

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია  
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

მთარ ტაბიკე

ადამიანი —  
სინამდვილე და მოცნება

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესავალი  
ნაკვეთი I



„მეცნიერება“

თბილისი

1986

რა არის ადამიანი, როგორ გვესახება იდეალური ადამიანი, როგორ გვიხატავს მას ჩვენი ფანტაზია და კრიტიკული აზროვნება და როგორი იქნება იგი სინამდვილეში? ამ წიგნში მკითხველთა ფართო წრე ნახავს ფილოსოფიის პასუხს ამ კითხვებზე, ამავე დროს იგი საინტერესო იქნება ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის მკვლევართათვის.

რედაქტორი საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი  
ო. ჯ ი ო ქ ე ბ

რეცენზენტები: ფილოსოფიურ მეცნ. კანდიდატი ა. ბ ა ქ რ ა შ ე  
ფილოსოფიურ მეცნ. კანდიდატი გ. ფ ა ც ა ც ი ა

## I. ადამიანი — ოცნების, უტოპიის, სპეციალური მეცნიერებების და ფილოსოფიის საბანი

§ I. თითქმის საერთოდაა აღიარებული, რომ ადამიანი მარადიულ ქინალობა-განვითარებას განიცდის. და მინც ადამიანებს სრულიად გარკვეული წარმოდგენა აქვთ იმის შესახებ, თუ რა არის და როგორია ადამიანი რეალურად, ისინი ოცნებობენ, ფიქრობენ, ბჭობენ, კამათობენ ადამიანის იდეალის შესახებ, იმაზე, თუ როგორი უნდა იყოს და იქნება ნამდვილი ადამიანი, რომელიც, ჩვეულებრივ. მომავლის საქმედ ესახებათ.

ადამიანების ყოველდღიური, გულუბრყვილო შეხედულება, ოცნება, უტოპიური წარმოსახვა, მეცნიერული ცოდნა და ფილოსოფიური განაზრება ადამიანის არსისა და მისი იდეალის შესახებ წარმოადგენს ხუთ სხვადასხვაგვარ გაგებას, რომელთა შორის არსებითი განსხვავებები შეინიშნება. ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ თითოეულ ამ სფეროს შიგნით არსებობს განსხვავებული გაგებები. ისიც კარგადაა ცნობილი, რომ ადამიანთა შეხედულებებიც, ოცნებებიც, უტოპიური, მეცნიერული და ფილოსოფიური გაგებებიც ერთმანეთისაგან იმის მიხედვით განსხვავდებიან, თუ რა ინდივიდუალური, სოციალური და ისტორიული პოზიციები უკავიათ მათ, განვითარების რა დონეზე იმყოფებიან თვითონ ისინი. მიუხედავად აზრთა და წარმოდგენათა ასეთი სხვადასხვაობისა, შესაძლებელი ხდება საერთო მომენტების დადასტურება, კერძოდ კი — ზოგადი კანონზომიერების მიგნება სპეციალურ მეცნიერებებსა და ფილოსოფიაში. ამას ეფუძნება ადამიანის შესახებ შეხედულებათა და მეცნიერული ცოდნის მთელი მდიდარი ისტორიის შესაძლებლობა. ეს ისტორია ფაქტობრივად არსებობს და, ის კი არა, ურთულესი და ბევრისმომცემი მუშაობა იქნება საჭირო, რომ იგი სათანადო სიღრმითა და სისრულით იქნეს გავთვალისწინებული. ამგვარი კვლევა საზოგადოების განვითარების ყველა საფეხურზე დაიჭერს უმნიშვნელოვანეს ადგილს.

ამ კანონზომიერებათა დიდი ნაწილი ადამიანთა კერძო ისტორიულ არსებობას შეეხება, მაგრამ ისინი ამ შემთხვევაშიც გარკვეული ზოგადობით ხასიათდებიან — ისტორიულ ვითარებებთან მიმართების ფარგლებში ისინი ზოგადნი არიან. ასე ხდება, როცა ლაპარაკობ

კობენ ადამიანის იდეალზე ამა თუ იმ საზოგადოებაში, ისტორიულ ეპოქაში, შექმნილ კონკრეტულ საზოგადოებრივ ისტორიულ ვითარებაში, ან რომელიმე კლასის, რაიმე სხვა საზოგადოებრივი ფენის თუ ჯგუფის ფარგლებში. ადამიანის შესახებ მსჯელობები ასეთ შემთხვევაში ვერ განაცხადებენ პრეტენზიას საერთოდ ადამიანის დახასიათებაზე, მაგრამ ე. წ. რელატიური ქვემარტების სახელს იმსახურებენ, თუ, რა თქმა უნდა, სწორად სწვდებიან მოცემული კონკრეტული ვითარებებისათვის დამახასიათებელ ზოგად ვითარებებს. მაგრამ დიდი შეცდომაა ადამიანის უზოგადეს დახასიათებაზე ამ მოტივით უარის თქმა. ადამიანის არსი არ შეიძლება ყოველი ისტორიული ვითარების მიხედვით იცვლებოდეს. ჯერ ერთი, ხომ უღავთა, რომ სხვადასხვა ვითარებაში რჩება მუდმივი, უცვლელი, ინვარიანტული ნიშნები ადამიანისა, რაც ლოგიკურად იძლევა იმის უფლებას, რომ ყოველთვის ვილაპარაკოთ ადამიანზე. რომ ადამიანს არავითარი არსი არ ჰქონდეს, ეს ლოგიკურად შეუძლებელი, უაზრო იქნებოდა. სწორედ ამ არსიდან გამოვდივართ მაშინ, როცა გარკვეულ ისტორიულ პირობებში (მაგალითად, საზოგადოებრივი შრომის წარმოშობამდე) ადამიანის მოცემულობას უარვყოფთ. მეორეც, ადამიანის გვარეობითი არსის დამკვიდრების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ადამიანთა საზოგადოების გარდაქმნაზე მსჯელობა. ამ მსჯელობის საფუძველს ის შეადგენს, რომ ჩვენ უკვე ახლა ვიცით, რა არის ნამდვილი ადამიანი და შეგვიძლია მისი ბუნების დამახინჯების წინააღმდეგ ვიბრძოლოთ ამა თუ იმ საზოგადოებაში. და ეს მაშინ, როცა ჯერ ჩვენ არ გვინახავს იდეალური ადამიანი — იგი მუდამ გაუცხოებული სახით არსებობს კლასობრივ საზოგადოებაში, ე. ი. მისი არსებობა მის არსს არ შეესაბამება. ეს საკითხი უფრო დაწვრილებით განხილული იქნება ქვემოთ, სადაც ადამიანის გვარეობით არსსა და გაუცხოებაზე გვექნება ბჭობა. აქ კი ჩვენ უშუალოდ გვაინტერესებს განსხვავება ამ ხუთ გაგებას შორის, რომელთა შესახებაც ზემოთ მივუთითეთ. ჩვენი მიზანი ამ შემთხვევაშიც ერთია — გავარკვიოთ ადამიანის ფილოსოფიური შესწავლის ადგილი ადამიანის შესახებ სხვა შეხედულებათა გვერდით.

§ 2. ადამიანის რაობაზე ყოველდღიური შეხედულება და მომავალ ადამიანურ ყოფიერებაზე ოცნება ადამიანთა ფსიქოლოგიის სფეროს ეკუთვნის. ესაა სტიქიურად წარმოშობილი შეფასებები და ლტოლვები, რომელნიც კრიტიკული აზროვნების მუშაობის შედეგს არ წარმოადგენენ და ადამიანთა სუბიექტებზე ზემოქმედი მრავალი ფაქტორით და სუბიექტური მდგომარეობებით არიან განსაზღვრული. მათგან განსხვავებით, უტოპიური იდეალები, სპეციალურ-მეცნიერული წვდომები და ფილოსოფიური განაზრებანი კრიტიკული აზროვნების

ნაყოფია და მისი გარკვეული მოქმედების უნარს გულისხმობს. ჩვეულებრივ, ისინი იდეოლოგიის სფეროს მიეწერებიან. თუმცა ასეთი მსჯელობა დაზუსტებას მოითხოვს. რამდენადაც იდეოლოგია გაგებულია კლასობრივ თეორიულ ცნობიერებად, მისი ორგვარი სახე უნდა გავარჩიოთ ერთმანეთისაგან. პირველი მნიშვნელობით, იდეოლოგია კლასის ინტერესების შესაბამისია და, მაშასადამე, სუბიექტური. ამდენად, ისიც ადამიანთა ფსიქოლოგიის სიბრტყეში დგას, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ სწორად ასახავს კლასის, როგორც სუბიექტის, მიზნებსა და იდეალებს. ამგვარ კანონზომიერებას ჩვენ ზემოთ რელატიური კეშმარიტების სახელი ვუწოდეთ. მაგრამ იდეოლოგია, რომელიც უკლასო საზოგადოებისაკენ ისწრაფვის და იმ კლასის ინტერესებს გამოხატავს, რომელიც სწორედ ადამიანთა კლასობრივი შეზღუდულობის მოხსნისაკენ ილტვის, აღარ უნდა შეიცავდეს სუბიექტურ მომენტს და, ამდენად, არც კეშმარიტების რელატიურ შეზღუდულობას.

უტოპია, ანთროპოლოგიური სპეციალური მეცნიერებები და ფილოსოფია ერთ მთლიანობაში აყენებენ ადამიანის ინდივიდისა და საზოგადოების თავისუფლების პრობლემას, ითვალისწინებენ არა მხოლოდ ერთი ინდივიდის, არამედ სხვა ადამიანთა ნებას და ამის საფუძველზე წყვეტენ საკითხს. ოცნება და, ნაწილობრივ, ყოველდღიური წარმოდგენა, ამის საპირისპიროდ, უმთავრესად ინდივიდუალისტური ბუნებისაა, ადამიანთა პირად კეთილდღეობაზე არსებითად მიმართული და, ისეც ხდება, რომ ხშირად სხვა ადამიანებს და მთელ საზოგადოებასაც მხოლოდ პირადის მიღწევის საშუალებად იყენებს. არ უნდა შეგვაკვირდეს ოცნების მოჩვენებითმა „საზოგადოებრივმა“ ხასიათმა, როცა ადამიანი საზოგადოებრივი იდეალებისათვის მებრძოლად წარმოისახავს თავს. ასეთ შემთხვევაში მთავარია იმ მოტივის გარკვევა, რაც ოცნებას ასულდგმულებს: შეიძლება აღმოჩნდეს, და ხშირად სწორედ ასეა, რომ ეს, უბრალოდ, პირად კეთილდღეობაზე ოცნებაა, საკუთარი აღზევებისაკენ ლტოლვაა და სინამდვილეში სულაც არ დაგიდევთ სხვის ბედნიერებას. ამგვარი ფსიქოლოგიითა და ოცნებებით განსაზღვრული ქცევა ეგოისტურ მიზანთა სფეროს არსებითად ვერ სცდება და სრულიად მიუღებელია ის აზრი, თითქოს მათზე დაყრდნობით მაინც შესაძლებელი იყოს ადამიანთა ზნეობრივი და, საერთოდ, საზოგადოებრივად სასარგებლო ქცევების განვითარება.

რაც შეეხება უტოპიას, თავის ერთ არსებით ნაწილში იგი არ განეკუთვნება ხალხის ფსიქოლოგიის დონეს და კრიტიკული აზროვნების შედეგია. ამიტომ იყო, რომ ცნობილი პროგრესული უტოპიები, მიუხედავად მათი დასაბუთების უკმარისობისა და, ხშირადაც, უსუსუ-

რობისა, კაცობრიობის გზის მანათობელ შუქურებად ენთო ისტორია-ში. უტოპია, თავისუფალი ფანტაზიისაგან განსხვავებით, თავის ერთ ნაწილში უდავოდ გულისხმობს, რომ იგი კრიტიკული აზროვნების შედეგია და, ამდენად, მეცნიერებისა და ფილოსოფიის სიბრტყესთანაა შეხებაში. ეს ნაწილია ადამიანის ჯერარსის პრობლემა. უტოპიური შეხედულება ითვალისწინებს ადამიანის შინაგან ბუნებას, ინდივიდის თავისუფლებას სხვა ადამიანების, საზოგადოების ნების თავისუფლებასთან მიმართებაში და მეცნიერული განსჯის გარკვეულ დონეზე ადგენს ადამიანისა და საზოგადოების ჯერარსულ სახეს, მათ იმ იდეალს, რომელიც შეესაბამება მათ შინაგან ბუნებას, ამ ბუნების გაშლას, ე. ი. მათ თავისუფლებას. უტოპია, რომელსაც არ ექნებოდა ეს ნიშანი, ჩვეულებრივ ურეფლექსიო ოცნებად ჩაითვლებოდა და არა უტოპიად, როგორც მნიშვნელოვან საზოგადოებრივ მსოფლმხედველობრივ ფენომენად.

მაგრამ უტოპია თავისი არსითვე გულისხმობს, რომ მას ჯერ კიდევ არ მიუღწევია მეცნიერულ მსოფლმხედველობამდე, მეცნიერულ თეორიად და ფილოსოფიურ კონცეფციად არ ქცეულა. საქმე ისაა, რომ ადამიანის ღირებულებითი შეფასება, მისი იდეალის დადგენა, თავისთავად, სანამ ამ იდეალის განხორციელების გზების შესაძლებლობა და აუცილებლობა არ დასაბუთებულა, შეუძლებელი ჩანს და თვითონ იდეალის სისწორეს ხდის საეჭვოდ. უტოპიის ამ ნაკლის მოხსნა ფილოსოფიას ევალება. ნამდვილი მეცნიერება და ფილოსოფია რელატიური კეშმარტების იქეთაც უნდა მიდიოდეს და თავს აღწევდეს კონკრეტულ ისტორიულ კლასობრივ შეზღუდულობას. ფილოსოფია და ყოველი იდეოლოგია, როგორც ზემოთ ითქვა, კლასობრივი თვალსაზრისითაა გამსჭვალული, მაგრამ თუ არ ვცნობთ კლასობრივი შეზღუდულობისაგან მისი გარკვეული გამოთავისუფლების შესაძლებლობას, ნამდვილ საკაცობრიო იდეალზე მსჯელობა მისთვის მიუწევდომელი დარჩებოდა. მეცნიერული აზროვნების სრული რელატივისტური გაგება შეცდომაა და მასთან დაკავშირებულია რეაქციული იდეოლოგია, რომელიც ზოგადკაცობრიული იდეალებისათვის ბრძოლას შეუძლებლად მიიჩნევს, სამყაროს, კერძოდ—საზოგადოების შემოქმედებითი გარდაქმნის ამოცანისაგან ჩამოგვაცილებს.

ადამიანსა და საზოგადოებაზე ოცნება, როგორც ითქვა, ხალხის ფსიქოლოგიას ეკუთვნის და მეცნიერულ დასაბუთებულობას მოკლებულია. მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ იგი სწორად არ ასახავდეს საქმის საძიებელ ვითარებას. მას ამის ძალა შესწევს, თუმცა ეს მხოლოდ შეესაძლებლობაა. ოცნების უნარი მაღალადამიანური უნარია. ძნელი წარმოსადგენია, რა დარჩებოდა ადამიანისაგან, მას რომ ოცნება არ შეეძლოს. ადამიანი შემოქმედების გარეშე წარმო-

უდგენელია, ოცნება კი შემოქმედების პროცესის არსებითი მომენტი. ოცნება პიროვნულის რეალიზაციის გზაა, შესაძლებელია იგი ეხებოდეს ადამიანის ბიოლოგიურ ყოფას, თუ რომელიმე მის ინდივიდუალურ სუბიექტურ ღირებულებას, მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ადამიანს აქვს უფლება თავისი ინდივიდუალური სუბიექტური შინაგანი ბუნების თავისუფალი გაშლისა. სწორედ ეს მომენტი იქნა წინ წამოწეული სიცოცხლის ფილოსოფიაში, რომლის წინამორბედი არტურ შოპენჰაუერის ეოლუნტარისტული კონცეფცია იყო, სადაც ინდივიდის ნება მაინც გვარის ნების გამოხატულებად იყო მიჩნეული, ხოლო ექსისტენციალიზმში სამყაროს საზრისი ადამიანური ყოფიერების ფარგლებს შიგნით მოექცა. სიცოცხლის ფილოსოფიას ჩვენ ვაკრიტიკებთ როგორც ანთროპოცენტრისტულ ფილოსოფიურ მიმართულებას, მაგრამ არავის შეუძლია იმ მნიშვნელობის უარყოფა, რომელიც სამყაროში ეკუთვნის ადამიანის უნიკალურ ყოფიერებას. ოცნება არის ის სამყარო, სადაც ადამიანის ინტიმური ბუნებაა გადაშლილი, პირად სუბიექტურ ღირებულებათა გვერდით აქ არის მთელი ადამიანი, მთელი მისი ბედნიერება და უბედურება, ისეთი უმაღლესი ღირებულებებიც, რომლებიც ფილოსოფიისა და მეცნიერების ენაზე ვერ გამოხატულან და, როგორც სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენლები ფიქრობენ, შეუძლებელიცაა გამოისახონ. ადამიანური ყოფიერების თავისებურებაზე ხაზგასმა, უდავოდ, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ადამიანის გაუცხოების წინააღმდეგ ბრძოლაში. ადამიანის ყოფიერების სულ მცირე ვულგარიზაცია და გამარტივება შორსმწვდომი შეცდომაა და მის წინააღმდეგ ბრძოლა, უწინარეს ყოვლისა, ეკისრება ფილოსოფიას, რამდენადაც ფილოსოფია თავისი არსითვეა მოწოდებული გაგვიყვანოს კერძომეცნიერული ჰორიზონტის იქეთ, მოხსნას ის შეზღუდულობა, რაც არსებითადაა დაკავშირებული სპეციალურ-მეცნიერულ თვალსაზრისთან. ადამიანის შესახებ კერძო მეცნიერებები, რომელთაც ჰუმანიტარულ ან ანთროპოლოგიურ მეცნიერებებს უწოდებენ, გარკვეულ ცოდნას გვაძლევენ არამარტო ადამიანის ისტორიული რაობის შესახებ, არამედ ადამიანის გვარობითი ცნების შესახებაც. ისინი ადამიანის შესახებ მეცნიერებამდელი შეხედულებებისაგან უნდა განსხვავდებოდნენ თავისი ობიექტურობით. ჰუმანიტ შემეცნების ამოცანაა წვდეს შემეცნებელი სუბიექტისაგან, მისი სურვილისა და ნებისაგან, მისი ჩარევისაგან თავისუფალ საქმის ვითარებებს ისე, როგორც ისინი არიან თვითონ. ოცნებას ეს არც შეუძლია და არც ევალება. შემეცნების აქტის ამ დახასიათებაზე ქვემოთ იქნება დაწვრილებით ლაპარაკი, აქ კი მხოლოდ იმის შენიშვნა მიგვაჩნია აუცილებლად, რომ ამ დებულებას სულაც არ ეწინააღმდეგება სუბიექტურის შემეცნების შესაძლებლო-

ბა და ფაქტი, საქმე ისაა, რომ შემეცნებაში სუბიექტურობის გამო-  
რიცხვა არ ნიშნავს სუბიექტური რეალობის შემეცნების უარყოფას:  
როცა ჩვენს შემეცნებას აინტერესებს, როგორია სინამდვილეში, და  
თუნდაც შემეცნების რეალურ აქტში, სუბიექტის ჩარევა, იგი ამ ჩა-  
რევისადაც ობიექტურად, სუბიექტური შეცვლის გარეშე უნდა იმეცნე-  
ბდეს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, შეცდომაა სუბიექტურობა შე-  
მეცნებაში და არა სუბიექტურისა და სუბიექტურობის შემეცნება.  
ადამიანის შესახებ მეცნიერული შემეცნება და ფილოსოფიაც, რამ-  
დენადაც ფილოსოფია მეცნიერული შემეცნებაცაა, ამ ნიშნით გან-  
სხვავდება ადამიანის შესახებ სხვა შეხედულებათაგან. ამ უკანასკ-  
ნელთ აკლიათ დასაბუთებულობა და, საერთოდ, კრიტიკული შემე-  
ცნებითი თვალსაზრისის მომარჯვება.

§ 3. რა თქმა უნდა, მეცნიერული შემეცნება თავისი კვლევა-ძი-  
ებისას ადამიანის ფენომენიდან ამოდის. მაგრამ პრობლემა სწორედ  
ისაა, თუ როგორ უნდა იქნეს გაგებული ეს ფენომენი. ემპირიული  
თვალსაზრისი, რომელიც ადამიანის არსებობის აურაცხელი ფაქტე-  
ბის აღნუსხვით დაიწყო, თავიდანვე განწირულია. შემეცნებას  
აინტერესებს არა ფენომენთა სიმრავლე თვითონ, არამედ ამ სიმრავ-  
ლეში მოქმედი ზოგადი კანონზომიერებები და არსი. ამ უკანასკნელ-  
თა წვდომა კი ემპირიული მონაცემების უბრალო აღნუსხვის გზით  
შეუძლებელია. შემეცნება მოწოდებულია ადამიანის არსებობის, სი-  
ვრცესა და დროში ადამიანის კონკრეტული მოცემულობის იქით და,  
შეიძლება მისივე საშუალებით, დაინახოს ადამიანის არსი, დაინა-  
ხოს, თუ რას წარმოადგენს ადამიანი, როგორც გაკვეთულობა, ნიშნე-  
ბი, რომელიც ახასიათებს: არა მხოლოდ ცალკეულ ადამიანს მისი კონ-  
კრეტული არსებობისას, არამედ, საერთოდ ადამიანს, ადამიანთა  
გვარს. ადამიანის გვარობითი არსის და, საერთოდ, ადამიანის არსის  
წვდომა მეცნიერული შემეცნების ამოსავალი ამოცანაა. მხოლოდ ამის  
შემდეგ ხდება შესაძლებელი ადამიანის არსებობის განმსაზღვრელი  
კანონზომიერებების ძიება და დადგენა.

საკითხთა ამ რიგს უკავშირდება ადამიანის იდეალის პრობლემა.  
ადამიანებს ყოველთვის აინტერესებდათ საკითხი იმის შესახებ, თუ  
როგორი უნდა იყოს უნაკლო, ნამდვილი ადამიანი. საქმე ისაა, რომ  
ადამიანის არსებობაში შეუძლებელი ჩანს იდეალური სახის მიკვლევა.  
მართალია, ერთნი უფრო უახლოვდებიან ამ იდეალს, ვიდრე მეორენი,  
მაგრამ თვითონ იმის განსაზღვრად, თუ რომელი ადამიანია უფრო  
ახლო იდეალურთან, აუცილებელია ამ იდეალის ცნების ფლობა. ეს  
კი მაშინ იქნებოდა შესაძლებელი, თუ იდეალის პრობლემას სპეცია-  
ლურად მეცნიერული შემეცნების საგნად ვაქცევდით. აქ მხედველო-  
ბიდან არ უნდა გავუშვათ მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში გამო-



თქმული სერიოზული მოსაზრებები, რომელნიც საერთოდ საეპკოდ მიიჩნევენ იმას, რომ ადამიანის განვითარება ოდესმე დასრულდება. ადამიანი გაგებულა როგორც მარადიულ ქმნადობაში მყოფი არსება, ან ისეთი არსება, რომელსაც საერთოდ არცა აქვს არსი.

ადამიანის არსის, იდეალის და ადამიანური არსებობის განმსაზღვრელ კანონზომიერებათა შემეცნების მხრივ ბევრი რამ გააკეთეს როგორც ანთროპოლოგიურმა სპეციალურმა მეცნიერებებმა, ისე ადამიანის ფილოსოფიამ — ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ. თუმცა აუცილებელია ადამიანის შემეცნების ამ ორი სფეროს ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამოიჯნა და მათი ურთიერთკავშირის გარკვევა.

## 2. სპეციალური ანთროპოლოგიური მეცნიერებები და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის აუცილებლობა

§ 4. შეიძლება არ გავიზიაროთ ფილოსოფიაში გამოთქმული მოსაზრება, რომ ადამიანი არის მიკროკოსმოსი, რომ ადამიანში, გარკვეული მიმართებითა და მასშტაბით, მოცემულია ყველაფერი, რაც კი სამყაროში არსებობს. მაგრამ იმის უარყოფაც არ შეიძლება, რომ ეს მოსაზრება საფუძვლიანია. ყოველ შემთხვევაში, ფაქტია, რომ ადამიანს გარკვეული კუთხით სწავლობს თითქმის ყველა მეცნიერება.

ადამიანს, მის ორგანიზმს იკვლევენ ფიზიკური და ქიმიური ასპექტებით, სწავლობენ ადამიანის, როგორც ფიზიკური და ქიმიური ორგანიზმის თავისებურებებს. მართალია, ასეთი კვლევის აუცილებელი გზამკვლევი არის ადამიანის სპეციფიკური სასიცოცხლო, ფსიქიკური და გონითი თავისებურებები, რომელთა განხორციელების ფიზიკურ-ქიმიური მექანიზმების შესწავლასაც ეხება საქმე, მაგრამ თავისი არსით ეს მაინც ადამიანის ფიზიკური და ქიმიური კვლევაა. ადამიანში მიმდინარე ფიზიოლოგიურ პროცესებს ადამიანის ფიზიოლოგია იკვლევს (რომელიც, არსებითად რომ ვთქვათ, ადამიანის ფიზიკური კვლევის ოთხ დონედ შეიძლება გავყოთ: „ფიზიკურ“ ფიზიოლოგიად, რომელიც კმაყოფილდება ფიზიკური პორიზონტით და კრძალავს სიცოცხლისა თუ ფსიქიკურის ტერმინების გამოყენებას — პავლოვის ფიზიოლოგიური კვლევის კონცეფცია; ბიოლოგიურ ფიზიოლოგიად, რომელსაც დამატებით შემოაქვს სიცოცხლის სპეციფიკა, მაგრამ, რომელიც კრძალავს ფსიქიკურის, როგორც ცნობიერებისეულის, ტერმინების გამოყენებას — თორნდაიკის კონცეფცია, რომელიც პავლოვის პირობით რეფლექსს ბიოლოგიური ეფექტის კანონს უმატებდა; ფსიქოლოგიური ქცევის თეორია, რომელსაც შემოაქვს

ფსიქოლოგიური, ცნობიერი თუ ცნობიერებისეული საზრისი და მისი განხორციელების მექანიზმებს ეძებს, და „გონის დონის“ ქცევის თეორია, რომელიც იკვლევს ობიექტური ღირებულების საზრისის მქონე ქცევების განხორციელების ფიზიოლოგიურ მექანიზმებს, ანუ სხეულს, როგორც გონითი აქტების ინსტრუმენტს)¹.

ადამიანის სუბიექტში მიმდინარე ცნობიერ თუ ცნობიერებისეული საზრისის მქონე პროცესებს სწავლობს ფსიქოლოგია. ფსიქოლოგიის აღრევა ფილოსოფიაში არის შეცდომა, რომელსაც ფსიქოლოგიზმის სახელით აღნიშნავენ. ფსიქოლოგიზმი რედუქციონიზმის გავრცელებული სახეა (რედუქციონიზმის შესახებ ქვემოთ სპეციალურად იქნება ლაპარაკი). ფსიქოლოგიზმის საფრთხე იმდენად დიდია, რომ საჭირო ხდება აქ მოკლედ მაინც განვიხილოთ ეს საკითხი და ვცადოთ გარკვევით მივუთითოთ ფსიქოლოგიური კვლევის თავისებურებაზე, მის განსხვავებაზე ფიზიკის, ბიოლოგიის მეცნიერებებისაგან და ე. წ. გონისმეცნიერებებისაგან. ყველა მათგანს ფსიქოლოგია უპირისპირდება როგორც მეცნიერება სუბიექტის შესახებ.

ყველა მეცნიერების საგანი ცნობიერების შინაარსის სახით წარმოგვიდგება, შეუძლებელია მეცნიერებაში შევიდეს რაიმე შინაარსი, რომელიც ცნობიერების ველს არ გაივლიდა, და თუ ვიფიქრებდით, რომ ცნობიერების შინაარსად ყოფნა ფსიქოლოგიის საგნისათვისაა დამახასიათებელი მხოლოდ, მაშინ ყველაფერი ფსიქოლოგიად უნდა გამოგვეცხადებინა. ამიტომ დგება საკითხი, შინაარსის რა თავისებურებები გამოყოფს ფსიქოლოგიის სფეროს და რით ხასიათდება სხვა სპეციალური მეცნიერებების ობიექტები. ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ისტორიაში, უდავოდ, დეკარტი იყო ის ნიშანსვეტი, რომელმაც ამ პრობლემის დასმა და თავისებური გადაწყვეტები განსაზღვრა თვით ჩვენს დრომდე. დეკარტიდან მომდინარე ანალიზი ცდილობს ერთმანეთისაგან გაარჩიოს თვით ცნობიერების მომენტი და ცნობიერების შინაარსი, ე. ი. ის, რის ცნობიერებასაც ეხება მსჯელობა. აქ შორს წაგვიყვანდა იმ კონცეფციების მოკლე გადმოცემაც კი, რომლებიც ამ მიმართულებით იქნა განვითარებული. დავგმავოფილდებით იმის მითითებით, რომ ფსიქოლოგიის საგნის გამიჯვნისათვის არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა თეორიებს, რომლებიც ყურადღებას ამახვილებდნენ ცნობიერების შინაარსთა კავშირის თავისებურებაზე სუბიექტთან. პირველ რიგში, ეს იძლევა საშუალებას დავხლიოთ ფსიქოლო-

---

¹ ეს დაპირისპირებები, ჩვენი აზრით, კონცეფციათა დაპირისპირება კი არაა, არამედ კვლევის დონეებისა. კონცეფციათა დაპირისპირებად ისინი იქცევიან მაშინ, თუ „ქვედა“ პორიზონტის მკვლევარი რედუქციონისტია და უკანონოდ კრძალავს „ზედა“ პორიზონტების კვლევას.

ვიზში შემეცნების თეორიაში, ამავე დროს შესაძლებელს ხდის თავიდან ავიცილოთ ფსიქოლოგიზმი არათსიქოლოგიურ სპეციალურ მეცნიერებებში—ბიოლოგიასა და სოციოლოგიაში, გონსმეცნიერებებში — ლოგიკასა, ეთიკასა და ესთეტიკაში<sup>2</sup>.

ჩვენი აზრით, ძირითადი დებულება, რომლისკენაც თეორიული აზროვნება მიემართება და რომელიც განსხვავებულ კონცეფციებში გამოსკვივის როგორც ინვარიანტული, ესაა იმის მტკიცება, რომ არა თავისთავად ცნობიერების ნიშანი ხდის შინაარსს ფსიქოლოგიის სფეროს კუთვნილებად, როგორც ეს დეკარტს მიაჩნდა, არამედ ცნობიერებისა და ქცევის სუბიექტთან დამოკიდებულება: ფსიქიკურია შინაარსი, თუ იგი სუბიექტისაგან (მისი მდგომარეობებისა თუ მოქმედებებისაგან) დამოკიდებული ცვლილია, ხოლო თუ ცნობიერების შინაარსი სუბიექტის ცვალებადობის მიხედვით ცვლილებას არ განიცდის, იგი ობიექტურია და ასეთივე ვითარების შემსწავლელ რომელიმე მეცნიერებას განეკუთვნება როგორც საკვლევი ობიექტი. ამ უკანასკნელ მეცნიერებებს შეადგენენ ფიზიკური, ბუნებისმეტყველური მეცნიერებები და გონსმეცნიერებები, რამდენადაც არც მათი საკვლევი შინაარსები არიან სუბიექტისაგან დამოკიდებული ცვლილები. მაგალითად, ელექტრომაგნიტური ტალღის არეკვლის ფენომენი ფიზიკის კვლევის სფეროა და არა ფსიქოლოგიის, რამდენადაც სუბიექტის მდგომარეობაზე არაა დამოკიდებული (და სწორედ ეს უნდა იქნეს დადგენილი, რათა ფიზიკის კვლევის საგნად ვცნოთ იგი), მაგრამ რამდენადაც ასეთი ფენომენი სუბიექტის ცვალებადობაზეა დამოკიდებული, ე. ი. იცვლება აღმქმელი სუბიექტის მდგომარეობის შეცვლასთან დაკავშირებით, ასეთ შემთხვევაში იგი ფსიქოლოგიის საგანს წარმოადგენს. ასევე, რამდენადაც წანამძღვრებიდან დანასაკის გამოტანა თვითონ აზრის (დასკვნის) სტრუქტურაზეა დამოკიდებული და არა ჩვენს სუბიექტურ მდგომარეობაზე (სიხარულსა, თუ მწუხარებაზე, გადღლაზე, სიტყვის მნიშვნელობის არამკაფიო გაგებაზე...), ამდენად, ეს ფსიქოლოგიის საქმე კი არაა, არამედ ლოგიკისა, მაგრამ თუ დასკვნის ფენომენში ანალიზი აღმოაჩენს მის დამოკიდებულებას მოაზროვნე სუბიექტის მდგომარეობისაგან, მაშინ ამ

---

<sup>2</sup> დაწერილებით შემეცნების თეორიული ფსიქოლოგიზმის შესახებ იხ. ა. ბოკორიშვილის წიგნი „ფსიქოლოგიზმი და ანტიფსიქოლოგიზმი ფსიქოლოგიაში“ (თბილისი, 1965 წ.). სუბიექტისაგან ცნობიერების შინაარსთა დამოკიდებულების არაერთი მნიშვნელოვანი კონცეფციის განხილვას მკითხველი ნახავს ამავე ავტორის სამტომეულში „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები“ (თბილისი, 1957 — 62 წ.), აგრეთვე ჩვენს შრომებში „ბიპევიორისტული ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური საფუძვლები“ (თბილისი, 1968 წ.) და „ქცევათმეცნიერების ფილოსოფიური საფუძვლები“ (თბილისი, 1974 წ.).

ფენომენის ეს მხარე აზროვნების ფსიქოლოგიის საკვლევ ობიექტად უნდა ეცნოთ (მაგალითად, თუ დავადასტურებთ, რომ აზროვნების ემპირიულ ფენომენში სუბიექტი სწორად მიიჩნევს არასწორ დასკვნას იმის გამო, რომ იგი მის ინტერესებს შეესაბამება და ა. შ.).

რა თქმა უნდა, სხვადასხვა კონცეფციები, რომელთათვის საერთოდაც ჩვენ ეს ვითარება მივიჩნიეთ, ბევრი მნიშვნელოვანი ასპექტით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ აქ ჩვენ ეს ვითარება გვინტერესებს და არა სხვა (მაგალითად, თავისთავად მეტად მნიშვნელოვანი შეიძლება იყოს საკითხი იმის შესახებ, განწყობითაა გაპირობებული ასეთი ფსიქოლოგიური პროცესი თუ არა, მაგრამ ჩვენ მიერ მითითებულ პრობლემას ეს, უბრალოდ, არ ეხება). ცხადია, არსებითია პასუხი კითხვაზე, თუ როგორ უნდა იქნეს გაგებულ სუბიექტის ცნება. იმის მიხედვით, თუ რა განსხვავებულ რაიმეს ვიგულისხმებთ სუბიექტის ცნებაში, არსებითად შეიცვლება მთელი კონცეფცია, და ერთ-ერთი პრინციპული პრობლემა სწორედ ესაა. ჩვენ ზემოთ, უბრალოდ, გადმოვეცით ჩვენი თვალსაზრისი ამ საკითხზე და აღვნიშნეთ, რომ სუბიექტი, უდავოდ, უნდა გავიგოთ ან როგორც ცნობიერების ცენტრი, მისი მატარებელი, ან, ყოველ შემთხვევაში, როგორც ცნობიერებისეული საზრისის მქონე ქვევთა ცენტრი, რადგანაც წინააღმდეგ შემთხვევაში სრულიად დაიკარგებოდა ფსიქიკის მქონე და მისი არამქონე ინდივიდუალურ საგანთა ერთმანეთისაგან გარჩევის შესაძლებლობა. ცხადია, ანალოგიური უნდა იყოს ჩვენი მსჯელობები ბიოლოგიური, სოციალური და გონითი ცენტრების შესახებაც, რომელთა უგულებელყოფა გზას გადაგვიკეტავდა ამ სინამდვილეთათვის სპეციფიკური კანონების შემეცნებისაკენ. ამ საკითხზე მსჯელობა წინამდებარე ნაშრომში წარმოდგენილი არაა, ეს სპეციალური მონოგრაფიის თემა იქნებოდა, მაგრამ ჩვენ მაინც შესაძლებლად მიგვაჩნია, იმის მიუხედავად, თუ როგორ გადაიჭრებოდა ეს საკითხი, ვამტყიცოთ, რომ ფსიქოლოგიის კვლევის ობიექტი სუბიექტისაგან დამოკიდებულ ცვლადს უნდა წარმოადგენდეს. საკითხები ერთმანეთისაგან ამგვარ დამოუკიდებლობას რომ არ გვიჩვენებდნენ, მაშინ საერთოდ შეუძლებელი იქნებოდა რაიმე საკითხის შესახებ რაიმეს მტკიცება, რადგანაც ყოველთვის მოინახება საკითხთა აურაცხელი რაოდენობა, რომელთა გადაჭრაც შინაარსეულად შეავსებდა და დააზუსტებდა ჩვენს პასუხს, მაგრამ ეს ამ პასუხს ვერ უნდა აუქმებდეს.

§ 5. ადამიანს თავისი კუთხით იკვლევენ საზოგადოებრივი მეცნიერებები. მათ შორის საზოგადოების ისტორია და სოციოლოგია. ადამიანი, მარქსიზმის მიხედვით, ისტორიული არსებაა და საზოგადოებრივი არსება. მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ საზოგადოების ისტორია და სოციოლოგია, მიუხედავად მათი არსებითი ფილოსო-

ფიური მნიშვნელობისა, თავისთავად, წარმოადგენენ ფილოსოფიურ ცოდნას ადამიანის შესახებ. ისინი მაინც კერძო, სპეციალურ მეცნიერებებს ეკუთვნიან და მათი მონაცემები, როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, სპეციალურ შემეცნებითს აქტს უნდა დაექვემდებარონ, რომ ფილოსოფიურ დებულებებად იქცნენ. სპეციალურ მეცნიერებათა რიგს არ უნდა მივაკუთვნოთ ე. წ. გონისმეცნიერებები — ლოგიკა, ეთიკა, ესთეტიკა. შემთხვევით როდი განვითარებულან ისინი ფილოსოფიის წიაღში და მისგან გამოდიფერენცირების შემდეგაც ინარჩუნებენ არსებით კავშირს მასთან, როგორც ზოგადი აქსიოლოგიის, როგორც ფილოსოფიის დარგის, განფენილებანი.

ამასთანაა დაკავშირებული ე. წ. კულტურანთროპოლოგიის სტატუსის საკითხიც. კულტურანთროპოლოგიამ, როგორც სპეციალურმა ანთროპოლოგიურმა მეცნიერებამ, ბევრ შედეგს მიაღწია. გამოკვლეულია ადამიანის მატერიალური და სულიერი კულტურა, მათი ადგილი და როლი საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებასა და ანთროპოგენეზისში. მაგრამ არის იგი ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, თუ არა? როცა მის მკვლევრებს მიაჩნიათ, რომ ადამიანის არსი კულტურაშია, მაშინ კულტურანთროპოლოგია წყვეტს თავის არსებობას როგორც სპეციალური, კერძო მეცნიერება და იქცევა ან ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიად, ან მის არსებით ნაწილად (იმის მიხედვით, ამოსწურავენ ადამიანის არსს კულტურით, თუ არა).

ადამიანის ფილოსოფიასთან მჭიდროდაა დაკავშირებული ე. წ. ფიზიკური ანუ, როგორც მას უწოდებდნენ, სამედიცინო ანთროპოლოგია, რომელსაც მსაზღვრელი ზედსართავის გარეშეც, უბრალოდ, ანთროპოლოგიას უწოდებენ დღეს. ესაა სპეციალური მეცნიერება ადამიანის შესახებ, რომელიც ანთროპოლოგიურ მეცნიერებათა მთელ კომპლექსს მოიშველიებს და ადამიანის წარმოშობისა და განვითარების, სხვადასხვა წგუფობრივი (რასობრივი და სხვ.) განსხვავებების საკითხებს წყვეტს. იგი მიმართავს ბუნებისმეტყველურ და სოციალურ თვალსაზრისებს და მოწოდებულია უზოგადესი სპეციალურმეცნიერული შემეცნება განახორციელოს ადამიანის შესახებ. უდავოა, ფიზიკურ ანთროპოლოგიას მჭიდრო კავშირი აქვს ფილოსოფიასთან. მაგრამ იგი არ არის ადამიანის ფილოსოფია. საქმე ისაა, რომ ზოგადობის ხარისხი საკმარისი არ არის ფილოსოფიის პლანში გადასვლისათვის. ის კი არა, ფიზიკურმა ანთროპოლოგიამ, რომელიც მნიშვნელოვან კანონზომიერებებს და ვითარებებს აწვდის ადამიანის ფილოსოფიას მის სამსჯავროზე, თავად უნდა მიმართოს ამ უკანასკნელს როგორც თავის უშუალო მეთოდოლოგიურ საფუძველს. რა თქმა უნდა, აქ შემეცნებითი მუშაობის არსებითი კოორდინაციის

შესახებ უნდა ვილაპარაკოთ, თუმცა ამ საკითხს ქვემოთ შევხებით სპეციალურად.

ანალოგიური ვითარება გვაქვს ადამიანთმცოდნეობის შემთხვევაშიც. უკანასკნელ ხანს მუშაობა გაჩაღდა ადამიანის კიდევ უფრო ფართო მომცველობითი შესწავლის მიმართულებით. ადამიანთმცოდნეობა, ჩანს, ყველა კერძო მეცნიერებაზე უფრო ზოგადად და კომპლექსურად ცდილობს ადამიანის შესწავლას, და მაშინ ანთროპოლოგიის კვლევა, შესაძლოა, მის შემადგენლობაში გაერთიანდებოდა. თუმცა აქ ბევრი რამაა გასაკრვევი მეცნიერებათა ლოგიკისა და ნომენკლატურის მხრივ. რაც უნდა იყოს, რა დიდი მომცველობითობაც და ზოგადობაც არ უნდა მიენიჭოს ადამიანთმცოდნეობას, ფილოსოფიური კვლევის პლანს იგი ვერ მოიცავდა და, როგორც ფიზიკური ანთროპოლოგიის შესახებ ითქვა, ადამიანის ფილოსოფიას ისიც უნდა მიმართავდეს როგორც უშუალო მეთოდოლოგიურ საყრდენს.

§ 6. კერძო ანთროპოლოგიური მეცნიერებები განუხრელად ვითარდებიან. ხდება ამ მეცნიერებათა დიფერენციაცია და ინტეგრაცია. ადამიანი სულ ახალი და ახალი კუთხეებით წარმოჩინდება. მაგრამ დაისმის კითხვა — საკმარისია თუ არა ადამიანის შემეცნებისათვის კერძო ანთროპოლოგიური კვლევა, თუ რჩება უმნიშვნელოვანესი პრობლემა, რომელიც ადამიანის ფილოსოფიამ უნდა გადაკრას?

