

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის
საკითხები

ნაწილი VI



გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი
1979

კრებულში წარმოდგენილია ოთხი ნაშრომი, რომლებიც ეხებიან ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის სხვადასხვა ასპექტებს: ადამიანის თავისუფლებას, შემოქმედებით აქტივობას, მოთხოვნილებისა და თავისუფლების ურთიერთმიმართებას და ადამიანის „მე“-ს განზომილებას. მოცემულია საკითხების გადაჭრის ცდა მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის პოზიციებიდან.

ადამიანის თავისუფლების პრობლემა

1. თავისუფლებაზე დაწერალია დიდძალი ლიტერატურა. ამ ლიტერატურის გასაცნობად ადამიანის მთელი სოცოცხლეც საკმარისი არ არის. არც იმის თქმა არ შეიძლება, რომ კაცობრიობა ახლოს არის იმ ვითარებასთან, რომელიც საკითხის საბოლოო გადაქრას გვპირდებოდეს. თუ იმას მივაქცევთ ყურადღებას, რაც ამ ბოლო ხანებში იწერება ამ საკითხზე, უთუოდ ვიტყვი, რომ საყოველთაო აზრის ამ ფრიად მტკივნეულ საკითხზე დადგენა ძალაღან შორს არის. ამის ერთ-ერთი საბუთი ისიც შეიძლება იყოს, რომ თვით მარქსიზმ-ლენინიზმის მსოფლმხედველობის ნიადაგზე მდგომმა მკვლევარებმაც ერთი მთლიანი, კონკრეტულად ჩამოყალიბებული სისტემა ვერ შექმნეს. აზრთა სერიოზულ განახვევებას მარქსისტთა ბანაკშიც ვხვდებით.

ისტორიულად ეს პრობლემა მეტწილად ცნობილია ორი ფორმულირებით: „ნების თავისუფლების პრობლემა“ და „თავისუფლება და აუცილებლობა“. არანაკლებად გავრცელდა ასეთი ალტერნატივა — „დეტერმინიზმი და ინდეტერმინიზმი“.

ამ ვითარებაში ჩვენ, პირველ რიგში, შეძლებისდაგვარად უნდა შემოვფარგლოთ ჩვენი ძირითადი ამოცანა, რათა რამდენიმედ მაინც შევიმსუბუქოთ სიძნელე და იმას მაინც მივაღწიოთ, რომ ამ გამოკვლევის წაკითხვა არ ინანონ...

ჩვენ უნდა გვჯეროდეს, რომ შემეცნების იდეალურ ვითარებაში ყოველ მოვლენას, ყოველ საგანს უნდა მიეწეროს ერთი არსი, ერთი ნიშანი, რომლითაც ის სხვებიდან გამოიყოფა და იგივეობის კანონს მისცემს გამართლებას. „თავისუფლება“ ძალიან შორს არის ასეთი გარკვეულობისგან. ამის საილუსტრაციოდ შეიძლება დავასახელოთ თავისუფლების მრავალი შინაარსი, რომელიც მეცნიერებაში და ყოველდღიურობაში იხმარება: ნების თავისუფლება, კრე-

ბის თავისუფლება, პრესის თავისუფლება, აზროვნების თავისუფლება, პოლიტიკური თავისუფლება, ეკონომიკური თავისუფლება, ეროვნული თავისუფლება, პიროვნების თავისუფლება, მოქმედების თავისუფლება, არჩევის თავისუფლება და სხვა და სხვა. აქ ჩამოთვლილი სახეობანი თავისუფლებისა საკუთარი კონკრეტული შინაარსის მატარებელია და სრულიად განსხვავებულად გამოიყურება თითოეული მათგანი სხვადასხვა ეპოქაში, საზოგადოებრივ წყობილებაში და განსხვავებულ ისტორიულ და გეოგრაფიულ-პოლიტიკურ გარემოში.

რას შეიძლება ეძებდეს ფილოსოფია ამ სიტუაციაში? როგორ ვიაზროთ თავისუფლების პრობლემა ფილოსოფიაში? რას ვეძებთ, როცა ვეძებთ ადამიანის თავისუფლებას?

რა შეიძლება იგულისხმებოდეს კითხვაში: რა არის ნების თავისუფლება? არსებობს თუ არა იგი?

პასუხი არსებითად სხვადასხვა იქნება იმის მიხედვით, თუ რას ნიშნავს თვითონ კითხვა და რომელი მეცნიერების ასპექტით ვაყენებთ ამ კითხვას.

თუ ამ კითხვას აყენებს ფსიქოლოგია, ცხადია, რომ ნებაში იგულისხმება ფსიქიკური ფენომენი, იმ სახით, რა სახითაც, საერთოდ, იგულისხმება ფსიქიკა ფსიქოლოგიაში¹. ეს იმას მოგვაგონებს, რომ ნებაც, როგორც ფსიქიკა საერთოდ, არ არის სუბსტრატის მქონე მოვლენა და, ცხადია, თავისუფლების საკითხიც ამ მიმართულებით უნდა იქნეს განხილული.

რას მოგვცემს ასეთი განხილვა?

თუ ნების თავისუფლება, ასე ვთქვათ, იმისთვის გვინდა, რომ ამის საშუალებით რამე გავაკეთოთ, სასურველი სახე და მიმართულება მივცეთ მოვლენას, პროცესს, ერთი რამ ჩვენთვის ცხადი უნდა იყოს: ნება, რადგან ის უსუბსტრატო რამ არის, თავისთავად არსებობას მოკლებულია და ვერც ვერაფერს დაამჩნევს თავის გავლენას. ასეთი თავისუფლება არაფერს გვაძლევს, ის არაფერში გვარგია და არც შეეფერება მას თავისუფლების სახელწოდება. ფსიქიკა, თავისთავად აღებულ, აბსოლუტურად უმწეოა და მხოლოდ ფაზიო-

¹ ზოგჯერ სრულიად უდავო იმპერატივი არ არის დაცული: ფსიქიკაზე ლაპარაკის დროს ფსიქიკაში უნდა ვიგულისხმოთ ისეთი ფენომენი, როგორიც არის წარმოდგენილი ამ ცნებაში ფსიქოლოგიის მიერ და არა რომელიმე სხვა მიდგომით და სხვა გაგებით. ასე უნდა მოვიქცეთ ფიზიკურის გასაგებად, ის უნდა ვიაზროთ ისე, როგორც ეს ესმის ფიზიკას და ა. შ. ყველგან.

ლოგიურ პროცესთან „დაკავშირებით“ შეიძლება ლაპარაკი ფსიქოლოგიურ მოქმედებაზე, უკეთ ფსიქოფიზიოლოგიურ მოქმედებაზე. ეს გამოთქმაც ისე კი არ უნდა გავიგოთ, რომ აღნიშნული მოვლენა ფსიქიკურისა და ფიზიოლოგიური ძალების შეერთებით არის გამოწვეული. დამტკიცებულია, რომ ფსიქოფიზიკური პროდუქტის ენერგია სავსებით აიხსნება მხოლოდ ფიზიოლოგიური ენერგიით, რომელიც დაიხარჯა მის გამოსაწვევად. მართალია, მას თან ახლდა ფსიქიკური პროცესიც, მაგრამ მისი ნამოღვაწარი არაფერში ჩანს და არც არის საჭირო მისი ენერგია. ის, თითქოს, არის ეპიფენომენი. ამას ნიშნავს ის, რომ ფსიქიკა არის უსუბსტრატო ფენომენი².

სანამ, მაშასადამე, ფსიქიკა, საერთოდ, და ნებისყოფა, კერძოდ, წარმოდგენილია უსუბსტრატო მოვლენად, მის აქტუალობაზე, ქმედითობაზე ლაპარაკი უსაფუძვლოა. უსაფუძვლოა ლაპარაკი იმის თავისუფლებაზე, თავისუფალ მოქმედებაზე, რაც, საერთოდ, მოკლებულია მოქმედების უნარს.

მაგრამ არის ფსიქიკური ფენომენების წარმოდგენა სუბსტრატულ, რეალურ, ქმედითობის შემძლე „ინსტანციის“ სახით. ამგვარად წარმოდგენილი ნების მიმართ, თუ ის არსებობს, შეიძლება დაისვას კითხვა აქტიური, თავისუფალი მოქმედების შესახებ. ეს აღარ არის მეცნიერული ფსიქოლოგიის სფერო, იგი მეტაფიზიკის სამყაროში წარმოდგენილი ფსიქიკაა და ამიტომ ამ ვითარებაში ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა — „მტკიცე ნებისყოფა“, „ძლიერი ნებისყოფა“, „ნებისყოფის აღზრდა“ და ა. შ. პირდაპირი მნიშვნელობით გაუგებარია.

საკითხი ნების თავისუფლებისა ფსიქოლოგიაში შეიძლება დაისვას ამ სახით: რას წარმოადგენს დესკრიფციულად თავისუფლებას

² „მან, ამ მეცნიერმა ფსიქოლოგმა, უკუაგდო ფილოსოფიური თეორიები სულის შესახებ და პირდაპირ ხელი მიჰყო ფსიქიკური მოვლენების მატერიალურ სუბსტრატის — ნერვული პროცესების — შესწავლას“ (ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზულებანი, გამოცემა მეოთხე, 1948, ტომი პირველი, თბ., გვ. 156).

„თანამედროვე ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ უდავო მონაპოვარს ისიც შეადგენს, რომ ფსიქიკური მოვლენები სრულიად უსუბსტრატო პროცესებად უნდა ჩაითვალოს“ (დ. უ ზ ნ ა ძ ე, «Impersonalia», „ჩვენი მეცნიერება“, 1918—1923, გვ. 24). ამით არის ნათქვამი, რომ ფსიქიკის სუბსტრატი თვითონ ფსიქიკა არ არის. ფსიქიკას უნდა მოენახოს სუბსტრატი = სულის, მატერიის, პერსონის, ღმერთის სახით. თავისით არსებობა ფსიქიკას არ შეუძლია.

განცდა. განცდა, რომელსაც ვეძახით თავისუფლების ფენომენს? როგორ. რა პრობებში იქმნება და ქრება ასეთი განცდა? ფსიქოლოგიაში არ დაისმის კითხვა ამ განცდის რეალურად, განცდის გარეშე არსებობის შესახებ. როგორც ყოველი განცდა, ნებელობაც აბსოლუტური ილუზიაა, თუ მის შეფასებას მოვინდომებთ მისი არსებობის მიხედვით რეალურად, ცნობიერების გარეშე, ხოლო იგი არის აბსოლუტური უეჭველობა როგორც განცდა, როგორც ის, რადაც ის გვევლინება. ფსიქიკა არის მხოლოდ განცდა და, ამდენად, იგი არასოდეს არ არის მოჩვენება, სხვაგვარად მოვლენა, ვიდრე ის არის სინამდვილეში. ამ გაგებით ფსიქიკური ილუზია შეუძლებელია. მას ორმაგი არსებობა არ შეუძლია. არ არსებობს ორგვარი ფსიქიკა — ნამდვილი და არანამდვილი. ფსიქიკა მხოლოდ ნამდვილის სახით შეიძლება იყოს. ყოველგვარი ილუზია არის დაუმთხვევლობა ნამდვილისა და მისი ასახვის, ხოლო ჭეშმარიტება — ამ ინსტანციების დამთხვევა.

აზროვნების ისტორიიდან კარგად ცნობილი პრობლემა ნების თავისუფლებისა გულისხმობს ონტოლოგიურად, თავისით არსებული ნების დახასიათებას, მის თავისუფლებას. ასეთი პრობლემა ფსიქოლოგიაში არ დაისმის. თავისუფლების და არათავისუფლების, იძულების განცდები, როგორც განცდები, საეჭვოს და პრობლემატურს არაფერს წარმოადგენენ, მაგრამ ამათ არაფერი აქვთ საერთო ცნობილ ფილოსოფიურ პრობლემასთან, რომელსაც ეგოდენ ვრცელი ისტორია აქვს, და რის დადებითად გადაჭრაზე ბევრი რამ არის დამოკიდებული, როგორც თეორიაში, ისე პრაქტიკაში².

როგორც ითქვა, ნების თავისუფლების არსებობა-არარსებობის შესახებ მსჯელობა იყო და არის, მაგრამ ეს საკითხი ან ფიქტიურია, უსაფუძვლოა, ანდა მეტაფიზიკური ხასიათისაა: ორივე შემთხვევაში მეცნიერულ ფსიქოლოგიას ეს საკითხი არ ეხება: როგორც განცდა, თავისუფლება ფაქტია და არ შეიცავს პრობლემას, ხოლო პრობლემის სახით ის მხოლოდ მაშინ დადგება, როცა ნებელობას მიწერილი აქვს თავისთავადი არსებობა. ამიტომ ჩვენ ვამჯობინებთ საკითხი თავისუფლებისა დავაყენოთ ადამიანის მიმართ. ეს მეტაფიზიკური თვალსაზრისის მომარჯვებას არ მოითხოვს, ადამიანი

² იმის დასამტკიცებლად, რომ ადამიანი თავისუფლად გრძნობდეს თავს და მისი მოქმედება მისგან გამომდინარედ ეჩვენებოდეს, მაგრამ ნამდვილად ასე არ იყოს, მრავალი ექსპერიმენტული მონაცემი მოგვეუბნება. იხ. ი. კ ა ნ ა ბ ი ხ, ნების თავისუფლების საკითხისათვის («Вопросы философии и психологии», т. 87, 1907).

სუბსტრატულია და ემპირიული არსებობის მქონე. გარდა ამისა, ადამიანში გულისხმობენ არა მხოლოდ ფიზიკურისა და ფსიქიკურის არსებობას, არამედ იმასაც ვარაუდობენ, რომ იქ არის ბიოლოგიურ ორგანიზმს გარდა, ე. წ. (Leib.) ტანი, ფსიქიკურისგან განსხვავებული გონი, ბუნებისაგან განსხვავებული სოციალური ინსტანცია და მატერიალურისგან განსხვავებული — იდეალური. ადამიანის თავისუფლების პრობლემის განხილვა ნიშნავს იმის გარკვევას, თუ რა როლს შეიძლება თამაშობდნენ ამ საქმეში ადამიანის ეს არსობანი. ხომ არ უზრუნველყოფს ადამიანის თავისუფლებას გონი, ტანი, სოციალურობა, იდეალური ყოფიერება, რომელიმე მათგანი ანდა მათი ნაწილობრივი ანდა მთლიანი ნაერთი? მაშასადამე, საკითხი ასე უნდა გაიჩქეს: ხომ არ აქვს ადამიანს რამე, რაც როგორმე მას თავისუფლებას მიანიჭებს?

საკითხის ბუნება მოითხოვს, პირველ რიგში, იმის გარკვევას, თუ რა არის, რა იგულისხმება თავისუფლების ცნებაში, როგორია ამ ცნების შინაარსი, ხასიათი და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება ვიკითხოთ: შეიძლება თუ არა ისეთი ნიშანი, თუ უნარი... იყოს ადამიანში, ჰქონდეს ადამიანს.

თავისუფლების პრობლემის შესახებ მსჯელობა ფსიქოლოგიური არგუმენტაციით, ფსიქოლოგიურ მონაცემებზე დაყრდნობით არაიშვიათად იყო წარმოდგენილი როგორც უსაფუძვლო. მოვიყვანთ საილუსტრაციოდ ა. ვედენსკის მოსაზრებას, სადაც თავისებური მიდგომით არის ნაცადი, რომ ფსიქოლოგიას არ შესწევს ძალა ნებისყოფის თავისუფლებაზე რაიმე გარკვეული და გადაჭრილი თქვას.

მართალია, ადამიანს ხშირად აქვს იმის განცდა, რომ მისი მოქმედება თავისუფალია, მაგრამ მართო განცდა ამისთვის არ არის საკმარისი. შესაძლებელია ჩვენი განცდა თავისუფლების თაობაზე ილუზია იყოს და ემყარებოდეს ჩვენი ცოდნის უკმარობას, უსრულობას. საჭიროა იმის გარანტია გვქონდეს, რომ ჩვენ მიერ შესრულებული მოქმედების ყოველი ფაქტორი ჩვენთვის ცნობილია. ეს საერთოდ შეუძლებელია და ამიტომ არა გვაქვს საფუძველი იმის მტკიცებისა, რომ ჩვენ გადაწყვეტილებას განსაზღვრავდა სწორედ თავისუფლება და არა კაუზალობა. ყოველთვის გვექნება საფუძველი ვიფიქროთ, რომ მოქმედება სწორედ იმ მიზეზმა განსაზღვრა, რომელიც ჩვენ ვერ შევამჩნიეთ. ფსიქოლოგიური მონაცემებით ვერ დასაბუთდება ვერც დეტერმინისტული და ვერც ინდეტერმინისტული

შეხედულება. იმის ვარაუდი, რომ უმიზეზოდ არაფერია მოხდება და ამიტომ დეტერმინიზმი უნივერსალური კანონია, ფსიქოლოგიის მონაცემების დამოწმებით შეუძლებელია. ამისთვის, ვედენსკის მტკიცებით, საჭიროა, მოვიმარჯვოთ ლოგიკური და გნოსეოლოგიური არგუმენტაცია. ემპირიული მონაცემებით მხოლოდ ვერ დამტკიცდება კაუზალობის კანონის აუცილებლობა და საყოველთაობა (იხ. A. В е д е н с კ ი ი, «Философские очерки», 1901, стр. 77—82). საყურადღებოა აგრეთვე ვ. ვინდელბანდის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ არსებობს ორგვარი კანონმდებლობა — ბუნებითი და ლეთაებრივი, *Müssen* და *Sollen* გაჩნდა იმის შემდეგ, რაც გაჩნდა ცნება „ცოდვა“, — რომ თავისუფლების პრობლემას არ იცნობდა ძველი ბერძნული ფილოსოფია. (იხ. В. В и н д е л ь б а н д, „Прелюдии“, 1904, стр. 196).

2. საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიიდან დაწყებული, ვიდრე ეგზისტენციალიზმის წარმოშობამდე, თავისუფლების პრობლემის განხილვის სტრუქტურა გარკვეული ჩანდა: ჯერ უნდა ყოფილიყო დადგენილი თავისუფლების არსი (сущность) და შემდეგ დადგებოდა კითხვა მისი არსებობის შესახებ საერთოდ. ამ თვალსაზრისის განსაკუთრებით იცავდა ე. წ. ესენციალიზმი. მაგრამ ეგზისტენციალიზმმა ადამიანის მიმართ გამონაკლისი გააკეთა და საკითხის შინაარსს შებრუნებული სტრუქტურა მიანიჭა: ჯერ ეგზისტენცია და შემდეგ ესენცია, ადამიანი ჯერ არსებობს, არის და შემდეგ ქმნის იგი თავის ესენციას, თავის არსს, ქმნის ისე და იმნაირს, როგორც მას უნდა. ყველაფერი, გარდა ადამიანისა, ესენციალურად განსაზღვრულია და ამის მიხედვით ფორმდება მისი არსებობა. ადამიანი ეს ურთიერთობა ესენციასა და ეგზისტენციას უორ:რა შებრუნებულია და, მაგალითად, სარტრის მტკიცებით, ადამიანის თავისუფლება ეს არის, ამ ვითარებას ემყარება. რაც გარკვეულია, რისი არსიც უკვე არის, მას არ შეიძლება თავისუფლება ჰქონდეს, რაც დადგენილია, მას დადგენა არც ესაჭიროება და არც ეწყობა, ხოლო სადაც არაფერია გასაკეთებელი, სადაც არაფრის ვაკეთება არ შეიძლება, იქ თავისუფლება არც შეიძლება და არც არის საჭირო. ასე იმსჯელებს ნამდვილი ეგზისტენციალისტი.

როგორ იაზრება ამ თეორიის მიხედვით თავისუფლება? აქვს თუ არა ამ ცნებას პოზიტიური შინაარსი, თუ, შეიძლება, ის მულდამ

უარყოფით, რისიმე არსებობის ნეგაციით ამოწურავს თავის ცნებითს შინაარსს?

ადამიანის თავისუფლების პრობლემის ეგზისტენციალური გადაჭრის საილუსტრაციოდ საკმარისი იქნება, თუ მოვიტანთ აქ ე. პ. სარტრის მსჯელობას ამ საკითხზე.

აქტის განხორციელების ძირითადი პირობა, სარტრის მიხედვით, არის თავისუფლება⁴. საჭიროა, მასადაამე, თავისუფლების აღწერა. აქ ვხვდებით უზარმაზარ სიძნელეს. უნდა მოხდეს მოქმედების ცხადყოფა, რაც უნდა იყოს მიმართული გარკვეული არსის სტრუქტურისაკენ. უნდა მოხდეს, ეს იმას ნიშნავს, დასძენს სარტრი, რომ აღსაწერ საგანს, ამ შემთხვევაში თავისუფლებას, უნდა ჰქონდეს გარკვეულობა, არსი. არსებითი ხასიათის სიძნელე აქ იმაშია, რომ „თავისუფლებას არა აქვს არსი“⁵. ის არ ექვემდებარება არავითარ ლოგიკურ აუცილებლობას. თავისუფლების მიმართ ძალაშია, რაც ჰაიდეგერმა თქვა „არსებობის“, Dasein-ის შესახებ: ადამიანში ეგზისტენცია უსწრებს ესენციას⁶. ისეთი არსებულის არსი, როგორც არის ადამიანი, უნდა გაგებულ იქნეს ეგზისტენციიდან. „ადამიანის არსი, წერს ჰაიდეგერი, მდგომარეობს მის ეგზისტენციაში“⁷.

თავისუფლებას ვაღწევთ სარტრის მიხედვით, აქტივით. მასზე გავლით. მაგრამ აქტს აქვს არსი, რომლის გაგება უიმედო ჩანს: ამის ცდას მივყავართ უსასრულო რეგრესამდე, რომლის დამთავრება, ე. ი. საძიებელ მიზანთან მისვლა შეუძლებელია. თვითონ სიტყვა თავისუფლებაც საფრთხილოა. მას აქვს ტენდენცია იქცეს ცნებად და ეს მაშინ, როცა მისი განმარტება, გამოთქმა შეუძლებელია. თუ განმარტება არ შეიძლება, ეგების მოხერხდეს ერთგვარი აღწერა მისი!?

ანალოგიურ სიძნელესთან გვაქვს საქმე, როცა ვეხებით ფენომენს — არარას. დაზიანის, ადამიანის აღწერაც შესაძლებელია, რამდენადაც მისი ინდივიდუალობის კვლევას ვაწარმოებთ, მაგრამ არ შეგვიძლია, აღვწეროთ ის თავისუფლება, რომელიც მე და სხვა არსებებს გვაქვს ერთი, საერთო. იმისთვის, რომ ადამიანის არსზე ვილაპარაკოთ, უნდა დავემყაროთ თავისუფლებას, ადამიანის თავი-

⁴ Jean Paul Sartre, «Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie,» 1962, S. 557.

⁵ იქვე, გვ. 558.

⁶ M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 42.

⁷ იქვე.

