არსებუ-
ლის თვისებები, მიმართებები და ყოფიერების ფაქტორები. რა თქმა
უნდა, ჩვენი ცოდნა ნივთების თვისებებსა და თავისებურებებზე, მათ
კანონებზე იცვლება, მაგრამ თავად ეს თვისებები და თავისებურებები,
თავად ეს კანონები უცვლელია. მაგალითად, ადრე მიაჩნდათ, რომ ფი-
ზიკური სხეულები განუყოფელი ნაწილაკებისაგან შედგება. ახლა ვი-
ციოთ, რომ ეს არ არის ასე, მაგრამ ამავე დროს ჩვენ ვთვლით, რომ თა-
ვად ფიზიკური სხეულების აგებულებაში არავითარი ცვლილება არ
მომხდარა — ისინი, ისევე როგორც დღეს, არც ძველად შესდგებოდ-
ნენ განუყოფელი ნაწილაკებისაგან. როცა მხედველობაში გვყავს ადა-
მიანი, ვითარება სხვაგვარია: იცვლება და ვითარდება არა მარტო ჩვე-
ნი ცოდნა ადამიანისა, არამედ თავად ადამიანიც. ადამიანი იცვლის
თვისებებსა და მიმართებებს, ყოფიერებებს წესს, იცვლებიან და ვითარ-
დებიან ადამიანის ყოფიერების ფაქტორები. ანტიკური ეპოქის ადა-
მიანი სხვაგვარი იყო, ვიდრე თანამედროვე ადამიანი, მისი მიმართება
სამყაროსთან ჩვენისაგან განსხვავებული იყო, ის ჩვენგან განსხვავე-
ბული წესებით ცხოვრობდა. ადამიანის ბუნება, არსება, თვისებები
არასოდეს არ არის საბოლოოდ განმტკიცებული და დასრულებული.
ამ მხრივ ადამიანი მუდამ განვითარებასა და ქმნადობაშია. მარქსი აღ-
ნიშნავდა, რომ ადამიანის მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება ახალ
მოთხოვნილებებს წარმოშობს. ახალი მოთხოვნილებების გაჩენა ნიშ-
ნავს ახალი თვისებების, სამყაროსთან ახალი მიმართებების გაჩენას,
ე. ი. ნიშნავს ადამიანის გამოვლენას ახალ განასერში, ახალი ადამი-
ანის ქმნადობას. როცა ადამიანს უჭირს ეკონომიურად, როცა ის მო-
კლებულია კომფორტს, საკმარისად ვერ იკმაყოფილებს ფიზიოლოგი-

ჟრ მოთხოვნილებებს, მის ინტერესებს შორის წამყვანი შეიძლება გახდეს მომხმარებლური ინტერესი. ასეთ პირობებში ადამიანი გვევლინება, როგორც „მომხმარებელი“. მაგრამ ეს როდია ადამიანის ჭეშმარიტი არსება. ამას ადამიანი გრძნობს მაშინ, როცა მას ეძლევა შესაძლებლობა საკმარისად დაიკმაყოფილოს თავისი ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებები, შეიქმნას კომფორტი, შევიდეს „თავისუფლების სამეფოში“. მომხმარებლური ინტერესი ჰკარგავს თავის გაბატონებულ მდგომარეობას. თანდათან ადამიანი „მომხმარებლიდან“ გადაიქცევა შემოქმედად, რომელსაც უბიძგებს მოწოდება და არა გასაჭირი. ცხადია, ადამიანებში ინერციის ძალაც მოქმედებს და მას შემდეგ, რაც დაიკმაყოფილეს მომხმარებლური ინტერესი, მათ შეუძლიათ კვლავ ამ ინტერესის ტყვეობაში იმყოფებოდნენ. მაგრამ, საბოლოო ანგარიშით, ეს მანც დროებითი მოვლენაა, ინერციის ეს ძალა დაუმარცხებელი როდია. მარქსის დებულების ჭეშმარიტება უქვევლია: გარკვეული მოთხოვნილებების საკმარისი დაკმაყოფილების შედეგია ახალი თვისებების, საწყაროსთან ახალი მიმართებების გაჩენა.

რა თქმა უნდა, ადამიანს აქვს გარკვეული ზოგადი და უცვლელი თვისებები. სხვაგვარად შეუძლებელიცაა: ჩვენ ხომ „ადამიანს“ ვუწოდებთ არა ყოველ არსებულს, არამედ არსებულთა მხოლოდ გარკვეული კლასის წარმომადგენლებს. არსებულთა გარკვეული კლასი კი შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ ზოგადი და უცვლელი თვისებებისა და ნიშნების საფუძველზე. მაგრამ ზოგადი და უცვლელი თვისებებისა და ნიშნების არსებობა არ ეწინააღმდეგება დებულებას ადამიანის თვისებების, ადამიანის ბუნების ცვალებადობის შესახებ.

ჩვენ ვახსენეთ ადამიანის „ინტერესები“: სწორედ „ინტერესი“ შეიძლება ჩავთვალოთ ადამიანის ნიშანდობლივ ზოგად თვისებად, იმ ნიშნად, რომელიც აერთიანებს ადამიანთა კლასს, გამოსყოფს მათ არსებულთა დანარჩენი კლასებისაგან და, ამავე დროს, კი არ უარყოფს, არამედ ადასტურებს ადამიანის თვისებათა და არსების ცვალებადობას.

ადამიანი, ინერტულ-ინდიფერენტული ნივთისაგან განსხვავებით, ყოველთვის დაინტერესებულია (ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით) საკუთარი თავით და გარესამყაროთი. რას ნიშნავს „დაინტერესებულად ყოფნა“? საკუთარი თავითა და გარესამყაროთი დაინტერესებულობა ნიშნავს იმას, რომ გრძნობდეს არსებულით უკმარობას და ისწრაფვოდა მისი გარდაქმნისაკენ — საკუთარი თავისა და გარესამყაროს შეცვლისკენ. როცა ჩემს ინტერესს შეადგენს რაიმეს ცოდნა, ეს იმას ნიშნავს, რომ მე მაკლია ეს ცოდნა და ამიტომ ვესწრაფვი შევიძინო ის, როცა ჩემს ინტერესს შეადგენს მეცნიერად გახდომა. ეს იმას ნიშნავს, რომ მე მაკლია მეცნიერად ყოფნა და ვესწრაფვი მივალწიო

მას და ა. შ. მაშინაც კი როცა დაინტერესებული ვარ იმით, რომ დავრჩე იმავედ, რაც ვარ—თქვათ, მდიდარი ვარ და მდიდრადვე მსურს დავრჩე—მე ცვალებადობისაკენ ვისწრაფვი: ჩემი მდიდრად დარჩენა ხდება ჩემი ინტერესის საგანი. იმდენად, რამდენადაც ჩემი მდიდრად-ყოფნა არ არის საკმაოდ უზრუნველყოფილი და მე ვისწრაფვი უზრუნველყოფის. როცა დაინტერესებული ვართ იმაში, რომ ყველაფერი დარჩეს თავის ადგილზე, ჩვენ სინამდვილეში მივისწრაფვით იმისკენ, რომ „ყველაფერი არ დარჩეს თავის ადგილზე“, ე. ი. მივისწრაფვით იმისკენ, რომ „ყველაფრის თავის ძველ ადგილზე ყოფნა“ არაუზრუნველყოფილიდან უზრუნველყოფილი გავხადოთ. მხოლოდ დაინტერესებულობის საპირისპირო რამ—აბსოლუტური გულგრილობა—ტოვებს ყველაფერს ისე, როგორც ადრე იყო. რაიმეს ინტერესი ყოველთვის მოვლენათა სვლაში ცვლილების შეტანის ინტერესია.

ადამიანები არიან ხოლმე გულგრილები, მაგრამ არა ამ სიტყვის აბსოლუტური მნიშვნელობით. მაგრამ რა ზომითაც ისინი გულგრილები არიან, იმ ზომით ემსგავსებიან უსულო სხეულებს და ამიტომ ნაკლოვან არსებებად გამოიყურებიან. დაინტერესებულობა ადამიანის ნიშანდობლივი თვისებაა.

შეიძლება ითქვას, რომ ინტერესი საკმაოდ ასხეავებს ადამიანს ინდიფერენტული ნივთისაგან, მაგრამ ის არ არის საკმარისი იმისათვის, რომ ადამიანი ცხოველოვან გამოიყუთ — მოთხოვნილებები ცხოველებსაც ხომ გააჩნიათ. ცხოველებს აქვთ მოთხოვნილებები, რომლებიც განსაზღვრავენ მათ მოქმედებას. მიუხედავად ამისა, მაინც სწორია აზრი, რომ დაინტერესებულობა ადამიანის ერთ-ერთი სპეციფიკური ნიშანია.

ცხოველს აქვს მხოლოდ ელემენტარული ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებები, რომელთა დაკმაყოფილების შემდეგ ის იგივე დონეზე რჩება. მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება ცხოველში არ წარმოშობს ახალ მოთხოვნილებას. ადამიანი კი თავის ელემენტარულ ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებსაც მრავალფეროვნებას ანიჭებს. მაგრამ — და ესაა მთავარი — ის არ იფარგლება ამ მოთხოვნილებებით, დაინტერესებულია საკუთარი თავით, როგორც თავისი ყოფიერების შემოქმედით არსებით, დაინტერესებულია საკუთარი ყოფიერებით, როგორც განუმეორებელ-პიროვნული ყოფიერებით. ან ამასთანავე ადამიანს აინტერესებს სხვათა ინტერესები, სხვებთან გაერთიანება, გარესამყაროს ლამაზი ფორმები. დაინტერესებულობის ყველა ამ ფორმაში ადამიანი მარად ავითარებს თავის თავს.

მაშ ასე, უსაზღვრო, მარად განვითარებადი დაინტერესებულობა, ე. ი. მუდმივი. უცვლელი მისწრაფება იმისკენ, რომ შეცვალოს საკუთარი თავი და გარესამყარო არის ადამიანის ერთ-ერთი ზოგადი და

უცვლელი თვისება. ადამიანი არსებულეებს შორის ყველაზე ცვალებადი არსებულაა. სხვადასხვა დროში, სხვადასხვა ეპოქაში ადამიანები განსხვავებული არიან, ადამიანები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ერთ ეპოქაშიც — ყოველი ადამიანი, როგორც პიროვნება, სამყაროსადმი თავისი მიმართებების მთლიანობაში, განუმეორებელია.

ცხადია, რომ ამგვარი ცვალებადობისა და განსხვავებულობის გამო ადამიანები შემეცნების ყველაზე რთულ საგანს წარმოადგენენ.

კიდევ ერთი ვითარება გვარწმუნებს იმაში, რომ ადამიანი როგორც შემეცნების საგანი ძალზე რთულია: ფიზიკური ნივთებისა და ცხოველების მიმართ ვერასოდეს ვერ ვიტყვით ასე არ „უნდა“ მოქცეულიყვნენო. ადამიანის მიმართ კი ძალზე ხშირად ვმსჯელობთ სწორედ ამგვარად. ჩვენ ვამბობთ ხოლმე: „ის არ უნდა მოქცეულიყო ასე, ეს არ ეკადრება მას, ის სხვანაირად უნდა იქცეოდეს“ (მხედველობაში გვაქვს გამოთქმის ეთიკური აზრი). ადამიანის ქცევაში ჩვენ ვასხვავებთ ერთმანეთისაგან ფაქტობრივსა და ჭეარარსულს და ამით ვგულისხმობთ ადამიანის ყოფიერების თავრებულ ორფენოვნებას. ადამიანის ქცევაში ფაქტობრივი არ ემთხვევა ჭეარარსულს. ადამიანის არსების „შემადგენლობაში“ ჭეარარსიც შედის. მაშასადამე, ადამიანის არსება არ გამოვლინდება საჭეებით აღეკვატურდ ფაქტობრივ ქცევაში და ამიტომ ჩვენ ადამიანის კვლევისას არ გვაქვს უფლება შევიზღუდოთ მხოლოდ მისი ფაქტობრივი ქცევის აღწერით და ამ საფუძველზე შესაბამისი პიპოთეზის აგებით. განვიხილოთ საკითხი უფრო დაწვრილებით.

რა არის „ჭეარარსი“ ეთიკური აზრით? ჭეარარსი — ეს ისაა, რაც არ არის და რისი არსებობაც არ არის გარანტირებული ნივთთა ბუნებრივი მსვლელობით, სამყაროს მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირით. ჭეარარსი არ არის წარსული ან აწმყო ფაქტი, ის არაა ამ უკანასკნელთა აუცილებლობით მოსალოდნელი შედეგია. ჭეარარსი არ არის უბრალოდ აუცილებელი. გამოთქმები „ჭერ-არს“, „უნდა იყოს“ ზედმეტია იმის მიმართ, რაც მხოლოდ არის და არ შეიძლება არ იყოს, ანდა რაც უბრალოდ აუცილებელი იქნება და შეუძლებელია არ იყოს. ჭეარარსი არის ის, რაც შეიძლებოდა ყოფილიყო ან შეიძლება იყოს და ამავე დროს შეიძლებოდა არ ყოფილიყო და შეიძლება არ იყოს. მაგრამ გამოთქმებს „ჭერ-არს“, „უნდა იყოს“ ჩვენ ვასხვავებთ გამოთქმისაგან „შეიძლება იყოს“. ჭეარარსი ასევე არ ემთხვევა შესაძლებელს. ჭეარარსი არის არა უბრალოდ შესაძლებელი, არამედ შესაძლებელი. რომელიც მოთხოვნილია. საიდან მოდის ეს მოთხოვნა? ამ მოთხოვნის წყარო შეიძლება იყოს მეორე ადამიანი. მაგრამ თუ მოთხოვნას არა აქვს ამისაგან განსხვავებული საფუძველი, მაშინ გამოთქმები „ჭერ-არს“. „ასე უნდა იყოს“ ემთხვევა გამოთქმას „მას — მეორე ადამიანს — სურს, რომ ეს იყო ასე“. მაგრამ ჩვენ ყოველთვის ვა-

სხვაეგებთ ამ გამოთქმებს. ჟერარსი არ ემთხვევა მეორე ადამიანის სურვილს. ის უფრო მეტია, ვიდრე მეორე ადამიანის მოთხოვნა. ჟერარსი, თუკი ჩვენ ნათლად ვწვდებით ამ გამოთქმას, არ შეიძლება ემთხვეოდეს მოთხოვნას, რომელიც მხოლოდ გარედან, მხოლოდ გარეგანი წყაროდან მოდის — თუნდაც ეს იყოს უმრავლესობის მოთხოვნა. არ შეიძლება გამოვრიცხოთ იმის შესაძლებლობა, რომ უმრავლესობაც შეიძლება დადგეს ყალბ გზაზე და მოიშორებოდეს რაიმე ეთიკურად გაუმართლებელს, ე. ი. ჟერარსის საპირისპიროს. მოთხოვნა, რომელიც მოდის გარედან და რომელსაც მე შინაგანად არ ვეთანხმები, არ განიცდება ჩემს მიერ როგორც ეთიკურად გამართლებული, როგორც ქვეყნარტი ჟერარსი, განსხვავებული ბრძანებისაგან. დაძალებინაგან ანდა იურიდიული ხასიათის მოთხოვნისაგან. გამოთქმები „ასეა ნაბრძანები“, „ასეა დადგენილი“, „ასეა მიღებული“ არ ემთხვევა ეთიკურ გამოთქმებს „ჟერარს“, „ასე უნდა იყოს“. ჟერარსი, თუ ის გვესმის ეთიკური მნიშვნელობით, გულისხმობს პიროვნების შინაგან თანხმობას მოთხოვნასთან.

მეორე მხრივ, ჩვენ ვასხვავებთ გამოთქმებს „მე მსურს“ და „მე უნდა“. რას გჟერება ეს განსხვავება, თუკი ჟერარსი ჩემს მიერ შინაგანად აღიარებული მოთხოვნაა? ამ კითხვაზე პასუხისას ჩვენ, უპირველესად ყოვლისა, უნდა გავერკვეთ პიროვნების თავისებურ სტრუქტურაში.

მე ვარ გარკვეულ ინტერესთა ერთობლიობა. ეს ინტერესები გარკვეულ მიმართებაში არიან ერთმანეთთან. ეს მიმართებები, ერთი მხრივ, იერარქიულია, მეორე მხრივ, ეს ინტერესები კონკურენციას უწევენ ერთმანეთს. ზოგი ინტერესი ფუნდამენტურია, ზოგი კი ზედაპირულია, ზოგი საფუძველში დევს და განმსაზღვრელია, ზოგი კი განსაზღვრულია, ზოგი ინტერესის დაკმაყოფილება სხვა ინტერესთა დაკმაყოფილებას უშლის ხელს და ა. შ. მთავარი ისაა, რომ ჩვენ ყოველთვის როდი ვერკვევით სავსებით ნათლად საკუთარ ინტერესთა ამ იერარქიასა და კონკურენციასში. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ჩვენი ფუნდამენტური, ძირითადი ინტერესები მუდამ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ანონიმურად“ მოქმედებენ, ჩვენ ისინი აქტუალურად არა გვაქვს მიღებული მხედველობაში. ამიტომ, როცა მივდევთ ზედაპირულ ინტერესებს და მათ შესატყვის მიზნებს და ამით ვეწინააღმდეგებით საკუთარ თავს, ვეწინააღმდეგებით „ანონიმურად“ მოქმედ, მაგრამ შედარებით არსებით, სიღრმისეულ ინტერესებს, ვეწინააღმდეგებით საკუთარ არსებას, ჩვენ გარკვეული დროის მანძილზე ვერ ვამჩნევთ ამას და ჩვენთვის შეუმჩნეველად შეგვიძლია „წაგებული“ დავრჩეთ, „წაგავით“ ცხოვრება. „მე მსურს“ ჩავიდინო რაიმე, მაგრამ თურმე მე „არ უნდა“ ჩავიდინო ეს — „არ უნდა“, რამდენადაც ეს

საკციელი ეწინააღმდეგება ჩემს სიღრმისეულ ინტერესს, ჩემს მოწოდებას. გამოთქმა „მე მსურს“ გამოხატავს ჩემში გარკვეული ინტერესის არსებობას, თანაც ისე, რომ ეს ინტერესი არ არის განხილული ჩემს ფუნდამენტურ-სიღრმისეულ ინტერესებთან კავშირში. გამოთქმებს „მე უნდა“, „ჯერ-არს“ მხედველობაში აქვთ სწორედ ეს ფუნდამენტური ინტერესები, რომლებიც გამოხატავენ ჩემს ღრმა მოწოდებას. ეს გამოთქმები ყველაფერს სწორედ ამ ინტერესებთან კავშირში განიხილავენ. ჯერარსი არის ჩემი სიღრმისეული ინტერესების შესაბამისი მოთხოვნა, ჩემი სურვილი კი რომელიმე ჩემი ინტერესისაგან გამომდინარეობს. შეიძლება ითქვას, რომ ჯერარსი არის ჩემი ფუნდამენტურ სიღრმისეული „სურვილი“ — თუ ამ უკანასკნელს გავიგებთ როგორც ჩემს სიღრმისეულ მოწოდებას. ამიტომ ჯერარსის ის მკაცრი და უპირობო დაპირისპირება სურვილთან, რომელიც ტრადიციის მიერაა მიღებული, მცდარად უნდა ჩაითვალოს.

როდესაც რაიმეს ეთიკური ჯერარსის ნიშანს მივაწერ, ამით მე მას წარმოვაჩენ, როგორც ჩემი ინტერესის კორელატს. ერთადერთი ნიშანი, რომელიც საშუალებას მომცემს განვასხვავო ეთიკური ჯერარსი. ასეთია: ჯერარსი უბრალოდ ნაბრძანებისაგან განსხვავდება მხოლოდ იმით, რომ ეს ჯერარსი წარმოჩნდება როგორც ჩემი საკუთარი ინტერესის კორელატი. მაგრამ ეს ინტერესი, მხოლოდ „სურვილისაგან“ განსხვავებით, განიცდება, როგორც ჩემი ფუნდამენტურ-სიღრმისეული ინტერესი.

მაგრამ ეთიკურ ჯერარსს ჩვენ ყოველთვის მივაწერთ საყოველთაო მნიშვნელობას და ობიექტურობას, ობიექტურ ხასიათს და, საბოლოოდ, სწორედ ამით ვასხვავებთ ერთმანეთისაგან გამოთქმებს „მე მსურს“ და „მე უნდა“. ეთიკური ჯერარსის ამ ობიექტური ხასიათის გათვალისწინების გარეშე ჩვენ შეიძლება მოგვეძალოს სუბიექტივიზმი, როგორც ეს ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ხდება. ყველაფერი, რაც ითქვა ეთიკური ჯერარსის თაობაზე, ამ უკანასკნელის ობიექტურ ხასიათს უნდა შეუთავსდეს. ჩვეულებრივი სურვილისაგან განსხვავებით, მე განვიცილებ ჯერარსს, როგორც მოთხოვნას, რომელიც მეხება არა მარტო მე, არამედ ეხება ყველას. მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ჯერარსი არის გარედან მომდინარე მოთხოვნა და ის არ პოულობს თანხმობას ჩემში? ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ჩემს მიერ ჯერარსად აღიარებული ვითარება არ არის წარმოჩენილი ჩემ მიერ როგორც საკუთარი ინტერესის კორელატი? არა, სულაც არ ნიშნავს. ეთიკურ ჯერარსს ჩვენ ნათლად ვასხვავებთ ნაბრძანებისა ან იძულებისაგან, ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ეს ჯერარსი შეესატყვისება ჩვენს შინაგან ინტერესს.

ეთიკური ჭეშარი სის ობიექტური ხასიათი ნიშნავს იმას, რომ ის შეესატყვისება ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტურ ტენდენციას. ჩემ მიერ მისა შინაგანად-თავისუფალი აღიარება კი ნიშნავს იმას, რომ ის ამავე დროს შეესატყვისება ჩემი პიროვნული ყოფიერების სიღრმისეულ ინტერესს. ადამიანის ეთიკურობა პიროვნულისა და უნივერსალურ-ობიექტურის დაკავშირების ფუნდამენტურ შესაძლებლობას ეყრდნობა.

საქმე ისაა, რომ ჩემში აღმოჩენილი ფუნდამენტური ინტერესი შეიძლება იყოს ყოფიერების რაღაც უნივერსალურ-ობიექტური ტენდენციის გამოხატულება ახალ დონეზე და ამავე დროს განიცდებოდეს ჩემ მიერ როგორც ასეთი. ჩემი ფუნდამენტური დაინტერესება ცვლილებებით, ახალი ფორმების ქმნით, ყოფიერების საკუთარი განუმეორებელ-ინდივიდუალური სახის არჩევით და, ამავე დროს, სხვა ადამიანებთან, კაცობრიობასთან გაერთიანებით შეიძლება გავიგოთ როგორც მთელი სინამდვილის უნივერსალური ტენდენციის გამოხატულება ახალ დონეზე. ეს არის უნივერსალური ტენდენცია თვითმოდრაობისა, „მარტივიდან რთულისაკენ“, ინდივიდენტული, დაუნაწევრებელი მთლიანობიდან დიფერენცირებული, დანაწევრებული მთლიანობისაკენ მოძრაობისა და ა. შ. მოთხოვნა: „იყავი ის, რაც ხარ თავად შენ და ამავე დროს იყავი ერთიანობაში სხვებთან, საზოგადოებასთან, კაცობრიობასთან“ შეიძლება გავიგოთ როგორც მოთხოვნა, რომელიც გამომდინარეობს ჩემი შინაგანი ინტერესიდან და, ამავე დროს, ყოფიერების უნივერსალური ტენდენციიდან, რაც საზოგადოების ობიექტურად მნიშვნელად ინტერესებში პოულობს გამოხატვას. ეთიკური ჭეშარის არის მოთხოვნა, რომელიც გამომდინარეობს საზოგადოების ინტერესებიდან და ასევე შეესატყვისება ადამიანის, როგორც პიროვნების, შინაგან მოწოდებას.

ჩვენ ვილაპარაკეთ იმაზე, რომ შემეცნების საგანთა შორის ყველაზე რთული ადამიანია. ამის საბუთად მივუთითეთ იმაზე, რომ ადამიანს აქვს შინაგანი სწრაფვა ცვალებადობისაკენ. ახლა ირკვევა, რომ ეს სწრაფვა, ეს მიდრეკილება მთელ სინამდვილეს ახასიათებს და ამიტომ ვერ იქნება ადამიანის განმასხვავებელი ნიშანი, მაშასადამე, ვერ იქნება ადამიანის, როგორც შემეცნების საგნის, განსაკუთრებული სირთულის მაჩვენებელი.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ სინამდვილე სხვადასხვა ფენებისაგან შედგება და ყოფიერების აქ აღნიშნული უნივერსალური ტენდენცია ამ განსხვავებულ ფენებში ერთი ძალით არ ვლინდება: არაორგანულ ბუნებაში ის შეკავებულია და არ აშეღავნებს თავის თავს — თუ კი სინამდვილის ამ ფენას სხვა ფენებისაგან, განსაკუთრებით კი ადამიანის ყოფიერებისაგან განყენებული სახით განვიხილავთ. არაორგანული

ბუნება, განხილული განყენებულად, ყველა თავის მონაკვეთში ამჟღავნებს თავს როგორც უპირატესად ინერტული და ინდიფერენტული.

აღნიშნული ტენდენცია მასში მხოლოდ ორგანული ბუნების წარმოშობის ისტორიის მასშტაბში მქლავნდება. პრაქტიკულ მოქმედებაში არაორგანული ბუნების ისტორიის მცირე მონაკვეთი გვეძლევა, აქ ამ ტენდენციის ძალა არ ჩანს და ამიტომ ის შეიძლება იგნორირებული იყოს. ამის შესაბამისად მეცნიერებები არაორგანული ბუნების შესახებ ამ უკანასკნელს განიხილავენ როგორც ინერტულს და ინდიფერენტულს, თვითმოძრაობას მოკლებულს.

ორგანული ბუნება, ე. ი. მცენარეთა და ცხოველთა სამყარო, რა თქმა უნდა, უფრო დიდი ზომით ამჟღავნებენ მიდრეკილებას თვითმოძრაობისა და ცვლილებებისაკენ. მაგრამ ადამიანის ყოფიერებასთან შედარებით ამ სფეროშიც ეს მიდრეკილება შეკავებული და შემოსაზღვრულია. მიდრეკილება თვითმოძრაობისაკენ, თვისებათა და მიმართებათა ცვლილებებისაკენ სრული ძალით მქლავნდება ადამიანის ყოფიერების დონეზე. აქვე უნდა ითქვას, რომ ეს მიდრეკილება, როგორც სინამდვილის უნივერსალური ტენდენცია, მქლავნდება მხოლოდ მაშინ, როცა სამყაროს ვიხილავთ როგორც მთელს, „ზემოდან“, ადამიანის ყოფიერების პოზიციიდან. ამ აზრით, ადამიანის ყოფიერება გვაძლევს სინამდვილის ქვედა ფენათა შინაგანი მიმართულობის გაგების გასაღებს, მსგავსად მარქსის მიერ აღნიშნული ვითარებისა: „ადამიანის ანატომია მაიმუნის ანატომიის გასაღებია“¹.

თუმცა, მგონი, ძალზე შორს წავედით. ჩვენი ამოცანა უფრო მოკრძალებული იყო: ჩვენ გვსურდა გვეჩვენებია განსაკუთრებული სირთულე ადამიანისა, როგორც შემეცნების საგნისა. ადამიანი გაცილებით მეტად იცვლის თავის თვისებებსა და მიმართებებს, ვიდრე ყველა სხვა არსებული. ადამიანი რთულია იმ აზრითაც, რომ მას შეუძლია გადაუხვიოს თავის საკუთარ არსებას, თავისი ყოფიერების „კანონს“: მისი მამოძრავებელი ფუნდამენტურ-სიღრმისეული ინტერესი შეიძლება რეალიზებული იყოს მხოლოდ კონკრეტულ ინტერესთა სიმრავლით, რომლებიც ფარავენ ამ ინტერესს, ზოგჯერ იძენენ ზედმეტ დამოუკიდებლობას და უბიძგებენ ადამიანს მისი თავდაპირველი ინტერესის — როგორც მისი ყოფიერების „კანონის“ — საპირისპირო მიმართულებით.

ადამიანის თვისებათა და მიმართებათა ამგვარი ცვალებადობის გამო, ადამიანის არსებიდან, „კანონიდან“ ადამიანისავე ფაქტობრივი ყოფიერების ამგვარი გადახვევების გამო, ჩვენ, ადამიანის ყოფიერების კვლევისას, არ შეიძლება ძირითადად სტატისტიკური მეთოდებით შე-

¹ კ. მ. რ. კ. ს. ი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბილისი, 1959, გვ. 68.

მოვისაზღვროთ — როგორც ხდება ეს ბუნებრივ-მეცნიერებებში. სტატისტიკური მეთოდებით ჩვენ ვაფიქსირებთ ადამიანთა ფაქტობრივად განმეორებად, გავრცელებულ ქცევებს. მაგრამ ჭერარსული არ ემთხვევა განმეორებადსა და გავრცელებულს. იმისათვის, რომ გამოვავლინოთ ჭერარსული, არ უნდა შემოვისაზღვროთ მხოლოდ ფაქტობრივი ქცევების აღრიცხვით და ჰიპოთეზების აგებით. ჭერარსულის გამოვლენისათვის, უპირველესად ყოვლისა, საჭიროა განმარტება, ფაქტობრივ ქცევათა განმმარტებელი ანალიზი. ადამიანური მოვლენების სფეროში გამოყენებული სტატისტიკური მეთოდი გულისხმობს ადამიანთა გამოკითხვას. ცნობების მრღებას მათი ინტერესების, მისწრაფებების, მიდრეკილებების შესახებ. მაგრამ სპეციალური განმმარტებელი თვითანალიზისა და ასევე სხვა ადამიანთა ქცევების განმმარტებელი ანალიზის გარეშე ადამიანები თავად ცუდად ერკვევიან თავის საკუთარ ინტერესებში, მისწრაფებებსა და მიდრეკილებებში. თუკი ის, ვინც იძლევა პასუხს, წინასწარ აწარმოებს განმმარტებელ თვითანალიზს, ანდა ის, ვინც იძლევა კითხვას, გამოკითხვის შემდეგ მიმართავს განმმარტებელ ანალიზს, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ ადამიანის ყოფიერების შესწავლა ძირითადად არ შემოიფარგლება სტატისტიკური მეთოდებით. ყოველივე ამას შეიძლება დაემატოს ასეთი დეტალი: ადამიანის თვითშემეცნება რთულდება და ძნელდება იმით, რომ იგი გარკვეულწილად მიდრეკილია საკუთარი თავის მოტყუებისაკენ: ადამიანებს ყოველთვის როდი სურთ იცოდნენ სრული სიმართლე თავის თავზე, ერკვეოდნენ საკუთარი ყოფიერების ტენდენციებსა და შესაძლებლობებში. ადამიანები ზოგჯერ გაურბიან სიმართლეს. ისინი ცდილობენ არსებობის გამართლებას, შემსუბუქებას, თავისი ყოფიერების საყრდენის გამოძებნას და ამიტომ ქმნიან და ეძლევიან ილუზიებს საკუთარ თავზე. ადამიანი ხშირად ატყუებს თავის თავს იმისთვის, რომ გაამართლოს და ასატანი გახადოს საკუთარი ყოფიერება. კლასობრივ საზოგადოებაში ეს ვითარება თავისებურად ელინდება რეაქციული კლასის იდეოლოგიის კლასობრივი შეზღუდულობის ფორმაში. ამის შესახებ ლაპარაკობდა მარქსი. ცხადია, ადამიანს ძალუძს გადალახოს თავისმოტყუების ეს მიდრეკილება. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ეს მიდრეკილება მულდამაა ადამიანში. ადამიანს, ადამიანს პატრონებს, მის პატროსან თვითცნობიერებას მულდამ უხდება ამ ბარიერის დაძლევა.

როგორია თავისმოტყუების ამ მიდრეკილების შინაგანი წყარო? კლასობრივ საზოგადოებაში არსებული კლასობრივი ბრძოლის პირობებში ეს წყარო არის რეაქციული კლასის ტენდენცია გაამართლოს საკუთარი ეკონომიკურ-კლასობრივი მდგომარეობა. პიროვნულ ასპექტში ყალბი თავისგამართლების ტენდენცია სხეადასხეავგვარად ელინ-

დება. როგორც ითქვა, ადამიანი განსხვავებული ინტერესების ერთობლიობაა. ამ ინტერესთაგან ზოგი ფუნდამენტურია, ობიექტური მნიშვნელობის მქონეა და მათი რეალიზაცია ბედნიერების საწინდარია. ზოგი კი ნაკლებ ფუნდამენტურია, ნაწარმოებია, ზედაპირულია. მიუხედავად ამისა, ამ უკანასკნელთ შეუძლიათ გადამეტებულად დამოუყიდებელი ძალა შეიძინონ და ხელი შეუშალონ ძირითადი ინტერესების რეალიზაციას (ფუნდამენტურია, მაგალითად, ობიექტურ ღირებულებათა შექმნის ინტერესი, ზედაპირული ინტერესი კი შეიძლება ვუწოდოთ, მაგალითად, მატერიალურ კეთილდღეობაზე ზრუნვას).

ფუნდამენტური ინტერესების განხორციელებას ჰეშმარიტი ბედნიერება მოაქვს, მაგრამ მათი რეალიზაციის სიძნელე, ზედაპირული ინტერესების დამოუყიდებელი ძალის გადალახვის სიძნელე ბადებს. სწორედ მიდრეკილებას გაიოლებისკენ, თავისი თავის რეალიზაციისა და ბედნიერების ადვილი და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „იაფი“ გზების ძიებისაკენ. თავის მოტყუების მიდრეკილებაში ვლინდება სწორედ ეს მიდრეკილება გაიოლებისა და „გაიაფებისაკენ“. რადგან ჩვენ ვემორჩილებით ზედაპირული ინტერესების ძალას და ფუნდამენტური ინტერესები განუხორციელებელი რჩება, ჩვენ გვაწუხებს არასრულფასოვნებისა და უკმარობის გრძნობა. ამ შემაწუხებელი გრძნობის ჩასახშობად ჩვენ ისე ვიქცევით, ვითომც ადამიანის ყოფიერების ფუნდამენტურ ინტერესებს ვახორციელებდეთ. სხვებსაც და საკუთარ თავსაც ჩვენს ზედაპირულსა და უმნიშვნელო არსებობას ისე ვაჩვენებთ, თითქოს ის ფუნდამენტური და მნიშვნელოვანი ყოფიერება იყოს: აქ მიზნის მიღწევისათვის ვიყენებთ „გამორჩეულ“ ქუდს, სქელ პორტფელს, საიდუმლოებით სავსე წვერს, „მზივე“ მანერებსა და სიარულს, მოღუშულ გამომეტყველებას, ხმის სოლიდურ ტემბრს და ბოლოს, სხვადასხვაგვარ გამონაგონებს ჩვენი საკუთარი პერსონის განსაკუთრებულ, „პროვიდენციალურ“ წარმომავლობაზე, ყოფიერების უმაღლეს ინსტანციებთან უშუალო კონტაქტებზე, მონაგონებს ამ უმაღლეს ინსტანციებზე, ადამიანის დანიშნულებაზე, ადამიანის ყოფიერების არსებაზე. თავის მოტყუების „პროცედურა“ მთავრდება იმით, რომ ჩვენ ექმნით ადამიანის კონცეფციას, რომელიც სავსებით ყალბია, მაგრამ გამოდგება ჩვენი ყოფიერების გასამართლებლად. რაც უფრო მეტად ვგრძნობთ ჩვენ არასრულფასოვნებას, მით უფრო მეტად ვზრუნავთ ჩვენ „ფუნდამენტურ“ გარეგნობაზე, უფრო მეტად ვეგონებთ ფანტასტიკურ კონცეფციებს ადამიანის დანაშაულებასა და არსებაზე.

თავის მოტყუება ძალზე რთული და სავსებით თავისებური ფენომენია: საკუთარ თავში ჩვენთვის არასასიამოვნო რაიმეს ვხედავთ, საკუთარ თავზე ვიცით რაღაც არასასიამოვნო, მაგრამ ეს საიდუმლო.

საკუთარ თავსაც კი არ გვსურს გავუმხილოთ, არ გვსურს რაიმე ვიცოდეთ ამ საიდუმლოზე, ჩვენ თითქოსდა თავს ვარიდებთ მას, ისე ვიქცევით, თითქოს ის შეუმჩნეველია ჩვენთვის. მაგრამ რამდენადაც ეს არასასიამოვნო ობიექტი თავად ჩვენ ვართ, ცხადია, შეუძლებელია მას მთლად ავარიდოთ თავი, შეუძლებელია ის სავსებით შეუმჩნეველი დარჩეს. ჩვენ ჩვენთვისვე თითქოსდა ნიღაბს ვიკეთებთ, ვიცვლით სახეს, ვლამაზდებით. მაგრამ რამდენადაც ყოველივე ამას თავად ჩვენ ვაკეთებთ, შეუძლებელია ეს მოქმედება ჩვენთვის სავსებით შეუმჩნეველი დარჩეს. ჩვენ, „ქიმიური“ ლამაზმანის მსგავსად, ვტკბებით ჩვენი ნიღბით. ჩვენ სულ ფრთხილად ვიქცევით, მოუსვენარ მდგომარეობაში ვართ, როგორც ეს ლამაზმანი, რომელსაც ეწინია, ვთქვათ, იმისა, რომ თვალზე უნებლით მომდგარმა ცრემლებმა წამწამებზე საღებავი არ ჩამორეცხოს. ეს მდგომარეობა გაგვეცმს ხოლმე: ვიცით, რომ სახეზე გვაქვს ნიღაბი, რომელიც, თუ ფრთხილად არ მოვიქვებით, შეიძლება აგვეხადოს. თუ ყურადღებით დავაკვირდებით გარემოს, რომელშიც ვცხოვრობთ, ადვილად გამოვიცნობთ ამგვარ თავისმოტყუებას. გაგახსენებთ ტიპურ შემთხვევებს.

აი, მაგალითად, სხედან ჩვენი ახლო ნაცნობები და გატაცებით საუბრობენ. საუბარი ეხება ერთ თემას — „სისხლით არისტოკრატთა“ ექვსგარეშე უპირატესობას, „ცისფერსისხლიან“ თავად-აზნაურული წარმოშობის ადამიანთა აღმატებულობას. ბჭობენ იმაზე, რომ მხოლოდ ამ ადამიანებს ძალუძთ შექმნან ღირებულებები, რომ მხოლოდ მათში უნდა დავინახოთ ერის დიდება და ა. შ. ამტკიცებენ, რომ ადამიანის თვისებები მთლიანად წარმოშობაზეა, სისხლზეა დამოკიდებული, რომ ეს ასე იყო, ასე არის და ასე იქნება, აქ არაფერი შეიცვლება. ისინი ფიქრობენ ასე, თუმცა კაცობრიობის თანამედროვე ცხოვრების ყველა საათის კარგად ცნობილი ფაქტები სრულიადაც არ ადასტურებენ ამგვარ მოსაზრებებს: თუ გადავავლებთ თვალს თანამედროვეობის კულტურის მოღვაწეთა, ღირებულებების შემქმნელთა „სიას“, ცხადია, აღმოჩნდება, რომ დებულებები „ცისფერი სისხლის“ უცქველი უპირატესობისა და უცვლელი თვისებების შესახებ ძალზე საექვოა და საფუძველს მოკლებულია. რა დაემართათ ჩვენს ნაცნობებს? ნუთუ ისინი ვერ ხედავენ სავსებით ნათელ ფაქტებს, ნუთუ ისინი მოკლებული არიან ლოგიკური აზროვნების ელემენტარულ უნარს? ჩვენ ხომ მშვენივრად გვახსოვს, რომ სხვა შემთხვევებში ისინი სავსებით სწორად ამჩნევდნენ და აფასებდნენ ფაქტებს, ლოგიკურად მსჯელობდნენ. მათი ერთი შეხედვით გაუგებარი უუნარობა აიხსნება იმით, რომ, ჯერ ერთი, ისინი ყოფილი არისტოკრატიული ფენის წარმომადგენლები არიან და, მეორე, მათ არ აკმაყოფილებთ „უბრალო მოკვდავებად“ ყოფნა, თუმცა სინამდვილეში სწორედ ჭეთები არიან, მათ

სურთ იყვნენ გამორჩეულნი, მაგრამ ამას ვერ ახერხებენ. და აი, სწორედ ამიტომ ისინი თხზავენ მითებს მათი არსებობის ადმატებულობის რაღაც საფუძველსა და წყაროზე — „ცისფერი სისხლის“ უცვლელ თვისებებზე. ამავე დროს ისინი, როგორც ინტელექტუალურად სავსებით ნორმალური ადამიანები, შეუძლებელია ვერ ხედავდნენ გამორჩეულობის ამგვარი საფუძვლის ნაცდრობას. ისინი, ცხადია, ხედავენ ამას, მაგრამ არ სურთ დაინახონ და რადგან არ სურთ, ამიტომ „ცოტათი“ ვერც ხედავენ. სხვათა შორის სულიერი განცდების ამგვარ კონფლიქტურ ვითარებას ადასტურებს მათი საუბრის თავისებური ტონი: ის ზომიერად მეტად დარწმუნებულია, კატეგორიულია, ვერ იტანს შეპასუხებას, აცხადებს პრეტენზიას აზრის სრულ სინათლესა და ქვეშეპირტებაზე და ამავე დროს ნერვიულია, შეშფოთებულია, ე. ი. მომლოდინეა იმ შეპასუხებისა, რომელსაც ძნელია გაუძლო. დიახ, რა თქმა უნდა, ჩვენი ნაცნობები გრძნობენ შეპასუხებათა ძალას, იმ შეპასუხებებისა, რომლებიც, კაცმა რომ თქვას, თავად მათი აზროვნების სიღრმეშიცაა ჩაპალული.

ანდა გავიხსენოთ ჩვენი სხვა ნაცნობები, გავიხსენოთ, როგორ ხსდნენ ოთახში და ასევე გატაცებით საუბრობდნენ, თუმცა თემა რამდენადმე სხვა იყო — ჩვენი ერის უეჭველი უპირატესობა ყველა სხვა ერის მიმართ, მოსაუბრეებს მოჰყავდათ ფაქტები, მაგრამ ცალმხრივ დამანიჭებული სახით, ზოგჯერ ფაქტებს თავიდან ბოლომდე განმონაგონით ცვლიდნენ: მოჰყავდათ საბუთები, რომლებიც სავსებით შოკლებული იყო დასაბუთებრ ძალას. ე. ი. საჭსებით აშკარა სოფისტიკას მიმართავდნენ.

ამათ რაღა დაემართათ, ნუთუ არ ძალუძთ დაინახონ სავსებით აშკარა ფაქტები, არ ძალუძთ მსჯელობაში ელემენტარული ლოგიკა მოიხმარონ? რა თქმა უნდა, შეუძლიათ, მაგრამ მათ მოქმედებას ამ შემთხვევაში თავისი მიზეზი აქვს. ჩვენ გვახსენდება, რომ ისინი ცოტა არ იყოს ზარბაცები და უქნარები არიან, ამავე დროს პრეტენზიულებიც. მათ არ სურთ „უბრალო მოკვდავები“ იყვნენ, სურთ იყვნენ გამორჩეულები. განსაკუთრებულები. და აი, ისინი თვალს არიდებენ აშკარა ფაქტებს, ელემენტარულ ლოგიკას და ლამაზი სიზმრის ტყვეობაში არიან: მათ, როგორც გამორჩეული ერის წარმომადგენლებს, საკმაო ღირებულება ენიჭებათ, ისინი თავად იქცევიან განსაკუთრებულ და გამორჩეულ ადამიანებად ყოველგვარი შრომა-გარჯისა და შემოქმედებითი საქმიანობის გარეშე. ისინი, თურმე, იმსახურებენ პატივისცემას უკვე იმიტომ, რომ ასეთი მაღალღირებული ერის შვილები არიან.

ჩვენ გვყავს ისეთი ნაცნობებიც, რომლებსაც უყვართ ჩვენთან საუბარი ბირად ურთიერთობაზე... ღმერთთან. ჩვეულებრივად ისინი ისეთი დარწმუნებული და ფამილარული ტონით ლაპარაკობენ, რომ

იფიქრებთ, ახლახან დაბრუნდნენ ზედათასოფლის მეუღლესთან შეხვედრიდან ანდა, ყოველ შემთხვევაში, ახლახან ელაპარაკენ მას ტელეფონით. მათ არ აწუხებთ არავითარ ეჭვი, არა აქვთ სინდისის ქენჯნა ჩადენილი ცოდვებისათვის. ცოდვები კი აქვთ: ერთმა სახარებასთან შეუაბამო, სავსებით „მიწიერი“ კარიერის კეთების გზაზე წარმატებას მიაღწია, თანაც, როგორც ამბობენ, სახარებასთან შეუთავსებელი გზებითა და საშუალებებით. მეორე, როგორც ცნობილი გახდა, ცოლთან გაყრას და ბავშვების მიტოვებას აპირებს მხოლოდ იმიტომ, რომ შეუყვარდა სხვა ქალი — მიმზიდველი და ნორჩი. მაგრამ გაყრა კარიერას ემუქრება. ამიტომ ჩვენი ნაცნობი საგონებელშია ჩავარდნილი, ვერ იღებს გადაწყვეტილებას და დროებით საშუალებებს მიმართავს: დრო და დრო შვილების თვალწინ მიბეგვავს ხოლმე თავის ცოლს. ყველაფერი ეს ალბათ გასაგები იქნება, თუ საქმეს ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით შევხედეთ. მაგრამ აქ ლაპარაკია ადამიანზე, რომელიც თურმე პირადად იცნობს ღმერთს, ყველაფერში მისდევს ღმერთის მცნებებს! ნუთუ მისმა საქციელმა არ დაიმსახურა ღმერთის რაიმე შენიშვნა და არ მიაყენა ჩრდილი ღმერთთან მის მეგობრულ ურთიერთობას?!

მესამე კი... ისიც ნაკლებ ჰგავს იესო ქრისტეს ერთგულ მოწაფეს.

სახარებისაგან გადახვევა სავსებით ცხადია. მაგრამ ჩვენი ძვირფასი ნაცნობები კვლავ გვახსენებენ იმ მშვიდობიან და უკონფლიქტო საუბარს, რომელიც მათ ჰქონდათ ღმერთთან. წმინდა წიგნების თავისი ახლებური, ორიგინალური ვაგება მაინც მოეცათ! ნუთუ ისინი ვერ ხედავენ ამ ცხადზე უცხადეს შეუსაბამობებს, ნუთუ არ ახსოვთ, რომ ღმერთი არ დათანხმებულა შეხვედროდა მათ და რომ ღმერთთან ტელეფონით საუბარიც არ შემდგარა? ამ ადამიანებს ხომ ისეთი მახვილი თვალი და მშვენიერი მეხსიერება აქვთ, რომ კარიერის რთულ კიბეებზე ასვლისას ისინი მშვენიერად ამჩნევენ და იმახსოვრებდნენ კოლეგების მიერ დაგებულ ხაფანგებს!

ცხადია, ისინი ხედავენ ყველაფერს, მაგრამ არ სურთ ყველაფრის დანახვა და რადგან ეს არ სურთ, თვალს ხუჭავენ და წარმოისახავენ, რომ სრულიად განსაკუთრებულები არიან — ჩვენ დროში ცოტა ვინმე თუ ხედავს ღმერთს, მათ კი ეს ძალუძთ. ყველა დანარჩენი ჩვეულებრივად ცხოვრობს, ისინი კი ღვთის რჩეულნი არიან და ა. შ.

თავისი თავის მოტყუებისას ადამიანები ერთმანეთს საჭიროებენ — ამ ასპარეზზე ძნელია მარტოსულობა. თავისი თავის მომტყუებლები „კორპორაციებში“ ერთიანდებიან და საგანგებო სალონებსაც კი აარსებენ. ჩვენ მოგვიხდა სტუმრობა ამგვარ სალონში. „თქვენ გენიოსი ხართ!“ — შესძახა ერთმა მეორეს იმის იმედით, რომ პასუხად ასე-

თივე შეძახილს მიიღებდა. მათ გაეგებათ ყველაფერი, ისინი საუბრობენ ყველაფერზე, თანაც ისე, რომ წამდაუწუმ აგონებენ ერთმანეთს იმას, თუ როგორი გამორჩეული, როგორი განათლებული, კვიციანები, დახვეწილები არიან. საუბრობენ გამართულად, ექვი არ შეაქვთ თავის არც ერთ სიტყვაში. ისინი, მგონი, დოსტოვესკისა და მისი პრობლემების თაობაზეც ენის წაუბოროტიკებლად, შეუფერხებლად მუსაიფობენ. ჩვენ გვახსენდება, რომ მათთან არავითარ უხერხულობას არ ვგრძნობდით — ყველა დაექვებულ სულს შეეძლო ეპოვა რბილი სავარძელი. თვალს აღიზიანებდა მხოლოდ სალონური თავის თავში შეყვარებულობის ლაფი, რომელიც ფარავდა... შეწუხებას უსიამოვნო სიმაართლის გამო — მაინც სიმაართლედ რომ რჩება.

1) რაც უფრო ექვიანია ადამიანი, მით უფრო მიდრეკილია თავის მოტყუებისაკენ. თავის მომტყუებლებს კი ძალზე არ უყვართ მხილება. ცნობილია, რომ მელოდრამატულ ფილმებს, ე. ი. ისეთი ფილმებს, რომლებშიც ეთიკური სიმაღლე იოლ ამოცანადაა წარმოდგენილი, ყველაზე გატაცებით უყურებენ ბურჟუები, მეშჩანები — ფარული დამნაშავენი. მამხილებელი „ძნელი ფილმებით“ აღშფოთებულ მაყურებელთა შორისაც სწორედ ამ ბურჟუებს იპოვით. არ უნდა გაგვიკვირდეს, თუ, ვთქვათ, რომელიმე სუტენიორი უცებ აღშფოთებას გამოთქვამს ანტონიონის ან ფელინის ფილმების მისამართით: ნახეთ, ცილს გვწამებენ ადამიანებს, ახან ჩვენ ასე ცუდები ვართო. ასევე არ უნდა გაგვიკვირდეს, თუ ეს სუტენიორი პრესის ფურცლებზე მოათავსებს თავის აღშფოთებულ წერილს და რომის პაბთან ერთად მოითხოვს ამგვარი „ცილისმწამებლური“ ხელოვნების აკრძალვას, მაშინ როცა ეს „ცილისმწამებელი-მსჯავრდებულნი“ — ფელინი, ანტონიონი, მათი ლიტერატურული წამა, „საბრალო“ ფრანც კაფკა — ყოველ შემთხვევაში, სუტენიორები მაინც არ ყოფილან.

ღიახ, თუ ყურადღებით დავაკვირდებით ადამიანებს, ჩვენი ადვილად შევამჩნევთ მათ მიდრეკილებას თავის მოტყუებისაკენ. თუკი საკუთარ სულში ჩავიხედავთ, უშუალოდ ვიგრძნობთ თავის მოტყუების, საკუთარი თავისათვის სასარგებლო ტყუილის თქმის ცდუნებას და მასთან სასტიკი ბრძოლა მოგვიხდება.