თავდაპირველად ადამიანის შემეცნება ნაკლებად დიფერენცირებულად ვითარდებოდა, ცდილობდნენ მთლიანად ადამიანის შესახებ რაიმე არსებითი ეთქვათ, რაც სიბრძნედ იქნებოდა მიჩნეული. რა თქმა უნდა, დიდად საინტერესო იქნებოდა ისტორიის განმავლობაში გამოთქმულ მსგავს აზრთა თუნდაც ქრესტომათიული შეკრება. ამ ინტერესს ადასტურებს ადამიანის შესახებ აფორისტულ გამონათქვამთა დიდი პოპულარობა. მაგრამ მეცნიერული შესწავლა ამით არ შეიძლებოდა დაკმაყოფილებულიყო და კანონზომიერი იყო ადამიანის შესახებ მეცნიერებათა სულ უფრო მზარდი დიფერენციაცია, კერძო მეცნიერული შემეცნების განვითარება. მაგრამ საქმის ვითარება უფრო რთულია — რამდენადაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანის მთელის და არა მისი ცალკეული ნაწილების თუ მხარეების შესწავლას, ამდენად მეცნიერებათა დიფერენციაცია საკმარისი არაა<sup>3</sup>. მეტიც, ისეთი შეხედულებაც გამოითქვა, რომ ეს დიფერენცირება ხელს უშლის ადამიანის მთელის შემეცნებას. ეს სწორია იმ აზრით,

<sup>3</sup> იხ. A. Gehlen. Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn, 1955, S. 18—19. გელენი აქ ლაპარაკობს შეტლობაზე, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ცდილობენ მთელის თვისების გაგებას ნაწილებიდან. მსგავსი „ატომისტური“ რელუქციონიზმი დღეს დაძლეულად უნდა ჩაითვალოს.

რომ ნაწილების შესწავლაზე კონცენტრირება იწვევს მთელის მიმართ ყურადღების შენელებას, ნაწილებში იკარგება მთელი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კერძო ანთროპოლოგიური მეცნიერული კვლევით გატაცებას შეიძლება მოყლოდა, და ასეც მოხდა, ფილოსოფიურანთროპოლოგიური პრობლემისადმი ინტერესის შემცირება. არა და, კვლევის ეს ორი სფერო, როგორც ქვემოთ ვეცდებით ვაჩვენოთ. მხოლოდ ურთიერთკოორდინაციაში მუშაობით შეიძლება აღწევდეს შედეგს.

ფილოსოფიას თავისი საკუთარი კვლევის საგანი აქვს, უამისოდ იგი გაუქმდებოდა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა თვითონ ფილოსოფიურმა კვლევამ უნდა გადაჭრას და ამას ვერ მივადწევთ ვერც რომელიმე ცალკეული სპეციალურანთროპოლოგიური მეცნიერების საშუალებით და ვერც ყველა მათგანის ცოდნის შეერთებით. ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა თვითონ ფილოსოფიის საქმეა. რა თქმა უნდა, არსებობს საპირისპირო შეხედულებაც, რომელიც ან უბრალოდ უარყოფს ადამიანის ფილოსოფიის შესაძლებლობას, ან კერძო ანთროპოლოგიურ მეცნიერებათა საქმედ მიაჩნია ამგვარი პრობლემის გადაჭრა. ასეთია მექანიციკური კონცეფცია და ყოველი რედუქციონიზმი საერთოდ, რომელიც მიიჩნევს, რომ ადამიანი რიგითი საგანია სხვა საგანთა გვერდით და სპეციფიკურ პრობლემას არ წარმოადგენს, რამდენადაც უნაშთოდ დაიყვანება სამყაროს განვითარების დაბალი საფეხურების (არაორგანული ბუნების, ან, უკეთეს შემთხვევაში, ბიოლოგიური დონის) კანონზომიერებებზე.

თუ ადამიანის პრობლემის დაფუძნება არ შეუძლია მექანიციკურ ფილოსოფიურ კონცეფციას, ზომ არ უნდა გვეფიქრა, რომ მას აფუძნებს ანთროპოცენტრისტული, ანუ ანთროპოლოგისტური ფილოსოფია? საინტერესოა, რომ ადამიანის ნამდვილი პრობლემა არც მექანიციკიზმის საპირისპირო ფილოსოფიაში — ანთროპოცენტრისტულ კონცეფციაში შეიძლება დაისვას, ანთროპოცენტრიზმი ადამიანურ ყოფიერებამდე დაიყვანს მთელ სამყაროს, რის გამოც შეუძლებელი ხდება ადამიანის არსის გარკვევა დანარჩენ სამყაროსთან მისი დაპირისპირების გზით. ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა გულისხმობს ადამიანის არსის შემეცნებას — ადამიანის განსაკუთრებული ადგილის დადგენას სამყაროში. თუ ადამიანი არ არის რეგიონალური ობიექტი, ერთ-ერთი რიგითი საგანი სხვა საგანთა შორის, თუ მისი არსებობა ცვლის სამყაროს ერთიან სურათს არსებითად, მაშინ შესაძლებელი და აუცილებელი ყოფილა ადამიანის ფილოსოფია — ფილოსოფიური ანთროპოლოგია როგორც ფილოსოფიის დარგი. წინააღმდეგ შემთხვევაში ფილოსოფიის ამ დარ-

გის გამოყოფას საფუძველი არ ექნებოდა, თუმცა საკითხს ადამიანის რაობის შესახებ მაინც გარკვეული პასუხი გაეცემოდა. რევიონალური საგნები და არსებები თავისი არსებობით არსებით გავლენას ვერ ახდენენ სამყაროს სურათზე, რომელსაც ფილოსოფია უნდა წვდეს, ამიტომ არ შეიძლება არსებობდეს ფილოსოფიური მეცნიერება მათ შესახებ: არ არსებობს ფილოსოფიური იხტიოლოგია ან ფილოსოფიური ორნითოლოგია, რადგანაც თევზი და ფრინველი არ არიან ისეთი არსებანი, რომელთა ყოფნა-არყოფნა რაიმე არსებით ცვლილებებს შეიტანდა სამყაროს ერთიან სურათში, მის ზოგად კანონზომიერებებში (აქ არ უნდა დავუშვათ მოსალოდნელი შეცდომა, რომელიც ერთმანეთში ურევს ფილოსოფიას და მეცნიერებათა ენციკლოპედირ ჯამს. რა თქმა უნდა, თუ მთელი სამყაროს სრული სურათი გუანტერესებს, რომელსაც ერთგვარად მაინც დაგვიხატავდა ყველა მეცნიერული ცოდნის შეერთება, მაშინ თითოეულ არსებას და მათს თითოეულ ეგზემპლარსაც კი სათანადო ადგილი მიეჩინებოდა მასში. მაგრამ, ჯერ ერთი, ყველა მეცნიერებას მხოლოდ ზოგადი მსჯელობა, კანონი ანტირესებს და თითოეული საგნის გათვალისწინების მოთხოვნა აბსურდულია, და, მეორეც, ფილოსოფიას საქმე აქვს სამყაროს მთელთან, მის კატეგორიულ, უზოგადეს კანონებთან, რის გამოც კერძო მეცნიერული მსჯელობა რომელიმე რევიონალური საგნის შესახებ, თავისთავად, ფილოსოფიის შემადგენლობაში ვერ შევა).

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და სპეციალურანთროპოლოგიურ მეცნიერებათა განსხვავებისა და მათი ურთიერთკავშირის ცხადყოფისათვის განვიხილოთ საკითხი ორი კატეგორიის — ზოგადობისა და მთლიანობის კატეგორიების — თვალსაზრისით. ცხადია, ეს განსხვავება ზოგიერთი სხვა კატეგორიით განხილვითაც დგინდება, მაგრამ აქ ჩვენ შემოვიფარგლებით მითითებული ორი კატეგორიით.

ზოგადობის კატეგორია ადგენს ზოგადისა და კერძოს განსხვავებას. საერთოდ კერძო მეცნიერებები, რომელთაც სპეციალურ მეცნიერებებსაც უწოდებენ, მხოლოდ გარკვეული ხარისხის ზოგადობის კანონზომიერებებს ეძებენ. ამ მხრივ ისინი ერთმანეთთან გარკვეულ სისტემურ, იერარქიულ კავშირს გვიჩვენებენ — ერთნი უფრო ზოგად კანონზომიერებებს ადგენენ, მეორენი უფრო კერძოთ, მესამენი ამ უკანასკნელზე უფრო კერძოთ და ა. შ. ასე გამოიყოფა, მაგალითად, ზოგადი და შედარებით ნაკლები ზოგადობის პრობლემები ერთი რომელიმე მეცნიერების შიგნით. თუმცა აქ არ უნდა დავავიწყდეს, რომ ყოველი მეცნიერება ზოგადობის გარკვეულ ფარგლებს ინარჩუნებს, რომ აზრი, საერთოდ, ზოგადია. კერძო მეცნიერება გარკვეულ ჰორიზონტს, ზოგადობის გარკვეულ დონეს არ უნდა გასცდეს, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი დაკარგავდა თავის გარკვეულობას და თავის ამოცა-



ნებს ვერ გადაჭრიდა. მაგალითად, მათემატიკა არ უნდა გასცდეს სივრცითი და რიცხვითი, რაოდენობრივი მიმართებების სფეროს, ბიოლოგია სიცოცხლის პროცესთა კვლევით იფარგლება, ფსიქოლოგია — ფსიქოკურსი პროცესებით, რომელთა ბუნებაზე ნაწილობრივ ზემოთ იყო მსჯელობა. მხოლოდ ფილოსოფიაა ის თავისებური მეცნიერება, რომელიც უზოგადეს საქმის ვითარებებს იკვლევს და ამ დროს, ცხადია, გარკვეულად ემიჯნება კერძო მეცნიერებებს, რის გარეშეც იგი თავის ამოცანას ვერ გადაჭრიდა.

უზოგადეს ცნებებს კატეგორიების სახელით აღნიშნავენ, ხოლო უზოგადეს კანონებს კატეგორიული კანონები ეწოდება. ფილოსოფია იკვლევს კატეგორიებს და კატეგორიულ კანონზომიერებებს. მაგრამ ფილოსოფიის თავისებურებას ცნებათა და კანონთა უბრალოდ ზოგადი ზასიათი კი ვერ ქმნის, არამედ ის სპეციფიკური გარემოება, რომ კატეგორიები ზღვრული ზოგადობისანი არიან — მათზე ზოგადი ცნებები არ არსებობს (ყოველ შემთხვევაში, შინაარსეული სისავსის მქონენი). ამიტომ, რა ხარისხის ზოგადობასაც არ უნდა აღწევდეს კერძო მეცნიერება, თუ მისი მსჯელობები კატეგორიებსა და კატეგორიულ კანონებს არ ეხება, იგი ფილოსოფიად ვერ იქცევა. ფილოსოფიასა და კერძო მეცნიერებას შორის არის არა ხარისხობრივი განსხვავება მხოლოდ. როცა ზემოთ ჩვენ ფიზიკური ანთროპოლოგიის, ადამიანთმცოდნეობის და კულტურანთროპოლოგიის შესახებ ვბჭობდით და უარყავით შეხედულება, თითქოს ისინი წარმოადგენდნენ ადამიანის ფილოსოფიას, სწორედ ეს ვითარება გქმონდა მხედველობაში — ვერცერთი ეს მეცნიერება, მოუხედავად ადამიანის შესახებ დიდი ზოგადობის მსჯელობების განვითარებისა, ვერ შეცვლის ადამიანის ფილოსოფიას, რომელიც ადამიანს კატეგორიებისა და კატეგორიული კანონზომიერებების თვალსაზრისით განიხილავს.

რაც შეეხება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და კერძო ანთროპოლოგიური მეცნიერებების პოზიტიურ ურთიერთკავშირს, იგი, როგორც ზოგადობის, ისე მთლიანობის კატეგორიების თვალსაზრისით, განხილული იქნება მომდევნო ორ პარაგრაფში.

რაც ითქვა საკითხზე ზოგადობის კატეგორიის თვალსაზრისით, ანალოგიური იქნება მსჯელობები მთლიანობის კატეგორიის კუთხითაც. ყოველი კერძო მეცნიერება სწავლობს არა სამყაროს როგორც ერთ მთლიანს (ეს ფილოსოფიის კომპეტენციაში შედის მხოლოდ), არამედ მის რომელიმე იზოლირებულ ნაწილს, მონაკვეთს, ასპექტს, და მისი მეთოდიც ამის შესატყვისადაა აგებული. კერძო მეცნიერებათა სისტემა თავის შიგნითაც ამავე პრინციპითაა დასტრუქტურებული — ზოგიერთი მათგანი უფრო დიდ მთლიანს იკვლევს, მეორენი — ამ მთლიანის მხოლოდ რომელიმე ნაწილს, სხვანი — ამ უკანასკნელის

ნაწილობრივ ასპექტებს და ა. შ. მთელი საქმე აირდაირევა, თუ მკვლევარი მთლიანობის სათანადო ფარგლებს გასცდება, ამით იგი სხვა მეცნიერების საზღვრებში შეიჭრება და ვერც თავის ამოცანას შეასრულებს და ვერც სხვისას (ეს შეეხება შემეცნების პოზიციას და არა მკვლევარის პიროვნებას, რომელსაც სხვადასხვა დროს უფლება აქვს ერთ დარგშიც იმუშაოს და მეორეშიც, რა თქმა უნდა, თუ მას ასეთი უნიკალური უნივერსალურობის სათანადო ნიჭიც გააჩნია). ნაწილს აქვს თავისი კანონზომიერებები, რომლებმაც შესაძლოა იმ მთელშიც იჩინონ თავი, რომლის ნაწილსაც ეს განსახილველი სფერო წარმოადგენდა. მაგრამ მთელს აქვს საკუთარი, ნაწილების თვისებებისაგან დამოუკიდებელი და ამ თვისებათა ჯამზე დაუყვანადი თვისებაც, რომელიც ლოგიკურ საფუძველს ქმნის მოცემული მთელის გამოყოფისათვის. ფრინველის ასეთი ახალი, მის ნაწილებზე დაუყვანადი, თვისება არის ფრენის უნარი, რომლის გაგება შეუძლებელია ფრინველსა ცალკეული ნაწილების თუ ორგანოების (ფრთების, კუნთების სისტემის და ა. შ.) საშუალებით თუ მათი შეკრებით. ამის მსგავსადვე, ადამიანი, როგორც მთლიანი არსება, ფლობს გარკვეულ თვისებებს, რომელთაც მხოლოდ ამ მთლიანობის დონეზე ვხვდებით და არა ნაწილებსა. ამიტომ ნაწილების შესწავლით მთლიანის წვდომა შეუძლებელია. თუ ადამიანი არის გარკვეული მთლიანობითი ბუნების მქონე არსება, მას განსაკუთრებული მეცნიერება — ადამიანის შესახებ მეცნიერება უნდა სწავლობდეს. მაგრამ, როგორც ზემოთ ითქვა, ასეთი ამოცანები დაეკისრებოდა არა თავისთავად ადამიანის ფილოსოფიას, არამედ ანთროპოლოგიას ან ადამიანთმცოდნეობას.

მაშინ რომელ მთლიანობაზეა ლაპარაკი, როცა მას ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვლევის ობიექტად მივიჩნევთ? საქმე ეხება არა თვითონ ადამიანს როგორც მთლიანს, არა ადამიანის მთლიანობას (რომელსაც იკვლევს ფიზიკური ანთროპოლოგია და ადამიანთმცოდნეობა და რომლის წვდომის პრეტენზიებსაც აცხადებენ პერსონალისტიკა და ანთროპოლოგიური ფსიქოლოგია), არამედ სამყაროს მთლიანობას, რომელსაც მხოლოდ ფილოსოფია შეიძლება წვდეს და რომლის სტრუქტურულ ნაწილსაც ადამიანი შეადგენს. ადამიანი არის სამყაროს როგორც მთლიანის ნაწილი, რომელსაც არსებითი ადგილი უკავია ამ მთლიანში და მისი ამ ადგილის წვდომა არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანა, რამდენადაც ვერცერთი მეცნიერება, რომელიც უშუალოდ ამ მთლიანობას არ იკვლევს, ვერ განახორციელებდა ასეთ შემეცნებას. სულ სხვაა იმის გარკვევა, თუ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამ საკითხის გადაჭრისათვის რა მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს, და, საერთოდ, შეიძლება თუ არა ასეთი მნიშვნელობა ჰქონდეს, კერძოდ

ანთროპოლოგიური მეცნიერების მიერ მოპოვებულ ცოდნას, კერძოდ — ფიზიკურ-ანთროპოლოგიურ შემეცნებას, ანთროპოლოგიურ ფსიქოლოგიას თუ ადამიანთმცოდნეობას. მაგრამ ამ კითხვას ჩვენ სხვა პრობლემატიკაში შევყავართ. ესაა საკითხები ადამიანის კომპლექსური. კვლევის შესახებ და სპეციალურ-ანთროპოლოგიური და ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური წმენდებებს ურთიერთგაპირობებულობის შესახებ.

§ 7. დაიწყოთ ადამიანის კომპლექსური შესწავლის პრობლემათ. შემეცნება მონიზმისაგან ისწრაფის, ცდილობს მიზეზთა მიზეზს, საფუძვლელთა საფუძველს მიაკვლიოს, განზოგადების გზაზე მას არ სჩუგვია კომპრომისები. ამიტომაც, რომ შედარებით კერძოდან მეცნიერების გზა ყოველთვის უფრო ზოგადისაგან მიემართება და ფილოსოფიურ განზოგადებამდე აღწევს. თუმცა ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ კერძო ვითარებათა შესწავლის იგნორირება ხდება, არა, მეცნიერებათა დიფერენციაციის პროცესიც ასევე განუხრელია. ადამიანის შესახებ, როგორც მივუთითეთ, მრავალი მეცნიერება წარმოიშვა, რომელნიც ადამიანის მთლიანს ამა თუ იმ დონეს და ადამიანის კანონზომიერებათა ამა თუ იმ ზოგადობის საკითხებს იკვლევენ. სწორი არ იქნებოდა, თუ ვიფიქრებდით, რომ ამ მრავალრიცხოვან სფეროთა შორის არავითარი პოზიტიური ურთიერთკავშირი არ არსებობს, ან, თუ ასეთი ურთიერთკავშირი შეიმჩნევა, ეს თითქოს მათი მხოლოდ შეგნებულად, გეგმაზომიერი, მეთოდოლოგიური დაკავშირების შედეგი იყოს. ანთროპოლოგიურ მეცნიერებათა კოორდინირებული მუშაობა ფაქტია და ის სტიქიურადაც მიმდინარეობს, რამდენადაც, რა განსხვავებულ სიბრტყეშიც არ უნდა იდგეს ადამიანის საკითხი, ეს სიბრტყეები ლოგიკურად უკავშირდებიან ერთმანეთს, ხოლო ლოგიკური კავშირები აზროვნების დონემდე ამალღებულ ადამიანს აიძულებს არ დაარღვიოს ისინი.

მაგრამ სტიქიური კოორდინაცია მაინც ბრმაა, ნაკლებადეფექტურია და, რაც მთავარია, შეცდომებისაგან არაა დაზღვეული (ადამიანები. თვითონ მეცნიერებაშიც კი, მართო ლოგიკურ კავშირებს როდი მიჰყვებიან, არსებობს ადამიანის აზრის მამოძრავებელი არალოგიკური ძალებიც, რომელთა ერთგვარ ჰიპოსტაზირებას მიმართავენ ე. წ. სიღრმისფსიქოლოგიური კონცეფციები). ამიტომ არსებითი მნიშვნელობა აქვს კოორდინაციას ცნობიერების დონეზე, მეცნიერული და, კერძოდ, ფილოსოფიური რეფლექსიის დონეზე. რა თქმა უნდა, არავის შეუძლია იმის უარყოფაც, რომ კოორდინაცია ცნობიერების ამ დონეზეც მიმდინარეობს, მაგრამ ესაა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, პატარა-პატარა კუნძულები, გაფანტული ურეფლექსიო კოორდინირებული მუშაობის ვრცელ ოკეანეში. საკითხის ფი-

ლოსოფიურ პლანში დაყენება და გარკვეულ პოზიტიური გაშუქება ხელს შეუწყობდა მეცნიერული შემეცნების პროგრესს ამ სფეროში.

ადამიანური შემეცნებისათვის, რამდენადაც ადამიანი სივრცესა და დროში განსაზღვრული არსებაა და მისთვის არსებობს არა მზა პასუხები პრობლემებზე, არამედ მხოლოდ შემეცნება, დამახასიათებელია მთლიანი შემეცნების ობიექტის დანაწილება, კერძოსა და ზოგადის დაცალკეება, რაც საბოლოო ჯამში ქმნის ერთგვარ შემეცნებითს დუალიზმს. ამ დუალიზმის გამოვლენაა ფილოსოფიისა და კერძომეცნიერული შემეცნების გაყოფა. რა თქმა უნდა, ასეთი გაყოფისათვის არსებობს ობიექტური საფუძველი და შემეცნების ანთროპომორფულობას ეს ვერ დაბრალდება, მაგრამ შემეცნების საბოლოო ამოცანა ამ დუალიზმის მოხსნას გულისხმობს, სადაც ფილოსოფიური და სპეციალურმეცნიერული ცოდნა გაერთიანდებოდა და ეს იქნებოდა არა უბრალოდ მათი შეერთება, არამედ ერთ მთლიან ცოდნად შერწყმა. ამისათვის კი აუცილებელია განსაკუთრებული შემეცნებითი აქტის განხორციელება: როგორია ეს აქტი, რა პროცედურას გულისხმობს იგი ფილოსოფიური და კერძომეცნიერული ცოდნის მიმართ, ეს მომდევნო პარაგრაფში იქნება განხილული, აქ კი ჩვენ გვაინტერესებს შემეცნების ამ ორი სახის გაერთიანების აუცილებლობის საკითხი და თითოეული მათგანის ადგილის გარკვევა ამ ერთიან შემეცნებაში. ესაა ე. წ. კომპლექსური კვლევის პრობლემა.

კომპლექსური შესწავლა, დიფერენცირებული კვლევის გვერდით, აუცილებელია და ფაქტობრივადაც ხორციელდება როგორც კოორდინირებული კვლევის უმნიშვნელოვანესი სახე. კომპლექსური შესწავლის თვალსაზრისი უნივერსალურია და მეცნიერული კვლევის ყოველგვარ ობიექტს მოიცავს. ადამიანის მიმართ მისი მომარჯვების აუცილებლობას ისიც ზრდის, რომ სწორედ ადამიანია ისეთი კვლევის საგანი, რომელშიც, როგორც ზემოთ ითქვა, სამყაროს თითქმის ყველა ასპექტია განფენილი. ინტერესს ისიც აძლიერებს, რომ კომპლექსური კვლევის შედეგს გადამწყვეტი მნიშვნელობა შეიძლება ექნეს საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებისათვის, რამდენადაც ასეთი კვლევა ფუნდამენტური მნიშვნელობის პრობლემებზეა მიმართული.

ადამიანის კომპლექსურ შესწავლაში მონაწილეობენ კერძო მეცნიერებები, რომლებიც ადამიანის ამა თუ იმ ასპექტს სწავლობენ ზოგადობის ამა თუ იმ დონეზე, და ადამიანის ფილოსოფია — ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ადამიანის ერთიან შემეცნებაში მათ არსებითი მნიშვნელობა აქვთ, მაგრამ ეს მნიშვნელობა ერთგვარო-

ვანი არაა. თუ სპეციალურმეცნიერული შემეცნება მოწოდებულია ადამიანის კვლევის გარკვეული პორიზონტი გამოყოს და არ გასცდეს მას, რის გამოც სპეციალურ მეცნიერებას საკუთარი რესურსებით არც შეუძლია და არც ევალება დაადგინოს თავის შინაარსში ისეთი ცოდნა, რომელიც მთლიანი სამყაროს არსის დახასიათებას მოგვეცემა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია სწორედ ამ უკანასკნელისაკენაა მიმართული, თუმცა, თავის მხრივ, საკუთარი რესურსებით, სპეციალურ-ანთროპოლოგიური მეცნიერებების შედეგების გაუთვალისწინებლად, იგი ვერ ახერხებს ადამიანის შესახებ ერთიანი ცოდნა მოგვეცეს. ამ მიზნით მან სპეციალურანთროპოლოგიურ მეცნიერებებს უნდა მიმართოს. ასე რომ, მხოლოდ კოორდინაცია, ფილოსოფიურანთროპოლოგიური და სპეციალურანთროპოლოგიური შემეცნებების თავისებური გამთლიანება გვაძლევს ადამიანის შესახებ ამ ერთიანი ცოდნას. თუმცა, მეთოდოლოგიური შეცდომა რომ არ დაგუშვათ, საჭიროა აქ ერთი გაუგებრობა ავიცილოთ თავიდან. კოორდინაცია, რომელზეც აქ ვლაპარაკობთ, სრულიადაც არ აუქმებს შემეცნების მითითებულ დარგთან დამოუკიდებლობას და არ ნიშნავს მათ შორის საზღვრის რაიმეგვარ წაშლას.

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ კოორდინაციის წევრთა მნიშვნელობა სხვადასხვაგვარია ერთიანი შემეცნებისათვის. აქ ჩვენ იმაზე კი არ ვლაპარაკობთ, რომ ერთის მნიშვნელობა თავისთავად მეორისაზე მეტია ან ნაკლები. ეს დაუშვებელი გამარტივება იქნებოდა. საქმე ეხება იმას, რომ ფილოსოფიური და კერძომეცნიერული შესწავლა თითოეული თავისი განსაკუთრებული მნიშვნელობის მატარებელია და ერთმანეთით შეუცვლელია. ადამიანის ფილოსოფიური კვლევა ამ კოორდინაციაში წამყვანია იმ აზრით, რომ იგი პრინციპული მნიშვნელობის, კატეგორიული ბუნების კანონზომიერებას წვდება, რაც ამოსავლად უნდა იქცეს კერძომეცნიერული კვლევისათვის. წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს უკანასკნელი ბრმა იქნებოდა, ვერ მიიღებდა სწორ მიმართულებას და რაიმე მიმართულებას საერთოდ (როცა კერძომეცნიერული კვლევისას მეცნიერი მაინც ახერხებს რაიმე ფილოსოფიური მიმართულების განსაზღვრას, ეს ფაქტი ზემოთქმულის საწინააღმდეგოდ კი არ მეტყველებს, არამედ მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ამ შემთხვევაში მეცნიერმა დატოვა თავისი კვლევის ფარგლები და ფილოსოფიურ განზომილებას მიმართა. მაგრამ ამგვარი ფილოსოფოსობა ურეფლექსიო და, მაშასადამე, ბრმაა, იგი ვერ ითვალისწინებს ფილოსოფიური აზროვნების კულტურას, დაზღვეული არაა სიმცდარისაგან, უკრიტიკოა, ე. ი. არამეცნიერულია და ა. შ.). ფილოსოფიურანთროპოლოგიური შემეცნების შედეგი, თუ ის სწორია, სწორ მიმართულებას მისცემს სპეციალურანთროპო-

ლოგიურ კვლევას, როგორც მეთოდოლოგიური ამოსავალი. თავის მხრივ, სპეციალურანთროპოლოგიურ კვლევას კოორდინაციაში შეუცვლელი წამყვანი მნიშვნელობა ენიჭება, თუმცა ეს მნიშვნელობა სხვა ჰლანისაა. ჯერ ერთი, ზოგადი კანონზომიერება, რომელსაც ფილოსოფიური კვლევა ადგენს, თანხმობაში უნდა იყოს საკვლევი ობიექტის ასპექტების შესახებ დადგენილ ცოდნასთან (ცხადია, იმდენად, რამდენადაც ორივე შემთხვევაში ერთსა და იმავე კატეგორიასთან გვაქვს საქმე), და შეიძლება არ გაიზიაროთ პოზიტივიზმი-სეული ვერიფიკაციის პრინციპი, რომ ზოგადი წინადადების საზრისიანობასაც და ქეშმარიტობა — არაქეშმარიტობასაც კერძო ემპირიულ წინადადებებთან მათი თანხმობა განსაზღვრავს და, მაშასადამე, კერძო არის ამოსავალი ზოგადის შემოწმებისას, მაგრამ არ შეიძლება კერძოსა და ზოგადის ერთმანეთისაგან ტრანსცენდენტური მოწყვეტის თეორიასაც დავეთანხმოთ, რომლის მიხედვითაც ფილოსოფიურ და კერძომეცნიერულ შემეცნებებს ერთმანეთთან არაფერი საერთო არა აქვთ. მეორეც, უნდა ვცნოთ, რომ ფილოსოფიური შემეცნება თავის ემპირიულ ამოსავლად (ემპირიული ამოსავალი ფილოსოფიურ ცოდნას აქვს თვით ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის მიხედვით, რამდენადაც ზოგადი კერძოში ქვერეტალია) კერძომეცნიერულ ცოდნას იღებს.

ამრიგად, შეიძლება ვთქვათ, რომ ერთიან შემეცნებაში, რომელიც მოწოდებულია დაძლიოს დუალიზმი ფილოსოფიურ და სპეციალურმეცნიერულ ცოდნათა შორის, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას წამყვანი როლი ენიჭება ზოგადლოგიკურად, ხოლო სპეციალურანთროპოლოგიურ მეცნიერებებს არსებითი კერძომეცნიერული მნიშვნელობა აქვთ. ეს დებულება ცხადი გახდება ერთიანი შემეცნების აქტის შემდგომი დახასიათებისას, რომელიც ქვემოთაა წარმოდგენილი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მეთოდოლოგიური მნიშვნელობის საჯიხის შესახებ პარაგრაფში.

§ 8. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვლევის განვითარებაზე არსებითადაა დამოკიდებული სპეციალურანთროპოლოგიური მეცნიერებათა განვითარება, იგი მათს მეთოდოლოგიურ საფუძველს უნდა შეადგენდეს. ნაკლოვანი და, გარკვეულწილად, მცდარია წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ ფილოსოფია, ჩვენს შემთხვევაში — ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, არის კერძომეცნიერული ცოდნის განზოგადება. ვინც ამ დებულებას ემხრობა, მისი აზრით, ფილოსოფიურ ცოდნას უშუალო მნიშვნელობა აქვს სპეციალური მეცნიერებებისათვის, კერძოდ, რაც ზოგადის შესახებ ითქმის, ის უშუალოდ ვრცელდება კერძოს მიმართაც. ეს რომ მხოლოდ ასე იყოს, მაშინ მეთოდოლოგია ბავშვობის ასაკშიც კარგად ცნობილ უნარს — აზროვნების

ტრანსპოზიციის უნარს დაუკავშირდებოდა. მართლაც სასაცილოა, როცა ზრდადასრულებული ადამიანი ფილოსოფიის სახით ასეთ მარტივ ტრანსპოზიციებს გვთავაზობს, და საწყენია, როცა ასეთი რამ ისტამბება და ფილოსოფიურ პროდუქციად ფასდება. ამ შეცდომას აქვს უკანა მხარეც: მიჩნეულია, რომ კერძომეცნიერული დებულების ყოველივე განზოგადება, თუ კი ის ზოგადობის მაღალ ხარისხს აღწევს, გვაძლევს ფილოსოფიას. ზემოთ ჩვენ უკვე მივუთითეთ, რომ ზოგადობის ხარისხი, თავის თავად, ვერ გადაგვიყვანს კერძომეცნიერული განზომილებიდან ფილოსოფიურში. ფილოსოფია სხვა განზომილებას გულისხმობს — იგი საწყისის პრობლემიდან იწყება.

კატეგორიები და კატეგორიული ხასიათის კანონზომიერებები არსებითად განსხვავდებიან უბრალოდ დიდი ზოგადობის ცნებებისა და კანონზომიერებებისაგან. ეს ქმნის ფილოსოფიის თავისებურებას, და, როცა საქმე ეხება კერძომეცნიერული ცოდნის დაკავშირებას ფილოსოფიურ შემეცნებასთან, ეს თავისებურება უნდა გავითვალისწინოთ, რომელიც აუცილებელია ერთიანი შემეცნების აქტისათვის. ეს — რაც შეეხება ზოგადობის კატეგორიით განხილვას. მთლიანობის თვალსაზრისის გათვალისწინება კიდევ უფრო ნათლად წარმოაჩინებს ფილოსოფიის სენსუალისტურ-ემპირისტული გაგების სიმცდარეს. ფილოსოფიას აქვს თავისი საკვლევი ობიექტი, ესაა სამყარო როგორც მთლიანი, რომელიც არ დაიყვანება ნაწილების. მხარეების თუ ასპექტების თავისებურებებზე და არც მათს უბრალო ჯამზე. აქედან სრულიად ნათელია, რომ კერძო მეცნიერებების მიერ შობილებული ცოდნა, თავის თავად, ფილოსოფიურ ცოდნად ვერ გაიგება. მას შეიძლება ჰქონდეს და აქვს ისეთი მნიშვნელობა, რაც მას აკავშირებს ფილოსოფიასთან — კერძოდ, ფილოსოფიურ ცოდნასთან ერთად გადაიღოს სამყაროს ერთიანი შემეცნებას და, მეორე მხრივ, ფილოსოფიურ დებულებამდე აამაღლებს მას, მაგრამ ამისათვის აუცილებელია დამატებითი შემეცნებითი აქტი და არა უბრალო ტრანსპოზიცია.

როგორია ამ აქტის თავისებურება? ეს საკითხი დაკავშირებულია მთელისა და მისი ნაწილების თუ ასპექტების გამოკვლევათა ურთიერთობის პრობლემასთან, რომელიც საპიკილურად ქვემოთ იქნება განხილული თავში „ფსიქოფიზიკური პრობლემა და მისი განზოგადება“, აქ კი მოკლედ დავახასიათებთ ამ აქტს. შეშეცნების ამ თავისებურ აქტს შეიძლება ვუწოდოთ მთელის საზრისით ნაწილის შესწავლის აქტი. იმის მიხედვით, თუ საიდან ვიწყებთ შემეცნებას — მოკრძეული გვაქვს ცოდნა მთელის შესახებ და ეძებთ ნაწილის თვისებებსა და კანონზომიერებებს მთელის სტრუქტურული დანაწევრე-

ბის დასადგენად, ერთიანი შემეცნების მისაღწევად, თუ მოცემული გვაქვს რაიმე კერძომეცნიერული ცოდნა ნაწილის შესახებ და დასადგენი გვაქვს მთელში მისი ადგილი, კვლავ ერთიანი შემეცნების მისაღწევად — ეს აქტი ორ განსხვავებულ სახეს იღებს: პირველ შემთხვევაში გვაქვს კერძომეცნიერული კვლევა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანებთან დაკავშირებით, მეორე შემთხვევაში კი — ფილოსოფიურანთროპოლოგიური კვლევა კერძომეცნიერული ცოდნის მნიშვნელობის დადგენის ამოცანასთან დაკავშირებით. ეს, არსებითად რომ ვთქვათ, ერთი აქტია და განსხვავებას ის წარმოქმნის, რომ ადამიანი, როგორც დროში და სივრცეში განსაზღვრული არსება, შემეცნებას ან მთლიანიდან იწყებს, ან ნაწილიდან, რათა ბოლოს ამ ცოდნათა ერთიანობას მიაღწიოს. რა თქმა უნდა, პირველ და მეორე შემთხვევაში ფსიქოლოგიურად და გნოსეოლოგიურადაც შემეცნებელი სუბიექტი გარკვეულად განსხვავებულ ამოცანათა წინაშე დგება, რაც განაპირობებს ამ ორი აქტის განსხვავებას, ლოგიკურად კი, თუ ადამიანის ზემომითითებულ შეზღუდულობას არ მივაქცევდით ყურადღებას, ეს ერთი აქტია, რომელშიც მთელის სტრუქტურა დგინდება.

როგორც აქედან ჩანს, ფილოსოფიის (ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის) მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა კერძო მეცნიერებისათვის (სპეციალურანთროპოლოგიური მეცნიერებისათვის) უბრალო ტრანსპოზიციის მოთხოვნით როდი შეიძლება შემოიფარგლოს. აქ საქმე ეხება ნამდვილ შემეცნებას, უცნობი საქმისვითარების წვდომას და დასაბუთებას და არა მხოლოდ ზოგადიდან კერძოს გამომდინარეობის ან მთელიდან ნაწილის თვისების პირდაპირი გამოყვანის მარტივ ოპერაციებს.

### 3. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ადგილი ფილოსოფიაში

§ 9. ადამიანის ფილოსოფია რომ შესაძლებელი და აუცილებელია, ამ საკითხზე ზოგადად ზემოთ იყო ლაპარაკი, მაგრამ ამ საკითხს კვლავ აყენებს შემდეგი საქმისვითარება. როგორც მივუთითებდით, ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის დასმა იმაზე და მოკიდებული, თუ რომელ ფილოსოფიურ მიმართულებას ეკუთვნის ჩვენი კონცეფცია. ფილოსოფიური მიმართულება, რომელიც სამყაროს მთლიანში ადამიანს მხოლოდ რეგიონალურ საგნად მიიჩნევს (მექანიცისტური თვალსაზრისი), უარყოფს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესაძლებლობას. ფაქტიურად ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ვერ



აფუძნებენ ანთროპოცენტრისტული მიმდინარეობებიც, რამდენადაც მათ მთელი სამყარო ადამიანურ ყოფიერებაზე დაჰყავთ და არ დგება პრობლემა ადამიანის განსაკუთრებული ადგილის შესახებ სამყაროში, რაც მოითხოვდა ადამიანისაგან არსებითად განსხვავებული ობიექტურის აღიარებას. რა მდგომარეობაა ამ მხრივ მარქსისტულ ფილოსოფიაში? კანონიერია თუ არა მარქსისტულ ფილოსოფიაში ადამიანის ფილოსოფიის, ანუ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გამოყოფა ფილოსოფიის დარგის სახით? ზოგადი პასუხი ამ კითხვაზე ზემოთ იყო გამოთქმული: სწორედ მარქსისტული ფილოსოფიაა ისეთი ფილოსოფიური კონცეფცია, რომელიც ცნობს ობიექტურ სამყაროს და ადამიანის თავისებურ ადგილს ამ სამყაროში. აქვე უნდა გაუიხსენოთ, რომ მარქსიზმი, როგორც მსოფლმხედველობა, არის ადამიანის განთავისუფლების თეორია. სამყაროს გარდაქმნა, ახალი საზოგადოების აშენება, საზოგადოებისა, რომელიც უზრუნველყოფდა ადამიანის თავისუფლებას, მისი შინაგანი ბუნების თავისუფალ განვითარებას — ამის თეორიული დასაბუთება და პრაქტიკული განხორციელება არის მარქსიზმის ამოცანა. ის კი არა, აუცილებელია დავიცვათ მარქსიზმის ფილოსოფია მისი გადაქარბებული „ანთროპოლოგიზაციისაგან“. საქმე ისაა, რომ მარქსიზმს მისი ზოგი მოწინააღმდეგე ანთროპოცენტრისტულ თეორიად გვიხატავს, რაც სინამდვილეს არ შეესაბამება — მარქსისტული ფილოსოფია შეურიგებელ ბრძოლას უცხადებს ყოველგვარ სუბიექტივისტურ ფილოსოფიურ კონცეფციას. მარქსიზმის სხვა მოწინააღმდეგეები, პირიქით, ადამიანური ყოფიერების მნიშვნელობის უგულვებელყოფისათვის გამობენ მარქსის ფილოსოფიას. ეს შეხედულებაც ძირშივე მცდარია. მარქსისტული ფილოსოფია თავის მნიშვნელოვან ნაწილად გულისხმობს ადამიანის ფილოსოფიას.

მაგრამ საკითხი სხვა კუთხითაც დაისმის. რამდენად კანონიერია ვილაპარაკოთ მარქსისტულ ფილოსოფიაში ადამიანის ფილოსოფიაზე, როგორც ფილოსოფიის დარგზე? ზომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმი, ან მისი შემადგენელი ნაწილები, ვთქვათ, ისტორიული მატერიალიზმი, როგორც დიალექტიკური მატერიალიზმის კანონების მიყენება საზოგადოებასა და მის ისტორიაზე, ამოსწურავს იმ პრობლემატიკას, რომელსაც გულისხმობს იდეა ადამიანის ფილოსოფიისა როგორც მარქსისტული ფილოსოფიის დარგისა.

რა თქმა უნდა, თუ ეს საკითხი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, როგორც ფილოსოფიის განსაკუთრებული დარგის სასარგებლოდ არ გადაწყდებოდა, ეს მაინც არ იქნებოდა იმის მომასწავებელი, რომ მარქსისტული ფილოსოფია უგულვებელყოფდა საერთოდ ადა-

მიანის ფილოსოფიურ პრობლემას. მაგრამ აქ ორ მნიშვნელოვან გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება. პირველი: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, როგორც ფილოსოფიის დარგის, უარყოფა იმას ნიშნავს, რომ უარი ვთქვათ ყოველგვარ ფილოსოფიურ პრობლემაზე ადამიანის შესახებ, თუ კი ეს პრობლემები არ იგულისხმება დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის შემადგენლობაში. რა თქმა უნდა, მარქსისტულ ფილოსოფიაში ამა თუ იმ ასპექტით არ შეიძლება წარმოდგენილი არ იყოს რომელიმე ფილოსოფიურანთროპოლოგიური პრობლემა, და ეს სწორედ იმის სასარგებლოდ მეტყველებს, რომ ასეთი დარგი არამარტო კანონიერია, არამედ ფაქტიურადაც არსებობს მარქსისტული ფილოსოფიის შემადგენლობაში, მაგრამ საქმე ეხება ამ პრობლემატიკის, როგორც გარკვეული მწყობრი სისტემის უარყოფას, რასაც არ შეიძლება დავეთანხმოთ. ადამიანის პრობლემა შედის მარქსისტული ფილოსოფიის კორპუსში, მაგრამ შედის როგორც სწორედ სისტემა. ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ამ ფილოსოფიის დარგი ყოფილა, რამდენადაც ფილოსოფიის დარგად გამოყოფა პრობლემათა სისტემის გამოდიფერენცირებას ნიშნავს და მეტს არაფერს.