სუფლებას. ადამიანი არის ის, რაც ახორციელებს შინასამყარო-
სეულ ყოველი არსის გახსნას. ლაპარაკია არა საერთოდ თავი-
სუფლებაზე (ცნებაზე), არამედ ჩემს თავისუფლებაზე. ასეთივეა
მდგომარეობა, როცა საქმე ეხება ცნობიერებას. აქაც საქმე ეხება
არა საერთო ცნობიერებას, არამედ „ჩემს“ ცნობიერებას. ჩემი
ცნობიერება იგულისხმება არსის მიღმა თავისუფლების სახით. იმის-
თვის, რომ ცნობიერებას ვწვდეთ, უნდა მივმართოთ ცდას, იმას,
რაც არის მოცემული *coigitio*-ს სახით. ასე ცდილობდნენ ცნობიერე-
ბის წვდომას დეკარტი და ჰუსერლი, მაგრამ თუ ცნობიერება, რო-
გორც დაზიანი, უნდა უსწრებდეს არსს, მაშინ ცხადია, რომ დეკარ-
ტიც და ჰუსერლიც ცდებოდნენ. მე არის არსებული, რომელიც თავის
თავისუფლებას აქტის საშუალებით განიცდის. მეც არის აგ-
რეთვე არსებული, რომლის ინდივიდუალური და ერთჯერადი ეგზის-
ტენცი მომწიფდება თავისუფლების სახით. მე, როგორც ასეთი,
არის აუცილებელი ცნობიერება თავისუფლებისა: ცნობიერებაში
არაფერი არსებობს, რაც მისით იგულისხმებოდეს. მეს ყოფიერე-
ბაზე ლაპარაკი არის მეს თავისუფლებაზე ლაპარაკი. თავისუფლება
მეს დანართი არ არის, მეს ბუნება, მისი პრედიკატი. ჩემს ყოფიერე-
ბაში, ამბობს სარტრი, ლაპარაკია ჩემს ყოფიერებაზე, რაც იმას
ნიშნავს, რომ ამასთან ერთად მქონდეს გაგება ჩემი თავისუფლე-
ბისა.

რამდენადაც მეს ეგზისტენცი მუდამ არის „მისი“ არსის მიღმა,
მე მისჯილი მაქვს ჩემი თავისუფლება, რომლისათვის არაფერიცაა
ზღვარი არ არსებობს. რასაც დადგენილი არაფერი გააჩნია, ის უსა-
ზღვროდ თავისუფალია, ე. ი. მისი „საზღვარი“ არის თავისუფლება:
„მე მაქვს მისჯილი ის, რომ ვიყო თავისუფალი“⁸.

ამგვარად, ადამიანს რაობა იმთავითვე მოცემული არა აქვს. თუ
მის არსებობაზე ვილაპარაკებთ გარკვეული რეალიზებული ნიშნე-
ბის მიხედვით, უნდა გვეთქვა, რომ ის არის არარა. მაგრამ მას
აქვს ეგზისტენცი, ის არსებობს ადამიანის სახით, სრულიად თავი-
სუფალია და იმის შემძლე, რომ ის შექმნას იმად, რაც მას სურს.
მას შეუძლია ის „გააკეთოს“ თავის თავიდან, რაც უნდა, რასაც
მოისურვებს. ამიტომ ამბობს სარტრი, რომ ადამიანი არის თავი-
სუფლება.

კანტმა ეთიკური ადამიანი იმით წარმოისახა შესაძლებლად, რომ

⁸ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, p. 560.

ის, როგორც ნოქმენი, თავისუფალი გახადა კანონზომიერებიდან. ეს იაზრება, როგორც ერთგვარი უპირატესობა ადამიან-მოვლენასთან შედარებით. ადამიანი-მოვლენა. როგორც მიზეზობრიობის ერთ-ერთი რგოლი, მოქმედების მონაწილეა, მაგრამ ასეთ მოქმედებას წნეობრივი კვალიფიკაცია არ ახლავს.

სარტრის თავისუფალი ადამიანი ამქვეყნად მოქმედების საფუძველია: ის პირველ რიგში თავის თავს კმნის, მისი ნიშან-თვისებების სასურველ სიტემას აგებს. როგორ არის ეს შესაძლებელი? აქ აპორია ასეთ წასიათს იღებს: ადამიანი თუ რამე არის, სხვა ველარაფერი იქნება და სრულიად მოკლებული იქნება თავისუფლებას, ხოლო თუ ის არაფერია და მისი თავისუფლება ამის მეტი არაფერია, ის დარჩება არარაობად და არც თავისუფლება ექნება. ხომ არ არის ისე, რომ თავისუფლების „სათუძველი“ სარტრისა და კანტის თეორიებში არის უსათუძველობა; ძნელი გასაგებია ასეთი ვითარება: წინეობრივი კანონზომიერება უკანონობით მტკიცდება კანტთან, ხოლო ადამიანის არსის შექმნა ისე წარმოებს ადამიანის მიერ, რომ არავითარი საამისო „მონაცემები“ არსად არ მოიპოვება. აქაც უნდა გამოვიყენოთ კ. მარქსის მიერ დადგენილი არსი ადამიანის პრობისა: იმისთვის, რომ რამე გაკეთდეს რეალურად, მისი მოდელი იდეალურად უნდა არსებობდეს. ამ დებულებას მარტო ფსიქოლოგიურ-ანთროპოლოგიური ფუნქცია კი არ ეკისრება, არამედ გნოსეოლოგიურ-ონტოლოგიური: მხოლოდ იმის „გაკეთება“ არის შესაძლებელი, რაც არის, ესენცია უწინარესია ეგზისტენციისა.

სარტრს აქვს სხვა გამოსავალიც. თავისთავადი არსებობის გარდა, არსებობს მისი აზრით სხვა ტიპის ყოფიერება, არსებობა თავისთვის (le pour soi.). ამგვარი ყოფიერების მქონე არის ადამიანი და ამან უნდა უზრუნველყოს მთელი შემდგომი ვითარება. ამგვარი არსებობის სპეციფიკა იმაში მდგომარეობს, რომ ამგვარი არსებობით ადამიანი უარყოფს თავის თავს, ის ვლინდება როგორც არარა, ე. ი. არარა არ არის „das Nichts nicht ist.“ ეს იმას ნიშნავს, რომ უარყოფელი არსებობს, მხოლოდ მას, არსებულს, შეუძლია თავის უარყოფა, მხოლოდ არსებულში შეიძლება არსებობის არარა. ის, რომ ადამიანი, როგორც ასეთი, როგორც თავისთვის არსებული; უარყოფაში მდგომარეობს, მტკიცდება ჰაიდეგერზე დაყრდნობით⁹: ნეგაცია კი არ კმნის არარას, არამედ, პირიქით, ნეგატური.

⁹ იხ. I. M. Bochenski, «Europäische Philosophie der Gegenwart», 1951, S. 183.

არარსებული უნდა იყოს ობიექტში, რათა ხეგაცია ძესაძლებელი გახდეს. მაშ., არსებობს ნეგატური სინამდვილე. არაა ან ყოფიერებიდან კი არ მომდინარეობს, რომელსაც სარტრი უწოდებს ყოფიერებას თავისთავად, არამედ იმ ყოფიერებებთან, რომელსაც ეწოდება ამ კონტექსტში ყოფიერება თავისთვის. არსებობა თავისთავად, ასე ვთქვათ, სავსეა ყოფიერებით და, ამდენად, ის არსებულში ვერაფერს შეცვლის, მას ვერაფერს დაურთავს. არაა სამყაროში მოდის ადამიანის საშუალებით: ადამიანი უნდა იყოს არარას მატარებელი, რათა მან ეს „წვლილი“ შეიტანოს სამყაროში. სარტრს სჯერა, რომ არა ადამიანი შეიცავს არარას, არამედ თვითონ ის, ადამიანი არარაში მდგომარეობს. ეს არ გამორიცხავს იმას, რომ ადამიანი შეიცავს თავის სხეულს, მე-ს, ჩვევებს და ა. შ., მაგრამ სპეციფიკურად ადამიანისთვის უნდა მივიჩნიოთ ის გარემოება, დასკვნის სარტრი, რომ ადამიანი აგრეთვე არარაც არის¹⁰.

მინც უნდა მივანიჭოთ უპირატესობა ძველ სიბრძნეს: არარასაგან არ შეიძლება რისიმე მიღება, ის, რაც არარაზე დადის, არაფერი არ არის. თავისუფლებისათვის, დაბრკოლების მოშლის ერთადერთი გზა არ იქნება ყოველგვარი დაბრკოლების წინასწარი გაუქმება, არამედ მისი გადალახვა. რისი მქონის იქნება თავისუფალი აქტი, თუ წინასწარ არის მოხსნილი ამ აქტის საგანი, ის, რაზედაც თავისუფლებამ უნდა მოიპოვოს თავისი საარსებო გამართლება. თავისუფლებამ, პირველ რიგში, უნდა დააფუძნოს რამე, მხოლოდ ნეგაციით თავისუფლების საქვეყნოდ ცნობილი მისია ვერ მიიღწევა. თავისუფლება შემოქმედებაა და არა ყველაფრის გაუქმება.

3. როგორც დავინახეთ, ფსიქიკა, როგორც იგი ესმის ემპირიულ მეცნიერებას, ფსიქოლოგიას, არ აყენებს ნებისყოფის ყოფნა-არყოფნის საკითხს. ის, რაც შეიძლება ჰქონდეს ფსიქიკას საერთოდ, იმ განზომილებას არ შეიცავს, რაც არსებობის თავისთავადობას წარმოადგენს. ფსიქიკა მეტაფიზიკურ არსად უნდა იქნეს წარმოდგენილი, რათა აზრი ჰქონდეს მის მიმართ თავისუფლების საკითხის დაყენებას.

თავისუფლების საკითხის დაყენება იქაც შეუძლებელი ჩანს, სადაც არსებულს არსი არ გააჩნია, სადაც მოვლენას არავითარი რაობა არ ახასიათებს, სადაც არ არის არავითარი გარკვეულობა. თუ თავისუფლებამ რამე უნდა გააკეთოს და ამით ან მაღლობა, ან საყვე-

¹⁰ იქვე, გვ. 184.

დური დაიშახუროს, თუ, საერთოდ, ადამიანის ქცევა პასუხისმგებლობის სფეროში უნდა მოხდეს, ის რაღაც გარკვეული უნდა იყოს: არარაჲ არც არაფერი მოეთხოვება და, ამდენად, ნების თავისუფლების საკითხი ეთიკურ სფეროს შორდება და თავისუფლების საზრისიც თითქოს იკარგება.

შესაძლებელი ჩანს საკითხს მიუღდგეთ მეორე პოლუსიდან, ფიზიკური სინამდვილის სტრუქტურიდან: ხომ არ არის ამ სინამდვილეში ისეთი წყობა, რომელიც შესაძლებლად წარმოგვიდგენს თავისუფალი აქტის განხორციელებას? საკითხის ამგვარი დაყენება გვაქვს ფიზიკალური სინამდვილის ზოგიერთ თეორიაში.

ნების თავისუფლების პრობლემა მეტწილად გვევლინებოდა დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის პრობლემა-დაპირისპირების სახით. იგულისხმებოდა, რომ ადამიანის თავისუფლება და თავისუფლება, საერთოდ, ნიშნავდა ინდეტერმინიზმს. სხვაგვარი თავისუფლება, თუ არა დეტერმინიზმის შეზღუდვა არ წარმოიდგინებოდა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ევინგის მოხსენება ინდეტერმინიზმის შესახებ¹¹.

დეტერმინისტული სურათი სამყაროს შესახებ, აღნიშნავს ავტორი, უფრო მტკიცე და დამაჯერებელია, განსაკუთრებით მაშინ, როცა საქმე ეხება ფაქტობრივ ვითარებას, მაგრამ, როცა ადამიანის წინაშე ეთიკასთან დაკავშირებული პრობლემები დგება, ინდეტერმინიზმის საჭიროება სრულიად აშკარა ხდება. ავტორი ცდილობს, შეძლებისდაგვარად, გამოავლინოს ისეთი რეალური სტრუქტურები, რომლებიც ინდეტერმინიზმის სასარგებლოს რასმეს იტყვიან. რამდენადაც ეთიკური ქცევა წინასწარ გამიზნულ ქცევას მოითხოვს, შეუძლებელია ისე მოხდეს მთლიანად მისი განხორციელება, დეტერმინაციის აქტები არ იყოს ჩარეული. სწორედ იმისთვის, რომ შეგნებული და საჭირო მოქმედება მოხდეს, იმის ცოდნაც არის საჭირო, რაც დეტერმინაციას ემყარება ადამიანის ერთიან ქცევაში. ეს ურთიერთობა ისე არ წარმოიდგინება, როგორც ორად გაყოფილი, დეტერმინირებული და თავისუფალი აქტების ერთგვარი კომპლექსი, სხვადასხვა ადგილას მოთავსებული. დეტერმინაციული და ინდეტერმინაციული მომენტები ქცევისა ერთიან ქცევად გვევლინება და ამგვარ კავშირსაც საჭიროებს.

¹¹ E w i n g. Alfred Cyril, «Sinn und Sein». Heraus. Wissner, Rich, 1960, S. 495.

მორალურ პასუხისმგებლობასთან ერთად აქ ასეთი საკითხი დგება: თუ მთლიანი ქცევა შეიცავს თავისუფალსა და კაუზალურ აქტებს, როგორ „გავანაწილოთ“ პასუხისმგებლობა ამ ქცევათა შორის? შეიძლება თუ არა პასუხი მოეთხოვოს თავისუფალ აქტს საერთოდ? შეიძლება თუ არა თავისუფალი აქტი ისე ვიაზროთ, რომ მას არ გააჩნდეს კაუზალით წარმოშობილი აქტი? ე. ი. თავისუფლად მივიჩნიოთ მხოლოდ უკანასკნელი მომენტი ქცევისა, ხოლო მისი შემამზადებელი პირობები ვიაზროთ დეტერმინირებულად? საკითხი საბოლოოდ ეხება თავისუფალი აქტის სუბიექტს. თუ ამ აქტებს სუბიექტთან არა აქვს გენეზისური კავშირი, რა უფლებით ვთხოვთ პასუხს ამ „სუბიექტს?“ — გამოდის თითქოს ასე, რომ სუბიექტი უნდა იყოს ნამდვილად სუბიექტი იმ გაგებთ. რომ ე. წ. თავისუფალი აქტები გამომდინარეობდნენ შინაგანი აუცილებლობით სუბიექტის ნიშან-თვისებიდან. რა უფლებით უნდა ვუწოდოთ თავისუფალი ისეთ აქტს, რომელიც დეტერმინირებულა თვითონ აქტის სუბიექტით? რა ეკითხება ე. წ. თავისუფალი აქტის სუბიექტს მისი „აღნაგობის“, მისი ბუნებისა და რაობის შესახებ? თავისუფლების გადარჩენა ამ პუნქტს უკავშირდება: გამოღრს. რომ თუ თავისუფალი აქტი დეტერმინირებული არ არის ქცევის სუბიექტით, პასუხისმგებლობა მას არ ეკისრება, მაგრამ თუ დეტერმინირებულია, არც მაშინ ეკისრება პასუხისმგებლობა დეტერმინაციის საერთო ძალით. ადამიანის პასუხისმგებლობას აუქმებს დეტერმინაცია და არადეტერმინაცია, ერთ შემთხვევაში დეტერმინაციის საფუძველზე. მეორე შემთხვევაში იმის გამო, რომ სუბიექტს არ მოუღია მონაწილეობა აქტის შესრულებაში. პასუხისმგებელია მოქმედების ავტორი და არა ის, ვისაც არაფერი გაუკეთებია, ხოლო ვინც თავისი ბუნებით გააკეთა საქმე, ის უფლებამოსილია პასუხი ამ ბუნებას მოთხოვოს. ამისთვის არა აქვს მნიშვნელობა იმას, თუ როგორ ჩამოყალიბდა, რა იყო დასახელებული სუბიექტი, სუბსტანცია თუ ემპირიული გამოცდილებით შედგენილი კომპლექსი. ასე ესახება ჩვენ ავტორს საქმის ვითარება და ეძებს მესამე შესაძლებლობას, რათა ადამიანის თავისუფლება გადაარჩინოს.

ცნება, რომლის იმედიც აქვს ევინგს, არის ლიბერტარიანიზმი — *Libertarianismus*.¹² ამ ცნებაში იგულისხმება ისეთი თავისუფალი აქტი, რომელიც თუმცა დეტერმინირებულია, მაგრამ სუბი-

¹² ი ქ ვ ე, გვ. 504. 505.

ექტის მეღან და არა მისი ხასიათიდან. საჭიროდ მოაჩნიათ მკაცრი განსხვავება იქნეს დამყარებული ორგვარ დეტერმინაციას შორის. მხოლოდ ის დეტერმინაცია იძლევა თავისუფალ აქტს. რომელიც არის სუბსტანციალური მე-ს საშუალებით. გამოცდილების, ისტორიის გავლენით შექმნილი ხასიათით განსაზღვრული დეტერმინაცია თავისუფალ აქტს ვერ მოგვცემს. ასეთი დეტერმინაცია არის ჩვეულებრივი, სინამდვილის კაუზალური დეტერმინაცია. ინდეტერმინიზმი, დასძენს ევინგი, სრულიად დაკარგავს აზრს, თუ გვერდი არ ავუარეთ დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის დაპირისპირებას. სრულიად თავისუფალი დეტერმინანტიდან აქტი ვერ იქნება. ასეთი თავისუფლება არ იაზრება. ე. წ. ლიბერტარიანიზმი კომპრომისული ვითარებაა. აქტი, მართალია, დეტერმინირებულია. მაგრამ იმგვარად, რომ თავისუფლებაზე ლაპარაკს რჩება საფუძველი: ის, რაც განსაზღვრავს აქტს, არის არა სუბიექტის გარეთ მდებარე ფაქტორები, არამედ საკუთრივ სუბიექტი როგორც ასეთი. ადამიანის ნამოქმედარი, თუ მისი ერთადერთი დეტერმინანტი არის სუბიექტი, ყველა სხვა დანართების გარეშე, უნდა ვთქვათ, რომ ქცევა თავისუფალია. ისეთია, რომელსაც მოეთხოვება პასუხი. მართალია. არის ნათქვამი ჩვენი ავტორის ნაშრომში, ძნელია სუბსტანციის ნამოქმედარი წარმოვიდგინოთ მისი ატრიბუტების მოქმედების გარეშე, მაგრამ ასეთი აბსტრაქცია მაინც შესაძლებლად და კანონიერად უნდა მივიჩნიოთ, თავისუფალ აქტში არ უნდა ვიგულისხმოთ ინდეტერმინისტული მოქმედება, ეს შეუძლებელია, მაგრამ დიდი განსხვავებაა თვითონ სუბიექტის საკუთრივ აქტსა და იმ აქტს შორის, რომლის წარმოქმნაში ადამიანის მთელი გარემოსეული ისტორია იღებს მონაწილეობას. ამგვარი ქცევის მიზეზად უნდა ჩაგვეთვალა ყველა და ყველაფერი, ვინც და რამაც ფაქტობრივად მიიღო მონაწილეობა მის გენეზისში, რა გინდა შორეულიც არ იყოს ესა თუ ის ფაქტორი მოქმედებისა.

ჩვენ გვეჩვენება, რომ ევინგმა თეზისი შეცვალა: ადამიანის ნების თავისუფლების თეზისის ადგილას დასვა ადამიანის მეს თავისუფლების პრობლემა. ამ სუბიექტს, ამ მეს შეუძლია სხვის დაუხმარებლად გამოიწვიოს მოქმედება, კაუზალური აქტი. თავისუფალი მას იმიტომ ეწოდება, რომ ის და მისი მოქმედება წარმოდგენილია მიკროკოსმოსად, სრულიად ავტონომიურ არსებად. თუ ასეთი არსების დასაშვებად მხოლოდ აბსტრაქცია არის საჭირო, პრობლემა თავიდანვე გადაჭრილი ჩანს. საკითხი იმას კი არ ეხება, შეიძლება თუ

არა წმინდა მეს, წმინდა სუბიექტის წარმოდგენა, არამედ შეიძლება თუ არა ასეთი არსების არსებობა. საქმე ხომ მოქმედებას, აქტიურ ქცევას ეხება. თავისუფლება იმისთვის გვინდა, რომ მოხდეს, რაც გვინდა და ამ საქმეში სხვამ არაფერმა მიიღოს მონაწილეობა. თუ ასეთი არსება თავიდანვე შესაძლებლად, არსებულად მივიჩნით, მაშინ პრობლემაც აღარ დადგება. მაგრამ დეტერმინიზმი სწორედ იმას ამტკიცებს, რომ ავტონომიური არსება საერთოდ არ არსებობს. ასეთი არსება იქნებოდა უნივერსუმი, მთელი სამყარო, მაგრამ ამ კონტექსტში ჩვენი საკითხი არ დაისმის.

ევინგი საინტერესო „ანტინომიას“ წარმოგვიდგენს: „თუ ჩვენი მოქმედება მთლიანად დამოკიდებულია თანდაყოლილი და ცდით შექმნილი თვისებებით, მაშინ გვეხსნება ზნეობრივი პასუხისმგებლობა“, „ხოლო თუ ჩვენი ქცევა არ არის ჩვენი ხასიათიდან გამომდინარე, მაშინაც ჩვენ თავისუფალი ვართ პასუხისმგებლობიდან“. პირველ შემთხვევაში იმიტომ, რომ ჩვენი ბრალი არ არის ის, თუ როგორი ვართ ჩვენ: ჩვენ გაგვსაზღვრა იმან, რაც ჩვენ არა ვართ. მაგრამ, არა ვართ პასუხისმგებელი არც მაშინ, როცა ჩვენს მოქმედებაში წილი არ უძევს ჩვენს ხასიათს. პასუხისმგებლობა ჩვენი მოქმედებისათვის გვევალება იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენთვის საინტერესო ქცევას განსაზღვრავს არა ის მომენტი ხასიათისა, რომელიც განსაზღვრულია თანდაყოლილი და ცდაში შექმნილი ნიშან-თვისებებით, არამედ ხასიათის თავისთავადი ნიშნებით, ინდივიდის ნიშნებით¹³, გამოდის ასე: თავისუფლების მაძიებელი უნდა ეძებდეს საწყისისეულ აქტივობის წყაროს. ეს არის, ავტორის აზრით, ინდივიდი, ინდივიდუალური მომენტი ადამიანის ხასიათში. აქედან: „ყოველი ინდივიდი არის ნამდვილი საწყისი“¹⁴. აქ თითქოს არც დეტერმინიზმი მაართა და არც ინდეტერმინიზმი. ამას უწოდებს ევინგი ლიბერტარიანიზმს და ის ახალ ჰიპოთეზად აქვს წარმოდგენილი. ევინგი დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის შერიგებას ცდილობს, მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ ეს სრულიად უიმედო ცდაა. ავტორს ლოგიკური შეცდომა აქვს, მისი კონცეფცია შეიცავს *petitio principii*¹⁵. საბოლოოდ საკითხი ეხება ინდივიდის არსებობას, ისეთი ინდივიდისას, რომელსაც საკუთარი საწყისი აქვს და არაფერზე არ არის დამოკიდებული. ასეთი არსება შეუძლებელია არსებობ-

¹³ ი ქ ვ ე, გვ. 507.