მიდრეკილება თავის მოტყუებისკენ ადამიანის ერთ-ერთი ძალზე დამახასიათებელი სისუსტეა. ეს სისუსტე არ უნდა მივიჩნიოთ რაღაც უვნებელ და სასაცილო მოვლენად, თუმცა ის ზოგჯერ ასეთად გამოიყურება. შეიძლება ვთქვათ ყოველგვარი გადამეტების გარეშე, რომ თავის მოტყუება, საბოლოო ანგარიშით, ადამიანში მოცემული ბოროტი საწყისის ძირითადი იარაღია. როგორც ვთქვით, სოციალურ სფეროში თავის მოტყუება წარმოდგება როგორც რეაქციული კლასის ყალბი იდეოლოგია და ამ კლასის დანაშაულებრივი მიზნების იარაღია.

მაგრამ თავის მოტყუება საკმაოდ მავნეა პიროვნებათა ურთიერთობების სფეროშიც.

იმისათვის, რომ ადამიანმა შეძლოს დანაშაულის ჩადენა, მან უნდა მოიმარაგოს შესაბამისი საშუალებები: იზოვოს რევოლვერი, ანდა, გამოძებნოს ყალბი საბუთები, რომლებიც საკმარისი იქნება ეფექტური დაბეზღებისათვის და ა. შ. ამავე დროს, ის უნდა შეეცადოს, რომ ეს რევოლვერიცა და დაბეზღებაც არაიქნება შეამჩნიოს: მისი სახე უმანკო უნდა დარჩეს. მაგრამ ის, უპირველესად ყოვლისა, საჭიროებს იმას, რომ საკუთარი სინდისისათვის დარჩეს შეუმჩნეველი, ე. ი. მან საკუთარ სინდისს „ბნელი საქმე“ ყალბად გაშუქებული უნდა მიაწოდოს: ამგვარად გაშუქებული „ბნელი საქმე“ გამოიყურება როგორც ობიექტურად გამართლებული, როგორც კეთილი წამოწყება.

სინდისი, ყოველივეს მიუხედავად, ყოველ ჩვენთაგანშია და გარდაუვალად მოითხოვს ობიექტურად ღირებულ, ე. ი. კეთილ საქციელს. თუ სინდისი არ მოტყუვდა, არ დაბრმავდა ყალბი შუქით, მას ძალუძს ჩაშალოს ნებისმიერი დანაშაულებრივი საქმე. დანაშაულის ჩადენისათვის ადამიანი რაღაც ზომით ყოველთვის საჭიროებს საკუთარი სინდისის ნეიტრალიზაციას თავის მოტყუების საშუალებით. ეს მოტყუება თავისებური ვიზაა დანაშაულის სამყაროში შესასვლელად. მაგრამ ჩვენ, მგონი, კვლავ შორს წავედით. ჩვენ გვსურდა აღგვენიშნა მხოლოდ ადამიანის შექმენების დამატებითი სიძნელეები, ის ბარიერი, რომელიც თავის მოტყუებისკენ მიდრეკილებაში ვლინდება. აქ კვლავ შეგიძლია გავიხსენოთ სტატისტიკურ მეთოდთა უკმარობა ადამიანის ყოფიერების კვლევისას; თქვენ გამოკითხავეთ ადამიანებს იმის იმედით, რომ პასუხები მოგცემენ სწორ ცნებებს მათ შესახებ. მაგრამ მოაპსუხენი ატყუებენ საკუთარ თავს და მით უმეტეს მოგატყუებენ თქვენ — არ გეტყვიან სრულ სიმართლეს საკუთარ თავზე. ჩვენ იძულებული ვხდებით ვიკისროთ ძნელი საქმე — განვმარტოთ ყალბი და ნახევრად ყალბი პასუხები.

ჩვენ ვისაუბრეთ ადამიანის ზოგიერთი თავისებურების შესახებ: ადამიანის ბუნების ცვალებადობასა და განვითარებადობაზე, ჯერარსზე, როგორც ადამიანის ყოფიერების თავისებურ ფაქტორზე და, ბოლოს, ადამიანის მიდრეკილებაზე თავის მოტყუებისაკენ. ყველა ამ თავისებურებაში გამოიხატება ერთი რამ — თავისუფლება. თავისებების ცვალებადობა, ახალი მიმართებების დადგენის უნარი უმჯობეს იმას, ვისაც შეუძლია „დისტანცირება“ წარსულის მიმართ, ვისაც შეუძლია გარკვეული ზომით დამოუკიდებელი იყოს თავისი წარსულისაგან, ე. ი. შეუძლია იყოს თავისუფალი.

ჯერარსი ისეთი რამაა, რაც არ არის, თანაც შეიძლება იყოს, მაგრამ შეიძლება არ იყოს, ე. ი. ჯერარსი ისეთი რამაა, რაც არ არის უზ-

რუნველყოფილი განხორციელებული ყოფიერებით. ამდენად, ჭერარსს მიმართება აქვს თავისუფლებასთან: განვახორციელოთ ისეთი რაიმი, რაც უზრუნველყოფილი არ არის განხორციელებული ყოფიერებით, ნიშნავს იმას, რომ შედარებით დამოუკიდებლები ვართ ამ განხორციელებული ყოფიერებისაგან, ე. ი. თავისუფლები ვართ. თავის მოტყუებაც შეუძლებელია თავისუფლების გარეშე: მე ვხედავ ჩემს თავს ისეთად, როგორც ვარ, მაგრამ ასეთს არ ვაღიარებთ და სხვად ვასაღებ თავს, ე. ი. „დისტანციას ვიკავებ“ ჩემი წამდელი არსების მიმართ, მე შედარებით დამოუკიდებელი ვარ ჩემი საკუთარი ბუნებისაგან.

მივაქციოთ განსაკუთრებული ყურადღება ამ გამოთქმას: მე ვხედავ საკუთარ თავს. რაიმეს დანახვა ყოველთვის ნიშნავს ამ საგნის დანახვას სხვა საგანთა ფონზე, ე. ი. ნიშნავს ამ საგნის დანახვას ყოფიერების სხვა შესაძლებლობების ფონზე. მე ვხედავ ჩემს თავს ისეთს, როგორც ვარ, მაგრამ ამავე დროს ვხედავ ჩემს თავს სხვაგვარად-ყოფნის ფონზე. მე შემიძლია არ ვაღიარო ჩემი ყოფნა ისეთად, როგორც ვარ და ვიქვე სხვად.

მე ვუყურებ ამ მაგიდას და ვხედავ მას, მაგრამ ვხედავ მას ოთახის ფონზე, სხვა საგნების ფონზე. ამასთანავე მე ვხედავ და მხედველობაში მყავს ჩემი თავი. ეს ნიშნავს, რომ მე ვხედავ და მხედველობაში მყავს ჩემი თავი, როგორც ის, ვინც უყურებს ამ მაგიდას, მაგრამ ვხედავ და მხედველობაში მყავს საკუთარი თავი ჩემი სხვაგვარად-ყოფნის შესაძლებლობის ფონზე — მე მაქვს შესაძლებლობა ვუყურო არა ამ მაგიდას, არამედ კედელს, ანდა კი არ ვუყურო ამ მაგიდას, არამედ ადგილი ვუნაცულო მას და ა. შ. მე ვხედავ ჩემ თავს ისეთად, როგორც ვარ და ამასთანავე ვხედავ და მხედველობაში მყავს ჩემი თავი სხვაგვარად ყოფნის შესაძლებლობათა სახით — მე ვარ არა მხოლოდ ისეთი, როგორც ვარ, არამედ ამასთანავე ყოველ წუთს, რამდენადაც ვხედავ და მხედველობაში მყავს ჩემი თავი, მე ვარ სხვაგვარად-ყოფნის შესაძლებლობა. ყოველ მომენტში მე შემიძლია არ ვაღიარო ჩემი თავი ისეთად, როგორცა ვარ და შევიცვალო.

ამაში გლინდება ჩემი თავისუფლება, ადამიანის ყოფიერების ზემოაღიწველი ყველა თავისებურება დაკავშირებულია თავისუფლებასთან. ჩემი თვისებები და სამყაროსადმი მიმართებები ცვალებადია იმდენად, რამდენადაც თავისუფალი ვარ; მე განვიხილავ ჭერარსს როგორც ისეთ რაიმეს, რაც არ არის, მაგრამ რაც შეიძლება იყოს და შეიძლება არ იყოს — რამდენადაც თავისუფალი ვარ; მე შემიძლია მოვატყუო საკუთარი თავი, ე. ი. არ ვაღიარო თავი იმად, რაც ვარ და თავი გავააღლო სხვად, რამდენადაც თავისუფალი ვარ და ა. შ.

ამრიგად, ჩვენ მიველით იმის აღიარებამდე, რომ ადამიანი თავისუფალია. დავაზუსტოთ რას ნიშნავს ეს.

მე თავისუფალი ვარ — ეს ნიშნავს იმას, რომ მე ვიქცევი და ვაკეთებ ისე, როგორც ქცევა და კეთებაც მთლად არ არის წინასწარ განსაზღვრული არსებულით. მაშინაც კი, როდესაც მე ვპარულვებ მეორე ადამიანის ბრძანებას, ჩემი ქცევა მაინც არ არის მთლად დეტერმინირებული ამ ბრძანებით; და თუკი მე მას ვასრულებ, ეს უკვე ჩემს გადაწყვეტილებაზეა დამოკიდებული, ამ აზრით კი მე ამ ბრძანების შესრულების დროსაც დამოუკიდებელი ვარ მისგან — დამოუკიდებელი ვარ, ე. ი. „საკუთარ ფეხზე ვდგავარ“. მე ყოველთვის ვარ გარემოში, რომელიც შედგება ხელოვნური და ბუნებრივი საგნებისაგან, სხვა ადამიანებისაგან. ჩემს „ზურგს უკანაა“ ჩემი წარსული, მთელი კაცობრიობის წარსული. ჩემი თავისუფლება ნიშნავს ჩემს შედარებით თავისუფლებას ყოველივე ამის მიმართ, ჩემს შედარებით დამოუკიდებლობას ყოველივე ამისაგან: გარკვეულ გარემოში ყოფნისას მე შემიძლია ვიმოქმედო ასე და ამგვარად და ამ მოქმედებისაგან განსხვავებულადაც. „ზურგს უკან“ საფეხებით გარკვეული ისტორიის მქონე ადამიანმა შეიძლება ასევე სხვადასხვაგვარად იმოქმედოს. ამ აზრით მე შედარებით დამოუკიდებელი ვარ გარემო პირობებისაგან და ჩემი წარსულისაგან, ე. ი. შედარებით დამოუკიდებელი ვარ დანარჩენი ყოფიერებისაგან, ობიექტური ყოფიერებისაგან. მე ჩემი მოქმედებისას საბოლოოდ არც გარემო პირობებით ვარ განსაზღვრული და არც საკუთარი წარსულით — მე ვეყრდნობი საკუთარ თავს — საკუთარ გადაწყვეტილებას, დამოუკიდებელი ვარ. სხვანაირად რომ ვთქვათ: მე, როგორც თავისუფალი, გარკვეული ზომით მოწყვეტილი ვარ დანარჩენი ყოფიერებისაგან, ობიექტური ყოფიერებისაგან, მე გარკვეული ზომით ვარ „გასვლა“ ობიექტური ყოფიერების საზღვრებიდან.

ცხადია, ამავე დროს მე ყოველთვის დამოკიდებულიც ვარ გარე პირობებზე, ისინი მსაზღვრავენ მე; ჩემი შესაძლებლობები ყოველთვის შემოსაზღვრულია და გარკვეულ ჩარჩოებშია მოქცეული გარემო პირობებით და ჩემი წარსულით — მე შემიძლია წავიდე მარცხნივ ან მარჯვნივ, მაგრამ წინ წასვლა არ შემიძლია — იქ კედელია, ასეთია გარემო პირობები. მე შემიძლია აზრი გამოთქვა ქართულ, რუსულ, გერმანულ ენებზე, მაგრამ ესპანურად ვერაფერს ვიტყვი, რადგან ჩემმა წარსულმა არ შემაიარადა ამ ენის ცოდნით. მე ყოველთვის მოქცეული ვარ გარკვეულ ჩარჩოებში, რომლებშიც მაქცევს გარემო პირობები და ჩემი წარსული და ამ აზრით მე ყოველთვის მათზე ვარ დამოკიდებული. მაგრამ ამ ჩარჩოებში მე ყოველთვის მაქვს სხვადასხვა შესაძლებლობები, ამ აზრით რაღაც ზომით მუდამ დამოუკიდებელი ვარ გარემო პირობებისა და საკუთარი წარსულისგან. ამ პირობებისაგან დამოუკიდებლობა, საკუთარ საფუძველზე დგომა ნიშნავს მათგან მოწყვეტას, მათი საზღვრებიდან გასვლას. მე რაღაც ზომით ყოველთვის

თავისუფალი ვარ; რამდენადაც და რა ზომითაც ვარ თავისუფალი, იმდენად და იმ ზომით ვწყდები დანარჩენ ყოფიერებას, ობიექტურ ყოფიერებას, ე. ი. ჩემი გადაწყვეტილებებისაგან დამოუკიდებელ ყოფიერებას. მე ვარ შედარებითი, რა თქმა უნდა, მხოლოდ შედარებითი გასვლა ობიექტური ყოფიერების საზღვრებიდან.

ადამიანი რაღაც ზომით ყოველთვის თავისუფალია, მაგრამ ის შეიძლება იყოს თავისუფალი მეტად ან ნაკლებად: მე ბორკილდადებული სავსებით როდი ვარ მოკლებული თავისუფლებას, რამდენადაც შემიძლია შევურიგდე ამ მდგომარეობას, მაგრამ შემიძლია ვებრძოლო მას, თუმცა ბორკილდადებულს ძალზე მცირე, მინიმალური თავისუფლება გამაჩნია. ბორკილაყრილს, ცხადია, მეტი თავისუფლება მაქვს. როცა „მოდას“ ვარ აყოლილი, მე მაინც თავისუფალი ვარჩები, რამდენადაც შემიძლია არ ავყვე მას. მაგრამ ამ შემთხვევაში ნაკლები თავისუფლება მაქვს, ვიდრე მაშინ, როცა მოდას არ ვარ აყოლილი. თავისუფლება „დიდი ზომით“, თავისუფლება მაღალ დონეზე შემოქმედების სახით გამოვლინდება. შემოქმედება ნიშნავს ახლის ქმნას, ე. ი. ყოფიერებაში ისეთი რაიმეს დადგენას და შეტანას, რაც არ შედიოდა დანარჩენი ყოფიერების „პროგრამაში“, რაც არ არის დადგენილის უბრალო განმეორება, არ არის ჩემგან დამოუკიდებელი ყოფიერების გზით სვლა. შემოქმედებაში თავისუფლება ასრულებს თავის მაქსიმალურ „ნახტომს“ დადგენილი და წინასწარ განსაზღვრული ყოფიერების დიან.

ადამიანი ყოველთვის თავისუფალია, მაგრამ მხოლოდ თავისუფალი როდია — ის მოწოდებულია იყოს თავისუფალი, მაგრამ არა უბრალოდ თავისუფალი, არამედ თავისუფალი „დიდი ზომით“, ის მოწოდებულია, იყოს შეშოქმედებითად მოღვაწე, ადამიანს ეშინია არათავისუფლებისა და „მინითავისუფლებისა“ — ამას ადასტურებს შიში სიკვდილის წინაშე და მოწყენილობის შემაწუხებელი გრძნობა: სიკვდილი გვაქცევს თავისუფლებას მოკლებულ ინერტულ-ინდიფერენტულ მასად; სიკვდილის შიში თავისუფლების დაკარგვის შიშია. ჩვენში არსებული დაუოკებელი მოწოდება სიცოცხლისა არის მოწოდება თვით-მოძრაობისაკენ. მოწყენილობის სახით ჩვენ გვაწუხებს „აკუთარი უშოქმედობა, ე. ი. თავისუფლების დაყვანა მინიმუმამდე, თავისუფლების განუხორციელებლობა.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ყოველივე, რაც ვთქვით აქ თავისუფლებრი სთობაზე, ძალზე არასაკმარისია, ჩვენი ბჭობა ჭერჭერობით მეტად ცალმხრივია და არსებით დამატებებს მოითხოვს. ჩვენ უნდა გავითვალისწინოთ თავისუფლების ფენომენის ახალი, შედარებით მნიშვნელოვანი მომენტი, რის გარეშეც ადვილად შეიძლება სუბიექტივიზმის ტყვეობაში აღმოვჩნდეთ, რაც ხშირად ემართებათ თანამედროვე ფი-

ლოსოფოსებს. თავისუფლების ეს ახალი მომენტი გამოიხატება თავისუფლების ობიექტურ ხასიათსა და ობიექტურ მნიშვნელობაში. შევეცადოთ ამ საკითხის არსში გარკვევა.

თავისუფლება არჩევანია, ის ყოფიერებაა არჩევანის საფუძველზე. არჩევანი კი ყოველთვის გულისხმობს არჩევანის საზომს. არჩევანი მოითხოვს საზომს, არჩევანი ყოველთვის არის არჩევანი რაიმე საზომის საფუძველზე. მაგრამ როგორია ადამიანის არჩევანის საზომი? გარკვეული აზრით შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ ვირჩევთ ჩვენი ინტერესების შესაბამისად. მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, ჩვენი ინტერესები ნაწილობრივ ერთმანეთს კუპირისპირდებიან, ნაწილობრივ არიან იერარქიულ დამოკიდებულებაში — ერთნი ფუნდამენტურნი არიან, მეორენი — მეორეხარისხოვანნი და ზედაპირულნი და ა. შ. ჩვენ ჩვენი არჩევანის საზომად ვგულისხმობთ ჩვენს ფუნდამენტურ ინტერესებთან შესატყვისობას. მეორე მხრივ, ჩვენ ამ საზომით არჩევისა და მოქმედებისას არასოდეს არ ვრჩებით მთლიანად გულგრილნი იმის მიმართ, თუ როგორ აფასებენ ჩვენს არჩევანსა და ჩვენს მოქმედებას სხვა ადამიანები, გვამართლებენ და გვადიარებენ ისინი ჩვენ, თუ არა. ჩვენ ამა თუ იმ სახით ყოველთვის ვექმებთ ჩვენი არჩევანისა და საქციელის აღიარებასა და გამართლებას სხვა ადამიანების მხრიდან; და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ვზრუნავთ ჩვენი ბიოლოგიური ცხოვრების უსაფრთხოებაზე. ჩვენ ვაფასებთ ჩვენს მიმართ გამოცდილ ყურადღებას თავისთავად, ვექმებთ ჩვენი ყოფიერების ღირებულების აღიარებას, თუნდაც ეს არაფერს მატებდეს ჩვენს ბიოლოგიურ კეთილდღეობას, ჩვენ ბიოლოგიურ უსაფრთხოებას. ზოგჯერ ჩვენ ჩვენთვის ძალზე მნიშვნელოვანი აღიარების გულისათვის, შეიძლება მსხვერპლადაც კი მოვიტანოთ ეს კეთილდღეობა და უსაფრთხოება. საბოლოო ანგარიშით, ჩვენ ვექმებთ აღიარებას ისტორიის მხრიდან. სხვათაგან რომ ვთქვათ, ჩვენ არჩევანის საზომის სახით ვგულისხმობთ აღიარებას სხვების მხრიდან. ასეთ შემთხვევაში უნდა ითქვას, რომ ჩვენ, ჩვენი სიღრმისეული ინტერესის სახით, ჩვენში აღმოვაჩინოთ სხვების ინტერესებთან შესაბამისობის ინტერესს. თუკი კიდევ უფრო გავაღრმავებთ ჩვენს დაკვირვებას, აღმოვაჩინოთ, რომ სხვების მიერ აღიარებას ჩვენ მაინც არ მივიჩნევთ უმაღლეს საზომად, ანდა საბოლოო მაჩვენებლად ჩვენი არჩევანის გამართლებისა, რომელსაც ჩვენ ვეძიებთ. ეს დასტურდება ასეთი ფაქტით: ჩვენ ხშირად მივიჩნევთ ჩვენს თავს სავსებით მართლებად და გამართლებულებად, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ „მეზობლების“ უმრავლესობა გვძრახავს. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ თუმცა სხვები გვძრახავენ, ჩვენ მაინც სწორნი და მართალნი ვართ. ეს კი ნიშნავს, რომ ჩვენ არჩევანის საზომად ვთვლით არა საზოგადოებაში არსებულ ნებისმიერ ინტერესებთან შესატყვის-

სობას, არამედ საზოგადოების ობიექტურად მნიშვნელად ინტერესებთან შესატყვისი. საზოგადოების ინტერესთა ობიექტური მნიშვნელობა ნიშნავს ამ ინტერესთა შესატყვისობას ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტურ ტენდენციასთან. როცა ვაცხადებთ პრეტენზიას იმაზე, რომ ჩვენი არჩევნები ობიექტურად გამართლებულია, ობიექტური მნიშვნელობის მქონეა, ამით ვაცხადებთ პრეტენზიას იმაზე, რომ ჩვენი არჩევანი შეესატყვისება ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტურ ტენდენციას.

მაშ ასე, არჩევანის უმაღლეს საზომად ადამიანს ესახება ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტური ტენდენცია, რომელიც გამოხატულია საზოგადოების ობიექტური მნიშვნელობის მქონე ინტერესებში და აღმოჩენილია ამ ადამიანის მიერ საკუთარი მოწოდების სახით. მოკლედ, არჩევანის უმაღლესი საზომი არის ეთიკური ჭერარსი, რომელიც ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტური ტენდენციაა.

მაგრამ შივაქციით ყურადღება ერთ გარემოებას: როგორც ვთქვით, თავისუფლება არის შედარებითი მოწყვეტა, შედარებითი დაშორება დანარჩენი ყოფიერებისაგან, შედარებითი გაცვლა ობიექტური ყოფიერების საზღვრებიდან. ახლა კი ირკვევა, რომ თავისუფლება, როგორც არჩევანი, ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტურ ტენდენციასთან შესატყვისობის კრიტერიუმით თავისი პრეტენზიით არის ობიექტურ ყოფიერებაში შესვლა, მასთან ზიარება. თავისუფლება არის დაშორება, ობიექტური ყოფიერებისაგან დაცილება იმ მიზნით... რომ მოხდეს ობიექტურ ყოფიერებასთან მისვლა, შეერთება, ზიარება. ადამიანი, როგორც თავისუფალი, ერთი მხრივ, ისწრაფვის, იყოს დამოუკიდებელი დანარჩენი ყოფიერების ტენდენციებისა და მოთხოვნილებებისაგან, არ შეესაბამებოდეს მათ, მეორე მხრივ კი ისწრაფვის, იყოს კავშირში მათთან, შეესატყვისებოდეს მათ. ადამიანი როგორც თავისუფლება არის მისწრაფება დანარჩენი ყოფიერებისაგან გამოცალკევებისაკენ და ამასთანავე — ამ ყოფიერებასთან დაკავშირებისაკენ. ამაში ადვილად ვრწმუნდებით: ჩვენ ჩვენივე ნებით ვწყვეტთ კავშირს საკუთარ წარსულთან — არ გვსურს ერთ ადგილზე ყოფნა, ერთ დონეზე გაყინვა, ყოფნა ისეთად, როგორც ვიყავით ადრე. მაგრამ, მეორე მხრივ, ჩვენ არასოდეს არა ვართ საცხებით გულგრილნი საკუთარი წარსულის მიმართ. ვუფროსობდებით მას, მუდამ მხედველობაში გვაქვს იგი, ვზრუნავთ მისზე, გვსურს შევავსოთ და გავამართლოთ ის ჩვენი აწმყოთი და მომავლით. იგივე შეგვიძლია ვთქვათ სხვა ადამიანებთან ჩვენს დამოკიდებულებაზე: ჩვენ არ გვსურს უბრალოდ ვგავდეთ და ვიმეორებდეთ მათ, არ გვსურს მათ „ტყვეობაში“ ვიმყოფებოდეთ; ჩვენ გვსურს ვიყოთ მათგან დამოუკიდებლები; მაგრამ ჩვენ,

ამავე დროს, ვლფრთხილდებით, ვლიარებთ და ვათასებთ მათ, ვე-
ძებთ მათგან აღიარებას და ა. შ.

ამიტომ ადამიანის მიღწრაფება გვევლინება როგორც გადაულახა-
ვი წინააღმდეგობა: სწორედ ესაა ადამიანის ყოფიერების ფუნდამენ-
ტური სიძნელე. და როგორც ითქვა, ეს სიძნელე წარმოშობს მიდრე-
კილებას თავის ნოტყულებისაკენ. ძირითადი თავის ნოტყულება ეხება თა-
ვის მოტყუებას თავისუფლებისა და არათავისუფლების შესახებ, სა-
კუთარი ყოფიერების მნიშვნელობის შესახებ. თავის მოტყუებარ ყვე-
ლა კერძო სახე ამ სახეზე დაიყვანება. ადრე ეთქვით, ადამიანს არა-
თავისუფლების ეშინიაო. ის გრძნობს, რომ მოწოდებულია „მეტე-
ზომით“ თავისუფლებისაკენ. მაგრამ, მეორე მხრივ, ადამიანს ეშინია
აგრეთვე თავისუფლებისა.

თავისუფლება ნიშნავს შედარებით მოწყვეტას „ნახტომს“ დანარ-
ჩენი ყოფიერებისაგან, ობიექტური ყოფიერებისაგან. ამ „ნახტომის“
გამო მე ვკარგავ ობიექტური ყოფიერების, ობიექტური ძალების და
ფაქტორების მხარდაჭერას. ვკარგავ საყრდენს და ვაკეთებ რისკიან
ნაბიჯს — შეიძლება ველარ ვიპოვო ეს მხარდაჭერა და საყრდენი. მე
ვაკეთებ სარისკო საქმეს — შეიძლება აღმოვჩნდე სავსებით „უწინადა-
გო“ და „მიუღებელი“, დავრჩე მსოფლიო პროცესების მიღმა, აღმოვ-
ჩნდე განდეგილი, მარტოსული. აბსოლუტურად წარმავალი. როცა
„გბტები“ ყოფიერების დადგენილი წესიდან, როცა ვკარგავ საყრდენს,
მე შეიძლება აღმოვჩნდე არარაობის უფსკრულში და უკვალოდ გავ-
ქრე იქ. თავისუფლების ამგვარი კავშირი რისკთან წარმოშობს ჩემში
შიშს, რომელიც ბადებს საკუთარი თავისუფლების უარყოფის, ამ თა-
ვისუფლებისაგან გაქცევის მიდრეკილებას. თანამედროვე დასავლე-
თის ფილოსოფია, კირკეგორის კვალდაკვალ, ბევრს ლაპარაკობს თავი-
სუფლების ამ თავისებურ შიშსა და თავისუფლების უარყოფისა და
მისგან გაქცევის მიდრეკილებაზე. ამ კირკეგორისეულ ბჭობაში არის
ქეშმარიტების მარცვალი. ადამიანები ხშირად ვერ ბედავენ, იყენენ
თავისუფალნი, ვერ ბედავენ თავისუფლების გამოყენებას, ცდილობენ
მოიშორონ თავისუფლება, უარს ამბობენ საკუთარ თავისუფლებაზე,
რათა დაეყრდნონ ისეთ რაიმეს, რაც უფრო მყარია, ვიდრე საკუთარი
გადაწყვეტილება, რაც „ობიექტურია“. ეს საკუთარ თავისუფლებაზე
უარისქმა და ობიექტურზე დაყრდნობის ცდა სხვადასხვა ფორმით
ვლინდება: ზოგი ბრძალ ემორჩილება და მისდევს ავანტიურისტებს —
„ფიორერებს“, რომლებიც ღათის მოციქულებად აცხადებენ თავს, ზო-
გი ბრძალ ემორჩილება გავრცელებულ გემოვნებას, შეხედულებებს,
ე. ი. „მოდას“, ზოგი ზედმეტად იხრის ქედს ტრადიციის წინაშე და
ა. შ. ყველა ამგვარ შემთხვევაში ობიექტურზე დაყრდნობისა და სა-
რისკო „უფსკრულისაგან“ გაქცევის ცდა მიზანს ცდება: მორჩილება

„ფიურერისა“, რომელიც ყველას ნაცვლად ფიქრობს და იღებს გადაწყვეტილებებს, არ ცნობს არავითარ თავისუფლებას, გარდა საკუთარი თავისუფლებისა, არის ყველაზე არასრულფასოვანი, სარისკო, აბსოლუტური მარტოობის მომნიჭებელი და მსოფლიო პროცესების ობიექტურ-გამართლებული სვლისაგან მომკვეთი თავისუფლება. „მოდაც“ გარდაუვლად გვიცრუებს იმედებს: ის მყარი და საიმედო ობიექტურობა კი არ არის, არამედ „ანონიმური“ თავისუფლების წარმავალი გადაწყვეტილების ნაყოფია. ტრადიციულ წესებსაც არ შეიძლება ჰქონდეთ წარუვალობის პრეტენზია: ისინიც ნაყოფია იმ თავისუფლებისა, რომელიც იღებდა გადაწყვეტილებებს წარსულის — და არა ყველა დროის — შესატყვის პირობებში.

ადამიანები გაურბიან ზოლმე საკუთარ თავისუფლებას და ხშირად სხვისი — უფრო სარისკო — თავისუფლების ტყვეობაში აღმოჩნდებიან. ამასთანავე, უნდა გვახსოვდეს, რომ ადამიანებს არასოდეს არ ძალუძთ საეცებით გაექცნენ და მოშორდნენ საკუთარ თავისუფლებას — ისინი თვითონვე თავისუფლად იღებენ გადაწყვეტილებას უარი თქვან თავისუფლებაზე და მუდამ შეუძლიათ უარი თქვან ამ უარის-თქმაზე. ისინი მხოლოდ საკუთარი თავისუფლების პარალიზებას ახდენენ, მინიმუმამდე დაჰყავთ ის, თავისუფლებისაგან სრული განთავისუფლება კი მათ არ ძალუძთ, სანამ ცოცხლები რჩებიან. მათ არ შეუძლიათ მოიშორონ პასუხისმგებლობა თავის წამოქმედარზე, იმაზე, რომ უარი თქვეს საკუთარი თავისუფლების რეალიზაციაზე, სხვის თავისუფლებას „შეეკედლენ“. „შეეკედლებული“ დამნაშავეები ყოველთვის აგებენ პასუხს ისტორიის წინაშე.

როცა ადამიანები გაურბიან თავისუფლებას, ხშირად, ისინი, არაღებითად, თავს იტყუებენ საკუთარი თავისუფლებისა და ობიექტურ ყოფიერებასთან საკუთარი თავის კავშირის თაობაზე.

ეს თავის მოტყუება ასახავს პოულობს ასევე გარკვეულ კონცეფციებსა და თეორიებში ადამიანის შესახებ. ჩვენ თავისუფლებას ვაცხადებთ ილუზიად და ვცდილობთ წარმოვიდგინოთ საკუთარი თავი როგორც გარედან გააირობებული, დეტერმინირებული არსება. ასეთი თეორიები ძირითადად ორი სახისაა: ნატურალისტური და ტრადიციულ-იდეალისტური.

ნატურალისტურ კონცეფციაში ადამიანის ყოფიერება წარმოდგენილია როგორც ფიზიკური სხეულებს ანალოგიური ყოფიერება, ე. ი. როგორც ისეთი ყოფიერება, რომელსაც შეისწავლის ფიზიკა. ადამიანი არის თავისებური აგებულების მქონე ფიზიკური სხეული. ის, ისევე როგორც ყველა სხვა სხეული, მუდამ სხვა სხეულების გარემოშია და მისი ქცევა აუცილებლობით გაპირობებულია, ერთი მხრივ, სა-

კლთარი სხეულებრივი აგებულებით, მეორე მხრივ კი მასზე მოქმედი ფიზიკური გარემოთი.

აღამიანი იმყოფება გარკვეულ ფიზიკურ გარემოში და იქცევა გარკვეულად. ამავე დროს მას არ შეეძლო და არ შეუძლია სხვაგვარად მოქცევა, რამდენადაც სწორად ასეთი აღნაგობისაა, იმყოფება სწორედ ამ და არა სხვაგვარი ფიზიკური პირობების მქონე გარემოში. ის დაიბადა სხეულის განსაზღვრული აღნაგობით, მოხდა გარკვეულ პირობებში და ყველაფერი წინასწარ განისაზღვრა ამით. ის მოძრაობს გარე „ობიექტური“ ძალებისა და ფაქტორების ზეგავლენით და მიმართულებით. ერთი მხრივ, იმ ძალებისა და ფაქტორების ზეგავლენითა და მიმართულებით, რომლებმაც როდესღაც ამგვარად „ჩამოაყალიბეს“ ის, მეორე მხრივ კი იმ ძალებისა და ფაქტორების ზეგავლენითა და მიმართულებით, რომლებიც ხვდებიან მას გზაზე და გარკვეულ გეზს აძლევენ. ამრიგად, აღამიანი მყარადაა ფესვგადგმული გარე, ობიექტურ ყოფიერებაში, თუმცა დაკარგული აქვს თავისუფლება.

ტრადიციული იდეალიზმი არ უარყოფს თავისუფლებას ასე დაუფარავად და მკვეთრად, პირიქით, ის ბევრს ლაპარაკობს თავისუფლებაზე, მაგრამ თავისუფლება მისთვის არის თავისუფლება სხეულებრივ-ფიზიკური ზეგავლენიდან, მოვლენათა კაუზალური რიგიდან. აღამიანი აკეთებს არჩევანს, ერთი მხრივ, სხეულებრივ-ფიზიკურ ზეგავლენასა და, მეორე მხრივ, ბოლომდე შემეცნებად იდეალურ, მარადიულ და საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე კანონებსა და ნორმებს შორის. ორივე შემთხვევაში ის მისდევს რაღაც მის გარეშე დადგენილს და ამ აზრით „ობიექტურს“. — მხოლოდ მისდევს. ყველაფერი ის, რაც მის ქცევაში არ გამოძინარეობს ზოგადი კანონებიდან და ნორმებიდან, ეკუთვნის სხეულებრივ-ფიზიკური ზეგავლენის სფეროს. და, პირიქით, ყველაფერი ის, რაც აღამიანის ქცევაში არ არის ფიზიკური მიზეზის შედეგი, გამოძინარეობს იდეალური, ზოგადი ნორმიდან ყოველგვარი თავისუფალი შემოქმედი აქტის გარეშე. ამრიგად, ტრადიციული იდეალიზმის წარმოდგენაში აღამიანი ასევე მყარადაა ფესვგადგმული ობიექტურ ყოფიერებაში იმის ხარჯზე, რომ თავისუფლება მოცლებულია: ის არაფერს არ აკეთებს ისტა, რაც არ შედიოდა ბუნებრივი მიზეზების ან იდეალურ წინასწარ დადგენათა „პროგრამაში“.

როგორც ვთქვით, აღამიანის ფუნდამენტური სწრაფვა იმისკენ, რომ იყოს თავისუფალი და ამასთანავე ობიექტური მნიშვნელობის მქონე გადაულახავ წინააღმდეგობად წარმოგვიდგება. ესაა აღამიანის ყოფიერების განსაკუთრებული სიძნელე. მაგრამ თუკი აღამიანის ფუნდამენტური მიდრეკილება გადაულახავი წინააღმდეგობაა და, მამასადამე, აღამიანის ყოფიერების სიძნელე გარკვეული სახის შეუძლებლობაა, მაშინ როგორღა მოხდა, რომ კაცობრიობამ დღემდე მო-

აღწია. მხოლოდ მარცხი და კონფლიქტები ხომ ვერ შეინახავდა კაცობრიობას!

როგორ უნდა გვესაოდეს ამ წინააღმდეგობის დაძლევა? როგორ ახერხებს ადამიანი იმას, რომ ყოფიერებისაგან დაშორებისა და გამოცალკევების მიუხედავად მიდის, უერთდება, ეზიარება მას?

როგორ ხდება, რომ ადამიანი, ერთი მხრივ, დამოუკიდებელია. თანდათან, განუყოფელია, მეორე მხრივ, კი ობიექტური და საყოველთაო მნიშვნელობის მქონეა? ეს კითხვა თანამედროვე დასავლური აზროვნებისათვის სატანჯელია. დასავლეთის მოაზროვნეები, მას ხშირად უკავშირებენ ლმერთისა და უღმერთობის პრობლემას.

დასავლეთის ტრადიციულ-კლასობრივი აზროვნება, როგორც წესი, სხვადასხვა სახით ხაზს უსვამდა ადამიანის ყოფიერების კავშირს მთელ ყოფიერებასთან, ზოგადათ, და როგორც წესი, ჯეროვნად არ აფასებდა თავისუფლების მომენტს — დანარჩენი ყოფიერებისაგან დაშორებას. დამოუკიდებლობას, ადამიანის ყოფიერების შემოქმედებით, ინდივიდუალურ-პიროვნულ ხასიათს. თანამედროვე დასავლეთის აზროვნება უმრავლეს შემთხვევაში ხაზს უსვამს ამ ბოლო მომენტს, მაგრამ, როგორც წესი, ვერ წვდება, ზოგჯერ კი პირდაპირ უარყოფს დანარჩენ ყოფიერებასთან, ზოგადათ ადამიანის დაკავშირების შესაძლებლობას.

ჩვენ შევეცდებით მოკლე სქემის სახით მიეუთითოთ ამ პრობლემის გადაწყვეტის გზა — თავად პრობლემის გადაწყვეტის პრეტენზია ჩვენ არ გვექნება.

თავისუფლება არის შედარებითი დაშორება დანარჩენი ყოფიერებისაგან, ამ უკანასკნელის ტენდენციებისა და მოთხოვნებისაგან. მაგრამ ვიკითხოთ: ყოფიერების სახელდობრ რომელი ტენდენციები და მოთხოვნები იგულისხმება ამ შემთხვევაში. თუ დავაკვირდებით, აღმოჩნდება, რომ ესაა განმეორების ტენდენციები და მოთხოვნები, ე. ი. ყოფიერების ინერცია. მე ვშორდები ჩემს წარსულს, ტრადიციებს, რომლებიც მოითხოვენ დავრჩე უცვლელი. ვშორდები ბუნებს მოვლენებს, რომლებიც მოითხოვენ მათ არსებობაში ჩაურევლობას, ვშორდები სხვა ადამიანებს, რომლებიც მოითხოვენ ჩემგან მათი ინტერესების, გეგმებისა და საქმის შესატყვისად მოქმედებას. მაგრამ განმეორების მოთხოვნა, ინერციის ტენდენცია არაა ყოფიერების ერთადერთი ტენდენცია და მოთხოვნა. მივაქციოთ ყურადღება: მე ამოვიზარდე ობიექტური ყოფიერების წიაღიდან და ცხადად განვიციდი ჩემში არსებულ მისწრაფებას თვითშობიარობისაკენ, შემოქმედებისაკენ. მაშასადამე, ეს მისწრაფება ამოზრდილია, ასე ვთქვათ, გამოთავისუფლებულია ობიექტური ყოფიერებიდან და როგორც ასეთი რაღაც სახით

ობიექტურ ყოფიერებაშია მოცემული. ამ „ცნობით“ შეიარაღებული თვალი მივაპყროთ ობიექტური ყოფიერების ძირითად სახეებს — არაორგანულ ბუნებას, ორგანულ ბუნებას, ადამიანს, ადამიანის ისტორიას. მათში დავინახავთ ყოფიერების უნივერსალურ ობიექტურ ტენდენციას — თვითმოდრაობის, მარტივიდან რთულისაკენ ასვლის ტენდენციას, ახალი ფორმებისა და სტრუქტურების წარმოშობის ტენდენციას. ახლად გაჩენილი სტრუქტურა არ არის მხოლოდ ახალი, ის არის ახალი სტრუქტურა, რომელიც აფართოვებს და აძლიერებს ახალი სტრუქტურებისა წარმოშობის შესაძლებლობებს; თვითმოდრაობის მოპოვება არ არის უბრალოდ აქტი თვითმოდრაობისა, ის არის ასევე „მარტივიდან რთულისაკენ“, ე. ი. თვითმოდრაობის აქტი, რომელსაც შედეგად მოსდევს თვითმოდრაობის შესაძლებლობათა გაფართოება და გაძლიერება. თვითმოდრაობა თვითმოდრაობისათვის, ახალი სტრუქტურებისა და ფორმების წარმოშობა ახალი სტრუქტურებისა და ფორმების წარმოშობისათვის — ასე წარმოგვიდგება ყოფიერების ზოგადი უნივერსალური ობიექტური ტენდენცია. ადამიანის თავისუფლება და შემოქმედება შეიძლება განვიხილოთ როგორც ყოფიერების ამ ზოგადი ტენდენციის უმაღლესი მიღწევა და უმაღლესი დონე. ასეთ შემთხვევაში ადამიანის თავისუფლება როგორც ყოფიერების ინერციისა და შესაბამისი მოთხოვნებისაგან დაშორება შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც ამავე დროს ყოფიერების ფუნდამენტურ ტენდენციასთან მისვლა და ზიარება, რაც გარანტიაა ობიექტური და საყოველთაო მნიშვნელობისა, ადამიანის ყოფიერების მნიშვნელოვნობისა. თავისუფლება, არა როგორც თავისუფლების უბრალო აქტი, არამედ თავისუფლების გაფართოების, დანერგვისა და გაძლიერებისათვის გამოყენებული, თავისუფლება გამოყენებული არა მარტო საკუთარი, არამედ სხვათა თავისუფლების გაფართოებისა და გაძლიერებისათვის, თავისუფლება როგორც ბრძოლა თავისუფლებისათვის, შემოქმედება არა როგორც შემოქმედების უბრალო აქტი, არამედ გამოყენებული შემოქმედების შესაძლებლობათა გაფართოებისა და გაძლიერებისათვის, გამოგონება და დანერგვა ყოფიერების ახალი ფორმებისა, რომლებიც აფართოებენ და აძლიერებენ თავისუფალ-შემოქმედებითი ყოფიერების შესაძლებლობებს — როგორც ჩანს, ესაა ეთიკური ჭეკარისი ადამიანის ყოფიერების ობიექტური მნიშვნელობა, ღირებულება, საბოლოო აზრი.

აზრის, ობიექტური მნიშვნელობის მქონე ყოფიერება ადამიანისა, ე. ი. უნივერსალურ-ობიექტურ ტენდენციასთან ადამიანის ზიარება სხვადასხვა გზით ხორციელდება. დავუშვათ, მე მოვიგონე კოლექტიური არსებობის ახალი ფორმა, რომელიც აფართოებს და აძლიერებს

კოლექტივის წევრთა — როგორც პიროვნებათა თავისუფალ-შემოქმედებითი ყოფიერების შესაძლებლობებს; ამით მე ვეზიარები ობიექტური ყოფიერების ფუნდამენტურ ტენდენციას და ობიექტური მნიშვნელობა მენიჭება. მაგრამ კოლექტიური არსებობის ყოველი კონკრეტული ფორმა ბოლოს და ბოლოს ამოსწურავს თავის თავს — ჰყარგავს შესაძლებლობას, გასაქანი მისცეს პიროვნებათა თავისუფალ, შემოქმედებით არსებობას. პირიქით, ის დამაბრკოლებელი და შემადნელებელი ფაქტორი ხდება. და თუკი რაღაც შეზღუდული და შემზღუდავი მოსაზრებებით ხელს ვუწყობ ამ მოძველებული ფორმის შენარჩუნებას და მისი შეცვლის წინააღმდეგ ვილაშქრებ, ამით მე ვუხვევ ყოფიერების „გენერალური ხაზიდან“ და ვყარავ ობიექტურ მნიშვნელობას, გაუმართლებელი და მნიშვნელობის არმქონე ვარ. ყოფიერების „გენერალურ ხაზთან“ ზიარება და მისგან გადახვევა სხვადასხვა სახისაა. მეცნიერი, რომელიც ასრულებს შემოქმედებით აქტს, იგონებს ისეთ რაიმეს, რაც ათავისუფლებს ადამიანს ბუნების დამპყნებელი ძალებისაგან, მაგალითად, ათავისუფლებს ადამიანს შიმშილისაგან და ამით ამზადებს საფუძველს, როგორც იტყოდა მარქსი, — „თავისუფლების სამეფოსათვის“, სრულყოფილად ასრულებს თავის ეთიკურ მოვალეობას. ის ამ მოვალეობას ასრულებს იმით, რომ, ჯერ ერთი, ასრულებს თავისუფლებისა და შემოქმედების აქტს და, მეორე, იმით, რომ ხელს უწყობს, საერთოდ თავისუფალ-შემოქმედებითი ყოფიერების შესაძლებლობათა გაფართოებასა და გაძლიერებას. მაგრამ მეცნიერი, რომელიც იგონებს, ვთქვათ, მასობრივი დამონებისა და განადგურების საშუალებებს, უპირისპირდება თავის მოვალეობას და ეთიკურად საეჭვო ხდება, რამდენადაც ის, თუმცა შემოქმედებით აქტს ასრულებს, ქმნის, მაგრამ ქმნის არა სიცოცხლისათვის, არა თავისუფალ-შემოქმედებითი ყოფიერების განვითარებისათვის, არამედ სწორედ მის წინააღმდეგ. ხელოვნება როგორც თავისუფლებისა და შემოქმედების წმინდა აქტი, როგორც არათავისუფლებასთან თავისუფლების ბრძოლის გამოხატულება, როგორც თავისუფლებისა და განთავისუფლების პათოსის, დამმონებელი და შემზღუდავი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლის პათოსის შთამაგონებელი და წარმოქმნილი ძალა არის ობიექტურ-ღირებულნი, ეთიკურად მნიშვნელოვანი, მნიშვნელობის მქონე ყოფიერების ერთ-ერთი უმაღლესი ფორმა. არ არის აუცილებელი, სახელდობრ მე წამოვიწყო რაიმე კონკრეტული საქმიანობა, რომლის მიზანია თავისუფლებისა და შემოქმედების გაფართოება და გაძლიერება. მე შეიძლება შევეუერთდე განთავისუფლების საქმეს, რომელიც სხვის მიერაა წამოწყებული და შევიცნო მასში რაღაც ახალი, ანდა შემიძლია ყოფიერების ჩემს „ნიდადაგზე“, ჩემს „ნაკვეთზე“ „გადმოვრგა“ სხვის მიერ დაწყებული საქმე და ა. შ. თავისუფლებისა

და შემოქმედების გაფართოებისა და გაძლიერების საქმე არასდროს არაა „სხვისი საქმიანობა“ — მაშინაც კი, როცა იგი სხვამ წამოიწყო — ეს საქმიანობა ყველას ეხება, რამდენადაც გამოხატავს და ახორციელებს ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტურ ტენდენციას. ეს საქმიანობა ჩვენი თავისუფალ-შემოქმედებითი მონაწილეობისათვისაც ტოვებს ადგილს, რამდენადაც არ ამოიწურება მისი წამომწყების საქმიანობით და ა. შ.

დამმონებელი და შემზღვეველი ძალები, თავისუფლების დაბრკოლებები სხვადასხვა დროს განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე სხვადასხვაგვარია. ამის შესაბამისად სხვადასხვა დროს, განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე სხვადასხვაგვარია ეთიკური ჭერარის კონკრეტული შინაარსი, სიკეთის კონკრეტული შინაარსი, ადამიანის ყოფიერების კონკრეტული საზრისი. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ: ყოველი კონკრეტული სიტუაცია გარკვეული ზომით აკონკრეტებს სიკეთისა და სიკეთისათვის ბრძოლის შინაარსს. ამ სფეროს განსაკუთრებულად ესადაგება დიალექტიკური დებულება: ქეშმარიტება კონკრეტულია. ჩვენ არა გვაქვს და არც შეიძლება გვექონდეს მზა, ერთხელ და სამუდამოდ გამოსადეგი, საბოლოოდ დაკონკრეტებული ფორმები და რეცეპტები სიკეთისა და მისთვის ბრძოლის განსაზღვრებისათვის. საჭიროა კონკრეტული სიტუაციის ანალიზი და დამატებით ქეშმარიტი ეთიკური პათოსი, ქეშმარიტი პატიოსნება, რომელიც სძლევეს შემამსუბუქებელი თავის მოტყუებისაკენ მიდრეკილების „დემაგოგიას“, მზადაა „თვითკრიტიკისათვის“, შეცდომათა აღიარებისათვის. გზა ადამიანისა აზრის მქონე ყოფიერებისაკენ, სიკეთისაკენ არასოდეს არაა წინასწარ უზრუნველყოფილი და ადვილი. ტრადიციულ-კლასიკური იდეალიზმი, სხვათა შორის, სცოდავდა იმით, რომ ვერ წვდებოდა ადამიანის ყოფიერების ასეთ სირთულეს და ჭეროვნად არ აფასებდა ამ ყოფიერების თავისუფალ-შემოქმედებით ხასიათს. ადამიანის ღირებულებები და მათი შესატყვისი ნორმები მისთვის იყო ერთხელ და სამუდამოდ მსოფმული, „ცაზე დაწერილი“ როგორც მარადიული და უცვლელი რამ. ამგვარი „ასტრონომია ღირებულებებისა“ ამტკიცებს, რომ ადამიანს ესაჭიროება ღირებულებათა შესაბამის ნორმათა ნუსხის მხოლოდ აღმოჩენა და წაკითხვა; ყველაფერი დანარჩენი მოხდება მექანიკურად, გამომგონებლობის გარეშე, კონკრეტული ადამიანის თავისუფლებისა და შემოქმედების გარეშე. სინამდვილეში კი განვითარების განსხვავებულ ეტაპებზე, განსხვავებულ სიტუაციებში ადამიანის ღირებულებათა და შესაბამის ნორმათა კონკრეტული შინაარსი, სიკეთის კონკრეტული შინაარსის განსხვავებულია, მოითხოვს ახალ ინტერპრეტაციას, თავისი გაგებისათვის შემოქმედებით მიდგომას საჭიროებს. არასოდეს არაა საკმარისი უმაღლესი ღირებულების ზოგა-

დი შინაარსის ცოდნა და მხედველობაში მიღება, ვთქვათ, ცოდნა იმის მოთხოვნისა, რომ შეიქმნას არა-ებობის ახალი ფორმა, რომელიც ძველის ბაზაზე განხორციელდება, გაათართოვებს და გააძლიერებს თათვისუფალ-შემოქმედებითი ყოფიერების შესაძლებლობებს. ამ მოთხოვნაში ხომ არ არის მითითებული, თუ სახელდობრ რომელი ფორმა უნდა იქნას შექმნილი, სახელდობრ რომელი ფორმის განხორციელება შეიძლება ძველის ბაზაზე, რომელი ფორმა აფართოებს და აძლიერებს თავისუფალ-შემოქმედებით ყოფიერებას მოცემულ კონკრეტულ სიტუაციაში! ამ კონკრეტული ამოცანის გადაწყვეტა ყოველთვის მოითხოვს შემოქმედებით მიდგომას და ყოველთვის მარცხის საშიშროებასთანაა დაკავშირებული.

თავისუფალი და შემოქმედებითად მოქმედი ადამიანი სცილდება ობიექტური ყოფიერების საზღვრებს მისი ზედაპირული ტენდენციის აზრით და ესწრაფვის ეზიაროს ობიექტურ ყოფიერებას მისი ფუნდამენტური ტენდენციის აზრით; მაგრამ სცილდება შესაბამისი წინააღმდეგობრივი მარჯვენა მხარისა და ორიენტირების გარეშე. ამასთან დაკავშირებულია „არა იმ მხარეს“ გასვლის და აცდენის რისკი; რისკი, რომ ვერ ეზიარო ობიექტურ ყოფიერებას და „პაერში გამოკიდებული დარჩე“. ამაშია სრული აზრი შიშისა და განგაშისა, თავისუფლების შეგნებას რომ ახლავს, რაზეც ზემოთ ვილაპარაკეთ. ადამიანი პირველ ყოვლისა შიშობს დარჩეს ზედაპირული ყოფიერების დონეზე, ე. ი. შიშობს დარჩეს ინერტულ-შეზღუდული. ინერტულ-შეზღუდულად დარჩენის შიში ტოლფასია შიშისა იყო არათავისუფალი, შიშისა ვერ იხარებლო თავისუფლებით. ადამიანი შიშობს „ხელიდან გაუშვას“ თავისუფლება, ვერ გამოიყენოს იგი. ამასთან ერთად, თავისუფლებით რომ სარგებლობა, მას ეზინია, რომ ისე ვერ სარგებლობს, როგორც საჭიროა და „ნახტომს“ აკეთებს არა იმ მიმართულებით, არა ყოფიერების ფუნდამენტურ-ობიექტური ტენდენციის მხარეს.