მეორე: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის უარყოფა როგორც ფილოსოფიის დარგისა არის უარყოფა ადამიანის განსაკუთრებული ადგილისა სამყაროში, რაც, ცხადია, არ შეესაბამება მარქსისტულ ფილოსოფიას. საკითხის გარკვევისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმის დადგენას, თუ რას ნიშნავს საერთოდ ფილოსოფიური დისციპლინა, ანუ ფილოსოფიის დარგი. როგორც ზემოთ ითქვა, ეს პირველ რიგში ნიშნავს პრობლემების წრის, როგორც გარკვეული ერთიანი სისტემის, გამოყოფას. მაგრამ როგორ უნდა გავიგოთ გამოყოფა? როგორც ახალი დისციპლინის შექმნა, თუ როგორც მკაფიო გაცნობიერება ამ სისტემისა, რომელიც არსებითად უკვე იგულისხმებოდა არსებულ ზოგად კონცეფციაში? რა თქმა უნდა, შეუძლებელია იმის მტკიცება, რომ მარქსისტულ ფილოსოფიაში ფილოსოფიური ანთროპოლოგია თითქოს იყოს ახალი დისციპლინა და, მით უმეტეს, თითქოს იგი განსხვავდებოდეს პრობლემათა იმ სისტემისაგან, რომელიც დიალექტიკურ და ისტორიულ მატერიალიზმში არის წარმოდგენილი. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არც ფილოსოფიური დარგი, ანუ დისციპლინა, რომელიც მარქსისტულ ფილოსოფიაშია მოცემული პრობლემათა სისტემის სახით. ხოლო როცა ნომინალატურულად და ორგანიზაციულად მოითხოვენ მის გამოყოფას, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ამ სისტემას. ეს არის ფილოსოფიის განვითარე-

ბის აუცილებელი გზა.. ასე იქნა გამოყოფილი ფილოსოფიის დარგების სახით ლოგიკა, ეთიკა, ესთეტიკა, აქსიოლოგია<sup>1</sup>.

ფილოსოფიის დარგების გამოდიფერენცირება ფაქტურად ნიშნავს ობიექტივაციის პროცესის განვითარებას: ის, რაც შედარებით ნაკლებად იმსახურებდა ყურადღებას, ნაკლებად იყო ქცეული შემეცნების ობიექტად, ამიერიდან ინტენსიური კვლევის საგნად იქცევა. შემეცნება კი ერთიანია და რომელიმე დარგის გამოყოფა ამ დარგის მოწყვეტას როდი ნიშნავს ამ ერთიანი პროცესიდან. თუმცა შემეცნების მიერ ცალკეულ დარგთა გამოდიფერენცირებას აუცილებლად უნდა ჰქონდეს ლოგიკური საფუძველი, და შეუძლებელია შემეცნების ყოველი ობიექტის გამოდიფერენცირების გზით შეცნიერების თუ ფილოსოფიის დარგის გამოყოფა. ადამიანი არის ისეთი ობიექტი, რომელსაც განსაკუთრებული ადგილი უკავია სამყაროში, და სწორედ ამიტომაა შესაძლებელი ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მარქსისტული ფილოსოფიის სისტემაში. ასეთივე საფუძველი ჰქონდა მარქსისტულ ფილოსოფიაში იმ დარგთა გამოდიფერენცირებას, რომელთა შესახებაც ეს-ეს არის მივუთითეთ.

ცნობილია, რომ მეცნიერული და ფილოსოფიური პრობლემების მიმართ ინტერესის ცვალებადობა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მიმდინარე პროცესებს უკავშირდება. ამ პროცესთა შორის არის ისეთი მნიშვნელობის მქონენი, რომელთაც პრობლემის აქტუალობის გაზრდა მოსდევს. ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის მნიშვნელობა კაცობრიობის ისტორიის სხვადასხვა ეტაპებზე იზრდებოდა. ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში სოკრატეს ეპოქას ანთროპოლოგიურ პერიოდს უწოდებენ ამ აქტუალობის გაზრდის გამო. უკიდურესად ჩვენი საუკუნის ოციანი წლებიდან დაიწყო ახალი შემობრუნება ადამიანის პრობლემისაკენ საერთოდ და ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემისაკენ, კერძოდ. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ეს გამოხვევა მ. შელერის წიგნის „ადამიანის ადგილი სამყაროში“ გამოსვლას (1928 წ.), რასაც მოჰყვა რიგი ავტორების მო-

---

<sup>1</sup> ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, როგორც ფილოსოფიის დარგის, გამოდიფერენცირებას სპეციალური ყურადღება დაეთმო საკავშირო დისკუსიაზე ადამიანის პრობლემის შესახებ, რომელიც 1977 წლის აპრილში გამართა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა. ისტორიულ მატერიალიზმთან ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართების თეორიულ და ორგანიზაციულ საკითხებზე აქედან აღსანიშნავია ორი მოხსენება А. Бочориншвили, Исторический материализм и философская антропология; Н. Чавчавадзе, О философской антропологии („მკცე“, ფილოსოფიის, დიქლოლოგიის, ეკონომიკისა და სამართლის სერია, № 1, 1978 წ.). მნიშვნელოვანი მოსაზრებები გამოითქვა მოხსენებების შესახებ კამათშიც (იხ. „მკცე“ ჟურნალში, № 2, 1978 წ.).

ნოგრაფიები ამ დარგში. განსაკუთრებით გაიზარდა ადამიანის ფი-  
ლოსოფიური პრობლემისადმი ინტერესი დღეს, ტექნიკური რევო-  
ლუციის და ფართო ურბანიზაციის პირობებში, ატომური იარაღის  
გამოყენების საფრთხისა და ეკოლოგიური კრიზისის პირობებში.  
შეიძლება ითქვას, ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა ყოველთვის  
წინა პლანზე იწევს ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტო-  
რიის გარკვეულ საკვანძო მომენტებში. თავისი კერძო შინაარსით კი  
ამ აქტუალიზაციის მოტივი სხვადასხვა დროს განსხვავებული შეიძ-  
ლება იყოს. მაგალითად, სოკრატეს დროინდელ ძველ საბერძნეთში,  
ჩანს, ადამიანის პრობლემა მეტროპოლიის საზოგადოებრივი ცხოვ-  
რების შიგნით მიმდინარე დემოკრატიზაციის პროცესმა გახადა აქ-  
ტუალური. მარქსიზმის ფილოსოფია, რომელშიც ადამიანის პრობ-  
ლემას ცენტრალური ადგილი უჭირავს, წარმოიშვა კაპიტალისტური  
საზოგადოებრივი ურთიერთობის განვითარების პირობებში, როდეს-  
აც ადამიანის გაუცხოებამ დიდი ძალით იჩინა თავი და ადამიანის  
გადაგვარების რეალური საფრთხე შექმნა. დღეს ეს ფაქტორიც ძა-  
ლაში რჩება და მას ემატება ე. წ. გლობალური პრობლემები, რომ-  
ლებიც ადამიანისა და კაცობრიობის განადგურების რეალურ საფრ-  
თხესთან დაკავშირებით არიან წამოჭრილი. ასეთი საფრთხე, სულ  
ცოტა, სამი მიმართულებით შეიქმნა. ამგვარ საფრთხეს ქმნის სამეც-  
ნიფრო-ტექნიკურ რევოლუციასთან და ურბანიზაციასთან დაკავ-  
შირებული სოციალური მოვლენა — დაუოკებელი სწრაფვა მოხმარე-  
ბისაკენ, მოხმარებლური ფსიქიკის არსებული შესაზღაბებით განვი-  
თარება, შერწყმული იოლი კომფორტის მოთხოვნილებასთან, რასაც  
უზრუნველყოფენ დიდი ქალაქებისათვის დამახასიათებელი უპიროვნო  
სამსახურები, რომლებიც მოიცავენ ადამიანური ცხოვრების თი-  
თქმის ყველა მხარეს და ორმხრივ ემუქრებიან ადამიანს ადამიანური  
ბუნების დამახინჯებით თუ ლიკვიდაციით. კომფორტისაკენ სწრაფვა  
მისი მოპოვებისათვის მინიმალური ენერჯის ხარჯვას ერწყმის, რაც  
გადაგვარებით ემუქრება ადამიანს როგორც შემოქმედ, აქტიურ, არ-  
სებას. თუ ადამიანი შრომამ შექმნა, შრომის გარეშე იგი უნდა გა-  
დაგვარდეს. სულ სხვაა იძულებითი შრომა, იგი უნდა მინიმუმამდე  
დავიდეს და სულაც მოისპოს, მაგრამ შეეშოქმედებითი შრო-  
მით უნდა იქნეს შეცვლილი და არა უშრომელი მოპოვებით. მეორე  
მხრივ, ადამიანი ასეთ პირობებში ნაკლებადაა დამოკიდებული მეო-  
რე ადამიანსაგან, ცალკეული ინდივიდებისაგან, რის გამოც ამ უკა-  
ნასკნელის ღირებულება, პატივისცემა ეცემა. იკარგება პიროვნუ-  
ლი ღირსებებისადმი პატივისცემა, მეორე ადამიანის ნებისადმი პა-  
ტივისცემა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დევრადაციას განიცდის  
ადამიანი, როგორც საზოგადოებრივი არსება. რა თქმა უნდა, ყო-

ველივე ეს ეხება მხოლოდ ტენდენციებს, რომელიც ასეთ ვითარებაში შეიმჩნევა და რომელთა აღმოფხვრის სპეციალური გზები უნდა იქნეს დაძებნილი. ესაა ადამიანის გაუცხოების თავისებური სახე, რომელიც, ზოგიერთი მოაზროვნის აზრით, გლობალურ პრობლემას წარმოქმნის და გარკვეული სახით ჩვენს საზოგადოებაშიც იჩენს თავს. ფილოსოფია, უპირველეს ყოვლისა, ამ ვითარების კონსტატაციას ახდენს. ამის შემდეგ, რამდენადაც მას ამის ძალა შესწევს, ცდილობს პროგნოზირებას და განკურნების გზების დასახვას.

მეორე საფრთხე ეკოლოგიური ხასიათისაა. მაქსიმალურად ეკონომიური და ოპტიმალური წარმოებისადმი გამოდევნება იწვევს ადამიანის საცხოვრებელი გარემოს, ბიოსფეროს იმ ზომამდე დაბინძურებას, რომ რეალურ საფრთხეს უქმნის ადამიანს სიცოცხლეს. ეს პროცესი თანდათან ვრცელდება მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის განვითარებასთან დაკავშირებით. ცხადია, თვითონ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია მოგვცემდა იმის საშუალებას, რომ თავი დავაღწიოთ ეკოლოგიურ კრიზისს, მაგრამ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის მონაბოვარს კაცობრიობა უმთავრესად იყენებს არა ამ მიზნით, არამედ ბუნების რესურსების შემდგომი დიდმასშტაბური ექსპლუატაციისათვის, რაც კიდევ უფრო აღრმავებს ეკოლოგიურ კრიზისს.

მესამე ვითარება, რომელიც აგრეთვე გლობალური ხასიათისაა და საფრთხეს უქმნის კაცობრიობას, არის ბირთვული იარაღის დაგროვება და მისი გამოყენების საფრთხე.

ასეთ პირობებში, როცა ადამიანს ამგვარი რეალური საფრთხე ემუქრება, მწვავედ დგას ადამიანის საკუთარი ბუნების, მისი გარემოს და, საერთოდ, კაცობრიობის არსებობის შენარჩუნების პრობლემა. გასაგებია, რომ ადამიანის ბუნების, მისი იდეალის, მისი გაუცხოების და სხვა ფილოსოფიური პრობლემები ამ დროს უაღრესად აქტუალური ხდება და, მაშასადამე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მნიშვნელობა განსაკუთრებით იზრდება. როცა ბურჟუაზიული სამყაროს მოაზროვნეები ბევრს წერენ ფილოსოფიურანთროპოლოგიურ პრობლემატიკაზე, ამ ფაქტში შეიძლება ორგვარი რამ დავინახოთ. ბევრი მათგანი განსაკუთრებით უსვამს ხაზს იმ გლობალურ პრობლემებს, რომლებიც ახლა ვახსენეთ. ამ მხრივ ისინი ჩვენს მოკავშირეებად უნდა ვცნოთ. გლობალური პრობლემები, რომლებიც ადამიანის მოსპობისა და გადაგვარების თავიდან აცილების ამოცანაზეა მიმართული, მთელი კაცობრიობის საერთო პრობლემებია და საერთო მუშაობას, მათ შორის, საერთო ფილოსოფიურ კვლევას, მოითხოვენ. რა თქმა უნდა, ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურანთროპოლოგიური კვლევის ინტენსიფიკაციას აქვს მეორე მხარე, რომელიც

ჩვენი ფილოსოფიისაგან სათანადო პასუხს მოითხოვს. ესაა იდეოლოგიური მხარე, ჩვენი იდეოლოგიისადმი დაპირისპირება. ამიტომ აქტუალურ იდეოლოგიურ ამოცანად ისახება მარქსისტული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ინტენსიური განვითარება. ასეთ პირობებში, ბრძოლა მარქსისტული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დამკვიდრებისა და განვითარებისათვის ერთ-ერთი აქტუალური იდეოლოგიური პრობლემაა, ხოლო ამ პრობლემის მიჩქმალვა ნიშნავს უკან დახევას მოწინააღმდეგე იდეოლოგიის შემოტყვის წინაშე.

მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ახლა წარმოიშვა. იგი, არსებითად რომ ვთქვათ, ისევე ძველია, როგორც, საერთოდ, ფილოსოფია. მართალია, ადამიანი თავისი განვითარების დაბალ საფეხურზე უფრო გარე იყურება, ვიდრე შიგნით, თავისთავში, რის გამოც პირველად საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები უნდა განვითარებულყვნენ და არა ანთროპოლოგიური და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, მაგრამ ფილოსოფია რეფლექსიის ისეთ დონეს ვულისხმობს, სადაც ადამიანის თვითშემეცნების შეფერხებისათვის სპეციალური ბარიერები არ უნდა არსებობდეს. ფილოსოფიის ისტორია ასაბუთებს ამ აზრს. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ფილოსოფიური აზროვნების ადრეულ საფეხურებზევე ისახება. მართალია, მას აკლია სისავსე და სისტემურობა, მაგრამ ამ ნაკლისაგან ამ პერიოდში არც საერთოდ ფილოსოფიაა დაზღვეული და არც კერძო მეცნიერული შემეცნება. ფილოსოფიურანთროპოლოგიური კვლევის ისტორიაში ცნობილია დიდი ნიშანსვეტები. ჩვენ უკვე მივუთითეთ სოკრატეზე. ასეთ მოაზროვნებს. რომელთა ფილოსოფიურანთროპოლოგიურ გამოკვლევებს დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა, ეკუთვნოდნენ არისტოტელე, ნეოპლატონიკოსები, დეკარტი, კანტი, ჰიუმბოლდტის ფილოსოფიის წარმომადგენლები და ექსისტენციალისტები, სიღრმის ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური ადებტები და სხვ. განსაკუთრებული დამსახურება ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის დასმისა და გადაჭრის საქმეში ეკუთვნის კ. მარქსს. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წარმომადგენლებიდან განსაკუთრებით ანგარიშგასაწევია მ. შელერის, ნ. ჰარტმანის ნააზრევი და სხვ. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ისტორია თავის მკვლევარს ელის. წინამდებარე წიგნში ეს ისტორია გადმოცემული არ არის. თუმცა ავტორი ცდილობს გაითვალისწინოს უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიურანთროპოლოგიური კონცეფციები და მთავარ პრობლემებზე მათი შეხედულებები.

ჩვენს ქვეყანაში, კერძოდ, საქართველოში ფილოსოფიურანთროპოლოგიურ ცალკეულ საკითხთა კვლევას დიდი ხნის ისტორია აქვს. ორიოდ ათეულს ითვლის ამ საკითხის სისტემატური.

კვლევა, რომელიც უმთავრესად საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში ხორციელდება. წინამდებარე წიგნში გათვალისწინებულია ამ კვლევის მთავარი შედეგები. თუმცა შედეგების სისტემატური დალაგება ნაცადი არ არის და იგი ნოვაქლის საქმედ რჩება.

#### 4. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითადი პრობლემები

§ 10. ადამიანის ფილოსოფია პრობლემათა სისტემის სახით წარმოგვიდგება. ეს პრობლემები მისთვისაა სპეციფიკური. მართალია, მათი დასმისა და გადაჭრის ცდებს ჩვენ ვხვდებით საერთოდ ფილოსოფიური ხასიათის თხზულებებშიც, სადაც გამოდიფერენცირებული არაა ან ნაკლებადგაცნობიერებულია ფილოსოფიური ანთროპოლოგია როგორც ფილოსოფიის დარგი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ეს საერთო ფილოსოფიურ საკითხთა წრეა და არა განსაკუთრებული ფილოსოფიური დისციპლინისა. გარდა ამისა, ეს შეიცავს პრობლემათა ერთმანეთში აღრევის საფრთხეს, რაც მძლავრ ბარიერს ქმნის მათი გადაჭრისათვის. ყველაზე გავრცელებული აღრევაა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემის შიჩნევა ფილოსოფიის სხვა დარგის საკითხად. მაგალითად, საკმაოდ გავრცელებულია ადამიანის ბედნიერების და ადამიანის დანიშნულების საკითხთა გამოცხადება ეთიკის საქმედ. ადამიანის ბედნიერება, ცხადია, ეთიკურ განზომილებაშიც უნდა ვეძიოთ, მაგრამ გაუმართლებელი შეზღუდვა იქნებოდა, თუ მხოლოდ ეთიკას დავავალბდით ამ პრობლემის გადაჭრას. მეტის თქმაც არის საჭირო: საერთოდ, ეთიკა უძლურია პასუხი გასცეს კითხვას ადამიანის ბედნიერების შესახებ. ბედნიერება, საერთოდ, ადამიანური ყოფიერების საკითხია და არა კერძოდ ეთიკურისა. ასევე უნდა ითქვას ადამიანის დანიშნულების საკითხის შესახებაც. ჩვენ აქ შორს წაგვიყვანდა ყველა იმ შეცდომაზე მითითება, რომელიც ანთროპოლოგიის საკითხის ფილოსოფიის სხვა დარგზე მიწერაში მდგომარეობს. მიუუთითებთ მხოლოდ ზოგიერთ მათგანზე, რომლებიც უფრო ძნელად შესამჩნევი ჩანან.

შემეცნების პრობლემებს იკვლევს ფილოსოფიის დარგი, რომელსაც გნოსეოლოგიას, ანუ შემეცნების თეორიას უწოდებენ. მაგრამ არის შემეცნების შესახებ რიგი პრობლემებისა, რომელთაც უშუალოდ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია იკვლევს. თუ საკითხი იმის შესახებ, არის თუ არა შესაძლებელი შემეცნება და, თუ შესაძლებელია, — როგორ, გნოსეოლოგიის საკითხია, შემეცნების

ცალკეული ფსიქოფიზიოლოგიური მექანიზმები შემეცნებითი პროცესების ფსიქოლოგიამ უნდა შეისწავლოს; ხოლო რამდენადაა დაკავშირებული შემეცნება და მისი შესაძლებლობა ადამიანის არსთან — ეს პრობლემა ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ უნდა გააშუქოს (შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს იმან, რომ შემეცნების თეორია და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია აუცილებლად სარგებლობენ ერთმანეთის მონაცემებით).

ადამიანის თავისუფლების ცალკეულ ასპექტებს იკვლევენ სხვადასხვა ფილოსოფიური დისციპლინები, მაგრამ თავისუფლების საერთო პრობლემა ფილოსოფიურანთროპოლოგიური კვლევის გარეშე ვერ გადაიჭრება. ასევე უნდა ითქვას ანთროპოგენეზის პრობლემაზე. ადამიანის წარმოშობის საკითხი შეიძლება შევისწავლოთ ბიოლოგიის თვალსაზრისით, ცალკე რომელიმე რეგიონალურ-კულტურული თვალთახედვით, სოციოლოგიის თვალსაზრისით და ა. შ. მაგრამ ფილოსოფიურანთროპოლოგიურ პლანში ანთროპოგენეზის სხვა, ზოგადასობრივი აზრით დაისმის და უამისოდ ვერ გადაწყდება (კვლავ უნდა მივუთითოთ, რომ ამ განსხვავებულ პლანებს ერთმანეთისათვის და საერთო შემეცნებისათვის აქვთ არსებითი მნიშვნელობა, რაზეც ზემოთ სპეციალურად იყო მსჯელობა, მაგრამ ეს არ უნდა ნიშნავდეს მათ აღრევას ერთმანეთში).

მოკლედ დავახასიათოთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მთავარი პრობლემები. რა თქმა უნდა, ამ პრობლემათა გამოყოფა იმის მიხედვით ხდება, თუ როგორ ფილოსოფიურანთროპოლოგიურ კონცეფციას ვავითარებთ. ამიტომ გასაკვირი არ იქნება, თუ აქ ჩვენ ვილაპარაკებთ ისეთ პრობლემებზე, რომლებიც სხვა მიმართულების ფილოსოფოსს არც მიაჩნია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საქმედ, ხოლო არაფერს ვიტყვით ზოგიერთ ისეთ პრობლემაზე, რომელიც საპირისპირო კონცეფციის მიხედვით, ადამიანის ფილოსოფიის ძირითად საკითხად უნდა ვაღიაროთ. საერთოდ, პრობლემის დაყენებაც, გარკვეულწილად, კონცეფციაზეა დამოკიდებული, ხოლო ეს კონცეფციები საკითხთა მაინც ერთ გარკვეულ წრეს რომ არ ეკუთვნოდნენ, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა მათი ურთიერთდაპირისპირებაც, რამდენადაც კამათი შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუ კამათის საგანი ყველა მოკამათისათვის ერთია. ამიტომაც, რომ ფილოსოფიური რეფლექსიის დონეზე განხილვისას, კრიტიკული აზროვნების დონეზე, აუცილებლად მოითხოვება მკაფიოდ განისაზღვროს დავისა და შეფასების ობიექტი, პრობლემა, განყენება მოვანდინოთ მოწინააღმდეგის კონცეფციის იმ მომენტებისაგან, რომელნიც ჩვენი კონცეფციით გამოყოფილ პრობლემას არ ეხებიან, ხოლო თუ ეს მომენტები არსებითია თვითონ კონცეფციათა ურთი-



ერთშეჯერებისათვის, მაშინ ცალკე დავსვათ საკითხი მათი მკაფიო განსაზღვრის შესახებ.

§ II. პირველი საკითხი, რომელიც ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში დაისმის, ესაა ადამიანის არსის პრობლემა. რა არის ადამიანი? მაგრამ ასეთივე კითხვა დგას ყველა ანთროპოლოგიური მეცნიერების წინაშეც. განსხვავებას ის ქმნის, რომ სპეციალურანთროპოლოგიური მეცნიერების ენაზე ეს ნიშნავს იმის გარკვევას, თუ რა თავისებურებით ხასიათდება ადამიანი იმ პორიზონტის ფარგლებში, რომელსაც მოცემული კერძო ანთროპოლოგიური მეცნიერება იკვლევს. ეს ქმნის განსხვავებას კერძო ანთროპოლოგიურ მეცნიერებათა შორისაც და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა და მათ შორისაც. ამიტომაც, რომ კერძომეცნიერული თვალსაზრისით კვლევითას ადამიანს არაერთი არსებითი დახასიათება ეძლევა. გარკვეული კუთხით თუ შევხედავთ, იგი წარმოგვიდგება როგორც მოაზროვნე არსება, სიმბოლური ფუნქციებით აღჭურვილი, კულტურის გარემოში მცხოვრები, მეორადი ცნობიერების მატარებელი და ა. შ. არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ გარკვეული მიმართულებით ეს ადამიანის არსებითი დახასიათებებია. მაგრამ არ იქნებოდა სწორი, თითოეულ მათგანში ან მათს ერთობლიობაში გვეძებნა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პასუხი კითხვაზე — რა არის ადამიანი. ფილოსოფია არ არის ცალკეულ კერძომეცნიერულ პორიზონტთა შეჯამება, ის სცდება პორიზონტისეულ შეზღუდულობას. ადამიანის არსის შესახებ ფილოსოფიური კითხვა მოითხოვს ადამიანის გარკვეულობის დადგენას სამყაროს მთლიანში და არა მის რომელიმე ნაწილობრივ ასპექტში. მაშასადამე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კითხვა — რა არის ადამიანი — ნიშნავს — რა ადგილი უჭირავს ადამიანს სამყაროს მთლიანში, რას მატებს სამყაროს ადამიანის არსებობა, როგორ წარმოგვიდგებოდა სამყარო ადამიანის გარეშე. აქ საქმე ეხება ადამიანის ერთიან არსს და არა მის ცალკეულ დახასიათებებს, რომელთაც სპეციალურანთროპოლოგიური მეცნიერებები ადგენენ.

ადამიანის არსის პრობლემის განხილვის შედეგად სხვადასხვა ფილოსოფიური მიმდინარეობანი განსხვავებულ პასუხამდე მიდიან. ჩვენ ქვემოთ ვავითარებთ დებულებას, რომ ადამიანის არსი მის შემოქმედებითს ქცევაშია, რაც ობიექტურ ღირებულებათა შესაბამისად სამყაროს გარდაქმნაში გამოიხატება. ამიტომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინაშე დაისმის პრინციპული მნიშვნელობის კითხვა — რა არის შემოქმედება, როგორია მისი ბუნება, მისი სახეები და სტრუქტურა?

იმ ხელოვნურ გარემოს, რომელსაც ობიექტური ღირებულებების შესატყვისად ადამიანი ქმნის თავისი შემოქმედებითი ქცევით, კულტურა ეწოდება. ცხადია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია აყენებს კითხვას კულტურის ბუნების შესახებ, მისი განვითარების ძირების შესახებ.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცენტრალური კითხვაა კითხვა ადამიანის შინაგანი ბუნების შესახებ. რამდენადაც თავისუფლება ნიშნავს შინაგანი ბუნების დაუბრკოლებლად გაშლას, ამ საკითხს უკავშირდება ადამიანის თავისუფლების პრობლემა. რა არის ადამიანის თავისუფლება, რა ზღუდავს მას, არსებობს თუ არა თავისუფალი ადამიანი ან მიადწევს თუ არა ადამიანი თავისუფლებას? რადამოკიდებულებაა ინდივიდის თავისუფლებასა და საზოგადოებას შორის, რა აზრით და რამდენად განაპირობებს საზოგადოება ინდივიდის თავისუფლებას და, მეორე მხრივ, რა აზრით, როდის და რა მხრივ ზღუდავს საზოგადოება ინდივიდის თავისუფლებას? ამასთან დაკავშირებით ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში დგას საკითხი ადამიანის ეკონომიური და სულიერი გაუცხოების შესახებ. ფიქრობენ, რომ საზოგადოება საერთოდ, ან გარკვეული საზოგადოება, ადამიანს ართმევს მის ჰუმანიტ სახეს, ამახინჯებს მას, ჩამოაცლის ადამიანურ ღირსებებს. ასეთ შემთხვევაში ისახება ადამიანის გაუცხოების ლიკვიდაციის ამოცანა. მარადიულია თუ არა გაუცხოება, და თუ იგი წარმავალია, როგორია მისი ლიკვიდაციის გზები?

ცალკე გამოიყოფა ადამიანის არსის პრობლემები სქესობრივ, ასაკობრივ, ეროვნულ განსხვავებათა შესატყვისად. ამ საკითხთა გადაჭრას, ცხადია არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება ფსიქოლოგიურ, პედაგოგიკურ და ეროვნულ პრობლემათა ანალიზისათვის.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია იკვლევს ადამიანის წარმოშობის, ანთროპოგენეზის ფილოსოფიურ საკითხს. რა განსაკუთრებული პირობები განაპირობებენ ადამიანის წარმოშობას ცხოველებიდან, რამდენად ექვემდებარებიან ისინი ადამიანის კონტროლს, მართვას? განასხვავებენ ადამიანის როგორც სოციალური არსების და როგორც ცოცხალი არსების წარმოშობის პრობლემას — სოციალურ ანთროპოგენეზს და ბიოანთროპოგენეზს. დაისმის საკითხი თითოეული მათგანის განხორციელების და მათი ურთიერთმომართების შესახებ.

სოციალურ ანთროპოგენეზის სიბრტყეში დგება კითხვა ადამიანის თვითკონსტიტუციის, თვითშექმნის, შესახებ.

ადამიანის თვითკონსტიტუციის საკითხი დაკავშირებულია ადამიანის დეტერმინაციის საკითხთან. ფილოსოფიური კონცეფციები, რომლებიც მიიჩნევენ, რომ ადამიანი მთლიანად გარეგანი ძალებითაა-

განსაზღვრული, ვერ აფუძნებენ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას. ამიტომ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური იქნება მხოლოდ ისეთი კონცეფციები, რომელნიც რაიმე ასპექტით მაინც აღიარებენ ადამიანის თვითკონსტიტუციის იდეას. უკიდურეს თვალსაზრისს მიაჩნია, რომ ადამიანში ადამიანურია მხოლოდ ის, რაც თვითონ ადამიანს შეუქმნია. მაგრამ თვითკონსტიტუციის თეორიებად ისინიც უნდა ჩაითვალოს, რომლებიც ადამიანს შინაგან და გარეგან ფაქტორთა ურთიერთობის ასპარეზად მიიჩნევენ. ასეთ თავისებურ თეორიად წარმოგვიდგება მარქსისტული მოძღვრება ადამიანის შესახებ, რომელიც უპირისპირდება როგორც ადამიანის გარედან განსაზღვრულობას, ისე მისი მხოლოდ შინაგანი ძალებით განსაზღვრულობის კონცეფციებს, და, აგრეთვე, სხვა თეორიებსაც, რომელნიც სულ სხვაგვარად ხატავენ ადამიანის გამსაზღვრელ გარეგან და შინაგან ფაქტორებს.

დეკარტიდან მომდინარეობს ე. წ. ფსიქოფიზიკური პრობლემა, რომელსაც ხშირად ფსიქოლოგიის თეორიულ პრობლემათა შორის განიხილავენ. ამას ის საფუძველი აქვს, რომ ფსიქოფიზიკური პრობლემის გადაჭრის გვარობაზეა დამოკიდებული ის, თუ როგორ იქნება გაგებული ფსიქოლოგიის შესაძლებლობა და ფსიქოლოგიის კვლევის საგანი. მაგრამ ეს პრობლემა, თავისთავად, არის არა ფსიქოლოგიის, არამედ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემა. ქვემოთ, სპეციალურად ამ საკითხისადმი მიძღვნილ თავში, ჩვენ შევეცდებით ვაჩვენოთ, რომ სწორია თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში წარმოშობილი ტენდენცია — განიხილონ ფსიქოფიზიკური პრობლემა როგორც კერძო შემთხვევა ფენათა ურთიერთობისა ადამიანში. ამიტომ პრობლემა დაისმის და გადაწყდება უფრო ზოგად პლანში, ფსიქოფიზიკური პრობლემა კი ამ ზოგადი პრობლემის ისეთივე (რა თქმა უნდა, არა თავის სპეციფიკურ ნაწილში) ცალკეული სახე იქნება, როგორც ფსიქიკურისა და გონითის, არაორგანული სხეულებრივისა და სიცოცხლის, სიცოცხლისა და ფსიქიკის ურთიერთობათა პრობლემები.

ამას უშუალოდ მივყავართ ადამიანის სტრუქტურის პრობლემამდე. მართალია, ადამიანის არსი ერთიანია და, არსებითად რომ ვთქვათ, ერთი ზოგადი საქმისეითარების დაძებნას გულისხმობს, მაგრამ ადამიანი არის სტრუქტურის მქონე მთლიანი და ისახება ამ სტრუქტურის შემეცნების ამოცანა. ადამიანის დასტრუქტურება სხვადასხვა თვალსაზრისით დგინდება. ადამიანში გაერთიანებულია ფიზიკური სტრუქტურები, ბიოლოგიური და მისი მრავალსახეობა, ფსიქიკური, მისი განვითარების განსხვავებული დონეებით, ობიექტურდირებულებითი, კულტურა, გონითი. გარდა ამისა, ადამიანის

ერთიან სტრუქტურაში დგება ჰარმონიული და კონფლიქტური მიმართებების პრობლემები (დაპირისპირება სასიცოცხლოსა და გონითს შორის და სხვ.).

მრავალ უმნიშვნელოვანეს საკითხთაგან, რომლებიც ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში დაისმის ამ პრობლემათა გვერდით და თვითონ ამ პრობლემატიკის შიგნით, აქ გამოვყოფთ ცნობიერების საკითხს. რა არის ცნობიერება, როგორია ცნობიერების სახეები და დონეები? რა ადგილი ეკუთვნის ცნობიერებას ადამიანის სტრუქტურაში, მის შემოქმედებაში? რა აზრით უნდა ვილაპარაკოთ არაცნობიერი მექანიზმებს და არაცნობიერი ფსიქიკურის შესახებ? ეს საკითხები, როგორც ცნობილია, არაერთგზის დასმულა ფილოსოფიისა და მისი განსხვავებული დისციპლინების წიაღში, აგრეთვე ფსიქოლოგიაში, რამდენადაც მათს გადაჭრას ამათთვის მართლაც აქვს არსებითი მნიშვნელობა, მაგრამ თავის საფუძველში ეს არის ფილოსოფიურანთროპოლოგიური და არა ზემომითითებული დისციპლინების პრობლემატიკა, და როგორც ასეთი, მისი განხილვაც და გადაჭრაც აქვე უნდა ხდებოდეს (გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად კვლავ საჭიროდ მიგვაჩნია მივუთითოთ, რომ ეს მსჯელობა შეეხება პრობლემათა ზოგად, ფილოსოფიურანთროპოლოგიურ ასპექტებს და არა სპეციფიკურ საკითხებს, რომლებიც ამ დისციპლინების პლანში დაისმის. მაგალითად, ეთიკის წინაშე დგას სპეციფიკური საკითხი მორალური ქცევის ცნობიერების შესახებ, ან ფსიქოლოგიას შეუძლია დააყენოს კითხვა, რა მიმართებაშია რომელიმე ფსიქოლოგიურ მექანიზმთან ცნობიერობა — არაცნობიერობა, მაგრამ ეს დისციპლინები ამოსავლად უნდა იღებდნენ ფილოსოფიურანთროპოლოგიურ მსჯელობებს ცნობიერებისა და არაცნობიერის ადგილის, შესახებ ადამიანში).

## 5. ადამიანის არსი. ადამიანი და ცხოველი

§ 12. მთელ ფილოსოფიურ რეფლექსიას მიმართულებას აძლევს ის, თუ როგორია დასმული და გადაჭრილი ადამიანის არსის პრობლემა. მრავალფეროვან ადამიანურ ფენომენებს იქეთ უნდა მიკვლევულ იქნეს გარკვეული ზოგადი და უცვლელი ნიშნები, რომლებიც არამართო, უბრალოდ, საერთო იქნებოდა სხვადასხვა ინდივიდებისათუ ჯგუფებისათვის, თუ ყველა არსებისათვის, რომელთა გარკვეულობასაც გამოეხატავთ ტერმინით „ადამიანი“, არამედ, ჩვენი გონებისათვის გასაგებს გახდიდა ადამიანის ფენომენს, საერთოდ, და თავისი საზრისით გამსჭვალავდა არა მართო ყველა ადამიანურ ფე-

ნომენს, არამედ ყველა იმ ცალკეულ ნიშანს, რომელნიც ადამიანის არსებით ნიშნადაა მიჩნეული და სხვადასხვა მიმართებით ახასიათებენ ადამიანს.

ადამიანის არსი გულისხმობს გარკვეულ კანონს, წესრიგს თუ სტრუქტურას. განსხვავებულ ფილოსოფიურანთროპოლოგიურ თეორიებს სხვადასხვაგვარად წარმოუდგენიათ ეს წესრიგი. ნიჰილისტური გაგებები უარყოფენ ასეთი წესრიგის არსებობას. მის არსებობას, გარკვეული მიმართებით, უარყოფს სიცოცხლის ფილოსოფიის ზოგიერთი მიმართულება და ექსისტენციალიზმიც, მაგრამ ისინი უარყოფენ ადამიანის ნამდვილი ბუნების მეცნიერულ ენაზე გამოსახვის შესაძლებლობას და არა საერთოდ ამ ბუნების წვდომისა და თავიანთი გამოსახვის შესაძლებლობას, რითაც ნიჰილისტური თეორიებისაგან განსხვავდებიან.

ხოლო ფილოსოფიური კონცეფციები, რომლებიც ადამიანის არსის მეცნიერული დადგენის შესაძლებლობას და აუცილებლობას აღიარებენ, სამ ჯგუფად შეიძლება დავანაწილოთ. ესაა თეორიები, რომლებიც ადამიანს განიხილავენ (1) ან როგორც განვითარებით მასზე ქვევით მდგომი საფეხურისათვის დამახასიათებელი წესრიგის რეგიონალურ გამოვლინებად (მექანიციზმ, ბიოლოგიზმი, ფსიქოლოგიზმი), (2) ან როგორც თვითონ ადამიანზე მაღლა მდგომი ინსტანციით განსაზღვრულს (რაციონალისტური თეორიები, გონისთეორიები, რელიგიური და თეოლოგიური კონცეფციები), (3) ან როგორც თვითონ ადამიანისათვის სპეციფიკური წესრიგის განხორციელებას. აქ ჩვენ ვლაპარაკობთ ადამიანის ფილოსოფიურ კონცეფციებზე, ადამიანის არსის კონცეფციებზე და არა უბრალოდ იმის შესახებ, შესაძლებელი და აუცილებელია თუ არა ადამიანის განხილვა ამ სამი განსხვავებული თვალსაზრისითაც საერთოდ. ეს შეტად მნიშვნელოვანი განსხვავებაა. ფიზიკური, ბიოლოგიური თუ ფსიქოლოგიური აღნაგობის თვალსაზრისით ადამიანის შესწავლა დიდმნიშვნელოვანი ამოცანაა და ამ ამოცანას შესაძლებელია ცნობდეს სამივე ჯგუფის თეორიები. რაც შეეხება იმას, გამოვაცხადებთ თუ არა ადამიანის არსად ამ გზით ნაწვდომ წესრიგს, ეს თეორიები ერთმანეთისაგან სწორედ ამით განსხვავდებიან. ასე რომ, ზემომითითებული დაპირისპირება, არსებითად, ეხება არა კვლევის კერძომეცნიერულ შედეგებს, არამედ კვლევის შედეგების ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციას, ადამიანის არსის დახასიათებად მათ გაგებას.

დღეს ჩვენ არ გვეგულება სერიოზული ფილოსოფიური (და, ალბათ, არც თეოლოგიური) თეორია ადამიანის შესახებ, რომელსაც თავისი არსებობის აუცილებლობა უკარანხებდეს იმ აზრის უარყოფას, რომ ადამიანი მატერიალური საგანიცაა და მასში ფიზიკური

პროცესებიც მიმდინარეობენ და ქვეყნის ფიზიკური მექანიზმებიც არსებობენ. მხოლოდ სპირიტუალიზმი ავითარებს იმ ფანტასტიკურ შეხედულებას, რომ იმატერიალური სულები მატერიალური ორგანიზმების პარალელურად და მათს მსგავსად რეალურად ცოცხლობენ და მოქმედებენ. მექანიციკური მატერიალისტიური ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური მიმართულება ეძებდა, და ხშირად წარმატებითაც, ფიზიკურ პროცესებს და მექანიზმებს ადამიანის სხეულში და სამართლიანად ცდილობდა ხაზი გაესვა მათი არსებითი მნიშვნელობისათვის. ამიტომ სწორია დებულება იმის შესახებ, რომ ამგვარი კვლევა-ძიება მეცნიერების პროგრესს უწყობდა ხელს. მაგრამ ადამიანის სულიერი (გონითი), ფსიქიკური და ბიოლოგიური თავისებურებების მატერიალური საფუძვლების კვლევის შედეგად მოპოვებულ კანონზომიერებებს მექანიციკური მატერიალიზმი ადამიანის არსად მიიჩნევს, ეს კი მცდარი ფილოსოფიური კონცეფციაა, რამდენადაც წარმოადგენს რედუქციონიზმს, ადამიანის არსის უკანონო დაყვანას ადამიანის ერთ მხარეზე, ფიზიკურ სხეულზე. ასეთი მცდარი კონცეფცია კი, გარკვეული მხრივ, ხელს უშლის ადამიანის ფილოსოფიური და კერძოანთროპოლოგიური კვლევის განვითარებას, რამდენადაც კრძალავს ადამიანში ბიოლოგიურ, ფსიქიკურ, სოციალურ და გონითს თავისებურებათა კვლევას. ის კი არა, ამგვარი კონცეფცია დაბრკოლებას უქმნის თაითონ ფიზიკური მხარის წვდომას ადამიანში, რადგანაც ადამიანის სხეული თავისებური ფიზიკურია, რომელიც გონითის, ფსიქიკურის და ბიოლოგიურის ინსტრუმენტის ფუნქციას ასრულებს, და თუ ეს უკანასკნელი არ იქნენ გამოკლებულნი, შეუძლებელი იქნება თვითონ ამ ფიზიკურის თავისებურების გამოკვლევა. დავკმაყოფილდებით მარტივი მაგალითით. თვალის ფიზიკურ მექანიზმებს სწავლობს ფიზიოლოგიური ოპტიკა. თუ ჩვენ არ გაეცოდინება თვალის ფსიქიკური ფუნქცია, კერძოდ, რომ ის არის მხედველობის ორგანო, მაშინ, ცხადია, შეუძლებელი იქნება მივაკვლიოთ თვალის ისეთ სტრუქტურულ ელემენტებს. რომელთა აზრიც იმაში იჩენს თავს, რომ ხედვისათვის აუცილებელ რაიმე ფუნქციას ასრულებენ.

ამეი აუცილებლად მიგვაჩნია გაითვალისწინოთ ფილოსოფიური ცოდნის ერთი თავისებური შეფარდებითი ხასიათიც. ფილოსოფიურ კონცეფციათა შეფასებაში შეიმჩნევა ერთი შიხილით ურუნაური ვითარება. ერთი და იგივე ფილოსოფიური კონცეფცია სხვადასხვაგვარ, ზოგჯერ ერთმანეთის საწინააღმდეგო შეფასებასაც კი იღებს იმის მიხედვით, თუ ისტორიული განვითარების რომელ პერიოდში. რა ვითარებაში არის გამოთქმული. შეფასების ამგვარი „კონტექსტუალური“ ხასიათი მხოლოდ შეფარდებითადვეა გამოართ-

ლებული, არაშეფარდებითი თვალსაზრისით კი შეცდომად უნდა ჩათვალოს. მხოლოდ ასეთი შეფარდებითი ღირებულება შეიძლება მიენიჭოს სხვადასხვა რედუქციონისტულ კონცეფციებს. რედუქციონიზმი შეცდომაა და ფილოსოფიური რედუქციონიზმი მცდარ მეთოდოლოგიას კარნახობს სპეციალურ მეცნიერებებს. მაგრამ ისტორიულ სხვადასხვა ვითარებებში რედუქციონისტულ ფილოსოფიას აქვს გარკვეული ღირებულება, რამდენადაც ხელს უწყობს შემეცნების გარკვეულ განვითარებას სასურველი მიმართულებით. მაგალითად, დღეს რომ ვინმემ ძველბერძნული ატომიზმის ის თეორია განავითაროს ადამიანის შესახებ, რომელიც დემოკრიტემ და სხვა ატომისტებმა წამოაყენეს, ეს იქნებოდა ნაბიჯი უკან, მექანიცისტური რედუქციონიზმისაკენ. ასევე, მატერიალისტური თვალსაზრისის გარკვეული დაფუძნებისათვის მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიკოსები დადებით შეფასებას აძლევენ ლამეტრის მექანიციზმს, დეკარტის თეორიას ცოცხალი ორგანიზმის გაიგივების შესახებ ავტომატთან, სეჩენოვისა და პავლოვის რედუქციონისტულ ფიზიოლოგიურ თეორიებს. ეს უდავოდ სწორია, მაგრამ მხოლოდ „კონტექსტუალური“ თვალსაზრისით: იმ ისტორიულ პერიოდებში, რომელთაც განიკუთვნება ეს კონცეფციები, ისინი სიცოცხლისა და ფსიქიკის მატერიალური საფუძვლების კვლევის განვითარებას უწყობდნენ ხელს. მეტიც, მნიშვნელოვან მოვლენებს წარმოადგენდნენ თვითონ ფილოსოფიაში, რადგანაც იმ დროისათვის სერიოზულ იდეალისტურ თეორიად იყო წარმოდგენილი კონცეფცია, რომლის მიხედვითაც, სიცოცხლის, ფსიქიკურს. გონითს არ გააჩნიათ ფიზიკური (ფიზიოლოგიური) სუბსტრატები. ასეთი იდეალიზმის წინააღმდეგ კი, რა თქმა უნდა, მექანიცისტურ-მატერიალისტური კონცეფცია თავის ამოცანებს ასრულებდა. ხოლო დღეს, როცა ამგვარ გულუბრყვილო იდეალიზმს სერიოზული დამცველები არა ჰყავს, მექანიციზმის ის უარყოფითი მხარე იძენს უარყოფითს ძალას. რომელსაც რედუქციონიზმს უწოდებენ.