¹⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 508.

დეს, თუ შექველია ის. რომ არსებობს სამყარო, ერთი ერთიანი სინამდვილე, სადაც ამიტომ ყველაფერი ყველაფერზე არის დამოკიდებულია.

4. აიერის კონცეფცია ჩვენს საკითხზე წარმოდგენილია აუცილებლობისა და თავისუფლების ურთიერთობის ასპექტში. მასაც ეს საკითხი ზნეობრივი პასუხისმგებლობის პრობლემასთან დაკავშირებით აინტერესებს.

ადამიანი მხოლოდ ისეთ მოქმედებაზე აგებს პასუხს, რომლის სხვაგვარად გაკეთება მას შეეძლო და, პირიქით, რისი გაკეთებაც მოცემულ პირს მოცემულ ვითარებაში არ შეეძლო, იმაზე მას პასუხი არ მოეთხოვება. რაც რომ მოქმედება მოხდა, ის იყო აუცილებელი, სხვა ფაქტორები რომ ყოფილიყო ამა თუ იმ პირის განკარგულებაში, მოქმედებაც სხვაგვარი იქნებოდა. რაც რომ რამე მოხდა, ის აუცილებელი იყო. პასუხისმგებლობის საკითხი, ზნეობრივი შეფასების ამოცანა დადგებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მოცემულ პირობებს ექნებოდა შესაძლებლობა, ჯალა, უნარი, პირობები სხვანაირად მოქცეულიყო და მისი ნება იქნებოდა, თუ რომელ ქცევას აირჩევდა. ზნეობრივი და უზნეო ქცევაც თავისუფლებას მოითხოვს. აუცილებლობით გამოწვეული ბოროტება არ არსებობს. უსოდინარობით გამოწვეული „ბოროტება“ შეიძლება უბედურება იყოს, მაგრამ ბოროტება არ იქნება. ზნეობრიობის და უზნეობის არსებობას საკითხი ცოდნის საკითხი კი არ არის, არამედ ნების, სურვილის, თავისუფალი განზრახვის.

ადამიანმა რომ ეს მოქმედება შეასრულა და არა ის, რომელიც აგრეთვე შეეძლო შეესრულებინა, ამაზეა პასუხისმგებელი. სადაც სუბიექტს მხოლოდ ერთი მოქმედების შესრულება შეუძლია, სადაც მის ცხოვრებაში მთლიანად მეფობს კაუზალობა, პასუხისმგებლობა მოხსნალია. თავისუფალი მოქმედება მოითხოვს კაუზალობის ჯაჭვიდან ერთი რგოლის ამოღებას მაინც. უნდა გაჩნდეს კაუზალურ ჯაჭვში ერთი „ცარიელი რგოლი“, რაც შეიძლება თავისუფალი აქტით, მაგრამ თავისთავად „ცარიელი რგოლის“ ცნება შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია, ის უკანონო ცნებაა და თავისუფალი ქცევის ადგილიც არ შეიძლება დარჩეს კაუზალურ რკალში. აიერი უარყოფს დეტერმინაციის შეზღუდვას¹⁵, მაგრამ დეტერმინაციის განხორციელების ერთადერთ გზად კაუზალობა არ მიაჩნია.

აიერს ლოგიკურად გამორიცხულად არ მიაჩნია, რომ დეტერმინა

¹⁵ Ayer, Alfred. Freiheit und Notwendigkeit, გვ. 510.

ნაცია შესაძლებელია მხოლოდ კაუზალობით. არაკაუზალური დეტერმინაცია მას შესაძლებლად მიაჩნია და, ამდენად, დაპირისპირება დეტერმინიზმი და ინდეტერმინიზმი ერთადერთ დაპირისპირებად არ ესახება. მართალია, მეცნიერება დიდხანია, რაც მისდევს მუდამ კაუზალურ ახსნას, მაგრამ ეს უფრო ჩვეულებაა, ვიდრე ერთადერთი მეცნიერული ძიების გზა. ბევრი ყოფილა მეცნიერებაში აღმოჩენილი ისეთი კანონი, რომელზედაც მანამდე ფიქრიც არ ყოფილა და ისეც ყოფილა, რომ ნავარაუდევნი კანონის არსებობა არ გამართლებულა.

ადამიანის ქცევის მიზეზების ძებნა უნაყოფო არ არის, მაგრამ დეტალებში გათვალისწინება მისი გამომწვევი ფაქტორებისა შეუძლებელი ხდება. ხშირად ე. წ. სრულიად შემთხვევითი მიზეზები ერთიან საქმეში და ამიტომ დგება საკითხი: ადამიანის ქცევა არის შემთხვევითი მოვლენა, თუ სრული კანონზომიერებით იყო გამოწვეული. ორივე შემთხვევაში მორალური პასუხისმგებლობა მოხსნილი ჩანს. პასუხისმგებლობის საკითხი დგება მხოლოდ მაშინ, როცა ქცევა არის შედეგი თავისუფალი ქცევისა, მაგრამ უნდა გაირკვეს ხასიათის გენეზისი და მისი როლი ქცევაში. თუ ხასიათის წარმოქმნა სუბიექტით არ მომხდარა, პასუხისმგებლობა უნდა მოიხსნას. ხასიათი ამ შემთხვევაში გამოდის იმ სახით, რა სახითაც ფუნქციობს ემპირიული ცდა.

მაგრამ, რამდენადაც ჩემი მოქმედება გაგებულია ჩემი ხასიათის ნაწარმოებად, ე. ი. ქცევა ნაწარმოებია ჩემი ხასიათის ულემენტების ურთიერთობისა და ძალის მიერ, ცხადია, რომ აქ არ არის გამოირიცხული არც პასუხისმგებლობა და არც დეტერმინაცია. პირიქით, ეს საჭიროა პასუხისმგებლობის დასაბუთებისათვის. აქედან ავტორი ასკვნის: პასუხისმგებელია ის სუბიექტი, რომელიც სავსებით თავისუფალი არ არის და, მაშასადამე, დეტერმინაცია ურიგდება თავისუფლებას¹⁶. ამგვარ თეზისს იცავს ზოგიერთი ფილოსოფოსი, მაგრამ უცნაური წანამძღვრების საშუალებით: „თავისუფლებას განსაზღვრავენ როგორც აუცილებლობის შემეცნებას“¹⁷. ამ გზით აუცილებლობა და თავისუფლება შეუთრიგებელია, მაგრამ მძიმე: დაშვების საფუძველზე ჯერ ცხენს უწოდებენ ბელურას და შემდეგ ამტიციებენ, რომ ცხენს აქვს ფრთები. რა თქმა უნდა, საკითხის ასეთი გადაჭრა არ იქნება დამაკმაყოფილებელი.

¹⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 514.

¹⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 514.

საფიქრებელია, თუ დეტერმინიზმი თავისუფლების საწინააღმდეგო ინსტანცია არ არის, მაშინ აქ ეგების იძულებას გულისხმობენ; იძულება ვერ შეურიგდება თავისუფლებას. მაგრამ კაუზალური აქტი ყოველთვის იძულებას არ შეიცავს, კაუზალობა გარკვეულ პირობებში თავისუფლებას შეიცავს. ავტორი ორგვარი დეტერმინაციის განსხვავებით, ზოგადისა და სპეციფიკურისა — ერთგვარ სამსახურს უწევს ნების თავისუფლების თეორიას, მაგრამ საბოლოოდ მაინც თავისუფლება დაუსაბუთებელი რჩება. თავისუფლებისა და აუცილებლობის „მორიგების“ პრობლემა მაინც ღიად რჩება. იძულება რომ თავისუფლებას აუქმებს, ეს სადავო არ არის, მაგრამ ზნეობრივი ქცევის სუბიექტს იძულებისგან თავისუფლება არ შეიძლება აკმაყოფილებდეს, საჭიროა მას ჰქონდეს პოზიტიური აქტივობაც, იმის გაკეთება, რაც მოითხოვება საქმისთვის, დადებითი პოტენციალი.

5. ამავე ტიპის კონცეფციასთან გვაქვს საქმე აბანიანოს ნააზრევში.

ავტორი ამოდის იმ ვითარებიდან, რომ ამჟამად ისე გავრცელდა რწმენა ადამიანის თავისუფლების ფაქტიურ არსებობაში, რომ ამ რწმენას „თავისუფლების რელიგიას“ უწოდებენ¹⁸, ვერ წარმოუდგენიათ ისტორია თავისუფლების გარეშე. საქმეს ის ართულებს, რომ მეცნიერება და ფილოსოფია აუცილებლობას ემყარებიან და ამ გარემოებამ წარმოქმნა თემა — „მეცნიერება და თავისუფლება“. მეცნიერება წარმოსახულია აუცილებლობისა და უწყვეტი ჯაჭვის სახით. ყოველი რგოლი სინამდვილისა მისი წინამორბედის ნაწარმოებად იაზრება. ამ უწყვეტი რკალის ახსნა შესაძლებელია მხოლოდ კაუზალობის პრინციპის მიხედვით. ეს მეცნიერების აუცილებელ პოსტულატად არის წარმოდგენილი. ფენომენების სამყარო კაუზალობის მტკიცე სისტემად უნდა იქცეს. ეს არის მეცნიერების იდეალი და ამას ისახავს მიზნად ფილოსოფიაც.

როგორ შეიძლება სინამდვილის ამ წყობას შეეგუოს „თავისუფლების რელიგია?“ ეს შეუძლებელი ჩანს, მაგრამ აბანიანო განსხვავებულად მსჯელობს: თავისუფლება და აუცილებლობა არა თუ არ უარყოფენ ერთმანეთს, არამედ მოითხოვენ ერთმანეთს.

¹⁸ იხ. N. A b b a g n a n o, Wissenschaft und Freiheit, (Sinn und Sein. Ein Philosophisches Symposium. Heraus. v. Richard Wisser. Tübingen, 1960, s. 521).

მხოლოდ მაშინ, როცა გვჯერა, რომ ისტორია ემყარება უსასრულო პროცესს, შეგვიძლია იმედი ვიქონიოთ იმისა, რომ თავისუფლებას მიეცემა ადგილი პროცესის ყოველ მომენტში; მხოლოდ მაშინ, როცა ვიგულისხმებთ, რომ აუცილებლობა ისტორიას განაგებს, როცა სრული რწმენა გვაქვს წინსვლისა, ნამდვილად ვალწევთ თავისუფლების ტრიუმფს. „აუცილებლობა შეიცავს და უზრუნველყოფს თავისუფლებას“¹⁹. ასე ესახებოდა „თავისუფლების რელიგიას“ საკუთარი შინაარსი.

ასე იყო წარმოდგენილი, აბანიანოს მიხედვით, თავისუფლება და მისი „ფილოსოფია“ რამდენიმე წლის წინ. მართალია, თავისუფლება ახლა ჩაძირულად არ ითქმის, მაგრამ აღარ ახლავს მას ის ენთუზიაზმი, რომელიც მას რელიგიამდე აამაღლებდა. თავისუფლებაში ამჟამად ხედავენ როგორც სიკეთეს, ისე ბოროტებასაც, როგორც სიკეთის, ისე ბოროტების წყაროსაც. თავისუფლებამ მრავალი პრობლემა წამოჭრა, ჩვენ აღარ გვაქვს ნათელი წარმოდგენა თავისუფლების ცნებაზე, არ ვიცით, რა არის თავისუფლება თავისი არსის მიხედვით. ეს არის ამჟამად პირველი კითხვა, რომლის პასუხი საძებარია, ე. ი. ჩვენ ვეძებთ არა მხოლოდ თავისუფლების არსებობას, არამედ პირველ რიგში მის არსს. ჩვენ ვეძებთ არა მხოლოდ ფორმალურ-გენერალურ ცნებას, არამედ აგრეთვე თავისუფლების შინაარსეულ გაგებასაც. ეს გვეკირდება ყოველ საქმეში, დიდშიაც და პატარაშიც²⁰.

როგორ შეიძლება მივიღოთ თავისუფლების ცოდნა, რა მოგვცემს ამის ცოდნას? უნდა ვიფიქროთ, რომ ცოდნის მიღების საერთო წესის მიხედვით, ისიც უნდა მივიღოთ, თვითონ თავისუფლებამ უნდა მოგვცეს ცოდნა თავისუფლებისა. „მხოლოდ თავისუფლებას შეუძლია შეიმეცნოს, დაასაბუთოს და დაიცვას თავისუფლება“²¹.

აქ იჩენს თავს თავისუფლების პრობლემის განხილვის განსხვავება ძველად და ამჟამად. აბანიანო ვარაუდობს, რომ წარსულში თავისუფლების რაობის გახსნა იგულისხმებოდა აუცილებლობასთან დაპირისპირებით და მასთან კავშირში. თავისუფლება არ იაზრებოდა როგორც საბედისწერო, ავტომატური პროდუქტი არაპერსონალური და ზეპერსონალური ძალისა, რომელიც თითქოს და მოქ-

¹⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 523.

²⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 524.

²¹ ი ქ ვ ე.

მედებს ისტორიაში. ის იყო გაგებული, როგორც პიროვნების თავისუფალი დაძაბულობის შედეგი. ეს ნიშნავს იმას, რომ თავისუფლება არ შეიძლება მომდინარეობდეს იქიდან, რაც არ არის თავისუფლება. მხოლოდ მას შეუძლია მისი მოცემა და მისი დაცვა. ეს თვალსაჩინოდ ჩანს ალზრდის საქმეშიც: აღმზრდელის სიმკაცრე არასოდეს არ ყოფილა წყარო თავისუფალი პიროვნების აღზრდისა, დიქტატორული მართვა არ იძლევა თავისუფალ მოქალაქეს.

თავისუფლება შეიძლება იყოს მხოლოდ ნაყოფი თავისუფლებისა. მეცნიერული ფაქტი ამჟამად და მეცხრამეტე საუკუნის ფიზიკაში სხვადასხვანაირად ესმით: წარსულის ფიზიკაში აქ იგულისხმებოდა ფაქტიური, მასიური, მაიძულებელი რეალობა. ამჟამინდელ ფიზიკაში ფაქტი ეწოდება იმას, რაზედაც მხოლოდ ის ვიცით, რომ ის არის გაზომვადი და გამოთვლითი რაობა. ამ პუნქტში გვეძლევა განსხვავება ძველსა და ახალ ფიზიკას შორის. ერთი და იგივე ტერმინი — „არის“ და „არის აქ“ სრულიად განსხვავებულ შინაარსს ატარებს ძველსა და ახალ ფიზიკაში. ეს განსხვავება უდიდესია, რომელიც კი იცის მეცნიერებამ. მეცხრამეტე საუკუნეს მეცნიერება აქ გულისხმობს ნატურალურ ნივთს, მისი არსებობით, თავისი თავით. არსებული აქ ნიშნავს აუცილებლად არსებულს, „ყოველთვის არსებულს თავისთავიდან სრულყოფილად“. თანამედროვე ფიზიკა, წერს აბანიანო, განსაკუთრებით კი კვანტური მექანიკა, აქ აღარ დაურთავს პრედიკატს აუცილებლობისას. უაზრობაა ფიზიკურ ფაქტს დაერთოს აუცილებლობა. ფაქტი „არსებობს“ მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ არსებობს ფაქტის მომავალში არსებობის ეგებისობა, შესაძლებლობა. ფაქტის არსებობა და მისი რეალობა კვანტურ მექანიკაში დაიყვანება ეგებისობაზე (Wahrscheinlichkeit), ონტოლოგიური პრედიკატი მეტს არაფერს არ ნიშნავს, თუ არა შესაძლებლობას.

ფაქტის ეგოდენ განსხვავებული ხედვა მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ სპეციალური მეცნიერებისათვის, არამედ აგრეთვე ფილოსოფიისათვისაც. საქმე ეხება რეალობის არსებას.

ავტორი ადარებს ერთმანეთს მეცნიერისა და ყოველდღიურობის ადამიანის ქცევას. პასუხი კითხვაზე — „საიდან ვიცით, რომ სკამი არსებობს?“ ასეთი იქნება: მას ვხედავთ, ხელით ვეხებით, მოვიხმართ და ა. შ. ასე ამოწმებს ყველა სკამის არსებობას, მეცნიერიც და არამეცნიერიც. განსხვავება იმაშია, რომ მეცნიერს სპეციფიკური მეთოდი აქვს ამ ვარაუდის შემოწმებისა. აქ იგულისხმე-

ბა გამოთვლისა და გაზომვის საშუალებები. გამოთქმები — „სინამდვილე არის სუბსტანცია“, „სინამდვილე არის მატერია“, „სინამდვილე არის გონი“... მხოლოდ მაშინ იქნებიან საზრისის მქონე, როცა იქნებიან მითითებული მეთოდები, რომლებიც შეძლებენ ამ მოვლენების დადგენასა და კონტროლს. „თუ ეს მეთოდები არ იქნებიან დასახელებული. ამ გამოთქმებს არ ექნებათ არავითარი საზრისი“²². რეალობაზე ლაპარაკს, ავტორის აზრით, არავითარი აზრი არა აქვს, თუ „ფაქტების“ კონტროლი ვერ ხერხდება.

ეს იმას ნიშნავს, რომ რეალობის აუცილებლობა ემყარება სუბიექტს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს სუბიექტივიზმს. შესაძლებლობა, რომელზედაც აქ არის ლაპარაკი, არის ობიექტური შესაძლებლობა. ამით ის არის ნათქვამი, რომ ძველი და ახალი ფიზიკა და მეცნიერება, საერთოდ, თვალსაჩინოდ განსხვავდებიან ერთმანეთიდან. ახალი მეცნიერება, განსხვავებით ძველისგან, იმით ხასიათდება, რომ მისი ჰორიზონტი არის თავისუფლება. თუ ჩვენ მივმართავთ მეცნიერებას, რათა მისგან გავიგოთ ფაქტიური, ნამდვილი შემეცნება, ამისთვის უნდა ვიწამოთ შემდეგი დებულება: „...ეს შემეცნება თავისი შინაგანი სტრუქტურის მიხედვით არსებითად იქნება თავისუფლება“²³.

ასე დგება ფილოსოფიაში საკითხი „შესაძლებლის“ თაობაზე. მეცნიერთა შორის საერთო მეთოდების მოძებნა უფრო ადვილი ჩანს, ვიდრე ფილოსოფიაში. ძველი ფილოსოფია ყველაფერში რეალობას ხედავს, ხოლო თანამედროვე ფილოსოფია აღიარებს განვითარებასთან ერთად თავისუფლებასაც. აქ სანიმუშოა ბერგსონის თეორია, რომელიც წინასწარ განსაზღვრავს კრძალავს, რაც იგივეა, რაც თავისუფლება. სინამდვილის გაშლა-გაფურჩქვნა არ არის სწორხაზოვანი, არამედ ნახტომისებური და წინასწარი გათვალისწინების გარეშე.

ადამიანის ბედიც არ ექვემდებარება წინათქმას. ეგზისტენციალიზმის ძირითადი დებულება ადამიანზე გვეუბნება, რომ ადამიანის ეგზისტენცი და მისი ყოფიერება მუდამ არის შესაძლებელი ყოფიერება. ეს ნიშნავს იმას, რომ ის არის ან არ არის, ან არსებობს, ან არ არსებობს, ცოცხლობს ან კვდება. ადამიანის ეგზისტენცის სტრუქტურა, როგორც განსაზღვრული შესაძლებელი მნიშ-

²² იქვე, გვ. 530.

²³ „...dass diese Erkenntnis ihrer inneren Struktur nach wesentlich Freiheit ist.“ იქვე, გვ. 531.

ენელობათ, „არის თავისუფლების ნამდვილი საფუძველი“²⁴. თავისუფლება საზრისს არის მოკლებული, როცა არჩევანი არის მოკლებულა თავისუფლებას.

ჩვენი მოქმედების წარმატება, მისი თავისუფლება ემყარება იმის რწმენას, რომ ჩვენი არსი არის შესაძლებლობაში, ეს არის ადგილი ჩვენი ცხოვრებისა. ეს არის ჩვენი თავისუფლება და იგი პატიოსნად და გაბედულად უნდა მოვიხმაროთ. თანამედროვე მეცნიერება და თანამედროვე ფილოსოფია იმას გვიმტკიცებენ, რომ ფაქტობრივი არსებობა ფიქსირებულ სტატიკას კი არ ნიშნავს, არამედ შესაძლებლობას, მრავალნაირ შესაძლებლობას, უსაზღვრო განვითარებას და ახალ-ახალი „ფაქტების“ შექმნას. არჩევანი მრავალნაირია და მხოლოდ თავისუფალი არჩევანი ჩაითვლება თავისუფლებად.

პრინციპი, რომელიც საფუძველად უდევს აქ მოცემულ თეორიას თავისუფლების შესახებ, გამოითქმება ტრანსცენდენტალური შესაძლებლობის სახელწოდებით. შეცდომა ამ ვითარებიდან არ ამოირიცხება, მაგრამ მოცემული პრინციპი მაინც აქტუალობასაც იწვევს და გადაჭარბებული შეცდომიდანაც იცავს სუბიექტს.

აბანიანოს კონცეფცია ძნელი განსახილველია. ის ემყარება ფიზიკალურ თავისუფლებას. კვანტური მექანიკა, ამ ავტორის აზრით, ფიზიკურ სინამდვილეს წარმოადგენს არა როგორც განმტკიცებული, განხორციელებული სინამდვილე, უეჭვო რეალობა, არამედ როგორც მხოლოდ შესაძლებლობა. არსებული აქ მხოლოდ უწყვეტი სინამდვილით არის წარმოდგენილი. თავისუფლება თვითონ ფიზიკური მოვლენების ნიშანია. თუ ამას კუმარიტებად მივიჩნევთ, უნდა საბოლოოდ ვთქვათ, რომ ყოველი კანონი მეცნიერებისა არის სრულიად საეგებისო, საეჭვო. ვერაფერზე ვერ ვიტყვი დაბეჯითებით, რომ ეს ასეა და ასეც იქნება, ხელიდან გამოგვეცლება მეცნიერების სიმტკიცე. ჩვენ შეგვიპყრობს უიმედობის შიში და თავისუფლება, ამ სახით წარმოდგენილი, ადამიანის ზნეობრივი ქცევის საფუძველი კი არ გახდება, არამედ სრული უმოქმედობის აუცილებელი საფუძველი.

ერთიც უნდა აღინიშნოს: ნების თავისუფლების პრობლემას მტკიცედ უკავშირებენ ზნეობის შესაძლებლობის საკითხს. ნების თავისუფლება ითვლებოდა და ხშირად ახლაც ითვლება ზნეობრივი ქცევის აუცილებელ პირობად. აბსოლუტური დეტერმინიზმი, ამ-

ბობენ, ზნეობრივ პასუხისმგებლობას აუქმებს, ამის რწმენა კიდეც და კიდეც აყენებს საკითხს ინდეტერმინიზმის გამართლების საპარ-გებლოდ. შეიძლება ითქვას, რომ ამ პრობლემის გარეშე არც დად-გებოდა საკითხი დეტერმინიზმის გვერდით ინდეტერმინიზმის არსე-ბობის შესახებ და რადგან ზნეობა ეხება ადამიანს, თავისუფლების საკითხიც მხოლოდ ადამიანთან დაისვა.