თუმცა არ არის საჭირო ადამიანის ყოფიერებაში რისკის მომენტისა და შესაბამისი შიშის წილის გაზვიადება. ადამიანს ყოველთვის აქვს შანსი ეზიაროს ობიექტური ყოფიერების ფუნდამენტურ ტენდენციას და იზოვოს მასში მხარდაჭერა და მტკიცე საყრდენი.

შესაძლო გაუგებრობათა თავიდან ასაცილებლად კიდევ ერთხელ დავაზუსტოთ, თუ საკუთრივ რაშია ჩვენი თავისუფლების, ჩვენი თავისუფალ-შემოქმედებითი მოქმედების საძებნი ობიექტური გამართლებულობა, ობიექტური მნიშვნელობა.

გარკვეული ზომით ჩვენ ყოველთვის ვმოქმედებთ ჩვენი ყოფიერების ობიექტური პირობების შესაბამისად: ჩვენი წარსულის შესაბამისად განხორციელებთ მიზნებს, რომლებიც ადრე დავისახეთ, ვიქცევით „ძველი ჩვეულებების“ მიხედვით, ვიქცევით ჩვენი ჩვევებისა

და ადათწესების მიხედვით, ვსარგებლობთ საშუალებებით, რომლებსაც წარსულის წყალობით ვფლობთ და ა. შ. ჩვენ ვითვალისწინებთ გარემომცველი ბუნების, საგნების თვისებებს და მათ შესაბამისად ვმოქმედებთ. ჩვენ ვითვალისწინებთ ჩვენი გარემომცველი სხვა ადამიანების გეგმებს და ამ გეგმებთან შეთანხმებით ვმოქმედებთ. ჩვენ ვითვალისწინებთ, თუ „საითკენ იხრება“ გარემომცველი სამყარო და მას მივყვებით. ერთი სიტყვით, ჩვენ ვეგლებით ობიექტურ პირობებს. სწორედ ობიექტურ პირობებთან ეს შეგუება, ობიექტური სამყაროსადმი ეს შესაბამისობა ანიჭებს ჩვენს ყოფიერებას, ჩვენს მოქმედებებს ობიექტურ ხასიათს. მაგრამ, თუ ჩვენი თავისუფლება და ჩვენი შემოქმედება ილუზია არ არის, უნდა ვალიაროთ, რომ საბოლოო ჯამში ჩვენი მოქმედებებით არა მხოლოდ შევესაბამებით ობიექტურ პირობებს და მივყვებით მათ, არამედ, მეორე მხრივ, გარკვეული ზომით ვარღვევთ სწორედ ამ შესაბამისობას, არ მივყვებით ობიექტურ პირობებს და ვაკეთებთ რაღაც ახალს, რაღაც ისეთს, რაც არ შედიოდა ამ ობიექტური პირობების „პროგრამაში“ და მათგან არ გამომდინარეობდა: მე ვისახავ ახალ მიზანს, რომელიც არ გამომდინარეობს ძველიდან, მე ვერევი ბუნების მოვლენათა ბუნებრივ მსვლელობაში და გარდავემნი, წარვმართავ მათ ისე, როგორც ეს არ შედიოდა თვით ამ ბუნებრივი მსვლელობის „პროგრამაში“; ბოლოს, მე ვისახავ, ვეგმავ და ვაკეთებ ისეთ რაიმეს, რაც არ შედიოდა გარშემომყოფი სხვა ადამიანების გეგმებში. სწორედ ამაში ვლინდება ჩემი თავისუფლება და ჩემი შემოქმედება. გარკვეული აზრით, თავისუფლება და შემოქმედება ყოველთვის ნიშნავს ობიექტური ყოფიერების ობიექტური პირობების საზღვრებს მიღმა შეფარდებით გასვლას. გამოდის, რომ საკუთრივ თავისუფლებისა და შემოქმედების ასპექტში ჩემი ყოფიერება მოკლებულია ობიექტურ ხასიათს, რადგანაც ჩემს ყოფიერებას ობიექტური ხასიათი მხოლოდ ობიექტურ ყოფიერებასთან მისი შესაბამისობის წყალობით ეძლევა. მაგრამ სწორედ თავისუფლებისა და შემოქმედების ამ ასპექტში, ობიექტური პირობების საზღვრებს გარეთ გასვლის, შეგუებისა და „შემგუებლობის“ საზღვრებს გარეთ გასვლის ასპექტში ვაცხადებ მე პრეტენზიას ჩემი ყოფიერების ობიექტურ გამართლებულობაზე, ობიექტურ მნიშვნელობაზე, ღირებულებაზე და „მნიშვნელოვნობაზე“. მართლაც, წმინდა „შემგუებელს“ მხოლოდ თვითმოტყუების ხარჯზე, თავისუფალ-შემოქმედებით მოქმედების ილუზიის ხარჯზე შეუძლია იქონიოს პრეტენზია თავისი ყოფიერების ობიექტურ მნიშვნელობასა და მნიშვნელოვნობაზე. ძნელი არ არის შემგუებლის ამ თვითმოტყუების საბურველს მიღმა, მისი საგანგებოდ-მედიდური წარმოსადგობის მიღმა შევამჩნიოთ გარდუვალი „არასრულფასოვნების კომპლექსი“ — თავისი საკუთარი ყოფიერების

უმნიშვნელოვნობის შეგნება, ობიექტურ პირობებთან შეგუებულობას არასოდეს არ შეუძლია ჰქონდეს პრეტენზია ობიექტურ მნიშვნელობაზე ობიექტური ღირებულების აზრით. ე. ი. იმ აზრით, რომლითაც ჩვენ ვაცხადებთ პრეტენზიას მასზე. ჩვენ პრეტენზია გვაქვს ჩვენი ყოფიერების ობიექტურ მნიშვნელობაზე, ღირებულებაზე, მნიშვნელოვნობაზე მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც თავს ვგრძნობთ თავისუფლებად და შემოქმედებითად მოქმედებად, ე. ი. რამდენადაც თავს ვგრძნობთ ობიექტური ყოფიერების ობიექტური პირობების საზღვრებს მიღმა გამსვლელებად. მაგრამ, მეორე მხრივ, ობიექტურ მნიშვნელობაზე პრეტენზიას რომ ვაცხადებთ, ამით ობიექტური ყოფიერების რომელიღაც ტენდენციასთან შესაბამისობის პრეტენზია გვაქვს, რადგან ჩვენი ყოფიერების ობიექტური მნიშვნელობა, ობიექტური გამართლებულობა და ღირებულება ვერ დაეფუძნება სხვა ვერაფერს, თუ არა ყოფიერების ობიექტურ ტენდენციასთან ამ შესაბამისობას. მაშასადამე, თავისუფალნი და შემოქმედებითად მოქმედნი რომ ვართ, წყევნ უცილდებით ობიექტური ყოფიერების საზღვრებს, ვარდევით მათთან შესაბამისობას. მიუხედავად ამისა, ჩვენ არანაკლებ გვაქვს ობიექტური მნიშვნელობის, ე. ი. ობიექტურ ყოფიერებასთან შესაბამისობის პრეტენზია. ასეთი ღრმად წინააღმდეგობრივი ხასიათის გამო ყოფიერების ობიექტურ მნიშვნელობაზე ჩვენი ფუნდამენტური პრეტენზია განუხორციელებელი ჩანს.

მაგრამ იგი განხორციელებადია და მისი განხორციელების შესაძლებლობა შემდეგშია: ყოფიერება არის საპირისპირო ტენდენციების დიალექტიკური ერთიანობა. ერთი მხრივ, ესაა — ინერცია, ე. ი. უძრაობის, მიმართებათა გამეორების, ერთი და იგივე მიმართებებით შემოსაზღვრის, გარედან განპირობებულობის ტენდენცია. მეორე მხრივ, ესაა — ტენდენცია თვითმოძრაობისა ამ თვითმოძრაობის შესაძლებლობათა გაფართოებისა და გაძლიერების მიმართულებით, ახალი მიმართებებისა და ფორმების წარმოშობისა, რომლებიც აფართოებენ და აძლიერებენ ამ წარმოშობის შესაძლებლობებს, დადგენილი საზღვრებისა და შეზღუდულობების დაძლევისა ამ დაძლევის შესაძლებლობათა გაფართოებისა და გაძლიერების მიმართულებით, ტენდენცია „მარტივიდან რთულისაკენ“ ასვლისა და ა. შ.

და აი, თავისუფალნი და შემოქმედებითად მოქმედნი რომ ვართ, ჩვენ თავს ვალწევთ ინერციას, ინერტულ ყოფიერებას და ვუერთდებით, ვეზიარებით თვითმოძრაობას, თვითმოძრავ ყოფიერებას. ყოფიერების ამ ფუნდამენტურ-ობიექტურ ტენდენციას რომ ვეზიარებით, ამით ობიექტური მნიშვნელობა გვენიჭება. ამასთან ერთად ჩვენ თავისუფალნი ვართ და თავისუფალნი ვრჩებით: ობიექტურად მნიშვნელოვანნი ვართ იმდენად, რამდენადაც თავისუფალნი ვართ, რადგან

ადამიანის თავისუფლება უმაღლესი დონეა თვითმობრახობისა, მარტივიდან რთულისაკენ. ზეასვლისა, ყოფიერების ყველაზე უფრო უნივერსალური ობიექტური ტენდენციისა.

მარქსი იზიარებს ჰეგელს დებულებას თავისუფლების, როგორც „შეცნობილი აუცილებლობის“ შესახებ (ცხადია, შესაბამისი ცვლილებებით). მეორე მხრივ, იგი ლაპარაკობს ადამიანის გადასვლაზე „აუცილებლობის სამეფოდან“ „თავისუფლების სამეფოში“ და ამით თავისუფლებას სრულიად არაორაზროვნად უპირისპირებს აუცილებლობას. როგორ გავიგოთ ეს? როგორ გავიგოთ, რომ თავისუფლება „არის აუცილებლობა“, ხოლო მეორე მხრივ, უპირისპირდება მას? რა თქმა უნდა, არ იქნებოდა სწორი ვარაუდი, თითქოს, მარქსის მიხედვით, თავისუფლება მხოლოდ არცოდნის საფუძველზე წარმოშობილი ილუზიაა და გაცნობიერებისას უბრალო აუცილებლობად გვევლინება — მსგავსად შემთხვევითობისა სპინოზასეული გაგებით. თავისუფლება, რა თქმა უნდა, თავისუფლებად რჩება, ადამიანი, რა თქმა უნდა, თავისუფალი, საპირისპირო შესაძლებლობებს შორის არჩევანის მკეთებელი რჩება. ამის სასარგებლოდ მეტყველებს ურყევი სიტყვად. მაგრამ ცხადია ისიც, რომ თავისუფლება, თუ ის თავის თავს შეიცნობს, ესწრაფვის ეზიაროს აუცილებლობას თავისი თავის დაუქარგავად. თავისი თავის დაუქარგავად თავისუფლების აუცილებლობასთან ზიარების შესაძლებლობა ჩვენ მიერ მითითებულ გარემოებაშია: ყოფიერება არის საპირისპირო ტენდენციების — ინერციისა და თვითმობრახობის — დიალექტიკური ერთიანობა; სხვა სიტყვებით, ყოფიერება მოიცავს აუცილებლობის ორ ტიპს: აუცილებლობას როგორც ინერციას, როგორც „ბრმა აუცილებლობას“ და აუცილებლობას როგორც თვითმობრახობის, ყოფიერების უნივერსალურ ტენდენციას. თავისუფალი რომ ვარ, მე ვუპირისპირებდი აუცილებლობას, როგორც ინერციას, „ბრმა აუცილებლობას“, მაგრამ ვეზიარები აუცილებლობას, როგორც თვითმობრახობის, ყოფიერების უნივერსალურ ტენდენციას. ამ აუცილებლობას რომ ვეზიარები, მე არ ვკარგავ თავისუფლებას: ჭერ ერთი, მე თვითონ ვწვდები და ვირჩევ მას, თუმცა შემეძლო არ ამერჩია იგი. მეორეც, მე ვეზიარები მას სწორედ იმით, რომ ვრჩები, უფრო სწორედ, ვხდები უფრო მეტად თავისუფალი — ვხდები თავისუფალი თავისუფლების სასარგებლოდ. არ იქნებოდა სწორი ვარაუდი, თითქოს აუცილებლობასთან ეს ზიარება ნიშნავდეს ჩემი მხრივ რაღაც ისეთის შესრულებას, რაც ჩემს გარეშე შესრულებოდა და განხორციელდებოდა — რადგან ჩემი მოქმედება აუცილებლობის ხაზზე მდებარეობს. არა, აუცილებლობა როგორც თვითმობრახობის, მარტივიდან რთულისაკენ ასვლის უნივერსალური ტენდენცია „ყოფიერების ჩემს უბანზე“ მხოლოდ ჩემი საშუალებით შეიძლება განხორციელდეს. მე

მეკიცრება სრული პასუხისმგებლობა ჩემი თავისა და „ყოფიერების ჩემი უბნისათვის“. როდესაც მე არ ვირჩევ და არ ვეზიარები აუცილებლობას, ამით სამუდამოდ განუხორციელებლად ვტოვებ ამ აუცილებლობის „ჩემ წილს“. ჩვენ შეგვიძლია შევაჩეროთ და შევბორკოთ იგი, მაგრამ ჩვენვე შეგვიძლია გასაქანი მივცეთ მას. ამიტომ აქვს აზრი „აგიტაციას“ მის სასარგებლოდ. შეიძლება თქვან, ეს რაღა. აუცილებლობაა, თუკი იგი შეიძლება შეჩერდეს, შეიბორკოს და არ განხორციელდეს? დიახ, ეს სრულიად თავისებური აუცილებლობაა, რომელიც განსხვავდება აუცილებლობისაგან ინერციის, „ბრმა აუცილებლობის“ აზრით. თვითმოდრაობის უნივერსალური ტენდენცია აუცილებლობაა იმ აზრით, რომ არასოდეს არ კვდება და ყოველთვის განხორციელებას ელოდება, მარადიულობის იმედი აქვს. იგი ურყევია, იგი განხორციელებადია „საბოლოო ანგარიშით“. მაგრამ გარკვეული ზომით იგი ყოველთვის შეჩერებული და შენელებულია ინერციის ძალებით და ამით ადგილს ტოვებს ადამიანის თავისუფლებისა და შემოქმედებისათვის. ადამიანი თავისუფლად იღებს გადაწყვეტილებას „დაეხმაროს მას“ და თავისი კონკრეტული სიტუაციის შესაბამისად შემოქმედებითად იგონებს ამ „დახმარების“ გზებს.

თუ ვერ გავიგეთ და არ გავითვალისწინეთ ყოფიერების ფუნდამენტური აუცილებლობის ასეთი თავისებურება, რომელიც განასხვავებს მას აუცილებლობისაგან ინერციის აზრით, ჩვენ ვერასოდეს ვერ გავიგებთ თავისუფლებას როგორც აუცილებლობასთან ზიარებას, თავისუფლებას როგორც „შეცნობილ აუცილებლობას“.

ორი განსხვავებული, ერთმანეთთან მებრძოლი ტენდენციის, აუცილებლობის ორი ტიპის — თვითმოდრაობისა და კაუზალობის — არსებობით გამოხატული სამყაროს აღნიშნული ორფენოვნობის გაუგებლობას ერთ-ერთის იგნორირებამდე მიყვევართ. სწორედ ამგვარი გაუგებლობა უდევს საფუძვლად კონფლიქტს ჩვენს ფილოსოფოსებსა და ფიზიკოსებს შორის. ფილოსოფოსები ფიზიკოსებისაგან მოითხოვენ, რომ მათ თავიანთ მეცნიერებაში იხელმძღვანელონ თვითმოდრაობის პრინციპით. ფიზიკოსები ყოველთვის არ ეთანხმებიან ამას, ისინი ყოველთვის არ ხელმძღვანელობენ ფილოსოფოსების მიერ შემოთავაზებული ამ პრინციპით. და უნდა ითქვას, რომ ეს შემთხვევითი არ არის. ეს მეცნიერთა უბრალო სიჯიუტე როდია. არ შეიძლება, ვთქვათ, ფიზიკური სხეულის გადაადგილება ერთი ადგილიდან მეორეზე ავხსნათ მოძრაობისადმი, ერთიანის გაორებისა და გაორებულის უფრო მაღალ დონეზე გაერთიანებისადმი ამ სხეულის შინაგანი მისწრაფებით და ა. შ. მექანიკური პროცესები ფიზიკოსის გამონაგონი ხომ არ არის! მათაც აქვთ თავისი ადგილი სამყაროში და, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება მექანიკური პროცესების დაყვანა თვითმოდრაობის პრინციპზე.

ასეთი დაყვანის, შედეგად არანაკლებად ზარალდება თვით დიალექტიკა: ის კარგავს თავის გარკვეულ საზრისს და ბუნდოვანი შინაარსის მქონე ცნებად იქცევა, რომელიც მიეყენება ყველაფერს და არაფერს. რა თქმა უნდა, თვითმოდრაობის დიალექტიკური პრინციპი ყოვლის-მომცველი ხასიათისაა, მაგრამ საჭიროა ამ ყოვლისმომცველი ხასიათის კონკრეტული საზრისის გაგება. თვითმოდრაობის პრინციპის ყოვლის-მომცველი ხასიათი ისე უნდა იქნას გააზრებული, რომ არ გამოვივიდეს ინერციის კანონს დაქვემდებარებული მექანიკური პროცესების არსებობის იგნორირება.

საკუთრივ როგორ უნდა მოვიაზროთ თვითმოდრაობის ტენდენციის ყოვლისმომცველი ხასიათი? პირველ ყოვლისა უნდა გვახსოვდეს, რომ მისი ყოვლისმომცველი ხასიათი არ ნიშნავს იმას, თითქოს იგი ყოფიერების ერთადერთ ტენდენციას შეადგენდეს. იგი უნდა მოვიაზროთ საპირისპირო ტენდენციასთან — ყოფიერების ინერციასთან — ბრძოლაში: და გარკვეული მასშტაბით, სინამდვილის გარკვეულ ფენებში და გარკვეულ „უბნებზე“ გამარჯვებული გამოდის და ბატონობს არა ის, არამედ საპირისპირო ტენდენცია — ინერცია. მაგალითად, არაორგანული ბუნება იმ მასშტაბით, რომლითაც იგი ჩვენ პრაქტიკულ საქმიანობაში გვეძლევა და რომლითაც მას ფიზიკა შეისწავლის, ძირითადად ვლინდება როგორც ინერტული. თვითმოდრაობის ტენდენცია აქ შებოროტდება და უკიდურეს შემთხვევაში სრული ძალით ეღრ ჩიუნს თავს. მაგრამ მსხვილი მასშტაბით, სამყაროს ისტორიის მასშტაბით იგი იმარჯვებს; იმარჯვებს იმ აზრით, რომ განუხრებლად იზრდება მისი წილი. განსაკუთრებული ძალით გამოვლინდება იგი ადამიანის ყოფიერების სტადიაზე. თვითმოდრაობის ტენდენციის ყოვლის-მომცველი ხასიათი, მისი ყოვლისშემძლეობა იმაშია, რომ ჯერ ერთი, იგი გასდევს მთელ სინამდვილეს როგორც ორი მებრძოლი მხარეთაგან ერთ-ერთი და მეორეც, განუხრებლად იზრდება მისი წილი და, მაშადადამე, საბოლოო ანგარიშით გამარჯვებული გამოდის საპირისპირო ტენდენციასთან ბრძოლაში.

პირდაპირ ვთქვათ, თვითმოდრაობის პრინციპს, ასე წარმატებით რომ მიეყენება ადამიანთა ცხოვრების მოვლენებს, კაცობრიობის ისტორიას, ასეთივე საგრძნობი წარმატება არა აქვს ფიზიკაში, და პირიქით, ინერციის კანონი და მასზე დაფუძნებული კაუზალობის პრინციპი (ამ სიტყვების გაფართოებული, განზოგადებული აზრით) შეუღდარებლად უკეთესად და სრულად გვიხსნიან ფიზიკის ფაქტებს, ვიდრე კაცობრიობის ისტორიის ფაქტებს. ყოველივე ეს შემთხვევითი არ არის, მათ ანგარიში უნდა გაეწიოს. ძნელი უარსაყოფელია, რომ თვითმოდრაობის პრინციპი შეუღდარებლად უფრო გასაგებია ჩემი ყოფიერების მიმართ მიყენებისას ვიდრე, ვთქვათ, ქვის ყოფიერებისადმი მი-

ყენებდას. იგივე შეიძლება ითქვას დაპირისპირებულთა ერთიანობის, მოხსნა-შენახვის და სხვა პრინციპებს შესახებ. ერთსა და იმავე პირობებთან ჩვენი მიმართება ასეთივე არის და სხვაგვარიც, ერთსა და იმავე პირობებში მე ასეთივე ვარ და სხვაგვარიც. მაგრამ ქვა ერთსა და იმავე პირობებში ასეთია და მხოლოდ ასეთი — ერთსა და იმავე პირობებთან მისი მიმართება ასეთია და მხოლოდ ასეთი. მე ვიცვლი ჩემს მიმართებას სამყაროსადმი, ვამყარებ ახალ მიმართებას, მაგრამ ამასთან, ძველს ვინახავ მესხიერებაში, ვიყენებ წარსულ გამოცდილებას და უფრო მაღალ დონეზე ვიმეორებ ჩემს წარსულს — უკეთესად ვწყვეტ იმავე ზოგად ამოცანას და ა. შ. ქვის მიმართ მსგავსი გამოთქმები უაზრობაა.

განვავრძოთ ჩვენი საუბარი ადამიანის ყოფიერების თავისებურებაზე. თავისუფლება, შემოქმედებაში რომ ვლინდება, არის მოცემული სტრუქტურის, ყოფიერების მოცემული ფორმის საზღვრებს გარეთ შედარებითი გასვლა, ყოფიერების შეზღუდულობის დაძლევა, ყოფიერების ერთი ფორმიდან მეორეზე გადასვლა. თავისუფლებას სასარგებლოდ გამოყენებული თავისუფლება, რომელიც სხვების თავისუფლებისადმი ინტერესით, სხვების თავისუფლებებთან ზიარებით ვლინდება, არის თავისი საკუთარი სასრული ყოფიერებით შეზღუდულობის დაძლევა. თავისუფლება უსასრულობასთან ზიარებისაკენ სწრაფვის გამოხატულებაა.

უსასრულობასთან ზიარება ყოველთვის იყო ადამიანის იდუმალი ოცნება. მაგრამ უსასრულობა სხვადასხვა დროს განსხვავებულად ესმოდათ. ვთქვათ, ძველი ეგვიპტის ქანდაკებათა დაკვირვება ნივთიერ-სხეულებზე იმიტომ, სიმტკიცის და უცვლელობის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ძველი ეგვიპტელების უსასრულობა — ეს მატერიალურ-სხეულებზე იგივე შეურყევლობაა. მუმიები ამას ადასტურებენ — სხეულს უცვლელი სახით რომ ინახავდნენ, ეგვიპტელები ამით უსასრულობასთან ზიარებას იმედოვნებდნენ. ანტიკურობის უსასრულობა — ესაა იდეა-ფორმის შეურყევლობა სხეულის მოსპობის პირობებში. ჰეგელისათვის უსასრულობა ფორმის სიმტკიცე კი არ არის, არამედ ფორმების სხვა ფორმებში დიალექტიკური გადასვლა, ფორმათა დიალექტიკური სისტემაა, სადაც ცალკეული ფორმა ვერ ეტევა თავის თავში და საკუთარ საზღვრებს სცილდება, სხვა ფორმაში გადადის. მაგრამ ჰეგელს ეს სისტემა წარმოუდგენილი ჰქონდა როგორც დასრულებული და ამიტომ შეზღუდული. ამასთან, ფორმათა მრავალგვარობა ჰეგელისთვის არსებითად არ მოითხოვდა ფორმათა გამიჯვნას მატერიის საშუალებით.

მარქსმა „გამიწეობა“ ჰეგელის დიალექტიკა და ამით მოხსნა ფორმათა სისტემის შეზღუდულობა, სინამდვილის განვითარების შე-

ზღუდულობა. ფორმათა „გამიწიერების“ გარეშე არ არსებობს მათი მრავალგვარობა, მით უმეტეს უსასრულობა. კვამარიტი უსასრულობა — უსასრულო დიალექტიკური მოძრაობაა, მარტივიდან რთულისაკენ ასვლა.

ადამიანი უსასრულობას მაშინ ეზიარება, როდესაც ახერხებს ამ ზეასვლის ხაზზე, „თავისუფლების სამეფოსაკენ“ მოძრაობის ხაზზე; დადგომას, როდესაც ის ყოფიერების შეზოგადობის, სიმძიმის, შეზღუდულობის, ე. ი. ინერტულობის წინააღმდეგ იბრძვის. ადამიანი ყოველთვის ინერციის ძალებითაა ალყაშემორტყმული, მაგრამ ამასთან, ის ყოველთვის თავისუფალია, ყოველთვის შეუძლია ამ ძალების წინააღმდეგ ბრძოლა. ადამიანი არჩევანს აკეთებს დიალექტიკურ უსასრულობასა და მექანიკურ შეზღუდულობას შორის, თავისუფლებასა და მონობას შორის.

თავისებურია ადამიანისადმი უსასრულობის მიმართება, რომელიც უსასრულო განვითარებისადმი ამ უნივერსალური დიალექტიკური ტენდენციის სახით ვლინდება. ადამიანი თავისუფალია და მოწოდებულია იყოს თავისუფალი — ამით ვლინდება ადამიანში უსასრულობისადმი უნივერსალური დიალექტიკური ტენდენცია, ვლინდება როგორც თვით ყოფიერების არსება. მაგრამ ადამიანი ყოველთვის შეზღუდულია და ყოველთვის ალყაშემორტყმულია შეზღუდვის ძალებით, მას აწევება ინერციის და შეზღუდვის ძალები: ბუნებასთან „ნივთიერებათა ცვლის“ რეგულირებით, სამომხმარებლო ოპერაციებით შეზღუდვის ძალა, სხვათა თავისუფლებებისაგან თავისი საკუთარი თავისუფლების გამმიჯვნავი ძალა, რომელიც უბრალო გულგრილობის, პატივმოყვარეობის, აგრესიის, ტირანიის, სხვა ადამიანებზე ძალაუფლების მოპოვების სახით ვლინდება. ადამიანი ხშირად უთმობს ამგვარ ინერციის ძალებს, შეზღუდვის ძალებს და მათ სასარგებლოდ აკეთებს არჩევანს. ასეთ შემთხვევაში იგი სცდება და შორდება თავის საკუთარ არსებას. თავის მოწოდებას. უსასრულობა კი „არავითარ სხვა ზომებს არ მიმართავს“ ამ აცდენის წინააღმდეგ, გარდა იმისა, რომ არის რა ადამიანის არსებით-სიღრმისეული მისწრაფების „საგანი“ — თუნდაც მის მიერ არა ყოველთვის გაცნობიერებული, არის რა მისი შორეული „სამშობლო“, საბოლოო ჯამში მასში ბადებს თავისებურ „ნოსტალგიას“, რომელიც ჩუმი დაუკმაყოფილებლობის, სევდის, მოწყენილობის, მარტოობის, სიცარიელის, უკვალოდ გაქრობის გრძნობებში ვლინდება და თავის თავისკენ „უხმობს“. ადამიანი იწყებს გამოსავლის ძებნას. ხოლო უსასრულობა, ადამიანური ცნობიერების ღრმა წიაღიდან, სამყაროს ისტორიის შორეთიდან რომ იყურება, უსაშეილობის წინააღმდეგ გამოსავლის ალტერნატივად სთავაზობს თავს ადამიანის მაძიებელ მზერას.

ადამიანი არის უსასრულო განვითარების ამ უნივერსალური ტენდენციის წარმონაშობი და ამასთანავე მისი „თანაშემქმნეა“. ადამიანი: გარეშე იგი შებოროტილი და შენელებულია და ამ აზრით ადამიანის დახმარებას საჭიროებს. მეორე მხრივ, ადამიანს სჭირდება მისი დახმარება: მასში პოულობს იგი თავისი ყოფიერების საყრდენს, თავისი საკუთარი არსების სისრულეს. ეს ტენდენცია თავის ყოველ-შემძლეობას: იმით კი არ გვიჩვენებს, რომ ყოველ ნაბიჯზე გამარჯვებული გამოდის: პირიქით, იგი ძალზე ხშირად შენელებული და დაძარცვებულია.

მაგრამ თვითმოდრობის ტენდენცია არ კვდება, იგი ურყევია, მას მარადიულობის იმედი აქვს და „საბოლოო ანგარიშით“ ძლევა მოხდება. ვისაც ცალკეულ მოკლე ნაბიჯისგან დისტანციის დაკავება შეუძლია, ვისაც შორს ხედვა ძალუძს, იგი ამ ტენდენციას ირჩევს და მის მხარეზე დგება. „ბეცები“ საპირისპირო ძალების ტყვეობაში ხვდებიან. თვითმოდრობის ტენდენციის მიმზიდველი ძალა განსაკუთრებით მაშინაა საგრძნობი, როცა ინერციის ძალებით შებოროტვა და შეზღუდვა თავის ზღვარს აღწევს და აუტანელი ხდება. თვითმოდრობის ტენდენცია თავის განსაკუთრებულ ძალას: სწორედ მაშინ ამჟღავნებს, როდესაც საპირისპირო ძალების თარეში თავის კულმინაციას აღწევს და კოლოსალური კატასტროფებით იმუქრება.

არსებითად ადამიანი არის შეუზღუდველობისა და უსასრულობის მიმართულებით მუდმივად დაძლევადი შეზღუდულობა და სასრულობა.

ჩვენ, ვგონებ. ისევ ვარდევთ ჩვენს „რეგლამენტს“: ჩვენ უბრალოდ გვიჩნდება გვიჩვენებინა ადამიანის პიროვნული ყოფიერების სირთულე, რომელიც დაკავშირებულია მასში თავისუფლებისა და ობიექტური მნიშვნელობის საპირისპირო ტენდენციებთან. ჩვენ გვიჩნდება გვიჩვენებინა შესაბამისი პრობლემა—ადამიანის პრობლემა—განსაკუთრებული სირთულე. ამ პრობლემის გადაწყვეტის გზის შესახებ ჩვენ მირ ყოველივე თქმული, უეჭველია. ვერ სცილდება მიხედვით და უნებ შექმნას, რომელიც დაზუსტებას, შევსებას და შესაძლებელია, შესწორებებსაც საჭიროებს. მაგრამ, ვიმეორებთ, რომ ადამიანის პრობლემის განსაკუთრებული სირთულე მაინც საგრძნობი ვახდა.

აქამდე ადამიანის პრობლემაზე ჩვენ ულაპარაკობდით სპეციალური შენიშვნის გარეშე, რომ მხედველობაშია სწორედ ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა. ადამიანის პრობლემა შეიძლება დაისვას კერძო-მეცნიერულ და ფილოსოფიურ დონეზე. განვიხილოთ ძალიან მოკლედ, თუ რა განსხვავებაა ადამიანის პრობლემის დასმის ამ დონეებს შორის.

არც ერთი კერძო მეცნიერება საერთოდ არ სევამს საკითხს ადამიანის არსების შესახებ. ამ საკითხს იგი გადაწყვეტილად და მის გარეშე გადაწყვეტად მიიჩნევს. მას მზა სახით მხედველობაში აქვს ადამიანის არსების გარკვეული გაგება და ამ გაგებიდან, როგორც თავისი წანამძღვრიდან, ამოდის. ამდგან განსხვავებით ფილოსოფია სწორედ ამ წანამძღვრს თვითგაგებას ახდენს, კითხვებს ქვეშ აყენებს მას. იგი ადამიანის ყოფიერების არსებას, არსებით სტრუქტურებს იკვლევს. ფილოსოფია სურს უდასუხოს კითხვას: რა არის არსებითად ადამიანი? ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის ამგვარი განსაზღვრება დაზუსტებას მოითხოვს.

ადამიანის შესახებ არსებული კერძო მეცნიერება ეხება ადამიანის ყოფიერების ერთ განსაზღვრულ მხარეს: ადამიანის ბიოლოგია იკვლევს ადამიანის ორგანიზმის თავისებურებას, ფსიქოლოგია იკვლევს ადამიანის ფსიქიკის მოვლენებს, სოციოლოგიას საქმე აქვს ადამიანთან, როგორც საზოგადოებრივი სისტემის წევრთან, კაცობრიობის ისტორია ადამიანს განიხილავს როგორც ისტორიულ არსებას, ენათმეცნიერება ადამიანს იკვლევს მისი კომუნიკაციის საშუალებათა მხრივ და ა. შ. თითოეული ეს კერძო მეცნიერება ცდილობს გამოავლინოს ადამიანის ყოფიერების საკვლევე კერძო მხარის არსებითი და ფუძემდებელი სტრუქტურები. ამასთან, კერძო მეცნიერება ადამიანის მთლიანი ფენომენის დანარჩენი მხარეებისაგან შეძლებისდაგვარად აბსტრაქტირებას ახდენს. იგი არ იკვლევს ადამიანის ყოფიერების განსხვავებული მხარეების ურთიერთკავშირს მთლიანად ადამიანის გამაერთიანებელი, ყოველსმომცველი, ფუძემდებელი სტრუქტურების გამოკვეთის მიზნით. იგი არ არკვევს კერძო მხარეების განსაკუთრებულ ადგილსა და როლს ადამიანის ყოფიერების ერთიან, მთლიან სისტემაში. ამ აზრით, კერძო მეცნიერება არ ისახავს ადამიანის არსების გამოკვლევისა და გარკვევის ამოცანას.

ამისგან განსხვავებით ადამიანის ფილოსოფია მიზნად ისახავს ჩაწვდეს ადამიანის ყოფიერების ცალკეული მხარეების ურთიერთკავშირს და გამოავლინოს მთლიანად ადამიანის ყოფიერების არსებითი, საფუძვლად-მდებარე, ყოველსმომცველი, გამაერთიანებელი სტრუქტურები. ფილოსოფია ცდილობს გამოავლინოს ადამიანის ყოფიერების ფუნდამენტური ტენდენცია, რომელიც ადამიანის ბიოლოგიური ორგანიზმის სპეციფიკურ შესაძლებლობებს ეყრდნობა და მოითხოვს და განაპირობებს ადამიანებს შორის საზოგადოებრივ კავშირებად და ურთიერთობებად წოდებული სპეციფიკური კავშირებისა და ურთიერთობების დამყარებას. მოითხოვს და განაპირობებს ადამიანებს შორის კომუნიკაციის ურთიერთობის დამყარებას და შესაბამისი საშუალებების — ენის შექმნას; მოითხოვს და განაპირობებს ადამიანის ყოფი-

ერებას ისტორიის სახით და ა. შ. კერძო მეცნიერებებისაგან განსხვავებით ადამიანის ფილოსოფია სწორედ ამ აზრით იკვლევს და არკვევს ადამიანის არსებას.

ამასთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ: ზოგჯერ ჩვენ სათანადოდ ვერ ვაფასებთ პიროვნების პრობლემის ფილოსოფიურ მნიშვნელობას და ცალმხრივად ვიხილავთ სოციალურ-საზოგადოებრივი ორგანიზაციის, ადამიანის ფორმირებაში მისი როლის საკითხებს. ზოგჯერ ადამიანის, როგორც ადამიანის, მთელი მრავალფეროვნება მხოლოდ საზოგადოებრივი ურთიერთობების ზეგავლენით შეძენილი გვგონია.

რა თქმა უნდა, ადამიანი ყოველთვის საზოგადოების წევრია და ძნელია ზედმეტად შეაფასო ადამიანის ფორმირებაზე საზოგადოებრივ ურთიერთობათა გავლენა — მარქსმა ეს ბრწყინვალედ აჩვენა. მაგრამ ადამიანის ყოფიერების თავისებურებებს სრული დაყვანა ამ გავლენაზე, პიროვნებისეული ყოფიერების შედარებით დამოუკიდებელი სტრუქტურებისა და საზოგადოებრივი ორგანიზაციების და ურთიერთობების თავისებურებასა და ბედზე მათი გავლენის იგნორირება — ეს მარქსიზმი კი არა, არამედ მარქსიზმის ვულგარიზაციაა.

ნუ ვიკითხავთ, თუ რომელი უსწრებდა დროში — პიროვნების სახით ადამიანის ყოფიერება ადამიანის, როგორც საზოგადოების წევრის, ყოფიერებას, თუ პირიქით, საზოგადოების წევრის სახით ყოფიერება პიროვნების სახით ყოფიერებას. ამგვარ კითხვას შეიძლება აზრიც არ ჰქონდეს. მაგრამ ადამიანის ყოფიერების ამ ურთიერთდაკავშირებული ასპექტების შინაარსობრივი ანალიზი გვიჩვენებს, რომ პიროვნების სახით ადამიანის ყოფიერებაში ყველაფერი როდი შეიძლება აჩვენას მისი, როგორც საზოგადოების წევრის ყოფიერების გავლენით. უფრო მეტიც, ზოგიერთ მიმართებაში ეს უკანასკნელი გასაგები ხდება მხოლოდ პირველის გაგების საფუძველზე.

რასაკვირველია, ადამიანი, როგორც პიროვნება, საზოგადოებაში ყალიბდება. მაგრამ საზოგადოებრივი ორგანიზაცია რაღაც თვითმიზანი კი არ არის, რომელიც ზემოდან ეშვება ადამიანთან და აღჭურვილია სათანადო ენერგიით, რათა საკუთარი თავი მოახვიოს მას. თავის მხრივ იგი ემყარება ადამიანებს, როგორც პიროვნებების სპეციფიკურ მისწრაფებებსა და შესაძლებლობებს. სრულიად უპიროვნო არსებებს არ შეუძლიათ საზოგადოებად ორგანიზება. ადამიანები საზოგადოებად ერთიანდებიან არა შემთხვევით, არა რაიმე გარეგანი „ბრძანებით“, არამედ შინაგანი აუცილებლობით, ამ გაერთიანებისადმი ინტერესის ძალით, ინტერესისა, რომლის გაგებაც მხოლოდ ადამიანის როგორც პიროვნების ინტერესების მთლიან კომპლექსში განხილვითაა შესაძლებელი. საზოგადოებრივი ორგანიზაცია არასოდეს არაა უსაფუძვე-

ლო. მას ყოველთვის აქვს თავისი საფუძველი ადამიანების როგორც პიროვნებების ინტერესებში.

საზოგადოებრივი ორგანიზაცია არის სხვადასხვა ქვეჯგუფებისგან შემდგარი ადამიანების როგორც პიროვნებების გარკვეული ჯგუფის გაერთიანება და ყოველთვის თუ მთელი ჯგუფის არა, გარკვეული ქვეჯგუფის ინტერესებს ემყარება. თუ ჩვენ რომელიმე საზოგადოებრივი ორგანიზაციის აზრს გაგებხს და კრიტიკულ შეფასებას შევეცდებით, აუცილებლად უნდა გავარკვიოთ საზოგადოების წევრთა ინტერესები და რაც მთავარია, საზოგადოდ ადამიანის, როგორც პიროვნების, სიღრმისეული ინტერესები, რადგან ნებისმიერი საზოგადოებრივი ორგანიზაციის კრიტიკული შეფასების კრიტერიუმი იმაში შეიძლება ვიპოვოთ, თუ რამდენად შეესაბამება მოცემული ორგანიზაცია პიროვნებების სიღრმისეულ-კონკრეტულ ინტერესებსა და შესაძლებლობებს. და სრულიად არაადამაჯერებელი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ინტერესები, რომელთა თვალსაზრისითაც ჩვენ საზოგადოებრივ ორგანიზაციას ვაფასებთ, მთლიანად ახსნება ამ საზოგადოებრივი ორგანიზაციის გავლენით. ასე, მაგალითად, ჩვენ უარყოფითად ვაფასებთ ფაშისტურ საზოგადოებრივ ორგანიზაციას, რამდენადაც იგი ადამიანებს თავისუფლებას ართმევს და არ იქნება სწორი თუ ვიტყვოდით, რომ თავისუფლებისადმი ადამიანების მისწრაფება წარმოშობილია ფაშისტური ან სხვა რომელიმე საზოგადოებრივი სისტემის გავლენით.

ადამიანები ისეთები არიან, როგორცაა საზოგადოებრივი სისტემა, მაგრამ, მეორე მხრივ, საზოგადოებრივი სისტემა ისეთია, როგორც ადამიანები არიან. საზოგადოებრივი სისტემა ადამიანთა ინტერესებსა და შესაბამის მოთხოვნებს ემყარება; მაგრამ უკვე დამყარებული საზოგადოებრივი სისტემა თავის მოთხოვნებს აყენებს და ეს გავლენას ახდენს ადამიანებზე, თავის ანაბეჭდს ამჩნევს მათ. თუ ჩვენ ცალმხრივად ვიღებთ მხედველობაში მხოლოდ საზოგადოებრივი სისტემის ინტერესებსა და მოთხოვნებს, მაშინ ჩვენ ნაწილობრივ მაინც ვკარგავთ მისი შეფასების კრიტერიუმს, ორგანიზებულობის ერთგვარ კულტს ვკმნით და პიროვნების ინტერესებს ვლალატობთ. სხვათა შორის, ფაშისტური საზოგადოებრივი სისტემა იმ მიმართებითაცაა მანკიერი, რომ ეწინააღმდეგება ადამიანთა როგორც პიროვნებათა ინტერესებს და, პირველ ყოვლისა, თავისუფლებისადმი ინტერესს.

წინააღმდეგობა, რომელიც მოძველებულ საზოგადოებრივ სისტემას ამოძრავებს, არ არის მხოლოდ სისტემატურობისა და ორგანიზებულობის მიმართ რაღაც იმპენტური წინააღმდეგობა. საბოლოო ანგარიშით იგი არის აგრეთვე საზოგადოებრივი ორგანიზაციის ინტერესებს და მოთხოვნებსა და ორგანიზაციის წევრების როგორც პიროვნებების ინტერესებს და მოთხოვნებს შორის წინააღმდეგობაც. და,

ვიმეორებთ, ადამიანების როგორც პიროვნებების ეს ინტერესები არ ძეიწლება მივაწეროთ საზოგადოებრივი ორგანიზაციების გავლენას. ვერ ვიტყვი, მაგალითად, რომ თვითმოქმედებისადმი, თავისუფლებისადმი, შემოქმედებისადმი და ა. შ. ადამიანის მისწრაფებები მხოლოდ საზოგადოებრივი ორგანიზაციების ძალითა და გავლენით წარმოიშვა.

ადამიანი თავისუფალია და მოწოდებულია იყოს თავისუფალი. თავისუფალი რომ არის, იგი, გარკვეული ზომით, სცილდება ობიექტური ყოფიერების საზღვრებს, მაგრამ ამასთანავე, მასთან ზიარებას ესწრაფვის, ობიექტურში საყრდენის პოვნას ესწრაფვის. ობიექტურში საყრდენის პოვნისადმი ადამიანის როგორც პიროვნების სწორედ ეს მისწრაფება ვლინდება სხვა ადამიანებთან გაერთიანებისადმი ინტერესების სახით, რაც, საბოლოო ანგარიშით, აზრს ანიჭებს საზოგადოების შექმნას. საზოგადოების წევრად ყოფნა — თავისუფლებას სახით ყოფიერების, პიროვნების სახით ყოფიერების რეალიზაციის ფუნდამენტური ასპექტია. მეორე მხრივ, რომ ერთიანდებიან და საზოგადოებას ქმნიან, ადამიანები თავის თავს უქვემდებარებენ ამ გაერთიანების მოთხოვნებს, საზოგადოებრივი ყოფიერების მოთხოვნებს, გარდაიქმნებიან და ამ მოთხოვნათა გავლენით და მათ შესაბამისად ვითარდებიან, თუმცა, ამასთან, უნდა გვახსოვდეს, რომ ადამიანის გარდაქმნა და განვითარება საზოგადოებრივ ურთიერთობებზე ცალმხრივად არ არის დამოკიდებული. ადამიანი როგორც პიროვნება საზოგადოებრივ ურთიერთობათა მოთხოვნების შესაბამისად გარდაიქმნება და ვითარდება, ხოლო, მეორე მხრივ, საზოგადოებრივი ურთიერთობები, საზოგადოებრივი ინსტიტუტები ადამიანის, როგორც პიროვნების, ფუნდამენტური მისწრაფებებს შესაბამისად გარდაიქმნებიან და ვითარდებიან. პიროვნება და საზოგადოება — ადამიანის ყოფიერების ორი განსხვავებული, მაგრამ განუყოფლად დაკავშირებული მომენტია და ადამიანის ფილოსოფიურ კვლევას მხედველობიდან არ უნდა განორჩილდეს ამ მომენტების არც განსხვავება და არც ურთიერთკავშირი.

დავუბრუნდეთ ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის სპეციფიკის გამორკვევას. როგორც ითქვა, ადამიანის ფილოსოფია მიზნად ისახავს ადამიანის ყოფიერების არსების გარკვევას და ამისთვის უკანასკნელს მის მთლიანობაში, მხარეთა ურთიერთკავშირში იხილავს. ამას უნდა დაუშვამტოვ: ადამიანის ყოფიერების არსებას რომ არკვევს, საბოლოო ანგარიშით, ფილოსოფია არ კმაყოფილდება და ვერც დაკმაყოფილდება მისი მხარეების ურთიერთკავშირის განხილვით, და მას იხილავს აგრეთვე: ყოფიერების დანარჩენ სახეებთან ურთიერთკავშირებში, რითაც სამყაროში როგორც მთელში, ყოფიერების მთლიან ინსტიტუტში ადამიანის ადგილს და როლს არკვევს. ამისთვის იგი მიმარ-

თავს ადამიანის ყოფიერების შედარებას ყოფიერების დანარჩენ სახე-
ებთან — ნივთობის ყოფიერებასა და განსაკუთრებით ცხოველთა ყო-
ფიერებასთან. რაც მთავარია, იგი ცდილობს გამოარკვიოს ყოფიერე-
ბის ფუნდამენტური ტენდენცია და ამ უკანასკნელთან ადამიანის მი-
მართება. ადამიანის შესახებ კერძო მეცნიერებანი კი შეძლებისდაგვა-
რად ყოფიერების მთლიანი სისტემისა და ფუნდამენტური ტენდენცი-
ისაგან აბსტრაქტიზებას ცდილობენ.

ადამიანის ყოფიერების საბოლოო არსების, ძირითადი მიმართუ-
ლობის გამოარკვევით ადამიანის ფილოსოფია არკვევს, თუ რაშია
ცხოვრების აზრი და ამრიგად, გააზრებული მსოფლმხედველობის ხა-
სიათს ლებულობს. ფილოსოფიის დონეზე ადამიანი თავისი არსებო-
ბის, თავისი ცხოვრების საბოლოო აზრს არკვევს. მაგრამ ადამიანის
მიერ საკუთარი ყოფიერების საბოლოო აზრის გამოარკვევა ყოველ-
თვის დაკავშირებულია თავის ფაქტობრივ ყოფიერებაში ამ აზრისგან
გადახრის და უაზრობის ელემენტების აღმოჩენის რისკთან. ადამიანი
რომ ფილოსოფოსობს, თავის ზნე-ჩვეულებებთან, ჩვევებთან, ადათ-
წესებთან, ცხოვრებისეულ განწყობებსა და შესაბამის შეხედულებებ-
თან წინააღმდეგობაში მოქცევის რისკს ეწევა, რისკს ეწევა წინააღ-
მდეგობაში მოექცეს მისი ცხოვრების ჩვეულ, დამკვიდრებულ მიმარ-
თულობასთან. ფილოსოფია ყოველთვის საკუთარი პერსონის მიმართ
იმედგაცრუების რისკთან დაკავშირებულ თვითკრიტიკას ნიშნავს. ადა-
მიანი ყოველთვის როდი ბედავს იყოს თვითკრიტიკული, მას ყოველ-
თვის არ სურს რისკზე წასვლა. იგი მიეჩნია, თავს გრძნობდეს ღირსე-
ულ ადამიანად, ვთქვათ, ფულის გამო, რომლითაც ჭიბები აქვს ჯავსე,
ან კიდევ საკუთარ თავს პატივს სცემს იმიტომ; რომ შეძლო ძვირად-
ღირებული და იშვიათი ავეჯის შექმნა და ამ თვალსაზრისით შორს გა-
უსწრო თავის მეზობელს, ანდა შეიძლება პატივს სცემდეს საკუთარ
თავს, რადგან მოახერხა საზოგადოების იერარქიული კიბის საკმარისად
მაღალ საფეხურზე ასვლა და ამით თავის გარშემო „მლიქვნელობის“
ატმოსფეროს შექმნა, თუნდაც ამ ყველაფრისათვის მიეღწიოს და აღ-
წევდეს ზემდგომი პირებისადმი პირმოთნეობის ხარჯზე, როგორც ეს
ასე ხშირად ხდება თანამედროვე ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში. რის
საფუძველზედა არ შეუძლია „ბურჟუას“ საკუთარი თავის პატივისცე-
მა! ადამიანის ყოფიერების აზრის თაობაზე ფილოსოფიურმა მედი-
ტაციებმა კი შეიძლება ექვეყნეშ დააყენონ და უკუნაჩვენებდაც კი გა-
მოაცხადონ თვითდამკვიდრების ყველა მსგავსი საფუძველი: მათ შე-
იძლება მიაგნონ ადამიანის ყოფიერების სრულიად „უცნაურ“ საფუძ-
ვლებს; შეუძლიათ მიგვიყვანონ ადამიანის სავსებით ძნელად მოსანე-
ლებელ განსაზღვრებამდე, რომელიც ცხოვრების ძალიან ძნელადგანსა-
ზორციელებელ აზრზე მიგვიანიშნებს: ადამიანი — ეს არის თავისუფ-

ლება როგორც თავისუფლებისათვის ბრძოლა. ადამიანს უჭირს გან-
თავისუფლდეს თავისი მრწანისაგან საკუთარი „ადვილი ღირსებების“
შესახებ, იმის შესახებ, რომ ადამიანი — ესაა ფული ან ძვირფასი ავე-
ჯი ან მაღალი თანამდებობა და ა. შ. ძნელია ადამიანისათვის დაშორ-
დეს თავის თავის პატივისცემის გრძობას, ასე მცირე ფასად რომ
მოუპოვებია და იპოვებს. სხვა სიტყვებით, ძნელია ადამიანისთვის ფი-
ლოსოფოსად გახდომა. დამახასიათებელია, რომ ფილოსოფიის პრო-
ფესორებსაც კი, ფილოსოფიის-პროფესორის რანგში თავიანთი
ყოფიერებით, სქელპორტფელიან პროფესორად თავიანთი ყოფიე-
რებით განსაკუთრებული სიამოვნებით რომ ტყებებიან, ტყებებიან ფი-
ლოსოფიის პროტფელის გამო თავიანთი ცოლების და საერთოდ
გარშემომყოფთა მხრივ პატივისცემით, საშინლად არ უყვართ ფილო-
სოფია როგორც ადამიანის ფილოსოფია. ისინი დაჟინებით მოითხოვენ
„წმინდა“ აკადემიურ ფილოსოფიას, ე. ი. ფილოსოფიას ადამიანის
პრობლემის გარეშე. თანამედროვე პრობლემებზე ლექციების კითხვის
დროსაც კი, სადაც ადამიანის პრობლემა წინა პლანზე უნდა იყოს წა-
მოწეული, ისინი ახერხებენ შემოისაზღვრონ, ვთქვათ, ტრადიციულ-
გნოსეოლოგიური პრობლემატიკით. დიახ, ადამიანის პრობლემის ფი-
ლოსოფიურ კვლევას თავისებურ დამატებით დაბრკოლებად ელოდება.
ფილოსოფიის თაობაზე ბურჟუაზიულ-პროფესორული თვითმო-
ტყუება.