ადამიანის გაგებას განვითარების დაბალი დონიდან ცდილობს მექანიციზმი (არაორგანულ ფიზიკურზე ადამიანის დაყვანის კონცეფცია. ტერმინოლოგიურად უფრო სწორი იქნებოდა, მისთვის ფიზიციზმი გვეწოდებინა, მაგრამ ეს არ შეიძლება ორი გარემოების გამო. ისტორიულად ფიზიციზმს მექანიციზმი უწოდეს, რამდენადაც იმ დროისათვის მექანიცია იყო ფიზიკის ყველაზე მეტად განვითარებული დარგი და მთელი ფიზიკის წარმომადგენლობა შეეძლო ეკისრა. მეორე გარემოება ისაა, რომ ფიზიციზმი თანამედროვე ფილოსოფიის ისტორიაში ეწოდება მექანიციზმის მხოლოდ გარკვეულ სახეს. ლოგიკურ პოზიტივიზმში „ფიზიკალიზმით“ აღინიშნება კონცეფცია,

რომლის მიხედვითაც, ერთადერთი საყოველთაო ენა მეცნიერებებისათვის არის ფიზიკის მეცნიერების ენა). რელატივისტის შედარებით დაბალი ხარისხი არის დამახასიათებელი თეორიებისათვის, რომლებიც ცნობენ შედარებით მაღალი დონის სინამდვილეს, მაგრამ მაინც სადმე ჩერდებიან და მაღალს კვლავ დაბალით შეანაცვლებენ. ასეთია ბიოლოგიაში, რომელიც კი ცნობს ბიოლოგიურის სპეციფიკას, მაგრამ ფსიქიკურსა და გონითს მასზე დაიყვანს. ასეთია ფსიქოლოგიაშიც, რომელიც ვერ სცდება განვითარების ცხოველურ დონეს და არ ცნობს ობიექტურ ღირებულებათა დონის თავისებურებებს.

§ 13. კონცეფციებიდან, რომლებიც ცდილობენ ადამიანი მასზე მაღლა მდგომი ინსტანციებიდან გაიგონ, ცალკე გამოიყოფა რელიგიური და თეოლოგიური ინტერპრეტაციები. მეორე ჯგუფს შეადგენს რაციონალისტური თეორიები. მათ შორის არსებით განსხვავებულს ის ქმნის, რომ, თუ რაციონალიზმისათვის შემეცნების თეორიაშიც და ონტოლოგიაშიც ამოსავალია გონება და გონებისეული, რელიგიური და თეოლოგიური ანთროპოლოგიები რწმენას იღებენ ამოსავლად, ღმერთიდან ცდილობენ გაიგონ ადამიანი. ღმერთი, თავისი დანიშნულებით, უპირისპირდება გონებას, ამ ტერმინით რაციონალიზმში აღნიშნულია სულ სხვა ინსტანცია, ვიდრე რელიგიასა და თეოლოგიაში. ასევე არ უნდა შეგვაცდინოს ტერმინოლოგიურმა აღრევამ სხვა შემთხვევებშიც, როცა გარკვეული თეორიები ცდილობენ შეარიგონ რელიგია და მეცნიერება, ღმერთი და გონება, და ამ დროს სიტყვას „ღმერთი“ რაღაც სხვა, შუამდებარე მნიშვნელობით ხმარობენ. გონება დასაბუთების, კატეგორიების, მიზეზობრივი და არსობრივი დეტერმინაციის სფეროა. ღმერთი კი რწმენის, ზებუნებრივის, სასწაულებრივის სამყაროს საწყისია. საქმე ისაა, რომ ღმერთის ცნების და, საერთოდ, რელიგიური ცნობიერების საფუძველში მესიანიზმი დევს. რელიგია არის გარკვეული პასუხი ასევე გარკვეულ პრობლემაზე. ადამიანს, ამ გაგების თანახმად, ორი უბედურება სჭირს, იგი მოკვდავი და ცოდვილია. ადამიანი, ამავე დროს, ისწრაფვის მარადიულობისაკენ, უკვდავებისაკენ, და ილტვის ცოდვისაგან. და სად არის ხსნა? რელიგია იწყება იქ, სადაც ეს პრობლემა დგას და მასზე მეცნიერული, რაციონალური პასუხი შეუძლებლადაა მიჩნეული. თუ რაიმე რაციონალური და ბუნებისმეტყველური აზრით შესაძლებელი იქნება ამ კითხვაზე დამაკმაყოფილებელი პასუხი, თუ, მაგალითად, მეცნიერება მიაღწევს ადამიანის უკვდავებას, რელიგიის საპირობისათვის ადგილი აღარ დარჩება. რელიგიასთან, ამრიგად, არსებითადაა დაკავშირებული არაბუნებრივითი, სასწაული. მართალია, რელიგია მთელ ადამიანურ ყოფიერებას ეხება და ამის გამო მასთან დაკავშირებულია თითქმის ყველა ფილოსოფიურანთროპოლოგიური სა-



კითხი, მაგრამ ყოველივე ეს რელიგიაში მესიანიზმის ცენტრალური პრობლემის ირგვლივ იყრის თავს და უშუალოდ როდი შეადგენს რელიგიის შინაარსს. ამიტომ რელიგიური ანთროპოლოგია არსებითად განსხვავდება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისაგან და, კერძოდ, რაციონალისტური ანთროპოლოგიისაგან.

რელიგიური ანთროპოლოგია თავისი პრობლემატიკით ნეოპლატონიზმსა და თომიზმში (განსაკუთრებით — ნეოთომიზმში) მიუახლოვდა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიურ პრობლემატიკას, როცა დასძული იქნა მეცნიერებისა და რელიგიის თვალსაზრისთა შერწყმის ამოცანა. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ამ მხრივ ენიჭება ადამიანის და ღმერთის კავშირის პრობლემას. ამ მიმართულებით განვითარებულ იქნა ორგვარი გადაჭრა საკითხისა. ერთი გამოიხატებოდა ადამიანის დეიფიკაციის, ღმერთადხდომის თუ ღმერთთან მიახლოების იდეაში, მეორე — ღმერთის გაადამიანების იდეაში. ორივე შემთხვევაში ნაგრძნობი იყო, რომ ადამიანს მაინც აქვს საკუთარი არსი და ღვთიური და ადამიანური ბუნება რაიმეგვარ გართიანებას მოითხოვს, რომ, მაშასადამე, ღმერთი ადამიანის გასაგებად საქმარისა არაა. ამის შედეგი იყო ადამიანსა და ღმერთს შორის გარღამავალი, იერარქიული საფეხურების დაშვება.

რაციონალისტური თეორიები გონების პრინციპს იღებენ ამოსავლად. დეკარტის კონცეფციის მიხედვით, ადამიანის სპეციფიკას მისი ცნობიერება, აზროვნება (cogitatio) შეადგენს. თუ არისტოტელე არაორგანულ ბუნებას უპირისპირებდა სიცოცხლეს, რომელიც ფსიქოიდად წარმოედგინა და ლაპარაკობდა არა მარტო გონიერი და ცხოველური სულის, არამედ თვით მცენარეული სულის შესახებ, რადგანაც მიაჩნდა, რომ სიცოცხლეს ფორმას აძლევს ფსიქიკური (ეს იყო ფსიქოვიტალისტური კონცეფცია, რომელსაც ჩვენს საუკუნეში მ. შელერი მიუბრუნდა), დეკარტი ლაპარაკობს ფსიქიკურისაგან დამოუკიდებელ სიცოცხლეზე და მას უპირისპირებს ადამიანს, რომელსაც ახასიათებს აზროვნება, სული (აქ დეკარტი, უდავოდ, გულიანობას ფსიქიკურსაც და გონითსაც, თუ შემდეგდროინდელი ტერმინოლოგიით ვილაპარაკებთ. თუმცა ეს ორი მას ერთმანეთისაგან მკაფიოდ არა აქვს გათიშული). ეს იყო დეკარტის ცნობილი დუალიზმი: სამყაროს საფუძველია ორი სუბსტანცია — ფიზიკური, რომლის ატრიბუტია სივრცეში განფენილობა და სულიერი, რომლის ატრიბუტია ცნობიერება, აზროვნება (მართალია, სპინოზამდე თვით დეკარტიც ცდილობდა ღმერთის ცნებით გაეერთიანებია ეს ორი სუბსტანცია, მაგრამ მათს შორის საერთო შინაარსზე მითითება მიღწეული არ იყო და დუალიზმი ძალაში დარჩა. საგულანხმოა, რომ ასევე ფასდება მონიზმის ყოველგვარი ცდა, სადაც დუალიზ-

მის თუ პლურალიზმის დაძლევისათვის ნაჩვენები არაა განსახილველ წევრთა გამაერთიანებელი შინაარსი). როდესაც დეკარტმა ამ შუქზე ადამიანი განიხილა, მივიღეთ ადამიანის რაციონალისტური ფილოსოფიური თეორია. მაგრამ მას კარგად ესმოდა, რომ ეს იყო ადამიანის გაგება მისი ზემდგომი ინსტანციით — ჰომოსტაზირებული აზროვნების, გონების თვალსაზრისით, და ვერ გამოდგებოდა ადამიანის ინდივიდის თეორიად. აზროვნების გარდა ადამიანს აქვს ფიზიკური, დროში და სივრცეში განფენილი სხეული, და აქვს სიცოცხლე, რომელიც, დეკარტის კონცეფციით, მხოლოდ თავისებური ფიზიკურია, ავტომატისებურია და არა ფსიქოიდი, როგორც ფიქრობდა არისტოტელე, ამიტომ დეკარტის წინაშე დადგა პრობლემა, რომელიც, ჩვენი აზრით, რაციონალისტური და, საერთოდ, ყველა ისეთი ფილოსოფიურანთროპოლოგიური გაგების წინაშე დგას, რომელიც ადამიანის შემეცნებას მის ზევით მდგომი ინსტანციით ცდილობს. ესაა ამ სუბსტანციის „გაადამიანების“ პრობლემა, განვითარების დაბალ დონეებთან მისი დაკავშირების პრობლემა. თუ რელიგიურ ანთროპოლოგიაში ეს წარმოდგენილია ღმერთსა და ადამიანს შორის ხიდის გადების საკითხის სახით, დეკარტის რაციონალიზმში იგი ფსიქოფიზიკური პრობლემის სახეს იღებს. ადამიანს, როგორც რეალურ არსებას, აქვს ფიზიკური სხეული, სიცოცხლე და სული. როგორ არიან ისინი ერთმანეთთან დაკავშირებული ადამიანში როგორც ინდივიდში? არისტოტელესაგან განსხვავებით, დეკარტს სიცოცხლე ესმის თავისებურ ფიზიკურად. ცოცხალი ორგანიზმი არის მანქანა. ავტომატი, რომლის ყველაზე რთული მოქმედებებიც კი გაიგება ამ ავტომატის თავისებური აღნაგობით და გარემოს ზემოქმედებით. ამ მიმართულებით შემდეგდროინდელი მთელი აზროვნებისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა რეფლექსის ცნებას, რომელიც დეკარტმა შემოიტანა და რომელმაც XIX ს. მეორე ნახევარსა და XX ს. პირველ ნახევარში დიდი როლი შეასრულა ე. წ. „შინაგანი ფსიქოფიზიკის“ (ცნობიერებისა და მის საფუძვლად მდებარე ფიზიოლოგიურის ურთიერთმიმართების) პრობლემის კვლევაში. ეს პრობლემაც დეკარტის რაციონალისტური დუალიზმიდან მომდინარეობს (ეს არ უნდა იქნეს დავიწყებული, როცა ამ პრობლემას განიხილავს სხვაგვარი კონცეფციის წარმომადგენელი. მის წინაშე, ასეთი თუ ისეთი სახით, დგება ფსიქოფიზიკური პრობლემა, მაგრამ პირველ რიგში ის უნდა გაირკვეს, რომ თვითონ პრობლემა იცვლის სახეს კონცეფციის შეცვლის კვალობაზე. ამაზე ლაპარაკი იქნება თავში ფსიქოფიზიკური პრობლემის შესახებ). დეკარტის მტკიცებით, ცხოველის ორგანიზმი ავტომატს წარმოადგენს და, რადგანაც ცხოველი მთლიანად გაიგება ავტომატის თეორიით, შეცდომა იქნებოდა მის-

თვის ზედმეტი რამ — სული მიგვეწერა. აქ და დეკარტიული ამ იდეის განვითარების ისტორიის მთელ მანძილზე მოქმედებაშია ოკამის „სამართებლის“ ცნობილი პრინციპი. მაგრამ ადამიანი, ამტკიცებს დეკარტი, ბოლომდე ვერ გაიგება როგორც ავტომატი. ადამიანი არის ისეთი ავტომატი, რომელშიც სული ზის და მიმართულებას აძლევს ავტომატის მოქმედებას. ფსიქოფიზიკური პრობლემაც სწორედ აქ დაისმის: როგორაა შესაძლებელი ადამიანში ორი სუბსტანციის, ფიზიკურისა და ფსიქიკურის, გაერთიანება? ეს პრობლემა რაციონალისტური ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინაშე დგება და მას ეკისრება ხიდი გადოს ზეადამიანურ, ზეინდივიდუალურ ინსტანციას (აზროვნებას) და ადამიანს შორის. იგულისხმება, რომ სულსაც და სხეულსაც მოქმედებს ერთი ველი აქვთ და თანაბარი რანგის საპირისპირო ძალებს წარმოადგენენ.

რაციონალიზმის განვითარების ადრინდელ პერიოდში, სანამ შევეთრად გამოიკვეთებოდეს გონი როგორც ფსიქიკურისაგან არსებითად განსხვავებული სფერო, პრობლემა ფსიქოფიზიკური პრობლემის სახითაა წარმოდგენილი და არაა დაყენებული საკითხი თვითონ სულში გონითისა და ფსიქიკურის ურთიერთმიმართების შესახებ და, ცხადია, არც ის განზოგადება მიღწეული, რომლის მიხედვითაც ფსიქოფიზიკური პრობლემა და გონითისა და ფსიქიკურის მიმართების პრობლემაც ფენათა ურთიერთობის პრობლემის ცალკე შემთხვევის სახით წარმოგვიდგება (იხ. ქვემოთ).

ფსიქოფიზიკური პრობლემის რაციონალისტური დუალისტური დღემის შემთხვევაში თანამიმდევრულ პასუხად ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის თეორია გვევლინება. მართალია, თვითონ დეკარტი მიუთითებს ანატომიურ ორგანოზე, სადაც უნდა ხორციელდებოდეს სხეულებრივისა და ფსიქიკურის დაკავშირება, მაგრამ აქედან, ვფიქრობთ, მცდარ დასკვნას აკეთებენ, როცა ამ კონცეფციას ურთიერთგავლენის თეორიად აფასებენ. ურთიერთგავლენის თეორია შეუთავსებადია დეკარტის რაციონალისტურ კონცეფციასთან. ანატომიურ ორგანოზე მითითება დუალიზმს ვერ მოხსნის, რამდენადაც თვითონ ამ ორგანოს აზრის გაგებისათვისაა საჭირო გადაიჭრას ფსიქოფიზიკური პრობლემა. უფრო მკაფიოდ ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი დაფუძნებულია ლაიბნიცთან, რომელმაც რაციონალისტური ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შემდგომი განვითარება მოგვცა.

მან თანამიმდევრული პასუხი გასცა არაცნობიერის პრობლემას. თუ დეკარტთან განხილული იყო საკითხი ცნობიერების ატრიბუტის მატარებელი სუბსტანციის კავშირისა ცნობიერების ატრიბუტს მოკლებულ სუბსტანციასთან (სხეულთან როგორც ცნობიერებას მოკლებულთან და არა როგორც არაცნობიერ ფსიქიკასთან), ლაიბნიცი

აყენებს არაცნობიერი ფსიქიკურის საკითხს. ლაიბნიცი აყენებს არაცნობიერი ფსიქიკურის პრობლემას მეტაფიზიკურ პლანში და არსებითად განსხვავდება არაცნობიერის ირაციონალისტური კონცეფციების ავტორთაგან. ირაციონალიზმისაგან განსხვავებით, რაციონალიზმისათვის არაცნობიერი ფსიქიკური არის იგივე აზროვნების შინაარსი, ოღონდ მას აკლია ცნობიერება. ლაიბნიცის ე. წ. „მცირე აღქმები“ იგივე ცნობიერების შინაარსებია, ოღონდ ცნობიერების გარეშე. ეს გაგება გამომდინარეობს რაციონალიზმის, როგორც იდეალისტური რეალიზმის, ბუნებიდან, რომლის მიხედვითაც, თვისებები შეუძლებელია შეიქმნენ, თუ კი ისინი თავიდანვე არ არსებობდნენ თუნდაც როგორც რეალური პოტენციები. წმინდა ემპირიზმი კი თვისებათა ამ აბსოლუტისტური გაგების საპირისპიროდ ავითარებს რელატივისტურ გაგებას, რომლის მიხედვითაც თვისებები მხოლოდ მოვლენებში არსებობდნენ და მხოლოდ მიმართებებში იქმნებიან, რომელნიც მოვლენებში გვეძლევიან. როგორც ვხედავთ, აქ საქმე ეხება კონცეფციათა გნოსეოლოგიურ განსხვავებას, შემეცნების პრინციპების განსხვავებულ გაგებას და არა ემპირიულმეცნიერულ, ვთქვათ — ფსიქოლოგიურ დაპირისპირებას.

ფსიქოფიზიკური პრობლემის რაციონალისტურ დაყენებას, როგორც მივუთითეთ, ლოგიკურად პარალელისტური თეორია შეესატყვისება და არა ურთიერთგაველენისა, თუმცა საკითხი სწორედ იმ სიბრტყეშია დასმული, სადაც ფიზიკური და ფსიქიკური ერთმანეთისადმი ენერგეტიკულად, დინამიკურად დაპირისპირებულ ძალებადაა წარმოდგენილი. ამიტომაც, რომ ამ პრობლემის გადაჭრისათვის ვერ ივარგებდა ე. წ. ორგვარი კეშმარიტების თეორიის მსგავსი კონცეფცია. ორგვარი კეშმარიტების თეორიაც დუალისტური დაპირისპირების დასაძლევად შეიქმნა, საქმე ეხებოდა ღმერთისა და ბუნების დაპირისპირებას, თეოლოგიისა და მეცნიერული შემეცნების დაპირისპირებას. ორგვარი კეშმარიტების თეორია იმას ემყარება, რომ ბუნებისმეტყველური და რელიგიური განსხვავებულ სიბრტყეებს ეკუთვნიან, რის გამოც მათი კეშმარიტებები ერთმანეთთან კონფლიქტში არ მოდიან. რაციონალისტური ფსიქოფიზიკური პრობლემა, ამისგან განსხვავებით, სწორედ კონფლიქტის პრობლემას აყენებს და ამავე დროს მოითხოვს ამ კონფლიქტის მოხსნას — განსხვავებულთა ლოგიკური ურთიერთშეთავსებადობის ცხადყოფას. ფენათა ურთიერთობის თეორიები, რომლებსაც სხვადასხვა თვალსაზრისიდან ამოსული ავტორები ავითარებენ თანამედროვე ფილოსოფიაში, სწორედ დუალისტური დაპირისპირების წინააღმდეგ მიმართავენ კრიტიკის მახვილს, თუმცა გარკვეული სახის კონფლიქტი დატოვებულია და, მასშასადამე, პრობლემაც დარჩენილია და არ უქმდება.

რაციონალიზმის განვითარების ის საფეხური, რომელიც გონის ფილოსოფიის სახით გვევლინება (ჰეგელი), უფრო მკაფიოდ უსვამს ხაზს ადამიანის ვაგებას ზეადამიანურს (ზესუბიექტურის და ზეინდივიდუალურის) გზით, გონების საშუალებით. იგი უზოგადეს ზესუბიექტურ და ზეინდივიდუალურ წესრიგში ჩართავს ადამიანს და, როგორც მისმა კრიტიკოსებმა სამართლიანად მიუთითეს, ართმევს ადამიანს ნამდვილ თავისუფლებას. თვითონ ჰეგელის კონცეფციაში ამგვარი ნაკლის დაძლევისათვის ორი გზაა დასახული. ერთია ე. წ. შინაარსეული ზოგადის შემოტანა განზოგადებისეული განნამდვილების წინააღმდეგ. მეორე — აბსოლუტური იდეის გაუცხოება ბუნებაში (და ადამიანშიც, როგორც ბუნებისეულში). მაგრამ ასეთ შემთხვევაშიც რჩება პრობლემა: როგორაა შესაძლებელი გონითისა და სუბიექტურის დაკავშირება, ობიექტური ღირებულების ქცევა ადამიანის ინდივიდის შინაგან ბუნებად, სუბიექტურ ღირებულებად?

დამახასიათებელია გონითისა და სუბიექტურის დაკავშირების პრობლემის გადაჭრის ცდა მაქს შელერის კონცეფციაში.

§ 14. თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ტრადიციად დამკვიდრდა ადამიანის არსის პრობლემის განხილვა ადამიანისა და ცხოველის შედარების მაგალითზე. ამ ტრადიციას შორეული ფესვები აქვს. საქმე ეხება გარკვეულ ხერხს ადამიანის არსის წარმოჩინებისათვის. კონცეფციებს, რომელთა მიხედვითაც, სიცოცხლეს (ყოველ შემთხვევაში, მისი ცხოველური დონით როგორც მინიმუმით) სამყაროს მთლიანში არ უკავია ისეთი განსაკუთრებული ადგილი, რაც მას კვლევის ფილოსოფიური დონის ობიექტად გახდიდა, ეს არის, უბრალოდ, ხერხი და მეტი არაფერი. საპირისპირო თვალსაზრისისათვის კი ეს შედარება არსებითია და სამყაროს სტრუქტურის განოკვლევისათვისაა აუცილებელი.

ფენომენოლოგიური მიმდინარეობის ცნობილმა წარმომადგენელმა მაქს შელერმა თავისი სიცოცხლის ბოლო წელს მოგვცა გამოკვლევა „ადამიანის ადგილი სამყაროში“<sup>1</sup>. ამ წიგნმა დიდი გავლენა მოახდინა თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიურანთროპოლოგიური აზროვნების განვითარებაზე. თვითონ სათაურში მოცემულია ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის ფორმულირება, ხოლო წიგნში განვითარებულია მნიშვნელოვანი მოსაზრებები, რომელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი ათვისებულ იქნა სრულიად განსხვავებულ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ მიმართულებებში.

<sup>1</sup> Scheier M., Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn u. München, 1962, 6. Aufl. პირველი გამოცემა—1928 წ.

მ. შელერი აქ თანმიმდევრულად განიხილავს სიცოცხლის განვითარების სხვადასხვა ფორმებს, ერთმანეთს ადარებს ადამიანს და ცხოველს. მაგრამ ამას აკეთებს არა იმ მიზნით, რომ აჩვენოს ადამიანი, როგორც სიცოცხლის უმაღლესი საფეხური, არამედ იმისათვის, რომ ცხადდეს დებულება, რომ ადამიანი საერთოდ არაა სიცოცხლის განვითარების რაიმე საფეხური, რომ იგი, საერთოდ, სიცოცხლისადმი დაპირისპირებული არსებაა. შელერი თვითონვე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ადამიანის ნამდვილ არსს ვერც ადამიანის ბუნებისმეტყველური კონცეფციები წვდებოდნენ, რომელნიც ადამიანს მის ქვემო ლიბრტიყდან განიხილავდნენ და რომელთა მიხედვითაც, ადამიანი არსს ბუნებას განვითარების მწვერვალს, და ვერც ადამიანის ბუნებისმეტყველური კონცეფციებიდან ამოსული თვალსაზრისები. შელერი გვთავაზობს კონცეფციას, რომელიც, მისი აზრით, თავისუფალია ორივე მითითებული ნაკლისაგან და თვითონ ადამიანის ბუნებას გვითვალისწინებს. ეს საინტერესო კონცეფციაა, თუმცა როგორც ქვემოთ ვეცდებით ვაჩვენოთ, სინამდვილეში ეს არის ცდა, გაერთიანებულ იქნეს ადამიანის განხილვის ბუნებისმეტყველური და გონისფილოსოფიური თვალსაზრისები, და ამ ცდას აქვია სათანადო დასაბუთება.

არაორგანულ ბუნებას უპირისპირდება სიცოცხლის დონე, რომელსაც ბიოფსიკიკური უნდა ვეწოდოთ, რამდენადაც სიცოცხლე ყოველთვის გულისხმობს ფსიქოიდს, ფსიქიკურს. მინიმუმს მაინც ბიოფსიკიკური სფეროს არსებებს, წინააღმდეგ არაორგანული საგნებისა, თავისი ონტიური ცენტრები აქვთ. ყოველი ცოცხალი, თვით მცენარეც, ფლობს რაიმეგვარ შინაგან არსებობას, რომელიც შეიძლება არ იყოს ცნობიერი, მაგრამ აუცილებლად არის ფსიქიკურის ბუნებისა. სიცოცხლის მინიმუმია ცნობიერებას მოკლებული გრძნობადი (ემოციური) ლტოლვა (Gefühlsdrang) რაიმე საგნისაკენ ან საგნისაგან<sup>2</sup>. ეს ლტოლვის სისტემა არის ხიდი ფსიქიკურსა და ფიზიკურს შორის, რომელიც თავისი აზრით გამსჭვალავს ორივე მათგანს (ცნობიერების მოვლენებს და ცნობიერებას მოკლებულ სხეულებრივს) და რომელსაც ვერ მიაგნო დეკარტმა<sup>3</sup>. ბიოფსიკიკური არსებობის უღაბლეს დონეზე სასიცოცხლო გრძნობადი ლტოლვა მოკლებულია ცნობიერებას, მის ისეთ დაბალ ფორმასაც, როგორიცაა შეგრძნება, მაგრამ ასეთი არსება (მაგალითად, მცენარე), როგორც მინიმუმში, თავს კარგად ან ცუდად გრძნობს<sup>4</sup>. უფრო მაღალი საფეხურია ინსტინქტის დონე. ამ საფეხურზე ცოცხალ არსებას აქვს ცნო-

<sup>2</sup> Die Stellung..., გვ. 11—12.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 71 და 75.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 12—15.

ბიერი შინაგანი სასიცოცხლო ცენტრი, მაგრამ მისთვის არა-ებრითი მნიშვნელობა არა აქვს ინდივიდუალურ გამოცდილებას, ცოცხალი ორგანიზმის ქცევა ამ გამოცდილების მიხედვით მხოლოდ ვარიირებს და არსებითად ახალ აზრიან ფორმებს ვერ გვიჩვენებს. ეს ქცევა აზრიანი კია, მაგრამ ეს თანაშობილია, გვარისეულია<sup>6</sup>. შესაშვეა ჩვევის დონე, ანუ ასოციაციური მეხსიერების საფეხური, სადაც ცოცხალი არსება ცდისა და შეცდომის მოდელით (რომლის ფიზიოლოგიური მექანიზმია პირობითი რეფლექსი) ერთგვარად ახერხებს თავი დააღწიოს გვარის ტყვეობას და თავისი გამოცდილების მიხედვით ახალ აზრიან ქცევას დაეუფლოს, ისწავლოს. ამ მექანიზმს შელერი ე. წ. ეფექტის კანონს უკავშირებს: სასიცოცხლო ლტოლვითი მოძრაობა დაფიქსირდება მხოლოდ მაშინ, როცა მას დადებითი შედეგი მოაქვს, თუ არა და, გრძელდება ძიება ასეთის მიღწევამდე<sup>7</sup>. ჩვენი მხრივ, შეგვეძლო შეგვენიშნა, რომ ამგვარივე მოდელი ქცევისა სხვა კონცეფციებშიცაა წარმოდგენილი, კერძოდ, იგივე მექანიზმი იგულისხმება არაენობიერი ინდივიდუალური დასკვნის კონცეფციით და ფიქსირებული განწყობის ცნებით, თუ ამ კონცეფციათა განსხვავებების განზომილებისაგან განყენებას მოვახდენთ, დავინახავთ, რომ თავის ზოგად ნაწილში ისინი ერთსა და იმავე საქმისვითარებაზე მიუთითებენ — ინდივიდის მიერ თავისი გამოცდილების კვალობაზე ახალი აზრიანი ქცევის დაუფლების ფენომენზე. თუ ამ საფეხურზე ინდივიდი თავს აღწევს გარემოსა და თავისი გვარის ერთგვარ ტყვეობას და თავისი ინდივიდუალური გამოცდილებით მოქმედებს, განვითარების მეოთხე, უმაღლეს საფეხურზე იგი თავისი გამოცდილების ტყვეობისაგანაც თავისუფლდება და საქმისვითარებებისა და ლირებულობითი ვითარებების უეცარი, ერთხელობრივი წვდომის გზით უზრუნველყოფს თავისი სასიცოცხლო ამოცანების გადაჭრას. ამ საფეხურს მ. შელერი პრაქტიკული აზროვნების საფეხურს უწოდებს, რამდენადაც აქ მოცემულია აზროვნება, მაგრამ პრაქტიკის ფარგლებს, სასიცოცხლო გრძნობადი ლტოლვის ფარგლებს იგი ვერ სცდება<sup>7</sup>. (უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს არ უნდა ავირიოთ აზროვნების ფსიქოლოგიაში გამოყენებულ ასეთსავე ტერმინთან, რომელიც სხვა მნიშვნელობითაა ნაჩმარი).

ბიოფსიქიკური არსება თავისი განვითარების უმაღლეს საფეხურზეც, ე. ი. პრაქტიკული აზროვნების დონეზეც, სასიცოცხლო ლტოლვის ტყვეა და ხედავს მხოლოდ ისეთ საგნებსა და საქმისვი-

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 17—24.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 25—31.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 32—36.

თარებებს, რომლებიც მის გრძობადს ლტოლვას უკავშირდებიან (გარემოს ასეთ ნაწილს ე. წ. ფუნქციონალურ ფსიქოლოგიაში სიტუაციის სახელით აღნიშნავენ). სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი თავისი გარემოს (მის ლტოლვასთან დაკავშირებული სამყაროს, სიტუაციის) ტყვეა. ცოცხალი არსება მორგებულია გარემოზე (Umwelt), არასოდეს არაა თავისუფალი მისი იძულებისაგან<sup>8</sup> ადამიანი კი რადიკალურად უპირისპირდება ყოველგვარ სიცოცხლეს, იგი არის თავისუფალი გარემოს ტყვეობისაგან და ღიაა სამყაროსადმი, გამოეყოფა გარემოს და გაასაგნებს მას, გაასაგნებს მთელ სამყაროსაც და თავისთავსაც. ჩვენს წინ არის არა ცხოველი, არამედ პიროვნება, რომელიც არის გონითი აქტების (იდეირების, ვოლიციის) ცენტრი<sup>9</sup>. მხოლოდ ადამიანია სამყაროსადმი ღია, თავისუფალი. ცხოველი ექსტატიკურად ცხოვრობს და მას არ შეუძლია გაისაგნოს სამყარო, გარემოც კი, მოწყდეს თავის სასიცოცხლო ლტოლვას, გავიდეს სამყაროში, გახდეს ნამდვილი თავისუფალი. ადამიანი არის არსება, რომელსაც შეუძლია უარი თქვას სასიცოცხლო აქტებზე, შეაჩეროს ისინი და მიმართოს გონითს აქტებს. ამ აზრით, ადამიანი არის ასკეტი<sup>10</sup> (ასკესი ამ შემთხვევაში არ ნიშნავს უარყოფით დამოკიდებულებას სიცოცხლისადმი. პირიქით, ასეთი აქტი აუცილებელია იმისათვის, რომ ვწვდეთ არსს და ამის მეშვეობით უკეთესი გავხადოთ ცხოვრება).

მაგრამ გონითი არის განნამდვილებული — ზედროული და ზევრცეული. და, როგორც ასეთი, დაცლილია არსებობისაგან და ყოფიერებისაგან. ამიტომ შელერის წინაშე დგება საკითხი გონის განამდვილების, ენერგიით მისი აღჭურვის შესახებ. ბუნების განვითარების საფეხურებს თუ ერთმანეთს შევადარებთ, აღმოჩნდება, რომ დაბალ ფენებს მეტი ენერგია აქვთ, ვიდრე მაღალთ. ბიოფსიქიკურიდან ყველაზე ძლიერია გრძობადი ლტოლვის საფეხური, ფსიქიკურს ნაკლები ენერგია აქვს. რაც შეეხება გონითს იგი, საერთოდ, დაცლილია ძალისაგან. მაშინ საიდან იღებს გონი ენერგიას ადამიანში? მ. შელერი ამტკიცებს, რომ ენერგიით გონითის აღჭურვა, მისი გაცოცხლება ხდება სასიცოცხლო გრძობადი ლტოლვის საშუალებით. ადამიანის ონტიური ცენტრი სასიცოცხლო ლტოლვის ცენტრიცაა და გონითი აქტების ცენტრიც. მასში გონითი სიცოცხლეს იმით იპოვებს, რომ სასიცოცხლო ლტოლვის ცენტრს უკავშირდება. მაგრამ გონი სიცოცხლისადმი დაპირისპირებულ პრინციპადაა გა-

<sup>8</sup> იქვე.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 36—42.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 49—55.



გებული და როგორღა შეიძლება მისი გაერთიანება გრძნობადს ლტოლვასთან? ამისათვის მ. შელერი ავითარებს სუბლიმაციის კონცეფციას, რომელსაც იგი ზ. ფროიდს დაესესხა: ხდება გრძნობადი ლტოლვის ამალღება, სუბლიმირება გონითაჟდე, რაც გონითს უზრუნველყოფს ენერჯით<sup>11</sup>.

მართალია, მ. შელერთან სუბლიმაციის საქმე იმითაა გაადვილებული, რომ შემეცირებულია დისტანციები საფეხურებს შორის და ლაპარაკია საფეხურებრივ, თანდათანობით სუბლიმაციაზე, მაგრამ ნახტომი, რასაც სუბლიმაცია გულისხმობს, საბოლოოდ მაინც გაუუგებარი რჩება. იმის თქმა, რომ პიროვნებაში როგორც გონითი აქტების ცენტრში მოქმედებს სახეშეცვლილი, ამალღებული გრძნობადი ლტოლვა, ვერაფერს მატებს ერთმანეთისაგან გათიშული ამ ორი სფეროს დაკავშირებას საქმეს. სუბლიმაციის ცნების შემოტანით თვითონ ზ. ფროიდის თეორიასაც არაფერი შეუძენია. ჩვენი აზრით, პირიქით, ეს იყო ფროიდის მიერ იმის აღიარება, რომ სექსუალური ლტოლვით მაღალი ადამიანური ქცევის, კულტურისა და შემოქმედების სამყაროს, გაგება შეუძლებელია, რომ დაბალსა და მაღალს შორის არსებითი შინაარსეული განსხვავებაა და მაღალი დაბალით ვერ გაიგება.

მიუხედავად არაერთი საყურადღებო აზრისა, რომლებსაც შეიცავს მ. შელერის ეს წიგნი, მისი ცდა, გაეგო ადამიანი თავისთავიდან, წარმატებით ვერ დაგვირგვინდა. მისი კონცეფციაც იმასვე ცდილობს, რასაც წიგნის დასაწყისში თვითონ ავტორი ებრძოდა — გაიგოს ადამიანი მის ზევით და ქვევით მდგომი ძალების მეშვეობით (გონითა და გრძნობადი ლტოლვით), ოღონდ სახავს მათი გამთლიანების ამოცანას, რაც, როგორც მივეუთითეთ, გადაუჭრელი რჩება<sup>12</sup>.

მ. შელერის კონცეფციის ბევრი მომენტი გამოიყენა არნოლდ გელენმა, რომელიც შეეცადა რაციონალისტური დუალიზმის საპირისპიროდ პრაგმატიზმის პოზიციებიდან მიეღწია მწყობრი თეორიისათვის<sup>13</sup>. საინტერესოა, რომ სრულიად თავისებური, პრაგმატიკულ თვალსაზრისთან სხვა თვალსაზრისების შერწყმის გზით აგებული კონცეფცია განავითარა ერიხ როტპაკერმა<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 64—71.

<sup>12</sup> უფრო დაწერილებით მ. შელერის კონცეფციის შეახებ იხ. ტაბიძე ო., ადამიანის მთლიანობის პრობლემა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში („ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, ნაწ. I, თბ., 1970, გვ. 191—207):

<sup>13</sup> Gehlen A., Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt Bonn, 1955, 5. Aufl., პირველი გამოცემა—1940 წ.

<sup>14</sup> Rothacker E., Phiosophische Anthropologie, Bonn, 1964, 2. Aufl.

ა. გელენი იზიარებს მ. შელერის აზრს აქტუალური აწმყოდან ადამიანის მოწყვეტის უნარის, ობიექტივაციის, დისტანტირების უნარის შესახებ, მაგრამ ყოველივე ეს გაგებულია არა რაციონალისტურად, არამედ პრაგმატიკულად. ძირითად განსხვავებას ის ქმნის, რომ ა. გელენი უარყოფს გონითს სფეროს და ადამიანის არსს ეძებს არა გონითში, არა ზევიტალურში, არამედ თვითონ სიცოცხლის სფეროში. ადამიანის არსის გაგებას გელენი ცდილობს ქცევის ცნებით და განსაზღვრავს ადამიანს როგორც ქცევის უნარით აღჭურვილ არსებას (Handelndes Wesen). ქცევა აქ თავისებურად არის გაგებული. იგი აქვს ადამიანს და არა ცხოველს. ადამიანსაც და ცხოველსაც დაბადებიდანვე თან დაჰყვება ტელოსი, სიცოცხლის მიზანი. განსხვავებას ის ქმნის, რომ ცხოველი იმთავითვე კარგადაა მორგებული თავის გარემოს, რამდენადაც მხოლოდ იმას ხედავს თავის ირგვლივ, რაც მას სიცოცხლეს უზრუნველყოფს, და ბუნებრივად ახორციელებს თავის სასიცოცხლო მიზანს. ადამიანი კი, ჰერდერის ცნობილი გამოთქმა რომ ვინმართ, ნაკლოვანი არსებაა (Mängelwesen), მორგებული ვერაა გარემოზე. ადამიანი მზად არ არის ბიოლოგიური არსებობისათვის, მაგრამ მისი ეს ნაკლი მისსავე ღირსებად იქცევა. სიცოცხლის შენარჩუნებისათვის ის იძულებულია მიმართოს თავისებურ მოქმედებას — ქცევას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი თავისი აქტივობით შეცვლის გარემოს და მოირგებს მას. როგორ ხდება ეს?

ადამიანი, ამბობს გელენი, ღიაა სამყაროსათვის, ცხოველისაგან განსხვავებით. მაგრამ გელენთან სამყარო და სამყაროსადმი ღიაობა სხვას ნიშნავს, ვიდრე შელერთან. ეს არსთა და ობიექტურ ღირებულებათა სამყაროს და მასში გაჭრას კი არ ნიშნავს აქ, არამედ უბრალოდ იმას, რომ ადამიანი იღებს ისეთ შთაბეჭდილებებს (შეგრძნებებს, აღქმებს), რომლებიც არ ეკუთვნიან მის გარემოს, არა აქვთ ღირებულება როგორც სიტუაციებს. ესაა ადამიანის დატვირთულობა (Belastung) გამოუსადეგარი, მისი სიცოცხლის ამოცანებისადმი შეუსატყვისი შთაბეჭდილებებით. ბიოლოგიური მიზანი აიძულებს მას, განთავისუფლდეს ამ ტვირთსაგან. ამისათვის ადამიანი თავის უამრავ შთაბეჭდილებებს განიხილავს უშუალო ბიოლოგიური მიზნისაგან დამოუკიდებლად, მიაგნებს ამ მიზნის დაკმაყოფილების საშუალებას, ახერხებს ორიენტირებას სიმრავლეში, გარდაქმნის სამყაროს თავისი მოთხოვნილებების შესაბამისად. ესაა განტვირთვის (Entlastung) კანონი, რომელიც, გელენის აზრით, ქცევის ძირითადი მოდელია.

ადამიანის მიერ თავისი საჭიროების მიხედვით გარდაქმნილ, ჰუმანიზებულ სამყაროს კულტურის სამყარო ეწოდება (Kulturwelt).

„მიტომაც ადამიანი შეიძლებოდა გაგვემარტა როგორც არსება, რომელიც ქმნის კულტურის სამყაროს. კულტურა არის ადამიანის მეორე „ბუნება“, მის მიერ გაცემებული „ბუდე“, სადაც ის ცხოვრობს და ურომლისოდაც მას არსებობა არ შეუძლია. ამ აზრით. არ იყო სწორი ლოზუნგი „უკან, ბუნებისაკენ“, რადგანაც უკან მხოლოდ ცხოველია, ადამიანი კი არის წინ, ღირებულებათა შესაბამისად ადამიანის მიერ ხელოვნურად შექმნილ თუ გარდაქმნილ სინამდვილეში, კულტურის სამყაროში. აქ იგულისხმება მთელი ჰუმანიზებული სინამდვილე, მატერიალური და სულიერი კულტურა, საზოგადოებრივ ინსტიტუტთა მთელი ერთობლიობა. მაგრამ ადამიანი გარდაქმნის არა მარტო თავის გარემოს, არამედ თავის თავსაც. გარკვეული აზრით, ადამიანი თვითონ ქმნის თავის ენას, აზროვნებას, საკუთარ ფიზიკურ აღნაგობასაც.