მაგრამ თუ თანამედროვე ფიზიკა თავისუფლებას ფიზიკურ სა-განსაც ანიჭებს, საქმის ვითარება სრულიად იცვლება: თავისუფლე-ბის პრობლემა ამ შემთხვევაში გვევლინება არა როგორც ეთიკური და პიროვნული პასუხისმგებლობის საკითხი, არამედ ფიზიკალუ-რი პროცესის, საერთო განვითარების პრობლემა. ასე წარმოდგე-ნილი ვითარება არ ეხება ჩვენს პრობლემას: თუ თვითონ ბუნება არის თავისუფლების შემცველი, ადამიანი არსებითად არ შეიცავს ისეთს არაფერს, რაც გამოჰყოფდეს მას სხვა მეცნიერებისგან და საგანგებოდ დასვამდეს საკითხს ეთიკის, პასუხისმგებლობის თა-ობაზე. კითხვა — როგორ ხდება ბუნებაში რამე და ნებისყოფას თა-ვისუფლების პრობლემა სრულიად სხვადასხვა პრობლემას წარმო-ადგენენ.

6. თავისუფლება მ. ზელერის კონცეფციაში. მ. ზელერი ჩვენ-თვის საინტერესოა, პირველ რიგში, როგორც წმინდა ფენომენო-ლოგიის წარმომადგენელი. მისი ნაშრომი „თავისუფლების ფენომე-ნოლოგია და მეტაფიზიკა“, მართალია, დამთავრებულ გამოკვლე-ვად ვერ ჩაითვლება, მაგრამ ამგვარი განხილვის საილუსტრაციოდ უკეთესი ამჟამად არ მოიპოვება²⁵.

საკითხი, ზელერის აზრით, ასე უნდა დადგეს: როგორ უნდა ვი-აზროთ თავისუფლების ყოფიერება? რას ნიშნავს ის, რომ თავი-სუფლება გვაქვს?

აქ ორი მნიშვნელობა შეიძლება იგულისხმებოდეს. პირველი იქნებოდა ცნობიერება იმისა, რომ შეიძლება მივიღო გადაწყვეტი-ლება, მეორე იმის ფიქრი, რომ შემეძლო სხვაგვარი გადაწყვეტი-ლება მიმელო, თუ საქმე ეხება წარსულ აქტს, მოქმედებას. ეს მნიშვნელობანი მტკიცედ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული. თა-ვისუფლება მით უფრო დიდი მასშტაბისა ჩანს, რაც შესაძლებლობის მრავალფეროვნება უფრო დიდია.

პირველი, რაც მიეწერება თავისუფლებას, არის სპონტანობა.

²⁵ M. Scheler: Gesammelte Werke, Bd. 10. Bern-1957 — «Zur Phä-
nomenologie und Metaphysik der Freiheit, S. 155.

აქ იგულისხმება მოქმედება, რომელიც თავიდანვე მოქმედებს სუბიექტში იღებს თავის დასაწყისს. მოქმედება არ უნდა მოითხოვებოდეს რაიმე საჭიროებით, არ უნდა იყოს იძულებით გამოწვეული. მაგრამ იძულების არყოფნაში არ უნდა დავინახოთ სპონტანობის არსი. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ სპონტანობა ის არის, რომ რაღაც ჩემში იწყება თავისით, „ჩემს უკითხავად“. პირიქით, სპონტანობაში ჩვენი მე უნდა წარმოგვიდგეს, როგორც ჩვენიდან მომდინარე, როგორც ჩვენი აქტი. თვითონ იძულების განცდა გულისხმობს სპონტანური მიმართულებას არსებობას. იძულება არის ის, რაც სპონტანობის წინააღმდეგ არის მიმართული. მხოლოდ სპონტანური ტენდენციის მიმართ შეიძლება განხორციელდეს იძულება. ვისაც არავეითარი იმპულსური ტენდენცია არა აქვს, იმ-სი არც იძულება არის შესაძლებელი.

თავისუფლების ფენომენოლოგია, მისი ცნობიერება შეიძლება მხოლოდ იქ განხორციელდეს, სადაც ხელთა გვაქვს ნებისყოფა, მისი ცნობიერება. თეორიული მსჯელობით ინტელექტუალური აქტის ცნობიერება თავისუფლების ცნობიერებას ვერ მოგვცემს. მიტომ მელერს შეეძლო ეთქვა, რომ ე. წ. ინტელექტუალისტური ეთიკა შეუძლებელია, თუ ვიგულისხმებთ, რომ ეთიკა ცოდნას ეყარება. (სოკრატეს კონცეფცია). შელერი ფიქრობს, რომ დაპირისპირება თავისუფლების დამცველსა და დეტერმინისტს შორის იქმნება პრველადი მოცემულობის სხვადასხვანაირად წარმოდგენით. დეტერმინიზმი თვითონ მოქმედების პროცესზე კი არ ამყარებს თავის დაკვირვებას, არამედ მომხდარ, განხორციელებულ ფაქტზე. ამ ვითარებაში, ე. ი. როცა მოსახდენი უკვე მომხდარია, თავისუფლების მოცემულობა, მისი ცნობიერება ვერ განხორციელდება. ჩვენ რომ ისეთი არსება ვიყოთ, რაც მხოლოდ თეორიული ხედვის უნარით არის დაჯილდოებული, არც თავისუფლების განცდა გვექნება და არც იძულებისა²⁶.

ორი რამ უნდა გავასხვაოთ ერთმანეთისგან: იღუა არადეტერმინირებულისა და თავისუფლებისა. დეტერმინაციას მოკლებული არნიშნავს თავისუფალს, თავისუფლება, როგორც ესახება იგი შელერს, პოზიტიური მოვლენაა, იგი თავის საკუთარ შინაარსს შეიცავს. ის არ არის დეტერმინანტების გაუქმება მხოლოდ. თავისუფლების სიტყვა არის „შემიძლია“.

²⁶ იქვე, გვ. 158.

ინდეტერმინირებული თავისუფლებას კი არ უდრის, არამედ შემთხვევითს: მოვლენა, რომლის მიზეზი არ ჩანს, ყოველთვის ვაფიქრებინებს ჩვენი ცოდნის შეზღუდულობაზე, არსებული ფაქტორების ცოდნის უკმარისობაზე. ინდეტერმინული ვითარება ყოველთვის საექვოა და დეტერმინაციის დადგენას იმედიანად ელოდება. ინდეტერმინაცია, სრული სიცხადით რომ გვეძლეოდეს იგი, თავისუფლება, თავისუფლების განცდა მაინც არ იქნება. დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის დაპირისპირება არ არის იგივე, რაც არის დაპირისპირება თავისუფლებისა და იძულების. წარმოვიდგინოთ, რომ გონი (Geist) აწარმოებს თავის აქტებს და ამას თავისუფალ ქცევად განიცდის. ყველგან კანონზომიერად იქცევა, ერთნაირ ვითარებაში ერთნაირად იქცევა, თავის აქტებს მუდამ აძლევს შინაგან დასტურ-თანხმობას და თან ექნება მას იმისი ძალა, რომ თავისი გადაწყვეტალებათა რეალიზაცია მოახდინოს. ყოველივე ეს გარედან ხედვით იქნებოდა სრულიად თავისუფალი შემთხვევითობიდან. ეს ყველაფერი ექვემდებარება გამოთვლას. ანგარიშს, მაგრამ ის არ იქნება მოკლებული თავისუფლებას, საქმე გვექნება დეტერმინაციის ილუსტრაციასთან და არა ინდეტერმინისტულ მოქმედებასთან. რა-ხან მოქმედების დაშუყები არის გონი, მთელი შემდეგი პროცესი მკაცრად თავისუფლების მკაცრი მაგალითია²⁷.

არსებობს არსობრივი კავშირი პერსონალურ ქცევასა და თავისუფლების ხარისხს შორის: რაც უფრო პერსონალური ჩანს აქტი, მით უფრო მტკიცე და „გამძლეა“ იგი. სხვანაირად, რაც უფრო ღრმად ზის აქტი პერსონის გულში, მით უფრო მძლე და გამძლეა იგი, და, პირიქით, „პერიფერიული“ აქტი საწინააღმდეგო ნიშნებით ხასიათდება. გარეგნული დაკვირვებით შეუძლებელია განვასხვავოთ მოვლენის გამეორება ჩვევის გამო და თავისუფალი აქტის წყალობით, თუმცა შინაგანად ჩვევის კარნახით შესრულებული მოქმედება იძულებითია და საწინააღმდეგო თავისუფალი ქცევისა.

საინტერესოა, რომ, შელერის აზრით, შემეცნებითობა და გაანგარიშება თავისუფლებისა და შემთხვევითობისა სხვადასხვაა. პირველი ამას ექვემდებარება, მეორე არა. რაც მეტად არის ადამიანი ჩართული მასაში, მით უფრო ძნელია მისი ქცევის გაანგარიშება და მით უფრო შემთხვევითია — აქ განხორციელებული ქცევა. მასა არის გამოუკვლევადი, კაპრიზული, ისტერიული²⁸.

²⁷ იქვე, გვ. 159.

²⁸ იქვე, გვ. 160.

ქეცვის ახსნა და გაგება ასეთ მიმართებაშია წარმოდგენილი: რაც უფრო უკეთ არის იგი ახსნილი. მით უფრო ძნელია მისი გაგება²⁹. ფსიქიკის ახსნა იწყება მაშინ. როცა მისი გაგება დამთავრებულია, შეწყვეტილია. ამ მომენტში თავისუფლება დამთავრებულია. შეგვეძლოს ასეც გვეთქვა: კაუზალობა მაშინ ჩაირთვება საქმეში, როცა გაგება თავდება, სადაც თავდება თავისუფლება, რომელიც მუდამ წინ უძღვის გაგებას.

გაგება არის ისეთი განწყობა, რომელიც საზრისისეულ კავშირებს ადგენს მთელსა და ნაწილებს და სხვადასხვა ქეცეებს შორის.

თავისუფლება ზოგჯერ ქაოსის სახეს იღებს და თავისებურ შიშს იწვევს. პობსი ლაპარაკობს თავისუფლების მიერ გამოწვეული შიშის შესახებ. დოსტოევსკი გვაძლევს ამგვარ ლიტერატურულ სურათს „დიდ ინკვიზიტორში“.

მეთექვსმეტე საუკუნის ერთ-ერთი ინკვიზიტორის „მოღვაწეობამ“ ქრისტეს აფიქრებინა ამქვეყნად გამოცხადებულიყო. ინკვიზიტორმა, როცა ნახა, რომ ქრისტე კვლავ თავისებურად მოქმედებდა, არჩენდა ავადმყოფებს, აცოცხლებდა მიცვალებულებს და ა. შ., დაუყოვნებლივ დააპატიმრა იგი და ასეთი ბრალდებები წაუყენა: შენ შენი მოქმედებით დაარღვიე ის წესები, რომლებიც შესაუფრო იყო ადამიანისათვის. ადამიანი დაიბადა მემამოხედ და მას ბედნიერებას დაჰპირდი. ყველაზე აუტანელი მისთვის არის თავისუფლება, შენ კი მას განუსაზღვრელი თავისუფლებისაგან წაიწრაფება შთააცონე. ის, რაც ადამიანს სწყურია და რისთვისაც იგი ყველაფერს დათმობს, არის პური. მისთვის უნდა მიგეცა პური განუსაზღვრელი რაოდენობით. უზრუნველად და ის გახდებოდა შენი მადიდებელი, დაკოცნიდა შენი ფეხის ნაღვამს და თავს ბედნიერად იგრძნობდა. თავისუფლება არჩევს უნარს გულისხმობს, ადამიანისათვის ისე მიმზიდველი და მაცდუნებელი არაფერია, როგორც სინდისის თავისუფლება, მაგრამ ეს არის იმავე დროს ყველაზე უფრო შემაწუხებელი. თუ ადამიანის სამსახური გეჭონდა მიზნად, ის უნდა გაგეთავისუფლებინა თავისუფლებიდან და მის ნაცვლად მიგეცა მისთვის პური. ის უდიდეს კმაყოფილებით მიიტანდა თავისი სინდისის თავისუფლებას შენ ფეხებთან და სამუდამოდ კმაყოფილი იქნებოდა. შენ მოითხოვდი თავისუფალ, უანგარო სიყვარულს. ეს არ

²⁹ «Ein Mensch ist um so unverständlicher, je mehrer und seine Leben erk-lärbar ist». იქვე.

ეთანხმება ადამიანის ბუნებას. ყველაფერს, რაც ადამიანის ბუნებას უნდა, ჩვენ, ინკვიზიტორები, ვაძლევთ მას, შენ ამაზე უარს ეუბნები. ამიტომ ჩვენ ვართ მისი მხსნელი და არა შენ და შენი რჯული³⁰.

არის მოსაზრება, რომ თავისუფლების ცნობიერება არის ილუზია, რომ ასეთი განცდა სინამდვილეს არ გადმოგვცემს. შელერი ამ მოსაზრებას უარყოფს და იგი ამტკიცებს, რომ დეტერმინისტების მითითება ამ კონტექსტში კაუზალობის ფაქტებზე საკითხს არ ეხება: როცა საქმე ეხება ფენომენოლოგიური ფენომენის არსებობას, კაუზალობა მოსატანი არ არის. ის არაფერს ამტკიცებს. თვითონ ილუზიაშიც შეიძლება იყოს ფენომენი თავისუფლებისა. საქმე ის არის, რომ არსებობის საჭიროება ფენომენს აქ არა აქვს, ფენომენოლოგიის ფენომენი არ არის დაკავშირებული არავითარ რეალურ არსებობასთან, რომელიც იგულისხმება აღნიშნული ილუზიის მტკიცებაში³¹.

ზემოთ იყო საუბარი ნებისყოფის თავისუფლების თაობაზე, რამდენადაც აქ იგულისხმებოდა ერთ-ერთი ფსიქიკური ფენომენის თავისუფლება, ამ პრობლემის შინაარსზე ამ ფენომენტან დაკავშირებით ითქვა, რომ, როცა პრობლემა ეხება საკუთრივ ნების ფენომენს მხოლოდ და ხაზგასმით იგულისხმება, რომ ეს ფენომენი ფსიქიკურ მოვლენებში არსებულად ივარაუდება და ამ მხრივ რაიმე სპეციფიკა არ იგულისხმება, თავისუფლების საკითხი უადგილო ჩანს: თუ თავისუფალი ნება იმას ნიშნავს, რომ გარკვეულ მოვლენას (ფსიქიკას) შეუძლია საკუთარი მოქმედება განახორციელოს, ე. ი. სინამდვილის ფაქტად აქციოს, მაშინ, პირველ რიგში, ამას შესაძლებლობა უნდა მოვსინჯოთ ფსიქიკის საერთო შესაძლებლობასთან დაკავშირებით. პასუხი იმაზე იქნება დამოკიდებული, თუ რა სახის ყოფიერებას მივაწერთ ფსიქიკას, რომელიც აზროვნების ისტორიაში იგულისხმება როგორც სუბსტანციალური არსებობის მქონე, ისე აგრეთვე უსუბსტრატო, ეპიფენომენის სახით. რამდენადაც ჩვენთვის დამტკიცებულად ითვლება, რომ ფსიქიკა საერთოდ და მთლიანად უსუბსტრატო მოვლენას წარმოადგენს, ცალკე აღებული ნებისყოფა საკუთარ ქმედითობაზე და მით უფრო თავისუფალ ქმე-

30 Ф. М. Достоевский, Собр. соч., т. 9, стр. 309.

31 «...es aber Freiheit giebt, das liegt auch noch in der Täuschung», M., Scheller, Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 162.

დითობაზე პრეტენზიას ვერ განაცხადებს. ამდენად, ჩვენი პრობლემა, ნების თავისუფლების საკითხი ამთავითვე უნდა მოიხსნას. ერთადერთი აზრი, რაც აქ შეიძლება კანონიერი იყოს, იქნება თუ წმინდა ფსიქიკურ მოვლენას კი არ ვიგულისხმებთ, არამედ სუბსტრატულ არსებობას, ადამიანს, რომლის მიმართ ლაპარაკი თავისუფლება-იძულებისა და დეტერმინაცია-ინდეტერმინაციის აზრით გამართლებული იქნება.

ანალოგიური საკითხი დგება ფენომენოლოგიური ფენომენის მიმართ. შელერი ამტკიცებს, რომ, რახან ფენომენოლოგიაში ლაპარაკია მხოლოდ ისეთი ფენომენის შესახებ, რომელიც ფენომენოლოგიური რედუქციის შედეგად არის მიღებული, ე. ი. მთელი კონკრეტული ყოფიერება დაყვანილია წმინდა ფენომენზე. განწმენდილია ყოფიერების მონაწილეობისგან, დგება კითხვა: შეიძლება თუ არა აზრი ჰქონდეს ქმედითი ძალის შესახებ საკითხის დასმას. მართალია, თავისუფლებასაც აქვს არსი, ისიც არის ფენომენი. მაგრამ, თუ თავისუფლების ისტორიულად ცნობილ პრობლემას საქმე აქვს ქმედითობასთან. რეალური ცვლილების გამოწვევის შესაძლებლობასთან, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ საერთოდ ეს კითხვა ფენომენოლოგიაში არ დაისმება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, თვით პრობლემის წინააღმდეგ უნდა შეიცვალოს. საქმე უნდა ეხებოდეს არა ნების, გინც თავისუფლების ქმედითობას თავისუფალი გადაწყვეტილების საფუძველზე, არამედ თვითონ თავისუფლების იდენს, არსის შესაძლებლობას. ამ უკანასკნელზე უარის თქმა შეუძლებელია. სხვა საკითხია, გავუტოლებთ თუ არა წმინდა ფენომენს აბსოლუტურ ყოფიერებას. აქ არსი და ყოფიერება გაიგივებულია და საერთოდ იცვლება ფილოსოფიური პრობლემატიკა. სადაც ყველაფერი მოაზრებადი არსებობს, იქ ნებისყოფის თავისუფლებაც იარსებებს, მაგრამ ეს აღარ ეხება ჩვენ პრობლემას. შელერის ფენომენოლოგიური ანალოგი თავისუფლებისა საყურადღებო დაკვირვებებს შეიცავს (იძულება-ს განცდა და მისი პირობები, თავისუფლება ადამიანის მისწრაფება და მისი შიში და ა. შ.), მაგრამ მის გამოყენებას სხვა ადგილი უნდა მიეჩინოს.

7. როგორც ითქვა, ფსიქიკა თავისი ბუნებით და განპყრეტელი განყენებულად. ვერ ეგუება საერთოდ თავისუფლების, ავტონომიის პრობლემას. შეუძლებელია დაისვას კითხვა ფსიქიკის თვითმოქმედების შესახებ, საკუთარი აქციის თაობაზე. ყოველგვარი აქტი, დაკავშირებული ფსიქიკურ პროცესთან, არის იმავე დროს ფიზიკუ-

რი პროცესი ამ ცნების ფართო მნიშვნელობით. დროსა და სივრცეში განსაზღვრული ფაქტი, რომლის წარმოქმნაში ფსიქიკა მონაწილე იაზრება, არსებითად ფიზიკური მოვლენით წარმოშობილად უნდა წარმოვიდგინოთ. ამასთან დაკავშირებული დიდი ხნის ისტორიის მქონე პრობლემა აქ უნდა დავივიწყოთ. როგორც არ უნდა გადაწყდეს იგი მარქსისტულ ფილოსოფიაში³², ის მაინც უნდა შექველ ქემშარიტებად მივიჩნიოთ, რომ ჩვენი საკითხი — „ნების თავისუფლების პრობლემა“ ვერ დასაბუთდება როგორც პრობლემაც.

ჩვენი საკითხის ისტორიულ-კლასიკური ფორმულირება ასეთი იყო — „აქვს თუ არა ნებისყოფას თავისუფლება?“ მაგრამ თუ ფსიქიკას საერთოდ, ასევე ნებისყოფას, სუბსტრატი არ გააჩნია, საკითხი არც უნდა დასვას.

თუ სავსებით გაცნობიერებულად არა, ნაგრძნობი მაინც არის ფილოსოფიის ისტორიაში, რომ თავიდანვე უნდა ვიზრუნოთ პრობლემის კანონიერებაზე. ყველაზე ბუნებრივ გზად აქ მოჩანს კლასიკური ფორმულის შეცვლა ადამიანის თავისუფლებით. არის თუ არა ზოგჯერ მაინც ადამიანი თავისუფალი, შეუძლია თუ არა მან იკისროს პასუხისმგებლობა, ზნეობრივი აქტის შესრულება? ასე დასმული კითხვა მრავალ შესაძლებლობას ვარაუდობს. თუ ფსიქიკის საკუთარ თავისუფლებას გამოვრიცხავთ, ჩვენ კიდევ დავვრჩება სხვაგვარი თავისუფლების შესაძლებლობა. ადამიანში ფსიქიკის გარდა, სხვა ინსტანციებიც არის. ეგების აქ იყოს თავისუფლების წყარო. ყოველშემთხვევაში საკითხი შეიძლება დადგეს, შიჯელობის საგანი გახდეს. იდეალისტურ ფილოსოფიაში არის ზოგი რამ ნაგულისხმევი ადამიანში არსებულად, რაც თავისუფლების პრობლემას „ადვილად“ გადაჭრის, რა რომ ინსტანციების არსებობას უეჭველ ქემშარიტებად მიიჩნევს. მთავარი სიძნელე თავისუფლების აღიარებისა, ინდეტერმინიზმის ცნობისა ის არის, რომ ამას ეწინააღმდეგება ე. წ. ზუსტი მეცნიერება, უკვდავი სულის არსებობის უარყოფა, ღმერთის ჩარევა ადამიანის საქმიანობაში... თუ სული სუბსტანციალურია, თუ არის ადამიანში გონი, რომელიც წარმოდგენილია როგორც თვითმოქმედი და ღმერთი, რომელიც ყოველისშემძლებელია, რა დაუდგება წინ ადამიანის თავისუფლებას, თუ ასეთი ძალე-

³² პრობლემა, რომელსაც ჩვენ აქ გვერდს ვუვლით, ასე წარმოიდგინება: როგორ შევუთავსოთ ერთმანეთს ფსიქიკის ეპიფენომენალური ხასიათის უარყოფა და მისი სრული უსუბსტრატობა? ეპიფენომენალობა რა არის მეტი, თუ არა უსუბსტრატობა?

ბი არიან ადამიანში? მაგრამ ასეთი ძალების არსებულად მიჩნევა დამტკიცებას მოითხოვს და ეს ბევრად უფრო ძნელი ჩანს, ვიდრე თავისუფლების დასაბუთება. ჩვენი თემა მეცნიერული შინაარსისაა, მეცნიერულ დავაბუთებას მოითხოვს და სიძნელეც ამაშია. ღმერთის და სუბსტანციალური სულის დაშვების შემდეგ ყველაფერი ხდება, მაგრამ მეცნიერებამდე ასეთი მცდელობა ვერ აღის.