ადამიანის ყოფიერების არსებას, არსებით მიმართულობას რომ
არკვევს, ადამიანის ფილოსოფია ამით ეპოქის ინტერპრეტაციის და
კრიტიკის კრიტერაუმს შეიმუშავებს. ფილოსოფია თავის თავზე იღებს
ეპოქის ინტერპრეტაციის და კრიტიკის სწორედ ამ ამოცანას და ამ მი-
მართებითაც დიდ რისკთანაა დაკავშირებული: ეპოქის კრიტიკა მას უპი-
რობაირებს რეაქციის ძალებს, რომლებიც, არც თუ იშვიათად, განსა-
კუთრებული დონისძიებების სახით ვლინდება.

ადამიანის პრობლემის ფილოსოფიური კვლევის გასსაკუთრებულ
სიძნელეებზე ლაპარაკის დასასრულს ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ: ფი-
ლოსოფია არის თვითკრიტიკა, რომელიც ეპოქის კრიტიკას მოიცავს.
ამიტომ იგი მეტად სარისკო საქმიანობაა, მას ემუქრება თვითმხილე-
ბის არასიამოვნო საფრთხე, აგრეთვე, რეაქციის ძალების მხრივ
თავდასხმა.

ამ საქმიანობის გზაზე ფილოსოფოსს მის შიგნით თუ გარეთ
„განსაკუთრებული დონისძიებები“ ელოდება. მაგრამ თუ მართალია,
რომ „რისკი — კეთილშობილური საქმეა“ — ხოლო ეს კი მართალია,
მაშინ ისიც მართალია, რომ ფილოსოფია არის ადამიანის ერთ-ერთი
ყველაზე კეთილშობილური საქმიანობა — იგი ადამიანის თვითრეა-
ლიზაციაა უმაღლეს დონეზე.

თ ა ვ ი მ ე ო რ ო

ეპოქის კრიტიკა: ალამიანის გაუცხოება კაპიტალიზტური ინფლსტრიული ცივილიზაციის პირობებში

კომპოზიტორი ადრიან ლევერკიუნი თომას მანის „დოქტორი ფაულტუსი“—დან ეუბნება მასთან სტუმრად მყოფ ეშმაკს: „არ შეიძლება შევეწყვიტოთ ეს უმსგავსოება, ეს სუსხიანი გამჭოლი ქარი?“ და, მართლაც, თანამედროვე დასავლეთის ლიტერატურასა და ხელოვნებას თითქოს მსკვალავს ეს ეშმაკეული „სუსხიანი ქარი“.

ობივატელებს უყვართ და უნარი აქვთ ყველაფერს შეეგუონ; ისინი ყოველთვის სეზონის შესაფერისად იცვამენ. ობივატელებს უყვართ და სჩვევიათ შეიკვრონ თბილი საშოსი რბილ-ფაფუკი ტყუილისაგან; და ისინი ახერხებენ ერთხანს მოყუჩდნენ სითბოში.

მწერლები, მხატვრები, ხელოვნების წარმომადგენლები გულლიად ხედებიან სიპართლეს. „ის შიშველი იყო ჩაცმულებს შორის“, — წირდა ფრანც კაფკაზე მისი შეყვარებული მილენა იესენსკა. ექიმებმა დასვეს დიაგნოზი: ფილტვების ტუბერკულოზი. მაგრამ თბილ ტყუილში გახვეულები ვერ ამჩნევდნენ ამ ტუბერკულოზის ძირითად წყაროს: „სუსხიან გამჭოლ ქარს“, რომელიც ევროპის ქალაქებში ქროდა და მომაკვდავი ეპოქის დამზრალ სხეულში იბადებოდა. თანამედროვე დასავლეთის ლიტერატურა და ხელოვნება სრულიად არაორჭოფულად მეტყველებს ბურჟუაზიული ეპოქის აგონიაზე და ფრანც კაფკა ამის ერთ-ერთი უტყუარი მოწმეა.

კაფკას ნაწარმოებში ფანტასტურნია, მაგრამ ამავე დროს აშკარად აქვთ იმის პრეტენზია, რომ გამოხატონ სრულიად ჩვეულებრივი, ყოველდღიური „ნორმალური“ რეალობა. სინამდვილეს თავისი ჭეშმარიტის არსის მიხედვით ვერ იგადმოცემთ და გამოეხატავთ, თუ ფანტასტიკას არ მივმართეთ. „ნამდვილი რეალობა, ყოველთვის არაარეალისტურია“. — ასე ფიქრობდა კაფკა. და კაფკას ფანტასტიკა ჰგავს კოშმარულ „თვალახელილ სიზმარს“.

კაფკას შენაქმედებითი პრინციპი რომ გავიგოთ, მივმართოთ ილუსტრაციებს: დავეშვათ, ორი ჩემი ნაცნობი საუბრობს ჩემი თანდასწრებით. მე ვგრძნობ, რომ მათ სრულიად არ აინტერესებთ ერთმა-

ნეთის ცხოვრება და ზედი, ამიტომ შინაგანად არ უგდებენ ყურს და არ ესმით ერთმანეთის, თუმცა გარეგნულად თითქოს ყველაფერი რიგზეა: საუბარი გრძელდება, ერთმანეთს ეკითხებიან, ხანდახან ილიმებიან კიდეც და ა. შ. უეცრად მეუფლება შთაბეჭდილება: მოსაუბრენი ამაოდ აღებენ პირს, არაფერი ისმის, საუბარი მიწყდა. რა თქმა უნდა, სინამდვილეში ეს არ მომხდარა და არც შეიძლება მომხდარიყო; ეს არ არის სინამდვილე ჩვეულებრივი აზრით; ეს არის ახირებულობა, მაგრამ ახირებულობა, რომელიც გამოხატავს სინამდვილის ფარულ შინაარსსა და ფარულ ქეშმარიტებას: „არაკომუნიკაბელურობას“. ან კიდევ: მოვდივარ ჩემს ავადმყოფ მეგობართან. ცოლი უღლის მას; მე კი ვგრძნობ და ყოველთვის ვგრძნობდი, რომ ცოლს არ უყვარს ის, უშალ სიჭულს, სურს მოიშოროს ის, ოცნებობს ამაზე; მაგრამ ოცნებობა მაღლულად, ისე, რომ თავის თავსაც არ უმხელს ამას. გარეგნულად ყველაფერი თავის რიგზე ზდება: აწვდის წამლებს, უსწორებს ბალიშს, ეკითხება, როგორ გრძნობს თავს. მიუხედავად ამისა, მე ვხედავ, ბალიშს რომ უსწორებდა, სწვდა ყელში ქმარს და ...დაახრჩო. სინამდვილეში ასე არ მომხდარა, ეს ახირებულობაა, მაგრამ ეს ახირებულობა შინაგანმა სიმართლემ, სინამდვილის ფარულმა შინაარსმა გამოიწვია.

კაფკა მოგვითხრობს: „ერთხელ დილით გრეგორ ზამზამ, მშფოთვარე სიზმრებისაგან რომ გაიღვიძა, შეამჩნია რაღაც უცნაურ მწერად გადაქცეულიყო“ და ა. შ. რა თქმა უნდა, ასე არ ზდება — ადამიანი გარეგნულად ამგვარ გარდაქმნას არ ექვემდებარება, ღამე რომ ლოგანში დაწვება ორფეხა ცხოველად რბილი ადამიანური ზურგით, არ შეიძლება უეცრად გაიღვიძოს მრავალფეხა მწერად ხეშეში ბაცნით ზურგზე. კაფკამ, ისევე, როგორც ჩვენ, იცის ეს. მაგრამ ასეთი რამ შეიძლება დაემართოს ადამიანის თვითშეგრძნებას სხვა ადამიანებთან დამოკიდებულებებში; ადამიანმა უცებ შეიძლება აღმოაჩინოს თავისი მწერისებრი უმნიშვნელობა და არაარულფასოვნება, მან შეიძლება უცებ იგრძნოს მახლობლების შესატყვისი დამოკიდებულება მისდამი და კაფკა ფიქრობს, რომ ამგვარი გარდაქმნა მეტად ტიპიურია და დამახასიათებელი XX საუკუნის ევროპელთათვის.

ყველაფერი, რაც კაფკას შემოქმედებაზე ითქვა, შეიძლება არააჩუქებითი ცვლილებებით გავავრცელოთ თანამედროვე დასავლეთის მთელ ლიტერატურასა და ხელოვნებაზე.

თანამედროვე დასავლეთის ხელოვნების ერთ-ერთი ყველზე დამახასიათებელი ნიშანია სამყაროს ბუნებრივ-გარეგნული სახის რადიკალური „დეფორმაცია“. და შესაბამისი ანალიზის გზით ძნელი არ არის ამგვარი „დეფორმაციის“ შინაგანი მოტივი გამოვამჟღავნოთ: ადამიანური სამყაროს რადიკალური ორაზროვნების ტრაგიკული აღმოჩენა იმის აღმოჩენაა, რომ სამყაროს უწყინარი გარეგნობის უკან

იმალეა შავი „მიწისქვეშეთი“, „ენშმაკის სამეფო“. თანამედროვე ბურჟუაზიული სამყაროს ნამდვილი სახე დაფარულია კეთილმოწყობილობას, მოწესრიგებულობას, წესიერების, პარმონიულობის, სახრისიანობის, ადამიანურობის ნიღბით; ჭინამდვილეში კი შინაგანად ის უკიდურესად მოღწყობელია, ქაოტურია, უსაზრისოა და არაადამიანური. პატივცემული ბურჟუები თავს ცოცხლებად გვაჩვენებენ, ეთამაშებიან საინტერესო საქმეებს, სიყვარულს, მეგობრობას, ღმერთის რწმენასა და ეკლესიაში სიარულს, უკვდავებას. და ამ ყალბი თამაშისა და მაცდუნებელი გარეგნობის მიღმიდან იცქირება ბურჟუაზიული სამყაროს ნამდვილი სახე: გამოცარიელებულობა, მოწყენილობა, მარტოობა, მტრობა, ტოტალური ომი, სიკვდილი, ე. ი. „ყველაფერ იმის სინთეზი, რაც ნგრევის ეპოქას ახასიათებს“, როგორც წერდა მხატვარი აბსტრაქციონისტი რობერტ დელონე. მხატვარი აუჩანყდება სიყალბეს და კეთილმოწყობილ ბურჟუაზიულ სამყაროს „მაცდურ გარეგნობას“. რომ უკუაგდებს და წილბს ჩამოხსნის შესატყვისი ფერებითა და ხაზებით ამხელს მის ნამდვილ, შემზარავად უმსგავსო სახეს. ასეთია თანამედროვე დასავლეთის ხელოვნებისათვის დამახასიათებელი რადიკალური „დეფორმაციის“ მთავარი აზრი. თანამედროვე დასავლეთის მხატვარი, იქნება ის ექსპრესიონისტი, აბსტრაქციონისტი თუ სურრეალისტი, არის სწორედ ის მხატვარი, რომელმაც ადამიანურობის ნიღბს ამოფარებული ნამდვილი სამყაროს არაადამიანური მახინჯი სახე რომ აღმოაჩინა, გაცრუების სასტიკი „შოკი“ განიცადა. თანამედროვე დასავლეთის ხელოვნება ტრაგიკულად „შოკირებული“ ცნობიერების წარმონაქმნია.

ჩეხოვს აქვს მშვენიერი მოთხრობა „შობა ღამეს“. ეს მოთხრობა არაფრით არ შეიძლება მივაკუთვნოთ „მოდერნისტულ“, „დეფორმაციულ“ ნაწარმოებებს. მაგრამ მასში აღწერილი ამბავი თავისებურად ასურათებს „მოდერნისტის“ მდგომარეობას: ახალგაზრდა ქალის ქმარმა თავის თევზსაქერ არტელთან ერთად შესცურა ზღვაში. ამოვარდა ქარბუქი, დაიწყო ყინულის მსხვერვეა, თევზისმჭერი არტელი იგვიანებდა, შეიძლებოდა ეფიქრათ. რომ ის დაიღუპა. ნაპირზე მდგარი ქალი დარწმუნდა იმაში, რომ მისი ქმარი დაიღუპა და გადაწყვიტა სახლში დაბრუნება. სრულიად მოულოდნელად მის წინ აღიმართა ქმარი, გადარჩენილი, მთელი და უვნებელი. ქმარი ინტიმურ ნახ გრძნობებს მიეცა და მოეხვია ახალგაზრდა ცოლს. ქალმა უპასუხა... იმედგაცრუების შემზარავი ყვირილით; მან გასცა თავი, ქმარს დალუპავაზე თავისი ფარული ოცნება და ქმარმა გაუგო მას. ეს გამანადგურებელი დარტყმა, სულიერი ტრავმა რომ მიიღო, ჩაჯდა ნავში და სასიკვდილოდ სახიფათო ზღვას მისცა თავი.

შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორ გამოიყურებოდა ქალი ქმრის თვალში საშინელი იმედგაცრუების წუთში, შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორ განსხვავდებოდა ეს სახე მისი ჩვეულებრივი გარეგნობისაგან, რომელსაც მეუღლისადმი მეგობრული დამოკიდებულების გამოხატვის პრეტენზია ექნებოდა. ქმარი რომ მხატვარი ყოფილიყო და თავის მოკვლის ნაცვლად ცოლის პორტრეტის დახატვას რომ შესდგომოდა, ალბათ ტილოზე გამოჩნდებოდა საშინელი ურჩხული, რომელიც არაფრით არ დაემსგავსებოდა ახალგაზრდა ქალის ჩვეულებრივ სახეს, მაგრამ სამაგიეროდ უფრო უკეთ გამოხატავდა მის ფარულ არსს. თუკი ამის შემდეგ ის დარწმუნდებოდა, რომ ამგვარი სასტიკი სიცრუე შემთხვევითი არ არის, არამედ ტიპურია მისი გარესამყაროსათვის მთლიანად, მაშინ მას ნამდვილად ექნებოდა შანსი გამხდარიყო ექსპრესიონისტი, აბსტრაქციონისტი, სურრეალისტი ან, ბოლოსდაბოლოს, ფორმალისტი. სხვათა შორის, ფორმალისტური ხაზი ხელოვნებაში, რომელსაც არა აქვს პრეტენზია გამოხატოს რაიმე შინაარსი — „მწარე“ იქნება ის თუ „ტაბილი“ — იმავე განმარტებას ექვემდებარება: ფორმალისტს სურს დიკმაყოფილოს მხოლოდ „თვალის ინტერესი“ და „თვალის ინტერესის“ ამ გაზვიადების უკან უექველად იმალება სიცოცხლესადმი იმედგაცრუებული და „შოკირებული“ ინტერესი.

თომას მანმა თავის რომანში „დოქტორი ფაუსტუსი“ დასვა თანამედროვე ბურჟუაზიული ცხოვრებისა და კულტურის კრიზისის პრობლემა. ნიმუშად მან აიღო ატონალური მუსიკა. ატონალიზმი მუსიკაში წარმოადგენს იმავე ტენდენციის გამოვლენას, როგორცაა აბსტრაქციონიზმი სახვით ხელოვნებაში. იგი „ბუნებრივი ჰარმონიებისაგან“ განთავისუფლებას ნიშნავს. თომას მანმა ატონალური მუსიკა გაიგო, როგორც „ემშაქის“ მიერ სასტიკად გატანჯული ტრაგიკული ცნობიერების ნაყოფი.

დაიხ, დასავლეთის ლიტერატურა და ხელოვნება თავის ყველაზე მნიშვნელოვან გამოვლენებში მოწმობს ეპოქის რადიკალურ კრიზისს. რაში მდგომარეობს კონკრეტულად ეს კრიზისი? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას რომ ცდილობენ, თანამედროვე მოაზროვნეები მეტად ხშირად და ბევრს ლაპარაკობენ „ადამიანის გაუცხოებაზე“.

სრულიად მოკლე და ზოგადი განსაზღვრების თანახმად, გაუცხოება ნიშნავს ადამიანის ისეთ მდგომარეობას, როცა ის თავისი მოქმედებით, თავისი საქმიანობით ეწინააღმდეგება თავისი საკუთარი არსებითი მისწრაფებებს რეალიზაციას, თავისი საკუთარი არსის რეალიზაციას. გაუცხოების მდგომარეობაში ადამიანი აკეთებს და ქმნის ისეთ რაიმეს, რომელიც მის მიმართ თანდათანობით იძენს გადაჭარბებულად დამოუკიდებელ ძალას, იწყებს მასზე გაბატონებას და აბრკოლებს მის თვითრეალიზაციას, მისი არსის რეალიზაციას.

იმისათვის რომ გავიგოთ, როდის და რამდენად არის ადამიანი გაუცხოებულ მდგომარეობაში, ჯერ უნდა ნათელი გავხადოთ ჩვენთვის, სახელდობრ რას წარმოადგენს ადამიანის არსი.

ადამიანი არ არის მხოლოდ ბიოლოგიური არსება: მაგრამ ის არის აგრეთვე ბიოლოგიური არსებაც. ის არსებობს ბიოლოგიური ორგანიზმის სახით და როგორც ასეთი ხასიათდება ბუნებასთან „ნივთიერებათა ცვლის“ მიმართებით. ადამიანი ყოველთვის ზრუნავს ბუნებასთან „ნივთიერებათა ცვლის“ პროცესის რეგულირებაზე, მაგრამ ყველაფერი ეს ახასიათებს არა მარტო ადამიანს, არამედ აგრეთვე ყველა სხვა ცოცხალ არსებას. ბუნებასთან „ნივთიერებათა ცვლის“ რეგულირების თვალსაზრისით ადამიანი მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ თუკი შედარებით სუსტად არის უზრუნველყოფილი და მომარაგებული შესატყვისი საშუალებებით, მას უნარი აქვს თვითონ შექმნას ხელოვნურად ეს საშუალებები. ადამიანი აკეთებს იარაღებს, გარდაქმნის ბუნებას ამ იარაღების მეშვეობით და ამით ხელოვნურად ქმნის პირობებს, რომლებიც მისი როგორც ცოცხალი არსების თვითშენახვისთვის არის საჭირო. სწორედ ამ მომენტიდან იწყება ადამიანის სპეციფიკური დახასიათება.

მარქსს მოსწონდა ფრანკლინის ცნობილი განსაზღვრება: ადამიანი არის იარაღისმკეთებელი ცხოველი. ეს განსაზღვრება ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ადამიანისათვის სპეციფიკურად დამახასიათებელია აქტიურობა, ქმედება, შემოქმედება. მაგრამ ეს განსაზღვრება საპირობებს გაღრმავებას და გაფართოებას და მარქსმავე ვააკეთა ეს.

იარაღებს რომ ქმნიან და ბუნებას გარდაქმნიან, ადამიანები აუცილებლობით შედიან ერთმანეთთან ურთიერთობაში და ქმნიან საზოგადოებას. მარქსის მიხედვით ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ადამიანი არის საზოგადოებრივი, სოციალური არსება. ადამიანი „საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობაა“¹.

მაგრამ მარქსი ამაზე არ გაჩერდა და მოგვცა შემდგომი განმარტება: ადამიანმა უნდა მიიღწიოს ბუნებასთან „ნივთიერებათა ცვლის“ პროცესის რაციონალური მოწესრიგების მაღალ დონეს. „მაგრამ ამისდა მიუხედავად ეს მაინც აუცილებლობის სამეფოდ რჩება. მის მიღმა იწყება ადამიანის ძალის განვითარება, რომელიც წარმოადგენს თვითმოხანს, თავისუფლების ქეშმარიტ სამეფოს, რომელიც შეიძლება აყვავდეს მხოლოდ ამ აუცილებლობის სამეფოს საფუძველზე“². „მართალია, ქამა, სმა, სქესობრივი აქტი და ა. შ. აგრეთვე ადამიანური ფუნქციებია, მაგრამ აბსტრაქციაში, რომელიც მათ სხვა ქეშმარიტად

¹ კ. მარქსი და ფ. ენგელსი. რჩ. ნაწერები, ტ. I. გვ. 60.

² კ. მარქსი. კაბიტალი, ტ. III, ნაწ. II, გვ. 449.

ადამიანური ქმედებისაგან წყვეტს და უკანასკნელ და ერთადერთ საბოლოო მიზნებად აქცევს, ისინი ცხოველურ ხასიათს ატარებენ“³.

ადამიანს ახასიათებს შრომითი ქმედება და სხვა ადამიანებთან თანამშრომლობა, ე. ი. საზოგადოებრივი ურთიერთობის დამყარება. მაგრამ ვიდრე შემოქმედებითი მოღვაწეობა და ადამიანთა ურთიერთ-თანამშრომლობა მხოლოდ და მხოლოდ ბუნებასთან „ნივთიერებათა ცვლის“ მოწესრიგების მიზანს, ე. ი. ფიზიოლოგიურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას ემსახურებიან, მათ, ადამიანებში, ჯერ კიდევ ვერ გამოავლინეს თავისი სპეციფიკურ-სიღრმისეული ადამიანური არსი და პრინციპულად ცხოველების დონეზე იმყოფებიან.

ადამიანის სპეციფიკურ სიღრმისეული არსი მდგომარეობს მოძრაობაში „თავისუფლების საძებნად“ მიმართულებით. ჩვენ უკვე ვიცით, რას ნიშნავს ეს: ადამიანს თავისი სპეციფიკური სიღრმისეული არსის თანახმად უნდა იყოს სულ უფრო მეტად თავისუფალი, შემოქმედებითად მოღვაწე, სურს იყოს დამოუკიდებელი, განუშეორებელი პიროვნება; ამასთან მას უნდა თავის თავისუფალ-შემოქმედებით-პიროვნულ ყოფიერებაში იყოს ობიექტურად-მნიშვნელადი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ის მიისწრაფის ეზიაროს დანარჩენ, ე. ი. ობიექტურ ყოფიერებას და იზოვოს იქ საყრდენი და ეს მისწრაფება უწინარეს ყოვლისა ვლინდება სხვა ადამიანებთან შინაგანი ურთიერთობისაკენ, მათთან როგორც პიროვნებებთან შინაგანი, სულიერი კონტაქტების დამყარებისაკენ მისწრაფებაში.

ადამიანისათვის თავისუფლება, შემოქმედება და შინაგანი ურთიერთობა სხვა ადამიანებთან სულიერ-პიროვნული კონტაქტების დამყარება არ არის მხოლოდ საშუალება „ნივთიერებათა ცვლის“ პროცესის მაღალ დონეზე მოწესრიგებისათვის, არამედ „თვითმიზანს“ შეადგენს.

ყოველი ჩვენგანისათვის არის ცნობილი მოწყენილობის აუტანელი გრძობა. მოწყენილობის გრძობის დაძლევის მიზნით ჩვენ მივდივართ, ვთქვათ, სტადიონზე და ვესწრებით სპორტულ შეჯიბრებას. მაგრამ რა არის სპორტული შეჯიბრება და რითი გვართობს ის და გვეხმარება გავფანტოთ მოწყენილობა? სპორტული შეჯიბრება ეს არის ბრძოლა, სიძნელეთა დაძლევა, თავისუფალ-გამომგონებლური მოქმედება. და რაც უფრო მეტია სპორტულ შეჯიბრებაში ბრძოლის, გამომგონებლობისა და შემოქმედების ელემენტები, მით უფრო ვერთობით და აღარ ვართ მოწყენილები. მონოტონურ-ტრაფარეტული შეჯიბრება არასოდეს გვაკმაყოფილებს: ის მოწყენილობას გვეკრის

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956. с. 566.

და იმსახურებს „მოსაწყენის“ სახელწოდებას. ჩვენ ვთავისუფლდებით მოწყენილობის მტანჯველი გრძნობისაგან და ვიკმაყოფილებთ თავს თავისუფალ-შემოქმედებით ინდივიდუალურ-განუმეორებელი ქმედების აღქმის მეშვეობით. ამას დავუმატოთ შემდეგი დეტალი: სპორტულ შეჯიბრებას რომ ვადევნებთ თვალყურს, ჩვეულებრივ „გულ-შემატკივრები“ ვხდებით, ე. ი. ჩვეულებრივ ვეზბრობით რომელიმე მებრძოლ მხარეს. ჩვენ სპეციალურად ვეძიებთ და ვპოულობთ ამისთვის საბაზს: ეს ჩვენი ქვეყნის, ჩვენი ქალაქის და ა. შ. გუნდია, და ამიტომ ჩვენ „გული შეგვტკივა“ მისთვის. მაგრამ თუ ჩვენ არ შეგვიძლია რაიმე „სოლადური“ საბაზის პოვნა, ვკმაყოფილდებით სრულიად შემთხვევითი საბაზით და მაინც „გულშემატკივრები“ ვხდებით. ჩვენთვის საინტერესო არ არის ყურება, თუ „გული არ შეგვტკივა“ და ეს იმიტომ, რომ ჩვენ თვითონ ვიყოთ აქტიური: „გულშემატკივრები“ რომ ვართ, ვიქმნით იმ ილუზიას, თითქოს ჩვენ მონაწილეობას ვიღებდეთ ბრძოლაში; თავისუფალ-შემოქმედებით მოღვაწეობაში. ჩვენ არ გვაკმაყოფილებს სხვისი მოქმედების, სხვისი ბრძოლის პასიურ მაყურებლად ყოფნა, ჩვენ თვითონ გვინდა ვიმოქმედოთ, ვიბრძოლოთ, შევქმნათ. და როცა ჩვენ ვერ ვაღწევთ ამას, ვიქმნით ილუზიას. „გული შეგვტკივა“ სხვისთვის.

ყოველივე აქედან ცხადი ხდება, რომ თავისუფალ-შემოქმედებითი მოღვაწეობა არ არის ჩვენთვის ბუნებასთან „ნივთიერებათა ცვლის“ პროცესის რეგულირების და კომფორტის მაღალი დონის მიღწევის საშუალება. არამედ „თვითმიზანია“.

თუ განვაგრძობთ ჩვენს თვითანალიზს, იმაშიც დავარწმუნდებით, რომ სხვა ადამიანებთან, როგორც სწორედ პიროვნებებთან ურთიერთობის დამყარება შეადგენს „თვითმიზანს“ და არა უბრალო საშუალებას კომფორტის შესაქმნელად. ჩვენი ქმედება სრულფასოვან კმაყოფილებას მხოლოდ მაშინ გვანიჭებს, როცა ამ ჩვენი ქმედებით გავლენას ვახდენთ სხვებზე და მათგან ყურადღებასა და აღიარებას ვიმსახურებთ. ჩვენ მით უფრო ვართ კმაყოფილი, რაც უფრო ფართო, ღრმა და მტკიცეა ჩვენი გავლენა, რაც უფრო ფართო, ღრმა და მტკიცეა ჩვენ მიერ დამსახურებული ყურადღება, აღიარება, პატივისცემა. ამ მხრივ ჩვენ ვუმიზნებთ უსასრულო მომავალს, ჩვენ გვინდა დავიმსახუროთ აგრეთვე, მომავალი თაობების ყურადღება, აღიარება, პატივისცემა.

ადამიანისადმი ადამიანის ურთიერთობის ერთ-ერთი ელემენტარული სახეა სექსუალური ლტოლვა. ერთი შეხედვით, თითქოს ამ ელემენტარული ურთიერთობის დონეზე და ფარგლებში არ შეიძლება დავინახოთ რაიმე უფრო მეტი, ვიდრე „ნივთიერებათა ცვლის“ უბრალო რეგულირებაა. მაგრამ უფრო გულდასმით თუ დავაკვირდებით, ცხადი

ზღვდა, რომ სექსუალურ ლტოლვაში თავისებურად გამოიხატება პიროვნების მისწრაფება სხვა პიროვნებასთან ურთიერთობისაკენ, რომ სექსუალურ აქტში პიროვნება მიმართავს პიროვნებას და ეძიებს მათან გაერთიანებას.

ვივაქციოთ ყურადღება: ვინმე, სექსუალურ ლტოლვას რომ განიცდის გარკვეული პიროვნებისადმი, უცებ იგებს და იგრძნობს, რომ ის ვთქვათ, სულთ ავადმყოფია, ე. ი. მოკლებულია ცნობიერებას, პიროვნებას — მას თითქოს ცივი წყალი გადაასხეს, ის გულგრილი ხდება. ან კიდევ: ის უცებ იგრძნობს, რომ აქტში მისი პარტნიორი მეტად უყურადღებოა, თითქოს მასთან არ იმყოფება და თავისი გაგებით, თავისი ინტერესებით, აზრებით, გრძნობებით მასთან ურთიერთობაში არ არის — მაშინვე დაბლა იწევს ვნების ტემპერატურა, მისი ლტოლვა მკვეთრად სუსტდება. ჩვენ არასოდეს არ ვართ ხოლმე სრულფასოვნად კმაყოფილი ურთიერთყურადღებულ, ინტერესის გარეშე, თუკი შინაგანად, არ არიან ჩვენსკენ მობრუნებული, სულიერად კონცენტრირებული თანდასწრების გარეშე. თუმცა ამასთან შეიძლება ჩვენს ხელთ იყოს სხვისი სხეული ყველა მისი „კეთილი თვისებით“. მხოლოდ სხეულის „კეთილთვისებიანობა“ არასოდეს არ არის ხოლმე სავეების საკმარისი.

სხვათა შორის, სხეულის „კეთილი თვისებები“ არასოდეს არიან ნეიტრალური პიროვნული ელემენტისადმი; ისინი ძალზე ნშირად პიროვნების „კეთილი თვისებების“ გამოშხატველია. სხეულის „კეთილთვისებიანობა“ ნაწილობრივ მაინც მდგომარეობს პიროვნების, პიროვნული ნიშნების სიმბოლურ გამოხატულებაში, ეს, რა თქმა უნდა, მხოლოდ იმ აზრით კი არ ითქმის, რომ ლამაზ სხეულში განსახიერებულია ლამაზი სული, და მით უფრო იმ აზრით, რომ ჭანჭრთელ სხეულში ყოველთვის ჭანჭრთელ სულს ვნახულობთ. შეუსაბამობანი ამ მხრივ მეტად ხშირია და ეს ყველასათვის კარგად არის ცნობილი. სხეულის თვისებები პიროვნული ნიშნების გამოშხატველები რამდენადმე სხვა აზრით არიან. ავიღოთ სრულიად მარტივი მაგალითი: ჩვენ მოგვწონს და გვაღელვებს ელეგანტური სხეული, გრაციოზული მანერებითა და მიხერა-მოხერით განსხვავებით მოუხეშავი სხეულისაგან მოუხეშავი მანერებითა და მიხერა-მოხერით. მოუხეშაობა უკავშირდება ინერტულობას, თვითმოძრაობის, გარკვეული მიზანსწრაფვის უქონლობას, ე. ი. უკავშირდება უსიცოცხლო, უსულო ნივთის ყოფიერებას, რომელსაც მხოლოდ გარეგანი ბიძგი ამოძრავებს სხვადასხვა მხარეს გარკვეული მიმართულების გარეშე. ამისგან განსხვავებით ელეგანტურობა და გრაციოზულობა წარმოადგენენ თვითმოძრაობისა და მიზანსწრაფვის და უ. ი. პიროვნული ყოფიერების სიმბოლოებს. სხეულის გრაციოზული მოძრაობა იმ შთაბეჭდილებას ქმნის, რომ მოცემული სხეული გარკვეული მიმართულებით მოძრაობს არა გარეგანი, შემთხვევითი ბიძგების

შედგება, არამედ ის თვითონ მოძრაობს და წარმართავს თავის თავს, ის ფლობს თავის თავს, ე. ი. მასში არის „თვითობა“, პიროვნება. გრაციოზული სხეული წარმოგვიდგება, როგორც თავისუფლების იარაღი. „გრაციოზულობაში სხეული არის იარაღი, რომელიც ავლენს თავისუფლებას“, როგორც ამას ამბობდა სარტრი. სხვათა შორის, სარტრმა მეტად საინტერესო ანალიზის გზით საკმაოდ დამაჯერებლად გვაჩვენა, რომ სექსუალური ლტოლვა თავისებურად გამოხატავს და განახორციელებს ადამიანისადმი ადამიანის, როგორც პიროვნებისადმი პიროვნების დამოკიდებულებას. თუმცა, ამასთან პიროვნებათა შორის ურთიერთობის სარტრისეული ანალიზი ჩვენ სრულიადც ვერ დაგვაკმაყოფილებს.

რა თქმა უნდა, ჩვენ გვიზიდავს აგრეთვე სხეულის გარკვეული ნაწილების მასიურობა, მაგრამ საქმე ისაა, რომ გვიზიდავს არა უფორმო, მძიმე მასიურობა, არამედ მასიურობა, შეთავსებული პარმონიულ ფორმასთან, რომელიც გამოხატავს მიზანმიმართული თავისუფლების განხორციელებას. და მასიურობა ამგვარი შეხამებისას თითქმის ქმნის მოკრებილი, თავმოყრილი და საგრძნობ-მისაწვდომი, „კონდენსირებული“, ურთიერთობაში მოცემული თავისუფლების შთაბეჭდილებას. ჩვენ გვიზიდავს არა უბრალოდ მასიურობა, არამედ ასე ვთქვათ „თავისუფლების მასიურობა“.

ელემენტური და გრაციოზული სხეული, პიროვნული ელემენტის სიმბოლოს რომ წარმოადგენს, სინამდვილეში შეიძლება იყოს ძალზე სუსტი, არა საინტერესო, „უსახო“, პიროვნების მატარებელი, და ის ამ შემთხვევაშიც შეიძლება გვალეღვებდეს და გვატყვევებდეს. სწორედ ამაზე ამბობენ ადამიანები: „სიყვარული ირაციონალურია“. მაგრამ ყველაფერი ეს არაფერს არ ასაბუთებს იმის წინააღმდეგ, რომ ჩვენ სექსუალურად გვალეღვებს არა უბრალოდ სხეული, არამედ პიროვნების სხეულებრივი, „განხორციელებული“ ყოფნა. ეს მხოლოდ იმას გვიჩვენებს, რომ სხეულებრივი თვისებებს სიმბოლიკა ჩვენზე შთაბეჭდილებას ახდენს შესაბამისი პიროვნული „თვისებების“ ნამდვილი არსებობისაგან დამოუკიდებლად. მართალია, რომ სხეულებრივი სილამაზე სექსუალურად გვიზიდავს, მიუხედავად პიროვნების შესაძლებელი არამიმზიდველობისა, რომელიც სინამდვილეშია განსახიერებული ამ სხეულში. მაგრამ ეს იმიტომ კი არ ხდება, რომ სექსუალურის მხრივ სრულიად გულგრილნი ვართ პიროვნების ნამდვილი ყოფნისადმი, და რომ, მამასადამე, სექსუალური ლტოლვა არის უბრალოდ სხეულის ურთიერთობა სხეულთან, პიროვნული ურთიერთობის ელემენტის გარეშე, არამედ იმიტომ, მხოლოდ, რომ პიროვნული „თვისებების“ სხეულებრივ სიმბოლიკას აქვს ჩვენზე შედარებით დამოუკიდებელი გავლენა. და სხვათა შორის ჩვენ ზოგჯერ ვახერხებთ გადავ-

ლახით სხეულებრივი სიმბოლიკის ეს დამოუკიდებელი გავლენა: ჩვენ არა იშვიათად გულგრილი ვხდებით სექსუალურად პიროვნული თვისებებს: არარსებობის გამო, მაცდური, ლამაზი გარეგნობის მიუხედავად, რომელიც პიროვნული თვისებების სიმბოლოს წარმოადგენს; და ჩვენ აგრეთვე არაიშვიათად ვახერხებთ შევიყვართ პიროვნული თვისებების წყალობით, რომელთაც ვამჩნევთ ქცევაში და, შესაძლებელია, თვალების გამოქვეყნებაში, მიუხედავად სხეულის შესატყვისი გამომხატველი ფორმების არარსებობისა.

პიროვნება მეტად რთული ფენომენია, რომელიც შეიცავს ასპექტებს, შესაძლებლობების. გამოვლენის ელფერის უსასრულო სიმრავლეს... ამასთან დაკავშირებით უსასრულოდ რთულია პიროვნული ყოფიერების სიმბოლიკა. გარდა ამისა, სექსუალურ ლტოლვაში მონაწილეობს აგრეთვე წმინდა ელემენტალური ფიზიოლოგიური ფაქტორი, „ნივთიერებათა ცვლა“ ფაქტორი. დასაბრუნებელი, ცხოვრების უაღრესი სირთულის გამო, ადამიანები ხშირად იძულებული არიან თავიანთი ინტერესები და მოთხოვნილებები დაიკმაყოფილონ დაბალ დონეზე, მიჰართონ სუროგატებს, „ერზაცებს“. ყოველივე ამის გამო, ხშირად ადვილი არ არის სექსუალურ ლტოლვაში და ადამიანთა სექსუალურ ურთიერთობაში შევამჩნიოთ პიროვნულ ურთიერთობათა ასპექტი. დავინახოთ მათში პიროვნების ფუნდამენტური მისწრაფება პიროვნებასთან გაერთიანებისაკენ.

ყველაფერი ეს იმ დებულების დასადასტურებლად ითქვა, რომ მისწრაფება შინაგანი, სულიერ-პიროვნული ურთიერთობისაკენ შეადგენს ადამიანის ფუნდამენტურ-არსებით მისწრაფებას, რომლის რეალიზაციის გარეშე ის, ადამიანი, არ შეიძლება სრულფასოვნად ზრდნიერა იყოს. მართალია, ადამიანები ხშირად არ იცნობიერებენ ამას, ისინი ზოგჯერ შეგნებულად აშბობენ უარს, იზრუნონ დასახელებული მისწრაფების რეალიზაციაზე და მთლიანად ეძლევიან სრულიად სხვა ხასიათის საზრუნავს. მაგრამ ეს არაფერს ნიშნავს, არაფერს ასაბუთებს. ვინაიდან ადამიანისთვის დამახასიათებელია ის, რომ მან არ იცის ბოლომდე თავისი საკუთარი არსებითი ტენდენციები და მისწრაფებები, მას ჩვევია „გზასაცდენა“ და თავისთვის შეუმჩნეველად თავისი არსიდან გადახვევა. ამაში მდგომარეობს სწორედ ადამიანის დეგრადაციისა და სხვათა შორის, გაუცხოების შესაძლებლობა. დეგრადირებულმა ადამიანმა შეიძლება არც იცოდეს თავისი დეგრადაციის შესახებ, მაგრამ მისი დეგრადაცია ვლინდება ყრუ, გაუცნობიერებელ-გაუგებარი დაუკმაყოფილებლობისა და გაურკვეველი მოუსვენრობის სახით, ან უბრალოდ მისი ბედნიერების დაწეული „ტემპერატურის“ სახით. და ცხოვრებაში დგება საშინელი წუთები, როცა ადამიანის მიყრუებული, დათრგუნვილი და არარეალიზებული არსი ლავის მსგავსად პოულობს

გამოსავალს და შესძრავს სულს „დაცემის“ გაცნობიერებით, შეუბრუნებულ-სასტიკი „მარცხის“ გაცნობიერებით. ცნობილია, რომ დიქტატორ-ტირანს სრულიად განსაკუთრებული ძალით ეუფლება მარტოობის გრძნობა და სიკვდილის შიში.

ღიახ, ადამიანებს თავიანთი ბედნიერებისათვის უწინარეს ყოვლისა სჭირდებათ შემოქმედებითი-საინტერესო საქმეები და შინაგანი კონტაქტები. ურთიერთობა. და თუ ვინმე ჩვენი წაცნობი, რომელსაც არა აქვს არც ერთი, არც მეორე, არ არის შინაგანად გაერთიანებული თავის საკუთარ ცოლთანაც კი, მუდამ იმას უჩივის, რომ არა აქვს ვთქვათ ფეშენებელური ავტომანქანა, ან საკმაოდ ტევადი მაცივარი და უწინარეს ყოვლისა ამ ნივთებზე შეიძლება ზრუნავს, ჩვენ არ უნდა დაუეჭვროთ მას. მან თვითონ არ იცის, ან უფრო სწორად ვერ ბედავს. იცოდეს: მისი მთავარი ნაკლი და წუხილისა და დაუცაყოფილებლობის მთავარი წყარო მანც ის არის, რომ არა აქვს შემოქმედებითი საქმე და არა ჰყავს ნამდვილი მეგობრები.

ადამიანს არსზე რაც კი ვთქვით, ამის შემდეგ რამდენადმე კონკრეტულად შეგვიძლია განვსაზღვროთ გაუცხოების ცნება: ადამიანი გაუცხოების მდგომარეობაში იმყოფება, როცა ის თავისი მოქმედებითა და მისი შედეგებით აფერხებს ბუნებასთან „ნივთიერებათა ცვლის“ პროცესის რეგულირებას, დაბლა სწევს ელემენტარულ-ფიზიოლოგიური, ვიტალურ-სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების დონეს, ე. ი. საფუძველს აცლის „ადამიანური ძალის განვითარებას“ და ამით ართმევს თავს შემოქმედებითი მოღვაწეობის და შინაგანი სულიერი ურთიერთობის შესაძლებლობებს. მაგრამ ადამიანი გაუცხოებულა მამინაც კი, როცა ის. თუმცა განუხრელად იმაღლებს ელემენტარულ-ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების დონეს. კომფორტის დონეს, მაგრამ ის ხდება იმის ხარჯზე, რომ ის თანდათანობით აღარ ეწევა თავისუფალ-შემოქმედებით მოღვაწეობას, კარგავს ინდივიდუალურ-განუმეორებელ სახეს, თავის პიროვნებას და სულიერ შინაგან კონტაქტებს სხვა ადამიანებთან.

მარქსი თავის დროზე ლაპარაკობდა მუშების გაუცხოებაზე ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში. მას მხედველობაში ჰქონდა გაუცხოების ის ასპექტი, რომელსაც „ეკონომიკურ გაუცხოებას“ უწოდებენ. „ეკონომიკური გაუცხოების“ არსი შემდეგში მდგომარეობს: კერძო საკუთრების ინსტიტუტის არსებობას ბურჟუაზიული საზოგადოება იქამდე მიჰყავს, რომ წარმოების საშუალებანი მთლიანად აღმოჩნდება საზოგადოების წევრების ერთი, შედარებით მცირე ნაწილს ხელში: საზოგადოების დანარჩენი ნაწილი რჩება ყოველგვარი საშუალებების გარეშე. და ის ვინც მოკლებულია წარმოების საშუალებებს, იმისათვის რომ შიმშილისაგან არ მოკვდეს, იძულებული ხდება გაჰყიდოს თავისი

სამუშაო ძალა, თავისი შრომა, გაჰყიდოს თავისი თავი. ამით ის ხდება საქონელი, გამოტანილი საერთო ბაზარზე სხვა საქონელთან ერთად, მათ შორის მისი საკუთარი შრომის პროდუქტებთან ერთად. ამრიგად, მას, როგორც ერთადერთ საქონელს, კონკურენციას უწევენ მისი საკუთარი შრომის პროდუქტები. ეს უკანასკნელნი მის მიმართ იძენენ დამოუკიდებლობას, იქცევიან მტრულ და მისთვის უცხო ძალებად. ეს ქმნის გაუცხოების ტიპიურ სიტუაციას: რაც უფრო მეტს და უკეთესად შრომობს, რაც უფრო მეტს და უკეთესად აწარმოებს მუშა, მით უფრო აძლიერებს ის თავის კონკურენტებს და, მამასადამე, მით უფრო ისუსტებს თავს, ხელს უწყობს თავის საკუთარ დამარცხებას. მუშა ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში მისივე საკუთარი შრომის შედეგად დგება ეკონომიკური ვალატაკების გზაზე და საფუძველს აძლის მისი „ადამიანური ძალის განვითარებას“.

თანამედროვე დასავლეთის მთავროვნებები, გაუცხოებაზე რომ ლაპარაკობენ, ყურადღებას აქცევენ გაუცხოების რამდენადმე სხვა ასპექტს. და მას უწოდებენ „პიროვნების გაუცხოებას ინდუსტრიული ცივილიზაციის პირობებში“.

ყველას გვახსოვს, ამ ცოტა ხნის წინ, პროტესტის ახალგაზრდული მოძრაობა ევროპის ცენტრალურ ქვეყნებში და ამერიკის შეერთებულ შტატებში. მაგრამ ალბათ, ყველა ჩვენთაგანმა ვერ მოასწროო ჭეშოვნად იგაზიარებინა და გაეგო ამ თავისებური მოძრაობის კონკრეტული საზრისი. მისი გაგება განსაკუთრებით ძნელია იმათთვის, ვინც ვერ განთავისუფლებულა ტრადიციული ცნებებისა და სქემებისაგან, რომლებიც გამოუმუშავებული არიან წარსული ისტორიიდან ცნობილი პროტესტის მოძრაობების საფუძველზე. ამ ტრადიციული სქემების თანახმად ყოველი ამგვარი მასშტაბური მოძრაობის შინაარსი მდგომარეობს პროტესტში მატერიალურ-ქონებრივი უთანასწორობისა ან ეროვნული ჩაგვრის წინააღმდეგ.

მაგრამ როგორც გამოირკვა, ახალგაზრდობის ეს მოძრაობა არ ეტევა ამგვარ სქემაში. ის შეიცავს რამდენადმე სხვაგვარ მოტივს. ეს არ იყო უქონელთა კლასების ან ჩაგრული ერების წარმომადგენელთა აჯანყება. პირიქით, მოძრაობის მონაწილენი უმეტესად იყვნენ სწორედ პრივილეგირებული კლასებისა და ეროვნებათა წარმომადგენლები. ექვნი იყვნენ ახალგაზრდები ამერიკიდან და ევროპის ცენტრალური ქვეყნებიდან და უმთავრესად მდიდარი, ხშირად უკიდურესად მდიდარი, ოჯახების შვილები იყვნენ.

რის წინააღმდეგლა იყო მიმართული პროტესტი, ამ მოძრაობის შინაარსს რომ შეადგენდა? ეს იყო პროტესტი ბურჟუაზიული ცხოვრების ისეთი მხარის წინააღმდეგ, რომელიც ზღუდავს და ჩაგრავს ადამიანს, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ადამიანი შეიძლება არც იყოს და-

რიბი მატერიალურად და არ იყოს დაჩაგრული ეროვნულად. და ბურჟუაზიული ცხოვრების ამ მხარეს უწოდებენ „ინდუსტრიულ ცივილიზაციას“.

არ შეიძლება ითქვას, რომ ამგვარი ხასიათის პროტესტი ჩაისახა პირველად დასახელებული მოძრაობის სახით. ის ბევრად უფრო ადრე გამოხატეს ფილოსოფოსებმა, მწერლებმა, ხელოვნებმა. ევროპის აზროვნება უკვე დიდი ხანია სვამს „ინდუსტრიული ცივილიზაციის“ პრობლემას. ის დაისვა ჯერ კიდევ XVIII საუკუნეში (რუსო და რომანტიკოსები), თანდათანობით გამწვავდა XIX-ში, ხოლო XX საუკუნეში მან სრულიად განსაკუთრებული აქტუალობა შეიძინა. ეს გასაგებიცაა. რადგან კაპიტალისტურმა ინდუსტრიულმა ცივილიზაციამ მთელი სისავსით მხოლოდ ჩვენს დროში გამოამჟღავნა თავი. ეს საკითხი დასვეს ჯოისმა, კაფკამ, თომას მანმა, ფოლენერმა და სხვ. მასზე წერენ ჰაიდეგერი, სარტრი, ზელინჯერი და აპდაიკი, ბიოლი და ფრიში, ოსბორნი და ოლბი და სხვ.

კინოს ისტორიიდან გვანახავს ის ფაქტი, რომ ნეორეალიზმი უკებ შეიცვალა და უკანა პლანზე გადასწია ფელინისა და ანტონიონის თავისებურმა ხელოვნებამ. ხოლო ფელინისა და ანტონიონის სურათები სვამენ სწორედ ინდუსტრიული ცივილიზაციის პრობლემას. ანტონიონისა და ფელინისთან ერთად უნდა დავსახელოთ შვედი ბერგმანი, ფრანგები რენე, გოდარი, შაბროლი და სხვ. და სხვ.

რამდენიმე წლის წინ, თბილისში სტუმრად იყო დასავლეთგერმანელი მწერალი ჰაინრიხ ბიოლი. თბილისის უნივერსიტეტის სტუდენტებთან საუბარში მან განაცხადა: „მე ვეკუთვნი მწერლებსა და ხელოვნების იმ ჯგუფს, რომლის წარმომადგენლებია ამერიკელი მწერალი სელინჯერი და იტალიელი კინორეჟისორი ფელინი. ჩვენი მიზანია გადავარჩინოთ ადამიანის სული ტექნიკური კომფორტის პირობებში“. „ტექნიკური კომფორტის“ ნაცვლად მას შეეძლო ეთქვა „ინდუსტრიული ცივილიზაცია“.

მეტად დამახასიათებელი განცხადებებია. ის შეიძლებოდა გაეკეთებინა თანამედროვე დასავლეთის თითქმის ყველა მნიშვნელოვან მწერალს. ის შეიძლება გავიგოთ, აგრეთვე, როგორც ახალგაზრდობის ზემოთ ხსენებული მოძრაობის შინაგანი მოტივი.

მ: გრამ რაში სდებენ ბრალს „ინდუსტრიულ ცივილიზაციას“, რით დაიშახლრა მან ასე ძლიერ გამოხატული პროტესტი?

უნახოთ ჯერ, რას გულისხმობენ „ინდუსტრიული ცივილიზაციის“ ცნებაში.

როგორც ითქვა, ადამიანი არ არის მხოლოდ ბიოლოგიური არსება, მაგრამ, სხვათა შორის, ის არის აგრეთვე ბიოლოგიური არსებაც. და მას როგორც ანთეს სჭირდება შესატყვისი პირობები. ეს პირობე-

ბია: საკვებო, ტემპერატურა, მიმოსვლის საშუალებები, სტიქიისაგან დაცვის საშუალებები და ა. შ. ადამიანისათვის არასოდეს არ არის საკმარისი ის, რასაც ამ მხრივ მას მზა სახით აწვდის ბუნება. ის საჭიროებს ბუნებას გარდაქმნას ცხოვრების პირობების შესაქმნელად. ცხოვრების პირობებს, ცოცხალი ორგანიზმის სახით, თვით შენახვისა და თვითდამკვიდრების პირობებს, რომლებსაც ადამიანი ქმნის, კომფორტს უწოდებენ. ადამიანს ყოველთვის სჭირდება კომფორტი. კომფორტის შექმნა გულისხმობს ბუნების ძალების შესწავლას და ამ საფუძველზე ამ ძალების მოქმედების წარმმართველი საშუალებების გამოგონებას. ეს საშუალებანი შეადგენენ ტექნიკას. ადამიანი ცოცხალი ბიოლოგიური ორგანიზმის სახით თავისი თვითშენახვისა და თვითდამკვიდრებისათვის საჭიროებს ტექნიკურ გამოგონებებს, ტექნიკას.