ა. გელენის ნააზრევი, თუ კი იგი ბიოლოგიური ანთროპოლოგიის პრეტენზიებით შემოიფარგლებოდა, უდავოდ მრავალმხრივია სინტერესო. მაგრამ იგი ფილოსოფიურანთროპოლოგიური კონცეფციაა და, როგორც ასეთი, რედუქციონიზმს შეცდომას ავლენს. ესაა ბიოლოგისტური თეორია, რომელიც განვითარების მაღალი საფეხურის გაგებას დაბალი საფეხურის კანონზომიერებიდან ლამობს. ამ ბიოლოგიზმის შესახებ ნიჟთათეს გელენის კრიტიკოსებმაც

გონისთეორიული რაციონალისტური გაგებები ვერ პასუხობენ კითხვას, თუ როგორ იქცევა ობიექტური ღირებულებები სუბიექტის შინაგან ბუნებად და მის მოთხოვნილებად. ბიოლოგისტური, და, საერთოდ, რედუქციონისტული კონცეფციები კი ვერ ახერხებენ გაგვებინონ ჰუმბიექტური ღირებულებების სამყაროდან ობიექტურ ღირებულებათა წარმოქმნა. ა. გელენის თეორიაც არაა გამონაკლისი. თუ ქცევის სუბიექტურ-ღირებულებითი ბუნება ამ გზით გარკვეული მხრივ გასაგები ხდება, აქედან არ ჩანს გზა ობიექტურ ღირებულებამდე ამაღლებისაკენ.

§ 15. ნიკოლაი ჰარტმანს ეკუთვნის სერიოზული ცდა ადამიანის არსის მთლიანობითი კონცეფციის შექმნისა. მისი ნააზრევი იმითაც გამოირჩევა, რომ მასში სათანადო სისრულითაა ასახული თანამედროვე ფილოსოფიის ტენდენცია სუბიექტური ყოფიერების გათვალისწინებისაკენ და ამ მიმართულებით ადამიანის ონტოლოგიის აგებისაკენ.

ბ. ჰარტმანის კონცეფცია წარმოდგენილია მის რამდენიმე წიგნ-

ში, რომელთაგანაც პირველ რიგში მივეუთითებთ „რეალური სამყაროს აღნაგობას“ და „ფილოსოფიის შესავალს“<sup>15</sup>.

პარტმანის კონცეფცია ადამიანის შესახებ შეიქმნა ფილოსოფიის თანამედროვე ეტაპზე. მას წინ უსწრებდა ბევრი მნიშვნელოვანი მოვლენა ფილოსოფიის ისტორიაში, რომელთა შუქზეც უნდა შევაფასოთ იგი.

ფილოსოფიის განვითარების ადრეულ ეტაპზე არც იდგა ადამიანის ონტოლოგიური პრობლემა. ეძებდნენ რა სამყაროს ზოგად წესრიგს, ადამიანს ამ ობიექტურ ზოგად წესრიგში ჩართულ არასპეციფიკურ წევრად განიხილავდნენ. ადამიანის ფილოსოფიურ პრობლემაზე ყურადღება გაამახვილეს ე. წ. ანთროპოლოგიურ პერიოდში, მაგრამ არც სოკრატესთან და არც დიდი ხნის შემდეგ ადამიანის რწნოლოგიური პრობლემა არსებითად არ დასმულა. ეძებდნენ ობიექტურ წესრიგს, სუბსტანციას, ხოლო, როცა ადამიანის სუბიექტს მიუბრუნდებოდნენ, მას იხილავდნენ მხოლოდ შემეცნების თეორიის დაფუძნების თვალსაზრისით. მაგრამ შემეცნება არის ადამიანური ყოფიერების მხოლოდ ერთი მომენტი და ადამიანის ყოფიერების გათვალისწინებისათვის სულაც არ არის საკმარისი. მთავარი მაინც ის იყო, რომ შემეცნებელი სუბიექტი გაგებული იყო როგორც სამყაროს სურათის მხილველი და არა როგორც ამ სურათის წევრი. შემეცნების სუბიექტურ-რელატივისტური თეორია ობიექტური შემეცნების შესაძლებლობის სკეპტიკურ ან ნიჰილისტურ თეორიას აფუძნებდა და არც ის ნიშნავდა ადამიანის შემეცნების ონტოლოგიურ განხილვას. რაციონალიზმი, მისთვის დამახასიათებელი პანლოგიზმით, გონების ჰიპოსტაზირებას ახდენდა, რითაც წყვეტდა მას ადამიანიდან და, ცხადია, უპირისპირდებოდა ადამიანის ონტოლოგიური განხილვის თვალსაზრისს.

ადამიანის ონტოლოგიური პრობლემა დასვა სიცოცხლის ფილოსოფიაში, რომლის დიდი წინამორბედიც ა. შოპენჰაუერი იყო. აღრინდელ და თანამედროვე ექსისტენციალიზმში ადამიანის ონტოლოგიური პრობლემა სხვა კუთხით დაისვა, ვიდრე ეს შოპენჰაუერთან იყო. შოპენჰაუერი, რა თქმა უნდა, ყურადღებას არ აკლებს ადამიანის ინდივიდუალურ ყოფიერებას, მაგრამ ადამიანის არსი მასთან მაინც ზოგად წესრიგს, მართალია, არა ობიექტურს, არამედ სუბიექ-

---

<sup>15</sup> Hartmann N., Die Aufbau der realen Welt, 1949 (2. Aufl.); Hartmann N., Einführung in die Philosophie, Göttingen, 1956, 4. Aufl.

პარტმანის შეხედულებებს აქ ჩვენ ვაღმოვცემთ ამ უკანასკნელი წიგნის მიხედვით, რამდენადაც მასში მკაფიოდაა წარმოდგენილი ამ მოაზროვნის მთელი სისტემა.

ტურს, უკავშირდება: ნივთის თავისთავად ფუნქცია ადამიანის გვარის ნებას ენიჭება. ადამიანს ნება ამოძრავებს, ინტელექტი მხოლოდ ნების მსახურია, მაგრამ ინდივიდის ქცევის ნამდვილი მოტივი, რომელიც მისთვის ხშირად არაცნობიერია, არის გვარის ნება. შოპენჰაუერის კოლუნტარიზმიდან აღმოცენდა სიღრმისფსიქოლოგიური ფილოსოფია (ზ. ფროიდი და სხვ.), რომელმაც დინამიკურ ძალად არა ნება, არამედ სხვა სახის არაცნობიერი ლტოლვები აღიარა. მაგრამ ეს ლტოლვებიც (მაგალითად, ფროიდისეული ლიბიდო და ლიბიდინოზური დინამიკური ძალები) ზოგადად ადამიანური არიან. ექსისტიენციალიზმის კონცეფცია სხვა ტიპისაა არსებითად. აქ საქმე ეხება ადამიანის ონტოლოგიას, რომელიც ერთხელობრივ უნიკალურ ინდივიდუალურ ცხოვრებაზე მიუთითებს.

ადამიანის ონტოლოგიის დაფუძნება ორი მიმართულებით ხდებოდა, ანთროპოცენტრისტული და არაანთროპოცენტრისტული მიმართულებებით. ანთროპოცენტრისტული კონცეფციები სამყაროს ცენტრად ადამიანს აცხადებენ და უარყოფენ როგორც ობიექტურ შემეცნებას, ისე ობიექტურ ონტოლოგიას: შემეცნების ადგილს იჭერს ადამიანის ცნობიერება, რომელიც არ სცდება სუბიექტურობის ფარგლებს, ან ინდივიდის ერთხელობრივი ცხოვრება, რომელიც მოკლებულია არა მარტო ობიექტურობას, არამედ ზოგადობასაც. ასეთი თეორიები ხშირად გამოდიან ადამიანის გაუფასურების წინააღმდეგ ბრძოლის ლოზუნგით და სამართლიანადაც აკრიტიკებენ ადამიანის გაუცხოებას და გამაუცხოებელ საზოგადოებას თუ საზოგადოებრივ ვითარებას. მაგრამ თავისი არსით ისინი ცალმხრივი კონცეფციებია, არასწორად უგულებელყოფენ ან უარყოფენ სამყაროს ზოგად წესრიგს და ზოგად კანონზომიერებებს, რომელთა არსებობაც თავისთავად სულაც არ იწვევს ადამიანის ინდივიდის გაუფასურებას, გაუცხოებას.

ადამიანის ონტოლოგიური თეორიის დაფუძნება, თანამედროვე ფილოსოფიაში გავრცელებული ტენდენციის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი ამოცანაა. მაგრამ შეუძლებელია მისი გადაჭრა ანთროპოცენტრისტული პრინციპებიდან. ანთროპოცენტრისტული ფილოსოფია ემყარება ობიექტურის გაუმართლებელ უარყოფას, რის გამოც ვერ ახერხებს შემეცნების შესაძლებლობის დაფუძნებას და ვერც ადამიანის ადგილის გარკვევას სამყაროში.

არსებობს ადამიანის ონტოლოგიური პრობლემის არაანთროპოცენტრისტული გადაწყვეტებიც. ასეთი მიმართულების ქეშ ერთიანდება ისეთი ფილოსოფიური მიმდინარეობები, რომლებიც სხვა, და მეტად მნიშვნელოვანი, ასპექტით რადიკალურად განსხვავდებიან ერ-

თმანეთისაგან. არაანთროპოცენტრისტული კონცეფცია, ერთი მხრივ, მოწოდებულია დაძლიოს რაციონალიზმის ნაკლი, რაციონალიზმისა, რომელიც არამარტო ვერ ითვალისწინებს ადამიანის ადგილს სამყაროში და ერთ-ერთი ადამიანური აქტის — გონითი აქტის უკანონო უნივერსალიზაციას მიმართავს, არამედ თვითონ შემეცნების პრობლემის განხილვისას ცალმხრივად იგებს შემეცნების ბუნებას. მისი მეორე მოწოდებაა დაძლიოს ანთროპოცენტრიზმის ნაკლი და აჩვენოს სამყაროს ობიექტური სურათი, სადაც ადამიანი სამყაროს ცენტრად არ იქნებოდა წარმოდგენილი, მაგრამ ჭეროვან სპეციფიკურ ადგილს დაიჭერდა სამყაროში. ასეთი მიდგომა იმიტომაც აუცილებელი, რომ შეუძლებელია სამყაროს სტრუქტურული მთლიანი წარმოვიდგინოთ მხოლოდ სუბიექტურის ან მხოლოდ ობიექტურის სახით. ან ობიექტურში ისეთი სუბიექტის შეტანით, რომელიც მხოლოდ შემეცნებელია და ამ შემეცნებისას მხოლოდ ობიექტური და მყარი პასიური მხილველია ამ ობიექტურისა და არა შემოქმედი, რომელიც ცვლის სამყაროსაც და თავისთავსაც.

დ. ჰუმისა და, განსაკუთრებით, ი. კანტის გავლენით, როგორც ცნობილია, ფილოსოფიაში გავლენა მოიპოვა მეტაფიზიკის გარკვეულმა უარყოფამ, შემეცნების თეორიის მნიშვნელობაზე ხაზგასმამ და, ამ გზით, ონტოლოგიური პრობლემის დაფუძნებლობამ ან მთლიანად უკუგდებაშეც (პოზიტივიზმი, ნეოკანტიანელები). ასეთ ვითარებაში განსაკუთრებული ადგილი უნდა მიეკუთვნოთ ნიკოლაი ჰარტმანის ფილოსოფიურ ნააზრევს, რომელშიც წარმოდგენილია ონტოლოგიისაკენ მიბრუნება, ახალი (კრიტიკული) ონტოლოგიის დაფუძნების ცდა. ეს ნააზრევი პირველ რიგში იმითაა საინტერესო, რომ ონტოლოგიის თვითონ შესაძლებლობის საკითხის განხილვიდან ამოდის, მიუხედავად იმისა, რომ ონტოლოგიის აუცილებლობას კვლავ შემეცნების შესაძლებლობის საკითხს უკავშირებენ, კერძოდ — შემეცნების თეორიულ აპორეტიკას.

ონტოლოგიის დაშვების აუცილებლობა ნ. ჰარტმანს იქედან გამოჰყავს, რომ უამისოდ შეუძლებელი იქნებოდა იმ აპორიებიდან გამოსვლა, რომლებიც გნოსეოლოგიას უდგას. რაც შეეხება ადამიანის ონტოლოგიის აუცილებლობას, ეს თუნდაც იქედან გამომდინარეობს, რომ დღევანდელი შემეცნების თეორია ანთროპოლოგიურ სტადიაში იმყოფება<sup>16</sup>.

ადამიანის, როგორც სუბიექტის, ონტოლოგიის დაფუძნება ემყარება იმას, რომ თვითონ სუბიექტი და მისი აქტები, მათ შორის შემეცნებაც, შესაძლებელი და აუცილებელია განვიხილოთ ობიექტუ-

<sup>16</sup> N. Hartman, Einführung in die Philosophie. S. 67.

რად, ე. ი. ისე, რომ შემეცნების აქტის მიმართებით თვითონ ისინი არ იცვლებოდნენ. ყოველივე იმის გამო, რაც აქ ითქვა ადამიანის ონტოლოგიისა და შემეცნების აპორიების შესახებ, მიზანშეწონილი იქნება საკითხი ნ. პარტმანის მიერ ადამიანის ონტოლოგიის დაფუძნების შესახებ, პირველ რიგში, განვიხილოთ შემეცნების შესაძლებლობის დაფუძნების ძირითად საკითხთან მიმართებაში.

ეს საკითხი ნ. პარტმანთან ფორმულირებულია როგორც შემეცნების თეორიის პირველი აპორია და შემდეგში მდგომარეობს. როგორ შეუძლია სუბიექტს გავიდეს თავისთავიდან და წვდეს მის გარეთ შუიფ ობიექტებს. მართალია, შემეცნების საგანი ჩვენს შემეცნებაში მოცემულად უნდა ჩავთვალოთ (სოლიფსიზმი სრულიად მიუღებელია), მაგრამ თუ, ერთი მხრივ, იგი ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებობს. შემეცნებისას საგნად (Gegen—stand) უნდა იქცეს. ე. ი. დაუპირისპირდეს სუბიექტს და ამავე დროს (ამით) არ შეიცვალოს. შემეცნების დაფუძნებისათვის საჭიროა დავამტკიცოთ დებულება ობიექტის თავისთავად არსებობის (Ansichbestehen), ანუ „შემეცნების საგნის ზუსტად ნობრიობის“ (Übergegenständlichkeit des Erkenntnisgegenstandes) შესახებ, რომ შემეცნების ობიექტი საგნად ხდომით, სუბიექტთან დაპირისპირებით არ იცვლება, რომ ობიექტს აზრი აქვს სუბიექტის გარეშე და არაა სუბიექტის რელატიური (წინააღმდეგ სუბიექტური იდეალიზმის მტკიცებისა). ამ დებულების სასარგებლოდ ძირითადი საბუთია მეცნიერების მოწმობა, რომ ბევრი რამ არის ისეთი, რომელიც ჯერ კიდევ არ შეგვიძენებია, და პროგრესს მათი თანდათან შემეცნებით ვალწევთ<sup>17</sup>. სუბიექტ-ობიექტის გათიშვის შემდეგ მათი შემეცნება აქტში შეერთების ამოცანა, ნ. პარტმანის აზრით, ვერ გადაჭრა ვერც რეალიზმმა, ვერც იდეალიზმმა და ვერც მონისტურმა თეორიებმა. ამაში მათ ხელს უშლიდა ის, რომ სუბიექტი არ იყო გავებული როგორც ონტოლოგიური კატეგორია. შემეცნების ამ ძირითადი აპორიიდან გამოსავალი მხოლოდ მაშინ მოინახება, თუ შემეცნებას ონტოლოგიურად დავაფუძნებთ იმით, რომ შემეცნებელ სუბიექტს ონტოლოგიის სფეროს მივკუთვნებთ. რეალიზმი (მატერიალიზმი) თვლის, რომ ადამიანი ობიექტების სამყაროში ცხოვრობს და თვითონ მხოლოდ ერთ-ერთი ობიექტთაგანია, სუბიექტი კი მეორადია, წარმოშობილია ობიექტისაგან. მაგრამ რეალიზმს არ შეუძლია გვიჩვენოს, თუ როგორაა შესაძლებელი ობიექტი სუბიექტად, ე. ი. ობიექტზე მეტ რაიმედ იქცეს, მატერიისაგან წარმოსდგეს გონი. ამის საპირისპიროდ, იდეალიზმის აზრით, სუბიექტი წარმოქმნის ობიექ-

<sup>17</sup> Einführung... გვ. 70—71.

ტებს, მაგრამ გაუგებარია, როგორაა ეს შესაძლებელი. ბერკლის ემპირიული იდეალიზმი, მაგალითად, თვლის, რომ ერთადერთი სუბსტანციაა სუბიექტი, მაგრამ ეს თეორია უძლურია ახსნას რეალური არსებობა, ეს არსებობა კი ფაქტია, სუბიექტი დაწმუხნებულია ობიექტების რეალურ არსებობაში<sup>18</sup>.

ემპირიული იდეალიზმის საწინააღმდეგოდ, კანტი ქმნის ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს, რომლის მიხედვითაც, სუბიექტ-ობიექტის სფერო სუბიექტური კი არაა, არამედ ნეიტრალურია. კანტმა გათიშა ემპირიული საგანი და ტრანსცენდენტალური საგანი (ნივთი თავისთავად), თანაც ისე, რომ ტრანსცენდენტალური საგანი ემპირიული საგნის გაგრძელებად იქნა გაგებული. ფიხტემ ასეთი გაგრძელება მისცა სუბიექტსაც. მისი აბსოლუტური „მე“, ისევე როგორც კანტის ნივთი თავისთავად, შესაძლებელი ცდის მიღმა დგას. სუბიექტს, ფიხტეს აზრით, ცნობიერი ნაწილის გარდა აქვს არაცნობიერი ნაწილი, რომელიც წარმოადგენს სუბიექტის კატეგორიათა პროდუქტულობის სფეროს; თვითონ პროდუქტირება არაცნობიერი რჩება, ცნობიერებაში კი შემოდის მხოლოდ პროდუქტი. ამიტომაც, ფიხტეს აზრით, რომ, როცა ჩემს ცნობიერებაში ისეთი შინაარსი შემოდის, რომლის შესახებაც მე არ ვიცი, საიდანაა წარმოშობილი, მე მას ვთვლი გარედან მოცემულად, რეალურად, არსებულად. მაგრამ, მიუთითებს ნ. ჰარტმანი, ასეთ იდეალიზმს შეუძლებელია დავეთანხმოთ, რადგანაც მისი წინამძღვრების დასაბუთება შეუძლებელია<sup>19</sup>.

შემეცნების ამ ძირითადი აპორიიდან გამოსავალს ვერ პოულობენ მონისტური თეორიებიც (იგულისხმება სუბიექტ-ობიექტის მონიზმი). სპინოზამ, დეკარტის შემდეგ, cogitatio და extensio ერთი სუბსტანციის ატრიბუტებად გაიგო, მაგრამ მას არ შეეძლო ეჩვენებია, როგორაა შედგენილი ეს სუბსტანცია<sup>20</sup>.

ამ აპორიის სიძნელის დაძლევას ნ. ჰარტმანი სუბიექტის ონტოლოგიურად განხილვის საფუძველზე ცდილობს. არც ის შეიძლება ვთქვათ, რომ სამყარო მხოლოდ სუბიექტისაგანაა ნაწარმოები, და არც იმის თქმა შეიძლება, რომ იგი მხოლოდ ობიექტების სფეროა: სუბიექტიც და ობიექტიც ეკუთვნის ერთ რეალურ სამყაროს, ერთი ყოფიერების ურთიერთკავშირს წარმოადგენენ. ისინი, როგორც სამყაროში არსებული ყოველივე, მრავალფეროვან აქტუალურ მიმართებაშია ერთმანეთთან, ისინი ერთმანეთს განსაზღვრავენ და განა-

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 78—81.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 81—82.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 83.



პირობებენ<sup>21</sup>. რაკი სუბიექტიც არის ყოფიერი, მაშინ სუბიექტიცა და ყოველი შესაძლებელი ობიექტიც ერთ სიბრტყეში თავსდება. არსებობს ბევრი ყოფიერების მიმართება (Seinsrelation), შემეცნებითი მიმართება მხოლოდ ერთ-ერთი ყოფიერების მიმართებაა და ხელოვნურადაა იზოლირებული დანარჩენთაგან. სუბიექტს შემეცნებითად იმიტომ შეუძლია დაუპირისპირდეს ობიექტს, რომ ორივე მათგანი ყოფიერია, ერთი განზომილებისაა (ამ მხრივ)<sup>22</sup>. ყოფიერება შემეცნებულის ფარგლებს იქითაც გადის და შემეცნებადობის საზღვარს იქითაც ვრცელდება. ნამდვილად ყოფიერი იწყება არა მხოლოდ ნივთში თავისთავად, როგორც ეს კანტის ფილოსოფიაში იყო, არამედ უკვე სუბიექტში. ყოფიერება უსაზღვროა. შემეცნება შეეხება თანაბრად ყოფიერების ყველა სფეროს. იგი ობიექტად იქცევა მათ. ობიექტია შემეცნების პროგრესის მდგომარეობის მიხედვით სხვადასხვა ხარისხითაა წარმოდგენილი და გაფართოებადი, მაგრამ ჩვენს შემეცნებას აქვს საზღვარი, ყველაფერი ობიექტირებადი როდია, ამ საზღვრის იქით იწყება ჩვენი შემეცნების მიღმა მდგომარეობა, ტრანსინტელიგიბელური<sup>23</sup>.

ყოფიერების სფეროებია სუბიექტიც და ობიექტიც. სუბიექტი სამყაროშივე დგას, მის ირგვლივ კი განფენილია ყოველი არსებობა. ყოველი სიცოცხლე, ყოველი სულიერი, ყოველი ისტორიული დენადობა, კულტურა, გონი და გონითი წარმონაქმნები<sup>24</sup>. პარტმანი, როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, თავის კრიტიკის მთავარ მახვილს მიმართავს ყოფიერების გამარტივებულად წარმოდგენის წინააღმდეგ, მისი აზრით, შეცდომაა სამყარო ერთი მარტივი პრინციპიდან გამოვიყვანოთ. ეს პრინციპი შიგადასტრუქტურებული სახისა უნდა იყოს, სადაც რეალური სამყაროს ფუნდამენტური მნიშვნელობის სტრუქტურა იქნებოდა მოცემული და სადაც სხვადასხვა ლაბორატორიული მიმართებები იქნებოდა მითითებული ყოფიერების სფეროთა შორის<sup>25</sup>.

შემეცნებითი მიმართება სუბიექტისა და ობიექტისადმი არის მხოლოდ ერთ-ერთი ყოფიერების მიმართება და იგი ხელოვნურადაა იზოლირებული. შემეცნების მიმართებას ის ახასიათებს, რომ ამ დროს ობიექტი სუბიექტის მიმართ ინდიფერენტული, „გულგრილი“ რჩება. სუბიექტს ყოფიერების სფეროსადმი აქვს სხვა მიმართებ-

21 იქვე, გვ. 86.

22 იქვე, გვ. 84—85.

23 იქვე, 84.

24 იქვე, გვ. 83—84.

25 იქვე, გვ. 120 და შემდ.

ბიც (ნება, ქცევა), სადაც ამგვარი ინდიფერენტულობა თავიდანვე გამორიცხულია (ასეთია ბუნების გამოკვლევა რა ი მ ე მ ი ზ ნ ი თ). შემეცნების მიერ ობიექტთა უცვლელად დატოვება იმის გამოა შესაძლებელი, რომ ჩვენ ამ შემთხვევაში შემეცნების აქტს განვიხილავთ აბსტრაქტულად, სხვა სუბიექტურ აქტთაგან დამოუკიდებლად, რომლებთანაც ის ყოველთვისაა დაკავშირებული. მხოლოდ როგორც ასეთი აბსტრაქტული მსჯელობისას აქვს აზრი ლაპარაკს ობიექტის სუბიექტისაგან შეუცვლელობის შესახებ: მეცნიერი არა რაიმე მიზნით, არამედ ყოველი მიზნის გარეშე იკვლევს ბუნებას, რითაც და რა აზრითაც იგი აღწევს ობიექტის შეუცვლელობას<sup>26</sup>. ყოფიერების ერთიანი სტრუქტურის თვალსაზრისით კი ეს მსჯელობა სრულიად უკმარისია. შემეცნება, ამდენად, არის მხოლოდ ერთი და არა უმთავრესი ყოფიერების მიმართება. გარემოსთან ადამიანი დაკავშირებულია არა მხოლოდ შემეცნებითი მიმართებით, არამედ სხვა სუბიექტური აქტებითაც, ასეთია ტრანსცენდენტური ემოციური აქტები, სიყვარული, სიძულვილი, ქცევა. და სწორედ ობიექტებთან ასეთი მიმართებები (და არა იმდენად აღქმა) ქმნიან ჩვენში უმთავრესად იმაში დარწმუნებულობას, რომ ობიექტები მართლა არსებობენ<sup>27</sup>.

ცნობიერება ტრანსცენდენტური აქტია როგორც შემეცნება (არატრანსცენდენტური იქნება ნივთებზე მიუმართავი ცნობიერება, ვთქვათ, ფანტაზიის ფენომენი). იგი ცდება თავის საზღვრებს და ნივთისადმი (Ding) ინტენციით ხასიათდება. შემეცნების გარდა არის სხვა ტრანსცენდენტური აქტებიც, ისინი ყველანი მიმართული არიან ნივთისადმი და არსებითად განსხვავდებიან შემეცნებისაგან (პირველ რიგში იმით, რომ მათ არა აქვთ საგნის უცვლელად დატოვების ნ-შანი და ნივთთან ინტერესით დაკავშირებას წარმოადგენენ). პრიმიტიულმა ადამიანმა ვიტალური ლტოლვის ინტერესებისგან განთავისუფლების შესახებ არც კი იცის რაიმე, მას მართავს მხოლოდ დაუფლების, ლტოლვის და განრიდების აქტები. მხოლოდ გონითი ცნობიერება ახერხებს ასეთი ინტერესებისაგან განთავისუფლებას და შემეცნების ვითარების განხორციელებას. და ამ შემთხვევაშიც ძველი აქტები როდი ისპობიან<sup>28</sup>.

ნ. პარტმანი ერთმანეთისაგან განარჩევს ანთროპოლოგიას და ადამიანის ისეთ ონტოლოგიურ დახასიათებას, რომელიც სამყაროს სტრუქტურის ფუნდამენტური კატეგორიებით მისი განხილვისას გვეძლევა. ანთროპოლოგიური განხილვა გვაძლევს ადამიანის ყოფიერე-

26 იქვე, გვ. 85.

27 იქვე, გვ. 95.

28 იქვე, გვ. 68—69.

ბის დახასიათებას ბუნებასთან და საზოგადოებასთან მიმართებაში. მაგრამ ადამიანი უნდა განვიხილოთ როგორც ერთ-ერთი წევრი სამყაროს აღნაგობისა, რადგანაც ადამიანი მუდამაა ჩართული ამ სამყაროში. ეს წარმოშობს ონტოლოგიურ საკითხთა მთელ რიგს ადამიანის შესახებ, რომელთაგანაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება სამყაროს აღნაგობის ონტოლოგიური კატეგორიებით ადამიანის განხილვას.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია განიხილავს ადამიანის ადგილს სამყაროში, იგი არკვევს იმ სპეციფიკას, რომლითაც ადამიანი გამოირჩევა სამყაროს სტრუქტურის სხვა წევრთაგან.

ადამიანის დამახასიათებელია ცნობიერება. ცნობიერება კი შეუძლებელია თავისთავში იყოს ჩაკეტილი, იგი მხოლოდ გარემოსთან ურთიერთობაში არსებობს და აქედანვე უნდა იქნას გაგებული. მაგრამ გარემოსთან ურთიერთობა, მასთან მიმართება აუცილებელია ცოცხალი ორგანიზმებისათვის საერთოდ (მაგ. ასიმილაცია-დისიმილაციის პროცესი სხვაგვარად მოუაზრებადია). ადამიანის სპეციფიკა ისაა, რომ იგი არამარტო ბუნების არსებაა, არამედ გონების (Vernunft) მქონე არსებაცაა. გონებაში აქ იგულისხმება ფართო მოცულობის ცნება. ადამიანის სპეციფიკა იმაშია, რომ მას აქვს ტრანსცენდენტურ აქტთა მთელი კომპლექსა—ქცევა (Handeln), ნება, სურვლები (Wünschen), დარდი (Sichsehnen), ზრუნვა (Sorgen)—აქტები, როგორც მათ აღწერს ჰაიდეგერი. ადამიანი ახერხებს თავი დაღწიოს ცხოველურ მოთხოვნილებათა ტყვეობას; აცნობიერებს მიზანს და მუშაობს, რითაც ქმნის კულტურას. ადამიანიც ღვას სიტუაციაში როგორც ცხოველი, მაგრამ სიტუაცია უკეთეს შემთხვევაში მას ნხოლოდ იმას ეუბნება. რომ („Dass“) უნდა მოიქცეს, და არა იმას, თუ როგორ მოიქცეს. ეს „როგორ“ (das Wie) აძლევს ადამიანს თავისუფლებას, სიტუაცია კი აიძულებს მას იყოს თავისუფალი, რადგანაც ადამიანი იძულებულია გადაწყვეტალება გამოიტანოს (Entscheiden), ყოველ შემთხვევაში, „როგორისა“<sup>29</sup>.

სიტუაციაში ადამიანი მიმართავს მოქმედებას. ადამიანს ახასიათებს სპეციფიკური მოქმედება—ქცევა. ქცევას სამი მომენტი აქვს: 1. იგი არის მოქმედება პიროვნებების (ან მათთან არსებითად დაკავშირებულთა) მიმართ და არა სხვა ნივთთა მიმართ; 2. იგი არაა განსაზღვრული სიტუაციით—„როგორ“, მაინც ჩვენ უნდა ავიჩიოთ, კიდევაც რომ „რომ უნდა მოვიქცე“ (Dass) ნაიძულები იყოს; 3. ქცევაში ადამიანის მიერ განსაზღვრული (ე. ი. ის, რისი შეცვლააც

ადამიანს შეუძლია) არის მხოლოდ მომავალი. მაგრამ მომავლის შეცვლა მას შეუძლია მხოლოდ მაშინ, როცა შეუძლია გაითვალისწინოს მომავალი, ამას კი იგი ახერხებს მეტად შეზღუდულ ფარგლებში — ანალოგიათა აგებისა და ცდათა (Erfahrungen) მეშვეობით<sup>30</sup>.

ადამიანის ადგილს სამყაროში (ბუნებასა და საზოგადოებაში) განსაზღვრავს ოთხი მომენტი: მომავლის ხედვის უნარი (Vorsehung, providentia); წინასწარ განსაზღვრის უნარი (Vorbestimmung, predistinatio), ესაა უნარი, სხვაგვარად წარმართო მოვლენები, ვიდრე ორი თვითონ მიემართებინ (მიზნობრივი მოქმედება); უნარი, თავის უფლად აირჩიოს რამდენიმე შესაძლებლობიდან რომელიმე. მომავლის ხედვისა და წინასწარ განსაზღვრის უნარები, თუ მათ თავისუფალი არჩევის ეს უნარიც არ დემატებოდა, საკმარისი არ იქნებოდნენ იმისათვის, რომ ადამიანს რაიმე შეეცვალა მომავალში. თავისუფლება ნიშნავს არა ხარვეზს ბუნებისდეტერმინაციაში, არამედ „დამატებითს დეტერმინაციას“, ადამიანის მიერ ახალი დეტერმინაციის (plus determinatio) შემოტანას<sup>31</sup> (სტოელებისა, სპინოზასა და ჰეგელის მიერ თავისუფლების, როგორც შეცნობილი აუცილებლობის, გაგება ნ. ჰარტმანისათვის მისაღებია როგორც მხოლოდ ერთი მომენტი თავისუფლებისა, ის მიუთითებს იმაზე, რომ, თუ ბუნებისდეტერმინაციას არ მიყვებით, თუ არ შევიმეცნეთ მისი კანონზომიერებები, შეუძლებელია განვახორციელოთ თავისუფალი მოქმედება); ღირებულებების აღქმის უნარი: ადამიანი მოითხოვს მიჰყვეს ზნეობის კანონებს და ეს კანონები უპირობო იმპერატივის სახით გვეძლევა — სავალდებულოა ყველასათვის და ყველა სიტუაციაში. ზნეობრივი მოთხოვნის აღქმის ორგანო, როგორც კანტი ამბობს, არის გონება (Vernunft). თავისი თავისუფლება ადამიანს საფრთხეშიც აგდებს, რამდენადაც მას შეუძლია აირჩიოს ზნეობრივის საპირისპიროც. და აქ საიმედო გზისმიმითებლის როლი დაკისრებული აქვს ზნეობრივ ღირებულებას, რომელსაც გონება აღიქვამს. ადამიანი არის ორი საწინააღმდეგო კანონზომიერების ურთიერთბრძოლის ასპარეზი — მისწრაფებებისა (ე. ი. ბუნებისდეტერმინაციისა, კერძოდ კი ცხოველური მოთხოვნილებებით დეტერმინაციისა) და ღირებულებებისა (ე. ი. ღირებულებით დეტერმინაციისა)<sup>32</sup>. ღირებულებებს კანონს (მაგალითად, ზნეობის კანონს) ბუნების კანონივით როდი ახა-

<sup>30</sup> იქვე, გვ. 110—111.

<sup>31</sup> იქვე, გვ. 112—113 და 141.

<sup>32</sup> Hartmann N., Die Aufbau d. realen welt, 1949 (II Aufl.)-

სიათებს უგამონაკლისობა (იგი უძლურია ბუნების კანონთან შედარებით). ღირებულების განხორციელება დამოკიდებულია რეალურ ნებაზე, რომელმაც იგი უნდა მიიღოს და თავისი ქცევით რეალურ სამყაროში უნდა შეიქცას. ღირებულების განხორციელების უნარი, ამიტომ, აქვს მხოლოდ ადამიანს, რამდენადაც მხოლოდ ადამიანია ის არსება, რომელიც ზემოთ ჩამოთვლილ ოთხ პრედიკატს ფლობს; ამდენად, ადამიანი არის ღირებულების კანონის თანაშემოქმედი, ღირებულებებს რომ თვითონ შეძლებოდათ განხორციელებულიყვნენ, ადამიანი ზედმეტი იქნებოდა. ამრიგად ღირებულების განხორციელება შეუძლია მხოლოდ პიროვნულ არსებას (Personales Wesen), ადამიანს. მ. შელერი კი, სხვა პანთეისტების მსგავსად, პიროვნულობას (Personalität) მიაწერს არაადამიანსაც, გამოყოფს პერსონათა უფრო მაღალ საფეხურებს (ოჯახი, ხალხი, სახელმწიფო ან ეკლესია და, ბოლოს, ღმერთი), ეს კი, ნ. ჰარტმანის აზრით, ადამიანს ართმევს თავისუფლებას ღმერთის სასარგებლოდ. სინამდვილეში კი მ. შელერის ზეზინგულარულ პიროვნებებს აქლიათ ერთი აუცილებელი ნიშანი პიროვნებისა — ერთიანი რეალური ცნობიერება, ასეთი ცნობიერების არსებობა შეგვიძლია ვამტკიცოთ მხოლოდ ცალკე აღებული ადამიანის ინდივიდის მიმართ და არა ადამიანთა რაიმე სიმრავლის მიმართ<sup>33</sup>.

ნატურალურ ანთროპოლოგიური და ზნეობრივი (გონითი) დაზასიათების გარდა საჭიროა გადაკრილ იქნეს ონტოლოგიური საკითხები ადამიანის შესახებ. ადამიანის ადგილი სამყაროში განსაზღვრულ უნდა იქნას ონტოლოგიურ კატეგორიებში. ადამიანის ონტოლოგიური განხილვა, ნ. ჰარტმანის აზრით, აუცილებელია არამარტო ადამიანის ადგილის გასაგებად და თვითონ ონტოლოგიის დასაფუძნებლად, არამედ თანამედროვე შემეცნების თეორიაში არსებულ აბორიათა დასაძლევად, შემეცნების თეორიის ასაგებად (ონტოლოგია საერთოდ და ადამიანის ონტოლოგია ჰარტმანისათვის ნაკარნახევი თვითონ შემეცნების თეორიის აგებისაგან და თავისთავადი მნიშვნელობის მქონე როდია). ჰარტმანი გამოყოფს ონტოლოგიურ კატეგორიებს, ცდილობს დაასაბუთოს შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილის, ყოფიერების არსებობა. ყველა ეს მსჯელობა საბოლოოდ თავს იყრის რეალური სამყაროს აღნაგობის საკითხში, რამდენადაც, როგორც ზემოთ იყო მითითებული, ჰარტმანი ყოფიერებას სტრუქტურის სახით წარმოიდგენს და წინააღმდეგია ერთი მ ა რ ტ ი ვ ი პრინციპიდან სამყაროს გამოყვანისა<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Einführung.... გვ. 117—119.

<sup>34</sup> იქვე, გვ. 126.

§ 16. ნ. ჰარტმანის თეორიის ცენტრში, ამრიგად, დგას სამყაროს აღნაგობის საკითხი. იგი ქმნის მოძღვრებას სამყაროს ფენათა შესახებ და სპეციალურ წიგნს უძღვნის ამ სიკითხს<sup>35</sup>. ეს მოძღვრება მრავალმხრივ არის საინტერესო, ჩვენი საკითხის კონტექსტში კი არსებითია ის, რომ სამყარო ამ ფენათაგან შედგენილი გარკვეული სტრუქტურის სახით წარმოგვიდგება, სადაც გარკვეული ადგილი უჭირავს ადამიანსაც (სუბიექტის ყოფიერებას). მოძღვრება სამყაროს აგებულების შესახებ არის კოსმოლოგია, მაგრამ ისეთი. ხასიათისა, რომელიც არ შემოიფარგლება მხოლოდ ობიექტთა სამყაროთი და სუბიექტის ყოფიერებასაც მოიცავს. რეალური სამყარო, ამტკიცებს ჰარტმანი, აგებულია როგორც ობიექტებისაგან, ისე სუბიექტებისაგანაც, და მისი სტრუქტურის გაგება მხოლოდ ამის მხედველობაში მიღებითაა შესაძლებელი: სუბიექტის ონტოლოგიური კატეგორიებით განხილვა აუცილებელია ერთიანი ონტოლოგიური პრობლემის გადასაჭრელად, რომელიც, თავის მხრივ, ნაკარნახევია შემეცნების თეორიის დაფუძნების ამოცანებით.

ფილოსოფიის ისტორიაში კარგადაა ცნობილი (არისტოტელეს შემდეგ), რომ სამყარო გვევლინება საფეხურებრივი რიგის სახით. გამოიყოფა ოთხი ძირითადი ფენა — ანორგანული, ორგანული, სულიერი და გონითი. ეს ფენები იერარქიული საფეხურების სახით არიან განლაგებული. მაღალი ფენები სცდებიან დაბალთა კანონზომიერებებს, იწყებენ კანონზომიერების თავის საკუთარ რიგს. მაგრამ ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ მაღალი ფენის არსებები დაბალს არ საჭიროებდნენ, მათგან დამოუკიდებლად შეეძლოთ რეალური არსებობა. მაღალი ფენის არსება თავის შიგნით შეიცავს ფენობრივ დასაფეხურებას, სადაც აუცილებლად იგულისხმება დაბალი ფენებიც. ყველაზე ვრცელია ანორგანული ფენა, ანორგანულის მხოლოდ ერთ ნაწილს ეფუძნება ორგანული, ორგანულის მხოლოდ მცირე ნაწილს — სულიერი (ფსიქიკური) და მხოლოდ ზოგიერთი სულიერს — გონითი. ესაა ოთხი ძირითადი ფენა, თორემ თითოეული მათგანი თავის მხრივ კვლავ დასაფეხურებულია ფენებად (მაგალითად, ანორგანულის საფეხურებია ელემენტონები, პროტონები, და ნეიტრონები, ატომი, მოლეკულები, მაკრომოლეკულები, კოსმოსური განზომილებების სტრუქტურები)<sup>36</sup>.

მეტაფიზიკურ თეორიათა უმრავლესობა, მიუთითებს ჰარტმანი, ცდილობდა სამყარო ერთი პრინციპიდან გამოეყვანა. მათ დაივიწყეს, რომ თვითონ პრინციპებია კომპლექსურნი და თავის შიგნით ფენო-

<sup>35</sup> Die Aufbau der realen Welt.

<sup>36</sup> Einführung... გვ. 120—121.

ბრივი სტრუქტურის შემცველი, რის გამოც სამყაროსაც აუცილებლად აქვს ფენოვანი სტრუქტურა<sup>37</sup>. საჭიროა ვწვდეთ სამყაროს ერთიანობას, მაგრამ ერთიანობა შესაძლებელია როგორც დაკავშირებულითა ერთიანობა და ამავე დროს საჭიროა მისი დადგენა არ კონსტრუირების გზით, არამედ სამყაროს გამოკითხვის გზით. სამყაროს ერთი პრინციპით ახსნის ცდები კი ამ ვითარებას უშვებდნენ მხედველობიდან, როგორც იქცეოდა იდეალიზმი (მეტაფიზიკა ზევიდან) და მატერიალიზმი (მეტაფიზიკა ქვევიდან)<sup>38</sup>. მთლიანობები, რომლებიც შეიცავენ სხვადასხვა ფენებს, და სამყარო, როგორც უმაღლესი მთლიანობა, შეუძლებელია აიხსნას ერთადერთი პრინციპით, რადგანაც ისინი ემყარებიან კატეგორიათა რთულ ურთიერთშექრას<sup>39</sup>. რეალური სამყაროს აღნაგობას კატეგორიები განსაზღვრავენ, რეალურის ყოველ ფენას შეესატყვისება გარკვეული კატეგორიის ფენა, ხოლო ყველა ფენის საფუძველში იმყოფება ფუნდამენტური კატეგორიები<sup>40</sup>. ძველი მეტაფიზიკა, რომლის ძირითად საკითხს წარმოადგენდა სამყაროს აგებულების საკითხი, უმთავრესად ცდებოდა იმაში, რომ აღმოაჩენდა რა ერთ კანონს (კატეგორიას), მაშინვე ცდილობდა გაეგრეცლებია იგი თავისი მოქმედების ფარგლებს გარეთაც. ამიტომ ფილოსოფიის მთავარი ამოცანა დღეს არის კატეგორიათა კრიტიკის (Kategorienskritik) შექმნა, რომელიც უმეცნების კრიტიკიდან ამოვიდოდა და შემოფარგლავდა იმ სფეროს, რომელშიც ყოველ მოცემულ კატეგორიას აქვს მოქმედების ძალა (Geltungsbereich). კანტმა თქვა, რომ ჩვენი განსჯის კატეგორიებს ძალა აქვთ მხოლოდ შესაძლებელი ცდის სფეროში (და არა ნივთისა თავისთავად), მაგრამ ამით დაკმაყოფილება არა კმარა, რადგანაც თვითონ შესაძლებელი ცდის სფეროში თითოეული კატეგორიისათვის საკუთარი მოქმედების სფერო უნდა შემოსაზღვროს და დამტკიცდეს, რომ მას ამ სფეროში ობიექტური მოქმედების ძალა აქვს. „უკვე მომწიფდა დრო, რომ „წმინდა გონების კრიტიკა“ ამ აზრით ერთხელ კიდეც დაიწეროს“<sup>41</sup>.