აქ უნდა შევეხოთ ისეთ მოაზროვნეებს, რომელნიც იცნობენ და აღიარებენ კ. მარქსის შრომებს და მათი გამოყენებით ცდილობენ საკითხის გადაჭრას. ამისთვის გამოვიყენებთ მოხსენებებს, რომლებიც წაკითხულ იქნენ ფილოსოფიის XV მსოფლო კონგრესზე 1973 წ. ვარნაში.

3. აპოსტოლს მოჰყავს ვრცელი ციტატი კ. მარქსის „კაპიტალიდან“: „თავისუფლების სამეფო სინამდვილეში იქ იწყება, სადაც შეწყდება შრომა, რომელიც ნაკარნახევაა გაქირვებითა და გარეგანი მიზანშეწონილობით; მაშასადამე, თავისი ბუნების მიხედვით ეს სამეფო საკუთრივ მატერიალური წარმოების სფეროს მიღმა მდებარეობს. როგორც ველური ადამიანი იძულებულია ბუნებას ებრძოდეს, რათა თავისი მოთხოვნილებანი დააკმაყოფილოს და რათა თავისი ცხოვრება შეინარჩუნოს და კვლავაწარმოოს, ისე ცივილიზებულმა ადამიანმაც უნდა იბრძოდეს, და მან ეს უნდა ქმნას ყოველ საზოგადოებრივ ფორმაში, ყოველი შესაძლებელი წარმოების წესის პირობებში. ადამიანის განვითარებასთან ერთად გაფართოვდება ეს ბუნებრივი აუცილებლობის სამეფო, იმიტომ, რომ მისი მოთხოვნილებანიც ვითარდებიან; მაგრამ იმავე დროს ფართოვდება მწარმოებლური ძალებიც, რომელნიც ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას ემსახურებიან. თავისუფლება ამ დარგში შეიძლება მხოლოდ იმაში მდგომარეობდეს, რომ სოციალიზებული ადამიანი, ასოციაცი-აში შეკავშირებული მწარმოებლები ამ თავიანთ ნოვითერებათა ცვლას ბუნებასთან რაციონალურად არეგულირებენ, მას თავიანთ საერთო კონტროლს უქვემდებარებენ, იმის ნაცვლად, რაც პირაქით იგი ბრმა ძალსავეით ბატონობდეს მათზე: რომ ისინი ამას ასრულებენ ძალის უმცირესი დახარჯვით და ისეთ პირობებში, რომლებიც მათი ადამიანური ბუნების უფრო ღირსეული და ადეკვატურია. მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, ის მაინც აუცილებლობის სამეფოდ რჩება. მის მიღმა იწყება ადამიანის ძალის განვითარება, რომელიც წარმოადგენს თვითმიზანს, თავისუფლების ქვეშაობი სამეფოს, რომე-

ლიც შეიძლება აყვავდეს მხოლოდ ამ აუცილებლობის სამეფოს საფუძველზე. სამუშაო დღის შემოკლება ძირითადი პირობაა³³.

ეს ნიშნავს: თავისუფლება არის ადამიანის ძალების რატი განვითარება, რომელსაც თვითმიზნური მნიშვნელობა აქვს. ეს არის ავტოტელური განვითარება ადამიანის ძალებისა. ამასი არაა მოცემული, აპოსტოლის აზრით, კ. მარქსის თავისუფლების თეორიის სტრატეგია და ტაქტიკა³⁴. მარქსის თეორიაში მოცემულია თავისუფლების ფორმალური გაგების კრიტიკა და მისტიკური ცნობიერების დაძლევა. თავისუფლების ამგვარი გაგება ნათელყოფს ამ ცნების სოციალურ ბუნებას. ასეთი გაგება თავისუფლებისა კომუნისმს გეისახავს როგორც ისეთ წყობას, სადაც ყოველი ადამიანის განვითარება ნიშნავს ყველას განვითარებას³⁵.

თავისუფლებას ამ შემთხვევაში სამგვარი ასპექტით ვკვრეტთ:

1. ეს არის ადამიანის ონტიური და ონტოლოგიური სუბსტანსის პროდუქტი, რაც მიღწეულია ადამიანის მოქმედებით, მისი აქტივობით. 2. ამის მიხედვით თავისუფლება იგულისხმება გარეგანი აუცილებლობის მიღმა, თუმცა აუცილებლობა შემცირებას არ განიცდის. გარკვეულ ფარგლებში ამ აუცილებლობის „შემცირება“ და კონტროლიც ხერხდება. 3. როგორც ონტიური აქტი კმნადობისა, ის ხდება თვითმიზნური თავისი განვითარებისა³⁶.

თავისუფლება, განხილული ფორმალისტურად, ამტკიცებს აპოსტოლი, პარადოქსის სახეს ატარებს. ეს ნიშნავს დამოუკიდებლობას, ავტონომიზაციას აუცილებლობის ფარგლებს შიგნით, რაც იმას ნიშნავს, რომ თავისუფლება არის შეპირობებული და დამოკიდებული; ეს კი გამორიცხავს თავისუფლებას³⁷.

აღნიშნული პარადოქსალობა ავტორს წარმოდგენილი აქვს სიკვდილისა და თავისუფლების ცნებების შედარების აქტში. არის თუ არა ადამიანი თავისუფალი იმაში, რომ იყოს მოკვდავი თუ არა; არის თუ არა დამოკიდებული ადამიანის ნება-სურვილზე ეს საქმე? თავისუფლების პრობლემის განხილვა ონტიური და ონტოლოგიური ას-

³³ კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. 3, ნაწ. II, 1959, გვ. 448—449.

³⁴ P. A p o s t o l, Über die Freiheit (Proceedings of the XVth World Congress of philosophy. 4. Sofia. 1974), გვ. 15.

³⁵ კ. აპოსტოლი იმოწმებს „კომუნისტური პარტის მანიფესტს“.

³⁶ იხ. კ. აპოსტოლის ზემოდასახელებული ნაშრომი, გვ. 16.

³⁷ «...sie bedeutet Verselbständigung. Autonomisierung innerhalb der Grenzen der Notwendigkeit und Abhängigkeit». იქვე.

პექტით უახლოვდება აბსურდულ კითხვას — სიკვდილის კითხვას, მისი ნდომა-არნდომის საკითხს. ადამიანის აქტი ვერ გააუქმებს სიკვდილს, ვერ დაძლევს მის აუცილებლობას.

რა შეუძლია ამ აქციას აღნიშნული აუცილებლობის მიმართ? მას შეუძლია ზოგი შემთხვევითობა ამ ვითარებასთან დაკავშირებული აიცილოს თავიდან. ადამიანის აქციას შეუძლია ზოგიერთი შემთხვევითობა არ განახორციელოს, გააუქმოს. ადამიანს შეუძლია ის მოვლენა გააუქმოს, რომელიც სიკვდილს ფაქტად აქცევდა.

აპოკალიფსიკური ეხება თავისუფლების შინაგანი პარადოქსიზმს კონკრეტიზაციას, რაც გამოაველენს, მისი აზრით, პარადოქსის რაციონალიზებას. აქ თავისუფლების შესაძლებლობად შემთხვევითობა არის გამოყენებული. მაგრამ ჭერ უნდა გვახსოვდეს, რომ შემთხვევითობამ შეიძლება რომელიმე პროცესს ჩვეულებრივისგან განსხვავებული მიმართულება მისცეს, რაც დეტერმინაციის მიღმა არ იქნება და, გარდა ამისა, ადამიანის ზნეობრივი პასუხისმგებლობისათვის იგი არაფერს მოგვეცემს. კანტს რომ ეთიკური ვალდებულობის დასაბუთება არ უსაქიროვებოდა, მას საერთოდ არ დაქირდებოდა ადამიანი — ნოუმენის ცნების მოშველიება. უნივერსალური დეტერმინიზმის ცნება ხელუხლებელი დარჩებოდა.

მართალია, მარქსიზმის სახელით ბევრს ვინმეს დეტერმინიზმის გვერდით ინდეტერმინიზმის დასაბუთებაც უცდია, მაგრამ ლენინის გამოთქმა ამ საკითხზე ასეთ ცდებს სრულიად აუქმებს და უსაფუძვლოდ ხდის. ნებისყოფის თავისუფლება თავის ისტორიულ-„კლასიკური“ სახით დაუსაბუთებელია ლენინის მიხედვით. დეტერმინიზმიდან გარკვეული ნაწილის „გამოძალვა“ ინდეტერმინიზმის სასარგებლოდ, ანდა იმის მტკიცება, რომ დამტკიცებას არ ექვემდებარება არც სრული დეტერმინიზმი და არც სრული ინდეტერმინიზმი, ლენინის თქმით, ობსკურანტიზმია.

აქ, შეიძლება, მიზანშეწონილი იყოს პირდაპირ გადმოვცეთ ლენინის მიერ გარკვევით და ყველასთვის გასაგებად გადმოცემული კონცეფცია თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის შესახებ და ამით ძირითადად დავამთავროთ ჩვენი მსჯელობა. ამით ჩვენ დავაღწევთ თავს ყოველგვარ შეცდომას მარქსიზმის კლასიკოსების ინტერპრეტაციის საქმეში ამ საკითხთან დაკავშირებით. ამის შედეგ იმ საკითხებს შევეხებით, რაც კიდევ რჩება დეტერმინიზმის უცვლებლების დაცვის შემდეგ.

1. ყველამ იცის, რომ ვ. ი. ლენინის მთელი მეცნიერული მოღ-

ვაწეობა არის მარქსიზმის ყოველმხრივი განვითარება, ახალი ეტაპი მარქსიზმის წინსვლის გზაზე. აუცილებლობისა და თავისუფლების პრობლემის ძირითადი დებულებები მოცემულია კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის მიერ. ვ. ლენინი ამ თვალსაზრისზე დგას, მას იცავს მოწინააღმდეგეთა თვედასხმისაგან და საჭირო კონკრეტიზაცია შეაქვს ამის თეორიასა და პრაქტიკაში.

ცნობილია, რომ მარქსიზმი გაჩნდა როგორც მუშათა კლასის, პროლეტარიატის გათავისუფლების მეცნიერული თეორია. ისტორიული მატერიალიზმის ძირითადი დებულება, რომ საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცნობიერებას, იმაზე მიუთითებს, რომ ახალი სოციალური წყობილება მხოლოდ მაშინ გახდება საერთო-სახალხო მისწრაფების საგანი, როცა გაჩნდება სათანადო სოციალური მდგომარეობა, როცა ცხოვრების ეკონომიკა თვითონ მისცემს ბიძგს პროლეტარიატს იმისათვის. რომ თეორიული მოსაზრებებიდან გადავიდეს პრაქტიკულ საქმიანობაზე, საზოგადოების რევოლუციური გარდაქმნის ამოცანაზე. კ. მარქსის მთავარი ნაშრომი, მისი „კაპიტალი“ იმის მეცნიერულ დასაბუთებას წარმოადგენს, რომ კაპიტალისტური წარმოება აუცილებლობით მიიმართება იქით, რომ მომზადდეს პირობები საწარმოო საშუალებებზე კერძო საკუთრების გაუქმებისათვის, კაპიტალისტური წყობის გაუქმებისათვის. ამას მოითხოვს ადამიანის ინტერესები. კაპიტალისტური ფორმა წარმოებისა უკვე აფერხებს ადამიანის განვითარებას, კულტურის წინსვლას და ადამიანის სხვა მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას გზას უღობავს. საჭიროა ცხოვრების შეცვლა, არსებითი ცვლილებების შეტანა ისტორიის მამოძრავებელ ძალების მიზანდასახულობაში. კ. მარქსი თავიდანვე, ახალგაზრდობიდანვე იყო იმ აზრის, რომ მარტო კეთილი სურვილებით შორს ვერ წახვალ, რევოლუციურ გადატრიალებას ვერ მოახდენ. საჭიროა, იცოდეს საზოგადოების ცხოვრებისა და განვითარების ობიექტური კანონები, მათი გამოყენება მეცნიერულად დასაბუთებული და ჰუმანური მიზნებისათვის. ამასთან დაკავშირებით წამოიჭრა კ. მარქსის წინაშე საკითხი აუცილებლობისა და თავისუფლების თაობაზე, იმის შესახებ, თუ რა როლი შეიძლება შეასრულოს სოციალური ცხოვრების გარდასაქმნელად ადამიანის ნება-სურვილმა, მისმა ხასიათმა, მთლიანად მისმა პიროვნებამ. ისტორიის თვალთ შეხედული ძლიერი პიროვნება კ. მარქსს „შემთხვევით მოვლენად“ ესახებოდა და

ამტყიცებდა, რომ ისტორია მისტრიკურ სახეს მოიღებს, თუ ასეთი „შემთხვევები“ არ იქნებიან ჩართული ისტორიის პროცესში³⁸.

მაგრამ, რას შეიძლება ეწოდოს „შესანიშნავი ადამიანი“ ისტორიის თვალსაზრისით? რა ნიშნები უნდა ჰქონდეს ადამიანს, რათა მან ისტორიული როლი შეასრულოს? თუ ადამიანი არაფრით არ განსხვავდება ბუნების სხვა საგნებიდან, თუ ის ისეთივე ნივთია, როგორცაა უნივერსალურ დეტერმინაციაში ჩართული მოვლენა, ე. ი. თუ მას არავითარი თავისუფალი აქტის შესრულება არ შეუძლია, რაღა განსხვავებაა მასა და სხვა ადამიანთა შორის, მასა და სხვა მოვლენებს შორის? აქ კვლავ ადამიანის თავისუფლების საკითხი დგება, საკითხი აუცილებლობისა და თავისუფლების ურთიერთობისა ადამიანში, მის მოღვაწეობაში.

ამ პრობლემის გადაჭრას ხშირად ცდილობდნენ საკუთრივი ნებისყოფის ანალიზის საშუალებით. ვარაუდობდნენ, რომ თავისუფლება ნებისყოფის აქტია და მისგან გამომდინარეობს. საჭიროა ადამიანი იყოს მტყიცე ნებისყოფის მქონე, რათა მან ისტორიული როლი შეასრულოს საზოგადოების ცხოვრებაში. ზოგმა ნებისყოფა წარმოიდგინა როგორც უნივერსალური სამყაროსეული ძალა და ადამიანის თავისუფალი მოქმედება მის ერთ-ერთ გამოვლინებად წარმოიდგინა. ამ გზით საკითხის გადაჭრა ვერ მოხერხდა: ნებისყოფა უნდა ყოფილიყო ამ შემთხვევაში წარმოდგენილ როგორც აუცილებლობის, დეტერმინაციის საპირისპირო ძალა და ამით ეს თეორია უნდა დაპირისპირებოდა ბუნებისა და საზოგადოების ობიექტური კანონზომიერების ფაქტს. ბუნების ობიექტური კანონების არსებობა აღიარებული იყო მარქსამდე, მაგრამ საზოგადოების განვითარების კანონები ჯერ კიდევ აღმოჩენილი არ იყო. ეს საქმე კ. მარქსის აღმოჩენაა და, ცხადია, რომ თვითონ მარქსი ნებისყოფას ვერ მიაწერდა ისეთ ძალას, რომელიც მის მიერ აღმოჩენილი კანონზომიერების საწინააღმდეგო იქნებოდა. აქ მხოლოდ ერთი გზა ჩანდა მეცნიერებისათვის: თავისუფლებას არ უნდა განედევნა აუცილებლობა, ამ უკანასკნელს ადგილი უნდა მიეცა თავისუფლებისათვის. ეს მოითხოვდა, როგორც ვ. ლენინი ამბობს, გნოსეოლოგიური თვალსაზრისის გამოყენებას³⁹.

³⁸ «... история носила бы очень мистический характер, если бы «случайности» не играли никакой роли», წერდა კ. მარქსი (იხ. К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч., изд. второе, т. 33, 1964, с. 175).

³⁹ ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზულებანი, გამოცემა მეოთხე, ტ. 14, 1950, გვ. 232.

ასეთი თვალსაზრისი თავისუფლების რაობის გასარკვევად პირველად გამოიყენა ჰეგელი. აუცილებლობა, მისი აზრით, არის შეგნებულობა და შეუგნებლობა. როცა არ ვიცით შინაარსი აუცილებლობისა, არ ვიცით, თუ რატომ ხდება ესა თუ ის მოვლენა, თუმცა ის ხდება ჩვენი ნება-სურვილის წინააღმდეგ, მაშინ ჩვენ მონა ვართ ამ ხლომობისა; აქ ბუნების ან საზოგადოების კანონები ჩვენთვის სტიქიურ ფაქტებს წარმოადგენენ, რომელთა მიმართ მხოლოდ მორჩილება შეგვიძლია.

არის შემთხვევები, როცა მოვლენათა კანონს ვწვდებით. ვიცით მისი შინაარსი და მოქმედების წესი. ასეთი აუცილებლობა შეგნებულ: აუცილებლობაა და მას ჩვენ უხეშ გარეგან ძალად აღარ განვიცდით, მის მიმართ ჩვენი თავი მონად არ წარმოგვადგენია. ეს ის არის, რასაც თავისუფლებას ეძახიან. სხვაგვარა თავისუფლება, რომელიც აუცილებლობის გაუქმებას ნიშნავს, არ არსებობს.

ამას ჰეგელთან კიდევ ერთვის სხვა ვითარება: როგორც აბსოლუტური იდეალიზმის შემქმნელი ფილოსოფოსი, ჰეგელი მოვლენებს არსსა და მათ კანონებს წარმოიდგენს აბსოლუტური გონის სახით. როგორც მის გამოვლენას. ყოველი კანონი, ამ თეორიით, არის გონების კანონი. ე. წ. საკუთრივი ბუნებისეული კანონები, ჰეგელის აზრით, არ არსებობენ, ყოველი კანონი თავისთავად რაციონალურია, გონებისეულია.

ამ ვითარებაში ურთიერთობა თავისუფლებასა და აუცილებლობას შორის სრულიად განსხვავებულია, ვიდრე იმ შემთხვევაში, როცა აუცილებლობაში ბუნების ირაციონალური, ბრმა აუცილებლობა იგულისხმება, ხოლო თავისუფლებაში ცნობიერი მდგომარეობა ადამიანისა. აქ ამ ორი მოვლენის მორიგება შეუძლებელი ჩანს, ერთს არაფერი ესმის, მეორე შეგნებული და გაცნობიერებული ფაქტია. ამიტომ საკითხი თავისუფლებისა მუდამ გადაუჭრელი რჩებოდა, აუცილებლობა მუდამ იმონებდა და აუქმებდა თავისუფლებას.

ჰეგელთან სრულიად განსხვავებული მდგომარეობა შეიქმნა. რახან ყოველი კანონი გონების მოწინააღმდეგე, მისი მტერია, სანამ არ ვიცით კანონის არსი, მისი ბუნება, ის, თუ რა „მასალისგან“ არის ის შექმნილი, ჩვენთვის ის ყოველთვის უცხო რამ არის. მასთან ჩვენ როგორც საშიშროებასთან ვართ განწყობილი. მაგრამ, რახან გაიკვია, რომ კანონები და მათი აუცილებლობანი კეთილშობილობის, გონის ნაწარმოებია, ჩვენ არა გვაქვს არავითარი საფუძველი იმისა, რომ მათ მტრულად ვუყურებდეთ და მათი გვეშინოდეს. პი-

რიქით, უნდა ვირწმუნოთ, რომ, როგორც გონების ნაწარმოებები, ბუნებისა და საზოგადოების კანონები, მათი აუცილებლობა ჩვენთვის საზიანო რამ კი არ არის, არამედ საჭირო და სასარგებლო. მხოლოდ მთავარი აქ ის არის, რომ ვიცოდეთ კანონების, აუცილებლობის წარმომავლობა და შინაარსი. როგორც ლმერთმორწმუნე ადამიანი ყველაფერს, მათ შორის ბოროტებასაც, სიკეთედ წარმოიდგენს და კეთილი ღმერთის ნაწარმოებად მიიჩნევს, ისე უნდა წარმოიდგინოს ჰეგელიანელმა ყოველი ხდომილება ამ ქვეყნისა, გონის ნაწარმოები ყველაფერი სიკეთედ დასახოს და რაიმე სხვა თავისუფლებაზე ფიქრს თავი უნდა ანებოს. ამაზე შორს ჰეგელის იდეალიზმის საშუალებით ვერ წავალთ. მაგრამ ასეთი თავისუფლება ვერ მოიხმარება ჩაგრულთა გასათავისუფლებლად. ადამიანებს უნდათ არა წარმოსახული, არამედ რეალური თავისუფლება. ჰეგელის თავისუფლების თეორიაში უეჭველად არის ე. წ. რაციონალური მარცვალი, ქეშმარიტების შემცველი დებულება. ფორმულა — „თავისუფლება არის შეგნებული აუცილებლობა“, მარქსიზმისათვის მისაღებია. მაგრამ გულუბრყვილობა იქნებოდა რომ გვეფიქრა: ამ სკითხვაში მარქსიზმი დარჩაო ჰეგელის პოზიციაზე. ეს ისევე დაუშვებელია, როგორც გაიგივება ჰეგელისა და მარქსის დიალექტიკისა. ზოგჯერ ფორმულირება ამა თუ იმ დებულებისა შეიძლება იყოს შესაფერისი, მაგრამ შინაარსი განსხვავებული.

რატომ უპირისპირდება თავისუფლება და აუცილებლობა ერთიმეორეს? თითქოს აქ საკითხავი არაფერია: აუცილებლობა იმას ნიშნავს, რაშიაც არაფერი არ შეიძლება შეიცვალოს, ხოლო თავისუფლებაში გულისხმობენ არაფრით შეზღუდულ მოქმედებას, როგორც შინაგან ქცევაში ისე გარეგანში. საქმე იქამდე მივიდა, რომ თავისუფლების დამცველები სამყაროს მოძრაობის დასაწყისად თავისუფალ აქტს ასახელებდნენ და აქედან ღმერთის არსებობის დასაბუთებას ცდილობდნენ. ხოლო აუცილებლობის უნივერსალობაში გულისხმობდნენ ადამიანის ქცევის გათანაბრებას ვარსკვლავთა მოძრაობის აუცილებლობასთან. გამოდიოდა, ამის მიხედვით, რომ როგორც ვარსკვლავებს არაფერი ეკითხებათ მათი მოძრაობის ხასიათზე და წინასწარ არის განსაზღვრული მოძრაობის მთელი ტრაექტორია, ისე განსაზღვრულია ადამიანის მოქმედება და წინასწარ დეტალურად არის დადგენილი ის, თუ რა უნდა გააკეთოს, რა უნდა წარმოიდგინოს და ისურვოს მან. ამას ეძახიან ფატალიზმს, ადამიან-

ნის მთელი მომავლის განსაზღვრას წინასწარ და მისგან სრულად დამოუკიდებლად. ასეთი დასკვნები იყო შედეგი თვითონ ამ ცნებების, აუცილებლობისა და თავისუფლების ზერელე გაგების. საჭირო შეიქნა თვითონ ამ ცნებების განხილვა მთელი მათი შინაარსის მიხედვით.