სხვათა შორის, ადამიანი, რომელსაც სხვა ცხოველისაგან განსხვავებით ტექნიკის შექმნის უნარი აქვს, ამასთან უფრო მეტადაც საჭიროებს. ტექნიკას: ის შეუდარებლად უფრო სუსტია. არსებობისათვის ბრძოლის ბუნებრივი საშუალებების მხრივ, ბუნებრივ გარემოსთან შეგუების მხრივ. ადამიანს უბრალოდ არ შეუძლია იარსებოს ყოველგვარი ტექნიკის გარეშე. მან იმთავითვე შეაიარაღა თავი ტექნიკით.

მაგრამ ისიც ცნობილია, რომ ადამიანი ყოველთვის ერთნაირ ყურადღებას არ უთმობდა ტექნიკისა და კომფორტის განვითარებას. ცნობილია, რომ, მაგალითად, შუა საუკუნეების ადამიანი ბუნების შემეცნებით ტექნიკური აღჭურვილობისა და კომფორტის მხრივ ძალზე დაბალი დონით კმაყოფილდებოდა და ძალზე დაბალი ტემპებით ვითარდებოდა. ამ მდგომარეობას ხელს უწყობდა მამინდელი მსოფლმხედველობა: ბუნების პროცესებში აქტიური ჩარევა ცოდვად ითვლებოდა, უარყოფდნენ კომფორტის ღირებულებას და ა. შ. გავიხსენოთ შუა საუკუნეების გერმანული ლეგენდა დოქტორ ფაუსტუსზე: დოქტორი ფაუსტუსი იყო ადამიანი, რომელიც გატაცებული იყო ბუნების ძალების შემეცნებით, ტექნიკური გამოგონებებით და კომფორტაბელური ცხოვრების იდეით. მაგრამ სწორედ ამიტომ აღმოჩნდა ის კავშირში ეშმაკთან და ღმერთთან. განჯოჯოხეთი დაიშინებოდა.

ამ ლეგენდიდან ჩანს აგრეთვე ის, რომ შუასაუკუნეების დასასრულისათვის ჩანასახა და განვითარდა თვალსაზრისი, რომლის თანახმად ადამიანმა თავის თავს ნება მისცა ეზრუნა ბუნებაში თავისი კეთილმოწყობისათვის, ეზრუნა ბუნებრივ მეცნიერებათა და ტექნიკის განვითარებაზე.

თანდათანობით ეს ზრუნვა პირველხარისხოვანი გახდა და წინა პლანზე წამოიწია, ადამიანი განიმსჯელა ბუნებაში კეთილმოწყობისა და შესაბამისი საშუალებებისა და პირობების მასშტაბური წარმოების იდეით.

ამან, თავის მხრივ, გამოიწვია: ბუნებრივ მეცნიერებათა განვითარება, ტექნიკის განვითარება და დანერგვა, მასშტაბური შრომითი ორგანიზაციების წარმოშობა, ადამიანთა თანდათანობითი კონცენტრაცია ამ შრომითი ორგანიზაციების გარშემო, რაც მოაწვევდა ქალაქების წარმოშობასა და გამრავლებას. მასშტაბური შრომითი ორგანიზაციების ნორმალურმა ფუნქციონირებამ და ადამიანთა მჭიდრო კონცენტრაციამ მოითხოვეს მთლიანად ადამიანური ცხოვრების მკაცრი რეგლამენტაცია, რამაც დასაბამი მისცა მარკანიზებელ და მარეგლამენტირებელ სისტემას — მართვის რთულ იერარქიულ სისტემას.

ამრიგად, კაცობრიობა დაადგა „ინდუსტრიული ცივილიზაციის“ გზას. დღეს ფიქრობენ, რომ კაცობრიობა ამ გზაზე ძალზე შორს წავიდა. ინდუსტრიულმა ცივილიზაციამ ჩვენს დროში ძალზე მაღალ დონეს მიაღწია და ამ დონეზე თავი გამოავლინა მთელი თავისი წინააღმდეგობებით.

კომფორტი, რაკი ერთხელ შეიტანეს ადამიანურ ღირებულებათა „სიაში“, დღეს იქცა უმადლეს ღირებულებად, ღირებულებად კონკურენციის გარეშე; მან დაჩრდილა ყველა სხვა ტრადიციული ღირებულებანი, ის ჩვენს დროში გადაიქცა აგრეთვე ადამიანური ღირსების საფუძვლად. თანამედროვე ადამიანს მიაჩნია, რომ მთავარია ჰამა, სმა, უმადლეს დონეზე ჩაცმა, ფეშენებელური ავტომობილის ფლობა. ისე რომ არავინ უსაყვედუროს მას სიღარიბე და არა აქვს განსაკუთრებული მნიშვნელობა, რის ხარჯზეა მოპოვებული ყველაფერი ეს. ოღონდ კი, ვთქვათ, ჩაიცვან ძვირფასი ხელთათმანები და არაფერს არ ნიშნავს ის, თუკი ეს ხელები ოდნავ დასვრილია მოყვასის სისხლით ან ქრთამის სახით აღებული ფულით. ოღონდ კი ყელი მოირთონ ძვირფასი მარგალიტებით, ისე რომ თვალი დაუვსონ მეზობლებს და არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს იმას, თუკი ამისთვის მოუხდებათ იგივე მარგალიტებიანი ყელი მთელი დანარჩენი სხეულიანად უსიყვარულოდ შესთავაზონ სრულიად უცხო მამაკაცს. ოღონდ კი მდიდრულად იცხოვრონ, მდიდარი ადამიანის სახელი ჰქონდეთ და რა მნიშვნელობა აქვს, თუკი ამისათვის ყოველ დილას უხდებათ ძალივით კუდის ქნევა უფროსების წინაშე და ა. შ.

გაეფხინათ ამერიკელი დრამატურგის ედუარდ ოლბის პიესა „ყველაფერი ბაღშია“: პიესის გმირები მაინცდამაინც გაჭირვებული არ არიან. მათ აქვთ ცხოვრების ელემენტარული პირობები. მაგრამ მათთვის კომფორტის მაღალი დონე, მდიდრული ცხოვრება ღირსების საქმეა, წესიერების აუცილებელი პირობაა; და ისინი, ოჯახის ამგვარ ღირსებასა და წესიერებაზე რომ ზრუნავენ, მეტად რადიკალურ საშუალებებს მიმართავენ: ცოლები ქმრების ნებართვითა და თანხმობით თავიანთ თავს ყიდნიან სამედიკო სახლში. მათთვის მთავარია, რომ,

ვთქვათ, მათი სახლის წინ ლამაზად მოჩანდეს ბაღი ძვირფასი ყვავი-
ლებით, რომელიც მათ ოჯახს შეძლებულების იერს მისცემს, და არა
აქვს განსაკუთრებული მნიშვნელობა, თუკა ამ ყვავილების ფესვები იკვებე-
ბიან მათი ხელით მოკლული სრულიად უდასაშაულო ადამიანის გვამით.

ბიესაში გამოყვანილია ბიჭი, „წესიერი ოჯახის“ შვილი. ის გამო-
იყურება როგორც თავისებური პროტესტანტი, ის არ ეთანხმება მო-
ზრდილების მიერ შედგენილ „ღირებულებათა ცხრილს“. როგორც
ჩანს, ეს პერსონაჟი შეიძლება მომავალში გამხდარიყო ახალგაზრ-
დული მოძრაობის წარმომადგენელი.

კომფორტის კულტთან დაკავშირებულია ტექნიკის კულტი, ეს
გასაგებია: თუკი ჩვენ კომფორტს უმადლეს ღირებულებად მივიჩ-
ნევთ, მაშინ ტექნიკური მოღვაწეობა ჩვენს თვალში იძენს განსაკუთ-
რებულ მნიშვნელობას, ერთადერთი სერიოზული, ღირსეული საქმის
მნიშვნელობას. ტექნიკა ხომ კომფორტის შექმნის საშუალებაა. იმას,
რომ თანამედროვე მსოფლიოში არსებობს ტექნიკის კულტი და რომ
ის ქმნის სერიოზულ საფრთხეს კაცობრიობისათვის, აღნიშნავენ არა-
მარტო მწერლები, ხელოვანნი, სოციოლოგები, ფილოსოფოსები, არა-
მედ ტექნიკური აზროვნების გამოჩენილი წარმომადგენლებიც. ასე
მაგალითად, ნორბერტ ვინერმა ერთ საუბარში არაორაზროვნულად და-
ადასტურა თანამედროვე მსოფლიოში ამ კულტის არსებობა და მას-
თან დაკავშირებული საფრთხე⁴.

თუკი ყურადღებით გადავხედავთ მეცნიერული ფანტასტიკის
ჟანრში დაწერილ თანამედროვე მხატვრულ ნაწარმოებებს და თუ მათ
შივე ჟანრის ადრინდელ ნაწარმოებებს შევადარებთ, ძნელი არ არის
განსხვავების მონახვა: წინათ მეცნიერებისა და ტექნიკის ფანტასტი-
კური შესაძლებლობების წარმოსახვას, როგორც წესი, თან ახლავდა
მთლიანად ადამიანური ცხოვრების ფანტასტიკური გაქანების ოპტი-
მისტური გრძნობა. ახლა კი ყოველდღე იზრდება იმგვარ ნაწარმოებთა
წილი, რომლებშიც მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ფანტასტიკურ
პერსპექტივებს უკავშირდება კაცობრიობის ამგვარივე ფანტასტიკუ-
რი გადაჯვარების განცდა. ნიმუშად შეიძლება ავიღოთ ცნობილი
ამერიკელი ფანტასტის რეი ბრედბერის შემოქმედება.

და საერთოდ, თანამედროვე დასავლეთის ლიტერატურასა და ხე-
ლოვნებაში გავრცელებულია „ანტიტექნიცისტური“ განწყობილება-
ნი. ეს განწყობილებანი ემჩნევათ, მაგალითად, ანტონიონის სურა-
თებს, რომლებშიც თანამედროვე ქალაქი წარმოდგენილია, როგორც
უკიდურესად ტექნიზებული და კომფორტაბელური უდაბნო; უდაბნო,
რამდენადაც მასში ადამიანი თავს სრულიად ეულად გრძნობს. ფილმი

⁴ Н. Винер, Кибернетика, Москва, 1960, с. 306.

„ღამე“, სადაც ნაჩვენებია გვირების „ცოცხალ-მკვდარი სიცოცხლე“, იწყება ისე, რომ ეკრანზე ავტორებისა და შემსრულებლების სახელებთან ერთად მოძრაობენ ტექნიკური მშენებლობის რკინის აგრეგატები. ეს, რა თქმა უნდა, შემთხვევითი არ არის: ანტონიონის საერთოდ არ უყვარს შემთხვევითი, წმინდა ლეკორატიული დეტალები.

ცნობილი ფრანგი მხატვარი ფერნან ლეჟე შემდევნაირად განმარტავდა თავის ნაწარმოებს „კონსტრუქტორები“: „მე ვხედავდი მამაკაცებს, რომლებიც ბალანსირებდნენ მაღალ ფიცარნაგებზე, მე ვხედავდი ადამიანს, როგორც ბალღინჯოს, ის გამოიყურებოდა დაჯარგულად თავის საკუთარ გამოწვანებებში... მე მინდოდა გამომეხატა კონტრასტი ადამიანსა და მის გამოგონებებს შორის, მუშებსა და მთელ ამ ლითონის არქიტექტურას, მთელ ამ სისასტიკეს, ამ რკინის ნაწილებს, ჭანჭიკებსა და მოქლონებს შორის“.

ერთი შეხედვით, „ანტიტექნიციური“ თვალსაზრისი საკმაოდ უცნაურად გამოიყურება: ტექნიკა ხომ არის ადამიანის მიერ ხელოვნურად შექმნილი საშუალებისა და ნაგებობის ერთობლიობა, საშუალებისა და ნაგებობისა, რომლებიც ადამიანის მაგივრად ასრულებენ სამუშაოს, და ამრიგად ამსუბუქებენ მის შრომას. როგორ შეუძლია მას ხელი შეუშალოს ადამიანის ცხოვრებასა და ბედნიერებას, რაწი შეიძლება მას ბრალი დაედოთ?

სხვათა შორის, ტექნიკურ პროგრესთან დაკავშირებულ ზოგიერთ საფრთხეზე ლაპარაკობს თითქმის ყველა, მიაშიტი ოპტიმისტობივაცელიც, რომლებიც ყოველგვარ სიახლეს ზედებიან ნეტარი გამომეტყველებით, რასაც გამოხატავს ფორმულა „ყველაფერი უკეთესობისკენაა“. მაგრამ, როგორც წესი, ისინი მხოლოდ ფიზიკურ ჯანმრთელობაზე რომ ზრუნავენ, მხედველობაში აქვთ ტექნიკის მიერ ადამიანისათვის მიყენებული ფიზიკური ზიანი მხოლოდ. ისინი ლაპარაკობენ, მაგალითად, ჰაერის და აქიდან ფილტვების გაბინძურებაზე, ადამიანის დასახიჩრებაზე და განადგურებაზე სამხედრო-ტექნიკურ საშუალებათა მეშვეობით და ა. შ. როგორც წესი, მათ იმედი აქვთ ამგვარ საშიშროებათა ნეიტრალიზება მოხდება ისევე ტექნიკური საწინააღმდეგო საშუალებების მეშვეობით, მათ იმედი აქვთ, რომ ტექნიკა გამოიგონებს ახალ საშუალებებს, რომლებიც გაწმენდენ ჰაერს ქუქყისაგან, საშუალებებს, რომლებიც ხელს შეუშლიან ატომური ბომბების აფეთქებას და ა. შ.

რაც შეეხება ფილოსოფოსების, მწერლების, ხელოვანთა „ანტი-ტექნიციური“ მოძრაობას, მას, უწინარეს ყოვლისა, მხედველობაში აქვს რამდენადმე სხვა ხასიათის საფრთხე. სახელდობრ: ზიანი, რომელიც მოაქვს ტექნიკას ადამიანის სულსათვის — ადამიანის სულის „გაბინძურება“, დასახიჩრება, განადგურება იმის გამო, რომ მის ცხოვ-

რეზაში ტექნიკა და „ტექნიკური კონფორტი“ მეტად დიდ ადგილს იკავებენ და მეტისმეტად დიდ როლს ასრულებენ. ისინი ფიქრობენ, რომ ტექნიკასთან დაკავშირებული ფიზიკური საფრთხე ემყარება სულიერი გადაგვარების ამ საფრთხეს.

მაგრამ რაში მდგომარეობს ზიანი, რომელიც ტექნიკას მოაქვს ადამიანის სულსათვის?

უწინარეს ყოვლისა, უნდა შევნიშნოთ, რომ ტექნიკა არ ამოიწურება ხელოვნურად შექმნილი მატერიალურ-ნივთიერი იარაღებითა და ნაგებობებით, არამედ თავის თავს ავლენს აგრეთვე აზროვნების კომუნიკაციის გარკვეული წესების, სახალხო მეურნეობის, სახელმწიფოს და მთლიანად საზოგადოების მართვის წესების სახით. და ტექნიკა თავისი გამოვლენის ყველა ასპექტში იმით ხასიათდება, რომ ადამიანის ქმედებიდან გამოთიშავს ინიციატივის, ფანტაზიის, შემოქმედების წილს და აძლევს მას მექანიკურ ხასიათსა და რიტმს. საზოგადოებაში, სადაც კომფორტი უმაღლეს ღირებულებად არის მიჩნეული და სადაც, მაშასადამე, ტექნიკური ქმედება ადამიანის ერთადერთ სერიოზულ ქმედებად არის მიჩნეული, ადამიანის შრომა მაქსიმალურად ალიქურვება ტექნიკით, ადამიანის შრომა მაქსიმალურად მექანიკურია, თავისუფალ-შემოქმედებით ელემენტს მოკლებული ხდება. უწინარეს ყოვლისა, ტექნიზაციას და მექანიზაციას ექვემდებარება კომფორტის ნივთების წარმოება. მაგრამ თანდათანობით თვით ტექნიკურ მეცნიერებათა და ტექნიკის განვითარება ხდება თითქმის ავტომატურ-მექანიკურად შესასრულებელ საქმედ. ადამიანი ამ სფეროშიც თანდათანობით კარგავს შემოქმედების შესაძლებლობებს. შემდეგ ტექნიკა აღწევს მეურნეობა და სახელმწიფოს მართვის სფეროში. იგი ამ სფეროში შემოქმედებით ელემენტს რომ გამოდევნის, ქმნის თავისებურ ავტომატს, ბიუროკრატ-ფუნქციონერების „პროგრამირებულ“ მანქანას. რაც შეეხება ფილოსოფიას, ლიტერატურასა და ხელოვნებას, ისინიც განზე არ რჩებიან, მათ ტექნიზაციასაც ცდილობენ. ან უფრო სწორად მათთვის არსებითად არ რჩება ადგილი საზოგადოებაში, რომელიც კომფორტის კულტივირებას ახდენს.

შემდეგ, კომფორტის ნივთების მასშტაბური წარმოება, წარმოება მძლავრი ტექნიკური საშუალებების მეშვეობით არის მასობრივი წარმოება და მასობრივ წარმოებასთან დაკავშირებულია პროდუქციის სტანდარტული ხასიათი. ამიტომ თანამედროვე ადამიანის გარემოცავს სტანდარტული ნივთებით.

მასშტაბური წარმოება და მასთან დაკავშირებული ადამიანთა მჭიდრო კონცენტრაცია დიდ ქალაქებში მოითხოვს მთლიანად ადამიანის ცხოვრების მკაცრ რეგლამენტაციას; ამის გარეშე დაირღვეოდა

საწარმოო ორგანიზაციების ნორმალური ფუნქციონირება. საზოგადოების ცხოვრების საყოველთაო რეგლამენტაცია გულისხმობს საყოველთაო სტანდარტული ნორმების დანერგვასა და დადგენას. ამისათვის იქმნება საზოგადოებრივი ცხოვრების მართვის უაღრესად რთული სისტემა. მმართველი ინსტანცია, რომელიც სტატისტიკური მეთოდებით სარგებლობს, მხედველობაში იღებს ცხოვრების ზედპირზე ამოტივტივებულ „საშუალო-მასობრივ“ პრობლემებს, ამოცანებს და მათ შესაძლებელ გადაწყვეტებს. იგი გამოიმუშავებს ცხოვრების „საშუალო-მასობრივ“ სტანდარტებს. და ამ სტანდარტების დასანერგავად ის სარგებლობს მძლავრი ტექნიკური საშუალებებით, გადაცემის მასობრივი საშუალებებით: ვაზეთები, რადიო, ტელეხედვა და ა. შ. მოქალაქეებს ჩააგონებენ ყოველგვარ სტანდარტებს — პროფესიის, რეჟიმის, განათლების, თავაზიანობის, მკვევრმეტყველების, გონებაში ხვილობის და ა. შ. სტანდარტებს. ადამიანის ცხოვრება და ქცევა, ამგვარ სტანდარტებს რომ ემორჩილება, კარგავს ინდივიდუალურ-განუყოვრებელ ხასიათს: ადამიანი კარგავს თავისი ინდივიდუალური შესაძლებლობების გამოვლენისა და განვითარების საშუალებას, ის კარგავს თავის პიროვნებას და იღებს ნიველირებულ-სტანდარტიზებულ სახეს. ადამიანი თითქოს ატარებს ნიღაბს, რომელიც ინდუსტრიული წესით არის დამზადებული და არაჩეაღიზებუი და გამოუვლინებელი რჩება მისი ნამდვილი დამოკიდებულებანი სამყაროსადმი, მისი „ნამდვილი „მე“.

მოქალაქის ცხოვრება იმით იწყება, რომ მადვიძარა უბრძანებს: ადექი, დროა წახვიდე სამსახურში! ის რთავს რადიოს და მის განკარგულებით ასრულებს დილის ვარჯიშს. ფიზკულტურულ ვარჯიშს რომ ამთავრებს, პირს იბანს სტანდარტული საბნით, ქუჩის რეკლამის ბრძანებით რომ შეიძინა, კბილებს იწმენდს ასევე რეკლამის ბრძანებით შეძენილი ჯაგრისით და ა. შ. შემდეგ გამოდის თავისი სახლიდან, რომელიც, როგორც კაფკა იტყვდა, „დგას ერთმანეთისაგან მხოლოდ სიმაღლითა და ფერით განსხვავებული სახლებს რიგში“, და უერთდება თანამოქალაქეების ბრბოს, სამსახურში რომ მიიჩქარის. მასთან მიიჩქარის ქუჩაზე, ქუჩაზე, რომელიც, სხვათა შორის, ბრძანებებით არის აღსავსე: სდექ! გაიარე! მოუხვიე მარცხნივ! ნუ გადაკვეთ ქუჩას! ვაზონებზე ნუ ივლი და ა. შ. და ა. შ. სამსახურში რომ მივა, ის იწყებს საქმეს, საქმეს, რომელიც მისგან არ მოითხოვს არავითარ ფანტაზიას, არავითარ შემოქმედებას საკუთარი ძალებისა და უნარების არავითარ თამაშს, არამედ ემორჩილება ერთხელ და სამუდამოდ დასწავლილ და გარედან შეძენილი წესების „ბრძანებას“.

როგორც ითქვა, ინდუსტრიული ცივილიზაციისათვის დამახასიათებელია მართვის უკიდურესად რთული სისტემის შექმნა. ამის გამო

საზოგადოების წევრები უაღრესად დაშორებულები აღმოჩნდებიან ხოლმე მათი ბედის მმართველი ინსტანციისაგან. ადამიანი, რომელიც ზოგჯერ გრძნობს თავის უფლებებში შეზღუდულად, ცდილობს შეაღწიოს ზემო მმართველ ინსტანციაში, მაგრამ ამოდ: საშინლად გრძელია გზა უმაღლესი ინსტანციისაკენ და კანცელარიაც ქაღალდების უზარმაზარი გროვით არის ჩახერგილი.

თუკი გავიხსენებთ ფრანც კაფკას ნაწარმოებებს, ვიპოვით ილუსტრაციას ყველაფრისათვის, რაც ითქვა; სტანდარტული გარემო, მკაცრად რეგლამენტირებული ცხოვრების მექანიკური რიტმი, მეტისმეტად შორეული, შეუღწევი და ანონიმური მმართველი ინსტანცია, მისკენ მიმავალი უსასრულოდ გრძელი, უპერსპექტივო ბიუროკრატიული იერარქიული კიბე და ამ ფონზე დამდაბლებული, განმარტოებული, ფატალური უმწეობის გრძნობით შეპყრობილი ადამიანის შეშინებული სახე — ასეთია კაფკას მიერ დახატული ცხოვრების „პეიზაჟი“.

დასასრულ, შეიძლება კიდევ დავასახელოთ ინდუსტრიული ცივილიზაციის შემდეგი ნიშანი: იგი ცოცხალ ბუნებას ფარავს მკვდარი, მაგრამ უფრო მოსახერხებელი მატერიით, რის გამოც ადამიანი კარგავს უშუალო კონტაქტს სიცოცხლის უნივერსუმთან.

შევაჯამოთ მოკლედ ინდუსტრიული ცივილიზაციის უარყოფითი შედეგები: ადამიანი, რომელიც შრომაში მექანიკური ოპერაციებით კმაყოფილდება, კარგავს ყოველგვარ ინტერესს შრომისადმი, შრომის გემოს, შრომა მისთვის ხდება აუტანელ-დამლელი, თუმცა კი მოითხოვს შედარებით ნაკლები ენერჯის დახარჯვას. შრომისა და მთლიანად ცხოვრების მექანიკური რიტმი ადამიანს სულში ბადებს მოწყენილობის უკუჩვენებელ გრძნობას. ადამიანი, მოკლებული შემოქმედებითი აქტიურობის შესაძლებლობებსა და თავისი ინდივიდუალურ-განუხეობრებელი სახის გამოვლენას, კარგავს საკუთარი ღირსების გრძნობას და მას უჩნდება „არასრულფასოვნების კომპლექსი“. ვინაიდან მან შეიძლება იგრძნოს თავი სრულფასოვნად და ღირსად მხოლოდ მაშინ, როცა მოქმედებს და ქმნის, როცა მას მოაქვს რაღაც თავისი. ის კარგავს შინაგან კონტაქტებს სხვა ადამიანებთან და ინტიმის გრძნობას ნივთების გარემოსადმი. ვინაიდან ადამიანებს ერთმანეთი შეიძლება აინტერესებდეთ მხოლოდ მაშინ, როცა აქვთ, რა აჩვენონ და უთხრან ერთმანეთს, აჩვენონ და უთხრან რაღაც თავისი, განუყოფელი. ხოლო როდესაც ადამიანის ცხოვრების „ამბავი“ ამოიწურება სტანდარტულ-მექანიკური შრომით და მომხმარებლური ოპერაციებით, მაშინ ძნელია დაინტერესდე მისი ბედით. და ადამიანი მხოლოდ მაშინ შეიძლება დაუკავშირდეს ინტიმის გრძნობით ნივთების გარე სამყაროს, თუკი ამ სამყაროს რაღაცნაირად მისი პიროვნების კვალი ატყვია და ა. შ.

შემდეგ, ადამიანი კარგავს მისი ცხოვრების მმართველი ინსტანციებისა და ძალების ნდობას, ის კარგავს იმედს, რომ შეძლებს გავლენა მოახდინოს თავის ბედზე და იმსკვალება უმწეობის ფატალური გრძნობით.

ადამიანი ინდუსტრიული ცივილიზაციის პირობებში, ადამიანთა უზარმაზარ სიმრავლესთან მჭიდრო მეზობლობაში, ზეკომფორტებელური სახლის პერქვეშ რომ იმყოფება და სტიქიების მხრივ თავდასხმისაგან (წვიმისგან, ქარისა და წყალდიდობისაგან) საიმედოდ რომ არის დაცული, მიუხედავად ამისა, თავს გრძნობს განმარტოებულად. უსახლკაროდ და უმწეოდ.

დაბოლოს, ადამიანი კარგავს ცხოვრების პათოსს იმის გამოც, რომ მოკლებულა ცოცხალი ბუნების, სიცოცხლის სუნთქვის უშუალო აღქმას.

მოწყენილობის, საკუთარი არასრულფასოვნების განცდის, ივარემოსადმი გულისაყრის გამო, შინაგანი სიყვარულის გრძნობის დაკარგვის, საკუთარ „მე“-სა და უცხო ნიღაბს შორის მკვეთრი კონფლიქტის განცდის გამო ადამიანი შეიძლება ჰკუდიან შეიშალოს და გახდეს შმაგი, შეიძლება სრულიად „უმოტივოდ“ მოიკლას თავი ან სხვა ვინმე მოკლას, შეიძლება ომი გააჩაღოს.

ცნობილია, რომ ამგვარი „უმოტივო“ უბედურებისა და დანაშაულების შემთხვევები ძალზე გახშირდა თანამედროვე დასავლეთის დიდ ქალაქებში; და „ზუსტი“, ტექნიკური მეცნიერება, რომელმაც ინდუსტრიულ საზოგადოებაში უკონკურენტო ბატონობა მოიპოვა, ამ მოვლენას მხოლოდ იმით პასუხობს, რომ სანიმუშო აკურატულობით ახდენს უბედური შემთხვევების სტატისტიკურ აღრიცხვას. ის გვაცნობებს: დიდ კაპიტალისტურ ინდუსტრიულ ქალაქებში თვითმკვლელობისა და აგრესიის შემთხვევები ყოველწლიურად იზრდება ამდენი და ამდენი პროცენტით. ამას ზოგჯერ ერთვის პროგნოზი: თუ ამგვარ უბედურებათა შემთხვევები შემდეგშიც ამავე ტემპებით გაიზრდება, უნდა მოველოდეთ, რომ ამა და ამ წელს კაცობრიობის ისტორია თავის აღსასრულამდე მიაღწევს.

მას, ტექნიკურ მეცნიერებებს, რომელიც უარს ამბობს უშუალოდ ჩაიხედოს ადამიანის სულში და კმაყოფილდება გარეგანი პროცესების აღწერით, მხედველობიდან სრულიად გამოორჩა იმის შესაძლებლობა, რომ თვით ეს კატასტროფული საფრთხე თუნდაც ნაწილობრივ გაპირობებულა აუტანლად მექანიკური რიტმით, რაც შეიძინა ადამიანის ცხოვრებამ მასში „ზუსტ“ ტექნიკურ-მეცნიერებათა და ტექნიკის ზვედრითი წონის უარესი ზრდის წყალობით.

ამ მხრივ, მეტად დამახასიათებელია ეყენ იონესკოს კინონოველა „მირისხანება“.

...შუადღეა. რეკენ ზარები. ეკლესიიდან გამოდიან ადამიანები, წყნარი, გაღიმებულები. ისინი სანიმუშო აკურატულობით იცავენ ქვევის ნორმებს: თავაზიანად, გაღიმებულები ესაღმებთან ერთმანეთს, ვკითხვებიან ნათესავეების ჯანმრთელობის მდგომარეობის შესახებ, მათხოვრებს მოწყალებას აძლევენ და ა. შ. ძალი და კატაც ზრდილიან აღმოჩნდებიან და თავაზიანად ექცევიან ერთმანეთს. პოლიციელი და მათხოვარი ესაღმებთან და თბილი სიტყვებით მიმართავენ ერთმანეთს და ა. შ. ყველაფერი თითქოს „კარგი ტონის“ წიგნის მიხედვით ხდება.

ახალგაზრდა ქმარი მიემართება სახლში, წამცხვრიტა და ყვავილებით ხელში. ცოლი კარებს რომ ადებს, მიიღებს საჩუქრებს და კოცნის ქმარს. ცოლ-ქმარს შორის თამაშდება წუთიერი სასიყვარულო სცენა. ისინი ერთმანეთს ეუბნებიან: „ჩემო მტრედო“, „ჩიტუნა“, „ვარია“, „ფისუნია“, „თათია“ და ა. შ. იგივე ხდება იმავე სახლის სხვა ბინებში, ყველგან არის კომფორტი. მშვიდობა, იდილია, „კარგი ტონის“ წიგნის მიხედვით ნორმირებული და რეგლამენტირებული ურთიერთობები.

ახალგაზრდა ცოლ-ქმარი იწყებს სადილობას, ცოლი დგამს მაგიდაზე ჯამს წვნიანით, ქმრის სახეზე მოულოდნელად ჩნდება ოდნავი უკმაყოფილების გამომეტყველება: ისევ წვნიანი! ჰამას რომ დაიწყებენ, ის წვნიანში აღმოაჩენს უზარმაზარ ბუზს. ცოლ-ქმრის საუბარში საყვედურები ჩნდება. შემდეგ უცებ ამოხეთქაჟს ყრუ სიძულვილი, რომელიც ჩამალულია სანიმუშო წესიერი, მოწესრიგებული და რეგლამენტირებულ, „ნორმალური ქცევის“ მექანიკური რიტმის ქვეშ. იწყება ჩხუბი, რომელიც მალე ხელჩართულ ბრძოლაში გადადის... ქმარი ცოლს წვნიანს გადაასხამს, ურტყამენ ერთმანეთს, ესვრიან თეფშებს... ზუსტად იგივე ხდება სხვა ბინებში — ყველა ბინის ზღურბლიდან ისხმება წვნიანი... სახლში იწყება ხანძარი. მოდის პოლიცია, ძალით მიათრევენ მოჩხუბარე ცოლ-ქმარს... ქალაქის მაცხოვრებლები ათავისუფლებენ დაპატიმრებულებს, ჩხუბი მოსახლეობასა და პოლიციელებს შორის მთელ კვარტალს მოედება.

უცებ აჩვენებენ ომს: პუანკარე და კლემენსო ჩამოუვლიან ჯარისკაცებს მწყობრს. პიტლერი და მუსოლინი მოწოდებებით მიმართავენ ბრბოს. ლონდონისა და ჰამბურგის დაბომბვა. სტიქიური უბედურებანი: წყალდიდობა, მიწისძვრა და ა. შ. ყველაფერი ეს მთავრდება ატომური ბომბის აფეთქებით.

ვიდრე პლანეტა აფეთქდებოდეს, ეკრანზე გამოჩნდება ტელეხედვის დიქტორი, რომელიც აქამდე დროდა-დრო ირთვებოდა ფილმში და ლაპარაკობდა გაზაფხულზე, ნაკადულებზე, ყვავილებსა და მდელოებზე. ამჟერად მან ჩვეულად რომ გაიღიმა მომაჯადოებელი დიმილით და გამოაჩინა დიდებული კბილები, გამოაცხადა მეტად საინ-

ტერესო ამბავი, ალბათ, მეცნიერების ზუსტი პროგნოზის თანახმად: „ძვირფასო ქალბატონებო და ბატონებო! რამდენიმე წუთის შემდეგ იქნება სამყაროს აღსასრული“.

ან გავიხსენოთ იმავე იონესკოს გახმაურებული პიესა „მარტორქა“: ქალაქის მაცხოვრებლები, (მათ შორის ზუსტი აზროვნების თაყვანისმცემელი — ლოგიკოსი), რომლებიც სანიმუშოდ ასრულებდნენ ცხოვრების დადგენილ წესებსა და ნორმებს, უცებ გადაიქცნენ საშინელ მხეცებად, რომლებიც არბევენ ქალაქს. მხოლოდ ერთი გადაურჩა ამგვარ გარდაქცევას — ეს არის ადამიანი, რომელიც სხვებისგან განსხვავდება თავისი „არაწესიერებით“ და „არანორმალურობით“, ე. ი. იმით, რომ არ დაემორჩილა ინდუსტრიულ-ცივილიზაციური ცხოვრების არაადამიანურ წესრიგსა და რეგლამენტს.

თანამედროვე დასავლეთის აზროვნება დაავადებულია ინდუსტრიული ცივილიზაციისათვის დამახასიათებელი მკვეთრი კონტრასტით. ადამიანი, ერთი მხრივ, არაჩვეულებრივ ძლიერი და მდიდარი გახდა, ხოლო, მეორე მხრივ, ის ძალზე გაუბედურებულად და ღატაკად გამოიყურება. მოვახდინოთ ამ კონტრასტის ილუსტრირება.

რამდენიმე მამაკაცმა, რომლებიც სანაპირო სოფელში ცხოვრობენ, განიზრახეს მოხვდნენ რომელიღაც კუნძულზე რაღაც საქმის გამო, რადგან ნავი არა აქვთ, გადაწყვიტეს ააგონ ის. რამდენადაც მათ პრიმიტიული იარაღები აქვთ, ისინი იძულებული არიან დიდი ძალა დახარჯონ, შრომაში ჩააქსოვონ თავისი უნარები, ფანტაზია, გემოვნება. მათ შრომას მათთვის აქვს სრულიად გასაგები. აშკარა საზრისი და მოითხოვს მათგან მათი ძალებისა და უნარების „თამაშს“. გასაგებია, რომ თავის ამ შრომაში მათ შეიძლება გარკვეული ზიანმცენება მიიღონ. შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ ისინი შრომობენ მსიარულად, მგზნებარედ, გატაცებით. მათი შრომის პროდუქტი — ნავი — სრულიად გარკვეულად ატარებს მათი განსხვავებულობის კვალს. გასაგებია, რომ ამ ნავისადმი მათ შეიძლება კქონდეთ ერთგულებისა და ინტიმის გრძობა. შემდეგ, ზღვაში რომ შეცურავენ, ისინი თვითონ უსვამენ ნიჩაბს, კვლავ იყენებენ და ავითარებენ თავიანთ მოხერხებულობას, ძალებს, უნარებს. ზღვაში ცუდი ამინდი დადგა. ამოვარდა ქარიშხალი, ნაეს თავს დაატყდა ტალღები. ადამიანები საფრთხეში ჩავარდნენ. საფრთხესთან ბრძოლაში მათ უნდა გამოიყენონ მთელი თავისი ძალები და უნარები. ისინი მუდამ უნდა ეხმარებოდნენ ერთმანეთს და ა. შ. ამ ბრძოლაში ისინი ვითარდებიან და ავლენენ თავიანთ თავს, თავიანთ გარკვეულ სახეს თავიანთი თავისა და ერთმანეთის წინაშე.

გასაგებია, რომ ყოველი ამგვარი შრომის შემდეგ ადამიანები პატარავს სცემენ ერთმანეთს, ერთმანეთისადმი გამსჭვალული არიან ში-

ნაქვანი ერთგულებით, სიმპათიის, სიყვარულის გრძნობებით. მათ აქვთ, რაზე ილაპარაკონ, რა გაიხსენონ, ისინი „კომუნიკაბელური“ არიან.

ახლა კი წარმოვიდგინოთ რამდენიმე სხვა სურათი. დიდ კაპიტალისტურ ინდუსტრიულ ქალაქში მუშები ქარხანაში მუშაობით არიან დაკავებული. მათ შეიძლება კარგად არ იციან, მაინც რას აშენებენ. ზოლო თუ იციან, მაშინ შეიძლება საფსებით ნათლად არა აქვთ წარმოდგენილი, რამდენად არის საჭირო მათი შრომის პროდუქტი, ეს უბრალო დაკვეთაა, რომელსაც მათთვის აზრი აქვს მხოლოდ ხელფასისათვის.

მუშები დიდან დაზგებთან, ერთმანეთის გვერდით და ასრულდებიან სრულიად მექანიკურ ოპერაციებს, რომლებიც თითქმის არავითარ მოხერხებლას არ საჭიროებენ. მათ შრომაში არავითარ რდღს არ ასრულებს ძალების, უნარების, ფანტაზიის „თამაში“. ისინი არანაირად არ ავითარებენ და არ გამოავლენენ თავს. გასაგებია, რომ ისინი ვერ ნახულობენ შრომაში ვერავითარ სიამოვნებას და გემოს, მუშაობენ მოწყენილად, თავიდანვე იღლებიან.

როდესაც ისინი ხელავენ თავიანთი შრომის პროდუქტს, მაგალითად, გემს, ისინი ვერ ხელავენ მასში მათი ძიროვნების ვერავითარ კვალს, გასაგებია, რომ ამ გემოსადმი მათ არა აქვთ არავითარი ერთგულებისა და ინტერესის გრძნობა.

მოგზაურობა თანამედროვე დიდ გემზე არა მარტო მოგზაურებისათვის, არამედ თვით მმართველი პერსონალისაგან არ მოითხოვს განსაკუთრებულ მოხერხებულობის გამოყენებას. განსაკუთრებულ ძალებსა და უნარებს; მაშინაც კი, როცა ზღვაზე ქარიშხალი ამოვარდება, გემზე მყოფ ადამიანებს არ მოუხდებათ ბრძოლა, თავიანთი თავის გამოვლენა, გამოჩენა—განვითარება.

გასაგებია, რომ ამგვარი მოგზაურობის საფუძველზე ადამიანებს არა აქვთ განსაკუთრებული საბაბი, იმისათვის რომ განუვითარდეთ პატივისცემის გრძნობა თავისთავისადმი და ერთმანეთისადმი, შინაგანი ერთგულების სიმპათიის, სიყვარულის გრძნობისათვის. ნაპირზე რომ გამოვლენ, მათ არავითარი განსაკუთრებული არ ექნებათ სალაპარაკო, გასახსენებელი და განსახველი; ისინი „პარაკომუნიკაბელური“ არიან. დომინოსლა თუ მოუსხდებიან უსიტყვოდ.

მაღალგანვითარებული ტექნიკის პროდუქტი — თანამედროვე გემი — შეუღარებლად უფრო მძლავრია თვითნაკვეთ ნავთთან შედარებით: აბოზოჭრებული ზღვის ტალღები, რომლებიც მრისხანე ვეფხვებად მოჩანდნენ, როცა ისინი ნავს ეხეტქებოდნენ, ოდნავ ფხაქნიან გემის კედლებს სუსტძალოვანი კნუტების მსგავსად. და გემების სიმძლავრე სულ უფრო იზრდება და იზრდება მათი მშენებლობის ტექნიკის ზრდასთან ერთად. მაგრამ ადამიანი-მშენებელი სულიერი თავისებურების მხრივ მოძრაობს საწინააღმდეგო მიმართულებით, ის სულ უფრო

„შენება და ხმება, ლულ უფრო ჩაჩანაკდება და ბეჩავდება“. (გამოთქმე-
ბი, რომელთაც იყენებს ამასთან დაკავშირებით სამუელ ბეკეტი პიესა-
ში „გოდოს მოლოდინში“).

აი, დაახლოებით ასე დგას დასავლეთის აზროვნებაში გაუცხოე-
ბის პრობლემა ინდუსტრიული ცივილიზაციის პირობებში. ახლა გან-
ვიხილოთ სრულიად მოკლედ, როგორი უნდა იყოს ჩვენი დამოკიდე-
ბულება პრობლემის ამგვარი დაყენებისადმი.

ჩვენ, რა თქმა უნდა, ვიზიარებთ კომფორტის კულტის წინააღმ-
დეგ ბრძოლის იდეას. კომფორტი არ არის არც ერთადერთი და არც
უმალესი ადამიანური ღირებულება. ის, როგორც მარქსი ამბობს,
შეადგენს მხოლოდ აუცილებელ საფუძველს სპეციფიკური „ადამიანუ-
რი ძალის“ განვითარებისათვის. კომფორტის კულტი მართლაც ნიშნავს
ადამიანის დეგრადაციას. მაგრამ ჩვენ მიგვაჩნია, რომ კომფორტის
კულტი ორგანულად უკავშირდება კერძო საკუთრების ინსტიტუტს.
სწორედ კერძო საკუთრების ინსტიტუტი შეადგენს ხელსაყრელ ნია-
დაგს ამ კულტისათვის; ის ბაღებს ცნობიერებას, რომლის თანახმად
ადამიანისათვის მთავარია საკუთრება, ქონება, საბოლოო ანგარიშით
— კომფორტი. კომფორტის კულტის დაძლევა შესაძლებელია მხო-
ლოდ კერძო საკუთრების ინსტიტუტის დაძლევის შემდეგ. ამიტომ
კომფორტის კულტთან ბრძოლა უნდა დაგვაკავშიროთ კერძო საკუთ-
რების წინააღმდეგ. ე. ი. ბურჟუაზიული ცხოვრების წესის წინააღმ-
დეგ ბრძოლასთან.

ჩვენ ვიზიარებთ აგრეთვე ტექნიკის კულტისა და ფეტიშიზაციას-
თან ბრძოლის იდეას. უნდა ვღიაროთ, რომ ტექნიკურ პროგრესს
ნამდვილად უკავშირდება არა მარტო ფიზიკური კატასტროფის, არა-
შედეგად სულიერი გადაგვარების საფრთხეც; და ეს უკანასკნელი საფრთ-
ხე რეალური ხდება, როდესაც საზოგადოება ტექნიკას მეტისმეტად
დიდ ადგილს უთმობს თავის ცხოვრებაში.

ზოგჯერ „ანტიტექნიციისტურ“ მოძრაობას შემდეგნაირად ვედავ-
ებთან ხოლმე: ის ძირითადად მიმდინარეობს ადამიანებისაგან, რომლე-
ბიც არ არიან ტექნიკის სპეციალისტები, ადამიანებისაგან, რომლებიც
უმეცარნი არიან ტექნიკის საკითხებში, ფილოსოფოსების, მწერლე-
ბის, სოციოლოგების, მხატვრებისაგან და ა. შ. მაგრამ ტექნიკის მოჭ-
მედებსა და შედეგებზე რომ ვილაპარაკოთ, უწინარეს ყოვლისა უნდა
ვიცნობდეთ ტექნიკას. სხვათადასა და ლაპარაკი გამოგვივა არაკომპეტენ-
ტური და ის ნდობას ვერ დაიმსახურებს. ტექნიკის ადამიანების, ტექ-
ნიკის სპეციალისტების უპირველესობა კი არ იზიარებ, შეხედულებებს
ადამიანის სიცოცხლეზე შეუხლდლავი ტექნიკური პროგრესის არსები-
თად უარყოფითი გავლენის თაობაზე. მაშასადამე, უარყოფითი დამო-
კიდებულება ტექნიკის მიმართ გაუგებრობაზე დაწყობილი.

უნდა ითქვას, რომ ამგვარი შეპასუხება თვითონ არის დამყარებული გაუგებრობაზე. ჭერ ერთი, ტექნიკის როლის აბსოლუტიზაციის ღამიწრობაზე გვაფრთხილებენ ტექნიკურ მეცნიერებათა მნიშვნელოვანი წარმომადგენლებიც. მაგრამ მთავარი მაინც ის არის, რომ ადამიანისა და ტექნიკის ურთიერთობის საკითხი ტექნიკის საკითხი კი არ არის, არამედ სწორედ ჰუმანიტარული საკითხია და ის უწინარეს ყოვლისა უნდა გადაწყვიტონ ჰუმანიტარული აზროვნების წარმომადგენლებმა. ეს საკითხი ხომ იმას არ ეხება, თუ როგორ, რა პრინციპებით ხორციელდება ტექნიკა, ვთქვათ, როგორ, რა პრინციპებზე მუშაობს რომელიმე მანქანა, არამედ იმას, თუ როგორია ტექნიკის გავლენა. ვთქვათ, რომელიმე მანქანის გავლენა ადამიანის ცხოვრებაზე, ბედზე, სულზე.

იმისათვის, რომ გავიგოთ. რა გავლენას ახდენს, ვთქვათ, ჩემს მიერ ნაყიდი ტელევიზორი და მისი გამუდმებული ხმა არება ჩემს ცხოვრებაზე. ბედზე. სულზე, არ არის სავალდებულო, ჩავიხედო ტელევიზორში და გავერკვე მისი მუშაობის მექანიზმში. ტელევიზორის გავლენა ჩემს ცხოვრებაზე ხომ შემდეგი ხასიათის მოვლენებში მდგომარეობს: მე პეტრესპეტად დიდ დროს ვატარებ ტელევიზორთან, თანდათანობით აღარ ვკითხვლობ წიგნებს, აღარ დავდივარ თეატრში, არ ვეწვევი მეგობრებს და ნაცნობებს, თანდათანობით ვკარგავ ცოცხალ კონტაქტს ადამიანებთან, თანდათანობით ვკარგავ პრობლემებზე აქტიური აზროვნების ჩვევას და ვემაყოფილდები ადვილად მოსახელბელი სატელევიზიო სახასიაზოთ, ცნობებით და ა. შ. ჩემს ცხოვრებაში ამგვარი ცვლილებები რომ შევამჩნიო, მე, რა თქმა უნდა, არ მჭირდება ტელევიზორი. ტექნიკური მოწყობილობისა და ტექნიკური მუშაობის ცოდნა, არამედ მჭირდება სწორედ ჩემს თავზე, ჩემს ცხოვრებაზე დაკვირვებებს უნარი. შემდეგ, დასახლებული ცვლილებები რომ შევფასო და გავარკვიო მათი მნიშვნელობა ჩემს ცხოვრებაში, მე პირველ რიგში უნდა გავარკვიო, როგორია ჩემი ფუნდამენტური ადამიანური ტრენდენტები და რა კერძოში იმყოფება მათთან ჩემს ცხოვრებაში მომხდარი დასახლებული ცვლილებები. მაგრამ გასაგებია, რომ ამგვარი რაიმეს გასარკვევად მჭირდება არა ტექნიკური, არამედ სწორედ ჰუმანიტარული „თვალი“, „თვალი“, რომელიც მიჩვეულია იყუროს არა ტექნიკური ნაგებობისაკენ, არამედ ადამიანის სულს. ბედის, ცხოვრებისაკენ, ე. ი. „თვალი“, რომელიც აქვთ „ადამიანთმცოდნეობის“ წარმომადგენლებს: ფილოსოფოსებს, სოციოლოგებს, ფსიქოლოგებს, მწერლებს, მხატვრებს და ა. შ.

ადამიანისა და ტექნიკის ურთიერთობის შესახებ საკითხის გადასაწყვეტად არ არის ტექნიკის განსაკუთრებული ცოდნა. ამ საქმეში გადაწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის ბუნების ღრვა ცოდნას.

ამიტომ „ანტიტექნიცისტური“ მოძრაობის კრიტიკული შეფასებისათვის საჭიროა მოინახოს ზემოთ მოტანილზე უფრო სოლიდური საფუძველი.

როდესაც ადამიანისა და ტექნიკის შესახებ საკითხებზე ვფიქრობთ, უწინარეს ყოვლისა, უნდა გვახსოვდეს, რომ ტექნიკა არსებითად არის დაკავშირებული ადამიანის ყოფიერებასთან. ადამიანი, როგორც უკვე ითქვა, შედარებით ღარიბია ბიოლოგიური ინსტინქტების მხრივ. ის, როგორც ბიოლოგიური ორგანიზმი, ცუდად არის შეგუებული გარემოს, იმისათვის, რათა შეინარჩუნოს არსებობა და დამკვიდრდეს. ბუნებაში ცოცხალი ორგანიზმის სახით, ის საჭიროებს კომპენსაციას და ტექნიკური აზროვნება ვითარდება მასში სწორედ ამ კომპენსაციის სახით. ადამიანს უკვე თავისი ბიოლოგიური ორგანიზაციის გამო დაბადებიდან მიღრეცილება აქვს შექმნას ხელსაყრელი პირობები და, მაშასადამე, ტექნიკური აზროვნებისა და ტექნიკური საქმიანობის მიღრეცილება აქვს.

და რამდენადაც ეს ასეა, ნათელი ხდება, რომ ჩვენ ვერ შევუერთდებით „ანტიტექნიცისტურ“ მოძრაობას იმ შემთხვევაში, თუკი ის შეიცავს ადამიანის ცხოვრებაში ტექნიკის დადებითი როლის უპირობო უარყოფას.

მაგრამ, მეორე მხრივ, უნდა გვახსოვდეს, რომ ადამიანის არსი არ ამოიწურება თვითშენარჩუნებისაკენ მისწრაფებით, და შესაბამისად, ხელსაყრელი პირობების შექმნისაკენ მიდრეკილებით. უფრო მეტიც, სპეციფიკურად ადამიანური არსი გამოიხატება რაღაც სხვაში, რომლის მიმართ ხელსაყრელი პირობების შექმნა და ამის შედეგად ეფექტიანი თვითშენარჩუნება შეადგენს მხოლოდ აუცილებელ საფუძველს.

როდესაც ადამიანი მეტისმეტად ღარიბია მომხმარებლური თვალსაზრისით, კომფორტის მხრივ, მაშინ ის ძალზე დიდ დროს და ენერგიას ახმარებს კომფორტის საკმარისი დონის მიღწევას და, მაშასადამე, ტექნიკის, როგორც კომფორტის შექმნის ძირითადი საშუალების განვითარებას. და ეს სავსებით გამართლებულია. მაგრამ როცა კომფორტის და შესაბამისად ტექნიკის საკმარის დონეს აღწევს, ადამიანი ხშირად ინერციით ისევ ფიქრობს, რომ ცხოვრებაში მთავარია მანც კომფორტი, და, მაშასადამე, ტექნიკის განვითარება. ის განაგრძობს მოქმედებას იმავე მიმართულებით და თუ ეს დიდხანს გრძელდება, ეს უკვე საშიშია — ადამიანი დეგრადაციას განიცდის.