ყოველივე ამაშია ნ. ჰარტმანის ონტოლოგიის ერთი ძირითადი თავისებურება. იგი უშუალო კავშირშია მის მეორე თავისებურებასთან, რომელიც ახალ ფილოსოფიაში წამოჭრილი მძლავრი ტენდენციის გამოხატულებაა. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ყოფიერების გა-

37 იქვე, გვ. 126.

38 იქვე, გვ. 129.

39 იქვე, გვ. 133.

40 იქვე, გვ. 128.

41 იქვე, გვ. 136.

გება ქმნადობად, ახლის წარმოქმნად. ახალი მნიშვნელობა მიიღო პერაკლიტეს იდეამ ცვალებადობისა და ლოგოსის შესახებ. ჰარტმანიც ებრძვის ყოფიერების მარადიული და ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული სახით გაგებას. ყოფიერების დამახასიათებელია ისტორიულობა ქმნადობის, ახლის წარმოშობის აზრით. შეუძლებელია ძველიდან გამოვიყვანოთ ახალი, დაბალმა ფენამ ახსნას მაღალი. აქ საკითხი ეხება არა ზედროული არსების მიერ შემეცნებას, არამედ ადამიანურ შემეცნებას, რომელიც განსაზღვრულია დროში და განსაზღვრულია სრულიად გარკვეული შემეცნებითი კატეგორიების მოქმედებით. რეალური სამყარო თვითონ უნდა იქნას გამოკითხული და არა კონსტრუირებული, გამოკითხავი კი არის ადამიანი, რომელიც დროშია განსაზღვრული და ხედავს, რომ სამყარო მისთვის ქმნადობის, ახლის წარმოშობის პროცესია.

მაგრამ მაშინ რაში მდგომარეობს ჰარტმანისათვის ერთიანი პრინციპი სამყაროს ახსნისა, რომელიც ყოველი ონტოლოგიის ძიების უდავო საგანია და ურომლისოდაც ონტოლოგია შეუძლებელია მისი არსის მიხედვით? როგორც მითითებული იყო, ყოველი გარკვეული რეალური ფენის შესატყვისად მოცემულია გარკვეული კატეგორია, რომელიც ამ სფეროში მოქმედებს, მაგრამ არის ისეთი კატეგორიებიც, რომლებსაც მოქმედება აქვთ ყველა ფენაში, ესაა ფუნდამენტური კატეგორიები, რომლებიც ყველა ფენის საფუძველში უნდა იქნან მოთავსებული, ისინი არიან პრინციპები ყოველი სფეროს კატეგორიებისათვის. გარდა ამისა, სამყარო არის სისტემის ერთიანობა, სტრუქტურა (Gefüge), რის გამოც კატეგორიათა კავშირი უნდა განვიხილოთ და მისი კანონები აღმოვაჩინოთ, რომლებიც განსაზღვრავენ კატეგორიათა ურთიერთდამოკიდებულებას ერთსა და იმავე ფენაში (კოჰერენციის კანონები — Kohärenzgesetze).

ფუნდამენტური კატეგორიები სამ ჯგუფად განიყოფიან: 1. მოდლობის კატეგორიები, 2. ელემენტარული კატეგორიები და 3. კატეგორიულ კანონთა სისტემა, რომელიც განსაზღვრავს კატეგორიათა სფეროს სტრუქტურას და, ამიტომ, წარმოადგენს კანონებს, რომელთა მიხედვითაც აგებულია რეალური სამყარო<sup>42</sup>.

მოდლობის კატეგორიას ჰარტმანმა ცალკე გამოკვლევა უძღვნა<sup>43</sup>. ეს კატეგორია აქ იმ მნიშვნელობითაა აღებული, როგორითაც კანტის „წმინდა გონების კრიტიკაში“ (შემდეგ „პროლეგომენებში“), კერძოდ, შეიცავს სამ სახეს: შესაძლებლობას, სინამდვილეს და აუ-

<sup>42</sup> იქვე, გვ. 128—129.

<sup>43</sup> Hartmann N., Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938 (II Aufl.—1949).



ცილებლობას. იგი არის ფუნდამენტური კატეგორია, რომელიც რეალური სამყაროს სტრუქტურის გაგებისათვის აუცილებელია, მისი მეშვეობით, კერძოდ, პარტმანი ცდილობს ბუნების კანონთა და ღირებულების კანონთა აღივლი და ურთიერთკავშირი დაადგინოს.

რეალობას ის ახასიათებს, რომ მასში აუცილებელი და შესაძლებელი ერთმანეთს თანხვდება, რეალური შესაძლებლობა შეუძლებელია აუცილებლობის გარეშე. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ რაიმე მოვლენა რეალური და აუცილებელია მაშინ, თუ ყველა პირობაა შესრულებული მისი განხორციელებისათვის. მაგრამ შესაძლებლობაც, თუ სრულ შესაძლებლობაზე ვილაპარაკებთ, ასევე მხოლოდ მაშინაა შესაძლებლობა, როცა მისი განხორციელების ყველა პირობაა შესრულებული (თუ შეუსრულებელია რომელიმე პირობა, მაშინ მისი მოხდენა აუცილებელი არაა, მაგრამ მაშინ ის შესაძლებელიც არ არის). რეალობა, ამრიგად, გვაქვს მხოლოდ მაშინ, როცა შესაძლებელი და აუცილებელი ერთმანეთს თანხვდება. მაგრამ არსებობს არარეალურისა და ნაწილობრივ-რეალურის სფეროებიც, რომლებიც იმით ხასიათდებიან, რომ გვეძლევა არა თანხვდენა, არამედ გარკვეული ერთმანეთისაგან განსვლა აუცილებლობისა და შესაძლებლობისა. ასეთი ვითარება გვაქვს ღირებულებათა სფეროში. მაგალითად, არასრული რეალობის სფეროა იმპერატივის სფერო. ჯერასში (Sollen) შესაძლებლობა სრული არაა, მასში მოცემულია მხოლოდ ზოგიერთი და არა ყველა პირობა (არაა მოცემული ის პირობა, რომ მე დაეძლიო ჩემი სურვილები, რომლებიც ჯერასს წინააღმდეგებიან)<sup>44</sup>. ასევე არასრული რეალობის სფეროა ესთეტიკურიც, ხელოვანის შექმნილს ჩვენების ფუნქცია აქვს და არა რეალური შეცვლისა<sup>45</sup>. ამ მსჯელობებს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება თავისუფლების პრობლემის გადაჭრისათვის და სამყაროს სტრუქტურაში თავისუფლებისა და დეტერმინირებულობის ურთიერთკავშირის გაგებისათვის პარტმანის მიერ.

ფუნდამენტურ კატეგორიათა მეორე ჯგუფია ელემენტარული კატეგორიები, რომლებიც თავის შიგნით წყვილულ დაპირისპირებებს შეიცავენ: მასალა და ფორმა, ელემენტი და სტრუქტურა, ერთიანობა და სიმრავლე, კონტინუუმი და დისკრეტუმი. ქვალიტეტი და ქვანტიტეტი<sup>46</sup>. რეალური სამყაროს აღნაგობა ამ კატეგორიების გამოყენებით გაირკვევა. ჩვენ ქვემოთ სპეციალურად შევჩერდებით

<sup>44</sup> Einführung... გვ. 138—141 და 143—144.

<sup>45</sup> იქვე; აგრეთვე Гартманн Н., Эстетика, М., 1952.

<sup>46</sup> Einführung... გვ. 128.

მასალისა და ფორმის კატეგორიაზე, რომელიც პირველხარისხოვან როლს თამაშობს პარტმანის ფენათა მოძღვრებაში.

ფუნდამენტურ კატეგორიათა მესამე ჯგუფია კატეგორიულ კანონთა სისტემა, კატეგორიული კანონზომიერებები, რომელთა მიხედვითაც აგებულია რეალური სამყარო. ნ. პარტმანი იძლევა ასეთი კანონზომიერებების დადგენის ცდას (მისივე ხაზგასმით, მხოლოდ ტიპიურს, ამომწურავობის პრეტენზიის გარეშე). ესენია დაშრევების (Schichtung) ოთხი კანონი. 1. პირველი კანონია ალდგენის (Wiederkehr) კანონი, რომელიც ამბობს, რომ დაბალ ფენაში მოქმედი კანონები თავის მოქმედებას აგრძელებენ მაღალ ფენაშიც (ზოგი მათგანი ალდგება ყველა ფენაში, ზოგი — მხოლოდ ზოგიერთში, ზოგიც — არცერთში). შეუძლებელია ამ კანონის შებრუნება — მაღლის კატეგორიის გადასვლა დაბალში (ასეთი ხასიათის შეცდომაა მიზნის კატეგორიის გადატანა მატერიალურ არსებობაზე და, საერთოდ, ყოველი ანთროპომორფიზმი, რომელსაც ჯერ კიდევ კანტმა გაუსწორა ანგარიში). 2. შეცვლის (Abwandlung) კანონი. ალდგენისას (მაღალ ფენაში მოქმედების განგრძობისას) კატეგორია მაინც იცვლება, იგივედ როდი რჩება, რაც დაბალ ფენაში მოქმედებისას იყო (მაგალითად, კუხალობის კატეგორია სულიერშიც მოქმედებს, გადადის რა ფიზიკურიდან, მაგრამ აქ იგი სულ სხვაა). 3. ახლის, ნოვუმის (Novum) კანონი: ყველა ფენაში მოქმედებს ზოგიერთი ახალი კატეგორია და სწორედ ესაა საფუძველი ფენათა ერთმანეთისაგან გამოყოფისა<sup>47</sup>. ნოვუმი განმარტებულია როგორც მაღალ ფენაში მოცემული ახალი კატეგორია<sup>48</sup>. 4. ფენათა დისტანციის (Schichtendistanz) კანონი: ფენათა შორის არის დისტანცია, შეუძლებელია უწყვეტად გადავიდეთ ერთი ფენიდან მეორეზე<sup>49</sup>. დისტანცია ორგვარია: არსებობს ფენათა შორის ორგვარი მიმართება — გადაფორმებისა (überformung) და ზედაშენებისა (überbauen). თუ ზედა ფენაში მოქმედებას აგრძელებს — შეცვლილი სახით — დაბალი ფენის კატეგორიები, ამ შემთხვევაში გვაქვს გადაფორმების მიმართება. დროის, სივრცის, მიზეზობრიობისა და კანონზომიერების კატეგორიების ანორგანულიდან ორგანულში გადასვლის შემთხვევაში ხდება გადაფორმება, ორგანულში მათი მოქმედება პირდაპირ როდი გამოიყვანება ანორგანულში მათი მოქმედებისაგან, ამ კატეგორიების

47 იქვე, გვ. 129—130.

48 იქვე, გვ. 123.

49 იქვე, გვ. 130.

მოქმედების თვალსაზრისითაც არსებობს დისტანცია ამ ფენათა შორის. ხოლო თუ ახალ ფენაში მოქმედებას იწყებს ნოვუმი, როგორც სრულიად ახალი კატეგორია, ამ შემთხვევაში გვაქვს ზედაშენების მიმართება, ეს ისეთი დისტანციურობაა, რომელიც გულისხმობს იმას, რომ, მართალია, მაღალი ფენა დაბლის გარეშე არ არსებობს, მაგრამ დაბალი მისთვის მხოლოდ საყრდენია და მასში არ მოქმედებს მაღლის კატეგორია. ასეთი მიმართება (ზედაშენების დისტანცია) არის სულიერსა და ორგანულს, აგრეთვე გონისა და სულიერს (ფსიქიკურს) შორის<sup>50</sup>. ჩვენ შეგვიძლია დავადგინოთ მაღალი ფენის დაბლისაგან დამოუკიდებლობა, მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია ავხსნათ იგი, ვთქვათ, თუ რატომაა ეს ასე; ეს ადამიანის გონების ძალებს აღემატება. კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ტრანსცენდენტალურ შემთხვევითობასთან, რომელშიც ჩვენს გონებას არ შეუძლია შეიქრას<sup>51</sup>.

პარტმანის მთელი კონცეფციის გაგებისა და კრიტიკისათვის, ჩვენი აზრით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ფენათა დისტანციის ამ კანონის გაგებას და კატეგორიათა კავშირის ამ ფუნდამენტური კატეგორიის კერძო მიყენებასაც რეალური სამყაროს ფუნდამენტი სტრუქტურისადმი. ეს უკანასკნელი საკითხი, ერთი შეხედვით, არსებითი არა ჩანს თვითონ ფუნდამენტური კანონის გაგებისათვის, რადგანაც მას თითქოს არაფერი მოაკლდება, მისი ეს კერძო მიყენება მცდარიც რომ იყოს. სინამდვილეში კი ეს არსებითია, რადგანაც, ზედაშენებისა და გადაფორმების კატეგორიათა ცალ-ცალკე გამოყოფისათვის საფუძველს ის ქმნის, რომ საერთოდ მოინახება მათი ცალ-ცალკე მიყენების სფეროები. დისტანციის მიმართების ეს გათიშვა უძევეს საფუძველად საერთოდ სულ—სხეულისა და გონითი—სულიერის ისეთ დუალისტურ გათიშვას, რომელიც მათ შორის კავშირის მცდარ პრობლემას წამოჭრის. ნ. პარტმანი ყველაზე უფრო ახლო მივიდა ამ მცდარი პრობლემის გაუქმებასთან, მაგრამ გადამწყვეტი ნაბიჯი, როგორც ქვემოთ ვაჩვენებთ, არც მას გადაუდგია.

თუ ზედაშენება ნიშნავს ნოვუმს, როგორც სრულიად ახლო კატეგორიის მოცემულობას მაღალ ფენაში, გადაფორმება ნიშნავს ნოვუმს, როგორც დაბალი ფენის კატეგორიის მოქმედებას მაღალში, ოღონდ შეცვლილი სახით. რაში მდგომარეობს ამ მეორე შემთხვევაში დისტანცია ფენათა შორის? პარტმანს აქ მხედველობაში აქვს მასალისა და ფორმის ელემენტარული ფუნდამენტური კატეგორია: გა-

50 იქვე, გვ. 122—127.

51 იქვე, გვ. 182.

დაფორმების მიმართებისას ზედა ფენა შეიცავს არა ახალ კატეგორიას, არამედ ძველს, ოღონდ შეცვლილი სახით მოქმედს, ეყრდნობა ძველ ფენას, როგორც მასალას და ააგებს მისგან ახალ ფორმას. აქ იგულისხმება ჰარტმანის მიერ, რომ ფორმის სიახლე წაკლებადია ნოვუმი, ვიდრე სიახლე დანარჩენი კატეგორიების მხრივ. ახალ ფორმათა წარმოქმნის კატეგორიის ღირებულების ეს დაუფასებლობა, ჩვენი აზრით, არის ერთი ძირითადი სუსტი რგოლი ჰარტმანის ფენათა მოძღვრებაში და სწორედ აქედან მომდინარეობს დაუსაბუთებელი დუალიზმი, რომელიც მისი დაძლევის გზებს თავიდანვე აღკვეთს. გადაფორმების მიმართება, ჰარტმანის აზრით, არსებობს ანორგანულსა და ორგანულს შორის: ორგანულში მოქმედებენ სივრცის, დროის, მიზეზობრიობის კატეგორიები, ისევე როგორც ანორგანულში, ნოვუმი კი აქ ახალი ფორმების შექმნაში მდგომარეობს. ასეთი გადაფორმების პროცესია ორგანულ ფორმათა წარმოქმნის პროცესი, იგი რაღაც სხვაა, ვიდრე კაუზალური დეტერმინაცია, რომელიც ანორგანულში მოქმედებს. ასეთივე ნოვუმი თვითრეგულაციის პროცესი, ასიმილაცია-დისიმილაცია და მისთ. თუ ორგანულ და ანორგანულ ფენათა შორის დისტანცია მხოლოდ გადაფორმებით გამოიხატება, ორგანულსა და სულიერს შორის არსებობს ზედაშენების მიმართება—სულიერი ყოფიერების აქტები (აზრები, გრძნობები, ნებები, სურვილები, მისწრაფებები) არ შეიცავენ თავის საშენ მასალად არც ანორგანულს და არც ორგანულს (არ აიგებიან მოლეკულებისაგან და ა. შ.), არამედ სრულიად განსხვავებული სფეროა—შინაგანის, იმატერიალურის, არაერცეულის, გაუზომვადის. მართალია, სულიერშიც რჩება ზოგიერთი კატეგორია (დრო, პროცესი, კაუზალობა), მაგრამ მისი თავისებურება ისაა, რომ აღდგება არა ყოველი კატეგორია (არ აღდგება სივრცე, მატერიალური) და მოქმედებს სრულიად ახალი კატეგორიები. როგორც აქედან ჩანს, ჰარტმანი იმეორებს ორგანულსა და სულიერს ანორგანულთან მიმართების იმ სურათს, რომელიც დეკარტმა მოგვცა (ორგანულის არაარსებითი განსხვავება ანორგანულისაგან, რაც დეკარტის ავტომატიზმის თეორიაშია გამოხატული, და სულიერისა და ანორგანულ-ორგანულის პრინციპული დაპირისპირება). თუ დეკარტთან ერთმანეთისაგან არ იყო გამოდიფერენცირებული სული (ფსიქიკურის მნიშვნელობით) და გონი და მათ თანაბრად მოიცავდა სულის, კოგიტაციის ცნება, ფილოსოფიის განვითარების შემდგომ ეტაპზე ეს გათიშვა მოხდა და, ამრიგად, გამოიყო გონითისა და სულიერის (ფსიქიკური დონის) ურთიერთობის პრობლემა. ნ. ჰარტმანი, მ. შელერთან ერთად ეკუთვნის იმ ფილოსოფოსთა რიგს, რომლებიც ამ გათიშვას პრინციპულ მნიშვნელობას ანიჭებენ. მაგრამ თუ შელერი ორგანუ-

ლისა და სულიერის გათიშვის პრინციპულ ხასიათს უარყოფს და ავითარებს ფსიქოვიტალისტურ გაგებას (რომლის მიხედვითაც არსებობს მხოლოდ ფსიქიკური ორგანული) და მხოლოდ გონითისა და სულიერის დუალიზმზე მიუთითებს<sup>52</sup>, ჰარტმანი ფსიქოფიზიკურ დუალიზმსაც ისევე აღიარებს, როგორც გონითისა და ფსიქიკურის დუალიზმს. მისი აზრით, სულიერსა და გონითს შორისაც არსებობს ზედშენების მიმართება. გონითი არის ზეინდივიდუალური, სულიერი კი მხოლოდ ინდივიდუალურია: სულიერი (ცნობიერება) ერთ თავშია მოცემული, გონი კი შეუძლებელია ასეთი იყოს, გონის ცნობიერებას არა აქვს ერთი რეალური მატარებელი, ის საზოგადოა. ამიტომ გონის დამახასიათებელია არა სულიერი ინდივიდების მიერ ცნობიერების შინაარსების ურთიერთგაზიარება, როგორც ეს ფსიქიკურის საფეხურზეა, არამედ აქ მოქმედებს ახალი კატეგორია შენარჩუნებისა, გადაცემისა და გადაღების (übergeben und i:bernehmen)<sup>53</sup> მეშვეობით თაობიდან თაობაზე.

ფენათაწარმოქმნის ამ ოთხ კანონს გარდა არსებობს ფენათა შორის სხვა მიმართებები და დამოკიდებულებები, რაც იდეალიზმისა და მატერიალიზმის განსხვავებას ედებოდა საფუძვლად. ჰარტმანის „კრიტიკული ონოტოლოგიის“ ერთი პირველი ამოცანაა კრიტიკულად მიმოიხილოს ამ კატეგორიათა მოქმედების სფეროს საზღვრები და არ დაუშვას იდეალიზმისა და მატერიალიზმის შეცდომა, არ მოახდინოს რომელიმე ამ კატეგორიული კანონთაგანის უნივერსალიზაცია, გავრცელება იმ სფეროზეც, სადაც მათ სინამდვილეში მოქმედების ძალა არა აქვთ. აქაც ჰარტმანი ოთხ კანონს გამოჰყოფს: სიძლიერისა (das Gesetz dem Stärke), დაბალი ფენის დამოუკიდებლობისა მაღალთან შედარებით, მასალისა, და, თავისუფლების კანონს. 1. ს ი ძ ლ ი ე რ ი ს კ ა ნ ო ნ ი: მაღალი ფენა უძლურია, დაბალი — ძლიერი. მაღალი დაბალზე დამოკიდებული და არა პირიქით. დაბალი მაღლის წანამძღვარია იმ აზრით, რომ ის მისი საყრდენია, რომელზეც მაღალი უნდა დაეშენოს. მაღალს ისლა შეუძლია, დაბალს შეეგუოს, შეეფარდოს, მიჰყვეს მის კანონს, რათა გამოიყენოს იგი. სიძლიერის ეს კანონი, რომელიც მაქს უელერის კონცეფციის ერთი მთავარი ამოსავალი იყო, ნ. ჰარტმანის მიხედვით, არის ნამდვილად ძირითადი კატეგორიული კანონი, რომელსაც ეყრდნობა სამყაროს წესრიგი. 2. და ბ ა ლ ი ფ ე ნ ი ს დ ა მ ო უ კ ი დ ე ბ ლ ო ბ ი ს კ ა ნ ო ნ ი მაღალთან შედარებით: დაბალ ფენას აქვს ავტონომიური (მაღლისაგან დამოუკიდებელი) არსებობა. გონითის

<sup>52</sup> Scheler M., Die Stellung des Menschen im kosmos.

<sup>53</sup> Einführung... გვ. 122—125.

გაჩენამდე გაჩნდა სულიერი, სულიერამდე — სიცოცხლე, სიცოცხლე-მდე კი იყო ანორგანული. 3. მასალის კანონი: დაბალი ფენის სიძლიერე მისგან მაღლის დამოკიდებულობაშია. ეს კი მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ დაბალი მაღალს აწვდის მასალას გადასაფორმებლად; გადაფორმების გარდა სხვა დამოკიდებულობა აქ არ არსებობს (ზედაშენებისას დაბალი მხოლოდ საყრდენია — Träger — შაღლისათვის და მაღალი განსაზღვრულია თავისი საკუთარი კანონზომიერებებით). 4. თავისუფლების კანონი: მაღალი ფენის ნოვუმი მუდამ ავტონომიურია და, ამდენად, თავისუფალია დაბალი ფენების დეტერმინაციისაგან<sup>54</sup>. თავისუფლება აქ გაგებულია როგორც მაღალი ფენის ავტონომიურობა დაბალთან შედარებით, დაბალის დეტერმინაციისაგან თავისუფლებად. ესაა არა სპეციფიკური ადამიანური თავისუფლება, არამედ თავისუფლების კოსმოლოგიური გაგება, როგორც ეს კანტის მიერ იყო განხილული<sup>55</sup>. ცხადია, ეს კანონი მოიცავს ადამიანის თავისუფლებასაც, რადგანაც იგი არის კატეგორიათა კავშირის ფუნდამენტური ონტოლოგიური კატეგორიული კანონი. რაც შეეხება ადამიანის სპეციფიკურ თავისუფლებას, რომელიც თავისუფალი არჩევის სახელითაა ცნობილი, მას, გარდა ამ ფუნდამენტური კანონისა, ახასიათებს სპეციფიკური (ადამიანის ფენაში მოქმედი) კატეგორია.

სამყაროს სტრუქტურას განსაზღვრავს ეს კანონები, როგორც ფუნდამენტური ონტოლოგიური კატეგორიები. სამყაროსა და ადამიანის (როგორც ამ სამყაროს სტრუქტურის მონაწილის) ნამდვილი ყოფიერება ამ კანონებითაა გამოთქმული. ადამიანები მაღალი ფენის ნოვუმებით ხასიათდებიან (ყველა მათგანი — სულიერის ნოვუმით, ზოგიერთი კი — გონითის ნოვუმითაც, რამდენადაც ყველა ადამიანი არაა მიჩნეული გონითი ერთიანობის თანამონაწილედ). მაგრამ ეს შეეხება ფენათა და არა ფენობრივ წარმონაქმნთა (ინდივიდთა) სტრუქტურას. ადამიანი არის მაღალი წარმონაქმნი, იგი სულიერი წარმონაქმნია და ხშირად გონითის მონაწილედ. როგორც ინდივიდუალური ფენობრივი წარმონაქმნი, ადამიანი თვითონაა თავის შიგნით ფენებად დაყოფილი — შეიცავს ანორგანულს, ორგანულს, სულიერს, გონითს — და აქაც მოქმედებენ მითითებული ფუნდამენტური კატეგორიები და კანონები. სტრუქტურული სახე აქვს არა მარტო ფენათა ურთიერთობას, არამედ ერთი ფენის შიგნით მოქმედი კატეგორიების ურთიერთდამოკიდებულებასაც. ამ კანონებს, ფენათა ურთიერთდამოკიდებულებას კანონებისაგან განსხვავებით, ურთიერთ-

<sup>54</sup> იქვე, გვ. 131—133.

<sup>55</sup> Кант, Соч., т. 3.

კავშირის კანონების, კოჰერენციის კანონების (Kohärenzgesetze) სახელით აღნიშნავს პარტმანი<sup>56</sup>. კოჰერენციის კანონების თვალსაზრისით პარტმანი გზიხილავს ადამიანის ინდივიდში თავისუფლებასა და გრძობადი, ორგანული და ანორგანულ-ფიზიკური დეტერმინირებულობის საკითხს. იგი ძირითადად ეთანხმება თავისუფლებასა და კაუზალურად დეტერმინირებულობის ანტინომიის კანტისეული გადაწყვეტის სულს, მაგრამ თავისი ონტოლოგიის შესატყვისად ცვლის მას და შეავსებს ზოგიერთ პუნქტში. კანტის ძირითადი აზრი იმაში მდგომარეობდა, რომ თავისუფლება შესაძლებელია არა კაუზალური მდინარების შეწყვეტის, არა მასში ხარვეზის შეტანის გზით, არამედ ამ კაუზალურ დეტერმინაციაზე პლუსის გზით, ახალი დეტერმინაციის დაწყების (დამატების) გზით. აქედან ამოდიოდა შოპენჰაუერის ნების ცნებაც, როდესაც იგი ნების შესახებ ლაპარაკობს ყოველ ფენაში<sup>57</sup>. თავისუფლება ინდეტერმინიზმს კი არ საჭიროებს, არამედ, პირიქით, მხოლოდ სრული დეტერმინაციის ნიადაგზეა შესაძლებელი. თავისუფლება არის არა დეტერმინაციის გაუქმება, არამედ ახალი, დაბალ ფენაში უცნობი მაღალი დეტერმინაციის შემოტანა. ადამიანი შეიცავს ყველა დაბალ ფენასაც და იგი თავისუფალია დაბალი ფენებისაგან, ბატონობს მათზე მხოლოდ იმ აზრით, რომ თვითონვე ახდენს ახალ დეტერმინაციას, პლუსს ძველი დეტერმინაციაზე და ეს კი არ ეწინააღმდეგება ძველ დეტერმინაციებს, არამედ ემორჩილება, მოერგება, მიჰყვება მათ. მხოლოდ ფიზიკური, ორგანული, სულიერი და გონითი კანონებისადმი შეგუება, მათი შეშენება და მათდამი მიყოლა აძლევს ადამიანს საშუალებას სარგებლობა მიიღოს მათგან, თავისი მიზნების შესაბამისად გამოიყენოს ისინი. ყველაფერი ეს ხდება ფენათა დამოკიდებულების კანონთა შესაბამისად, რომლებზეც ზემოთ იყო მსჯელობა.

ადამიანის (პიროვნების) ვით გონითი არსების თავისუფლება მდგომარეობს თავისუფალი არჩევის უნარში, გადაწყვეტილებების მიღებაში. კანტი ლაპარაკობდა ნების მხოლოდ ერთგვარ თავისუფლებაზე — კაუზალური დეტერმინაციისაგან თავისუფლებაზე და მან გადაჭრა წესატყვისი ანტინომია. მაგრამ თავისუფლების პრობლემა შეიცავს მეორე ანტინომიასაც, რაზეც ფიხტემ მიუთითა: თუ, როგორც კანტი ამბობს, ადამიანს ეძლევა პლუს დეტერმინაცია, დეტერმინირებულობა ღირებულებათა სამყაროდან, მაშინ გამოდის, რომ ადამიანი თავისუფალი მაინც არა ყოფილა, მაინც დეტერმინირებული ყოფილა (ოღონდ ამჯერად ზნეობის კანონებით). კანტს ეს

<sup>56</sup> Einführung..., გვ. 134.

<sup>57</sup> Шопенгауер А., Мир как воля и представление. т. I—II М., 1900—1901.

მეორე რიგის ანტინომია არ დაუნახავს და ამიტომ, ცხადია, არც განუხილავს. ფიხტემ ასეთი ფორმულირება მისცა ამ ანტინომიას: თავისუფლება უნდა ჰქონდეს ნებას (Wollen) და არა ვერარსს (Sollen), რაც იმას ნიშნავს, რომ ნება მიმართული უნდა იყოს როგორც სიკეთისადმი, ისე ბოროტებისადმი, მას უნდა შეეძლოს არჩიოს ორივე მათგანი, თორემ თავისუფალი აღარ იქნება. გამოდის, რომ ადამიანი ორმაგად უნდა იყოს თავისუფალი: კაუზალური დეტერმინაციისაგანაც და ზნეობის კანონთა დეტერმინაციისაგანაც; ეს კი, პარტმანის აზრით, იმის გამოა შესაძლებელი, რომ ზნეობის კანონები (როგორც საერთოდ ღირებულებათა სფეროს კანონები) არ ფლობენ სრულ რეალობას, არ წარმოადგენენ სრულ რეალურ ძალას და მხოლოდ მოთხოვნებს გამოთქვამენ<sup>58</sup>. ღირებულებათა სფერო, როგორც ზემოთ ითქვა, პარტმანს ესმის როგორც არასრული რეალობა. რეალობას ახასიათებს შესაძლებლობისა და აუცილებლობის ურთიერთთანხვედრა. მათ შორის განსვლა კი, რაც არასრული პირობებს ჩამოთვლის შემთხვევაში გვაქვს და რითაც ხასიათდება ღირებულების ყველა კანონი, ნიშნავს არააუცილებლობასაც, რის გამოც ღირებულების კანონები შესაძლებელია არც კი განხორციელდნენ.

ნიკოლაი პარტმანის მიერ ონტოლოგიისა და ადამიანის ონტოლოგიის დაფუძნება ჩვენ განვიხილეთ როგორც ერთი თანამედროვე მნიშვნელოვანი და გავლენიანი ცდა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, რომელიც სწორედ იმით იქცევა ყურადღებას, რომ ცდილობს გაითვალისწინოს და დაძლიოს საკითხისადმი ცალმხრივი მიდგომის ცდები, დაძლიოს როგორც ობიექტივისტური და რაციონალისტური მსოფლგაგება, ისე ანთროპოცენტრისტული ფილოსოფიის სუბიექტივიზმი და ირაციონალიზმი და დააფუძნოს ონტოლოგია, რომელიც ადამიანის ყოფიერებასაც მოიცავდა. გარდა ამისა, პარტმანის ნააზრევში მართლაც არის არაერთი მომენტი, სადაც იგი ახლო მიდის თავისი ამოცანის გადაჭრასთან, თუმცა ამას იგი ვერ აღწევს. უდავოდ ღირებულია პარტმანის ბრძოლა ემპირიული იდეალიზმისა და მექანიცისტური მატერიალიზმის წინააღმდეგ, ერთი მარტივი პრინციპიდან სამყაროს გამოყვანის წინააღმდეგ, რაც კრიტიკული ონტოლოგიის ამოსავალს შეადგენს. კატეგორიათა და კატეგორიულ ფუნდამენტურ კანონთა მიყენებადობის სფეროს საზღვრების კრიტიკული განხილვა შესაძლებელია თანამედროვე ფილოსოფიაში ერთ ისეთ მძლავრ ტენდენციად ვცნოთ, რომელიც მოწოდებულია, იმ კრიზისის გადალახვისაკენ, რომელიც, ერთი მხრივ, განიცადა ძველმა ონტოლოგიებმა და რომელსაც, მეორე მხრივ განიცდის

<sup>58</sup> Einführung... გვ. 178 და შებლ.



ონტოლოგიის უარყოფის ტენდენციის მქონე ახალი ბურჟუაზიული ფილოსოფია.

საკითხის ამგვარი დაყენება უდავოდ გამართლებულია. სულ სხვა საქმეა, მოცემულია თუ არა მისი მართებული გადაწყვეტა. ფილოსოფიის განვითარება აშკარად გვიჩვენებს როგორც ობიექტივისტური რაციონალისტური მსოფლგაგების უკმარისობას, ისე სუბიექტივისტური და ირაციონალისტური კონცეფციების მცდარობას ონტოლოგიის დაფუძნებაში. მარქსიზმი ებრძვის ამ ცალმხრივობებს. სრულიად აშკარაა მარქსიზმის ბრძოლა სუბიექტივიზმის, ანთროპოცენტრიზმის წინააღმდეგ. მაგრამ, მეორე მხრივ, მარქსიზმი უპირისპირდება ისეთ ობიექტივისტურ რაციონალისტურ ონტოლოგიას, რომელიც ადამიანის ყოფიერების თავისებურების იგნორირებას ახდენს. მარქსის თეზისებში ლ. ფოიერბახის შესახებ გაკრიტიკებულია ობიექტური პასიური მკვრეტელობითი ფილოსოფია და ადამიანური ყოფიერების არსზე მითითებაა მოცემული: ესაა ადამიანის შემოქმედებითი, გარდამქმნელი მოღვაწეობა. ცხადია, აქ კრიტიკა ეხება არა შემეცნების ობიექტურობას, არამედ ობიექტივიზმს. რომელიც ადამიანურ სპეციფიკურ ყოფიერებას არ ითვალისწინებს. მთავარი მაინც ისაა, რომ კ. მარქსის მთელი კონცეფცია ადამიანს განიხილავს როგორც შემოქმედს, ბუნების, საზოგადოების და თვითონ თავის თავის გარდამქმნელს. და მთავარი ამოცანა, რომელიც, კ. მარქსის აზრით, ადამიანის წინაშე დღეს დგას, არის ადამიანის გათავისუფლება, მისი შემოქმედებითი და ადამიანური ძალების გათავისუფლება იმ გაუცხოებისაგან, რომელშიც ისინი აღმოჩნდნენ გარკვეული საზოგადოებრივი ურთიერთობების პირობებში.

ნ. ჰარტმანის ადამიანის ონტოლოგია სამყაროსა და ადამიანის ფენობრივ გაგებას ემყარება, მაგრამ ვერ სძლებს დუალიზმს ფენათა შორის. „ირაციონალური ნაშთი“, რომლის შესახებაც ნ. ჰარტმანი ლაპარაკობს, დაბალი ფენის კანონზომიერებასთან მალის ნოლუმის მიმართების საკითხის გადაჭრის მიზნით, გაუგებარია. საჭირო იყო იმის დამტკიცება, რომ ადამიანის გონებას არამართ არ შეუძლია გაიგოს ეს ირაციონალური ნაშთი, არამედ რომ ეს არცაა საჭირო, როგორც ახსნა. ქვემოთ სპეციალურად იქნება განხილული ფენათა ურთიერთობის საკითხის პოზიტიური გადაჭრის ცლა მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციებიდან.

§ 17. ცნობილია, რომ კ. მარქსი და ფრ. ენგელსი ადამიანის ფილოსოფიურ საკითხებს დიდ ადგილს უთმობენ თავის ადრინდელ თხზულებებში, სადაც მრავალი საყურადღებო დიბულება არის გამოთქმული. არ იქნებოდა სწორი, გვეფიქრა, თითქოს თავისი მოღვაწეობის შემდგომ პერიოდში ისინი ნაკლებად ეხებოდნენ ამ პრობ-

ლემას. სინამდვილეში, ისინი ამ დროს ამუშავებენ ფილოსოფიის, პოლიტიკური ეკონომიის და სოციალიზმის თეორიის ერთიან კონცეფციას, რაც კიდევ უფრო გარკვეულ სახეს აძლევს ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის დასმას და გადაჭრას. სწორედ ამ კონცეფციის გათვალისწინება იძლევა საშუალებას, სწორად შეეფასოთ ადრინდელი ნაწარმოებების შინაარსი, არამარტო გავითვალისწინოთ მათი არსობრივი კავშირი ამ მთლიან კონცეფციასთან, არამედ, ამაზე დაყრდნობით გამოვიყენოთ ისინი ამ უკანასკნელის კიდევ უფრო ღრმად გასაგებად.

ახრს, რომ ადამიანი საზოგადოებრივი არსებაა, კ. მარქსი ფართოდ და სისტემატურად ავითარებს თავის მთავარ თხზულებებში. ხოლო „თეზისებში ფოიერბახის შესახებ“ მკაფიო დებულების სახით გამოთქვამს: „ადამიანის არსი არ არის ცალკეულ ინდივიდში არსებული აბსტრაქტი. თავის სინამდვილეში ის არის საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ანსამბლი“. ეს მიუთითებს ადამიანის არსზე, მაგრამ შეცდომას უშვებენ ისინი, ვისაც ეს ადამიანის დეფინიციად მიაჩნია. ამით, ჩვეულებრივ, ადამიანი დაჰყავთ საზოგადოებრივ ურთიერთობებზე, საზოგადოება კი ესმით როგორც რაღაც უპიროვნო, ადამიანის ინდივიდის ბუნებისაგან სრულიად დამოუკიდებელი სტრუქტურა. მარქსის თეზისი მისი მთლიანი კონცეფციის კონტექსტში თუ იქნება განხილული, ზემომითითებული ინტერპრეტაციის სიმცდარე აშკარა გახდება.

ცხოველებისაგან განსხვავებით, ადამიანები საზოგადოებრივი წარმოებით და ამ წარმოებაში შრომის დანაწილების გზით ქმნიან თავის საცხოვრებელ პირობებს. ეს არის ბუნების გარდაქმნის პროცესი ადამიანის მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მიზნით. გარემოს ასეთ გარდაქმნას ჰუმანიზაციას უწოდებენ. ჰუმანიზაცია არის სამყაროს გარდაქმნა ადამიანური ღირებულებების შესატყვისად. ასეთ აქტს შემოქმედებას (სიტყვის ფართო მნიშვნელობით) უწოდებენ, ამ აქტით მიღებულ შედეგს კი, განხორციელებულ ღირებულებებს, — კულტურას<sup>59</sup>. როგორც აქედან ჩანს, ადამიანი არის არსება, რომელიც შემოქმედებითად, ღირებულებების მიხედვით გარდაქმნის გარემოს. შემოქმედების პირველსახე არის შრომა. ადამიანის შრომა არის საზოგადოებრივი შემოქმედება, რომელიც, შრომის დანაწილების შესაბამისად, მოითხოვს ცალკეულ ინდივიდთა შემოქმედებითს ქცევას. ასეთია შრომა თავისი ადამიანური სახით, სანამ ამას არ დაარღვევს შრომის პროცესში ადამიანის გაუცხოება.

<sup>59</sup> კულტურისა და ღირებულების მიმართების შესახებ იხ. Чавчаваძე Н., Культура и ценности, Тб., 1984.

კ. მარქსის მიხედვით, საზოგადოებრივი წარმოების კანონები განსაზღვრავს ადამიანის წარმოშობასა და განვითარებას (ფრ. ენგელსი მიუთითებს ადამიანის ცალკეულ სხეულებრივი და ფსიქიკური ფუნქციების ამგვარ განვითარებაზე. ესაა ხელის, ტვინის, აზროვნების, მეტყველების, ცნობიერების ფუნქციები). ამავე დროს ისინი გარკვეულად განაპირობებენ ადამიანის თვითონ ისეთ არსობრივ მხარეთა ცვლილებებს, როგორცაა მოთხოვნილებები და ღირებულებათა სფერო. მაგრამ აქ არ უნდა დავევიწყოთ მთავარი: მოთხოვნილებების განსაზღვრა წარმოებით არის მეორეული ბუნების, პირველადი კი არის საპირისპირო დეტერმინაცია: საზოგადოებრივი წარმოება აღადამიანის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის იქმნება და არსებობს. ამ აზრით, ამოსავალია ადამიანთა მოთხოვნილებები და ღირებულებათა სფერო. კ. მარქსი წერს: „მოხმარება, საპირობების სახით მოთხოვნილების სახით თვითონ არის შინაგანი მომენტი მწარმოებლური საქმიანობისა“<sup>60</sup>. მართალია, საზოგადოებრივი წარმოების პროცესში დასაბამიდანვე ისახება სხვა ადამიანის შიერ ადამიანის ექსპლუატაციის, ადამიანის ეკონომიური და სულიერი გაუცხოების მექანიზმი, მაგრამ კ. მარქსის კონცეფციის თანახმად, საზოგადოების ისტორია საბოლოოდ ამ გაუცხოების ლიკვიდაციამდე მივა. ეს იქნება საზოგადოება, რომელიც უზრუნველყოფს პირობებს ინდივიდის შინაგანი ბუნების სრული გაშლისათვის. ეს იქნება იდეალის შეგნების შედეგი კი არა, როგორც გამანათლებლებს წარმოუდგენიათ, არამედ ამისკენ მივყავართ საზოგადოებრივ ეკონომიური ცხოვრების კანონზომიერებებს. მაგრამ აქ, როგორც შიგუთით, ერთ-ერთი გადაწყვეტი სიტყვა ეკუთვნის ადამიანის მოთხოვნილებების და ღირებულებათა სფეროს, წარმოების პროცესში მათი არსებითი მონაწილეობის გამო. ასე ერთიანდება მარქსის კონცეფციაში ისტორიის ობექტური დეტერმინაცია და აქსიოლოგიური მომენტი, ადამიანის ღირებულებითი ასპექტი.

გაუცხოების ლიკვიდაციის შემდეგ ადამიანი თავისუფლდება იძულებითი შრომის მძიმე ტვირთისაგან და სრულად გაშლის თავის შემოქმედებითს ძალებს, იპოვებს თავისუფლებას და შემოქმედებითს შრომაში მხოლოდ თავს ბედნიერებსს პოვებს. ადამიანის ბედნიერება მდგომარეობს მისი შინაგანი ბუნების თავისუფალ გაშლაში,

60 მარქსი კ., პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბ., 1953, გვ. 272, ადამიანის მოთხოვნილებათა კავშირის შესახებ ადამიანის ბუნებასთან იხ. ტაბიძე რ., თავისუფლებისა და მოთხოვნილების ცნებათა ურთიერთმიმართების საკითხისათვის („ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“), ნაწ. VI, თბილისი, 1979).