პირველ რიგში, თავისუფლების პრობლემა გაიყო ორად: ერთია თავისუფლების საკითხი ბუნებაში, ხოლო მეორე — თავისუფლება ადამიანში. ფიზიკოსები არ არიან შეთანხმებული პირველ საკითხში, მაგრამ ეს საკითხი ამჟამად ჩვენ არ გვაინტერესებს. ლენინის მსჯელობები თავისუფლების შესახებ არ ეხებიან იმ საკითხს, რომელიც ახლახან წამოიჭრა ბუნებისმეტყველებაში ახალ აღმოჩენებთან დაკავშირებით. გამოითქვა აზრი, რომ ატომის ფარგლებში უნდა ჰქონდეს ადგილი ინდეტერმინაციას, აკაუზალობას, მაგრამ ამ შეხედულებას ფიზიკოსთა შორისაც გაუჩნდა ძლიერი მოწინააღმდეგე. მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია მხარს უჭერს დეტერმინაციას მთელ ფიზიკურ (და ფსიქიკურ) სამყაროში. ცნობილმა ფიზიკოსმა და ფილოსოფოსმა მაქს პლანკმა თავისი დამოკიდებულება ფიზიკალური აკაუზალობის პრინციპისადმი გამოხატა დიდი ფრანგი ფიზიკოსის, ლანევეენის სიტყვებით, რომ უარყოფა ფიზიკალური (მიზეზობრივი) კავშირისა არის „ინტელექტუალური გარყვნილება“⁴⁰.

მაშინაც, როცა საქმე გამარტივებული ჩანს და მსჯელობას შემოვფარგლავთ ადამიანის თავისუფლების პრობლემით, საჭირო ხდება საქმის შემდგომი გამარტივება: რას ნიშნავს ადამიანის თავისუფლება? რის თავისუფლებაზე არის აქ ლაპარაკი? რა არის თვითონ ამ თავისუფლების შინაარსი? რისგან თავისუფლებას ვგულისხმობთ ამის მოთხოვნის დროს?

თავისუფლება ყველას უნდა და ყველას უყვარს. ეს ადამიანის ბუნებრივი მოთხოვნილებაა. ვისაც ამის მოთხოვნილება არა აქვს, იმას ნორმალურ, ნამდვილ ადამიანს არავინ ეძახის. მაგრამ აქვე დგება კითხვა: თუ მოთხოვნილება საერთოდ იმის შევსებასა და დაკმაყოფილებას ნიშნავს, რაც გვაკლია და რაც გვინდა, რა უნდა აკლდეს ადამიანს, როცა ის თავისუფლებას ნატრობს, თავისუფლებიანის იბრძვის?

თუ თავისუფლებაში გვინდა ვიგულისხმოთ კონკრეტული, გარკვეული შინაარსი, მაშინ ისიც კონკრეტულად უნდა წარმოვიდგი-

⁴⁰ იხ. კრებული Макс Планк и философия, перевод с немецкого, Москва, 1963, с. 41.

ნოთ, თუ რა გეკლია, რა გეინდა და რა გვაგრძნობინებს თავს თავისუფლად. თუ ადამიანი, მაგალითად, დაპატიმრებულია. თავისუფლება მისთვის იქნება საპატიმროდან გამოშვება, იმის ნებართვა, რომ წავიდეს სახლში და იქ იცხოვროს. ანდა, მშვიერი კაცი მალაზიაში პურს ხედავს, მაგრამ იმისთვის. რომ იგი შექამოს, ფული უნდა გადაიხადოს. ამის შემდეგ მას ეძლევა უფლება — აილოს პური და შიმშილი მოიკლას. ამას მისი თავისუფლება ვერ გასცილდება, ლეინის დალევის უფლება მას მანამ არ ექნება, სანამ ამისთვისაც ფულს არ გადაიხდის. მაშასადამე, ამ შემთხვევაში ამ ადამიანის თავისუფალი მოქმედება სმა-ქამის სახით ფულს მოითხოვს. უამისოდ მას ეს თავისუფლება არ ექნება? სხვა მოთხოვნილება სხვა გზით შეიძლება დაქმავთილდეს. ყოველთვის თავისუფლების სახეობა მოთხოვნილების თავისებურებით განისაზღვრება, მის დაღს ატარებს. და, ბოლოს, შეიძლება მოითხოვონ მოქმედების სრული თავისუფლება. ეს იქნებოდა იმის მოთხოვნა, რომ სრულიად გაუქმებულიყო როგორც საზოგადოების ცხოვრების კანონები, ისე ბუნებაში მოქმედი კანონებიც. ეს ისეთი უაზრო მოთხოვნაა, რომელსაც სერიოზულად არავინ მიაქცევს ყურადღებას. ეს, პირველ რიგში, შეუძლებელს გახდიდა თვითონ მოქმედებას, რაიმე მიზნის მიღწევას. იგულისხმება, რომ როცა ადამიანი მოქმედების თავისუფლებას ეძებს, ამას იმიტომ ჩადის, რომ ამით რაღაც გააკეთოს, არსებული ვითარება შეცვალოს, ცუდის ადგილას კარგი მოათავსოს. მაგრამ როგორ შეძლებს ამას ადამიანი, თუ სამყაროში, საერთოდ, არავითარი კანონი არ იმოქმედებს? იმისთვის, რომ რამე მოხდეს, აუცილებელია სათანადო შესაძლებლობა არსებობდეს. ეს კი კანონის გარეშე არ იქნება. ამ პირობების გარეშე თვითონ თავისუფლება სრული უმოქმედობა იქნებოდა. მართალია, კანონები ერთგვარად ზღუდავენ ადამიანის სურვილებს, მაგრამ კანონების გაუქმებით უარესი მდგომარეობა დამყარდებოდა — ადამიანი აბსოლუტურად ვერაფერს გააკეთებდა. ის სუნთქვასა და სიარულსაც ვერ შეძლებდა, მყივე თვითონ დაილუპებოდა. ამგვარი ვითარების მოსურნე ადამიანს ადარებენ იმ ფრინველს, რომელმაც ისურვა, სწრაფი ფრენის მიზნით, გაუქმებულიყო ჰაერის წინააღმდეგობა მთლიანად. ეს ფრინველი აღმოჩნდებოდა უჰაერო სივრცეში და სულაც ვეღარ იფრენდა. ასევე შეწყდებოდა ადამიანის ყოველი მოქმედება და მისი ნატურა-სურვილებიც კი. ინდუტერმინიზმი, მაშასადამე, თვით აუქმებს თავის თავს, რადგან თავისუფალი მოქმედების უზრუნველსაყოფად

იმას მოითხოვს, რაც საერთოდ აუქმებს მოქმედების საფუძველს. ეს საფუძველი, როგორც ირკვევა, არის კანონი, კანონზომიერება, ე. ი. აუცილებლობა. ის, რაც ამ მიმართულების თავისუფლების მტერი ეგონა, აღმოჩნდა მისივე აუცილებელი პირობა. ამას ახსნა ესაქიროება.

მარქსიზმის მეორე კლასიკოსი, ფ. ენგელსი ამ საკითხთან დაკავშირებით წერს: „პეგელი პირველი იყო, ვინც სწორად გადმოსცა თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობა. მისი აზრით, თავისუფლება აუცილებლობის შეგნებაა. „აუცილებლობა ბრმა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი არაა შეგნებული“⁴¹. ენგელსის ამ სიტყვებთან დაკავშირებით ვ. ლენინი წერს: „თავისუფლება მდგომარეობს არა წარმოსახვითს ღამოუყიდებლობაში ბუნების კანონებისაგან, არამედ ამ კანონებზე შეცნობაში და ამ ცოდნაზე დაფუძნებულ შესაძლებლობაში გეგმაშეწონილად აიძულო ბუნების კანონები იმოქმედონ განსაზღვრული მიზნებისათვის“⁴².

როგორც ითქვა, დეტერმინიზმი და ინდეტერმინიზმი დაობდნენ მთლიანი სამყაროს კანონზომიერების ხასიათზე. ერთი უარყოფდა ყოველგვარ შემთხვევითობას და ყველაფერი, მთელი მომჟალი სურათი სინამდვილისა წინასწარგანსაზღვრულად მიაჩნდა. ბუნების საქმეებში ჩარევა ამ თეორიას სრულიად შეუძლებლად ქაჩნდა და ამისი ცდაც კი უაზრობად ეჩვენებოდა. ადამიანი სრული მორჩილებით უნდა შეგუებოდა ბუნების ყოველგვარ მოვლენას და ბრმა აუცილებლობის წინაშე ქედი უნდა მოეხარა. ინდეტერმინიზმი ამ შეხედულებას იმდენად ეთანხმებოდა, რამდენადაც ის არ უნდა გავრცელებულიყო ადამიანზე, ადამიანის ნებისყოფაზე. ეს მიმართულება პოზიტიურად იცავდა ნების თავისუფლების თეზისს და ამ გზით უკიდურეს ვოლუნტარიზმამდე მიდიოდა, სოციალურ-ადამიანური კანონების უარყოფით ფიქრობდა ადამიანის პიროვნებისათვის თავისუფლება მიენიჭებინა. ადამიანი აქ წარმოვგენილი იყო როგორც კანონების გარეთ მოქმედი არსება.

ასეთ შეხედულებას ადამიანისა და საზოგადოების შესახებ ბოლო მოუღო კ. მარქსმა. მან პირველმა დაადგინა მეცნიერულად, რომ ობიექტური კანონები აქვს არა მხოლოდ ბუნებას, არამედ აგ-

⁴¹ ფ. ენგელსი, ანტი-დუროინგი, 1952, გვ. 135.

⁴² ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, გამოცემა მეოთხე, ტ. 14, 1950, გვ. 232.

რეთვე ადამიანთა საზოგადოებას, მის ცხოვრებასა და განვითარებას. ამ თეორიით. ისტორიული მატერიალიზმით შეიარაღებული ე. ლენინი წერდა: „ეს შეეხება როგორც გარეგანი ბუნების კანონებს, ისე იმ კანონებს, რომელნიც თვით ადამიანის ხორციელ და სულეერ ყოფიერებას განაგებს⁴³: კანონებზე და აუცილებლობაზე ლაპარაკ ადამიანის მიმართ ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ შეაფასა როგორც ადამიანის დამცირება, მისი უფლებების გაუქმება, რადგან თავი-ღანვე ეს ფილოსოფია აუცილებლობასა და თავისუფლებას ურთი-ერთგამომრიცხავ მოვლენად მიიჩნევდა და მარქსის ისტორიულ მატერიალიზმს პიროვნების როლის გაუქმებას უწოდებდა. ანუ გავრცელდა ყალბი შეხედულება, რომლის მიხედვით, მარქსიზმი წარმოდგენილი იყო როგორც ისეთი თეორია, რომელიც ადამიანის აქტივობაზე, ცხოვრების გარდაქმნაზე ზრუნვას თავს ანებებდა, ისტორიის მსვლელობაზე გავლენას შეუძლებლად მიიჩნევდა. ამას ამბობდნენ იმ თეორიაზე, რომელმაც ჩაგრულ სამყაროს პირველმა მისცა იარაღი ბრძოლისა თავისუფლებისათვის. ზოგი არ ითვალისწინებდა იმას, რომ ბრძოლა უკეთესი ცხოვრებისათვის შეიძლება იყოს უაზრო, დონკიხოტურიცა და აზრიანი და შედეგიანიც. მარქსიზმ-ლენინიზმი საზოგადოების ობიექტურ კანონებში ხედავს არა ადამიანის მიზანშეწონილი მოქმედების საწინააღმდეგო ვითარებას, არამედ სწორეთ პირობით, იმის საფუძველს, რომ საზოგადოების სელას სასურველი მიმართულება მიეცეს.

ადამიანის ნება, გვასწავლის ლენინი, მაშინ არის თავისუფალი, როცა ის აღწევს ადამიანის მიზანს, საზოგადოების ამოცანებს გადაჭრის. რაც უფრო საფუძვლიანია ჩვენი ცოდნა ბუნებისა და საზოგადოების კანონების შესახებ, რაც უფრო მტკიცეა აქ აღმოჩენილი აუცილებლობა, მით უფრო თავისუფალია ადამიანი, რომელიც დაეუფლა ამ ცოდნას. თავისუფლება — ცოდნა, ობიექტური კანონების საფუძვლიანი ცოდნა, აუცილებლობის შეგნება. ასე აქვს წარმოდგენილი ლენინს ეს თავისუფლება, რომელიც ადამიანს ესაჭიროება ადამიანური ცხოვრების მოსაწყობად. თავისუფლების პრობლემის ამგვარ გადაჭრას ლენინი გნოსეოლოგიურ გადაჭრას უწოდებს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ნების თავისუფლება ის კი არ არის, რომ ადამიანის ერთ-ერთი უნარი — ნება კანონზომიერების გარეშეა და მოქმედებს ისე, როგორც მის მფლობელ ადამიანს მოესურ-

⁴³ ე. ლენინი, იქვე.

ვება. ლენინი სულ სხვანაირად აყენებს კითხვას: იმისთვის, რომ ადამიანის ნებათა თვისუფლად იმოქმედოს, საჭიროა ამისთვისა ჩვე-რთოთ საქმეში გონება, შემეცნება. საქმე იმაშია, რომ ნების თა-სუფლება ნიშნავს ნების ისეთ მოქმედებას, რომელთაც ვარკვეული მოზნის მიღწევას შეიცავს. ნება მაშინ არის თავისუფალი, როცა მისი მოქმედება მიზანს აღწევს. ამიტომ უნდა მოვძებნოთ ის საშუალებე-ბები, რომელთაც შეუძლიათ ამ საქმეში ნებისყოფას მოქმედების სწორი გზა უჩვენონ. თავისთავად ცხადია, რომ ამ საშუალებებს მიგნება ნიშნავს იმ კანონების ცოდნას, რომლებიც ამ გზას განსაზღ-ვრავენ. ეს არის ის, რასაც აუცილებლობის შეგნებას ეძახიან. რო-ცა დაუფლებული ვართ იმ კანონებს, რომელთაც შეუძლიათ სასურ-ველ მიზანთან მიგვიყვანონ, ჩვენი მოქმედება, ჩვენი შეგნება თავი-სუფალია. მხოლოდ ასეთი თავისუფლება არის, ლენინის აზრით, ნამ-დვილი თავისუფლება, რომელიც აუცილებლობის გაუქმებას კი არ მოითხოვს, არამედ მის შეგნებას და შეგნებულ გამოყენებას.

ვ. ლენინისათვის მისაღები გნოსეოლოგია იმაში მდგომარეობს, რომ მას თავის ამოსავალ დებულებად აქვს რწმენა ბუნებისა და ადამიანის ობიექტური კანონების შესახებ. ამ დებულებას ჰყავს ორი მოწინააღმდეგე — კანტანელობა და ემპირიოკრიტიციზმი. პირ-ველი უარყოფს კანონების თავისთავადობას საერთოდ. ის, რაც მეცნიერებაში ცნობილია კანონების სახით, კანტის შეხედულებით, გონების ნამოქმედარია, მისი „ნაკარნახევია“. „გონება უკარნახებს ბუნებას მის კანონებს“ — ეს არის კანტის დებულება და ამის სა-ფუძველზე თითქოსდა თავისთავადი ადამიანი ამ კანონებიდან თავისუფალია. კანტი ადამიანზე ლაპარაკობს ორი მნიშვნელობით. არის, მისი აზრით, ადამიანი მოვლენა, ემპირიული არსება და ადა-მიანი როგორც საგანი თავისთავად, რომლის შემეცნება ჩვენ არ შეგვიძლია. ადამიანი, როგორც ემპირიული არსება, ექვემდებარება გონების კანონებს და, ამდენად, მისი მოქმედება მილიანად აუცი-ლებლობას ემორჩილება და მის თავისუფლებაზე ლაპარაკი სრუ-ლიად უსაფუძვლოა. სამაგიეროდ ადამიანი, როგორც „ნივთი თავისთავად“, დაზღვეულია გონების კანონებიდან, რომელთაც ნამდ-ვილ სინამდვილეში შეჭრა ეკრძალებათ. ადამიანის თავისუფლება აქ ემყარება მის შეუმეცნებლობას. ადამიანი თავისუფალია ნიშნავს, რომ ის შეუმეცნებელია, კანონების გარეშე ღვას.

მეორე შეხედულება, რომელსაც იცავს ემპირიოკრიტიციზმი,

ავენარისისა და მახის პოზიცია, აშოდის კანონების უარყოფის დებულებიდან. კანონები, რომლებზედაც არის ლაპარაკი მეცნიერებაში, ამ მიმართულების მიხედვით, არიან მხოლოდ ჩვენ მიერ შედგენილი მარტივი და მომარჯვებული ფორმულები, რომლებიც მოკლებული არიან ობიექტურ მნიშვნელობას, თავისთავადს არსებობას. ამ ვითარებაში თავისუფლების პრობლემა არც დადგება: სადაც არ არის აუცილებლობა, იქ არც თავისუფლებაზე შეიძლება ლაპარაკი. ასეთია დიალექტიკური ურთიერთობა აუცილებლობასა და თავისუფლებას შორის. თავისუფლება ყველას უნდა საქმისთვის, სასურველი მოქმედების განსახორციელებლად. იმისთვის, რომ ჩვენ რამე გავაკეთოთ, საჭიროა არსებობდეს ამის ობიექტური შესაძლებლობა და რომ ეს არსებობა ემყარებოდეს აუცილებლობას, ობიექტურობას. სადაც კანონი არ სუფევს, იქ არავითარი მოქმედება არ არის შესაძლებელი, არც თავისუფალი და არც იძულებითი. მოქმედებამ თავისუფლება უნდა შეიძინოს აუცილებლობის შეგნებით, სინამდვილის კანონების შემეცნების გზით.

ნების თავისუფლებაზე ლაპარაკი უკავშირდება ფილოსოფიას პირველ პრობლემას, რომელიც, მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის მიხედვით, გადაჭრილია შემდეგნაირად: პირველია მატერია, ხოლო მეორეულია ცნობიერება. ეს დებულება გვაკლებს, ნების თავისუფლებაც, როგორც ყოველი ფსიქიკური მოვლენა, მივიჩნით მეორეული წარმოშობის მოვლენად. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მას უნდა ჰქონდეს საფუძვლად და განმსაზღვრელად მატერიალური, ობიექტური ვითარება. ასე რომ, ისეთ თავისუფლებაზე ლაპარაკი, რომელიც ობიექტურობისგან სრულიად დაშორებული იყოს, ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია. ეს ეწინააღმდეგება თვითონ მატერიალიზმის ძირითად დებულებას, ისტორიული მატერიალიზმის იმ ძირითად დებულებას, რომ ადამიანის შეგნება ემყარება იმ სოციალურ ვითარებას, რომელშიაც ცხოვრობს ესა თუ ის პიროვნება. ნების თავისუფლების პრობლემის ამგვარი გადაჭრა არის, ლენინის თქმით, ზოგადი ფილოსოფიური დებულების „ერთ-ერთი კერძო გამოყენება“⁴⁴.

არის, მაშასადამე, ორგვარი აუცილებლობა — ბრმა და შეგნებულის. პირველთან საქმე გვაქვს მაშინ, როცა აუცილებლობის შინაარსი, მისი კანონი ჩვენთვის ცნობილი არ არის. ეს გარეგნობა ზოგ

⁴⁴ ვ. ი. ლენინი, იქვე. გვ. 234.

იდეალისტს გაუგებრობად ეჩვენება. საიდან იცის ადამიანმა აუცილებლობის არსებობაზე, თუ სათანადო ცოდნა მას არ აქვს? რატომ ეწოდება ასეთს. აუცილებლობას ბრმა აუცილებლობა, თუ მის შესახებ ვიცით, რომ ის აუცილებლობაა და თანაც ობიექტურად არსებული?

ვ. ლენინი აქ ხედავს იმავე პრობლემას, რომელიც დგას მეცნიერების წინაშე, როცა საქმე ეხება არსებულს, მაგრამ ჯერ კიდევ შეუმეცნებელ მოვლენას. არცოდნა რომ ცოდნაში არ გადადიოდეს, საერთოდ შეუძლებელი იქნებოდა შემეცნების ზრდა, ახალი ცოდნის შექმნა. აღმოჩენა, შემეცნება მხოლოდ იმისი შეიძლება, რაც არის მანამდე, სანამ შემეცნების აქტი განხორციელდებოდა. „თავისთავადი საგნის“ გადაქცევა „საგნად ჩვენთვის“ ჩვეულებრივი მოვლენაა კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში. ასეთივეა არსებითად ბრმა აუცილებლობის გადაქცევა შეგნებულ აუცილებლობად, ე. ი. თავისუფლებად. „სანამ ჩვენ ბუნების კანონი არ ვიცით, იგი, არსებობს და მოქმედებს რა ჩვენი შემეცნების გარეშე, ჩვენ „ბრმა აუცილებლობის“ მონებად გვხდის. რაკი ჩვენ გავიგეთ ეს კანონი, რომელიც (როგორც მარქსს ათაჯერ გაუმეორებია) ჩვენი ნების და ჩვენი ცნობიერების დამოუკიდებლად მოქმედებს; — ჩვენ ბუნების ბატონები ვართ“⁴⁵.

დასკვნები

თავისუფლების ფილოსოფიური პრობლემა ცნობილია მეტწილად „ნების თავისუფლების პრობლემის“ სახელწოდებით⁴⁶. ამას თავისი ფსიქოლოგიური ახსნა აქვს. ფსიქიკურ პროცესთა შორის ნება განიცდება როგორც ყველაზე უფრო აქტიური, მოქმედი. ივარაუდება, რომ ჩვეულებრივი, ადამიანისთვის სპეციფიკური ქცევა დაკავშირებულია ადამიანის ნებისყოფასთან. თვითონ ეს სიტყვა თითქოს მიუთითებს მოქმედებაზე. ასეც იტყვიან: თუ არის ნება, ის იქნება თავისუფალი, აქტის სახით, თუ არა და ის საერთოდ არ არის. ამიტომ ბუნებრივად დაისვა საკითხი: ნება თავისუფალია მართლა, თუ

⁴⁵ იქვე, გვ. 235.

⁴⁶ იხ. В. В и н д е л ь б а н д, О свободе воли, 1905, К. Г у т б е р л е т, свобода воли и ее противники, 1906. Н. Л о с с к и й, Свобода воли, 1927. В. С о л о в ь е в, Свобода воли, 1914. Ю. К а н н а б и х, О свободе воли, 1907. და ა. შ.

ეს ილუზიაა და თავისუფალი მოვლენა საერთოდ არ არსებობს? პრობლემამ ასეთი ხასიათი მიიღო: მოვლენების დეტერმინაცია უნივერსალურია თუ. ეგების ზოგიერთი მათგანი წარმოდგენს გამონაკლისს და არსებობს თავისუფალი აქტის სახით?! თუ მართლაც სადმე არსებობს ერთი თავისუფალი აქტი სამყაროში, ის უნდა იყოს პირველ რიგში ადამიანის ნება.