შუა საუკუნეებში კაცობრიობა ძალზე ღარიბი იყო კომფორტის მხრივ. ამიტომ შეზღვეობაში მან პირველ პლანზე წამოსწია საბუნებისმეტყველო ტექნიკური ქმედების განვითარების ამოცანა. ეს საესებით გამართლებული იყო, მით უფრო, რომ მაშინ ტექნიკის განვითარების ამოცანა არ გამოირიცხავდა, არამედ გულსისხმობდა ადამიანის უაღრე-

სად ინტენსიურ შემოქმედებით აქტიურობას. ჩვენს დროში კაცობრიობა ძალზე მდიდარია ტექნიკისა და კომფორტის მხრივ. ტექნიკა უახლოვდება თავის უკიდურეს ზღვარს — ადამიანს მოღვაწეობის ყველა ავტომატიზირებადი დარგის ავტომატიზაციას. ადამიანი იწყებს ცხოვრებას სულ უფრო მზარდი ავტომატიზაციის პირობებში. ამის მიუხედავად, კაცობრიობა მის ბურჟუაზიულ ნაწილში ცხოვრობს ინერციით, „ძველი ჩვევის მიხედვით“ და კვლავ თვლის, რომ ადამიანისათვის მთავარი ისევ და ისევ კომფორტია და, შესაბამისად, ტექნიკა. მაგრამ ეს უკვე საშიშია, ეს დეგრადაციის გზაა.

ტექნიკას, კერძოდ ატომურ ბომბას ფრთხილად უნდა მოვეკიდოთ. ტექნიკური პროგრესი უნდა გავიაზროთ და შევაფასოთ ადამიანის ზოგად და მთლიანობით პროგრესთან კავშირში. უნდა იგვახსოვდეს, რომ „ყოველი პროგრესი რეაქციულია, თუკი ინგრევა ადამიანი“, როგორც მოსწრებულად თქვა პოეტმა ანდრეი ვოზნესენსკიმ. ტექნიკის მიღწევა უეჭველად პროგრესულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მან ახალი მოხერხებული პირობების შექმნით ამავე დროს არ დაარღვია ასე ვთქვათ „მყუდროება“, ამ სიტყვის განსაკუთრებული მნიშვნელობით. უნდა გვახსოვდეს, რომ მოსახერხებელი ყოველთვის უფრო „მყუდრო“ როდია. ხშირად სწორედ პირიქით ხდება. მაგალითად, არაცოცხალ ნივთებთან, რა თქმა უნდა, უფრო მოსახერხებელია საქმე გქონდეს — მათ არა აქვთ საკუთარი პრეტენზიები და ამიტომ მათ უფრო ადვილად მოვიხმართ. ისინი უსიტყვოდ გვემსახურებიან. ცოცხალ ორგანიზმებთან და განსაკუთრებით ადამიანებთან ურთიერთობა გაცილებით უფრო ნაკლებად მოსახერხებელია. მაგრამ სიცოცხლეს კვებავს, ძალას აძლევს სიცოცხლე, ის მკვიდრდება და ფართოვდება მხოლოდ სიცოცხლესთან კავშირში. ამიტომ, ადამიანს, თუ მას სწორად ესმის თავისი თავი, თავისი სულის სიღრმეში სურს იყოს სიცოცხლისეულ და არა უბრალოდ სიცოცხლისეულ, არამედ ადამიანურ გარემოში, თუნდაც ეს ნაკლებად მოსახერხებელი იყოს. როდესაც ადამიანი მეტისმეტადაა მანქანებისა და თუნდაც ცხოველების ერთგული, ადამიანის ერთგულების საზიანოდ — ამით ის თავის თავს ადამიანურობას დაკარგავს. ტექნიკური კომფორტის კულტი ნიშნავს სიცოცხლისეული პათოსისაგან, „მყუდროებისაგან“ დაცლას. ტექნიკური კომფორტის კულტის პირობებში „მოსახერხებელია, მაგრამ მყუდროებას მოკლებულია. როგორც უკონდუქტორო ტრამვაიში“ (ასე უყვარდა თურმე თქმა განსვენებულ პოეტ მიხეილ სვეტლოვს).

უნდა ყოველთვის გვახსოვდეს, რომ ჩვენთვის მთავარი მაინც მღვდობარობს ერთგანეთს შორის, „ჩემსა“ და „შენს“ შორის გარკვეული შინაგანი კავშირებისა და ურთიერთობის დადგენასა და განვითარებაში. და ეს არაფრით არ შეიძლება უზრუნველყოთ ტექნიკის სა-

შეუღებით; ამას, პირიქით, შეიძლება ხელი შეუშალოს ჩვენს ცხოვრებაში ტექნიკის როლის მეტისმეტად გაზრდას.

ყოველივე ამის საფუძველზე ცხადი ხდება, რომ შეიძლება და უნდა შევეუერთდეთ ანტიტექნიციისტურ მოძრაობას, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ის, ტექნიკის დადებითი როლის აღიარებასთან ერთად, შეიცავს მისი გონიერი შეზღუდვის მოთხოვნას. ტექნიკის შეზღუდვის მოთხოვნა არ უნდა ავუტოთ მისი განადგურების რომანტიკულ მოთხოვნასთან. ჩვენ, რა თქმა უნდა, ვერ მოვიტოვებთ იმას, რომ უარი ვთქვათ მაგალითად, თანამედროვე ხომალდებზე და დაუბრუნდეთ თვითნაკეთებ ნაგებებს. ტექნიკის გონივრულად შეზღუდვა ნიშნავს შევადფასოთ და წარვმართოთ ტექნიკური პროგრესი კაცობრიობის ზოგადი პროგრესის თვალსაზრისით და წამოვიწიოთ წინა პლანზე არატექნიზებული ურთიერთობანი და ქმედება და, იქნებ, აღმოვაჩინოთ ამ მხრივ ახალი შესაძლებლობანი.

ამგვარად გაგებულ თანამედროვე „ანტიტექნიციისტურ“ მოძრაობას რომ ვუერთდებით, ჩვენ, ამასთან ერთად, არსებით რაიმეს ვუმატებთ: ტექნიკის აბსოლუტიზაცია მოუწყვეტლივ არის დაკავშირებული მოსახერხებელი პირობებისადმი, კომფორტისადმი ადამიანის მიდრეკილების აბსოლუტიზაციასთან; ხოლო ეს უკანასკნელი თავის რეალურ განხორციელებას პოულობს კერძო საკუთრების ინსტიტუტში. კერძო საკუთრების ინსტიტუტის გაუქმების გარეშე და შესაბამისად მოგების ყოვლად ძლიერი იდეისაგან განთავისუფლების გარეშე საზოგადოება ვერ განთავისუფლდება ტექნიკის აბსოლუტიზაციისა და კულტისაგან.

ამიტომ „ანტიტექნიციისტური“ მოძრაობა როგორც მოძრაობა ტექნიკის აბსოლუტური პრეტენზიების გონივრული შეზღუდვის სასარგებლოდ სრულიად არაორაზროვნად და აშკარად უნდა დაეუკავშიროთ კერძო საკუთრების ინსტიტუტის წინააღმდეგ, ე. ი. ბურჟუაზიული ცხოვრების წესის წინააღმდეგ მოძრაობას.

კერძო საკუთრების ინსტიტუტის გაუქმება ხელსაყრელ პირობებს ქმნის კომფორტისა და ტექნიკის კულტის დასაძლევად; მაგრამ ამასთან უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს დაძლევა არ განხორციელდება ავტომატურად კერძო საკუთრების ინსტიტუტის გაუქმების შედეგად. ის მოითხოვს ადამიანის თანაფარდობითი შინაგანი გარდაქმნის, ღირებულებათა შინაგანი გადაფასების და თვისებრივად ახალი ადამიანის ფორმირების რთულ და ხანგრძლივ პროცესს.

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე

მ ა ნ ჭ ა ნ ა ა ა ლ ა მ ი ა ნ ი

ინდუსტრიული ცივილიზაციის პირობებში ადამიანის თვითცნობიერების ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი მელავნდება იდეაში: ადამიანი არის მანქანა. რადიკალური სახით ეს იდეა ჯერ კიდევ მეოთხეაშეტე საუკუნის ფრანგმა მატერიალისტმა ლამეტრიმ გამოთქვა მთელი გულახდილობით. დღეს მას სხვადასხვა ფორმით პროპაგანდას უწევს მრავალი მეცნიერი, განსაკუთრებით მეცნიერი-კიბერნეტიკოსები. ფილოსოფიაზე კი უნდა ითქვას, რომ იგი ძირითადად კრიტიკულად არის განწყობილი ინდუსტრიული ცივილიზაციის მიმართ, ამ იდეას „ინდუსტრიული იდეებს“ შემადგენლობაში აქცევს და მის მიმართ მკვეთრად კრიტიკული პოზიცია უკავია.

შევეცადოთ გავერკვეთ ამ საკამათო საკითხში, შევეცადოთ გავიგოთ სახელდობრ რას ფილოსოფიებენ, როდესაც ამბობენ, ადამიანი არის მანქანა; შევეცადოთ გავარკვიოთ, რა არის მანქანა და, მაშასადამე, როგორი უნდა იყოს ადამიანი ჩვენს წარმოდგენაში, რათა ის მანქანას მივამსგავსოთ.

უწინარეს ყოვლისა გამოვიჩინოთ შემდეგი გაუგებრობის შესაძლებლობა: მეცნიერები ხშირად სვამენ კითხვას — შესაძლებელია თუ არა და როგორ არის შესაძლებელი ადამიანის შექმნა ხელოვნურად, ეს საკითხი არ უნდა ავუთრიოთ ჩვენთვის საინტერესო საკითხში, თუმცა თავისთავად ისიც ყურადღების ღირსია; სიტყვაში მოიტანა და უნდა ითქვას, რომ ადამიანს ხელოვნური გზით შექმნის იდეაც შეიძლება მივუკეთებოთ ინდუსტრიული ცივილიზაციის ატმოსფეროში, ყველაფერი ხელოვნურითა და სამრეწველოთი გადაჭარბებული დაინტერესებულობის ატმოსფეროში აზროვნების დამახასიათებელ ნიშნებს. ჩვენი საკითხის გადასაწყვეტად მნიშვნელობა აქვს არა იმას, თუ რა ფიზიკური შეიძლება მივიღოთ ცოცხალი ორგანიზმი საზოგადოოდ და კერძოდ ადამიანი, არამედ იმას, თუ როგორია ადამიანის არსებობისა და ქცევის პრინციპი და ემთხვევა თუ არა იგი მანქანის ფუნქციონირების პრინციპს.

„მანქანად“ ჩვეულებრივად გვესმის ჩვენ მიერ დამზადებული იარაღი, რომელიც ჩვენს ნაცვლად და ჩვენი დაკვეთით ასრულებს სამუშაოს. მაგრამ იმისათვის, რომ რაიმე ჩვენი იარაღი იყოს, რომ იგი ჩვენ გვემსახურებოდეს და შეეძლოს ჩვენი დაკვეთით სამუშაოს შესრულება, იგი წინასწარგანსაზღვრული უნდა იყოს თავის ქცევაში, მის ქცევას წინასწარგანსაზღვრული სახე უნდა ჰქონდეს. რაიმეს ქცევის წინასწარგანსაზღვრულობა ემყარება მტკიცე, უცვლელი თვისებებს არსებობას, ხოლო მტკიცე და უცვლელი თვისებების არსებობაში ინერტულობა მელაუნდება. ამრიგად, მანქანა, ჩვენ მიერ დამზადებული ჩვენი იარაღი წინასწარგანსაზღვრულია თავის ქცევაში, თავის ფუნქციონირებაში. როგორც ასეთი, ის მტკიცე და უცვლელი თვისებებით ხასიათდება, ე. ი. არის ინერტული. მანქანის არსებობისა და ფუნქციონირების ძირითადი პრინციპი ინერტულობა, ინერციაა. განვიხილოთ ცოტა უფრო დაწვრილებით, რას ნიშნავს ყოველივე ეს.

ინერტულობას ჩვენ ფიზიკურ სხეულებს მივაწერთ ხოლმე. ის ნიშნავს შემდეგს: ყოველი ფიზიკური სხეული შედგება გარკვეული ელემენტებისაგან, რომლებიც ერთმანეთის მიმართ გარკვეული წესით არიან განლაგებულნი, და იმყოფება გარკვეულ პირობებში. ყოველი ელემენტი გარკვეული სახით შემოქმედებს სხვა ელემენტებზე და თვითონაც განიცდის გარკვეულ შემოქმედებას მათგან. სხეულიც მთლიანად გარკვეულად იქცევა და შემოქმედებას ახდენს გარემო პირობებზე, ამასთანავე თვითონ მასზეც ეს პირობები გარკვეულად შემოქმედებენ. ელემენტის ქცევისა და სხვა ელემენტებზე მისი შემოქმედების ხასიათი არ იცვლება მანამდე და იმდენად, სანამ და რამდენადაც უცვლელია ამ სხვა ელემენტების ქცევა და ამით მათი შემოქმედება პირველზე. ასეა სხეულიც მთლიანად. იგი ინარჩუნებს მოცემულ ქცევასა და გარემო პირობებზე შემოქმედებას მანამდე და იმდენად, სანამ და რამდენადაც არ იცვლება გარემო პირობები და მათი შემოქმედება სხეულზე. ელემენტი ვერ იცვლის თავის ქცევას სხვა ელემენტებისა და მათი შემოქმედების შეუცვლელად. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იგი ვერ იცვლის თავის ქცევას თავისით, არამედ მხოლოდ გარედან შემოქმედების წყალობით. ასევე სხეული მთლიანად ვერ იცვლის თავის ქცევას გარემო პირობებისა და მათი შემოქმედების შეცვლის გარეშე; ე. ი. იგი ვერ იცვლის თავის ქცევას თავისით, არამედ იცვლება მხოლოდ გარედან შემოქმედების ძალით. რა თქმა უნდა, შემოქმედებს რა სხვა ელემენტებზე, ელემენტმა შეიძლება შეცვალოს ისინი და მათგან „ხურდად“ მიიღოს შეცვლილი შემოქმედება, რაც მასში ქცევის შეცვლას გამოიწვევს. მაგრამ საქმე ის არის, რომ იგი ცვლის თავის ქცევას მხოლოდ სხვა ელემენტების მხრივ შეცვლილი შემოქმედების გამო. ასევეა სხეული მთლიანად, ზე-

მოქმედებს რა გარემო პირობებზე, მას შეუძლია შეცვალოს ისინი და მიიღოს მათგან შეცვლილი უკუხემოქმედება, რაც შეაცვლევინებს მას თავის ქცევას. მაგრამ ამჟერადაც მისი ქცევის შეცვლა მოხდება მხოლოდ პირობების მხრივ შეცვლილი ზემოქმედების ძალით, აი, ეს შინაგანი უცვლელობა, მისი შეცვლის გარეგანი განპირობებულობა არის სწორედ ფიზიკური სხეულის ინერტულობა. ინერტულობა ვლინდება მტკიცე და უცვლელი თვისებების არსებობაში: ერთი ელემენტი ერთსა და იმავე ელემენტებთან მუდამ ერთსა და იმავე დამოკიდებულებაშია, ერთსა და იმავე ზემოქმედებაზე პასუხს იძლევა, რეაგირებს ყოველთვის ერთნაირად, ერთი და იმავე ქცევით. ასევე სხეული მთლიანად ერთნაირი პირობების მიმართ ერთსა და იმავე დამოკიდებულებაშია, გარემო პირობების ერთსა და იმავე ზემოქმედებაზე პასუხს იძლევა, რეაგირებს ყოველთვის ერთნაირად, ერთი და იმავე ქცევით. ერთსა და იმავე პირობებზე ეს მუდამ ერთნაირი რეაქცია არის სწორედ ის, რასაც ჩვენ მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივ, კაუზალურ კავშირს ვუწოდებთ. ფიზიკური სხეულის ქცევა კაუზალურ კანონებს ემორჩილება.

ფიზიკური სხეული, იმის გამო, რომ იგი ინერტულია და აქვს მტკიცე და უცვლელი თვისებები, ე. ი. ემორჩილება კაუზალურ კანონებს, ხასიათდება თავისი ქცევების წინასწარგანსაზღვრულობით. ეს ნიშნავს შემდეგს: ფიზიკური სხეული, აგებულია რა რაღაც ელემენტებისაგან, რომლებიც ასეთსა და ასეთ დამოკიდებულებაში არიან ერთმანეთთან და იმყოფებიან ასეთსა და ასეთ პირობებში, შეიძლება მოიქცეს ასე და არა სხვაგვარად, რადგანაც იგი ერთნაირი შემადგენლობისა და შემადგენელ ელემენტებს შორის ერთნაირი დამოკიდებულებებისას ერთსა და იმავე პირობებში ყოველთვის ერთნაირად იქცევა. შემდეგ, ფიზიკურ სხეულს ასეთი და ასეთი ზემოქმედებით გარემო პირობებზე შეუძლია გამოიწვიოს ასეთი და არა სხვაგვარი უკუხემოქმედება, რადგან ეს გარემო პირობებიც, როგორც ფიზიკური სხეულები, ერთსა და იმავე ზემოქმედებას ყოველთვის ერთნაირად პასუხობენ. შემდეგ, ფიზიკურ სხეულს, განიცდის რა იგი გარემო პირობების ასეთსა და ასეთ უკუხემოქმედებას, შეუძლია რეაგირება მოახდინოს მასზე ასე და არა სხვაგვარად და ა. შ. სწორედ ეს არის ფიზიკური სხეულის ქცევის წინასწარგანსაზღვრულობა: იმით, რომ ფიზიკური სხეული შედგება ასეთი და ასეთი ელემენტებისაგან, რომლებიც ერთმანეთთან არიან რაღაც დამოკიდებულებაში, და იმყოფება ასეთსა და ასეთ გარემო პირობებში, წინასწარგანსაზღვრულია ის, თუ როგორი იქნება მისი შემდგომი ქცევა, როგორი იქნება მისი შემდგომი ბედი.

ფიზიკური სხეულის ქცევის წინასწარგანსაზღვრულობას ეყარება იმის შესაძლებლობა. რომ მას ვიყენებთ იარაღად, რომელიც გვემსახურება ჩვენ, ემსახურება ჩვენს მიზნებს, ასრულებს მუშაობას ჩვენი დაკვეთით. მართლაც, რომ სხეულის გარკვეული კონსტრუქციითა და მისი გარკვეულ პირობებში ყოფნით წინასწარ არ განისაზღვრებოდეს მისი ქცევა. მაშინ განა შესაძლებელი იქნებოდა, გვექონოდა იმედი, რომ ასეთსა და ასეთ პირობებში ჩაყენებული ასეთი და ასეთი შედეგნილობის სხეული გააკეთებდა იმას, რასაც ჩვენ მისგან ვთხოვდით? რა თქმა უნდა, სხეულის მოცემული კონსტრუქცია და მისი ყოფნა მოცემულ პირობებში არის მის მიერ ჩვენი დაკვეთის შესრულების გარანტია. სხვა სიტყვებით, სხეულის მოცემული კონსტრუქცია და მისი გარკვეულ პირობებში ყოფნა წინასწარგანსაზღვრავს მის ქცევას, რომელიც ჩვენს დაკვეთას შეესაბამება.

ყოველგვარი ფიზიკური სხეული შეიძლება გამოვიყენოთ იარაღად, თუმცა ეფექტურობა ყოველთვის ერთნაირი არ იქნება. ჩვენ არ ვეძაყოფილდებით ფიზიკური სხეულებით, როგორებიც ისინი არიან თავის თავად, ბუნებრივად. ჩვენ მათ დავამუშავებთ ხოლმე და ვქმნით ახალ კონსტრუქციებს, რომლებიც უფრო უკეთ შეესაბამებიან ჩვენთვის საჭირო სამუშაოს შესრულების ამოცანას. ჩვენ ვაშზადებთ იარაღებს. მაგრამ ჩვენ მიერ დამზადებულ არა ყოველ იარაღს ვუწოდებთ მანქანას.

თუკი იმისათვის, რომ იარაღმა განახორციელოს მუშაობა, საჭიროა ადამიანის განუწყვეტელი მონაწილეობა ამ მუშაობაში და, მაშაადამე, თუკი ენერგია, რომელიც ამოქმედებს იარაღს და აიძულებს მას სამუშაოს შესრულებას, არის მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანური ენერგია, მაშინ ჩვენ საქმე გვაქვს უბრალო იარაღთან და არა მანქანასთან. მანქანასთან მხოლოდ მაშინ გვაქვს საქმე, როდესაც იარაღი მუშაობს ძირითადად არაადამიანური ენერგიის წყალობით, ხოლო ადამიანის მონაწილეობა მუშაობაში მხოლოდ ის არის, რომ იგი ჩართავს იარაღს მოქმედებაში, გამოართავს მოქმედებიდან და შესაძლოა ცვლის მისი მოქმედების ხასიათსა და მიმართულებას ზოგიერთ გადამწყვეტ მომენტში. თუკი მანქანა იმდენად სრულყოფილია, რომ მოქმედებაში მის ჩართვადაც, მოქმედებიდან გამოსართავად ანდა საჭიროებისადა მოხდევით მისი მოქმედების ხასიათისა და მიმართულების შესაცვლელად, იგი არ საჭიროებს ადამიანის დახმარებასა და თანამონაწილეობას, მაშინ ასეთ მანქანას ვუმატებთ „ჩინს“ და ავტომატს ვუწოდებთ.

თუ, მაგალითად, მუშას თვითონ უკავია ხელში ურო და ურტყამს რაიმეს, მაშინ ჩვენ საქმე გვაქვს უბრალო იარაღთან, ხოლო თუ ურო მოქმედებაში მოდის, ვთქვათ, ელექტროენერგიით, რომელსაც რთავს

მუშა, მაშინ ამგვარ მოწყობილობას ვუწოდებთ მანქანას. დაბოლოს, თუ უროს ასამოქმედებელი ელექტრობის ჩართვა (და გამორთვა) არ საჭიროებს მუშას, თუკი ეს ხდება მანქანის გარკვეული დეტალის დახმარებით, რომელსაც „აღაგზნებს“ შესაბამისი სავნის გამოჩენა, მაშინ ასეთ მანქანას ვუწოდებთ ავტომატს.

ფიზიკური სხეულების თვისებების, მკვდარი მატერიის თვისებების შესწავლის საფუძველზე ჩვენ შეგვიძლია გამოვიგონოთ და ავაგოთ უფრო და უფრო სრულყოფილი ავტომატები. ხოლო ავტომატს, მით უფრო თუკი ის სრულყოფილია, მიუხედავად იმისა, რომ ის „საეჭვო“ მასალით, მკვდარი მატერიით არის ნაგები, ძალუძს შექმნას შეგნებული — თავისუფალი მიზანმიმართული არსების შთაბეჭდილება. სწორედ ეს იჯახდა საბაბი იმისა, რომ წარმოშობილიყო და განვითარებულიყო იდეა: ადამიანი არის მანქანა. და მაინც ეს წარმოდგენა ავტომატზე, როგორც შეგნებულ — თავისუფალ — მიზანმიმართულ არსებაზე, არის ილუზია. როდესაც მეცნიერები მანქანასა და ადამიანს შორის იგივეობის ნიშანს სვამენ, ისინი ან მანქანას მიაწერენ შეგნებულ — თავისუფალ — მიზანმიმართულ ქცევას და ამით ზედმეტად აფასებენ მის შესაძლებლობებს ანდა, რაც უფრო სწორია, ართმევენ ადამიანს ცნობიერებას, თავისუფლებასა და მიზანმიმართულობას ამ სიტყვების ქეშმარიტი მნიშვნელობით და ამით ამცირებენ მის ნამდვილ ფასს.

ავტომატი ასრულებს სამუშაოს ადამიანის ჩაურევლად, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ ის ახორციელებს შეგნებულ — თავისუფალ არჩევანს და თვითონ ისახავს მიზნებს, ესწრაფვის მათ განხორციელებას და შეარჩევს შესატყვის საშუალებებს. ავტომატი თვითონ არ ირჩევს არავითარ მიზანს, მაგრამ მისი ქცევა შეესაბამება ჩვენს მიზნებს და მხოლოდ ამის გამო გვექმნება მისი საკუთარი მიზანმიმართულების შთაბეჭდილება. ავტომატი არაფერს არ ირჩევს, მაგრამ მისი ქცევა შეესაბამება მის კონსტიტუციაში ჩვენს მიერ „ჩაქსოვილ“ ჩვენსავე არჩევანს და ეს ქმნის მისი თავისუფლების შთაბეჭდილებას.

სიტყვამ მოიტანა და უნდა ვთქვათ, რომ სიტყვების „მანქანური-სა“ და „ავტომატურის“ ჩვეულებრივი გაგება გულსხმობს ისეთ რაიმეს, რაც უპირისპირდება შეგნებულ — თავისუფალ — მიზანმიმართულ ქცევას. ეს შემთხვევითი არ არის. ამ „ჩვეულებრივ“ გაგებას საფუძველად ურყევი ინტუიცია უდევს.

გავიხსენოთ, რა აზრს ვდებთ ხოლმე წინადადებაში: „მაცანი ადამიანი მოქმედებდა მანქანასავით, ავტომატურად“. როდესაც ასეთ წინადადებას გამოვთქვამთ, ვვარაუდობთ, რომ ამ ადამიანს თავისი მოქმედება არ ჰქონდა გაცნობიერებული, არ ჰქონდა აწონ-დაწონილი თავისი მოქმედების სხვადასხვა შესაძლებლობა და არ ჰქონდა გაცე-

თებულის არჩევანი ამ შესაძლებლობებიდან. ე. ი. ის სწორედ „შეუ-
ღნებლად“ და „ბრმად“ მოქმედებდა; მან უპასუხა პირობების ზემო-
ქმედებას ისე, რომ არ გაითვალისწინა სხვადასხვაგვარი რეაქციების
შესაძლებლობა და ადამიანის ამგვარ მოქმედებას ვთვლით ხარვეზად,
ადამიანისთვის ასე თუ ისე შეუფერებლად.

რა თქმა უნდა, მანქანა ყოველთვის მოქმედებს „მანქანასავით“.
„ავტომატურად“, მოქმედებს ისე, რომ არ აცნობიერებს იმას, რასაც
აკეთებს, არ ასწონ-დასწონის სხვადასხვა შესაძლებლობებს და არ
აკეთებს არჩევანს ამ შესაძლებლობებისაგან, ე. ი. მოქმედებს სწო-
რედ „შეუღნებლად“ და „ბრმად“. სხეუნიერად რომ იყოს, მაშინ, ჭერ-
ერთი, მას ვერ გამოვიყენებდით ჩვენს იარაღად და, მეორეც, ვერ
შევიძლებდით, რომ ის აგვეგო მკვდარი მატერიისაგან; მაშინ შესაძლე-
ბელი იქნებოდა გაეთვალისწინებინა მას ქცევის სხვადასხვა შესაძ-
ლებლობა და არჩევანი გაეკეთებინა ამ შესაძლებლობებისაგან, ამის
გამო კი ყოველთვის იქნებოდა საფრთხე გადაეხვია ჩვენი დაკვეთი-
საგან, ჩვენი „პროგრამისაგან“, რომელიც ერთ-ერთი შესაძლებლობა
იქნებოდა სხვა შესაძლებლობებს შორის; მეორე მხრივ, ამით ის და-
არღვევდა ინერციისა და აქედან გამომდინარე კაუზალობის პრინ-
ციპს, რადგან სხვადასხვა შესაძლებლობებს შორის არჩევანის გაკე-
თება სხვა არაფერია თუ არა ამ პრინციპების დარღვევა: სხვადასხვა
შესაძლებლობებიდან არჩევანის იგაკეთება ნიშნავს ერთსა და იმავე
პირობებზე სხვადასხვანაირი რეაქციების შესაძლებლობის არსებო-
ბას.

მაგრამ, როგორც ითქვა, ავტომატიზმის ელემენტის მქონე მან-
ქანას შეუძლია შექმნას ადამიანისათვის დამახასიათებელი შეგნებუ-
ლი — თავისუფალი — მიზანმიმართული ქცევის შთაბეჭდილება. ავი-
ლოთ მანქანის ავტომატური მოქმედების პოპულარული მაგალითი.
მბრუნავი წისქვილის ქვა ყოველი შემობრუნებისას ჩვეულებრივად
ფქვავს მარცვლეულის არა ნებისმიერ, არამედ გარკვეულ რაოდენო-
ბას. თუ მას ეძლევა საჭიროზე მეტი მარცვალი, ის იკვდება. ხოლო
თუ საჭიროზე ნაკლები ეძლევა, მაშინ ბრუნვა ჩქარდება და ქვა ხურ-
დება. ქვის ზომასზე მეტი სისწრაფით ბრუნვისას საჭიროა მივაწოდოთ
მას მეტი მარცვალი, შენელებული ბრუნვისას კი — ნაკლები. მაგრამ
წისქვილის ქვა ხან სწრაფად ბრუნავს, ხან ნელა და არასდროს არ
შეიძლება ბრუნვის ტემპის წინასწარ განჭვრეტა, რამდენადაც იგი
დამოკიდებულია ცვალებად და მეწისქვილისთვის უცნობ ფაქტორებ-
ზე: წყლის ნაკადზე, ღარების ვარჯისიანობაზე და სხვ. ამიტომ საჭი-
როა მარცვლის მიწოდების გამუდმებული რეგულირება — ხან მომა-
ტება და ხან დაკლება ქვის ბრუნვის ტემპის ცვალებადობის მიხედვით.
და წისქვილიც ჩვეულებრივად ისეა მოწყობილი, რომ იგი თვითონ,

მეწისქვილის ჩაურევლად, ახორციელებს ამ რეგულირების პროცესს, იგი თვითონ ხან მეტ მარცვალს აწვდის ქვას, ხან ნაკლებს ქვის ბრუნვის ტემპის ცვალებადობის მიხედვით. იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს წისქვილი აკეთებს არჩევანს და შეგნებულად მიდის მიზნისკენ, თითქოს მას ძალუძს მიაწოდოს მეტიც და ნაკლებიც და თავისი მიზნის მიხედვით აარჩევს, მიაწოდოს მეტი თუ ნაკლები. როდესაც, ვთქვათ, აწვდის ნაკლებ მარცვალს, მას თითქოს შეეძლო მიეწოდებინა მეტი, მაგრამ გადაწყვიტა მიეწოდებინა ნაკლები და ა. შ.

სინამდვილეში კი ეს ასე არ არის, ყოველივე ეს მხოლოდ მოჩვენებაა, რაც გარეგანი მსგავსებების საფუძველზე წარმოიშობა. განვიხილოთ, სახელომბრ, როგორ ახორციელებს წისქვილი მარცვლის მიწოდების აღწერილი რეგულირების პროცესს. ქვა მარცვალს იღებს ოდნავ დახრილი მცირე ღარიდან, თუ ღარი გაჩერებულია, მისგან მარცვალი საერთოდ არ ცვივა: მარცვალი რომ ჩამოცვივდეს, საჭიროა მისი შენჯღრევა. ამკარაა, რომ რაც უფრო ხშირად ინჯღრევა ღარი, მით უფრო მეტ მარცვალს იღებს ქვა. მაგრამ, როგორც გვახსოვს, ქვის სწრაფი ბრუნვისას საჭიროა მეტი მარცვლის მიწოდება, შენელებული ბრუნვისას — ნაკლების მიწოდება. ამიტომ საჭიროა, რომ ქვის სწრაფი ბრუნვისას ღარი უფრო ხშირად ინჯღრეოდეს, შენელებული ბრუნვისას — უფრო იშვიათად. შენჯღრევის სიხშირე ქვის ბრუნვის სისწრაფის პირდაპირპროპორციული უნდა იყოს. და წისქვილი შემდეგნაირად ახორციელებს ამ შესაბამისობას: ქვის ღერძზე ჩამოცმულია ოთხკუთხა ქურო, რომელიც ბრუნვისას ეხება ღარს, ანჯღრევს მას და აიძულებს გარკვეული რაოდენობის მარცვლის ჩამოყრას. ქვისა და მის ღერძზე ჩამოცმული ქუროს სწრაფი ბრუნვისას ეს უკანასკნელი უფრო ხშირად ეხება ღარს, ხშირად ანჯღრევს მას და აიძულებს მეტი მარცვლის ჩამოყრას. ქვის შენელებული ბრუნვისას ქურო უფრო იშვიათად ედება ღარს და ეს უკანასკნელიც უფრო ნაკლებ მარცვალს აწვდის ქვას. ამრიგად, წისქვილის მიერ მარცვლის მიწოდების რეგულირება შემდეგნაირად წარმოგვიდგება: წყლის ქავლის ზრდა ზრდის წისქვილის ქვის ღერძის, თვითონ ქვისა და მასზე ჩამოცმული ქუროს ბრუნვის სისწრაფეს, რის შედეგადაც ეს უკანასკნელი უფრო ხშირად ეხება და ამის გამო უფრო ხშირად ანჯღრევს მცირე ღარს და აიძულებს მას უფრო მეტი რაოდენობის მარცვალი მიაწოდოს ქვას. წყლის ქავლის შემცირებისას ახორციელდება შებრუნებული პროცესი.

მაგრამ შეიძლება წისქვილის ასეთ მოქმედებაში დავინახოთ შეგნებული — თავისუფალი — მიზანმიმართული ქცევის ელემენტები? სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შეიძლება თუ არა პირდაპირი და არა გადა-

ტანითი მნიშვნელობით ვამტკიცოთ, რომ ერთსა და იმავე პირობებში წისქვილს აქვს სხვადასხვანაირი ქცევის შესაძლებლობა და იქცევა ასე და ასე ამ შესაძლებლობებიდან თავისუფალი არჩევანის გაკეთების შედეგად? რა თქმა უნდა, ამ კითხვას უარყოფითი პასუხი უნდა გაეცეს. ქცევა წისქვილისა, რომლის ბორბლების ფრთებზე ეცემა წყალი, მკაცრად არის დამოკიდებული წყლის ქავლის სიძლიერებზე და მას არ გააჩნია არავითარი შესაძლებლობა მოიქცეს სხვაგვარად, თუკი ქავლის სიძლიერე ასეთი და ასეთია. ქავლის გაძლიერება აიძულებს ღერძს, იბრუნოს უფრო სწრაფი ტემპით და ღერძს არ შეუძლია მოიქცეს სხვაგვარად, სწრაფი ტემპით მოძრავი ღერძი გაიყოლებს ქუროს! და ქუროს არ შეუძლია მოიქცეს სხვაგვარად, ისიც აიძულებულია, იბრუნოს უფრო სწრაფად. უფრო სწრაფად მბრუნავი ქურო უფრო ხშირად ჩება თავისი კიდეებით მცირე ღარს და აიძულებს მას უფრო ხშირად ინჯღრეოდეს და უშვებდეს მეტი რაოდენობის მარცვალს. და ღარს ამ პირობებში არ გააჩნია არავითარი შესაძლებლობა მოიქცეს სხვანაირად და არ ჩამოყაროს მეტი მარცვალი. წყლის ქავლის სიძლიერის შესუსტებისას ყველაფერი ასევე ხდება: ღერძი ანელებს ბრუნვის სიჩქარეს და არ ძალუძს მოიქცეს სხვაგვარად და ა. შ. წისქვილის მუშაობაში, როგორც არ უნდა შეესატყვისებოდეს იგი ჩვენს მიზნებს, ჩვენ ვერ ვხედავთ სხვადასხვა შესაძლებლობებიდან ვერავითარ არჩევანს, ყველგან მელანდება მკაცრად იძულებითი, კაუზალურად დეტერმინირებული და წინასწარგანსაზღვრული ქცევა. წისქვილს არავითარი მიზანი არა აქვს, ის არ ისახავს მიზანს, რომ დააქვას მარცვალი. იგი უბრალოდ იძულებულია ასე მოიქცეს და არ შეუძლია სხვაგვარი ქცევა. მიზანი ჰქონდა მხოლოდ კონსტრუქტორს, რომელმაც წისქვილი ასე ააგო.

რაც უფრო რთული და სრულყოფილია ავტომატი, რაც უფრო რთულად ასრულებს იგი სამუშაოს, მით უფრო ჰგავს მცხი ფუნქციონირება ადამიანის შეგნებულ — თავისუფალ მიზანმიმართულ ქცევას. მაგრამ მსგავსება ყოველთვის წმინდა გარეგნულია, ავტომატი ყოველთვის რჩება ავტომატად, რომელიც „ავტომატურად“ მოქმედებს, ე. ი. მოქმედებს გარეშე იძულების ძალითა და მკაცრად წინასწარგანსაზღვრულად.

კიბერნეტიკოსებს, რომლებიც ლაპარაკობენ მანქანისა და ადამიანის სრულ მსგავსებაზე, უყვართ ინგლისელი მეცნიერის უ. რ. ეშბის მიერ აგებული ავტომატის — „გომეოსტატის“ — მაგალითად დასახელება. როგორც კიბერნეტიკოსები ვარაუდობენ, ეშბის „გომეოსტატი“ გვიჩვენებს მანქანაში შინაგანი მიზანმიმართულობისა და თავისუფლების არსებობას. მაგრამ თუ ჩვენ არ შევცვლით იმ საზრისს, რომელსაც ჩვეულებრივად ვგულისხმობთ მიზანმიმართულობისა და

თავისუფლების ცნებებში, იოლად დაერწმუნდებით, რომ ეშმის „გომეოსტატი“, მიუხედავად მთელი მისი სირთულისა, არ ამეღავენებს თავისუფალი — მიზანმიმართული ქცევის არავითარ კვალს.

„გომეოსტატის“ თავისებურება შემდეგნაირია: იგი მოწყობილია ისე, რომ როგორც პირობებშიც უნდა მოხვდეს იგი და როგორც არ უნდა იყოს მასზე გარემომცველი პირობების ზემოქმედება, იგი უზრუნველყოფს თავისი დარღვეული მდგომარეობის, სახელდობრ, მისი ელექტრომაგნიტების წონასწორობის აღდგენას. წონასწორობის ეს აღდგენა შემდეგნაირად ხორციელდება: ავტომატი შედგება ოთხი მოძრავი ელექტრომაგნიტისგან, რომლებიც ერთმანეთთან ისეთ დამოკიდებულებაში არიან ჩაყენებული, რომ თითოეული მათგანის მდგომარეობის შეცვლა გარეშე პირობების ზემოქმედებით იწვევს სხვებში რეაქციებისა და კონტრრეაქციების სერიას. რეაქციებისა და კონტრრეაქციების ამ სერიასში ხორციელდება მრავალი კომბინაცია, რომლებიც საკმარისია ელექტრომაგნიტების წონასწორობის, როგორც ერთ-ერთი შესაძლებელი კომბინაციის, მისაღწევად. ელექტრომაგნიტების წონასწორობა თითქოს არის მანქანის ისეთივე შინაგანი მიზანი, როგორც ზოგიერთის ვარაუდით „ნივთიერებათა ცვლის“ წონასწორობა არის ცოცხალი ორგანიზმის შინაგანი მიზანი. მრავალი კომბინაციის გამოცდითა და წონასწორობის კომბინაციის პოვნით მანქანა ქმნის თავისუფალი ქცევის ანალოგიას.

მაგრამ უნდა ვიკითხოთ, გარეშე პირობების ზემოქმედების შემდეგ შეუძლია თუ არა „გომეოსტატი“ არ გადასინჯოს სხვადასხვა კომბინაციები და არ აღიდგინოს დარღვეული წონასწორობა, შეუძლია თუ არა მას, მიიღოს ამის საწინააღმდეგო გადაწყვეტილება, მოიქცეს სხვაგვარად, არის თუ არა წონასწორობის აღდგენა ერთ-ერთი შესაძლებლობა სხვა შესაძლებლობათა შორის? რა თქმა უნდა, არა. მისი აღწერილი ქცევა მკაცრად განსაზღვრულია მისი კონსტრუქციითა და მასზე გარეშე პირობების ზემოქმედებით. მიზანი კი, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, არის სწორედ შესაძლებლობა შესაძლებლობათა შორის, რომლის განხორციელება ნაეარაუდღევია, მაგრამ არ არის წინასწარგანსაზღვრული და უზრუნველყოფილი. გომეოსტატისთვის დარღვეული წონასწორობის აღდგენა არის არა მიზანი, რომელსაც საფუძვლად ყოველთვის თავისუფლება უდევს, არამედ უბრალო აუცილებლობა მკაცრი წინასწარგანსაზღვრულობის აზრით. „გომეოსტატი“ მიერ სხვადასხვა კომბინაციების გადასინჯვა არ არის თავისუფლების, თავისუფალი არჩევნის გამოხატულება, ის მხოლოდ „იძულებითი მუშაობაა“. კომბინაციების გადასინჯვა მხოლოდ მაშინ გამოხატავს თავისუფლებას, თუკი გადასინჯველს ძალუძს არც გადასინჯოს ან გადასინჯოს ისინი სხვაგვარად. თავისუფალი ქცევა არის ქცევა,

რომელიც ხორციელდება სხვაგვარი ქცევის შეწყვეტის პირობებში.

„გომეოსტატს“ არა აქვს თავისი შინაგანი მიზანი, არა აქვს თავისუფლება. ვინაიდან ის აგებულია მკვდარი მატერიისაგან, ინერტულია და როგორც ასეთი უსიტყვოდ ასრულებს შისი კონსტრუქტორის დაკვეთასა და ბრძანებას. სიტყვამ მოიტანა და სწორედ იმიტომ რომ აღამიანი თავისუფალია, მას ვერასდროს ვერ ვუწოდებთ იარაღს პირდაპირი მნიშვნელობით, იარაღს, რომელიც ასრულებს სხვა აღამიანის დაკვეთას. არასდროს არ უნდა გვექონდეს იმედი, რომ ერთი აღამიანი შეასრულებს მეორე აღამიანის დაკვეთას და არ გამოავლენს ამ დაკვეთისადმი თავის „დისტანციურბულობას“, თავის საკუთარ დამოკიდებულებას, რაც განსხვავებული იქნება დამკვეთის დამოკიდებულებისაგან. და დაკვეთისადმი ეს გარდაუვალი „საკუთარი დამოკიდებულება“, რომელშიც მელავენდება აღამიანის თავისუფლება, ყოველთვის შეიცავს დაკვეთაზე უარისთქმის საფრთხეს. ამიტომ ხდება ხოლმე, რომ უზენაესი „დამკვეთები“ — დიქტატორ-„ფიურერები“ — არასდროს არ იზღუდებიან თავიანთი ქვეშევრდომებს აღზრდით, ე. ი. „პროგრამირებით“, არამედ მიუჩინენ კიდევ ხოლმე მათ ყოველი ჭურის ზედამხედველებს, „ფაქიზად“ თავს ევლებიან მათ და მათ „უშიშროებას“ იცავენ არმიით, ფლოტითა და ავიაციით. თვით ზედამხედველებიც არასდროს არ არიან შეკვეთის მთლად სანდო შემსრულებლები, ხანდახან ისინიც ამჟღავნებენ უზენაესი „დამკვეთისათვის“ ერთობ სახიფათო საკუთარ დამოკიდებულებას. ცნობილია, რომ ძალზე ზშირად დიქტატორები თავიანთი „ვეზირები“ მიმართ უნდობლობით არიან აღვსილნი, სტანჯავთ მათი შიში. ეს უნდობლობა და შიში ასევე ხშირად გამართლებული აღმოჩნდება ხოლმე. ძველი და ახალ ისტორია საესეა ასეთი ფაქტებით.

რა თქმა უნდა, მეცნიერებისათვის, რომლებიც პროპაგანდას უწევენ აღამიანთან მანქანის სრული მსგავსების იდეას, კარგადაა ცნობილი მანქანის ფუნქციონირების პრინციპი, და თუკი, მიუხედავად ამისა, ისინი თავის იდეაზე უარს არ ამბობენ, ეს, სავარაუდოა, იმიტომ ხდება, რომ არ ეთანხმებიან აღამიანის ყოფიერების ჩვეულებრივ გაგებას, ცნობიერების, თავისუფლებისა და მიზანმიმართულობის ჩვეულებრივ გაგებას. მათ განოღმუშავდათ ცნობიერების, თავისუფლებისა და მიზნის რამდენადმე სხვაგვარი გაგება და ვარაუდობენ, რომ დიახ, აღამიანი არისო ცნობიერი, თავისუფალი და მიზანმიმართული არსება, ოღონდაც არა ამ სიტყვების ჩვეულებრივ-ტრადიციული მნიშვნელობით, არამედ იმ აზრით, რომელს მიხედვითაც აღამიანი წარმოგვიდგება უბრალოდ რთულ ავტომატად. აღამიანიც, როგორც ყოველგვარი ფიზიკური სხეული, ატომებისა და მოლეკულებისაგან ნაშენი

კონსტრუქციისა, თუმცა თავისებური კონსტრუქცია. ადამიანიც, მსგავსად სხვა სხეულებისა, თავის ძირში ინერტულია, ხოლო თავის ქცევაში წინასწარგანსაზღვრული, მხოლოდ თავისებური კონსტრუქციის წყალობით ვეჩვენება, რომ ის არის თავისუფალი, აქტიური, მიზანმიმართული და ა. შ. ამ სიტყვების ჩვეულებრივი გაგებით.

ასე, მაგალითად, ნორბერტ ვინერი მიზანმიმართულ ქცევას უივივებს „უკუკავშირს“ მიხედვით ფუნქციონირებას; (ამ კონტექსტში არა აქვს მნიშვნელობა განსხვავების „დადებით უკუკავშირსა“ და „უარყოფით უკუკავშირს“, აგრეთვე მიზანმიმართულობასა და „ტილეოლოგიას“ შორის, რაზედაც ვინერი მსჯელობს) მაგრამ რა არის „უკუკავშირი“?

გარემო პირობებში მოქცეული ყოველი ფიზიკური ობიექტი რაიმენაირად ზემოქმედებს ამ პირობებზე, ცვლის მათ ხასიათს და ამის გამო იღებს მათგან სახეცვლილ უკუზემოქმედებას, რაც თვითონ მას აიძულებს, შეცვალოს თავისი ქცევა. აი, ეს გარემოება უღევს საფუძვლად „უკუკავშირიანი“ მანქანის კონსტრუირებას. კონსტრუქტორი მანქანას აგებს ისე, რომ გარემო პირობებზე მისი ზემოქმედების პასუხად იგი განიცდიდეს ამ პირობებისაგან ზემოქმედებას, რომელიც მიმართავს მანქანის ქცევას ჩვენი მიზნის შესაბამისად. ეს არის „უკუკავშირის“ მიხედვით ფუნქციონირების პრინციპი. „უკუკავშირიანი“ მანქანების მაგალითები ბევრია ჩვენს ირგვლივ: გავიხსენოთ სააბაზანოს ელექტროქვაბი; ჩვენ ვფსურს, რომ ქვაბი გვაწვდიდეს გარკვეული, არც მეტი და არც ნაკლები, ტემპერატურის მქონე წყალს; და ქვაბიც ასრულებს ჩვენს სურვილს, იგი მუშაობს ელექტრობაზე, და ათბობს წყალს, მაგრამ როგორც კი წყლის ტემპერატურა სასურველზე მეტი ხდება, განიცდის გამთბარი წყლის „შეშფოთებას“, გამოორთავს ელექტრობას და წყლის გაცხელება ჩერდება. თუკი ტემპერატურა სასურველზე ქვემოთ დაიწეწს, ქვაბი ისევ განიცდის წყლის „შეშფოთებას“, ჩართავს ელექტრობას და იწყებს წყლის გათბობას. ამ დროს რეგულიატორის მუშაობას ასრულებს სპეციალური ხელსაწყო — თერმოსტატი, რომელიც მიერთებულია ელექტროჩართველთან. იგი შეშფოთდება წყლის ტემპერატურისაგან, გადასცემს თავის შეშფოთებას ჩამრთველს და აიძულებს მას, ჩართოს ან გამოართოს ელექტრობა. ვინერის თანახმად, ამგვარ ქცევას მიზანმიმართული უნდა ვუწოდოთ. ნათელია, რომ მიზანმიმართულობის ასეთი გაგება არ ემთხვევა მის ჩვეულებრივ გაგებას. ძალუძს თუ არა თერმოსტატს არ შეშფოთდეს წყლის ზომამზე მეტი ან ნაკლები ტემპერატურით? რა თქმა უნდა, არა. ძალუძს თუ არა მას, თუ იგი შეშფოთებულია, არ

გადასცეს შეშფოთება ჩამრთველს? რა თქმა უნდა, არა. ძალუძს თუ არა ჩამრთველს, თუკი მან მიიღო შეშფოთება თერმოსტატისგან, არ ჩართოს (ანდა არ გამოართოს) ელექტრობა? რა თქმა უნდა, არა. ნათელია, რომ ყოველივე ეს ხდება იძულებით და წინასწარგანსაზღვრული გზით; აქ ყველაფერი აუცილებლობით არის შებოჭილი და არსად არ ისმის „თავისუფლების სუნთქვა“. ხოლო მიზანმიმართულობა ჩვეულებრივ-ტრადიციული გაგებით გულისხმობს თავისუფლებას, თავისუფალი ქცევის მოუცილებელი ნიშანი კი არის მისი განხორციელება არაამეურთი ქცევის შესაძლებლობის პირობებში.

ვინერის თანახმად, მიზანმიმართულობა არ უნდა დაეუპირისპიროთ დეტერმინიზმსა და წინასწარგანსაზღვრულობას; მიზანმიმართული ქცევა უნდა გავიაროთ როგორც დეტერმინირებულ-წინასწარგანსაზღვრული ქცევის კერძო, განსაკუთრებული შემთხვევა.

რასაკვირველია, არ შეიძლება გაგმართლოთ მიზანმიმართული ქცევის ყოველგვარი დაპირისპირება დეტერმინირებულ-წინასწარგანსაზღვრული ქცევისადმი. ჯერ-ერთი, მიზანი გარკვეული აზრით წინასწარ განსაზღვრავს ადამიანის ქცევას და, მეორეც, მიზანმიმართული ქცევა ხორციელდება ფიზიკურ-ბუნებრივ პირობებში და ყოველთვის იყენებს კაუზალურ კავშირებს, ე. ი. ბუნების მოვლენათა წინასწარგანსაზღვრულობას; ადამიანის მიზანმიმართული ქცევა ყოველთვის კავშირშია მისი საკუთარი სხეულსა და გარემომცველი ბუნებრივი პირობების კაუზალურ-წინასწარგანსაზღვრულ პროცესებთან.

მიუხედავად ამისა, მიზანმიმართულობის გაიგივება კაუზალურ დეტერმინიზმთან მაინც არ გამოიყურება გამართლებულად; ყოველ შემთხვევაში ეს ეწინააღმდეგება მიზანმიმართულობის ცნების ჩვეულებრივ გაგებას. მიზანი წინასწარ განსაზღვრავს ადამიანის ქცევას სულ სხვა აზრით, სხვაგვარად ვიდრე ფიზიკური ობიექტის ქცევა განისაზღვრება ფიზიკური მიზეზის მხრივ. ფიზიკური ობიექტი, რომელიც ერთმანეთის მიმართ ასე და ასე განლაგებული ამა და ამ ელემენტებისგან არის აგებული, თუკი იგი მოქცეულია ასეთსა და ასეთ პირობებში, იქცევა ასე და მას სხვაგვარი მოქცევა არ ძალუძს; მას არა აქვს არავითარი არჩევანი, მიზანი კი ყოველთვის არჩევნის გაკეთებაა და ადამიანს. ესწრაფვის რა იგი მიზანს, ყოველთვის ძალუძს უარი თქვას მასზე. მხოლოდ ამ შეზღუდვით შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ მიზანი წინასწარ განსაზღვრავს ადამიანის ქცევას. მიზანი წინასწარგანსაზღვრავს ადამიანის ქცევას არა მკაცრი დეტერმინირების აზრით, არამედ მხოლოდ ისეთი აზრით, როგორითაც ჩვენი საკუთარი თავისუფალი არჩევანი განსაზღვრავს ჩვენს ქცევას. თავისუფლება ან ზედმეტ სიტყვად იქცევა, ანდა იგი უნდა გავიგოთ როგორც იძულე-

ბის საპირისპირო რამ. ზუსტად ასევე, მიზანმიმართულობა ან ზედმეტ სიტყვად იქცევა, ანდა იგი უნდა განვასხვავოთ ფიზიკური მიზეზობრიობიდან.