რაც ვლინდება როგორც შემოქმედებითს მოღვაწეობაში<sup>61</sup>, ისე სხვა-  
აღამიანური ძალების განვითარებაში.

აღამიანის არსის ეს ერთიანი კონცეფცია გასაგებს ხდის ბევრ  
არსებით ვითარებას, სხვადასხვა თვალსაზრისის მომარჯვებით რომ  
შეუნიშნავთ აღამიანში. ესაა აღამიანის სხეულებრივი აღნაგობის  
სპეციფიკა, მეტყველება, აზროვნება, შეგნება და ა. შ.

§ 18. ზემოთ ჩვენ ვაკრიტიკებდით აღამიანის არსის საკითხის რა-  
ციონალისტურ გადაჭრას, საერთოდ, აღამიანის გაგებას მის ზევით  
მდგომი ინსტანციის საშუალებით, მაგრამ ასევე უარვყავით რედუქ-  
ციონისტული გადაჭრებიც, რომლებიც აღამიანის არსს ობიექტუ-  
რი ღირებულებებისაგან წყვეტენ. აღამიანის არსს ობიექტურ ღირე-  
ბულებებთან კავშირის გარეშე ვერ ვწვდებოდით. პირველ რიგში,  
იმის გამო, რომ ამ ღირებულებებთანაა დაკავშირებული შემოქმე-  
დება. აღამიანი, პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, არის სუბიექტი. ამი-  
ტომ აღამიანის არსს ქმნის არა თავისთავად ობიექტური ღირებუ-  
ლებები, არამედ მათი გარდაქმნა სუბიექტის შინაგან ბუნებად, მის  
მოთხოვნილებად, მისი ქცევის მოტივად, რომელიც გარედან არ არის.  
თავს მოხვეული. ობიექტური ღირებულების ასეთ გაშინაგნებას ინ-  
ტერიორიზაციის ტერმინით აღვნიშნავთ. ერთადერთი სწორი გაგება.  
აღამიანის არსისა ამ მიმართულებით უნდა ვეძიოთ. დაბალიდან მაღ-  
ლის გაგება გადაულახავ წინააღმდეგობას აწყდება. მაღლიდან და-  
ბალთან ჩასვლა ამ მაღლის ელიმინაციას არ უნდა ნიშნავდეს, მან  
თავისი ბუნება უნდა შეინარჩუნოს. ერთადერთი შესაძლებლობა მა-  
ღლისა და დაბალის, ობიექტური და სუბიექტური ღირებულებების  
გამთლიანებისა ინტერიორიზაციაში შეიძლება ვეძიოთ.

შემოქმედება აქ გაგებულია ფართო მნიშვნელობით და არ შე-  
მოიფარგლება მხოლოდ მხატვრული და მეცნიერული მოღვაწეობით.  
შემოქმედებას განეკუთვნება ყოველი გარდამქმნელი ქცევა პრაქტი-  
კის. თეორიის (შემეცნების), მორალის და ესთეტიკურის სფერო-  
ებში. აღამიანის არსთან შემოქმედების კავშირზე მსჯელობისას მხე-  
დველობაში გვაქვს არა მხოლოდ თვითონ შემოქმედებითი აქტივო-  
ბა, არამედ ამ აქტივობის შედეგის მოხმარება აღამიანების მიერ.  
აღამიანი არის შემოქმედების მინალწევარის მომხმარებელი. აღამი-  
ანის ქცევა შემოქმედებისა და მისი შედეგის მოხმარების პროცესში  
გარეგანი იძულებით არაა გამოწვეული, მაგრამ ერთგვარი შინაგანი  
იძულებითი ხასიათი მას მაინც აქვს. ესაა ღირებულებათა სამყარო-

<sup>61</sup> აღამიანის არსთან შემოქმედებითი მოღვაწეობის კავშირის შესახებ იხ.  
ბაქრაძე ა., შემოქმედებითი აქტივობის როლი ახალი აღამიანის ფორმირება-  
ში („ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, ნაწ. IV, თბილისი, 1979).

თი გატაცება, რომელიც შემოქმედების პროცესში შთაგონების საოცარ მოვლენაში იჩენს თავს.

შემოქმედება არის ობიექტურ ღირებულებითი საქმისვითარების პირველწვედომა და ამის მიხედვით გამოსახვა, აგება თუ გარდაქმნა, რაც ემსახურება შემოქმედების შედეგის მოხმარებას სხვა ადამიანთა მიერ. როგორი ხასიათისაა ეს შედეგები და მათი მოხმარება? პრაქტიკული შემოქმედების შემთხვევაში ესაა ღირებულების მიხედვით გარემოს გარდაქმნა, რაც ადამიანის ცხოვრებისეული მოთხოვნებიდან დაკმაყოფილებისათვისაა გამიზნული, ან ესაა გამოგონება, რომელიც ასეთი გარდაქმნის საშუალებებს გვაწვდის. თეორიული შემოქმედების შემთხვევაში იქმნება ცოდნა როგორც ობიექტური საქმისვითარების შემეცნების შედეგი, ფილოსოფიური თუ სპეციალურმეცნიერული აზროვნების მინაღწევი, ან შემეცნების განხორციელებების საშუალებათა (მეთოდის) თეორია. მორალის დარგში შემოქმედების მინაღწევი გამოვლინდება ზნეობის თეორიის, ან ზნეობრივი კულტურის სახით. ესთეტიკურ სფეროში შემოქმედების შედეგი მოცემულია მხატვრული ნაწარმოების სახით, რომელიც მისი აღქმისას აკმაყოფილებს ადამიანთა ესთეტიკურ მოთხოვნილებებს.

შემოქმედების ბუნების გაგებისათვის აუცილებელია მკვეთრად გავარჩიოთ ერთმანეთისაგან სუბიექტური და ობიექტური ღირებულებები. სუბიექტური მოთხოვნილება, მაგალითად ისეთი ვიტალუზი მოთხოვნილება, როგორცაა წყურვილი, სუბიექტს, ინდივიდს ეხება, თავისთავად ის არ არის ინტერინდივიდუალური და ობიექტური. სულ სხვაა ობიექტური ღირებულება. მისით გამოხატული საქმისვითარება ჩვენს სუბიექტზე არაა დამოკიდებული, მისი სურვილის, მიზნის და მდგომარეობის მიხედვით როდი იცვლება. ჭეშმარიტების ღირებულება, მაგ., რომ ჭეშმარიტება — ორჯერ ორი უდრის ოთხს, ჩემს სუბიექტზე არაა დამოკიდებული და მისი ცვალებადობის მიხედვით არ იცვლება. ის, რაც ამის მიხედვით შეიძლება შეიცვალოს, არის სუბიექტის აზრი, ე. ი. ფსიქოლოგიური ფენომენი, და არა თვითონ ჭეშმარიტება, რომ ორჯერ ორი არის ოთხი. ეს სულაც არ ნიშნავს ღირებულებათა ჰიპოსტაზირებას, მათ ტრანსცენდენტურ მოწყვეტას ადამიანის ცნობიერებისაგან. რა თქმა უნდა, გარკვეული ასპექტით თვითონ ობიექტური ღირებულებაც დამოკიდებული ადამიანზე, მაგრამ ეს შეიძლება იყოს არა ინდივიდი, არამედ მხოლოდ ინტერსუბიექტური ორგანოზაცია ადამიანისა. მაგალითად, ადამიანის შემეცნება ასეთი ხასიათის სუბიექტურობას გვიჩვენებს. ადამიანი რომ დროში შეზღუდული არსება არ იყოს, მის წინაშე შემეცნების პრობლემა არც დადგებოდა, რადგანაც წარსულ-

ლიც, აწმყოც და მომავალიც მას უკვე მოცემული ექნებოდა. ობიექტური და სუბიექტური ღირებულებების განსხვავება ქმნის საფუძველს, ე. წ. გონისმეცნიერებების გამოყოფისათვის ფსიქოლოგიის შესაბამის დარგთაგან (ლოგიკის, ეთიკის, ესთეტიკის განსხვავებისათვის აზროვნების ფსიქოლოგიის, ზნეობრივი ქცევისა და განცდის ფსიქოლოგიის და ესთეტიკური აღქმისა და მხატვრული შემოქმედების ფსიქოლოგიისაგან).

მაგრამ, როცა ვამტკიცებთ, რომ შემოქმედება ობიექტური ღირებულებითი ვითარებების აღმოჩენა და გამოსახვაა, ამით ხომ არ ვაქნინებთ შემოქმედების როლს? აღმოჩენის, წვდომის ნაცვლად შექმნაზე ხომ არ უნდა გველაპარაკა? საქმე ისაა, რომ ობიექტურობის უარყოფა მიგვიყვანდა სრულ თვითნებობამდე, სუბიექტურ რელატივიზმამდე ესთეტიკაში, გააუქმებდა ესთეტიკას, შეეცვლიდა მას მხატვრული შემოქმედების ფსიქოლოგიით, და, საერთოდ, შეუძლებელსაც გახდიდა ესთეტიკური ღირებულების გარკვეულობის დადგენას. ასეთსავე შედეგს გამოიწვევდა ეს შემეცნების და მორალის გაგებაში. სიკეთე და ჭეშმარიტება ინტერსუბიექტური შეიძლება იყოს მხოლოდ. აბსურდია ლაპარაკი შენი და ჩემი ჭეშმარიტების, სიკეთის თუ მშვენიერების შესახებ, ისინი ზეინდივიდუალური არიან და ერთნაირად აქვთ მაიძულებელი ძალა ყველასთვის (რაც შეეხება მათს კლასობრივ ხასიათს, ეს სწორი მტკიცებაა, მაგრამ, ჯერ ერთი, ამ შემთხვევაში უნდა ამ ღირებულებათა რელატიურ ობიექტურობაზე, ერთი კლასის შიგნით ინტერსუბიექტურობაზე ვილაპარაკოთ, და, მეორეც, საქმე ეხება კლასობრივ შეზღუდულობას, რომლისაგანაც ადამიანი უნდა განთავისუფლდეს უკლასო საზოგადოებაში, რომელიც ადამიანის ნამდვილ ბუნებას ათავისუფლებს). ობიექტურ ღირებულებას მაიძულებელი ძალა აქვს, შემოქმედების პროცესი და იქ დადასტურებული საოცარი ფენომენები, როგორცაა შთაგონება, ანტიციპაცია, ინტუიციური წვდომა, ნაწარმოების სწორება, ობიექტური ღირებულების მაიძულებელი ძალით შეიძლება აიხსნას მხოლოდ<sup>62</sup>.

როგორია თვითონ შემოქმედის როლი? მისი ამოცანაა წვდეს ჯერ კიდევ უხილავ ღირებულებითს ვითარებას და გამოსახოს იგი. განვიხილოთ საკითხი მხატვრული შემოქმედების მაგალითზე. მხატვრული შემოქმედების ამოცანაა აღმოაჩინოს ჯერ კიდევ განუხორციელებელი ადამიანური ყოფიერება. ეს პირველხილვა თავისთავად

<sup>62</sup> ამის ჩვენება ჩვენ ვცადეთ წიგნში ტაბიძე ო., შემოქმედების არსი, თბილისი, 1980. იქვეა განხილული შემოქმედების სახეები და, შესაბამისად, შემოქმედების განსხვავებული აქტები.

დიდ სიხარულს, ადამიანური ყოფიერების (მართალია, მხოლოდ გათამაშებული ყოფიერების) სიხარულს ანიჭებს ჯერ შემოქმედს, მერე მისი ნაწარმოების აღმქმელს. ამაშია ნამდვილი ხელოვნების ღრმა აზრი. პირველი ნიჭი ასეთი ვითარების წვდომისათვის, ესაა ღრმა და მდიდარი უნიკალური ფანტაზიის უნარი. შემოქმედის მეორე ნიჭი იმაშია, რომ იგი შეიარაღებული უნდა იყოს ესთეტიკური კატეგორიებით, რამდენადაც მხატვრული შემოქმედებისათვის საკმარისი არაა არც თავისთავად ფანტაზია, არც ბუნებისადმი მიმართვა, მასში მშვენიერების დანახვის მიზნით, თუ ყოველივე ეს შერწყმული არაა მშვენიერების მხილველ თვალთან, ესთეტიკურ კატეგორიებით აღკურვლობასთან. ამიტომაც, რომ ნიჭიერი მხატვარი ყოველთვის უნიკალურია, რომ არაფერი ვთქვათ გენიოსზე. გენიოსის უნიკალურობა იქამდე აღწევს, რომ მისი ნაწარმოებები ეპოქებს უძლებენ არა მხოლოდ იმის გამო, რომ გამოსახავენ ისეთ ღირებულებით ვითარებებს, ისეთ ადამიანურ ყოფიერებას, რომლებიც ყველა ეპოქაში ინარჩუნებს მნიშვნელობას, არამედ იმის გამოც, და ესაა მთავარი, რომ მარად ცოცხალნი არიან, მუდმივი ემანაციით ხასიათდებიან — სხვადასხვა ადამიანთა და ეპოქათა თვალთახედვა მათში ახალ ღირებულებითს ვითარებას კვრეტს ან, ყოველ შემთხვევაში, ახალ შუქზე ხედავს მათ. ამიტომაც, რომ შექსპირის ტრაგედიებს სხვადასხვა რეჟისორები და სხვადასხვა ეპოქებში სხვადასხვაგვარად დგამენ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ყველაფერი მაშინ დასრულდებოდა, როცა ვინმე მოახერხებდა პიესის მაქსიმალურად ადეკვატურ ხორცშესხმას სცენაზე.

## 6. ადამიანის თავისუფლება და გაუცხოება

§ 19. ადამიანი უმაღლესი ღირებულებაა. იგი თვითონაა მიზანი და არაა რაიმე სხვის საშუალება. ყოველი ცვლილება, რომელიც სინამდვილეში ხდება, იმის მიხედვით უნდა შეეფასოს, თუ რა მოაქვს მას ადამიანებისათვის. თუ საზოგადოებაში მიმდინარე ცვლილებები ადამიანებს, მათს კეთილდღეობას ემსახურება, მაშინ მათ კულტურის მონაპოვრად, პროგრესულ მოვლენად ვთვლით. ადამიანებისა და მათი სოციალური ჯგუფების განთავისუფლება, მთელი კაცობრიობის განთავისუფლება ამ შეზღუდვებისაგან, რომელთაც მათზე ახდენს გარე ბუნება თუ რომელიმე საზოგადოებრივი ვითარება, ის სანუკვარი და ნათელი იდეალია, რომლისკენაც ისწრაფის პროგრესული საზოგადოებრივი აზრი.

ადამიანის არსი მის თავისუფლებას უკავშირდება და გასაგებია, რომ ადამიანის თავისუფლების საკითხი ცენტრალურ ადგილს იკავრფილოსოფიაში, იდეოლოგიაში და თვითონ არამეცნიერულ საზოგადოებრივ ცნობიერებაში, ადამიანთა ფსიქოლოგიაში. სხვადასხვა კლასებისა და იდეოლოგიის წარმომადგენლები ამ საკითხს სხვადასხვანაირად უდგებიან და წყვეტენ. ამავე დროს, მათ შორის იშვიათად თუ ნახავთ ისეთს, ვინც, სიტყვიერად მაინც მხარს არ უჭერდეს ადამიანის თავისუფლების იდეას, არ ცდილობდეს ამ იდეის დამცველად წარსდგეს სხვების წინაშე. მაგრამ გასარკვევია, თუ ვის როგორ ესმის თავისუფლება და ადამიანის თავისუფლების მისაღწევად რა გზებსა და საშუალებებს თვლის აუცილებლად.

ხშირად თავისუფლების მაღალ იდეალს მხოლოდ იმისათვის: მიმართავენ, რომ ფაქტიურად შენიღბონ საკუთარი ძალმომრეობა, შეინარჩუნონ და განამტკიცონ თავისი ბატონობა ადამიანებზე. ასე იქცევიან, მაგალითად რეაქციული ძალები, რომლებიც ყალბი პროპაგანდის მიზნებისათვის იყენებენ თავისუფლების ქადაგებას.

ყოველივე ამაში გარკვევისათვის აუცილებელია, უპირველეს ყოვლისა, განვიხილოთ თავისუფლების არსი, საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის თავისუფლება.

თავისუფლების ცნების სულ ცოტა ორი მნიშვნელობა უნდა გავმიჯნოთ ერთმანეთისაგან და მათი ერთმანეთში აღრევა ავიცილოთ თავიდან. ერთია თავისუფლების ფართო გაგება, თავისუფლება უზოგადესი მნიშვნელობით, მეორეა სპეციფიკურ-ადამიანური თავისუფლება, თავისუფლება, ამ სიტყვის საკუთარი მნიშვნელობით.

ფართო გაგებით თავისუფალს უწოდებენ საგანს, რომელიც მოქმედებს თავისი საკუთარი, შინაგანი ბუნების მიხედვით და ამ მხრივ შეზღუდული არ არის გარეგანი ძალების მიერ. ასეთ თავისუფლებაზე ლაპარაკობენ, მაგალითად, ცხოველთა სამყაროს მიმართ: ჩვენ კარგად ვიცით, როგორია რომელიმე ცხოველის ბუნებრივი მოქმედება და თუ ვნახავთ, რომ მისი ეს მოქმედება შეზღუდულია რომელიმე გარეგანი ძალის თუ გარემოების გამო. ვიტყვით, რომ ამ ცოცხალ არსებას თავისუფლება წაართვეს თუ შეუზღუდეს. აქ საქმე ეხება ბიოლოგიურ თავისუფლებას, ცოცხალი არსების მიერ თავისი საინციტხლო ძალების დაუბრკოლებლად გაშლას. ადამიანი არსებობად განსხვავდება ცხოველისაგან, მაგრამ ისიც ცოცხალი არსებაა და. როგორც ცოცხალი არსება, თავისუფალიც შეიძლება იყოს და შეზღუდულიც. ადამიანს აქვს მრავალი ბიოლოგიური მოთხოვნილება. მას სჭირდება საკვები, ჩასაძმელი, ბინა და სხვ. ადამიანი, როგორც ბიოლოგიური არსება, თავისუფალი არაა, თუ მის ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას აბრკოლებს რაიმე ბუნებისეული ან საზოგად-



დობრივი მოვლენა ან ვითარება. ადამიანი ცხოველისაგან ამ სფეროშიც განსხვავდება, მისი ბიოლოგიური მოთხოვნილებები სახეშეცვლილია და სოციალიზებული, თუმცა ეს, არსებითად რომ ვთქვათ, ჯერ კიდევ ვერ ქმნის ადამიანის სპეციფიკას.

შეიძლება ადამიანის ყველა სასიცოცხლო მოთხოვნილება კმაყოფილდებოდეს, მაგრამ ეს მის ნამდვილ თავისუფლებას ჯერ კიდევ არ ნიშნავს. საკუთრივ ადამიანის თავისუფლება, თავისუფლება, რომელიც ადამიანისათვისაა სპეციფიკური, ამის შემდეგ იწყება. ადამიანის ბუნება დაკავშირებულია ობიექტურ ღირებულებათა სამყაროსთან და შემოქმედებით აქტივობასთან და, ამის შესაბამისად, მაღალ მოთხოვნილებებთან. ადამიანი ისწრაფის, დამკვიდრდეს როგორც მაღალ ღირებულებებთან წილნაყარი და შემოქმედი არსება. როდესაც ადამიანს საშუალება აქვს იკმაყოფილებდეს მოთხოვნილებებს შემოქმედებით მინალწევრებზე და დაუბრკოლებლად შლიდეს თავის შემოქმედებით ძალებს, იგი თავისუფალია. რა თქმა უნდა, ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს შემოქმედებითი აქტივობა წინააღმდეგობების დაძლევის გარეშე მიმდინარეობს, მაგრამ ეს სხვა წინააღმდეგობაა, კერძოდ, ესაა თვითონ შემოქმედების სტრუქტურისათვის დამახასიათებელი ბარიერები, რომელთა დაძლევაშიც მდგომარეობს შემოქმედების არსი (მაგალითად, მეცნიერული შემოქმედების შემთხვევაში ესაა არცოდნა, დოგმატური შეხედულება). ხოლო, როცა წინააღმდეგობა გარეგანი იძულების ხასიათს ატარებს და აღკვეთს შემოქმედებითი აქტივობის თვითონ შესაძლებლობას, ასეთ შემთხვევაში ადამიანს დაკარგული აქვს თავისუფლება.

მოთხოვნილების კატეგორია ვერ ამოწურავს ადამიანის ბუნებას, მიუხედავად იმისა, რომ არსებითად უკავშირდება მას. მოთხოვნილებად ფასდება ქცევის შესაძლებლობა, რომელიც მოთხოვნილების სუბიექტის შინაგან ბუნებას ავლენს, წინააღმდეგ შემთხვევაში უსაზრისო მოქმედებაზე ან გარედან ნაიძულებ ქცევაზე უნდა გველაპარაკა. მაგრამ ადამიანის ბუნება მხოლოდ მოთხოვნილების სახით როდია გადაშლილი. თუმცა ვლაპარაკობთ ე. წ. ფუნქციონალურ მოთხოვნილებათა შესახებ, ე. ი. თვითონ აქტივობის მოთხოვნილებაზე და, ასე განსაჯეთ თავისუფლების მოთხოვნილებაზეც კი, მაგრამ ადამიანის ბუნება სულაც არაა სავალდებულო რაიმე მოთხოვნილების სახით იყოს წარმოდგენილი, ამ ბუნებაში შედის ახლის ქმნა, ნამდვილი შემოქმედება რომელიც, ცხადია, მოთხოვნილების ნიშანს მოკლებულია, დანაკლისად არ განიცდება და შევსებისაკენ არ ილტვის.

საერთოდ, ადამიანის თავისუფლება შეუძლებელია წინასწარდაპროექტებული ქცევის სახით წარმოვიდგინოთ. ადამიანი ქმნაა

დობის პროცესში მყოფი არსებაა და მისი შემოქმედება ყოველ-  
თვის ახლარ ქმნაა არამართ იმ აზრით, რომ მისი შედეგია ახალი,  
არამედ იმ აზრითაც, რომ თვითონ ადამიანი დგინდება მისი საშუალებით.  
როცა ჩვენ ზემოთ შემოქმედის როლის შესახებ ვბჭობდით, ფან-  
ტაზიის უნარსა და კატეგორიებით აღქურვილობაზე მივუთითეთ. ეს  
ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ფანტაზია ძველის უბრალო კომ-  
ბინაცია იყოს ან კატეგორიები თავიდანვე იყოს ჩადებული შემო-  
ქმედში. არა, შემოქმედის შინაგანი ბუნება თვითონ შემოქმედების  
პროცესშივე დგინდება.

§ 20. ადამიანის თავისუფლება საზოგადოებრივ ცხოვრებას უკავ-  
შირდება. საზოგადოება აძლევს მას გზას და საზოგადოება აღკვეთს  
მას. გარკვეული საზოგადოებრივი ურთიერთობები ადამიანის თავი-  
სუფლების წინააღმდეგ მიემართება და ამახინჯებს ადამიანის ბუნე-  
ბას. ასეთ პროცესს გაუცხოებას უწოდებენ. შრომის პროცესში ადა-  
მიანი გაასაგნებს თავის სამუშაო ძალას, თავის თავს. ახლა მისი  
შრომა შექმნილი პროდუქტის სახით გვევლინება. ასეთ ვითარებას  
გასაგნებას უწოდებენ. გაუცხოება არის ისეთი გასაგნება, სადაც  
ადამიანი, მის მიერ შექმნილი პროდუქტის სახით, თავის თავსვე  
უპირისპირდება. ადამიანის თავისუფლება ამის შედეგად იმდენად  
იზღუდება, რომ მახინჯდება ადამიანის ბუნება, ჩაკდება ადამიანის  
შინაგანი ძალები. კ. მარქსმა მკაფიოდ აჩვენა, რომ ადამიანის ეკო-  
ნომიური და სულიერი გაუცხოება ექსპლოატატორული წარმოების  
წესის შემთხვევაში, არსებითად, გამოწვეულია წარმოების საშუა-  
ლებებზე კერძო საკუთრებით, რომ ისტორიული განვითარება,  
ობიექტური კანონების მოქმედების საფუძველზე, მოხსნის ადამია-  
ნის გაუცხოებას და გაათავისუფლებს ადამიანს, სრულ გასაქანს მის-  
ცემს მის ნამდვილ ბუნებას. გაუცხოებული ადამიანი საზოგადოებაში  
არ წარმოადგენს თვითმიზანს. იგი უპიროვნო საზოგადოების მხო-  
ლოდ საშუალებაა, მის მოთხოვნილებებს, ინტერესებს, ღირებულე-  
ბებისაკენ სწრაფვას, შემოქმედებითი აქტივობისაკენ ლტოლვას სა-  
ზოგადოება არაფრად აგდებს. ადამიანი კარგავს ინდივიდუალობას,  
ადამიანურ სახეს. მასობრივი წარმოების საგანთა მსგავსად სტანდარ-  
ტული ხდება ადამიანის ყოფა. შრომა, დასვენება, გართობა, სხვა  
ადამიანებთან დამოკიდებულებები. გაუფასურებულია ადამიანი და  
ადამიანური ღირებულებები. ცხადია, ასეთ ვითარებაში ისახება პრო-  
ტესტი ამგვარი ყოფის წინააღმდეგ<sup>1</sup>. ადამიანის გაუცხოების ლიკვი-

<sup>1</sup> გასაგნებასა და გაუცხოების შესახებ იხ. ბოქორიშვილი ა., ფილო-  
სოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები, თბილისი, 1976, ბ რ ე გ ა-  
ძ ე ა., ადამიანის რაობის მარქსისტული გაგებისათვის, თბილისი, 1979.

დაცია პროგრესული აზრის ძირითადი იდეალია. საზოგადოების ძირეული გარდაქმნის ამოცანაც ადამიანის განთავისუფლებაა. ყველაფერი ადამიანისათვის, მისი თავისუფლებისათვის! ასეთია დღევინი პროგრესული საზოგადოების აშენებისათვის, რომელიც მოხსნიდა ადამიანის გაუცხოებულობას, საბოლოოდ დაამკვიდრებდა ადამიანისა და ადამიანურ ღირსებათა და ღირებულებათა პატივისცემას.

ადამიანს ბევრი მოთხოვნილება, სურვილი და მიწრაფება შეიძლება ჰქონდეს. ზოგი მათგანი ნამდვილად ადამიანურია და შეესატყვისება ჰუმანიზმის პრინციპების მიხედვით აგებულ საზოგადოებას. ადამიანის ყველა მოთხოვნილებსა და ინტერესის შესახებ კი ამას ვერ ვიტყვით. რა არის იმის საზომი, თუ რომელი მათგანია ნამდვილად ადამიანური და შეესაბამება ქვეშარტად ჰუმანური საზოგადოების ინტერესებს? ასეთი კრიტერიუმი ისევე ადამიანის თავისუფლებაა: პატივი უნდა ვცეთ სხვა ადამიანთა თავისუფალ კეთილ ნებას, ადამიანთა ისეთი ინტერესები და მიზნები კი, რომლებიც ზღუდავენ სხვების თავისუფლებას, მათს ადამიანურ ღირსებებსა და ადამიანურ ბუნებას, ადამიანის ბუნების საწინააღმდეგოა და საზოგადოება ისე უნდა მოეწყოს, რომ გასაუაღს არ უტოვებდეს მსგავს ანტიჰუმანურ ტენდენციებს. ადამიანი საზოგადოებრივი არსებაა, მაგრამ მას მხოლოდ ისეთი საზოგადოება ესაჭიროება, რომელიც მის ადამიანურ ღირსებებს და ადამიანურ ბუნებას მისცემდა თავისუფალ სარბიელს.

## 7. ანთროპოპენეზის პრობლემა და თვითაგების იდეა

§ 21. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი ცენტრალური პრობლემაა ადამიანის წარმოშობის, ანთროპოგენეზის საკითხი. გენეზისი ნიშნავს ახალი თვისებრიობის მატარებელი სინამდვილის, ახალი კანონზომიერების წარმოქმნას. ამიტომ გენეზისის პრობლემა განვითარების დაბალი საფეხურის არსებით კავშირს გულისხმობს მაღალ საფეხურთან, ახსნის ზოგად პრობლემას ჯკავშირდება. ანთროპოგენეზის პრობლემა ასეთ სახეს იღებს: წარმოიშვა ცხოველიდან ადამიანი თუ არა, და, თუ წარმოიშვა, როგორი იყო ეს პროცესი? მთავარი სიძნელე აქ ასეთია: ადამიანი არსებითად განსხვავდება ცხოველისაგან და როგორ არის შესაძლებელი გავიგოთ იგი როგორც ცხოველის განვითარება.

ადამიანის ფილოსოფიური თეორია ადამიანის წარმოშობის ერთიან პროცესს განიხილავს, მაგრამ, მარქსისტული კონცეფციის მი-

ხედვით, პრობლემას ორი მხარეც აქვს. ადამიანი განხილულია მისი ბიოლოგიური და სოციალური არსის მიხედვით, შესაბამისად წამოიჭრება მისი როგორც ბიოლოგიური არსების წარმოშობის — ბიოანთროპოგენეზის, და მისი როგორც სოციალური არსების წარმოქმნის — სოციოანთროპოგენეზის პრობლემები. ეს პრობლემები ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ეკუთვნის, რამდენადაც ადამიანის არსის ერთიანი პრობლემის ასპექტად არიან გაგებულნი. ადამიანის არსისა და გენეზისის პრობლემა ერთიანობაშია — ადამიანის არსის გაგება მხოლოდ ადამიანის ქმნადობის გათვალისწინების ნიადაგზეა შესაძლებელი, ხოლო ანთროპოგენეზისა — მხოლოდ ადამიანის არსის პრობლემასთან კავშირში. ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავდება არამარტო როგორც სოციალური არსება, არამედ როგორც ბიოლოგიური არსებაც (რაც წარმოქმნის სპეციფიკურ პრობლემას ადამიანის სხეულის — ხორცის თავისებურების შესახებ, მისი საზრისის შესახებ). ბიოლოგიური და სოციალური ასპექტებით ადამიანის წარმოშობის საკითხის განხილვას არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება კ. მარქსისა და ფრ. ენგელსის ერთიან ფილოსოფიურანთროპოლოგიურ კონცეფციაში, ხოლო ფრ. ენგელსის „ბუნების დიალექტიკაში“ ეს პირდაპირაა ნათქვამი და, ის კი არა, მითითებულია, რომ ეს პროცესები ერთმანეთისაგან გარკვეული დამოუკიდებლობითაც ხასიათდებიან: „საზოგადოებრივი წარმოების მხოლოდ შეგნებულ ორგანიზაციას, სადაც გეგმაზომიერად აწარმოებენ და ანაწილებენ, შეუძლია ადამიანი საზოგადოებრივი მიმართებითაც ისევე მალა ასწიოს და დანარჩენ ცხოველთა სამყაროზე მალა დააყენოს, როგორც ეს წარმოებამ შეასრულა საერთოდ ადამიანებისათვის სპეციფიკური ბიოლოგიური მიმართებით“<sup>1</sup>. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ბიოგენეზი არსებითად უკვე დასრულებულია, ხოლო ადამიანის სოციალური სრულყოფა საზოგადოების მოწყობის შემდგომი არსებითი სრულყოფის ამოცანაა. ამ აზრით და მხოლოდ ამ აზრით უნდა გავიგოთ ეს განსვლა ბიოანთროპოგენეზსა და სოციოანთროპოგენეზს შორის. ეს სრულყოფა გულისხმობს წარმოებისა და განაწილების შეგნებულ, სამართლიან, ჰარმონიულ ორგანიზაციას, რაზეც ენგელსი იქვე მიუთითებს: „ისტორიული განვითარება ასეთ ორგანიზაციას ყოველდღიურად გარდაუვალს, მაგრამ ყოველდღიურად შესაძლე-

<sup>1</sup> ენგელსი ფრ., ბუნების დიალექტიკა, თბილისი, 1950, მეორე გამოცემა — 1954 წ., გვ. 23. თარგმანებში დამკვიდრებული უზუსტობანი აქ გასწორებულია. იხ. ტაბიძე ო., ადამიანის ბიოგენეზისა და სოციოგენეზის ურთიერთობის პრობლემა კ. მარქსის ფილოსოფიურანთროპოლოგიურ კონცეფციაში („მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 2, 1983).

ბელსაც ხდის. მისგან დაიწყება დათარღება ახალი ისტორიული ეპოქისა...“ . კ. მარქსისა და ფრ. ენგელსის თხზულებებში გამოკვლეულია ბიოანთროპოგენეზის და, განსაკუთრებით, სოციოანთროპოგენეზის ფილოსოფიური პრობლემები და მათს ერთიან საფუძველზე არის ყურადღება გამახვილებული. ორივე მათგანს განსაზღვრავს საზოგადოებრივი წარმოება. მაგრამ ეკონომიური და სულიერი გაუცხოება, რომელიც კერძო საკუთრებაზე დამყარებული საზოგადოებისათვისაა დამახასიათებელი, თავის დაღს ასვამს ორივე მათგანს. განსაკუთრებით და არსებითად ზიანდება ადამიანის, როგორც საზოგადოებრივი არსების, ბუნება. ამიტომ გაუცხოების მოხსნა არის სოციოანთროპოგენეზის პროცესის დაგვირგვინების პირობა (დღეს ადამიანის ბიოლოგიურ არსებობასაც საფრთხე დაემუქრა, ბირთვული კატასტროფის სახით. მაგრამ ეს არ ცვლის ღებულებას ადამიანის ბიოანთროპოგენეზის არსებითი დასრულებულობის შესახებ).

§ 22. თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში განსაკუთრებული ყურადღება მიიქცია ანთროპოგენეზის თავისებურმა გაგებამ და პრობლემამ. მხედველობაში გვაქვს ადამიანის თვითაგების, თვითკონსტიტუციის პრობლემა და კონცეფციები. განვიხილოთ: ვ. ბრიუნინგის შეხედულებები, რომელიც სპეციალურად შეჩერდა ამ საკითხის ისტორიასა და სისტემატიზაციაზე<sup>2</sup>.

ამ თვალსაზრისით, ბრიუნინგი გამოყოფს ადამიანის გაგების სამ სახეს. პირველი გაგებისათვის დამახასიათებელია ობიექტურად მოცემულ პრინციპთა დაშვება. ადამიანი, ამ გაგების მიხედვით, ჩართულია ბუნების ზოგად წესრიგში. მარადიული კოსმოსური, საყოველთაო კანონი დგას ყველაფერზე მაღლა, განსაზღვრავს ყოველივე იმასაც, რაც კი, განსხვავებული გაგებით, კერძო-ინდივიდუალური, დროით-ისტორიულია. ადამიანის არსის შესახებ მსჯელობები ასეთ შემთხვევაში კოსმოსის კონცეფციიდან გამოიყვანება და ერთ-ერთ რეგიონალურ კერძო მეცნიერებას-ლა ქმნის. მეორე გაგება ინდივიდუალისტურ-პლურალისტურია. ასეთი კონცეფციების თანახმად, ადამიანი სამყაროს ცენტრში იმყოფება და მთელი სამყაროს გაგების ამოსავალია. ადამიანს კოსმოსში სრულიად განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს, იგი პიროვნულ-ისტორიულია, ერთხელობრივ-ინდივიდუალურია, ავტონომიურია, თავისუფალია და ამით უპირისპირდება შიშველ ბუნებას. მესამე ჯგუფს ქმნიან კონსტიტუციური კონცეფციები. ისინი ცდილობენ დაძლიონ როგორც ობიექტივიზმის,

---

<sup>2</sup> Brüning W., Philosophische Anthropologie (in „Die Philosophie im XX Jahrhundert“, Stuttgart, 1959).

ისე ინდივიდუალისტური პლურალიზმის ცალმხრიობები. თუ ობიექტივიზმი ანგარიშს არ უწევდა ადამიანის უდავო თავისებურებას, ინდივიდუალისტურმა პლურალიზმმა სცადა ეს ნაკლი დაეშალა, მაგრამ ჩავარდა მეორე უკიდურესობაში — რელატივიზმში, ცალმხრივ ანთროპოლოგიზმში. რელატივიზმის დასაძლევად დაიწყო მუშაობა იმისათვის, რომ სამყაროს ზოგადი წესრიგი კერძო სუბიექტიდან კი არ გამოეყვანათ, არამედ ზეინდივიდუალური (ტრანსცენდენტალური) სუბიექტიდან. ეს საქმე, როგორც ცნობილია, კანტიდან იწყება. ბრიუნინგის აზრით, ამ მიმართულებებისათვის დამახასიათებელია მზარდი ტრანსცენდენტალიზაცია და ობიექტივიზაცია და კვლავ იკარგება ადამიანი და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ადგილი.

სამყაროს ზოგადი წესრიგის თავიდანვე დაშვების საპირისპიროდ შემოდის კონსტიტუციის და კვლავაშენების იდეა. ადამიანის სუბიექტის ერთიანობის შესაქმნელად შემოაქვთ ავტოკონსტიტუციური აქტის ცნება, რომლის მიხედვითაც, სუბიექტი თვითონ აგებს თავის თავს. ასეთ შეხედულებებს ბრიუნინგი ორ ჯგუფად ყოფს: ინდივიდუალურ-სუბიექტური თვითკონსტიტუციისა და ინტერსუბიექტური თვითკონსტიტუციების თეორიებად. ამ შეხედულებებით, ადამიანი თავიდან არის არარა, მას თავიდან თავისი არსი არა აქვს. მაგრამ მოცემულია გარკვეული აქტების შესაძლებლობა, რის ნიადაგზედაც აიგება ადამიანის ზოგადი კონსტიტუცია. თეორიათა ამ ჯგუფში ბრიუნინგი ათავსებს ანგლოსაქსურ პრაგმატიზმს (უ. ჯემსი, ჯ. დიუი, ფ. კ. ს. შილერი), პ. პლესნერს, არნ. გულენს და ერ. როტპაკერს. ბრიუნინგი ფიქრობს, რომ ამავე რიგის თეორიებს უკავშირდება ადამიანის მარქსისტული გაგებაც. ამ თეორიათა მიხედვით, ადამიანი თავიდან არის მხოლოდ მოქმედი არსება (Handelndes Wesen) და მისი შემოქმედებითი ქცევა ადგენს სამყაროსაც და თვითონ მასაც. ამას იგი იმით აღწევს, რომ, ცხოველისაგან განსხვავებით, იგი არაა გარემოს მონა, ფლობს შესაძლებლობათა ფართო ველს, სადაც შლის თავის ინდივიდუალურ თუ საზოგადოებრივ ქცევებს.

ადამიანის არსის შესახებ გარკვეულ ფილოსოფიურ კონცეფციებში ფართოდაა გავრცელებული დებულება, რომ ადამიანს არა აქვს არსი. ავტოკონსტიტუციის ზოგიერთი თეორია სწორედ აქედან ამოდის. თუ ადამიანის არსის უარყოფის მსჯელობას რაციონალურის ლფეროს მივაკუთვნებდით (არსის ცნება კი სხვაგვარად შეუძლებელია გავიგოთ), სადაც მეცნიერული მტკიცებების სარბიელია, მაშინ გაუგებრობის მეტი არაფერი დავგროვებოდა. კერძოდ, არსის, გარკვეულობის, გარეშე აზრი ეკარგება მსჯელობის სუბიექტი და, მაშასადამე, მთელ მსჯელობასაც. უსაზრისოა მსჯელობა იმის შესახებაც, რომ

არსი შექმნილია. თუ ადამიანს არა აქვს არსი, მაშინ მისი არსი მაინც დადგინდებოდა, ეს იქნებოდა მისი სწორედ ასეთი ხასიათი როგორც მისი გარკვეულობა, რაც მის შესახებ მსჯელობას ხდის შესაძლებელს. რა თქმა უნდა, ადამიანის არსის შესახებ მსჯელობები განსხვავებულ ვითარებაზე მიუთითებენ ექსისტენციალისტურ მიმართულებაში, რომელიც ადამიანის რაიმე კონსტრუქციურ ბუნებას უარყოფს, და თვითკონსტრუქციის თეორიებში. ჩვენ აქ ეს უკანასკნელნი გვაინტერესებს. ამ კონტექსტში არსის უარყოფა მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი არ არსებობს რაიმე თავიდანვე განსაზღვრული შინაარსეული გარკვეულობის სახით, იგი თავისუფალია, ისტორიულია, უნიკალურია და ა. შ. ცხოველის მომავალი, ამისაგან განსხვავებით, თავიდანვე გარკვეულია იმ აზრით, რომ ბუნებრივ გარემოში იგი ასეთი და ასეთი სახით ჩამოყალიბდება, ამავდროს ეს მის აქტივობაზე და თავისუფლებაზე არაა დამოკიდებული: ცხოველი თავისი გარემოსა და გვარის ტყვეა, უკეთეს შემთხვევაში იგი თავისი ინდივიდუალური გამოცდილების მიხედვით მოქმედებს და ამ გამოცდილების მონად რჩება. ადამიანი (ინდივიდი, თუ საზოგადოება) აქტიურია, თვითონ ქმნის თავის სახეს, იგი წინასწარ მხოლოდ მოხაზულია როგორც ასეთი აქტიური არსება. ზემოთ ჩვენ უკვე განვიხილეთ თვითაგების გონისფილოსოფიური და პრაგმატიკული თეორიები და მოკლედ დავახასიათეთ კ. მარქაის შეხედულებები ადამიანის თვითაგების საკითხზე.

§ 23. თვითაგების კონცეფციებში ლაპარაკია ადამიანის გარკვეული აღნაგობის წარმოქმნაზე. ამ აღნაგობის გაგება კი გარკვეულ თეორიულ სიძნელეებს უკავშირდება. ადამიანს აქვს ფიზიკური სხეული, ბიოლოგიური აგებულება, ფსიქიკა, გონითი ფსიქიკა. როგორაა შესაძლებელი ამ განსხვავებულ პლანთა გაერთიანება ადამიანში?

როგორც მითითებული იყო, ეს პრობლემა ფსიქოფიზიკური პრობლემის სახით დაისვა კარტეზიანულ ფილოსოფიაში, შემდეგ კი თავისებურად ჰეგელის გონის ფილოსოფიაში. ჰეგელის „სულის ფენომენოლოგიის“ მიხედვით, ადამიანის სოცოცხლის მიზანი გონამდევამდობაა. მაგრამ ასეთი „გაგონითება“ ცოცხალ ინდივიდს არ ახასიათებს, ადამიანი წმინდა გონი კი არ არის, არამედ გონის გაუცხოებაა. იგი არის სულა ინდივიდუალურიდან წმინდა გონისაკენ. ამას ეყრდნობა ადამიანის სხეულის თავისებური გაგება. გაგონითების პროცესში გონი უბრუნდება თავის თავს, მოიხსნება გონის ინდივიდუალური და მატერიალური სახით გაუცხოება ადამიანში, ადამიანი თანდათან იპოვებს გონითი საზრისის მქონე სხეულს, ხორცს

(Leib)<sup>3</sup>, როგორც გონის „ინსტრუმენტს“, „ხორცი“ ადამიანის<sup>4</sup> გონით სხეულია, ჩვეულებრივი სხეულები კი, მისგან განსხვავებით, წმინდა ფიზიკურია. პრაგმატიზმში კი ხორცი გაგებულია ბიოლოგიური საზრისის მქონე სხეულად, ან ფსიქიკურის „ინსტრუმენტად“. ხორცის პრობლემა თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ერთ-ერთ აქტუალურ საკითხადაა წარმოდგენილი.