ამგვარ წარმოდგენას ხელი შეუწყო ეთიკური პასუხისმგებლობის საკითხმაც. ზნეობრივი (და იურიდიული) პასუხისმგებლობა უნდა გაუქმდეს, თუ ქცევის პირველ მიზეზად თავისუფალი ნება არ იქნა მიჩნეული. აუცილებლობით და იძულებით წარმოქმნილ ქცევაზე არავინ არ შეიძლება იყოს პასუხისმგებელი. ამით უნდა დაეშალოს ზნეობრივი, იურიდიული და საერთოდ ყოველგვარი სოციალური სავალდებულო წყობა. საზოგადოება ამ პირობებში ვერ იარსებებს და ვერავითარი იძულებითი ვალდებულობა გამართლებული, დასაბუთებული ვერ იქნება. ადამიანთა საზოგადოებრივ ინტერესი აუცილებლობით მოითხოვს სავალდებულო წესებს, ხოლო ამისთვის გამართლება არის საჭირო: მხოლოდ იმაზეა ადამიანი ვალდებული, რაც მისი თავისუფალი ნაწარმოებია. ასეთი საკითხი დადგება მხოლოდ ცნობიერებისა და თავისუფლების მქონე არსების მიმართ. როცა ძველად ცხოველებს პასუხს სთხოვდნენ მის მოქმედებაზე, გულისხმობდნენ ცხოველებში შეგნებისა და თავისუფალი ნების არსებობას.

არაან უნივერსალური დეტერმინიზმის დამცველები, მაგრამ როცა ისინი ეთიკის საკითხებს ეხებიან, იძულებული არიან და სრულიად დაუსაბუთებლად ძალაში ტოვებენ დამნაშავეს პასუხისმგებლობას და ა. შ.

როცა ლაპარაკობენ ნებისყოფის თავისუფალი აქტის თაობაზე, ხშირად არ უწყევენ ანგარიშს ერთ გარემოებას: ნებისყოფის აქტში გულისხმობენ კონკრეტული ფსიქოფიზიკური არსების ქცევას, თუმცა წერენ და ლაპარაკობენ ნებისყოფის აქტზე, მაგრამ ნამდვილად წმინდა ფსიქიკურ მოვლენას კი არ გულისხმობენ ამ ცნებაში, სადაც მხოლოდ საკუთრივ ფსიქიკა იგულისხმება, მის ერთ-ერთ სახეობას, არამედ, როგორც ითქვა, ფსიქოფიზიკურ არსებას. აქ სრულიად იჩქმალება ფსიქიკის სპეციფიკა და ნებისყოფაში ჩართულია ადამიანის ფიზიკური არსება, მისი ორგანიზმი. ეს ხელს უწყობს იმის გააზრებას, რომ ნებამ რეალური ქცევა განახორციელოს. ე. წ. ფსიქიკური კაუზაციის პრობლემა სულაც არ დადგება: რეალური მოქმე-

დების შესაქლებლობას აქ დაბრკოლება არ ხვდება. ნებისყოფის აქტივ ამ შემთხვევაში თავის დანიშნულებას ასრულებს: ნებისყოფის თავისუფლების ქმედითობა რეალურად გარანტირებულია.

მაგრამ ფილოსოფიური დაყენება ჩვენი საკითხისა უმაღვე გამოავლენს აქ გაპარულ გაუგებრობას: საკითხი აქ ეხება ნებისყოფას, როგორც საკუთრივ ფსიქიკურ პროცესს და პრობლემა ამის მიხედვით უნდა იქნეს განხილული. სრული დეტერმინიზმი მატერიალური მოვლენებისა აქ უეპველ ფაქტად არის ნაგულისხმევი და ერთადერთ იმედს წარმოადგენს ფსიქიკური აქტის თავისუფლება. ამიტომ გასაგებია, რომ ნებისყოფის თავისუფლებას საკითხი მხოლოდ ფსიქოლოგიური საკითხია და არა ფსიქოფიზიკური.

აქ კი უნდა იქნეს თავიდანვე გათვალისწინებული ეს ვითარება და აღნიშნული პრობლემა პირველ რიგში ფსიქოლოგიურ პრობლემად უნდა ვიაზროთ. ეს კი, როგორც ვნახეთ, შემდეგნაირ სიძნელეებს გვიქადის.

როდესაც ლაპარაკია ფსიქიკაზე იმ გაგებით, რომ ის სუბსტანციალური სულის ატრიბუტია, მის თავისუფლებაზე, დამოუკიდებელ აქტივობაზე ლაპარაკი სავსებით გამართლებულია, ეს თავისთავად იგულისხმება და აუცილებელიც არის. მაგრამ მატერიალისტი ანდა ფენომენალისტი ასე ვერ იმსჯელებს. რამდენადაც ფსიქიკა მოკლებულია საკუთარ სუბსტრატს, ე. ი. მტკიცე თვითარსებობას, ვარაუდი ისეთი თვითაქტივობისა, როგორსაც გულისხმობს თავისუფლება, გამორიცხულად უნდა ჩაითვალოს. ფსიქიკა, გააზრებული თავისთავად, წმინდა განცდის სახით, არა თუ უვარგისია დამოუკიდებელი თავისუფალი მოქმედებისათვის, არამედ უმწეოა იმისათვის, უბრალო პროცესის ერთ-ერთი რგოლის ფუნქცია იკისროს. იმისთვის, რომ ფსიქიკური მოვლენა ჩაერთოს საერთოდ რომელიმე პროცესს, აუცილებელია იგი, ეს მოვლენა ატაროს რომელიმე ფიზიკურ-ფიზიოლოგიურმა პროცესმა და მისი სუბსტრატის როლი ითამაშოს. რაგინდ ეფემერულიც არ უნდა იყოს ფსიქიკის მოქმედება, იგი განუხორციელებელი იქნებოდა, თუ მას სუბსტრატის სახით არ დაედო ფიზიოლოგიური სინამდვილე. ეს თავისთავად იგულისხმება თუ დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით შევხედავთ ფსიქიკურ ცხოვრებას. ეს აზრი აქვს გამოთქმული ფსიქოლოგი დიმიტრი უზნაძეს: „თანამედროვე ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ უდავო მონაპოვარს ისიც შეადგენს, რომ ფსიქიკური მოვლენები სრული...

აღ უსუბსტრატო პროცესებად უნდა ჩაითვალოს⁴⁷. ამით უსაფუძვლო ხდება ფსიქიკაში საკუთრივ, თავისუფალი აქტის ძებნა. ასევე ითქმის ფსიქიკურის კვლევის მეთოდოლოგიაზე, რომ სუბსტანციალურ-მეტაფიზიკური ძიება სინამდვილის ამ სფეროში უკუგდებულ უნდა იქნეს. ლენინი წერს: პროგრესი მეცნიერებისა ფსიქოლოგიაში ის არის, რომ მან, მეცნიერმა ფსიქოლოგმა უკუაგდო ფილოსოფიური თეორიები სულის შესახებ და პირდაპირ ხელა მიჰყო ფსიქიკური მოვლენების მატერიალური სუბსტრატის — ნერვული პროცესების — შესწავლას და, ვთქვათ. მოგვცა ამა თუ იმ ფსიქიკური პროცესის ან პროცესების ანალიზი, ან განმარტება⁴⁸. ლენინს ისიც შეუძლებლად მიაჩნია, რომ ფსიქიკური პროცესის ანალიზი ვაწარმოთ ფიზიოლოგიური სუბსტრატის დაუხმარებლად. ფსიქიკას რომ სუბსტრატი ესაქიროება, რათა მისი მეცნიერული შესწავლა მოხერხდეს, ეს ლენინს სადავოდ არ მიაჩნია; დავა სპირიტუალიზმთან იმაში მდგომარეობს, რომ მას ასეთ სუბსტრატად მოაქვს სულა. ფსიქიკა, როგორც ფსიქოლოგიის საგანი, აბსტრაქციაა და, როგორც ასეთა, სუბსტრატს არ წარმოადგენს, მას არ შეიძლება საკუთარი, თვითმყოფი აქტი მიეწეროს. ამ აზრით, შეუძლებელია ფილოსოფიაში ისტორიულად ნაძებნი თავისუფლება მას მიეწეროს. მართალი არიან ის ავტორები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ ეს პრობლემა ფილოსოფიის გარეშე, ფსიქოლოგიური მეთოდოლოგიით ვერ გადაიჭრება⁴⁹.

მაგრამ, რა ვთქვათ ფსიქოლოგიაზე, როცა აქაც მეცნიერება იგულისხმება? შეიძლება თუ არა ინდეტერმინიზმის საფუძველზე აიგოს მეცნიერება? თანაც ახლა ხომ ხელახლა დადგება ნატორპის პრობლემა — როგორ მოვექცეთ სუბიექტურ სინამდვილეს? როგორ მოხერხდება არსებობა მეცნიერებისა საერთოდ, როცა ობიექტურობა სუბიექტურობის კორელატად იაზრება და უამისოდ,

47 დ. უ ზ ნ ა ძ ე, Impersonalia, „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, გვ. 24.

48 ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზულებანი, გამოცემა მეოთხე, 1948, გვ. 156. მატერიალიზმისა და იდეალიზმის წინააღმდეგობა ფსიქოლოგიაში პირველ რიგში იმით გამოვლინდება, რომ განცდისათვის აუცილებელ სუბსტრატს სპირიტუალიზმი ეძებს სუბსტანციალურ სულში, ხოლო მატერიალიზმი ნერვულ სისტემაში მით გამოირიცხულია მეცნიერებიდან აგრეთვე „შესამე“ შესაძლებლობაც, როცა ფსიქიკის სუბსტრატს ეძებენ არაკნობიერში, ცნობიერების გარეთ არსებულ ფსიქიკაში. ცნობიერების გარეთ არსებული, რაც არ უნდა იყოს იგი, მატერიაა და მეტი არაფერია.

49 იხ. ალექსანდრ ვ ე ლ ე ნ ს კ ი, Философские очерки, О свободе воли, 1901, стр. 69.

მის გაუგებრად ვერ იქნება? აქ მთელი შემეცნების პრობლემა თავიდან დგება და აქედან დაწყებული საქმე როდისღა მიაღწევს თავისუფლების პრობლემას?⁵⁰.

არის კიდევ ერთი გზა ფსიქოლოგიის გამოყენებისა ნებისყოფის თავისუფლების პრაქტიკული გამართლებისათვის. ცნობილია, რომ ადამიანი სავსებით დაზრწმუნებულია, რომ მისი მოქმედება სავსებით მისგანვე არის დამოკიდებული, თუმცა ნამდვილად ეს არის ილუზია, უნებლიე თავის მოტყუება. არსებობს ექსპერიმენტული დასაბუთება ამგვარი ვითარებისა⁵¹. მაგრამ ამის მიუხედავად მაინც შეიძლება ითქვას, რომ თავისი თავის წარმოდგენა როგორც თვითმოქმედისა, თავისუფალისა ზოგჯერ სასარგებლოა და აუცილებელიც, თუ გინდა ამ თავისუფლებას რეალური საფუძველი არ გააჩნდეს. თუ მეცნიერება არ იაზრება, როგორც ობიექტური ვითარების ასახვა, ეს იმასაც ნიშნავს, რომ სუბიექტურის ობიექტურად შემეცნების გარეშე საერთოდ ვერ მიიღწევის მეცნიერება. ფსიქოლოგია ისეთი მეცნიერებაა, რომლის საშუალებით ვერც ერთი მეცნიერება ვერ დასაბუთდება, მაგრამ ფსიქოლოგიის დაუსაბუთებლად ვერც ერთი მეცნიერება ვერ დასაბუთდება. „პირველი ფილოსოფია“ იმას უნდა ერქვას, რომელიც სუბიექტურის შემეცნებას გვასწავლის, ობიექტური შემეცნების საფუძველი სუბიექტურის შემეცნებით უნდა დავიწყოთ. აბსურდია იმის მტკიცება, რომ შემეცნება შეიძლება მხოლოდ ობიექტურის, ხოლო სუბიექტურის შეუძლებელია. ამ ორი ცნების დაშორება იმგვარად, რომ ერთი შემეცნებოდეს, ხოლო მეორე არა, უაზრობაა, ობიექტურის შემეცნება სუბიექტურის შემეცნებას ნიშნავს და გულისხმობს, და პირიქითა⁵².

ფსიქიკური სინამდვილის თავისუფლება, ამგვარად, ის თავისუფლება არ შეიძლება იყოს, რაც ზნეობრივ პასუხისმგებლობას დაასაბუთებს. საკითხი უთუოდ სოციოლოგიური თვალსაზრისით უნდა იქნეს განხილული: ისეთი თავისუფლება, როგორსაც ეძებდა კანტი, სხვა გზით, თუ არა ისევ კანტისებურად, შეუძლებელი ჩანს, ხოლო საკითხის კანტისეული გადაჭრა, კიდევაც რომ ვიწამოთ, საქმეს არ

⁵⁰ იხ. ა. ბოკოროშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. I, 1957, გვ. 195.

⁵¹ იხ. Ю. В. К а н н а б и х, К вопросу о свободе воли, «Вопросы философии и психологии», том 87, 1907.

⁵² იხ. В. М. Т е п л о в, Об объективном методе в психологии «Советская педагогика», № 7, 1952, ст. 66. შეად. ა. ბოკოროშვილი, „ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის“, 1966, გვ. 31.

არგებს. თავისუფლება, რომელიც აქ არის საჭირო, არ არის მხოლოდ ნეგაცია, მიზეზობრიობის გამოყენების შეუძლებლობა, არამედ სწორედ აქტივობა, ქმედითობა, რომელიც სხვას აღარაფერს ემყარება. ეთიკის დასაბუთება სხვა გზით უნდა მოხერხდეს.

მთარ ბაბიძე

თავისუფლებისა და მოთხოვნის ცნებათა ურთიერთმიმართების საკითხისათვის

1. თავისუფლების ცნებას ადამიანის არსობრივ მომენტს უკავშირებს ბევრი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური თეორია. ამიტომ, ცხადია, თავისუფლების ბუნების შესახებ ბევრი რამ არის ნათქვამი. თავისუფლების ცნების ფილოსოფიური ანალიზის ისტორია საუკუნეებს ითვლის. მიუხედავად ამისა, ჩვენი აზრით, სათანადოდ არაა გაანალიზებული ამ ცნების ის ნიშნები, რომლებიც მის მიმართებას შეეხება მოთხოვნის ცნებასთან. ამ თვალსაზრისით არც მოთხოვნის ცნების ანალიზის დონეა დამაკმაყოფილებელი. ყველაზე უფრო გავრცელებული შეხედულების მიხედვით, ადამიანის თავისუფალი ქცევა და მისი ისეთი ქცევა, რომელსაც რომელიმე მოთხოვნა აღძვებს ბიძგს, არსებითად უპირისპირდება ერთმანეთს, პირველი მათგანი ადამიანისათვისაა სპეციფიკური, მეორე კი ყოველი ცოცხალი არსებისათვის საერთოდ. საპირისპირო თვალსაზრისს, რომელიც ბიოლოგიზმის სახელითაა აღნიშნული მის მოწინააღმდეგეთა მიერ, მაჩინია, რომ შეუძლებელია თვითონ ადამიანის ქცევების საფუძველში არ ვიგულისხმოთ მოთხოვნა, რომ მოთხოვნისა და შესაბამისი გარემოს (სიტუაციის) გარეშე შეუძლებელია განხორციელდეს რაიმე ქცევა. ამ თვალსაზრისის დამცველნი, რომელთაც შეგნებული აქვთ ბიოლოგისტური რედუქციონიზმის საშიშროება, სიძნელიდან გამოსავალს იმაში ეძებენ, რომ განსხვავონ ბიოლოგიური და მაღალი, ადამიანური მოთხოვნის ცნებები. თეორიათა ამ ორ ჯგუფთან შეთავსებულია თვითონ თავისუფლებისა და მოთხოვნის ცნებათა განსხვავებული გაგებები.

ცხადია, თავისუფლებისა და მოთხოვნის ცნებების ურთიერთობის საკითხის გადაჭრის გვარობაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ მიმართულებას მიიღებს ისეთი მნიშვნელოვანი პრობლემების.

გადაწყვეტა, როგორცაა ადამიანის განვითარების საკითხი. ახალ წოთხონილებათა წარმოშობისა და განვითარების საკითხი, ადამიანის ფილოსოფიური და კერძომეცნიერული კვლევის კონკრეტული აპარატის პრობლემა და სხვ. ასეთია, მოკლედ, საკითხის თეორიული მნიშვნელობა.

მაგრამ თავისუფლების თეორია არსებითად უკავშირდება ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველაზე უფრო სასიცოცხლო ინტერესებს. ბრძოლა ადამიანის თავისუფლებისათვის, ისეთი საზოგადოების შექმნისათვის, რომელიც რეალურად უზრუნველყოფს ადამიანის თავისუფლებას, იყო და რჩება პროგრესული კაცობრიობის უმაღლეს ამოცანად. ეს იმდენად აშკარა იდეაა, რომ მის წინააღმდეგ ის იდეოლოგებიც კი ვერ ბედავენ გაილაშქრონ ხშირად, — ყოველ შემთხვევაში, აშკარად და შეუნიღბავად, რომელნიც ადამიანთა ერთი ნაწილს მიერ მეორე ნაწილის დამონების იდეას ემსახურებიან, ექსპლოატატორულ ფენათა და კლასთა ინტერესებს იკავებენ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავისუფლების იდეას ფორმალურად არა მარტო მისი მომხრეები უჭერენ მხარს, არამედ, ხშირად, მისი მოწინააღმდეგეებიც. ექსპლოატატორული ფენებისა და კლასების იდეოლოგები, რომელთა რეალურ ამოცანას ბატონობისა და ჩაგვრის შენარჩუნებისა და გაღრმავებისათვის ბრძოლა შეადგენს, უსირცხვილოდ ქადაგებენ თავისუფლებას, დემოკრატიას, ჰუმანიზმს, და საქმე ისე სურთ წარმოგვიდგინონ, თითქოს მათ მიერ შექმბულ საზოგადოებრივ სისტემაშია უზრუნველყოფილი თავისუფლება. ბურჟუაზიული საზოგადოების კლასიკურ კრიტიკაში, რომელიც მარქსმა, ენგელსმა და ლენინმა მოგვცეს, ბოლომდეა მხილებული ბურჟუაზიული იდეოლოგიის პირფერობა და თვალთმაქცობა, იდეოლოგიისა, რომელიც ცდილობს ჰუმანიზმის დამცველად წარმოგვისახოს კლასები და ფენები, რომელთა მთელი მოქმედება სინამდვილეში ძალადობის, სხვებზე ბატონობისაკენაა მიმართული. ეს, საერთოდ, ითქმის ყველა ექსპლოატატორულ იდეოლოგიაზე, რა სახითაც არ უნდა გვევლინებოდეს იგი.

როგორაა შესაძლებელი, რომ ჰუმანიზმის, ადამიანის თავისუფლების იდეას ასეთი თუ ისეთი სახით ქადაგებენ მისი ნამდვილი მოწინააღმდეგენი? საქმე რომ მტკნარი სიცრუის პირდაპირი გამოყენებით ამოიწურებოდეს, გასარკვევიც არაფერი დარჩებოდა. მაგრამ საქმე ეხება გარკვეული სისტემის სახით წარმოდგენილ იდეათა მყარ ერთიანობას, ჰუმანიზმის მოწინააღმდეგე კლასის ვითომდა ჰუ-

მანისტურ თეორიას. კლასობრივი იდეოლოგია კლასის ინტერესებს უნდა გამოხატავდეს, იდეოლოგია და მისი საზოგადოებრივ-ეკონომიური საფუძველი ერთმნიშვნელოვნად უნდა იყონ დაკავშირებული ერთმანეთთან. უამისოდ ყოველგვარ აზრს დაკარგავდა მსჯელობები განსხვავებულ იდეოლოგიათა შესახებ. შეუძლებელია ერთმნიშვნელოვანი შესატყვისობა არ დადასტურდეს განსახილველ შემთხვევაშიც. საქმე ისაა, რომ საბოლოო ანგარიშით აქაც ერთმნიშვნელოვანი შესატყვისობაა: ჩვენს წინაშეა თავისუფლების ფორმალური აღიარება, ხოლო ასეთი „პუმანისტური“ იდეოლოგიის მსჯელობათა ერთიანი სისტემა ერთმნიშვნელოვნად შეესაბამება დამონების იდეოლოგიას. ყოველივე აქედან გასაგებია, რომ თავისუფლების იდეის ანალიზისას ერთმანეთისაგან უნდა გავარჩიოთ ორი რამ — ფორმალური აღიარება ამ იდეისა და თავისუფლების რეალური დაფუძნება მთლიან იდეოლოგიურ სისტემაში, სადაც თვალთმაქცობასა და სიყალბეს სათანადო ადგილი მოენახებოდა და სათანადო კვალიფიკაცია მიეცემოდა.

ანტიპუმანისტური იდეოლოგიის მსგავსი შენიღბვა თავისუფლების ცნების სხვადასხვანაირად გაგების ნიადაგზე ხდება შესაძლებელი. თუ ადამიანის თავისუფლებად გავიგებთ მის დამონებას უპიროვნო საზოგადოების თუ არსებული საზოგადოებრივი წარმოების წესის მიერ, თუ ადამიანის იდეალად გაუცხოებულ ადამიანს ვალიარებთ და უარს ვიტყვით ადამიანისათვის ადამიანური ბუნების დაბრუნების დიად ამოცანაზე, მაშინ, ცხადია, ასეთ „თავისუფლებას“ ექსპლოატატორულ კლასთა იდეოლოგიის სახით გამოუჩნდება მფარველი. გასაგებია, რომ ასეთ პირობებში თავისუფლების ცნების ანალიზს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ეკისრება. ამ ანალიზში კი არსებითი როლი ენიჭება თავისუფლებისა და მოთხოვნების ცნებათა ურთიერთმიმართების საკითხის გარკვევას.

ყოველივე ამას ასეთივე გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ადამიანისა და საზოგადოების განვითარების საკითხის გადაჭრისათვისაც. მარქსიზმში ადამიანის თავისუფლების იდეა ცენტრალური იდეაა. თავისუფლების იდეა არსებითადაა დაკავშირებული კომუნისტური საზოგადოების აშენების საქმესთან და ამისათვის აუცილებელ პირობასთან — ახალი ადამიანის ფორმირებასთან. თავისუფლების აქსიოლოგიური იდეა და კონკრეტულ-ისტორიული დეტერმინირებულობის იდეა მარქსიზმში ერთ მთლიანადაა შერწყმული. საზოგადოებრივ-ეკონომიური კანონზომიერებები განსაზღვ-

რავენ საზოგადოებრივი ცხოვრების ცვლილებებს თვით საზოგადოებრივ-ეკონომიურ ფორმაციათა შეცვლამდე, მაგრამ ეს ცვლილებები, საბოლოო ანგარიშით, არის არა უბრალოდ ცვლილებები, არამედ განვითარება — სელა კაცობრიობის უკეთესი მომავლისაკენ. წარმოების ობიექტური კანონზომიერებები, ოპტიმალური წარმოების ძირითადი პრინციპი, უზრუნველყოფენ ცვლილებათა ამ ღირებულებითს ხასიათს. ძველ ფორმაციას ობიექტური აუცილებლობით ცვლის ახალი, უფრო პროგრესული ფორმაცია. პროგრესი ეხება თვით ადამიანის ინდივიდს და მთელ საზოგადოებას, საზოგადოების განვითარება ადამიანთა თავისუფლების ხარისხის ზრდაში გამოიხატება. სოციალისტური რევოლუცია, მარქსიზმის მიხედვით, საშუალებას იძლევა სრულიად ახალი ტიპის, ექსპლოატაციისაგან საერთოდ თავისუფალი საზოგადოების აშენებისათვის, ადამიანის ნამდვილი განთავისუფლებისათვის. ასეთი საზოგადოების განვითარება არსებითად უკავშირდება ახალი ადამიანის ფორმირების პროცესს. ახალი ადამიანი ნიშნავს თავისუფალ ადამიანს, ყოველმხრივ განვითარებულ ადამიანს, ადამიანს, რომელიც აღარ არის გაუცხოებული, ე. ი. რომლის ნამდვილი ადამიანური ძალები გამოვლენილი და განვითარებულია. ეს ადამიანური ძალები კი მდგომარეობს ადამიანის თავისუფლებაში, აქტივობაში, შემოქმედებაში. ახალი ადამიანის ფორმირება არის ადამიანის ყოველმხრივი განვითარების, მისი განთავისუფლების, ადამიანურობასთან მიახლოების პროცესი. ადამიანის მიერ თავისუფლების მოპოვების ეს პროცესი ორი ასპექტით უნდა განვიხილოთ.