როდესაც ჩვენ ავარჩევთ რაიმეს, ყოველთვის დარწმუნებული ვართ, რომ შეგვეძლო სხვა არჩევნის გაკეთება, როდესაც რაიმე მიზანს ვისახავთ, ჩვენ ამ დროს ყოველთვის ვფიქრობთ, რომ შეგვეძლო სხვა მიზნის დასახვა. ჩვენ ყოველთვის ვასხვავებთ ერთმანეთისაგან თავისუფლებასა და იძულებას და არასდროს არ დაგვყავს თავისუფალი ქცევა იძულებითი ქცევის განსაკუთრებულ სახეზე. ჩვენ ყოველთვის ვასხვავებთ ერთმანეთისაგან ჩვენს მიზანმიმართულობასა და ფიზიკურ მიზეზობრიობას. უკვევლია, რომ თავისუფლებისა და მიზანმიმართულობის ჩვენი ჩვეულებრივი გაგების მიხედვით, თავისუფლება და მიზანმიმართულობა არ უიგივდება მიზეზობრივ იძულებასა და მიზეზობრივ წინასწარგანსაზღვრულობას. და მეცნიერებს, რომლებიც პროპაგანდას უწევენ ადამიანისა და მანქანის პრინციპული მსგავსების იდეას, ეტყობა, არ სჯერათ სწორედ ამ ჩვეულებრივი გაგების ქეზმარტება

ეს სულაც არ არის გასაკვირი, მეცნიერებას ხომ არაერთხელ დაუმტკიცებია ჩვენი ჩვეულებრივი ცნებების არასისწორე; შესაძლოა, ამჯერადაც უარი უნდა ვთქვათ ჩვენს ჩვეულებრივ გაგებაზე? არა. ამჯერად ჩვეულებრივ თვალსაზრისზე უარისთქმა გაცილებით მეტ სიძნელეებთან არის დაკავშირებული.

ვთქვათ, ჩვენ თანახმა ვართ, რომ არა ვართ თავისუფალი არსებანი თავისუფლების ჩვეულებრივი გაგებით; ვთქვათ, ჩვენ თანახმა ვართ, რომ ჩვენი ქცევა ყოველთვის მკაცრად დეტერმინირებული და წინასწარგანსაზღვრულია და მხოლოდ გვეჩვენება იგი არადეტერმინირებულად და წინასწარგანუსაზღვრელად, ე. ი. თავისუფალ ქცევად ამ სიტყვების ჩვეულებრივი გაგებით. მაგრამ ჩვენ ხომ არ ძალგვიძს იმ ფაქტის უარყოფა, რომ ჩვენი ქცევა გვეჩვენება თავისუფალ ქცევად, ხოლო თვითონ ჩვენი თავი — თავისუფალ არსებად. ვერცერთი ჩვენთაგანი, როდესაც ვიქცევით ასე და ასე, ხომ ვერ იცილებს იმ გრძნობას, რომ ამავე დროსა და ამავე პირობებში შეიძლებოდა მოვქცეულიყავით სხვაგვარად. მაგრამ, თუ ჩვენ უნდა ვალიაროთ ეს ფაქტი. მაშინ მხოლოდ ამ აღიარების გამო უნდა ვალიაროთ აგრეთვე ჩვენი ნამდვილი თავისუფლება ჩვეულებრივი გაგებით.

რას ნიშნავს, რომ მე მეჩვენება, რომ მე ვარ თავისუფალი? ეს, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავს იმას, რომ მე მიმართული ვარ საკუთარ თავზე, მასთან ვარ მიმართებაში, იგი მყავს მხედველობაში „ვხედავ“ საკუთარ თავს, ე. ი. მე ვარ თვითცნობიერება. მაგრამ საკუთარ თავზე მიმართულობა, მასთან მიმართებაში ყოფნა, არ ნიშნავს

სხვას არაფერს, გარდა თავისუფლად ყოფნისა ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით, ე. ი. იმ გაგებით, როგორითაც იგი, თავისუფლება არის სწორედ ინერტულობისაგან, წინასწარგანსაზღვრულობისაგან, სხვა სიტყვებით, „მანქანურ-ავტომატური“ ყოფიერებისგან გადახვევა-გადახრა.

მივაქციოთ ყურადღება: თუ მე მიმართული ვარ საკუთარ თავზე და მასთან ვარ მიმართებაში. იგი მყავს მხედველობაში და „ეხედავ“ მას, მაშინ ეს ნიშნავს, რომ მე გაორებული ვარ და არ ვემთხვევი საკუთარ თავს: მე, ერთი მხრივ, ვარ ის, ვისკენაც ვარ მიმართული და ვისთანაც ვარ მიმართებაში, ვინც მყავს მხედველობაში და ვისაც „ეხედავ“, ხოლო, მეორე მხრივ, მე ვარ ის, ვინც მიმართულია და მიმართებაში იმყოფება, ვისაც მხედველობაში ჰყავს და ვინც „ხედავს“. მე, როგორც მეორე, გარკვეულად დაცილებული და დამოუკიდებელი ვარ ჩემგან, როგორც პირობისაგან. მე დამოუკიდებელი და დაცილებული ვარ იმისგან, როგორც მე ვარ, მე „დისტანცია მიკავია“ ჩემი თავის მიმართ. მე, როგორც ის, ვისკენაც ვარ მიმართული და ვისთანაც ვარ მიმართებაში, ვინც მყავს მხედველობაში და ვისაც „ეხედავ“, გარემო პირობებთან გარკვეული დამოკიდებულებით ვხასიათდები და ნე, როგორც ის, ვინც მიმართულია და მიმართებაში იმყოფება, ვისაც მხედველობაში ჰყავს და ვინც „ხედავს“, დაცილებული და დამოუკიდებელი ვარ ჩემგან, როგორც გარემო პირობებთან გარკვეული დამოკიდებულებისაგან. „დისტანცია მიკავია“ საკუთარი თავის, როგორც ამგვარი დამოკიდებულების მიმართ. მაგრამ რაიმეს ხედვა ყოველთვის ნიშნავს ხედვას სხვა „რეალულებების“ ფონზე; და საკუთარი თავის ხედვაც ნიშნავს საკუთარი თავის ხედვას სხვა „საკუთარი თავების“ როგორც ჩემი სხვა შესაძლებლობების, როგორც პირობებთან ჩემი სხვა შესაძლებლობებს, როგორც პირობებთან ჩემი სხვა დამოკიდებულებების შესაძლებლობების ფონზე. ამიტომ საკუთარი თავისგან დაცილებულობა და დამოუკიდებლობა, საკუთარი თავის მიმართ „დისტანციის დაკავება“ კონკრეტულად შემდეგს ნიშნავს: ჩემთვის მე, ისეთი როგორც ვარ, მე როგორც გარემო პირობებთან დამყარებული გარკვეული დამოკიდებულება, არის მხოლოდ ერთი შესაძლებლობა ჩემი ყოფიერების სხვა შესაძლებლობათა შორის, გარემო პირობებთან ჩემი სხვა დამოკიდებულებათა შესაძლებლობებს შორის; ასე რომ იმით, როგორც მე ვარ, როგორც დამოკიდებულებაშიც ვარ გარემო პირობებთან, წინასწარ არ განისაზღვრება, როგორი ვიქნები მე, როგორც დამოკიდებულებაში ვიქნები გარემო პირობებთან. და თუკი მე იმადვე ვრჩები და გარემო პირობებთან იმავე დამოკიდებულებაში ვაგრძელებ ყოფნას, ანდა ვიჭევი სხვად და გარემო პირობებთან ვამყარებ ახალ დამოკიდებულებას, ეს

ხდება ჩემი ყოფიერების სხვადასხვა შესაძლებლობებს შორის ჩემ-
მიერ გარკვეული შესაძლებლობების თავისუფალი არჩევანის შედე-
გად. მე იმით, რომ „ეხედავ“ საკუთარ თავს და მხედველობაში მყავს
იგი, როგორც ის არის ოღონდაც ჩემი სხვაგვარი ყოფიერების ფონ-
ზე „დისტანციას ვიჭერ“ საკუთარი თავის მიმართ იმ აზრით, რომ
შემიძლია არ დავეთანხმო იმას, თუ როგორი ვარ მე, შემიძლია არ
მოვიქცე იმის მიხედვით, როგორც მე ვარ და მოვიქცე რაღაც სხვა-
გვარად, ვიქცე სხვად, ისეთად, რაც არ „გამომდინარეობს“ იმისგან,
როგორც მე ვიყავი და ვარ. განსაკუთრებით ხაზი უნდა გაესვას შემ-
დეგს, მე მაქვს შესაძლებლობა მოვიქცე სხვაგვარად, ვიდრე ვიქცე-
ვი. ვიყო სხვა, ვიდრე ვარ, არა იმ აზრით, რომ პირობების გარკვეუ-
ლი ზემოქმედება მაიძულებს მე შევიცვალო „კონსტრუქციაში“ და
ამის შესაბამისად მოვიქცე სხვაგვარად, გავამუდავნო თავი სხვაგვარად.
ასეთ შემთხვევაში ჩემს ქცევას ეწინებოდა წინასწარგანსაზღვრული ხა-
სიათი — მე ჩემი „კონსტრუქციის“ წყალობით ვპასუხობ (და არ
ძალმიძს არ ვუპასუხო) გარემო პირობების მოცემულ ზემოქმედებას
ისე, რომ ვიცვლები ასე და ასე, ხოლო ამის შემდეგ ვიქცევი ასე და
ასე (და არ ძალმიძს მოვიქცე სხვაგვარად), ვამუდავებ ჩემს თავს
ასეთად და ასეთად (და არ შემიძლია ჩემი თავის სხვაგვარად გამოქ-
ლავნება). მაგრამ მე მაქვს სხვაგვარი მოქცევის, სხვაგვარად ყოფნის
„შესაძლებლობა არ ამ, არამედ რამდენადმე სხვა აზრით: მე ყოველთ-
ვის თვითცნობიერება ვარ, ე. ი. ვარ ყოველთვის გაორებული, გაო-
რებული ვარ მაშინაც, როდესაც პირობები ზემოქმედებენ ჩემზე, გაო-
რებული ვარ იმ აზრით, რომ თვით ამ ზემოქმედებაზე რეაქციის სხვა-
დასხვა შესაძლებლობები მაქვს — მე შემიძლია მას ვუპასუხო ისე,
როგორც ეს შეესაბამება იმას, როგორც მე ვიყავი და ამავე დროს
ისე, რომ ეს მთლიანად არ შეესაბამებოდეს ჩემს უკვე დამყარებულ
დამოკიდებულებას პირობებთან, ე. ი. იმას, როგორც მე ვიყავი.

წისქვილი წისქვილია და იგი ყოველთვის იქცევა ამის შესატყვი-
სად: თუ მის ბორბალს ეცემა წყალი, ის ფქვავს მარცვალს, ხოლო თუ-
კი წყალი არ არის, ის უმოქმედოდ რჩება; თუ წყლის ჰაელის სიძლი-
ერე დიდია, ის უფრო ჩქარა ფქვავს, და თუ წყლის ჰაელი სუსტია,
მაშინ ის უფრო ნელა ფქვავს, ძლიერი წყალდიდობისას წისქვილი
ინგრევა და ა. შ. ის არ არის „გაორებული“, არ არის თავის თავზე მი-
მართული, ვერ „ხედავს“ თავის თავს ისე, როგორც ის არის სხვაგ-
ვარი ყოფიერების შესაძლებლობის ფონზე. ამიტომ გარემო პირობე-
ბის ზემოქმედებისას მას არა აქვს რეაქციისა და ქცევის სხვადასხვა
შესაძლებლობა, მას ყოველთვის ერთადერთი შესაძლებლობა აქვს:
წყლის დაცემაზე ის პასუხობს მუშაობით და არ შეუძლია სხვაგვარი
პასუხი, წყლის შეწყვეტაზე ის პასუხობს მუშაობის შეწყვეტით და

არ შეუძლია სხვაგვარი პასუხი; წყალდიდობაზე ის პასუხობს იმით, რომ ინგრევა და აღარ არის წისქვილი და ა. შ.

მაგრამ დავუშვათ, რომ მე ვარ დალაქი და შესატყვისად ამრავიქცევი: დანიშნულ დროს მივდივარ სადალაქოში, ვიკვამ თეთრ ხალათს, ვიწმინდებ ხელსაწყოებს და ველოდები კლიენტებს. როგორც კი გამოჩნდება კლიენტი, ვსვამ მას სკამზე, ვუსაბნავ სახეს და ა. შ. მაგრამ მე თვითცნობიერება ვარ და ამიტომ გაორებული: მე ყოველთვის „ვხედავ“ ჩემ თავს დალაქად, ოღონდაც „ვხედავ“ ასეთად არყოფნის შესაძლებლობის, მაგალითად ოფიციალურად, სახლმმართველად, პროფესორად და ა. შ. ჩემი ყოფნის შესაძლებლობის ფონზე. ასეთი სხვადასხვა შესაძლებლობებით ვხვდები მე გარემო პირობების ყოველ შემოქმედებას. როდესაც სადალაქოში შემოდის კლიენტი და ითხოვს გაპარსკვას, მე ამის პასუხად შეიძლება მოვიქცე როგორც დალაქი — დავსვა იგი სკამზე და გავპარსო; მაგრამ მე შემიძლია აგრეთვე გავიზადო ჩემი თეთრი ხალათი, შევიღე უფროსთან და განვუცხადო: „მე მივდივარ სადალაქოდან, გადავწყვიტე კვალიფიკაციის შეცვლა და პროფესორად გახდომა“ — მეთ.ი. ყოველგვარი „წყალდიდობის“ გარეშე, სრულიად წყნარ პირობებში მე ძალმიძს უარი ვთქვა დალაქობაზე და შევეცადო პროფესორად გახდომა. არცთუ იშვიათად ალბათ მომხდარა კიდევაც, რომ დალაქი პროფესორი მანაც გამხდარა, თუმცა შესაძლოა ზოგიერთი სადალაქო ჩვევა არ დაუკარგავს. საწყალი წისქვილი კი ელოდება წყალდიდობას, რომ დაკარგოს წისქვილობა და გადაიქცეს თუნდაც ნანგრევებად.

რა თქმა უნდა, წისქვილი არ გამოდგება მანქანის ნიმუშად. მანქანა გაცილებით რთულია ხოლმე. მაგრამ მანქანაც მანქანად რჩება. როდესაც იგი იღებს გარემო პირობების შემოქმედებას, მას არა აქვს ამ შემოქმედებაზე ერთმანეთის საწინააღმდეგო რეაქციებს შესაძლებლობა, მას მხოლოდ ერთი გარკვეული შესაძლებლობა აქვს. და იმისათვის, რომ შეეცვალოს პირობებთან თავისი დამოკიდებულების ხასიათი, იგი ელის პირობებისაგან შესატყვის შემოქმედებას, თუნდაც ეს შემოქმედება გამოწვეული იყოს „უტყუარებით“. ამიტომ იგი ყოველთვის შეზღუდულია და წინასწარ განსაზღვრული თავის ქცევაში. იგი მოკლებულია თავისუფლებას. ადამიანი კი თავისუფალია და ეს გამოსჭვივის თუნდაც ანალიზიდან იმ აშკარა ფაქტისა, რომ მას. ადამიანს ეჩვენება, რომ ის თავისუფალია. თუ მე ჩემს თავს ვეჩვენები თავისუფლად, ეს იმას ნიშნავს, რომ მე ვარ თვითცნობიერი. ხოლო თუ მე ვარ თვითცნობიერი, ეს ნიშნავს რომ მე ვარ გაორებული, მე ვარ დაცილებული ჩემი თავისგან და მისგან დამოუკიდებელი; ამ გაორებაში, საკუთარი თავისგან დაშორებაში და მისგან დამოუკიდებლობაში მოცემულია მთელი თავისუფლება. ასე რომ, შეგვიძლია დეკარტის

ცნობილი თეზისის მიბაძვით ვთქვათ: მე ჩემს თავს ვეჩვენები თავისუფლად. მე მართლაც თავისუფალი ვარ.

ცნობიერება არის თავიანთი დამოკიდებულება გარემო პირობებთან. იგი ამავე დროს არის დამოკიდებულება საკუთარ თავთან, იგი ყოველთვის არის თვითცნობიერება. და ცნობიერება, როგორც თვითცნობიერება, ცამოავლენს თავს თავისუფლად, საკუთარი თავის თავისუფალ არჩევად საკუთარი ყოფიერების სხვადასხვა შესაძლებლობებს შორის. თავის მხრივ, თავისუფლებას ყოველთვის მიზანმიმართულობის სახე აქვს: მიზანი არ არის სხვა არაფერი, თუ არა ღია შესაძლებლობა, რომლის განხორციელება თავისთავად უზრუნველყოფილი და წინასწარგანსაზღვრული არ არის იმით, რაც არის და როგორც არის. მაგრამ მიზანი არ არის მხოლოდ უბრალო შესაძლებლობა სხვა შესაძლებლობათა შორის, ის არის შესაძლებლობა, რომლის განხორციელებაც დასახული აქვს ცნობიერებას. სხვა სიტყვებით, მიზანი არის შესაძლებლობათა შორის ცნობიერების მიერ თავისუფლად ამორჩეული შესაძლებლობა.

მანქანა არ არის მიმართული საკუთარ თავზე, ის ვერ „ხედავს“ თავის თავს სხვადასხვა შესაძლებლობათა ფონზე, ე. ი. არ არის თავისუფალი და ამიტომ მას არ ძალუძს იყოს მიზანმიმართული, მას არ ძალუძს ჰქონდეს მიზნები. მართლაც, როგორც ითქვას, მიზანი სხვა არაფერია, თუ არა შესაძლებლობათა შორის ცნობიერების მიერ თავისუფლად ამორჩეული და დასახული შესაძლებლობა, მანქანა კი ისეა აგებული, რომ მისი ქცევა ჩვენს მიზანს შეესატყვისება, ხოლო თვითონ მას არა აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს რაიმე მიზანი.

ამასთან დაკავშირებით შეიძლება რამდენადმე სხვა სახით დაიხვას საკითხი: მანქანას თავად არა აქვს არავითარი მიზანი, მაგრამ შეუძლია თუ არა მას განახორციელოს ჩვენს ნაცვლად და ჩვენთვის ყოველგვარი ჩვენი კონკრეტული მიზანი? შეუძლია თუ არა, მას, ვთქვათ, შეთხზას ლექსები და მუსიკა? შეუძლია თუ არა მას, ვთქვათ, იცელოს: ბუნების, საზოგადოების, ისტორიის მოვლენები? შეუძლია თუ არა მას, ვთქვათ, შეცვალოს ექიმი-ადამიანი და საკუთარ თავზე აიღოს ავადმყოფთა მკურნალობის ამოცანა? შეუძლია თუ არა მას, ვთქვათ, შეცვალოს ლიტერატორი და საკუთარ თავზე აიღოს პოეტურ ქმნილებათა საზრისის ინტერპრეტაციის ამოცანა? და ა. შ.

საკითხს ზოგჯერ ასე სვამენ და დადებითი პასუხი ამ კითხვაზე არის თითქოს „შესუსტებული მოდუსი“ იდეისა: ადამიანი არის მანქანა, ამბობენ, რომ მანქანა თვითონ არავითარ მიზნებს არ ისახავს, ის არ უსვამს თავის თავს პრობლემებს; მიზნებსა და პრობლემ-

შენს მას აძლევს ადამიანი. მაგრამ მანქანას ძალუქს განახორციელოს და განახორციელოს ადამიანზე უკეთესადაც კი ნებისმიერი კონკრეტული მიზანი, რომლის დასახვაც შეუძლია ადამიანს; მას ძალუქს გადაჭრას და გადაჭრის ადამიანზე უკეთესადაც კი ნებისმიერ ამოცანას, რომელიც ადამიანმა შეიძლება დაუსვას თავის თავს.

საქვევო არ არის, რომ ზოგიერთ მიზანს ადამიანმა შეიძლება მიადღწიოს მანქანის დახმარებით, რომ ადამიანის მიერ დაშმული ზოგიერთი ამოცანა შეიძლება გადაიჭრას მხოლოდ და მხოლოდ მანქანის დახმარებით. მაგრამ არსებობს ისეთი მიზნები, რომელთა განხორციელება საქიროებს ადამიანურ უნარებს და რომელთა მიღწევა არ შეიძლება მანქანებით; არსებობს ამოცანები, რომელთა გადაჭრის უნარი მხოლოდ ადამიანს აქვს. წისკვილის ქვისთვის მარცვლს მიწოდების რეგულირებაც ადამიანის მიერ დასახული გარკვეული მიზანია, ადამიანის მიერ თავისი თავის წინაშე დაშმული გარკვეული ამოცანაა. მაგრამ ის სრულდება მანქანის მიერ ადამიანის ჩარევის გარეშე. გამოთვლაც მიზანია, რომელსაც მუდამ უსახავს ადამიანი თავის თავს. და გამოთვლითი მანქანები აკეთებენ გამოთვლებს ადამიანის ნაცვლად. მაგრამ, ვთქვათ, სულით ავადმყოფის ქცევის საზრისის, მისი ჩივილების მიზეზების გამომკვლევება, სულით ავადმყოფისა, რომელიც ავადაა არა ფიზიკური ორგანიზმის რაიმე ნაკლოვანებათა გამო, არამედ ზოგიერთი თავისი მიზნის დაუკმაყოფილებლობის გამო, მანქანის ძალებს აღემატება. მანქანას არ ძალუქს აგრეთვე, ვთქვათ პოეტურ ქმნილებათა საზრისის გამოკვლევა. მით უფრო აღემატება მანქანის ძალებს ახალი სრულფასოვანი პოეტური ნაწარმოებების შექმნა და ა. შ. ბევრი რამ, მაგრამ არა ყველაფერი შეიძლება დავავალოთ მანქანას; რა შეიძლება მას დავავალოთ და რა — არა, ეს დამოკიდებულია იმ მიზნის ხასიათზე, რომლის მიღწევაც ჩვენ გვსურს.

რა ხასიათის უნდა იყოს მიზანი, რომ შესაძლო იყოს მისი მიღწევა გადავებაროთ მანქანას? არსებობს მიზნები, რომელთა განსახორციელებლად საკმარისია გარკვეული ფიზიკური ოპერაცია, რომელიც სრულდება გარკვეულ ფიზიკურ მონაცემებზე და რომელიც ჩვენთვის თავიდანვე ცნობილია ერთხელ და სამუდამოდ. ჩვენ გამოვიმუშავებთ სპეციალურ მითითებებს იმის თაობაზე, თუ სახელდობრ რა უნდა გაკეთდეს გარკვეული ფიზიკური მონაცემების მიმართ, რომ გადაწყდეს ამოცანა, რაც სწორედ ჩვენი მიზანია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩვენ ვაღგენთ „ალგორითმს“. მანქანა იგება ისე, რომ ის მოქმედებს ამ „ალგორითმის“ ამ მითითებათა თანახმად და მანქანა მათ მიხედვით წყვეტს ამოცანას. ჩვენ შეგვიძლია, მაგალითად, შევიმუშაოთ მითითებები იმისათვის, თუ როგორ გავაკეთოთ წვნიანი კერძი: აიღე წყალი, კარტოფილი, მწვანილი, ბრინჯი, მარილი და ა. შ.

და შეუტრია ისინი ერთმანეთს ქვაბში ასეთი და ასეთი პროპორციით; აანთე ცეცხლი ამა და ამ სიძლიერისა და შეადგი ქვაბი ცეცხლზე აანდენსა და ამდენ ხანს და ა. შ. ამგვარი ფიზიკური ოპერაციის შესრულება აღნიშნული ფიზიკური მონაცემების მიმართ სრულიად საკმარისია წვნიანი კერძის დასამზადებლად და ჩვენ შეგვიძლია ავაგოთ მანქანა, რომელიც მოგვიმზადებდა წვნიან კერძს. მარცვლის მიწოდების ავტომატური რეგულირების მქონე წისქვილის გამოგონებულსაც შესატყვისი „ალგორითმი“ ჰქონდა მხედველობაში: ქვის სწრაფი ბრუნვისას შეანჯღრიე ღარი ხშირად, ქვის ნელი ბრუნვისას შეანჯღრიე ღარი უფრო იშვიათად და ა. შ. გამოთვლითი მანქანებიც „ალგორითმით“ მუშაობენ. ისინი ახორციელებენ რიცხვთა აღნიშვნების კომპინირებას თანახმად ადრევე, ერთხელ და სამუდამოდ ცნობილი წესებისა, რომლებიც საკმარისია გამოთვლის ჩასატარებლად.

მანქანას ძალუძს ჩვენ მაგიერ გადაქრას ისეთი ამოცანა, რომლის ამოსახსნელად სრულიად საკმარისია მოქმედება თანახმად ადრევე და ერთად და სამუდამოდ ცნობილი, ფიქსირებული მითითებებისა, თუ როგორ უნდა შესრულდეს გარკვეული ფიზიკური ოპერაცია გარკვეულ ფიზიკურ მონაცემებზე. მაგრამ მანქანას მხოლოდ ასეთი ამოცანების გადაქრა შეუძლია, ადამიანი კი თავის თავს უსვამს ხოლმე სხვა ხასიათის მიზნებსა და ამოცანებსაც.

ფსიქიატრი ისახავს მიზანს — გამოავლინოს სულით ავადმყოფის ქცევის საზრისი, სულით ავადმყოფისა, რომელიც ავადაა, ვთქვათ, არა რაგანზიმის ფიზიოლოგიური ფუნქციების მოშლილობით, არამედ მისი მიზნებისა და სწრაფვების დაუკმაყოფილებლობის გამო. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მას სურს გამოავლინოს ფარული მიზნის სულით ავადმყოფის ჩივილებსა. ფსიქიატრს თავიდანვე რომ ხელთ ჰქონდეს ცნობილი და კარგად ფიქსირებული სახის საკმარისი მითითებები იმის შესახებ, თუ ავადმყოფის როგორი გარეგნულ-ფიზიკური ქცევისას რომელი დიაგნოზი უნდა დასვეს მან, მაშინ მას შეეძლებოდა ემოქმედა „მანქანასავით“ და ასე მიეღწია თავისი მიზნისთვის. მას შეეძლებოდა თავისი სამუშაო მანქანისთვისაც კი გადაება რებინა. მაგრამ მას არ შეუძლია ამის გაკეთება, რადგან არასდროს არა აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს ხელთ ასეთი საკმარისი მითითებები, ასეთი „ალგორითმები“. იმისათვის, რომ მას ხელთ ჰქონდეს ასეთი მითითებები, აუცილებელია, რომ როგორც გარეგანი ქცევა, ისე მისით გამოხატული შინაგანი მოტივები — მიზანსწრაფვა, გრძნობები, განწყობილება — ყველა ავადმყოფს სტრუქტურულად ერთნაირი ჰქონდეს. მაგრამ სწორედ ეს არ ხდება ხოლმე. საერთოდ, ადამიანისა და, კერძოდ, სულით ავადმყოფის შინაგანი ცხოვრება ყოველთვის კონკრეტულად ინდივიდუური და უსასრულოდ მრავალფეროვანია. გა-

რეგანი ქცევაც, რომელიც სიმბოლურად ადამიანის შინაგან ცხოვრებას გამოხატავს, კონკრეტულად ინდივიდუალური და უსასრულოდ მრავალფეროვანია. ყოველი ადამიანი ხასიათდება მიზნების, გრძნობების, განწყობილებებისა და ა. შ. მისთვის სპეციფიკური სისტემითა და მისი შინაგანი ცხოვრების გამომხატველი ქცევის განსაკუთრებული „მანერებით“. ფსიქიატრს, რომელიც მკურნალობს სულით ავადმყოფებს, ყოველთვის საქმე აქვს რაღაც მოულოდნელად ახლთან, რაღაც განსაკუთრებულთან, ვაუთვალისწინებელთან და წინაწინ ვაუთვალისწინებელთან. ამიტომ არ შეიძლება შემოიფარგლოს ის „მანქანური“ ოპერაციით — მას არ შეუძლია გვადმყოფის გარეგან ქცევაზე დაკვირვებიდან წინასწარ ნასწავლი ზოგიერთი მითითების გამოყენებით გამოიყვანოს დიაგნოზი, ე. ი. დაადგინოს ავადმყოფის მიზნების, გრძნობებისა და განწყობილებების სისტემა, შესატყვისი დარღვევები და წუხილები. მან ავადმყოფის გარეგან ქცევაზე დაკვირვებით უნდა შეძლოს, უშუალოდ დაინახოს ამ გარეგან ქცევაში გამოხატული შინაგანი ცხოვრება ავადმყოფისა, მისი მიზნების, გრძნობებისა და განწყობილებათა სისტემა. და იმისათვის, რომ მან შეძლოს ყოველივე ამის დანახვა, მას უნდა ჰქონდეს შესატყვისი „თვალი“, „მხედველობის შესატყვისი ორგანო“ — უნარი მიზნების, გრძნობებისა და განწყობილებების ფლობისა. სხვა სიტყვებით, ფსიქიატრი თვითონ უნდა იყოს შეგნებული — თავისუფალი — მიზანმიმართული არსება, რომელიც აქვს მიზნების დასახვის, გრძნობის, განწყობილებაში შესვლისა და ა. შ. უნარი. სხვა ადამიანის შინაგანი ცხოვრების გაგების არსი ის არის, რომ სხვა ადამიანის გარეგანი ქცევები, რომლებიც სიმბოლურად გამოხატავენ მის მიზნებს, გრძნობებსა და განწყობილებებს, აღძრავენ ჩემში ამ უკანასკნელებს ჩემში მთვლემარე შესაძლებლობების სახით. სხვა ადამიანის შინაგანი ცხოვრების გვერა მაშინაც კი, როდესაც მე მას მკვეთრად უარყოფითად ვაფასებ, ყოველთვის არის „თანაგრძნობა“ ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით. მაგრამ იმისათვის, რომ ჩემში აღძრას გარკვეული მიზნები, გრძნობები და განწყობილებანი, ე. ი. იმისათვის, რომ მე ძალმიძღეს „თანაგრძნობა“, მე უნდა მქონდეს მიზნებით დასახვის, განწყობილებაში შესვლის უნარი. მანქანა მოკლებულია სწორედ ამ უნარს, მას არ ძალუძს „თანაგრძნობა“. იგი მოკლებულია იმ „თვალს“, „მხედველობის იმ ორგანოს“, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელია ადამიანის შინაგანი ცხოვრების დანახვა. სწორედ ამიტომ მანქანას არაადროს არ შეუძლია ფსიქიატრის შეცვლა.

ზუსტად ასევე, პოეტური ნაწარმოები, როგორც ის გვეძლევა გარეგან-გრძნობად აღქმებში, არის გარკვეული ფიზიკური კონსტრუქცია, ფიზიკური ელემენტების გარკვეული კომბინაცია. მაგრამ სწო-

რედ ეს ფიზიკური კონსტრუქცია სიმბოლურად გამოხატავს პოეტის შინაგან სამყაროს, მის მიზანმიმართულობას, გრძნობებს, აზრებს, განწყობილებებს. პოეტური ნაწარმოების გაგება ნიშნავს ფიზიკურ კონსტრუქციას პოეტის შინაგანი სამყაროს, მისი მიზანმიმართულობის, გრძნობების, აზრების, განწყობილებების დანახვას. ამისათვის კი საჭიროა, რომ გამგები თვითონ იყოს მიზანმიმართული, გრძნობების, აზრების, განწყობილებების მქონე არსება, საჭიროა, რომ იგი მიმართული იყოს საკუთარი თავისკენ, „ხედავდეს“ თავის თავს თავისი ყოფიერების სხვა შესაძლებლობების ფონზე, ე. ი. სხვაგვარი მიზანმიმართულობის, გრძნობების, აზრების, განწყობილებების შესაძლებლობების ფონზე. ამის გარეშე ფიზიკური კონსტრუქცია წარმოგვიდგება უბრალო ფიზიკურ კონსტრუქციად, რომელიც მოკლებულია სიმბოლურ საზრისს. პოეტურ ნაწარმოებში რომ ფიზიკურ ელემენტთა ერთი და იგივე თანაფარდობა მეორედბოდეს, რომელიც ყოველთვის ერთსა და იმავე აზრობრივ თანაფარდობას გამოხატავს, და ამით ამოიწურებოდეს საქმის არსი, მაშინ თუკი ერთხელ დავადგენდით და დავაფიქრებდით ამ მუდმივ თანაფარდობას, ამით შევადგენდით პოეტურ ნაწარმოებთა ინტერპრეტაციის „ალგორითმს“, რაც საშუალება მოგვცემდა აკვევო მანქანა-ლიტერატორი. მაგრამ საქმე ის არის, რომ პოეტური ნაწარმოებები არსებითად არასდროს არ ამოიწურება ამგვარი საერთო და მუდმივი თანაფარდობებით, ისინი ყოველთვის კონკრეტულ-ინდივიდუური და უსასრულოდ მრავალფეროვნები არიან. რადგან კონკრეტულ-ინდივიდუური და უსასრულოდ მრავალფეროვნანია ადამიანის შინაგანი სამყარო. ადამიანის შინაგანი დამოკიდებულება სამყაროსადმი იცვლება ინდივიდიდან ინდივიდამდე, საზოგადოებიდან საზოგადოებამდე, თაობიდან თაობამდე, ეპოქიდან ეპოქამდე. პოეტური ნაწარმოები გონების თვალწინ გადავიშლის რაღაც კონკრეტულ-ინდივიდუურსა და მოულოდნელად ახალს. და ამისი საზრისის გაგება მხოლოდ უშუალო ხილვითაა შესაძლებელი. მაგრამ ფიზიკური კონსტრუქციის მიღმა პოეტის შინაგანი სამყაროს უშუალო ხილვა ძალუძს მხოლოდ ისეთ არსებას, რომელსაც თვითონ გააჩნია შინაგანი სამყარო. პოეტური ნაწარმოების უშუალო ზემოქმედება ისაა, რომ იგი ჩემში აღძრავს მასში გამოხატულ მიზანსწრაფვას, გრძნობებს, აზრებს, განწყობილებას, ხოლო ეს „აღძვრა“ შესაძლოა მხოლოდ იმის გამო, რომ მე ვარ არსება. რომელსაც აქვს მიზნების დამახვის, გრძნობების, აზროვნების, განწყობილების ქონის უნარი.

ადამიანი საჭიროებს სხვა ადამიანთა, როგორც, გარკვეულ მიზანსწრაფვათა. გაგებას. ხოლო იმისათვის, რომ გაიგოს. მას არაერთარ შემთხვევაში არ შეუძლია შემოიფარგლოს იმით, რასაც მას მანქანა

უკეთებს, რადგან სხვათა მიზანსწრაფვას შეიძლება ჩაეწვდეთ მხოლოდ საკუთარი მიზანსწრაფვის უნარით. მაგრამ, უწინარეს ყოვლისა, ადამიანი საქიროებს საკუთარი თავის, როგორც გარკვეული მიზანსწრაფულობის, გაგებას და მით უფრო აშკარაა, რომ ამ საქმეში მას არ შეუძლია ისარგებლოს მანქანის მომსახურებით. დაბოლოს, ადამიანს არ შეუძლია შემოიფარგლოს მანქანის მომსახურებით მისი მიზნების განხორციელებათა საშუალებების ძიებაშიც კი, რადგანაც საბოლოო ჯამში, ადამიანის ძირითად მიზანსწრაფვათა განმარტყილებელი საშუალებები უსასრულოდ მრავალგვარია და ამ საშუალებათა არჩევის საბოლოო ინსტანციაა თვით არსებული მიზანსწრაფვა.

დიახ, ადამიანს არ შეუძლია ყველა თავის საქმე მანქანას გადააბაროს. ძირითადი მაინც მის წილად რჩება, რჩება მისი უნარებისა და ძალისხმევის წილად. სხვათა შორის ამის გამო არც ღირს გულის ტყენა, რადგან ჩვენი ერთ-ერთი ძირითადი მიზანი ისაა, რომ არ გადავიქცეთ უბრალო მომხმარებლად და დავრჩეთ თავისუფალ-შემოქმედებით, მოქმედ არსებად.

ჩვენი საუბარი დავამთავროთ თავისებური მაგალითით, რომელიც ასურათებს ადამიანის შესახებ ორი — კიბერნეტიკული და ფილოსოფიური — კონცეფციის განსხვავებას: ვთქვათ, გზაზე მოდის ავტომობილი, რომელიც ხან ანელებს თავის სვლას და ხან აჩქარებს, ხან პირდაპირ მდის და ხან საითმე უხვევს, ხან ჩერდება და ისევ იწყებს სვლას. ხან ჩუმად არის და ხან ხმაურობს, საყვირს იძლევა და ა. შ. ავტომანქანასა და მის ქცევას აკვირდება ორი დამკვირვებელი. ერთი მათგანი ვერ ამჩნევს მძღოლს და შემდეგნაირად მსჯელობს: მანქანა შედგება ერთმანეთის მიმართ გარკვეულად განლაგებული ასეთი და ასეთი ელემენტებისაგან. მანქანის გარეგანი პირობებიც გარკვეული ელემენტებისაგან შედგება, რომლებიც ერთმანეთს მიმართ გარკვეულად არიან განლაგებულნი და მანქანის ქცევა მთლიანად აიხსნება ამ ელემენტთა ურთიერთმიმართებით, რომელიც ექვემდებარება შესატყვის კაუზალურ კანონებს. მანქანის ქცევას აქვს წმინდად ავტომატური, მკაცრად წინასწარგანსაზღვრული ხასიათი. მანქანა აქ და ასე იქცევა და მას არ გააჩნია სხვა შესაძლებლობები. გარკვეული სახის საგნებთან შეხვედრისას მას არ შეეძლო არ მოეხვია მარცხნივ და ა. შ. იმავე სახის საგნებთან ხელახალი შეხვედრისას მანქანა რომც სხვაგვარად მოქცეულიყო, ამის ახსნა შესაძლებელი იქნებოდა იმით, რომ პირობების ზემოქმედების შედეგად მანქანამ მოასწრო შეცვლა მისი ელემენტების ურთიერთგანლაგებისა და ასეთ მდგომარეობაში, როდესაც შეხვდა იმავე სახის საგნებს, მას არ შეეძლო უკვე სხვაგვარად მოქცევა: ისევ როგორც ადრინდელ მდგომარეობაში, მისი ელემენტების ადრინდელი განლაგებისას, მას არ შეეძლო მოქცეულიყო სხვა-

გვარად, ვიდრე მოიქცა. მანქანა რომც სხვადასხვაგვარ პირობებში ამულაგნებდეს ქცევის გარკვეულ ზოგად სქემას (მაგალითად, სრულიად სხვადასხვა წინალობებისას მანქანა ხან მარცხნივ უხვევს და ხან მარჯვნივ მანამდე, სანამ არ ნახულობს ღია გზას და შემდეგ მიმართება ამ გზით), მაშინაც კი მისი ახსნა ხდება კაუზალური კანონებით და ამ ახსნის თანახმად ატარებს ავტომატურ, მკაცრად დეტერმინირებულ ზაჩიათს: მანქანა ისეა კონსტრუირებული, რომ, ვთქვათ, ყოველგვარ გაუმჭვირვალე-მასიურ სხეულებთან შეხვედრისას იღებს ზემოქმედებას, რომელიც აიძულებს მას მიხვევ-მოხვევას და მას სხვაგვარი მოქცევა არ ძალუძს, მანამდე, სანამ არ იპოვის ღია გზას. ამგვარი მსჯელობით დამკვირვებელი აღგენს გარკვეულ კაუზალურ კავშირებსა და კანონებს, რომლებიც იძლევიან მანქანის ქცევის ახსნას; მან, მაგალითად, დაადგინა კანონი, რომელიც ხსნის, თუ რატომ ბრუნდება ბორბლები საჭის მობრუნებისას. თუმცა მან ვერ შესძლო ჯერ-ჯერობით იმ კანონებზე აღმოჩენა, რომლებიც საკმარისი იქნებოდა მანქანის მთელი ქცევის ასახსნელად; მაგალითად, მან ვერ შესძლო დაედგინა კანონი, რომელიც ახსნიდა, თუ რატომ მოტრიალდება საჭე რაღაც საგნებთან შეხვედრისას, ვერ შესძლო იმის დადგენა, თუ რა ხასიათისაა ამ საგნების ზემოქმედება საჭეზე, როგორია საჭის შემოღობების ხარისხი და ა. შ. მაგრამ მას იმედი აქვს, რომ შემდგომში გაარკვევს ყოველივეს — აღმოაჩენს ელემენტების ყველა ურთიერთკავშირს და ყველა კანონს, რომლებიც მართავენ ამ ურთიერთკავშირებს, ყველა კანონს, რომლებიც საკმარისი იქნება მანქანის ქცევის ასახსნელად.

ეს დამკვირვებელი არის ანალოგი იმ მეცნიერებთან, რომელიც ემზრობა იღვას — ადამიანი არის მანქანა, იღვას, რომელიც ადამიანს წარმოადგენს, მანქანა-ავტომატად მძღოლის გარეშე, ე. ი. გარეშე ცნობიერებისა, რომელსაც ყოველგვარი ქცევისას აქვს სხვადასხვა შესაძლებლობები და რომელიც მართავენ თავის ორგანიზმს, როგორც იარაღს, და მიმართავენ მას თავისუფალი არჩევანისკენ.

მეორე დამკვირვებელი შემდეგნაირად მსჯელობს: თუმცა მანქანის ქცევაში ბევრი რამ შეიძლება აიხსნას მისი კონსტრუქციით, ელემენტების განლაგებით, ამ ელემენტების კაუზალური ურთიერთმოქმედებითა და კაუზალური ურთიერთმოქმედებით მანქანისა მთლიანად გარემო პირობებთან, მაგრამ მანქანის ქცევა მთლიანად და მთავარში ამით მაინც არ იხსნება. კაუზალური ხასიათის ზემოქმედებით შეიძლება აიხსნას, ვთქვათ ის, თუ რატომ მოტრიალდა ბორბლები საჭის მოტრიალებასთან ერთად; მაგრამ თუ რატომ მოტრიალდა თვითონ საჭე, ამას ვერ ავხსნით ვერც მანქანის ვერცერთი სხვა ელემენტის და ვერც ვერავითარი გარემო პირობების ვერავითარი ზემოქმედებით — ეს გააკეთა მძღოლმა და გააკეთა ისე, რომ იმავე დროს მას

შეეძლო არც გაეკეთებინა იგი: და თუკი გააკეთა, გააკეთა თავისუფა-
ლად არჩევანითა და საკუთარი გადაწყვეტილებით. წინაღობა, რომე-
ლიც მას გზაზე შეხვდა, მისთვის მიზეზი კი არ იყო, რომელმაც მკაც-
რად განსაზღვრა მისი ქცევა, იგი მისთვის მხოლოდ საბაზი იყო.
მძლოლს შეეძლო არ მოეტრიალებინა საკე და შეჯახებოდა წინალო-
ბას, მაგრამ მას ეს არ სურდა, ამიტომ უკუავდო ეს შესაძლებლობა
და აირჩია სხვა შესაძლებლობა და ა. შ. საბოლოო ანგარიშში მანქა-
ნას, როგორც იარაღს, მართავს მძლოლი, თუმცა ამ მართვისას ის
სარგებლობს კაუზალური ურთიერთდამოკიდებულებებით მანქანის
ელემენტებს შორის, აგრეთვე მთლიანად მანქანასა და გარემო პირო-
ბებს შორის და ა. შ.

ეს დამკვირვებელი არის ანალოგი ფილოსოფიისა, რომელიც წი-
ნაღმდევია იდეისა — ადამიანი არის მანქანა. თანამედროვე ფილო-
სოფოსის ვარაუდით ადამიანის ქცევას საბოლოო ანგარიშში მართავს
არა კაუზალური ურთიერთდამოკიდებულებანი მისი ორგანიზმის ფი-
ზიკურ ელემენტებს შორის და მის ორგანიზმსა და გარემო ფიზიკურ
პირობებს: შორის, არამედ „მძლოლი“-ცნობიერება, რომელიც არაფ-
რით არ დაიყვანება აღნიშნულ ურთიერთდამოკიდებულებაზე.

რა თქმა უნდა, ადამიანი ფიზიკური ელემენტებისაგან შედგენი-
ლი ორგანიზმია; ამ ორგანიზმში „ზის“ ცნობიერება, უფრო სწორად,
ეს ორგანიზმი გამსჭვალულია ცნობიერებით და ცნობიერება არის
თავისებური რეალობა, რომელიც თვისებრივად განსხვავდება კაუზა-
ლურად ურთიერთმოქმედი ფიზიკური ელემენტების რეალობისაგან,
ე. ი. მკვდარი მატერიის რეალობისაგან. ცნობიერების თვისებრივი
თავისებურება, უწინარეს ყოვლისა, თავისუფლებაა, ისაა, რომ ცნო-
ბიერებას ნებისმიერ პირობებში და ნებისმიერ „მდგომარეობაში“
აქვს სხვადასხვა შესაძლებლობები, რომ როგორც ის იქცევა ასე და
ასე, მას შეეძლო მოქცეულიყო სხვაგვარად, და თუკი ის სწორედ ასე
იქცევა, ეს ზდება მისი თავისუფალი არჩევანის შედეგად. ადამიანი-
ცნობიერების ქცევა არის ქცევა მისი საკუთარი თავისუფალი არჩევა-
ნის შედეგად და არა გარეგანი „კონსტრუქტორისა“ და გარემო პირო-
ბების წყალობით, როგორც ეს მანქანაში ზდება. ადამიანი თავისუფა-
ლია და ეს არის ადამიანის ფუნდამენტური განსხვავება მანქანისაგან.
ადამიანი თავის ქცევაში „ავტომატური“ კი არ არის, არამედ „ავტონო-
მიური“, ის „ავტომატი“ კი არა, „ავტონომიაა“. კიბერნეტიკოსის
წარმოდგენით ფიზიკური ორგანიზმი თავისი კაუზალური თვისებებით
იარაღი კი არ არის, ცნობიერებისა, „მე“-სი, რომელიც თვისებრივად
განსხვავდება კაუზალურად რეგულირებადი და ფუნქციონირებადი
ფიზიკური დეტალისაგან, არამედ არის მთელი ადამიანი. ადამიანი
სხვა არაფერია, გარდა გარკვეული კონსტრუქციის მქონე ფიზიკური

ორგანიზაციისა, რომლის ქცევასაც მართავს კაუზალური ურთიერთქმედება ფიზიკურ გარემოსთან. ფილოსოფოსის წარმოდგენით კი ფიზიკური ორგანიზმი არის ცნობიერების იარაღი, იარაღი „მე“-სი როგორც კაუზალურად რეგულირებადი ფიზიკური დეტალისაგან თავისებრივად განსხვავებული რაიმესი; თუმცა იგი არის სრულიად თავისებური იარაღი, რომელიც ყველა სხვა იარაღისგან განსხვავდება, უწინარეს ყოვლისა, ცნობიერებასთან ისეთი მჭიდრო სიახლოვით, რომ ქმნის მისი რეალობის ბაზას. ცნობიერება მოუცილებადია ორგანიზმისაგან, მისი რეალიზაცია მხოლოდ და მხოლოდ მისი ორგანიზმის მეშვეობით ხდება. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ცნობიერება დაიყვანება ორგანიზმის ფიზიკურ-კაუზალურ თავისებებზე. ცნობიერება არის თავისუფლება, როგორც სწორედ კაუზალობისაგან გადახრა.

რა მეტყველებს იმ მეცნიერის კონცეფციის სასარგებლოდ, რომელიც მხარს უჭერს იდეას — ადამიანი არის მანქანა? უწინარეს ყოვლისა მკვდარი მატერიის კვლევის საფუძველზე შემუშავებული ჩვევა. შემდეგ კი შესაძლოა ის გარემოებაც, რომ ადამიანის ორგანიზმი მართლაც აღენს ზოგიერთ მუდამ განმეორებად რეაქციას, ე. ი. კაუზალური ხასიათის რეაქციას. მაგრამ, რომ ამგვარი რეაქციებით ამოიწურება ადამიანის ქცევა, ჰიპოთეზად რჩება.

რა მეტყველებს ფილოსოფიის საწინააღმდეგო კონცეფციის სასარგებლოდ? ურყევი ინტუიცია, რომელიც თან ახლავს ნებისმიერ ჩვენს ქცევას. ჩვენ სრული სიცხადით განვიცდით იმ ფაქტს, რომ მოცემულ პირობებში ყოფნისას და მათი ჩვენზე ზემოქმედებისას, ჩვენ რეაქციის სხვადასხვა შესაძლებლობები გვაქვს და ამ შესაძლებლობებიდან ვაკეთებთ არჩევანს. ჩვენ, როდესაც ვიქცევით ასე და ასე, შეგვეძლო მოვქცეულიყავით სხვაგვარად და ამიტომ გვაქვს სრული უფლება ვთქვათ: ეს გავაკეთე მე. როდესაც ვამბობთ „მეო“, ამ „მეს“ ცხადად ვასხვავებთ ჩვენი ფიზიკური ორგანიზმისგან და აგრეთვე ცხადად განვიცდით მას, როგორც ჩვენ ქცევების მმართველ უზენაეს ინსტანციას. კიბერნეტიკოსიც კი, როდესაც ის ფილოსოფოსს ეკამათება, რა თქმა უნდა, ვერ თავისუფლდება ინტუიციისაგან, რომ იგი თვითონ კამათობს და არა მისი ორგანიზმი, რომ მისი კამათი არ არის რაღაც ობიექტებითი რეაქცია ფიზიკური გარემოს ზოგიერთ ფიზიკურ ზემოქმედებაზე, რომ მას შეეძლო არც ეკამათა და, მაშასადამე, რომ მისი კამათი ფილოსოფოსთან არის თავისუფლების აქტი.

მეცნიერები ინტუიციად ზოჯერ მხოლოდ გარეგან-გრძნობად ინტუიციას, გარეგან-გრძნობად აღქმას მიიჩნევენ. ამის გამო მათთვის რეალობა ამოიწურება იმით, რისი თვალთ დანახვა, ყურით მოსმენა და ხელით შეხება შეიძლება. ცხადია, თავისუფლება არ იხსნება ასეთ ინტუიციაში, ის არ ჩანს იმ მზერისათვის, რომელიც მხოლოდ გარეთ

არის მიმართული; ის ცნობიერების „შიგთავსია“ და ამიტომ შეიძლება გამოჩნდეს მხოლოდ შიგნით მიმართული მზერისთვის, ე. ი. შეიძლება გაიხსნას მხოლოდ შინაგანი ინტუიციისთვის. და ეს შინაგანი ინტუიცია ყოველ ჩვენგანშია. მე უშუალოდ ვხედავ, რომ აი, იქ, ოთახის შუაში დგას მაგიდა. მაგრამ ამავე დროს არანაყოლებ სიცხადით ვხედავ აგრეთვე იმას, რომ მაშინ, როდესაც ვუცქერ მაგიდას, ზუსტად ამავე პირობებში შემეძლო და მართლაც შემეძლია ვუყურო არა ამ მაგიდას, არამედ ვთქვათ, აი, ამ კედელს.

როდესაც საქმე გვაქვს ადამიანთან, შინაგანი ინტუიციის უგულვებელყოფა არ შეიძლება, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში ადამიანი ჩვენს თვალში გადაიქცევა ნივთად, ხოლო შემდეგ. შესაძლოა, საქონლადაც.