ჰელმუთ პლესნერი ხორცის პრობლემას განიხილავს თავის ცნობილ წიგნში „ორგანულის საფეხურები და ადამიანი“<sup>4</sup> და სპეციალურ გამოკვლევასაც უძღვნის მას<sup>5</sup>. თუ ადამიანს განვიხილავთ ბიოლოგიური თვალსაზრისით, ამბობს პლესნერი, აღმოჩნდება, რომ „იგი თავისი ბუნებით არის არაბუნებრივი“<sup>6</sup>. ბუნებრივი არსება არის ცხოველი, ადამიანის არაბუნებრიობა კი სხვადასხვა მხრივ ვლინდება. ადამიანს აქვს ენა, მეტყველება. მეტყველება უკავშირდება ადამიანის ისეთ თავისებურებებს, როგორცაა ობიექტივირება, გასაგნება, თორემ კომუნიკაციის ფუნქცია ასევე გვხვდება ფუტკრებსა და ჰიანქველებთან და, ალბათ, ყველა სულიერ არსებასთან<sup>7</sup>. მეტყველების საშუალებით ადამიანი თავისუფლდება იმ სიტუაციების მონობისაგან, რომელნიც მის სხეულს (Körper) განსაზღვრავდნენ. მეტყველება ადამიანს საშუალებას აძლევს დიდი ეკონომია გასწიოს სხეულებრივ მოქმედებაში. ენა ვირტუალურს ხდის და ენაცვლება პირდაპირ სხეულებრივ მოქმედებას. ამავე დროს იგი მრავალგზისაა დაკავშირებული ასეთ მოქმედებებთან—ორ ფეხზე სიარულთან და სხვ.<sup>8</sup> ადამიანი თავის სხეულს მიმართავს როგორც ინსტრუმენტს და ამის მეშვეობით სრულიად თავისებურ მოტორული მოდულაციის ქნარს აჩენინებს. ფაქტიურად ყოველი თვითმოდრავი ორგანიზმი ფლობს ინსტრუმენტალურ დამოკიდებულებას თავის სხეულთან. მაგრამ ადამიანთან ეს სრულიად თავისებურადაა მოცემული. მასთან ეს მიმართება ერთხელ კიდევ იქცევა საშუალებად, რის მეშვეობითაც

---

<sup>3</sup> გერმანულ სიტყვას Leib ქართულად ჩვენ ვთარგმნით როგორც „ხორცს“, რაც შეესატყვისება ქართულ რელიგიურ ანთროპოლოგიურ ლიტერატურაში გავრცელებულ დაპირისპირებას სულისა და ხორცისა. იხმარება სიტყვაც „ტანი“, რომელიც ისტორიულად ასევე გამართლებულია, ოღონდ ახალ ქართულში მას ეს მნიშვნელობა არ შეუნარჩუნებია.

<sup>4</sup> Plessner H., Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berl., 1928.

<sup>5</sup> Plessner H., Der Mensch als Lebewesen (in „Philosophische Anthropologie heute“, Münch., 1972).

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 51.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 52—53.

<sup>8</sup> იქვე გვ. 54—55.



იგი „გარედან“ წვდება თავის თავს როგორც მთელს. ადამიანი ენას თავის საშუალებად აღიქვამს, ამგვარადვე ახდენს იგი მანიპულაციებს თავისი სხეულით და იმავე დროს თავის თავსაც ხედავს მასში. ყოველ მე-ს აქვს თავისი პირისპირი სხვა. ადამიანი თავის თავსაც დასხვა ადამიანსაც წვდება სხვაში, რადგანაც იგი არის სხვა. ესაა თანაყოფიერება, და არა იგივეობა. რაც შეეხება ცხოველს, მას აკლია ამისათვის აუცილებელი უნარი უკუმიმართვისა, ამიტომაც ცხოველი ვერ ცნობს თავის თავს სარკეში და სურათზე. ადამიანს კი ახასიათებს უკუმიმართვა და ინტერიორულობა, საკუთარ სხეულში ყოფნა, რაც ემყარება ცოცხალი არსების მეობრიობას (Ichhaftigkeit). ამის წყალობით ადამიანს თავის ფიზიკურ არსებობასთან ორმაგი დამოკიდებულება აქვს: იგი არის ის და მას აქვს იგი. ადამიანი თავის თავს განიცდის თავის სხეულში როგორც ბედნიერს, მწუხარეს, მძღარს და ა. შ., ამავე დროს იგი ხმარობს თავის სხეულს როგორც ინსტრუმენტს<sup>9</sup>. ინსტრუმენტულობა გადამწყვეტ როლს თამაშობს ადამიანის ფიზიკურ არსებობაში. ამის გამოა, ადამიანს რომ ყოველთვის შეუძლია ამოქმედოს თავისი სხეული როგორც საშუალება, ითამაშოს მისით და მასზე. ადამიანს, როგორც ინსტრუმენტულად მომარტულ არსებას, რომელიც თავის სხეულს თავის გარემოდ და იარაღად განიცდის, შეუძლია შეავსოს და შეასწოროს სიტუაცია<sup>10</sup>.

ლაპარაკობენ ადამიანის სხეულის, ხორცის, როგორც ბიოლოგიური ინსტრუმენტული, ისე ფსიქიკური ინსტრუმენტული ბუნების შესახებ. ასე იქცევა, მაგალითად, რევერსი. მისი აზრით, „ხორცი არის პიროვნული სულის“ (Seele) მას.ლა. ამის საპირისპიროდ, სხეული, როგორც მატერიალური საგანი (Stoffding), ექსისტენციის შემზღვეველი ინსტანციაა. იგი არის „ვნებული ხორცი (erlittener Leib)“<sup>11</sup>. ხორცის პრობლემა, როგორც ვხედავთ, არის არა მხოლოდ გონთან სხეულის მიმართების პრობლემა, არამედ ადამიანის მთლიანის შექმნის ფენების. მასში წარმოდგენილი განვითარების სხვადასხვა საფეხურების ურთიერთმიმართების საკითხი საერთოდ. ამის შესაბამისად, დიდი ფენა, ფიზიკური, განიხილება როგორც ბიოლოგიური, ფსიქიკური და გონითი საზრისით გამსჭვალული, ე. ი. როგორც მაღალი ფენების ინსტრუმენტი. ხოლო ბიოლოგიური და ფსიქიკური განიხილებიან როგორც განვითარების მათზე უფრო მაღალი დონის ინსტრუმენტები (ბიოლოგიური — როგორც ფსიქიკურისა და გონითის

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 55—57.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 58—59.

<sup>11</sup> Revers W. Y., Das Leibproblem in der Psychologie (in „Philosophische Anthropologie heute“, Münch., 1972, S. 14).

ინსტრუმენტი, ფსიქიკური — როგორც გონითის იარაღი). ადამიანის კვლევის ასეთი ასპექტები არსებობენ სპეციალური მეცნიერებების სახით და დიდი წარმატებებიც აქვთ მოპოვებული. კიბერნეტიკის განვითარებასთან დაკავშირებით, უკანასკნელ დროს ასეთი ძიების გზით მიკვლეულ იქნა მიზნობრივი ქცევის ობიექტური მექანიზმი — უკუკავშირზე აგებული ქცევის მოდელი.

ადამიანის სხეულის პრობლემის ზემომითითებულ გადაჭრებში ზედა ფენები (გონი, სული, სიცოცხლე) გაგებულია ისეთ ინსტანციად, რომელიც ბატონობს დაბალ ფენებზე და განსაზღვრავს მათ ენერგიას თუ არა, ყოველ შემთხვევაში, მათ საზრისს. ეს არის გაგება „ზევიდან“, რომელიც ჩვენ უარვეყავით. მაგრამ არც საწინააღმდეგო თვალსაზრისია სწორი, რომელიც ცდილობს „ქვევიდან“ გაიგოს ახალი თვისებრიობა. ჩვენ ასეთი შეხედულება დავახასიათეთ როგორც რედუქციონისტული შეცდომა.

ადამიანის სხეულის და ადამიანში წარმოდგენილი განვითარების საფეხურების გასაგებად საჭიროა მათ მალის საზრისით შევხედოთ, მაგრამ ეს იმას როდი უნდა ნიშნავდეს, რომ ისინი ამ საზრისს მალეიდან იღებენ. ასევე მიუღებელია ენერგიით გონის აღქურვის პრობლემის დაყენებაც. ადამიანის მთლიანში წარმოდგენილი მხარეები, ე. წ. მაღალი და დაბალი ფენები, ანუ განვითარების საფეხურები, და თვითონ ადამიანის მთლიანიც გამსჭვალულია ადამიანის არსის საზრისით, ადამიანის ყველა ამ თავისებურებებს განაპირობებს ადამიანის გარდამქმნელი, შემოქმედებითი ქცევა. სწორედ მისი საზრისითაა გამსჭვალული ადამიანის სხეულიც, ბიოლოგიური, ფსიქიკური და გონითი ბუნებაც.

განვითარების მაღალი საფეხური თავისი არსებობის პირობად დაბალს გულჩახმობს, ღირებულების მიხედვით კი მას ენიჭება გამსაზღვრელი მნიშვნელობა. მართალია, აზროვნებას, მთელ შემოქმედებას. კულტურას პრაქტიკული საჭიროება წარმოშობს და, ამდენად, ისინი მათი დონის ქვემოთ მოცემულ მოთხოვნილებებსაც აკმაყოფილებენ, მაგრამ თუ მათს ღირებულებას აპით შემოვფარგლავდით, მივიღებდით უხეშ პრაქტიციზმს, ვიწრო უტილიტარიზმს შემოქმედებისა და კულტურის გაგებაში. ფსიქიკა და ცალკეული ფსიქიკური ფუნქციები — აზროვნება, მეტყველება და ა. შ., წარმოიშობიან ბიოლოგიური არსებობის შენარჩუნების ამოცანასთან დაკავშირებით. მაგრამ, რაკი ისინი წარმოიშობიან, უკვე სცდებიან თავის ამ უშუალო დანიშნულებას და თვითონ იქცევიან მოთხოვნილების საგნად (კერძოდ, როგორც ფუნქციონალური მოთხოვნილებები), აფორმებენ

ადამიანის სულიერ, გონითს ბუნებას, ობიექტურ ღირებულებებს სფეროსთან აზიარებენ ადამიანს და, არსებითად რომ ვთქვათ, ამ გზით ქმნიან ინდივიდის ნამდვილ ადამიანურ ბუნებას.

## 8. ფსიქოფიზიკური პრობლემა და მისი განზოგადება

§ 24. ფსიქოფიზიკური პრობლემა კარტეზიანული რაციონალიზმის ფარგლებში იქნა დაამუღი, გულისხმობდა სამყაროსა და ადამიანის დუალისტურ გაგებას და ამ დუალიზმის დაძლევის ამოცანას. ფსიქიკური, რომელიც აქ იგულისხმებოდა, მოაზრებული იყო როგორც ცნობიერება თუ ცნობიერების საზრისით გამსკვალული განზომილება, საერთოდ ასე გაგებული ფსიქიკური და სხეულებრივი მართლაც არის ორი განსხვავებული განზომილება, რომლებიც ერთადაა წარმოდგენილი სამყაროში და ადამიანში. ამავე დროს, მათი ატრიბუტები არა თუ არ ეთანხმებიან ერთმანეთს, არამედ გარკვეული მხრივ ეწინააღმდეგებიან კიდევ, რამდენადაც მოინახება ისეთი ვითარებები, სადაც ფსიქიკურს კანონზომიერებას იმის საპირისპირო შედეგი უნდა მოეცა, რასაც ფიზიკურის კანონზომიერება მოგვცემდა. ამიტომ დაისმის საკითხი ამ ორი ინსტანციის თანაარსებობის ლოგიკური შესაძლებლობისა ადამიანის მთელში. როგორაა შესაძლებელი ეს თანაარსებობა?

დეკარტის დუალისტური კონცეფცია ამ პრობლემას აყენებდა, მაგრამ ვერ წყვეტდა. ვერ გადაწყდა იგი მთელ შემდგომ პერიოდშიც, თუმცა ყოველთვის იყო ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური ფსიქოლოგიის ყურადღების ცენტრში. ურთიერთგაველენის თეორია დაბალი თეორიული აზროვნების გამოვლინებად უნდა ჩაითვალოს და სინამდვილეში პრობლემის იგნორირებაში გამოიხატება. ე. წ. ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის თეორია სწორად წარმოიდგენდა დუალისტური კონცეფციის შესატყვის პრობლემას, მაგრამ სასწაულის, წინასწარდადგენილი პარამონიის, გარეშე არ შეეძლო გაეგო საქმის ვითარება. საქმე იქამდე მივიდა, რომ ფსიქოფიზიკურ პრობლემას გვერდსაც უვლიდნენ როგორც გადაუტრად თუ მცდარ პრობლემას.

როცა თანამედროვე ფილოსოფიური აზროვნება ახლო მიდის ამ პრობლემის გადაჭრასთან, ეს, უდავოდ, მაშინ ხდება, როცა მიმართავს დუალისტური კონცეფციის კრიტიკას და სათანადოდ ცვლის (და არა უკუაგდებს) საკითხის დაყენებას. პრობლემის დაზუსტება, რომელიც მისი გადაჭრის შესაძლებლობას ქმნის, ორი მიმართულებით უნდა მომხდარიყო.

პირველ რიგში, საჭირო იყო დუალიზმის დაძლევა. ადამიანის გონება მონიზმისაყენ, უმალესი განზოგადებისაყენ, ერთი საფუძვლის დადგენისაყენ ისწრაფის და არ კმაყოფილდება პლურალისტური თუ დუალისტური გადაჭრით. ცხადია, აქეთკენ ილტვოდა რაციონალისტი დეკარტიც, მაგრამ მისი ღმერთის ცნება უძლური აღმოჩნდა მიეთითებია საერთო შინაარსი ფსიქიკურსა და ფიზიკურს შორის და, ამ გზით, რეალურად მოეხსნა დუალიზმი. დუალიზმის დაძლევა არ უნდა იწვევდეს თვითონ პრობლემის გაუქმებას, რამდენადაც ფსიქიკურისა და ფიზიკურის მონისტური გაგება არ უნდა ნიშნავდეს მათ შორის ყოველგვარი არსებითი განსხვავების წაშლას, როგორც იქცევიან ე. წ. მონისტური რედუქციონისტული მიმართულებები — მექანიცისტური მატერიალიზმი და თანმიმდევრული იდეალიზმი.

როგორ უნდა გვესმოდეს ფსიქიკურისა და ფიზიკურის განსხვავება? ფსიქიკური, როგორც ცნობიერების ატრიბუტის მატარებელი განზომილება და ფიზიკური, როგორც სივრცეში განფენილი, არცთუ განსხვავებულ სუბსტანციებს წარმოადგენენ და არც, საერთოდ, ერთი და იმავე პლანის საგნებს, რომ შესაძლებელი იყოს თვითონ საკითხის დასმა მათი ურთიერთგავლენის შესახებ. მაგრამ მათ შორის არის. გარკვეული რეალური ურთიერთობა და ისინი ერთმანეთზე არ დაიყვანებიან. რა ხასიათისაა ეს ურთიერთობა?

ამ პუნქტში იჩენს თავს დეკარტისეული პრობლემის მეორე დაზუსტების საჭიროება. შესაძლებელია ცხადვყოთ, რომ დეკარტთან პრობლემა დასმული არ იყო სათანადო ზოგადობით, და ეს ვითარება არსებითად ელოებოდა წინ პრობლემის გადაჭრას. ზოგადი პრობლემა, სანამ იგი არ დასმულა თავისი სახით, ე. ი. როგორც ზოგადი პრობლემა, შეუძლებელია გადაიჭრეს. თუ ჩვენს წინაშე უფრო კერძო საკითხი დგას, მასზე პასუხი გულისხმობს სწორედ სათანადო კერძო მიმართებების ძიებას და დადგენას, და თუ ზოგჯერ ამ დროს უფრო ზოგად საკითხსაც ვწყვეტთ (რომლის კერძო შემთხვევასაც ჩვენი საკითხი წარმოადგენდა), ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ ეს ზოგადი საკითხი, მართალია კერძოზე პასუხის ძიების პროცესში, მაგრამ მაინც სწორედ როგორც ზოგადი საკითხი, დაგვიყენებია და აბსტრაქცია მოგვიხდენია კერძო ვითარებებისაგან. ეს შესჯელობა ზოგადი პრობლემის გადაჭრის ლოგიკურ პირობას ეხება და, როგორც ასეთი, ძალაშია ფსიქოლოგიური ასპექტიც. ასე რომ, კერძო პრობლემაზე პასუხის ძიების გზით ზოგადი პრობლემის გადაჭრის ფაქტი მოჩვენებითია. ფსიქიკურისა და ფიზიკურის ურთიერთობის პრობლემა იმ ნაწილში, რაც მათი თანაარსებობის ლოგიკური შესაძლებლობის საკითხს წარმოქმნის, უფრო ზოგადია და

ფსიქოფიზიკურ პრობლემას მოიცავს როგორც თავის მხოლოდ ერთ ცალკეულ შემთხვევას. ამიტომ ეს ზოგადი პრობლემა ზოგადი სახითვე უნდა დავაყენოთ. ესაა პრობლემა ადამიანში მისი მთელისა და შემადგენელი მხარეების კანონზომიერებათა თანაარსებობისა. საკითხი თანაბრად ეხება როგორც ფიზიკურისა და ფსიქიკურის თანაარსებობას, ისე ფიზიკური ელემენტარული ნაწილაკებისა და ფიზიკური სტრუქტურების თანაარსებობას, მარტივი და მათგან აგებული რთული ფიზიკური სტრუქტურების თანაარსებობას, არაორგანული სხეულებრივისა და ბიოლოგიურის, ბიოლოგიურისა და ფსიქიკურის, არაგონითი ფსიქიკურისა და გონითის თანაარსებობას ადამიანში. ადამიანში მთლიანობაშია წარმოდგენილი არაორგანული ფიზიკური ელემენტარული ნაწილების კანონზომიერებები, ფიზიკური სტრუქტურების, სიცოცხლის და მისი განვითარების სხვადასხვა საფეხურების, ფსიქიკის და მისი განვითარების სახეებისათვის სპეციფიკური და გონითი სინამდვილის თვისებები და კანონზომიერებები. შემოკლებლისათვის ვუწოდოთ მათ ფენები. განვითარების მაღალი საფეხურის კანონზომიერების შემცველ შემადგენელ მხარეს მაღალი ფენის სახელით აღვნიშნავთ, დაბალი საფეხურისას — დაბალი ფენის სახელით. მაღალი ფენის სახელით აღვნიშნავთ მთლიანის იმ კანონზომიერებას და თვისებებს, რომელნიც მისთვისაა სპეციფიკური და მისი გარკვეულობის დადგენის საშუალებას იძლევა. ასეთ შემთხვევაში პრობლემა შემდგენიარად ფორმულირდება: როგორაა მთელში მისი ფენების ლოგიკური თანაარსებობა შესაძლებელი? რაც შეეხება სპეციფიკურ მიმართებებს ფენათა შორის, მაგალითად, სპეციფიკურ მიმართებას ფსიქიკურსა და ფიზიკურს შორის, ეს საკითხები ცალკე დაისმის, მათი გადაჭრისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს აქ მითითებული ზოგადი პრობლემის გადაწყვეტას და, რაც ჩვენს ამოცანასთან დაკავშირებით, გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონეა, მთავარი სიძნელე მათ გადაჭრას კი არ ეხება, არამედ მითითებული ზოგადი პრობლემის გადაწყვეტას.

ამრიგად, ფსიქოფიზიკური პრობლემა ადამიანის მთელში ფენათა თანაარსებობის ლოგიკური შესაძლებლობის პრობლემად განზოგადდება, რაც გზას გვიხსნის ადამიანის ფსიქოფიზიკური ერთიანობის გაგებისაკენ. პრობლემის ასეთ დაყენებას და გადაჭრას უახლოვდებიან კონცეფციები, რომლებიც ფენათა ურთიერთობის საკითხს ანიჭებენ არსებით მნიშვნელობას. ასეთ შეხედულებათაგან ჩვენ ზემოთ განვიხილეთ ნ. ჰარტმანის სისტემა. როგორც მიუუთითეთ, ჰარტმანმა ვერ გადაჭრა პრობლემა, ვერ გახადა გასაგები ფენათა შორის კავშირი, რამდენადაც ზედა ფენის ახალი თვისება (ნოვუმი) მისთვის გაუგებარ, ირაციონალურ ნაშთად დარჩა.

განვითარების მაღალი საფეხურიც არსება, როგორც მთელი, ხასიათდება ახალი თვისებით, ახალი კანონზომიერებით, რაც უცნობია მის წინა საფეხურზე, რომელიც ახალ საფეხურზე მოხსნილიცაა, მაგრამ შენარჩუნებულაც. იგი შედის ახალი საფეხურის არსების შემადგენლობაში. თავის მხრივ, მაღალი საფეხური შესაძლებელია შემადგენელ ფენად შედიოდეს განვითარების უფრო მაღალი საფეხურის არსებაში როგორც მთლიანში. არაორგანულ ფიზიკურთან შედარებით, ცოცხალ არსებას ახალი თვისება და ახალი კანონზომიერება ახასიათებს, ესაა სწრაფვა თვითშენარჩუნებისაკენ, შეგუება, მოთხოვნილება და ა. შ., მაგრამ იგი თავის შემადგენლობაში გულისხმობს არაორგანულ ფიზიკურს, რომლის კანონები აქ კი არ ირღვევა, არამედ, პირიქით, თავისი სახითვე მოქმედებს, ოღონდ ახალ ორგანიზაციაში, ახალი თვისებისა და კანონზომიერების სტრუქტურაში. ფსიქიკური ცხოვრების საფეხურზე სუბიექტში ახალი თვისებრივი მხარე, ახალი კანონზომიერებები ისახება. ასეთია ქცევის მოტივის გაცნობიერება, მომავლის წარმოდგენა და დაგეგმვა, მიზნობრივი ქცევა, ღირებულებითი დამოკიდებულება გარემოსადმი და ა. შ., მაგრამ სუბიექტი აქ სიცოცხლისა და არაორგანული ფიზიკურის კანონზომიერებებისაგან თავისუფალი კი არაა, არამედ სწორედ მათ ემყარება მისი ახალი თვისებურებები. ასევე, გონითი ფსიქიკური დონისათვის სპეციფიკურია ქცევის მოტივად ობიექტური ღირებულებების ქცევა, შემოქმედება და შემოქმედებითი მინაღწევარის მოხმარება. მაგრამ ქვედა ფენებს — არაგონითი ფსიქიკურის, სიცოცხლის, ფიზიკურის — კანონზომიერებები აქ შენარჩუნებულია და ახალი კანონზომიერებების სტრუქტურაში იჭერს აუცილებელ ადგილს. მაგალითად, ობიექტურ-ღირებულებითი მიზნობრივი ქცევა ფიზიკურ მიზეზობრიობას კი არ ეწინააღმდეგება, არამედ მას ეყრდნობა და ახალ ორგანიზაციაში აერთიანებს. აქ სწორხაზობრივი ფიზიკური მიზეზ-შედეგობრივი ჩაქვი კი არ წყდება, არამედ უკუქავშირის სპეციფიკურ ჩაქვში ჩაერთვის აუცილებელ რგოლად (ღირებულებებისადმი შეუსატყვისობის შესახებ ინფორმაცია ბრუნდება სისტემაში უკან, განაპირობებს სათანადო ცვლილებებს და კვლავ გრძელდება ფიზიკური მიზეზ-შედეგობრივი პროცესი, სანამ სასურველი შედეგი არ მიიღწევა).

ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს მაღალი საფეხურის კანონზომიერება დაბალი ფენისაზე დაიყვანება, ან მისით გაიგება. მთელის სპეციფიკა თვითონ მთელის ბუნებიდან გაიგება, შემადგენელი მხარეების ორგანიზაცია კი მხოლოდ აუცილებელი და არასაკმარისი პირობაა ამისათვის. ზემოთ მოტანილ მაგალითში, გონითი დონისათვის დამახასიათებელია ობიექტური ღირებულების ცნობიერება და

ამის შესაბამისი მიზნის დასახვა, უკუკავშირის მექანიზმი კი მისი განხორციელებას ობიექტური (ფიზიკური და ობიექტურ-ინფორმაციული) მექანიზმია და მისი საზრდის მატარებელი. თუ ამ ღირებულების ცნობიერებას გამოვრიცხავდით, ეს ობიექტური მექანიზმი მიზნის განხორციელების ნაშანს დაკარგავდა და არც იქნებოდა უკუკავშირის მოდელი.

ფენათა ურთიერთობის პრობლემა არ არის ერთი და იმავე პლანის ორი საგნის ურთიერთზემოქმედების პრობლემა. მთლიანისა და მისი ფენის ურთიერთობის შემთხვევაში შეუძლებელია მათი ურთიერთგავლენის შესახებ საკითხის დასმა. უაზროა, მაგალითად, კითხვა, თუ რა გავლენას ახდენენ ერთმანეთზე ადამიანი და მისი სიცოცხლე ან ფსიქიკა. ამდენად, მთელისა და მისი შემადგენელი მხარის თანაარსებობა არავითარ ლოგიკურ წინააღმდეგობას არ შეიცავს. ლოგიკური წინააღმდეგობა აქ გარკვეული ანტინომიის სახით იჩენს თავს, მაგრამ ეს ანტინომია მოჩვენებითია. ანტინომია იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენ ვაღიარებთ ადამიანში ფიზიკური კანონზომიერებებს, ადამიანის ბიოლოგიური, ფსიქიკურის და გონითის თავისებურებებს არსებობას, მივაწერთ მათ საკუთარ, ერთმანეთზე დაუყვანად კანონზომიერებებს და ვადასტურებთ ადამიანში ამ ფენათა ბრძოლას, რომ წედგვადაც ადამიანის ქცევა რომელიმე ამ კანონზომიერების მიხედვით მიედინება. ცნობილია გონითი და ბიოლოგიური ფენების დაპირისპირების მრავალი მნიშვნელოვანი ფაქტი, რომელთა ლარყოფნისათვის არავითარი საფუძველი არა გვაქვს. ჩვენ ამ ფაქტებს კი არ უარვყოფთ, არამედ მათ ისეთ ინტერპრეტაციას, რომლის მიხედვითაც ესაა ფიზიკურისა და ფსიქიკურის, ფსიქიკურისა და გონითის დაპირისპირება ადამიანის მთელში. სინამდვილეში ჩვენ ერთმანეთს ვუპირისპირებთ არა მთელსა და მის შემადგენელ მხარეს, არა ადამიანს როგორც გონით არსებას და მის ფიზიკურ სხეულს, არა ფსიქიკის და სიცოცხლეს, არამედ მაღალი საფეხურის მთლიანი ორგანიზმის ქცევას და იმ უფრო დაბალი საფეხურის მთლიანის ქცევას, რომელიც მაღლის შემადგენელ მხარედ გვევლინება პირველ შემთხვევაში. მაგალითად, ერთმანეთს ვუპირისპირებთ ცნობიერების მქონე არსების ქცევას და მცენარის დამახასიათებელ მოვლენებს და ამის მიხედვით ვამბობთ, რომ ფსიქიკის საფეხურის არსება იქცევა იმის საპირისპიროდაც, რასაც მცენარის საფეხურზე ვხვდებით. ეს არსებითად სწორია და არ შეიცავს არავითარ ლოგიკურ წინააღმდეგობას. მაგრამ აქედან კეთდება არაწორი დასკვნა, თითქოს ადამიანის მთლიანში ერთმანეთს უპირისპირდებოდეს სხვადასხვა ფენა, მაგალითად, სიცოცხლის და ფსიქიკის კანონზომიერებები. ეს ანტინომია მცდარ დასკვნას ემყარება და უნდა მოიხსნას.

მაშინ როგორ უნდა გავიგოთ ფენათა ბრძოლის ფაქტები ადამიანში? საქმე ისაა, რომ ადამიანი არ არის ერთხელ და სამუდამოდ რომელიმე ამ ფენათა მოქმედებით განსაზღვრული აჩება. ეს არამართო ფილოგენეზის და ონტოგენეზის თვალსაზრისით, არამედ ყოველდღიური დინამიკის თვალსაზრისითაც ასეა. გარკვეულ მომენტში ადამიანი არის გონითი არსება (და ამ დროს ყველა დაბალი ფენა არის მისი ინსტრუმენტი), სხვა დროს ან უშუალოდ ამის შემდეგაც იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ არაგონითი ფსიქიკის, ან, თუნდაც, მხოლოდ ბიოლოგიური დონის არსება. ასეთ შემთხვევაში მისი ქცევა არსებითად განსხვავდება პირველი ქცევისაგან. შესაძლებელია ამ ცვალებადობამ სისტემური ხასიათიც მიიღოს, ან კონფლიქტური ვითარებაც წარმოშვას. ამ კონფლიქტის დროს ერთმანეთს უპირისპირდება ადამიანი, როგორც ერთი დონის არსება და როგორც სხვა დონის არსება. მის მთლიანში კი არ არის ბრძოლა ფენათა შორის, არამედ ადამიანი იცვლება სხვადასხვა დონის არსებად და ეს ქმნის კონფლიქტს და ანტინომიის მოჩვენებობას. ასე უნდა გავიგოთ მოტივთა ბრძოლა ნებუსოფის პროცესში. ეს სრულიად ნორმალური მდგომარეობაა ადამიანისათვის და არაფერს შეიცავს ლოგიკური წინააღმდეგობის მსგავსს. განა გაუგებარია ის ფაქტი, რომ ძილის დროს მხოლოდ ბიოლოგიურ არსებად გარდაიქმნება ადამიანი? მართალია, ადამიანისათვის ეს ცვალებადობა ნორმას წარმოადგენს, მაგრამ ადამიანის ფსიქიკისა და პიროვნების პათოლოგიური დარღვევების გასაგებადაც აქედან უნდა ამოვიღოთ, კერძოდ, ამისათვის უნდა განვსაზღვროთ ამ ცვალებადობათა პათოლოგიური ხასიათი.

მაგრამ ძირითადი შინაგანი კონფლიქტი ადამიანის მთელში მოქმედ ფენათა შორის ეხება არა ადამიანის მოღუსთა დაპირისპირებას სხვადასხვა დროს, არამედ ერთდროულ დაპირისპირებას. მიუხედავად ამისა, არც აქ დასტურდება ლოგიკური წინააღმდეგობა, რამდენადაც ერთმანეთს უპირისპირდება სხვადასხვა რანგის, სხვადასხვა პორიზონტის განზომილებები, ხოლო ადამიანის ქცევაში მოცემულია ამ დაპირისპირების მხოლოდ ერთი გარკვეული შედეგი, თვითონ წინააღმდეგობა კი ეხება ქცევის მოტივთა და, საერთოდ, შესაძლებლობათა დაპირისპირებას. ეს შინაგანი კონფლიქტი ზოგჯერ ცნობიერდება სუბიექტის მიერ (მაგალითად, მოტივთა ბრძოლის ცნობიერი პლანის შემთხვევაში), მეტწილად კი არ ცნობიერდება და მხოლოდ მეცნიერული ანალიზის გზით დგინდება. მაგალითად, როცა კონფლიქტი გარეგნულად არაა გამოვლენილი, მაშინაც არსებობს წინააღმდეგობა, ოღონდ წონასწორობის მდგომარეობაში. ასეთია კიბერნეტიკაში მითითებული დინამიკური წონასწორობის ფაქტი, რომელიც ფენათა დაპირისპირების ყველა შემთხვევაზე ვრცელ-



დება. იმისათვის, რომ თვითმფრინავი მაღლა ავიდეს, საჭიროა გარკვეული ფიზიკური ორგანიზაციის მეშვეობით დაძლეულ იქნას მიზიდულობის ძალა, რომელსაც ექვემდებარება მისი მასა. და ეს წონასწორობა ზუსტად არის გაანგარიშებული კონსტრუქტორის მიერ. ეს მიმართება დამახასიათებელია ფენათა ურთიერთობისათვის ადამიანის მთელში.

ამრიგად, ფსიქოფიზიკური პრობლემის მთელი სიძნელე მოიხსნება მისი განზოგადების შემდეგ. პრობლემა იღებს ადამიანში მისი მთელისა და შემადგენელი მხარეების ურთიერთობის საკითხის სახეს, ხოლო მისი გარკვევის შემდეგ გასაგები ხდება ფსიქოფიზიკური ერთიანობაც და დაპირისპირებაც ადამიანში, მოიხსნება, საერთოდ, ფენათა დაპირისპირების ანტინომიები.

როგორც აქედან ჩანს, სწორად არაა დასმული საკითხები ადამიანის სასიცოცხლო აქტების გაგონივრების (პეგელი, მ. შელერი) და, ამასთან დაკავშირებით, ენერგიით გონის მომარაგების შესახებ. ასევე არაა სწორი ირაციონალურ ნაშთზე ლაპარაკი ნოვუმის შემთხვევაში (ნ. პარტმანი), ადამიანის გონებისათვის აქ გაუგებარი არაფერია, თუ გავითვალისწინებთ ფენათა ურთიერთობის ბუნებას, რაზეც ზემოთ ვბჭობდით. შემეცნების პრინციპია სინამდვილის გამოკითხვა, ხოლო სინამდვილის განსხვავებული პორიზონტები გამომდინარეობის კავშირით როდი არიან მხოლოდ დაკავშირებული ერთმანეთთან.

ადამიანის მთელი თავისი საზრისით გამსკვალავს ყველა შემადგენელ მხარეს და მასში ანტინომია არ დასტურდება. ამის გამო უნივერსალურია მეთოდოლოგიური მოთხოვნა, გამოკვლეულ იქნეს ადამიანის ყველა მხარე, ადამიანის მთელის თავისებურების თვალსაზრისით როგორც მისი განხორციელების სტრუქტურული კომპონენტი. მეცნიერებათა განვითარების ერთი უმთავრესი გზა ამ მიმართულებითაა. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის უპირველესი მეთოდოლოგიური მნიშვნელობაც ამ მიმართულებით უნდა ვეძიოთ.

# ЧЕЛОВЕК — ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И МЕЧТА

## Резюме

Вопросы о человеке, его сущности, идеале, его будущем всегда интересовали людей. Это нашло отражение в представлениях и мечтах людей, в утопиях, специальных антропологических или гуманитарных науках и философии. Повседневные представления и мечты относятся к психологии людей и большей частью отражают их индивидуальные устремления, мало считаясь с волей другого человека, чужой свободой, проблемой гуманного устройства целого общества, хотя в них часто выражены сокровенные думы о свободе и счастье личности. Утопия учитывает именно общественную свободу, гуманное устройство общества, однако она обладает лишь частичной научностью и критичностью, характеризуя общество будущего лишь с точки зрения долженствования и не вскрывая объективных законов развития общества. В отличие от них специальнаучная и философская концепции критичны и научны.

Человек является предметом исследования целого ряда специальных наук. Они исследуют отдельные стороны и аспекты человека, строго ограничиваясь определенной областью, своим горизонтом, выход за который был бы равноценным отказу от познания своего предмета. Частные антропологические науки ни в отдельности ни в своей совокупности не способны охватить проблему человека в ее общности и целостности. Сущность человека как целого, место человека в целостном мире изучает философия человека — философская антропология, как отрасль философии. Она возможна и необходима лишь в системе такой философии, которая признает своеобразие человека, существенность его значения для общей и целостной картины мира, но вместе с тем отрицает антропоцентризм.

Разделение познания человека на философское и специальнаучное изучение обосновано, но требует соединения этих знаний. Это может быть не простым суммированием, а специфическим актом познания, где данные частных наук служат частно-эмпирической основой философской антропологии, а закономерности, выявленные философской

антропологией, составляют методологическую основу для частных антропологических наук.

Философская антропология является отраслью философии. В системе марксистской философии выделяется система проблем о человеке, образующая философскую антропологию как существенную часть, отрасль этой философии.

Философскоантропологические проблемы (проблемы о сущности человека, о свободе человека, об антропогенезе, самоконституции, психофизическая проблема и др.) не следует смешивать с другими проблемами философии и проблемами других отраслей философии (гносеологии, логики, этики, эстетики), т. к. это приведет к потере системности и общности этих проблем.

Основной вопрос философской антропологии это вопрос о сущности человека. В книге рассмотрены рационалистические философскоантропологические теории и биологистические теории о сущности человека. Подробно излагается и критикуется концепция М. Шелера. М. Шелер не смог обосновать единую теорию, в которой объединились бы дух и жизнь, к чему стремился сам. Что касается биологистических концепций А. Гелена и Е. Ротхакера, то они страдают недостатками редукционизма. Подробно изложена система Н. Гартмана, основанная на структурное понимание мира и человека и обращающая внимание на взаимоотношение разных слоев в человеческом целом. Н. Гартман не справился с задачей объединения закономерностей разных слоев, утверждая, что новое свойство высшего слоя всегда будет иррациональным остатком познания.

Марксистское понимание сущности человека связано с творческой, преобразующей деятельностью человека. Само творчество понимается как создание и преобразование на основе объективных ценностей. (К этому вопросу автор возвращается в последней главе в связи с решением психофизической проблемы). Человек создает культуру и удовлетворяет свои культурные, объективно-ценностные потребности.

Проблема свободы тесно связана с вопросом о сущности человека, т. к. свобода заключается в беспрепятственном развертывании внутренней природы. Внутренние сущностные силы человека, после их проявления, вызывают возникновение потребности в них, что порою порождает т. н. функциональные потребности и потребность в самой свободной активности. Однако сферой потребностей не исчерпывается ни внутренняя природа человека, ни его свобода. Творчество, как первооткрытие, выводит человека в неизвестный до сих пор ему мир ценностей.

Особое значение приобретает своеобразное ограничение свободы человека и задача ликвидации условий подобного ограничения. Это — отчуждение человека. Отчуждение устранимо, поскольку оно не вытекает из природы человека, хотя связано с ней и появляется при наличии частной собственности на средства производства и некоторых других общественных положениях вещей.

Рассматривая философскую проблему происхождения и развития человека автор показывает, что классики марксизма отличали друг от друга биоантропогенез и социоантропогенез и утверждали, что как следствие истории общественного производства биоантропогенез по существу закончен, тогда как социоантропогенез связан с важной задачей дальнейшего совершенствования гармоничного устройства общества.

Антропогенез в разных философских концепциях понимается по-разному. Субъективистская философия утверждает, что у человека как исторического уникального, неповторимого существа, нет сущности. Другие направления говорят о заранее определенной конституции человека. Особо следует выделить теории самоконституции, согласно которым человек (индивид или общество) сам строит самого себя. В этом утверждении содержится правильная мысль о существенном отличии человека от животного, указывается на активность человека, его свободу и творчество. Марксистская теория антропогенеза в этом пункте существенно отличается от других концепций и говорит об объективной детерминированности человека, в которой принимает существенное участие сам человеческий индивид, что определяет своеобразие процесса развития, где ценностный момент сочетается с объективными детерминантами.

В современной философской антропологии особое внимание уделяют проблеме человеческого тела, плоти. Говорят о плоти как одухотворенном теле. Подобное понимание не выдерживает критики. Верно и является важным методологическим приемом для наук, исследующих разные слои в человеке, положение, что нижние слои необходимо рассматривать в свете высших или целого, частью которого они являются, однако нельзя утверждать, что высший слой или целое придает смысл низшим. Как человеческое тело, так и духовная сторона человека определены единым фактором — творческой преобразующей деятельностью человека. «Инструментальный» характер тела не является исключением — все составные стороны человека, как целого, можно понять как подобные «инструменты» целого или высшего слоя.

Для решения вопроса о сущности человека существенное значение имеет постановка и решение т. н. психофизической проблемы. Она была поставлена в рамках картезианского

рационализма и дуализма. Адекватно проблема понималась лишь в теории психофизического параллелизма, которая, однако, не могла устранить дуализм, лежащий в основе такой постановки проблемы. Психофизическую проблему можно решить лишь в том случае, если исправим неправильную ее постановку. Требуются изменения в двух направлениях. Прежде всего, необходимо избавиться от ошибки дуализма. Физическое, в качестве человеческого тела, и психическое, понимаемое как сознание (Декарт) или как явления, проникнутые смыслом сознания, нельзя понимать как две субстанции. Более того, их нельзя понять как два предмета, принадлежащие к одной плоскости и способные влиять друг на друга. С другой стороны, психофизическую проблему необходимо обобщить, чтобы понять существующее кажущееся противоречие. Проблема взаимоотношения физического и психического, в таком случае, превращается в вопрос о взаимоотношении целого и его составных частей или сторон, о взаимоотношении разных слоев, представленных в целом. Однако, в таком случае бессмысленно говорить о взаимовлиянии. Целое не может влиять на свои же части, и, наоборот, бессмысленно говорить о влиянии частей на целое. Психика предстает перед нами как свойство или новая закономерность человека, частью которого является физическое тело.

Антиномия, появляющаяся в виде логического противоречия между закономерностями психики и тела, кажущаяся, и она устраняется, как только установим, что противоречие касается не отношения между психическим и физическим, а противопоставления человека как существа психического уровня и существа ниже психического уровня, которым порой оказывается и сам человек. Конфликт возникает между человеком как духовном, психическом, биологическом и физическом.

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

1. ადამიანი — ოცნების, უტოპიის, სპეციალური მეცნიერებებისა და ფილოსოფიის საგანი	3
2. სპეციალური ანთროპოლოგიური მეცნიერებები და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის აუცილებლობა	9
3. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ადგილი ფილოსოფიაში	24
4. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითადი პრობლემები	31
5. ადამიანის არსი. ადამიანი და ცხოველი	36
6. ადამიანის თავისუფლება და გაუცხოება	79
7. ანთროპოგენეზის პრობლემა და თვითაგების იდეა	83
8. ფსიქოფიზიკური პრობლემა და მისი განზოგადება	91
9. P e z y o m e	98

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 3032

გამომცემლობის რედაქტორი ე. ფარქოსაძე  
მხატვრული რედაქტორი გ. ლომიძე  
ტექნიკური რედაქტორი ც. ქაშიშვილი  
კორექტორი ც. დევიდარიანი

გადაეცა წარმოებას 5.3. 1986; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 11. 5. 1986;  
ქალაქის ზომა 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ქალაქი № 1; ბეჭდვა მაღალი;  
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდი თაბახი 6.5;  
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 5.4;  
პირ. სალ.-გატ. 6,8;  
უე 01154; ტირაჟი 2300; შეკვეთა № 776;  
ფასი 80 კაპ.

---

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

---

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