შინაგანი ინტუიციის კანონიერების უარყოფის საფუძველი, საბოლოო ჯამში, არის ბურჟუაზიის და ბურჟუაზიული ეპოქის „უწნო ჩვევა“ რეალობად მივიჩნიოთ მხოლოდ ის, რაც შეესაბამება ფიზიკურ მოთხოვნებს და როდესაც ასეთს აქვს სახმარი ღირებულება.

ორი გზა ადამიანის პრობლემისაკენ

ადამიანი სამყაროში არსებობს; იგი არაფერია. უსამყაროდ და სამყაროს ფარეთ. სამყარო არის მისი მოქმედების „ასპარეზი“, ობიექტი და ამავე დროს იარაღების ერთობლიობა. ადამიანი არის სამყაროში, სამყაროს მიმართ და სამყაროს „საშუალებით“ მოქმედება.

მაგრამ სამყაროს თავისი „პრეტენზიები“ აქვს და ადამიანს უყენებს მათ — ადამიანისგან გარკვეულ მოქცევას მოითხოვს. ყოველგვარი მოქცევისას როდი რთავს იგი თავისი თავის „ასპარეზად“ ობიექტად და იარაღად გამოყენების ნებას.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სამყაროს თავისთავად გარკვეულ „თვინებები“ გააჩნია და ადამიანმა ისინი უნდა გაითვალისწინოს და მათ შესაბამისად იმოქმედოს. ადამიანს სჭირდება იმის გათვალისწინება, თუ როგორია სამყარო თავისთავად. მაგრამ იმის გასათვალისწინებლად, თუ როგორია სამყარო თავისთავად, ადამიანმა შეძლებისდაგვარად განყენება უნდა მოახდინოს თავისი თავისგან, იმისგან, როგორცაა სამყარო მისთვის, ადამიანისათვის.

სწვა სიტყვებით, გარემომცველი სამყაროს მხრივ წამოყენებული პრეტენზიების „მოსაშენად“ ადამიანმა შეძლებისდაგვარად უნდა შეაჩეროს, ასე ვთქვათ, „ჩაიხშოს“ სამყაროსადმი თავისი საკუთარი პრეტენზიები.

მაგრამ ადამიანი გარესამყაროს პრეტენზიებს იმისთვის „ისმენს“, რათა თავისი საკუთარი განახორციელოს. ამიტომ მან, პირველ ყოვლისა, თავისი თავი, თავისი მოწოდება უნდა გაიგოს, თავის საკუთარ პრეტენზიებში უნდა გაერკვეს — ადამიანმა თავისი თავი უნდა შეიმეცნოს.

ადამიანის თვითშემეცნება, ძირითადად ფილოსოფიაში, ზორციელდება. მაგრამ, არსებობს განსხვავებული ამოსავალი პოზიციების მქონე სხვადასხვა ფილოსოფიები; ხოლო განსხვავებულ ამოსავალ პოზიციებს ადამიანის პრობლემისაკენ განსხვავებული გზები და მისი გადაწყვეტის განსხვავებული შესაძლებლობები შეესაბამება.

სხვათა შორის, ამ მიმართებით ფილოსოფიის ორი შემდეგი გზა შეიძლება დაისახოს.

სამყარო გვეძლევა როგორც კონკრეტულ-ერთეულ არსებულთა ერთობლიობა. არიან განსხვავებული არსებულები; ისინი ორ ძირითად სახედ შეიძლება დაიყოს: მე და სხვები. „სხვებში“ იგულისხმება ყველაფერი ის, რაც ჩემს გარეთაა და რასაც მე ვხვდები და შეიძლება შევხვდე: ნივთები, მცენარეები, ცხოველები, სხვა ადამიანები, ადამიანთა გაერთიანებები და შესაბამისი დაწესებულებები, ადამიანის შრომის პროდუქტები, კულტურის საგნები. ამ სხვა არსებულთა ერთობლიობას, რომელიც უწყვეტი სისტემის სახით გვევლინება, ჩვენ „სამყაროს“ ვუწოდებთ. ამიტომ, არსებულთა თავდაპირველი დაყოფა შეიძლება შემდეგნაირად გამოვთქვათ: მე და სამყარო.

მე დაინტერესებული ვარ ჩემი ყოფიერებით, ჩემი ყოფიერების რეალიზაციით. ამისათვის, როგორც უკვე ითქვა, ჩემი ყოფიერების შესაძლებლობების და ფაქტორების (სიტყვის ფართო მნიშვნელობით) და მეორე მხრივ, სხვა არსებულთა შესაძლებლობების და ფაქტორების გათვალისწინება მჭირდება. ყველაფერ ამასთან დაკავშირებით მე ვაყენებ საკითხს საზოგადოდ არსებულთა ყოფიერების ურთიერთმიმართებებისა და ფაქტორების შესახებ. ფილოსოფიაა სწორედ მოქმედება, რომლის მიზანია ყოფიერების ძირითადი, ფუნდამენტური შესაძლებლობების, თავისებურებების და ფაქტორების გამორკვევა.

როგორ უნდა იქცეოდეს ფილოსოფოსი, როგორი პოზიცია უნდა დაიკავოს, რათა გადაწყვიტოს თავისი ამოცანა: გაარკვიოს არსებულთა ყოფიერების ფუნდამენტური ფაქტორები? პირველ ყოვლისა უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ყოფიერება ყოველთვის არის არსებულთა ყოფიერება და ყოფიერების თავისებურებები, ტენდენციები, შესაძლებლობები, ფაქტორები მხოლოდ არსებულებზე დაკვირვებით შეიძლება გამოვამკლავნოთ. მაგრამ, რით უნდა დაიწყოს ფილოსოფოსმა — რომელ არსებულებზე დაკვირვებით უნდა დაიწყოს მან ყოფიერების ფუნდამენტური თავისებურებებისა და ფაქტორების გამორკვევა? არსებულები, როგორც ითქვა, ძირითადად ორი სახისაა: მე და სამყარო, როგორც სხვა არსებულთა ერთობლიობა. ამიტომ ფილოსოფოსის ორი ძირითადი გზა შეიძლება დაისახოს: ფილოსოფოსი ისე აკვირდება სამყაროს, რომ ამ დროს აბსტრაქტირებას ახდენს თავისი თავისაგან, სამყაროსთან თავისი მიმართებებისაგან, ე. ი. სამყაროში თავისი ყოფიერებისაგან და სამყაროს შესაბამისი მნიშვნელობებისაგან — სამყაროში მისი ყოფიერების მიერ შეტანილი ისეთი მნიშვნელობებისგან, როგორიცაა, მაგალითად, ნივთების როგორც იარაღების, როგორც მისი მიზნების განხორციელების საშუალებების, როგორც მისთვის დადებითი ან უარყოფითი აზრილ ღირებულების მქონეთა

მნიშვნელობა. სამყაროში თავისი საკუთარი ყოფიერებისგან აბსტრაქტირებას ფილოსოფოსი ფუნდამენტურ შემეცნებით პოზიციად მიიჩნევს, ხოლო არსებულთა ყოფიერების ამ პოზიციაში გამოვლენილ და ამ პოზიციისათვის საერთო თავისებურებებსა და ფაქტორებს უნივერსალურ და, მავსადამე, მისი საკუთარი ყოფიერებისთვისაც დამახასიათებელ თავისებურებებად და ფაქტორებად თვლის.

მაინც როგორი წარმოდგება სამყარო მასზე „ობიექტურად“, ე. ი. სამყაროში საკუთარი ყოფიერებისაგან განყენების პოზიციაში დამკვირვებელ ფილოსოფოსს?

სამყაროში საკუთარი ყოფიერებისგან განყენების პირობებში სამყაროზე დაკვირვება ნიშნავს მხოლოდ გარეგულ-გრძნობადი ორგანობით, გარეგულ-გრძნობადი აღქმით დაკვირვებას. მაგრამ გარეგულ-გრძნობადი აღქმისას არსებულები მხოლოდ გარეგულ-სხეულებრივი წარმონაქმნებისა და პროცესების სახით წარმოგვიდგება. გრძნობადი „თვალი“ ვერ ხედავს არსებულის რაიმე შინაგან წადილებს, იმპულსებს, ტენდენციებს, „განზრახვებს“, რომლებიც მის გარეგულ-სხეულებრივ ქცევას არ ემთხვევა. გარდა არსებულისა თავისი გარეგულ-სხეულებრივი ქცევით, იგი ხედავს მხოლოდ მის გარეგულ-სხეულებრივ გარემომცველ პირობებს თავისი გარეგულ-სხეულებრივი ქცევით. ამიტომ ჩვენ, არსებულის ყოფიერების და ქცევის ფაქტორებს რომ ვეძებთ და ამასთან გარეგულ-გრძნობადი აღქმით ვისაზღვრებით, ვვარაუდობთ, რომ ამგვარი ფაქტორები გარემომცველ პირობებშია. ამ გარემომცველ პირობებს შორის რაღაც მიგვაჩნია არსებულის ქცევის ფაქტორად. მაგრამ მაინც რა? ის, რაც არსებულის მოცემული ქცევის გამეორებისას მუდმივად შეორდება, რადგან გრძნობად „თვალს“ არ შეუძლია აღმოაჩინოს ფაქტორის სახით ყოფიერების სხვა მოწმობა თუ არა თვით ეს გამეორებადობა. ამრიგად, გარეგულ-გრძნობადი ცდით, ე. ი. „ობიექტური“ დაკვირვებით რომ ვისაზღვრებით, პირველ ყოვლისა ვუშვებთ არსებულთა გარეგანსაზღვრულობას და მათი თვისებებს გამეორებადობას, ე. ი. მათი თვისებების უცვლელობას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ყოველგვარი არსებულის ძირითად ტენდენციად ჩვენ ინერტულობას ვუშვებთ. ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ არსებულები, როგორც წესი, თავიანთ მიმართებებში გამეორებადნი არიან, ჩვენ ვეძებთ და აღმოვაჩინებთ ამ განმეორებად მიმართებებს (ინდუქცია) და ვიმედოვნებთ, რომ ამ გამეორებადი და საყოველთაოდ უცვლელი მიმართებებით საკმარისად შევძლებთ კერძო-ერთეულოვანი მოვლენებისა და მათი თვისებების ახსნას (დედუქცია). ამასთან დაკავშირებით არსებულთა ყოფიერების ფაქტორების გამოკვლევას ძირითად შეთოდებად ჩვენ ინდუქცია და დედუქცია მიგვაჩნია.

რასაკვირველია, სამყაროს საკუთარი ყოფიერებისგან განყენების პირობებში რომ ვაკვირდებით, ჩვენ ამ სამყაროში ვხედებით და ვაკვირდებით სხვა ადამიანებს. მაგრამ ეს არსებითად არაფერს ცვლის იმაში, რომ ყოფიერების უნივერსალურ-ფუნდამენტურ მახასიათებლად ინერტულობაა მიჩნეული: „გრძობადი თვალი“ ხომ „შინაგან თვალთან“, ე. ი. ცნობიერების შიგნით მიმართულ მზერასთან „თანამშრომლობს“ გარეშე სხვა ადამიანს წმინდა გარეგნულად ხედავს, ხედავს როგორც გარკვეულ სხეულებრივ წარმონაქმნს, რომელიც გარკვეული გარეგნულ-სხეულებრივი ქცევით ჩასიათდება და სხეულებრივ გარემომცველ პირობებში იმყოფება. ყოველივე ამის გამო ადამიანიც წარმოგვიდგება როგორც გარეგანსაზღვრული და უცვლელი თვისებების მქონე, ე. ი. ინერტული.

უნდა შევნიშნოთ, რომ „თავისთავადი სამყარო“ ეს თავისებური წარმომადგენელი — „სხვა ადამიანი“ — განსაკუთრებულ სიძნელეებს უქმნის ყოფიერების უნივერსალურ მახასიათებლად ინერტულობის დაშვებას და შესაბამისად, ინდუქციურ-დედუქციური მეთოდების უნივერსალიზაციას. მაგრამ, სამყაროში საკუთარი ყოფიერებისაგან განყენების პოზიციის შეუცვლელად ჩვენ ვერ შევძლებთ ამ დაშვების საზღვრებს გარეთ გასვლას.

საყოველთაოდ უცვლელი მიმართებებისადმი სინამდვილის უკლებლივ ყველა მოვლენის დაქვემდებარებულობის, ამ საყოველთაოდ უცვლელი მიმართებებით მათი ახსნადობის იდეასთან არის დაკავშირებული ტრადიციული რაციონალიზმი, რომლის მიხედვით ჩვენ შეგვიძლია გარკვეული საყოველთაოდ უცვლელი მიმართებებით ამომწურავად გაეთვალისწინოთ და აეხსნათ ყოველი შესაძლო ინდივიდუალური მოვლენა, მისი მოძრაობისა და ცვალებადობის პერსპექტივები; ჩვენ შეგვიძლია აწმყოს ხედვის საფუძველზე აეხსნათ ყოველგვარი მომავალი.

ეს რაციონალისტური „ოპტიმიზმი“ ადამიანსა და მის ცხოვრებაზეც ვრცელდება; ადამიანი, როგორც ინერტული, სხვა არსებულთა მსგავსად, გარკვეულ საყოველთაოდ უცვლელ მიმართებებს ექვემდებარება, ამიტომ, თუ ჩვენ მხედველობაში მივიღებთ ამ საყოველთაოდ უცვლელ მიმართებებსა და ადამიანის ყოფიერებას გარკვეულობებს, საკმარისად შევძლებთ ადამიანისა და კაცობრიობის ყოველგვარი მომომავლის გათვალისწინებას.

ადამიანის გარეგანსაზღვრულობის იდეასთანაა დაკავშირებული მისი არსების ცნობილი განსაზღვრება: animal rationale. როდესაც ადამიანი წარმოდგენილია როგორც გარეგანსაზღვრული, ე. ი. როდესაც ადამიანის ყოფიერება წარმოდგენილია როგორც მის გარეთ და

მის გარეშე დადგენილ წესრიგთან შესაბამისობა, მაშინ ვასაგებია, რომ შემეცნება, როგორც სწორედ ამგვარი შესაბამისობა, შეიძლება წარმოგვიდგეს ადამიანის ძირითად არსებად.

ადამიანის გარეგანსაზღვრულობის იდეასთანაა დაკავშირებული ადამიანის ცხოვრების საზრისისა და ღირებულების ისეთი გაგება, რომლის თანახმად ადამიანის ცხოვრებას არ გააჩნია დამოუკიდებელი საზრისი და დამოუკიდებელი ღირებულება; ინსტანცია, რომელიც მას საზრისსა და ღირებულებას ანიჭებს, მის გარეთაა და მისთვის გარეგანია. ამრიგად, ადამიანის ცხოვრების საზრისად და ღირებულებად წარმოდგენილია მის გარეთ და უმისოდ დადგენილი, მის მიმართ გარეგანი წესრიგისადმი და შესაბამისი ნორმებისადმი დაქვემდებარება და მიღვნა. საყოველთაოდ უცვლელი მიმართებებისადმი ადამიანის ყოფიერების დაქვემდებარებულობის იდეასთან დაკავშირებით: ეს წესრიგი და ნორმები როგორც ერთხელ სამუდამოდ დადგენილი და საყოველთაოდ უცვლელი გვესახება.

დაბოლოს: ადამიანის როგორც გარეგანსაზღვრულის და საყოველთაოდ უცვლელ მიმართებებს დაქვემდებარებულის, ე. ი. ინერტულის წარმოდგენას შეესაბამება წარმოდგენა ღმერთზე, როგორც გარედან განმსაზღვრელ „ტრანსცენდენტურ“ ძალაზე, რომელსაც; ამასთან, მარად უცვლელი „თვისებები“ გააჩნია.

ტრადიციული ფილოსოფია, როგორც წესი, სწორედ ამგვარი ამოწავალი პოზიციითა და იდეათა ამგვარი თანმიმდევრობით ხასიათდებოდა.

ფილოსოფოსები ბევრს კამათობენ იმაზე, შესაძლებელია თუ არა გარესამყაროს შეცნობა და თუ შესაძლებელია, მაშინ კერძოდ როგორაა შესაძლებელი; კამათობდნენ იმაზე, თუ რომელს აქვს დამოუკიდებელი და პირველადი ყოფიერება — ზოგადს თუ ერთეულს, შემეცნებას რომელი გზა უნდა მივიჩნიოთ ძირითადად — დედუქციური თუ ინდუქციური, როგორია შემეცნების საწყისები — აპოსტერიორული თუ აპრიორული, რა უნდა მივიჩნიოთ არსებულთა ყოფიერების ძირითად ფაქტორებად და ა. შ. ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია ექსტრემისტული თვალსაზრისები; ზოგი ფილოსოფოსი ზოგადის დამოუკიდებელ-პირველად ყოფიერებას აღიარებდა, ზოგი პირიქით — ერთეულსა; ერთნი დედუქციას მიჩნევდნენ ერთადერთ შემეცნებით, მეორედ, სხვები ინდუქციის როლს აბსოლუტიზებისკენ იხრებოდნენ; ზოგიერთი ფილოსოფოსი შემეცნებაში გადამწყვეტ მნიშვნელობას აპრიორულ საწყისს ანიჭებდა, ზოგიერთი კი — აპოსტერიორულს და ა. შ. მოკლედ, ტრადიციული ფილოსოფოსები ბევრს კამათობდნენ: ერთმანეთთან, მაგრამ ყველა მათგანი ერთი ძირითადი შეთანხმების ნიადაგზე იდგა: არსებულთა ყოფიერების ფუნდამენტური თავისებუ-

რებების და ფაქტორების ძებნისას ფილოსოფოსმა აბსტრაქცირებულა და მოახდინოს საკუთარი თავის, საკუთარი ყოფიერებისაგან. როდესაც თვლიდნენ, რომ ადამიანს არ ძალუძს ასეთი აბსტრაქცია, ამას ფილოსოფოსები სკეპტიციზმამდე მიჰყავდა.

რასაკვირველია, ახალი დროის ფილოსოფოსები საკმაოდ ხშირად ამოდიოდნენ სუბიექტიდან, ცნობიერებიდან, „მე“-დან. მაგრამ ეს მაინც არ ნიშნავდა აღნიშნული ტრადიციული შეთანხმების დარღვევას. მაგალითად შეიძლება კანტი ავიღოთ.

ერთი მხრივ ცნობიერება არის სამყაროს მიმართ მოქმედება, რომლითაც სამყაროს მნიშვნელობები წარმოიშობა და მხედველობაში მიიღება და რომელიც თავის შინაარსად სწორედ ამ მნიშვნელობებს. ატარებს. მეორე მხრივ, ცნობიერება არის შინაარსი, ე. ი. სამყაროს მნიშვნელობები, რომლებსაც იგი ატარებს და მხედველობაში იღებს. ცნობიერების ანალიზი შესაძლებელია მისი შინაარსის მხრივ, ე. ი. მხედველობაში მიღებული სამყაროს მნიშვნელობების მხრივ, რომლის დროსაც ხდება აბსტრაქცირება ცნობიერებისაგან, როგორც სამყაროს მნიშვნელობათა მხედველობაში მიღების აქტისაგან, ცნობიერებისაგან, როგორც მოქმედებისგან, რომლითაც სამყაროს მნიშვნელობები წარმოიშობა. ასეთ შემთხვევაში უნდა ითქვას: მიუხედავად იმისა, რომ ფილოსოფოსი ცნობიერებას ანალიზებს, მაინც თავისი თავისაგან, საკუთარი ყოფიერებისგან განყენებას ახდენს. ადამიანის, როგორც ცნობიერების, ყოფიერება მასში არსებული სამყაროს მნიშვნელობები კი არ არის, არამედ მოქმედებაა, რომლითაც და რომლის საფუძველზეც თვით ეს სამყაროს მნიშვნელობები წარმოიშობა და მხედველობაში მიიღება.

რაიმეს რომ აღვიქვამ, ვანიჭებ მას, ვთქვათ, „მაგიდის“ მნიშვნელობას. მაგრამ როგორ ხდება ეს, როგორ გამოიყურება მოცემული მასალისთვის. ჩემგან „მაგიდის“ მნიშვნელობის მინიჭების აქტი? სანამ მოცემულ მასალას „მაგიდის“ მნიშვნელობას მივანიჭებდე. ყურადღებას ვაქცევ მას; მაგრამ მე მას ყურადღებას ვაქცევ იმის გამო, რომ ორიენტაციას ვეძებ გარემომცველ პირობებში — მე ვისახავ გარკვეულ მიზანს, რაღაცის გაკეთება მსურს და ამიტომ ვინტერესდები გავიგოთ რა არის ჩემს გარშემო, როგორ უნდა მოვექცე ჩემს გარემომცველ არსებულებს და ა. შ. კიდევ უფრო შორს შეიძლება წასვლა: მოცემულ აღქმულ მასალას მე „მაგიდის“ მნიშვნელობას იმიტომ ვანიჭებ, რომ გარკვეული მიმართულებით მას ვუივივებ ჩემ მიერ აღრე აღქმულ მასალებს. რომლებსაც „მაგიდის“ მნიშვნელობა აქვთ. მაგრამ რატომ? ჰქონდათ ჩემს მიერ აღრე აღქმულ მასალებს „მაგიდის“ მნიშვნელობა? საბოლოო ანგარიშით იმიტომ, რომ მათგან ვღებულობთ გარკვეული ხასიათის პასუხს ჩემს მიზანმიმართულებათზე და ა. შ.

ცხადია, რომ „მაგიდის“ მნიშვნელობა და ჩემი შესაბამისი მოქმედება (მე გარემომცველ პირობებში ვეძებ ორიენტაციას, ყურადღებას ვაქცევ გარკვეულ რაიმეს, ეუიგივებ მას ჩემ მიერ ადრე აღქმულ მასალებს, რომლებმაც ჩემგან „მაგიდის“ მნიშვნელობა მიიღეს, რამდენადაც მათგან გარკვეული ხასიათის პასუხი მივიღე, და ა. შ.), რომლითაც და რომლის ძალითაც თვით ეს მნიშვნელობა წარმოიშობა და მხედველობაში მიიღება, ერთმანეთს არ ემთხვევა; ასევე, ცხადი უნდა იყოს, რომ ჩემი ყოფიერება იმდენად ჩემს მიერ მხედველობაში მიღებულ ამგვარ მნიშვნელობებში კი არ მდგომარეობს, რამდენადაც სწორედ თვით ამ მოქმედებებში, რომელთა შედეგადაც ჩემთვის სამყაროს მნიშვნელობები წარმოიშობა.

კანტი, სუბიექტიდან, ცნობიერებიდან რომ ამოდიოდა, ცნობიერებისგან როგორც აქტისგან და სამყაროსათვის მნიშვნელობათა მინიჭების პროცესისაგან აბსტრაჰირებას ახდენდა და ყოველივე ამას ფსიქოლოგიის წილად ტოვებდა. იგი ცნობიერებას მისი შინაარსის მხრივ, ე. ი. ცნობიერების მიერ მხედველობაში მიღებული სამყაროს მიშვნელობების მხრივ ანალიზებდა. „კატეგორიები“ სწორედ ცნობიერების შინაარსის ზოგადი ფორმება, ე. ი. მოვლენათა სამყაროს ზოგადი მნიშვნელობებია— თუნდაც ისინი გაგებულ იქნან როგორც სამყაროში ცნობიერების მიერ შეტანილი. ცნობიერება როგორც რეალური მოქმედება, როგორც ყოფიერების თავისებური სახე ფილოსოფიის მხედველობის არის მიღმა რჩებოდა და უბრალოდ „კატეგორიებში“, ე. ი. გარესამყაროს ყოფიერების ფორმებში ექცეოდა. იგი ექცეოდა, მაგალითად მიზეზობრიობის კატეგორიაში. ამრიგად, კანტი არ არღვევდა ტრადიციულ შეთანხმებას, რომ ფილოსოფოსმა, ყოფიერების ფუნდამენტური ფორმებისა და ფაქტორების ძებნისას საკუთარი ყოფიერებისგან განყენება უნდა მოახდინოს და ეს უკანასკნელი უბრალოდ ამ განყენების პოზიციაში გამოვლენილ, ე. ი. გარესამყაროში გამოვლენილ ფორმებსა და ფაქტორებში მოაქციოს.

მართალია, თავისი ეთიკის აგებისას კანტი არ შეეძლო ადამიანის ყოფიერების „კატეგორიებში“, ე. ი. გარესამყაროს, ბუნების ზოგად ფორმებში მოქცევით დაკმაყოფილებულიყო; მას ადამიანის თავისუფლება უნდა დაეშვა, მაგრამ ამასთან არ სურდა ყოველი მოვლენისთვის მიზეზობრიობის კატეგორიის უნივერსალურ ზასიათზე უარის თქმა და, მამასადამე, ადამიანის ყველა მოქმედების მიზეზობრივი განპირობებულობის უარყოფა. კანტის თანახმად, ადამიანის, როგორც მოვლენის, ყოფიერება არის ჩვეულებრივი მიზეზშედეგობრივი რიგი, აქ ყველაფერი გამონაკლისის გარეშე მიზეზობრივ ახსნას ექვემდებარება. მაგრამ ადამიანი როგორც „ნივთი თავისთავად“, როგორც „ნოუმენი“ თავისუფალია. ადამიანის ყოფიერებაში როგორც მიზე-

ზობრივ რიგში თავისუფლება კი არ უარიყოფა, არამედ ვლინდება მაგრამ კონკრეტულად როგორაა შესაძლებელი თავისუფლების მიზეზობრიობასთან ამგვარი გაერთიანებისა და შეთვისების, მიზეზობრიობაში თავისუფლების გამოვლენის გაგება? ადამიანის და კაცობრიობის ქცევათა რიგის ყოველი რგოლი მიზეზობრივადაა განპირობებული, მაგრამ მთლიანად ეს რიგი უმიზეზოა, იგი სხვაგვარიც შეიძლებაოდა ყოფილიყო და თუ ასეთადაა დადგენილი, მაშინ იგი თავისუფლადაა დადგენილი. ადამიანი თავიდანვე რამენიარადაა „განწყობილი“ და მისი ქცევა მთლიანად ამ „განწყობილებათა“ და იმ გარემოებებითაა შებორკილი, რომლებშიც მას უხდება ყოფნა; მას არასოდეს არ შეეძლო სხვაგვარად მოქცევა, თუ არა ისე, როგორც მოიქცა. მაგრამ იგი „თავისუფლადაა“ განწყობილი, მას შეეძლო სხვაგვარადაც ყოფილიყო „განწყობილი“. ერთი სიტყვით, ადამიანი, როგორც ის არის თავისუფლადაა შექმნილი, მაგრამ რადგან იგი ასეთადაა შექმნილი, თავის ქცევებში, მთლიანად წინასწარგანსაზღვრულია და არავითარი თავისუფლება არ გააჩნია. ადამიანი თავისუფლადაა შექმნილი, მაგრამ შექმნილია როგორც არათავისუფალი. ყოველივე ამას იქამდე მივყევართ, რომ თავისუფლად ღმერთი გამოვაცხადოთ, ზოლო ადამიანი უბრალოდ არათავისუფლად მივიჩნით, როგორც ეს, სხვათა შორის, მოხდა კიდევ კანტის ფილოსოფიის ჰეგელისეული განვითარებისას. სიტყვამ მოიტანა და ჰეგელთან არა მხოლოდ ადამიანის თავისუფლებაა პრობლემატური, არამედ ღმერთის თავისუფლებაც: ღმერთის არსებად ჰეგელს ლოგია, ე. ი. იდეათა აუცილებელი თანმიმდევრობა მიაჩნდა.

ყოველივე ეს ითქვა იმის საბუთად, რომ ტრადიციული ფილოსოფია, გერმანული კლასიკური იდეალიზმის ჩათვლით, ფილოსოფოსის საკუთარი ყოფიერებისგან განყენებს პოზიციიდან ამოღიოდა და ადამიანის ყოფიერებას „კატეგორიებით“, ე. ი. აბსტრაქტული სამყაროს ყოფიერების ფორმებით მოიაზრებდა.

დასახელებული ამოსავალი პოზიციის ერთგული ფილოსოფია ნეოკანტიანელობის გავლით, რომელსაც, სხვათა შორის, არ უნდოდა ამ მიმართებით ტრადიციისათვის ელალატა, ნეოპოზიტივიზმამდე როგორც თავის ყველაზე უფრო თანმიმდევრულ ვარიანტამდე მივიდა.

ძველ ემპირიზმს პრინციპულ სიციფროვეში ადანაშაულებდნენ, რამდენადაც ყოველგვარი ცოდნა, მათ შორის ლოგიკური და მათემატიკური, მხოლოდ გრძნობადი ცდიდან ინდუქციური განზოგადებით წარმოშობილად მიაჩნდა. ნეოპოზიტივიზმმა, თუმცა ემპირიზმის პრეტენზია ჰქონდა, ამ სიციფროვისგან განთავისუფლება შეძლო. მან სრულიად არაორაზროვნად აღიარა ლოგიკისა და მათემატიკის არაინდუქციური, წმინდა დედუქციური ხასიათი და ამასთანავე ამ დის-

ცნობიანების განსაკუთრებული როლი სინამდვილის მეცნიერულ შე-
შეცნებაში. მხოლოდ მხრივ ნეოპოზიტივისტები ცნობილად ცდილობენ
რეალობის ცნების ძვინაირად განსაზღვრებას, რომ არ გამოვიდეს
სუბიექტივიზმი, რომელსაც ზოგჯერ ძველ ემპირიზმს მიაწერენ და
რომელიც აქტუალური აღქმის შინაარსთან სინამდვილის უპირობო
კვაივიებით გამოიხატება.

ნეოპოზიტივიზმი, ტრადიციული ფილოსოფიის ამოსავალი პოზი-
ციის თანმიმდევრობას რომ იცავს და უკიდურეს თვალსაზრისებს
არიგებს, იმავე ტრადიციული პოზიციიდან ამოსულ ფილოსოფოსებს
შედარებით ნაკლებ საბაბს აძლევს კამათისა და შენიშვნებისათვის.

მაგრამ ჩვენს დროში პოზიტივისტებთან კამათი დღითიდღე ძლი-
ერდება და ეს კამათი ტრადიციულ-კლასიკური ფილოსოფიის
თვალსაზრისით რამდენადმე უჩვეულო ხასიათისაა: ეკამათებიან არა
აბსტრაქტული აზროვნების როლს იგნორირების, არა დედუქციური
მეთოდების იგნორირების, შემეცნებაში „აპოსტერიორული“ საწყის-
ის აბსოლუტისაციისა და „აპრიორული“ საწყისის უარყოფის გამო,
არა ყოფიერების ან გარესამყაროს შემეცნებადობის უარყოფის, არა
„სუბიექტივიზმის“ გამო — არამედ რაღაც სხვისთვის — ადამიანის
სპეციფიკური არსების იგნორირების გამო. ნეოპოზიტივიზმს მეტ-
წილად ეკამათებიან არა „რაციონალისტები“, „აპრიორისტები“ და
„რეალისტები“, არამედ „სიცოცხლის ფილოსოფოსები“, „ადამიანის
ყოფიერების“ ფილოსოფოსები, ე. ი. „ექზისტენციალისტები“ და
„ფილოსოფიური ანთროპოლოგები“.

ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის, ადამიანის სპეციფიკური
არსების იგნორირებას რომ ეწინააღმდეგებიან, თანამედროვე ფილო-
სოფოსები ამ იგნორირების საფუძველს ტრადიციული ფილოსოფი-
ის ამოსავალ პოზიციაში ზედავენ. ამიტომ ფილოსოფოსებს შორის
თანამედროვე კამათი ტრადიციული შეთანხმების ნიადაგზე აღარ ხდე-
ბა, რომლის მიხედვითაც არსებულთა ყოფიერების ფუნდამენტური
და საერთო ფაქტორების ძებნისას საჭიროა საკუთარი ყოფიერებისგან
განყენება და საპყაროზე ძვე დაკვირვება. პირიქით, ეს კამათი მეტ-
წილად სწორედ ამ შეთანხმებას ეხება. ფილოსოფოსებს არ სურთ
ამოსავალ პოზიციად საკუთარი ყოფიერებისგან აბსტრაქცირება. მი-
იჩნიონ, ისინი არ არიან თანახმა ცნობიერების მზერასთან, შიგნით,
თვით ცნობიერებისკენ როგორც მოქმედებისკენ მიმართულ მზერას-
თან, „თანამონაწილეობის“ გარეშე გარეთ მიმართული მზერით
გარესამყაროში აღმოჩენილი არსებულთა ყოფიერების თავი-
სებურებანი აგრეთვე ადამიანის ყოფიერების დამახასიათებელ თავი-
სებურებად მიიჩნიონ. ფილოსოფოსები არ არიან თანახმა ინერტუ-

ლობა, ინერცია, უძრავობისადმი მიდრეკილება ადამიანის ფუნდამენტურ-არსებით თავისებურებებად მიიჩნიონ — როგორც ეს ფილოსოფოსის საკუთარი ყოფიერებისაგან თავიდანვე განყენებულ, მხოლოდ გარესამყაროსადმი მიმართულ ფილოსოფიურ მზერას ეჭვენებოდა და შეიძლება მოეჩვენოს.

თანამედროვე ფილოსოფია გეთავაზობს ყოფიერების ფილოსოფიური ანალიზი დავიწყეთ არა სამყაროში საკუთარი ყოფიერებისგან განყენებით, არამედ, სწორედ კონკრეტული ერთიანობიდან — მე სამყაროში — ამოსვლით.

ახალი ამოსავალი პოზიცია ახალ „ანთროპოლოგიურ“ შესაძლებლობებს ქმნის: სამყაროში თავის საკუთარ ყოფიერებას რომ აკვირდება და თავის ყოფიერებას გარეგანი ყოფიერების სქემას არ უქვემდებარებს, ფილოსოფოსი თავისი ადამიანისეული ყოფიერების ძირითად თავისებურებად აღმოაჩენს თავისუფლებას როგორც სწორედ ინერციის, ინერტული ყოფიერების საპირისპირო რაიმესა ამ აღმოჩენას თანმდევრულად რომ გაიაზრებს, ფილოსოფოსი რადიკალურად ცვლის მთელ ტრადიციულ „ანთროპოლოგიურ პეიზაჟს“: ადამიანი აღარაა წარმოდგენილი როგორც გარეგანსაზღვრული და თავის მიმართებებში გამეორებადი, იგი აღარ წარმოგვიდგება როგორც გარკვეული საყოველთაოდ უცვლელი მიმართებებისა და განსაზღვრულობებისადმი მთლიანად დაქვემდებარებული. ამიტომ შეუძლებელი ჩანს ადამიანის ცხოვრების მოვლენების საკმაო ახსნა და გათვალისწინება გარკვეული საყოველთაოდ უცვლელი მიმართებებითა და განსაზღვრულობებით. უკვე შეუძლებელია ადამიანის ყოფიერებას გამოკვლევის ძირითად მეთოდებად ინდუქციის და დედუქციის მიჩნევა.

ამასთან დაკავშირებით უარიყოფა გადაჭარბებული რაციონალიზმის მართებულობა, რომლის მიხედვითაც აწმყოს შესწავლის საფუძველზე შესაძლებელია ყოველგვარი მომავლის საკმარისად გათვალისწინება და წინასწარმეტყველება. იძულებული ვართ ვივარაუდოთ, რომ ადამიანის და კაცობრიობის ყოფიერების ახალი ეტაპები აღარ ექვემდებარება რომელიმე ერთხელ და სამუდამოდ მხედველობაში მიღებული საყოველთაოდ უცვლელი სტრუქტურებიდან „გამოყვანის“ ოპერაციას და ამიტომ ყოველთვის უშუალო დაკვირვებასა და შესაბამის ანალიზს მოითხოვს.

ადამიანის გარეგანსაზღვრულობის იდეის უარყოფისას უარიყოფა მისი არსების ტრადიციულ-კლასიკური განსაზღვრება: animal rationale. ფილოსოფია უკვე აღარ აღიარებს ადამიანის არსებად შემტყნებას როგორც გარკვეულ, ადამიანს გარეთ და მის გარეშე

დადგენილ წესრიგთან თავისებურ ზიარებას. პირიქით, იგი თვლის, რომ ადამიანის ფუნდამენტური არსება სწორედ დადგენა, შექმნა, გარდაქმნა, შემოქმედებაა. რაც შეეხება შემეცნებას, იგი ადამიანის არსების „შემადგენლობაში“ ჩართული, რამდენადაც სამყაროს გარდაქმნაში, ახალი სამყაროს შექმნაში, ე. ი. შემოქმედებაში მონაწილეობს.

ადამიანის გარეგანსაზღვრულობის იდეის მისი თვითგანსაზღვრულობის (თავისუფლების) იდეით შეცვლისას იცვლება წარმოდგენა ადამიანის ცხოვრების საზრისსა და ღირებულებაზე. ფილოსოფია უკვე ვარაუდობს, რომ ადამიანის ცხოვრებას დამოუკიდებელი ღირებულება გააჩნია და შესაბამისი მასშტაბი მის გარეთ კი არა, მის სიღრმეშიცაა. ადამიანის ცხოვრების სწორედ ეს მასშტაბი შეიძლება გაგებულ იქნას როგორც ისეთი რამ, რაც ადამიანის ყოფიერების საზღვრებს გარეთ ვაღიან. მაგრამ საქმე იმაშია, რომ ის არ შეიძლება იყოს ადამიანისთვის რაღაც წმინდა გარეგანი, იგი არ შეიძლება ამასთანავე არ შეადგენდეს მისი ყოფიერების შინაგან ტენდენციას. ადამიანის მხრივ უმაღლეს ღირებულებად და ყოველგვარი ღირებულების მასშტაბად წმინდა გარეგანი, ყოველგვარი მისი შინაგანი მიმართულობისა და წადილებსგან განსხვავებული ძალის აღიარება, ადამიანისათვის უცხო ძალისადმი უპირობო დაქვემდებარება ადამიანის გაუცხოებას და გადაგვარებას ნიშნავს.

დაბოლოს, ადამიანის გარეგანსაზღვრულობის და გარკვეული საყოველთაოდ უცვლელი მიმართებებისადმი მისი არსებითად სრული დაქვემდებარებულობის უარყოფასთან დაკავშირებით ფილოსოფია უარყოფს წარმოდგენას ღმერთზე, როგორც გარეგანსაზღვრულ და ყოველთვის ერთნაირი, მარადუცვლელი მოთხოვნებით გამოვლენილ ძალაზე. მაგრამ ფილოსოფია ზოგჯერ ღმერთზე ახალ წარმოდგენას შეიმუშავებს და „ახალი ღმერთის“ წარმოდგენას უშვებს, ღმერთისა, რომელიც თითქოს მხოლოდ საკულთარი ცნობიერების შიგნითა და მის სიღრმეში მიმართულ მზერას უჩვენებს თავს და როგორც ასეთი, ადამიანის ცხოვრების ფუნდამენტურ-სიღრმისეული ტენდენციის, ყოფიერების თავისუფალ-შემოქმედებითი ტენდენციის მარადიულ წყაროდ და მარადიულ იმპულსად გვევლინება.

ჩვენ განვიხილეთ ფილოსოფიის ორი განსხვავებული ამოსავალი პოზიცია. პირველის კვალიფიციერება შესაძლებელია როგორც მეტაფიზიკურ-აბსტრაქტურ-დოგმატურისა, მეორისა კი — როგორც დიალექტიკურ-კონკრეტულისა.

პირველ ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ სამყაროში საკუთარი ყოფიერებისგან განყენების პოზიციისას სამყაროს აღწერა ყოველთვის შესაძლებელია, ასე ვთქვათ, მეორე რიგში, მხოლოდ მას შემდეგ,

რაც სამყარო გარკვეულწილად აღწერილია ამ განყენებამდე პოზიცი-
აში, რადგან სამყაროს აღწერისას ჩვენ გარკვეული მნიშვნელობე-
ბით ვსარგებლობთ, ხოლო სამყაროს მნიშვნელობები, საბოლოო ან-
გარიშით, გასაგებია მხოლოდ როგორც სამყაროსკენ მიმართულ ჩვენს
მოქმედებაზე გარკვეული პასუხები. ამიტომ, ფილოსოფიაში „თავის-
თავად სამყაროს“ აღწერით რომ ვიწყებთ, ჩვენ, ასე ვთქვათ, დოგმა-
ტურად ვიქცევით: სამყაროს აღწერისას ჩვენს მიერ გამოყენებულ
მნიშვნელობებს ჩვენ გამოურკვევლად ეტოვებთ.

გარდა ამისა, „თავისთავადი სამყაროს“ აღწერიდან ამოსვლისას
და ამის საფუძველზე ყოფიერების უნივერსალური დახასიათების შე-
დგენისას ჩვენ მხედველობიდან გვრჩება ადამიანის ყოფიერების თა-
ვისებურება, რომელსაც უშუალო დაკვირვებით აღმოვაჩინებთ.

უფრო სწორია, რასაკვირველია, ფილოსოფიური ანალიზის და-
წყება იმით, რაც უფრო უშუალო და უახლოესი სახითაა მოცემული.
ხოლო უფრო უშუალო და უახლოესი სახით მოცემულია არა ჩემგან,
ჩემი ყოფიერებისგან განყენებული სამყარო, ე. ი. „სამყარო თავის-
თავად“, არამედ ერთიანობა: მე და სამყარო ან, უფრო უკეთ, მე სამ-
ყაროში. ფილოსოფიური ანალიზი სწორედ ამ ერთიანობით უნდა და-
იწყოს. აბსტრაქციის ყოველთვის გარკვეულ-შეზღუდული საზღვარი და
გარკვეულ-შეზღუდული უფლებები აქვს; „თავისთავადი სამყა-
როს“ აბსტრაქციის ეს გარკვეულ-შეზღუდული საზღვრისი და ეს გარ-
კვეულ-შეზღუდული უფლებები რომ გავიგოთ, საჭიროა კონკრეტუ-
ლი მთლიანობის, კონკრეტული ერთიანობის — მე და სამყარო, მე სამ-
ყაროში — ანალიზი.

ამ კონკრეტული ერთიანობის ანალიზი მთელი სიცხადით ავლენს
თავისუფლებას როგორც ჩემი და აქედან საზოგადოდ კაცობრიობის ყო-
ფიერების ფუნდამენტურ-არსებით მახასიათებელს: სამყარო წარმოგვი-
დგება როგორც ჩვენი მოქმედებების ასპარეზი, ობიექტი და იარაღთა
ერთობლიობა. ამით ცხადი ხდება ადამიანის ყოფიერებისადმი „თავის-
თავადი სამყაროს“ აბსტრაქციის საფუძველზე და საზღვრებში შედ-
გენილი ყოფიერების დახასიათების, ძირითად პრინციპად ინერტულო-
ბის შემცველი დახასიათების პრინციპული მიუყენებადობა.

აბსტრაქტული სამყაროს ნიადაგზე აღმოცენებული ფილოსოფია
გვერდს უვლის ადამიანს. ფილოსოფია, რომელიც ამოდის კონკრეტუ-
ლი ერთიანობიდან: მე სამყაროში, ადამიანისკენ მიმავალ გზაზე დგას.
„სიცოცხლის ფილოსოფია“, მოგვიანო ჰუსტერლის ფენომენოლოგია
და მასზე აღმოცენებული ეკზისტენციალური ფილოსოფია, თუ მათი
ამოსავალი პოზიციით ვიმსჯელებთ, ამ გზაზე დგანან, მაგრამ, ცხადია,
გზაზე დგომა მიზნამდე მისვლას ჭერ კიდევ არ ნიშნავენ: ყოველთვის

რჩება გზიდან აცდენის შესაძლებლობა, რაც დაემართათ კიდევ თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის აღნიშნულ მიმართულებებს.

მარქსი ფოიერბახის შესახებ პირველ თეზისში იმის სასარგებლოდ ლაპარაკობდა, რომ ფილოსოფიამ სინამდვილე განიხილოს არამხოლოდ „ობიექტური ფორმით“, „განკერძოების ფორმით“, არამედ, როგორც „ადამიანის გრძნობადი მოქმედება, პრაქტიკა, სუბიექტურად“. მარქსი აშკარად იმის მომხრე იყო, რომ ფილოსოფია ამოდიოდეს ადამიანის პრაქტიკის სამყაროდან, ე. ი. კონკრეტული ერთიანობიდან: მე სამყაროში. ამის შესაბამისად მან თავისუფლება ადამიანის ფუნდამენტურ არსებად მიიჩნია.

მაგრამ, ბურჟუაზიული „თავისუფლების ფილოსოფოსებისგან“ განსხვავებით, მარქსიზმი ადამიანის თავისუფლების ობიექტურ ყოფიერებასთან დაკავშირებას ეძებს და პოულობს. სწორედ ამაშია ადამიანის შესახებ მარქსისტული კონცეფციის ფუნდამენტური უპირატესობა.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში კალმხრივად აქცენტირებული თავისუფლება ზოგჯერ ნებაზე უცაბედად გაშვებული მხეცივით შიშს იწვევს. ისეც ხდება, რომ ამ „მხეცივით“ შეშინებული ფილოსოფოსები მის ისევე გალიაში შეგდებას — თავისუფლებაზე უარისთქმას — ცდილობენ. ალბათ ასე შეიძლებოდა გაგვეგო, მაგალითად, „ფრანგული სტრუქტურალიზმის“ აზრი, რომელიც სარტრის ვარაუდით, პოზიტივიზმის („ნიშანთა პოზიტივიზმი“) ახალი თავისებური ვარიანტია.

მაგრამ თავისუფლებაზე უარი არ უნდა ვთქვათ და არცაა ეს შესაძლებელი. ფილოსოფოსები, ალბათ, ველარ მოახერხებენ ამ „მხეცივს“ ისევე გალიაში საიმედოდ და დამაჯერებლად დამწყვდევას. უმჯობესია მასთან „საერთო ენის“ გამონახვა ვცალოთ.

თავისუფლებასთან „საერთო ენის“ გამონახვა კი ნიშნავს ადამიანის თავისუფლება მისი დაკარგვის გარეშე ობიექტურ ყოფიერებას დაუკავშიროთ. სწორედ ეს არის თანამედროვე ფილოსოფიის ყველაზე აქტუალური და, ამასთან, ყველაზე რთული ამოცანა.

ЧЕЛОВЕК КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Резюме

Глава. I. Человек как философская проблема. Бытие человека — это деятельность творческая и одновременно обладающая объективным значением. Однако свободная творческая деятельность всегда является отрывом, отходом от объективной тенденции бытия, несмотря на то, что объективное значение человеческого бытия представляет собой определенное соответствие с объективной тенденцией бытия.

Как же следует мыслить реализацию человеческого бытия, если оно столь противоречно? В этом вопросе содержится одна из основных трудностей проблемы человека. Она должна быть преодолена. В работе дается попытка разрешения вопроса.

Объективная действительность объединяет две противоположные тенденции: инертность, выражающаяся в каузально-механических процессах и диалектику как самодвижение, как качественное изменение, развитие, как восхождение от простого к сложному. Свободно-творческая деятельность человека является проявлением диалектики как универсальной объективной тенденции бытия на высшем уровне. И как именно такая деятельность она, с другой стороны, есть преодоление инерции, т. е. каузально-механической закономерности как иной универсально-объективной тенденции бытия. Свободно-творческая деятельность человека, конечно, является преодолением объективной тенденции бытия, однако лишь одной из двух вечно противоречащих друг другу тенденций, а именно инерции. Поскольку свободно-творческая деятельность людей усиливает и расширяет возможности свободно-творческой деятельности, поскольку свобода есть борьба за свободу, постольку преодоление объективной тенденции бытия — инерции есть одновременно переход, приобщение к другой объективно-универсальной тенденции — к диалектике. Так достигается полноценное бытие человека — свободно-творческое и одновременно объективно значимое.

Смысл человеческой жизни следует понимать как свободно-творческую деятельность, направленную на расширение и усиление свободно-творческой деятельности, как свободу ра-

ди расширения и усиления свободы. Идеалом, как указывал Маркс, является достижение царства свободы.

Глава II. Критика эпохи: отчуждение человека в условиях капиталистической индустриальной цивилизации. Борьба за свободу в нашу эпоху находит свое проявление, с одной стороны, как борьба против капиталистической индустриальной цивилизации, против экономической эксплуатации, с другой, как борьба против культа техники и комфорта, против высокоорганизованной и регламентированной потребительской жизни.

Глава III. Человек — машина? У индустриальной цивилизации — своя идеология; и идея — человек — машина — принадлежит к ней. Задача философского преодоления слишком далеко зашедшей цивилизации в мышлении включает критическую оценку этой идеи.

Быть человеком значит быть сознательным; сознание предполагает отношение к миру и к самому себе. Отношение к себе означает определенную дистанцию к самому себе. Отношение к себе означает определенную дистанцию к самому себе, в известном смысле независимой от самого себя, от своего достигнутого состояния. Все это означает отключение от инертно-каузального бытия; это и есть свобода. Быть свободным это не особый случай инертно-каузального бытия, а его преодоление. В противоположность этому бытию в виде машины есть особый случай инертного и каузального бытия. Утверждая, что человек — машина, полагают, что инерция, т. е. каузальность — единственная тенденция бытия, и, следовательно, бытие человека как бытие сознательное и свободное представляют собой частный случай этой тенденции. Но убеждение в этом представляет собой предубеждение человека, видящего решение проблемы человеческого бытия на пути «объективного наблюдения» и «объективных методов», подразумевая под ним естественно-научные методы.

Глава IV. Два пути решения проблемы человека. Существуют два исходных позиции и два пути решения проблемы человека в философии. Один из них можно было бы назвать традиционным, второй же — современным.

Подлинно современная философия, радикально противоположная традиционной, исходит не из «мира в себе», а из конкретного единства: я и мир, вернее, из я в мире. С этой новой позиции мир сначала выглядит как «арена», объект и орудие моей деятельности, т. е. как мир моей практики; тем самым я осознаю свою истинность как субъекта моей деятель-

ности, моей практики, следовательно, моей свободы. На этой основе я воспринимаю также свободу и других людей, с которыми я встречаюсь, понимаю их как свободно-творчески-деятельных существ.

Маркс показал нам этот путь своим требованием исходить из мира как практики. В соответствии с этим он говорил о «царстве свободы» как «самоцели» людей. Однако важно то, что Маркс, в отличие от современных «философов свободы», осмысливал связи и единство современной свободы с объективными тенденциями бытия.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინაიტყვაობის მგვიერ	3
თ ა ვ ი I — ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა	4
თ ა ვ ი II — ეპოქის კრიტიკა: ადამიანის გაუცხოება კაპიტალისტური ინდუს- ტრიული ცივილიზაციის პირობებში	47
თ ა ვ ი III — მანქანაა ადამიანი?	76
თ ა ვ ი IV — ორი გზა ადამიანის პრობლემისაკენ	102
რეზიუმე რუსულ ენაზე.	115

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 3459

გამოცემლობის რედაქტორი ელ. ფ ა რ ქ ი ს ა ძ ე
მხატვარი გ. ლ ო შ ი ძ ე
მხატვრული რედაქტორი ი. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე
ტექნიკური რედაქტორი ც. ქ ა მ უ შ ა ძ ე
კორექტორი გ. გ რ ძ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი

გადაეცა წარმოებას 10.XII.86 წ.; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 16.II.87 წ.
ქალაქის ზომა 60×90^{1/16}; ქალაქი № 1; ბეჭდვა მაღალი;
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდო თაბახი 7,5;
პირობითი საღ.-გატ. 7.3; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 6,2;
უე 00828; ტირაჟი 1400; შეკვეთა № 3726;
ფასი 95 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19