ადამიანის თავისუფლება, ერთი მხრივ, არის იდეალი, საითყენაც აუცილებლობის ძალით მიემართება ისტორიის განვითარება. მეორე მხრივ, კი, თავისუფლება, რეალურად მიღწეული თავისუფლებები, შეადგენს იმ საფუძველს, რომელიც ამზადებს შემდგომ თავისუფლებათა მოპოვებას: თავისუფლება ერთბაშად არ იბადება, თავისუფლებას შემდგომი საფეხურის მიღწევა შეუძლებელია, თუ მანამდე არ იქნა მოპოვებული გარკვეული თავისუფლებანი. ამრიგად, თავისუფლება ახლა ობიექტურ ძალად იქცევა და თუ ადრე იგი მხოლოდ მიზანი იყო, ახლა საშუალებად იქცევა ახალ თავისუფლებათა მოპოვებისათვის.

შემთხვევითი არაა, რომ ადამიანის თავისუფლების პრაქტიკული პლანი ყოველთვის ადამიანის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას უკავშირებს მას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ასეთი მიდგომა თავის

თეორიულ პოზიციასაც გულისხმობს თავისუფლებისა და მოთხოვნილებების ურთიერთმიმართების საკითხზე. ამ თეორიული პოზიციის ცხადყოფა მნიშვნელობას არაა მოკლებული და გარკვეულ იდეოლოგიურ შინაარსს გვიჩვენებს.

თეორიულ საკითხთა და პრაქტიკულ ამოცანათა ის წრე, რომელზეც ზემოთ იყო მსჯელობა, არსებითადაა დაკავშირებული თავისუფლებისა და მოთხოვნილების ცნებათა გაგებასთან და მათი ურთიერთობის საკითხის გადაჭრასთან.

2. რა არის მოთხოვნილება? სად და რისთვის იქნა შემოტანილი ეს ცნება მეცნიერებაში?

მოთხოვნილების ცნება იხმარება ყველა იმ მეცნიერებაში, რომელიც ამა თუ იმ ასპექტით სწავლობს სინამდვილის ანორგანულ-ზევით მოცემულ მონაკვეთს. ასეთია ბიოლოგია და ბიოლოგიური მეცნიერებები; ფსიქოლოგია, სოციოლოგია, პოლიტიკური ეკონომია და კერძო ეკონომიკური მეცნიერებანი და სხვ. ყველგან, სადაც მოთხოვნილების ცნება იხმარება, საქმე ეხება ქცევას და მის ამხსნელ მექანიზმს. მოთხოვნილების ცნება შემოტანილ იქნა მომავალი ქცევის გასათვალისწინებლად, ასახსნელად. იმის თქმა, რომ ცხოველს თუ ადამიანს აქვს ესა და ეს მოთხოვნილება, ნიშნავს იმის წინასწარგანჭვრეტას, რომ სათანადო პირობებში იგი ასეთ და ასეთ ქცევას ვეჩვენებს. იგულისხმება, რომ ქცევის რეალიზაციისათვის საკმარისი არ არის მოთხოვნილების არსებობა, მოთხოვნილება ქცევის სუბიექტური ფაქტორია, მოქმედი სუბიექტის მდგომარეობაა, ქცევის აქტის განხორციელებისათვის კი ამას გარდა საჭიროა ობიექტური ფაქტორის მოცემულობაც, მოთხოვნილების შესატყვისი სინამდვილის არსებობა (სინამდვილის ამ ნაწილს ზოგჯერ გარემოს, ზოგჯერაც სიტუაციას უწოდებენ). საკითხს იმის შესახებ, მოთხოვნილებისა და სიტუაციის შეხვედრა უშუალოდ იწვევს ქცევას, თუ ეს გაპირობებულია სუბიექტის მთლიანობითი მოდიფიკაციით — განწყობით — ჩვენი პრობლემის კონტექსტში არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს.

მოთხოვნილებით ქცევა უნდა იქნეს ახსნილი. მაგრამ როგორ ვწვდეთ თვითონ მოთხოვნილებას? თუ მოთხოვნილების ცნებით მოთხოვნილების ცნობიერ ფაქტს აღვნიშნავდით, ეს კითხვა არ უთარა სიძნელეს არ შეგვიქმნიდა: ჩვენ უშუალოდ განვიცდიდით რაიმე საგნის დაუფლების თუ რაიმე მოქმედების მოთხოვნილებას, ეს გამოიხატება ჩვენს ლტოლვაში ამ საგნისაკენ, მისწრაფებაში —

შევასრულოთ სათანადო მოქმედება. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ბიოლოგიაში და ზოოფსიქოლოგიაში, სადაც მოთხოვნილების ცნების მოხმარების არესთან გვაქვს საქმე, ასეთ ცნობიერებაზე ლაპარაკი არ შეიძლება. საზოგადოებრივ მოთხოვნილებათა სფეროშიც არავრთხელ ჩვენს თავს მოთხოვნილების არაცნობიერი ხასიათი: კერძო მოთხოვნილებათა გამოვლენა მხოლოდ სათანადო მეცნიერული გამოკვლევის შედეგად ხდება შესაძლებელი. გარდა ამისა, რაც მთავარია, მოთხოვნილება ამხსნელი ცნებაა, ახსნის ფუნქციას კი გაცნობიერებული მოთხოვნილება, მოთხოვნილების განცდა ნაკლებად ან სულაც ვერ ასრულებს, როგორც ამაზე არაორაზროვნად მიუთითა ფსიქოლოგიამ. საქმე ისაა, რომ არა მარტო ყველა მოთხოვნილებას ვერ აცნობიერებს ადამიანი, არამედ ეს ცნობიერება ყოველთვის არ შეესატყვისება ნამდვილ მოთხოვნილებას როგორც ქცევის აღმძვრელ სუბიექტურ ფაქტორს (არაცნობიერის ფსიქოლოგიაში შოპენჰაუერის შემდეგ ეს არავისათვის სადავო არაა). როგორც აქედან ჩანს, მოთხოვნილების ცნება გულისხმობს ამხსნელ მექანიზმს, რომელიც არსებითად ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად მოქმედებს (და, ის კი არა, თვითონ განსაზღვრავს იმას, თუ რა ცნობიერების მოვლენა წარმოიშობა).

მაგრამ ასეთ შემთხვევაში თვითონ მოთხოვნილების წვდომა შეუძლებელი ჩანს, რამდენადაც მოჭადოებულ ლოგიკურ წრეში შევდივართ: მოთხოვნილება ქცევის ასახსნელადაა შემოტანილი, ხოლო თვითონ მისი წვდომა ამავე ქცევის გათვალისწინებით-ლა შეიძლება. მართლაც, როგორ გავიგოთ, რა მოთხოვნილება აქვს ცხოველს? ამისათვის ჩვენ ამ ცხოველის მიერ შესრულებულ მოქმედებებს გადავხედავთ და მათ შესაბამისად ვამბობთ, რომ ცხოველს ასეთი და ასეთი მოთხოვნილება ჰქონია. ჩვენ არაფერი არ ვიცით ცხოველის განცდათა შესახებ, რომ მათი მეშვეობით შეგვეძლოს მოცემული მოთხოვნილების განსაზღვრა. საქმეს ვერ შველის ცხოველის ისეთ მოქმედებებზე მითითება, რომლებიც წინ უსწრებენ მოცემულ ასახსნელ ქცევას და მისკენ მიდრეკილებას გვიჩვენებენ (მოუსვენრობა, ბორკვა და მისთ.): სრულიად ნათელია, რომ ამგვარი მოქმედებები მოცემულ ქცევასთან ნათესაობის გამო იძენენ მიმთითებელ ფუნქციას და ამ ქცევის წარმომადგენლად გამოდიან.

უნდა ვიფიქროთ, ეს სიძნელე იყო ის ძირითადი იმპულსი, რომელმაც მოთხოვნილების ცნება პოზიტივისტური თვალსაზრისის მიმდევარ მეცნიერებს ე. წ. წონასწორობის ცნებით შეაცვლევინა.

წონასწორობის ცნება აღარ შეიცავს მოთხოვნილების ცნების იმ ნიშანს, რომელიც ზემომითითებული სიძნელის წყარო იყო. ახლა ჩვენ ვიციტ ცოცხალი არსების გარკვეული მდგომარეობა და ვხედავთ, რომ, თუ ეს მდგომარეობა (წონასწორობა) დაირღვა, ცოცხალი არსება ახორციელებს მისი ალდგენისათვის საჭირო მოქმედებებს (ჩვენ, მაგალითად, ვამჩნევთ, რომ ცხოველის ორგანიზმი შეიცავს ამა და ამ რაოდენობით წყალს, დათუ ცხოველმა ამ წყლის გარკვეული რაოდენობა დაკარგა, იგი შეივსებს ამ დანაკლისს, ალდგენს პირვანდელ მდგომარეობას — სვამს წყალს).

წონასწორობის ცნების შემოტანა სრულიად საფუძვლიანია, რამდენადაც იგი გულისხმობს მოთხოვნილების ცნების უდავო შინაარსს. მაგრამ ჩვენი საკითხის გადაჭრისათვის ეს ვერაფერს გვეტყვის, რამდენადაც წონასწორობა, როგორც გარკვეული მდგომარეობა, სრულიად ერთნაირად ახასიათებს როგორც ცოცხალს, ისე არაცოცხალს, რის გამოც ვერ გამოდგება ცოცხალი არსების მოქმედების — ქცევის განსახვევებლად სიცოცხლის საზრისს მოკლებული მოქმედებისაგან.

დინამიური წონასწორობის ცნება სათანადოდ იქნა ათვისებული კიბერნეტიკაში, იგი გამოყენებულ იქნა მართვის იმ პროცესის მოდელირებისათვის, რომელიც ცოცხალი ორგანიზმებისათვისაა დამახასიათებელი. მაგრამ აქვე იქნა გარკვეული, რომ ეს არცა არაცოცხალი წონასწორობაში მყოფი ბუნების პრინციპიც. სიცოცხლის მანქანური მოდელირების ფაქტი სწორედ იმაზე მიუთითებს, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენს წინ არის არა თვით სიცოცხლის სპეციფიკური ნიშანი, არამედ ორგანულისა და არაორგანულისათვის საერთო ნიშანი.

ყოველივე აქედან ნათელია, რომ მოთხოვნილების ახსნითი ცნების შემოტანა გვევალებს თავი დავალწიოთ მოჯადოებულ წრეს: მოთხოვნილების განსაზღვრას მომავალი ქცევით, ამ ქცევის განსაზღვრას მოთხოვნილებით. ამ წრიდან თავის დაღწევისათვის არ გამოდგება მოთხოვნილების დაყვანა წონასწორობამდე.

გარდა ამისა, აუცილებელია ერთი არსებითი ვითარების გათვალისწინება: მოთხოვნილებით გამოწვეულად ჩაითვლება არა ყველა მოქმედება, რომელსაც სუბიექტი გვიჩვენებს, არამედ მხოლოდ ზოგიერთი. მოთხოვნილებასთან, მაგალითად, არავითარი დამოკიდებულება არა აქვს ცოცხალი ორგანიზმის წმინდა მექანიკურ ქცევას, როცა, ვთქვათ, მექანიკური ზემოქმედების გზით მისი სხეუ-

ლი სივრცეში გადაადგილდება იძულებით. არც ცოცხალი ორგანიზმის სხეულში მიმდინარე ყველა ფიზიკური და ფიზიოლოგიური ცვლილებები შეიძლება შეფასდეს მოთხოვნილებასთან დაკავშირებულ პროცესებად. ამრიგად, ქცევას როგორც მოქმედებას, რალაც სპეციფიკური ნიშანი უნდა ახასიათებდეს, რომ იგი მოთხოვნილების შედეგად იქნეს ცნობილი. თავის მხრივ, მოთხოვნილება არის არა ყველა მოქმედების, არამედ მხოლოდ ზოგიერთი, სპეციფიკური ქცევის გამოშვები ფაქტორი. უნდა გაირკვეს, რა ნიშანი უნდა ახასიათებდეს სუბიექტის მოქმედებას, რომ იგი მოთხოვნილებით იქნეს ახსნა.

ორივე ზემომითითებული ამოცანის გადაწყვეტისათვის აუცილებელი ხდება გავითვალისწინოთ მოთხოვნილების როგორც დისპოზიციის ბუნება. მოთხოვნილება გარკვეული დისპოზიციის სახით წარმოგვიდგება და არა უბრალოდ ქცევის შესაძლებლობის სახით. იგი უნდა დახასიათდეს როგორც არა მხოლოდ წმინდა შესაძლებლობა (ასეთ შემთხვევაში მისი შემეცნებითი მნიშვნელობა დასაბუთებული ვერ იქნებოდა), არამედ როგორც გარკვეული მოცემული რეალობა, რომელიც შესაძლებლობის ნიშნითაც არის წარმოდგენილი. ასეთია მოთხოვნილება როგორც დისპოზიცია.

3. მოთხოვნილება, როგორც მიუთითეთ, დისპოზიციური ბუნების სინამდვილედ უნდა წარმოვისახოთ. დისპოზიციაში მომავალი მოცემულია არა მხოლოდ წმინდა შესაძლებლობის სახით, არამედ, გარკვეული აზრით, რეალურადაც. მოცემულია ასეთი და ასეთი სახის ქცევისადმი სწრაფვის რეალური პროცესი.

მაგრამ თვითონ დისპოზიციის ცნების ირგვლივ ფილოსოფიაში ცხარე პოლემიკა მიმდინარეობს. ჩვენ ამჟამად გვინტერესებს ორი ბანაყის დაპირისპირება, რომელთაგანაც ერთი უარყოფს ამ ცნების შემეცნებითს მნიშვნელობას, მეორე კი — იცავს.

სანამ ამ დაპირისპირებას გავითვალისწინებდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია საკითხის სათანადო განზოგადების აუცილებლობაზე მიუთითოთ. ზოგადი პრობლემა ზოგადი პრობლემის სახით უნდა განვიხილოთ და გადავჭრაოთ, მისი შენაცვლება მისი რომელიმე კერძო შემთხვევით — ლოგიკური შეცდომაა, რომელიც შეუძლებელს ხდის პრობლემის გადაჭრას. საქმე ისაა, რომ ისეთი კერძო პრობლემები, როგორცაა დისპოზიციის ცნების შემეცნებითი მნიშვნელობა, კანონის (ზოგადის) წინასწარმეტყველებითი შემეცნებითი მნიშვნელობა და ტელეოლოგიური თვალსაზრისის როგორც კატეგორიის შე-

მეცნებოთი მნიშვნელობა ერთ ზოგად საკითხად შეიძლება და უნდა გავაერთიანოთ, ესაა საკითხი იმის შესახებ, თუ რა შემეცნებითი ფუნქცია შეიძლება დავაკისროთ შესაძლებლობის კატეგორიას, რომელსაც ერთნაირად ეხება საქმე სამივე შემთხვევაში, და როგორი სახის შესაძლებლობად უნდა გავიგოთ ისინი, რომ მათი შემეცნებითი მნიშვნელობა დასაბუთდეს.

მოთხოვნილება, როგორც ქცევის დისპოზიცია არის წინასწარ დადგენილი კანონის ტოლფასი. იგი ისევეა მოწოდებული მომავალ კერძო ქცევათა ასახსნელად, როგორც ზოგადი კანონი (კანონი, საერთოდ, რამდენადაც კანონი არაზოგადი არ შეიძლება იყოს) მომავალი კერძო შემთხვევების წინასწარმეტყველების მიზნით დგინდება. ქვემოთ ჩვენ ვიმსჯელებთ ზოგადი კანონის, განზოგადების შემეცნებითი მნიშვნელობაზე, და მხედველობაში გვექნება მოთხოვნილების, როგორც ზოგადი დისპოზიციური კანონის, შინაარსიც (დამახასიათებელია, რომ რ. კარნაპი ზოგად თეორიულ ცნებათა და კანონთა წინასწარმეტყველებითი ფუნქციის განხილვისას ამ ცნებებს დისპოზიციის ტერმინითაც აღნიშნავს. იხ. რ. კარნაპის ქვემოთ დასახელებული ნაშრომი).

სუბიექტურ-იდეალისტური შეხედულების ნიადაგზე შეუძლებელი აღმოჩნდა განზოგადების შემეცნებითი მნიშვნელობის დასაბუთება. ეს გამოიხატა პოზიტივისტურ დებულებაში მეცნიერების თეორიული მსჯელობების (ზოგადი კანონების, განზოგადებების) ტავტოლოგიურობის შესახებ. ეს თეორია განვითარებული აქვს აღრინდელ პოზიტივისტს ჯ. სტ. მილს კერძოდან ზოგადზე დასკვნის შესახებ მსჯელობისას, და ნეოპოზიტივისტს კეროლ პრატს. პოზიტივისტური კონცეფცია ნომინალიზმს ავითარებს და მხოლოდ ინდუქციური სინთეზური მსჯელობების შემეცნებითი როლს ცნობს.

ჯ. პრატის აზრით¹, მეცნიერების კანონი ზოგადია როგორც კრებითი წინადადება, რომელიც განხორციელებულ ცდებს შეეხება მხოლოდ, მათ გამოხატავს და მათს შესახებ გამოთქმულ ცალკეულ მსჯელობათაგან მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ უბრალოდ მათს ერთობლიობას გულისხმობს. ამიტომ, ამბობს იგი, როცა ჩვენ ცალკეულ მსჯელობებს „განვაზოგადებთ“, ე. ი. ზოგადი კანონის ფორმით გამოვთქვამთ, ეს მხოლოდ აბრევიატურული განმეორებაა ნაგულისხმევი ცალკეული კერძო მსჯელობებისა. ზოგადი კანონი, ამრიგად, ტავტოლოგიურია. იგი ტავტოლოგიურია ყოველგვარი

¹ C. C. Prall, Logic of modern psychology, NY, 1939.

გამონაკლისის გარეშე. ამიტომ მას არა აქვს შემეცნებითი მნიშვნელობა. ჯ. სტ. მილთან იგივე აზრი მოცემულია დედუქციური დასკვნების (სილოგიზმის) შემეცნებითი ღირებულების კრიტიკის სახით². ორივე შეთხვევაში მიჩნეულა, რომ კოდნის ერთადერთი პროგრესი წინააწარმეტყველების ნიშნის თვალსაზრისით შეიძლება მხოლოდ ინდუქციურ დამარწმუნებლობას ეხებოდეს, ხოლო ინდუქციის ზოგადი ე. წ. რეგისტრირებული ზოგადით ამოიწურება, რომელსაც თან ახლავს ალბათური მოლოდინი მსგავს შემთხვევებში მოვლენის განმეორებისა. რ. კარნაპის ცდა გარკვეული მნიშვნელობა მიენიჭება მეცნიერების თეორიული ზოგადი, დისპოზიციური კანონებისათვის, ელიარება მათი ერთგვარი შემეცნებითი მნიშვნელობა³, პოზიტივიზმის ფარგლებიდან გასვლად უნდა შეფასდეს.

შემეცნების პროგრესისათვის ზოგადი კანონის მნიშვნელობა სრულიად გაუგებარი ჩანს სუბიექტური იდეალიზმისათვის. ეს მნიშვნელობა მხოლოდ მაშინ გამოჩნდება, როცა უარს ვიტყვით აღქმისა და არსებობის იგივეობის სუბიექტურ-იდეალისტურ პრინციპზე და აღქმის, ცნობიერების, შემეცნების მიღმა ონტიურ სამყაროს ვცნობთ — აღსაქმელს, გასაცნობიერებელს, შესაცნებელს. ზოგადი კანონზომიერება, ზოგადი განსაზღვრულობა, ზოგადი დისპოზიცია შემეცნებამდე და ცნობიერებამდე არსებულად უნდა ვცნოთ, და მხოლოდ მაშინ შეიძლება ზოგად კანონს, კანონზომიერების შემეცნებას, ნამდვილი ღირებულება დავუქებნოთ. თუ რეალურად არსებობს ზოგადი კანონზომიერება და დისპოზიცია, მაშინ კანონის დადგენა და დისპოზიციის ცნების შემოტანა შემეცნების ამოცანას ემსახურება, წინააღმდეგ შემთხვევაში — არა.

ამის შესაბამისად, ჩვენ ქვემოთ ვეცდებით ვაჩვენოთ, რომ მოთხოვნილების ცნება აზრიანია მხოლოდ მაშინ, როცა იგი ცოცხალი არსების ონტიურ ღირებულებითს ცენტრთანაა დაკავშირებული, მის შინაგან ბუნებასთან, რომლის ჩვენი ცდისაგან დამოუკიდებლად არსებობას თვითონ ჩვენი ცდის შინაარსი გვკარნახობს. უამისოდ მოთხოვნილება როგორც დისპოზიცია. ისევე, როგორც, სათანადო განსხვავებათა გათვალისწინების შემდეგ, ზოგადი კანონები მეცნიერებისა, მოკლებული იქნებოდა შემეცნებითს მნიშვნელობას,

² Дж. Ст. Милль, Система логики силлогистической и индуктивной, М., 1914.

³ R. Carnap, Theoretische Begriffe der Wissenschaft, «Zeitschrift für philosoph. Forschung», В. 15, 1939.

მართლაც ტექნოლოგიური ხასიათის კონსტრუქცია იქნებოდა. რო-
ნელაც ან უბრალოდ შეაერთებდა კერძო ემპირიულ მსჯელობებს
ნომავალ შესაძლებელ ცდათა შესახებ წარსულ ცდათა საფუძველზე,
ან შესაძლებლობის კატეგორიის ენაზე გადაიტანდა ასერტორული
ხასიათის მსჯელობებს, რაც ვერ უზრუნველყოფდა ცოდნის გაფარ-
თობას, სინთეზურ მსჯელობებს.

შესაძლებლობის კატეგორიის ენაზე თარგმნას, თავისთავად, არ
მოაქვს ცოდნის გაფართოება. ეს კარგად ჩანს ტელეოლოგიურ და
კაუზალურ თვალსაზრისთა დაპირისპირების მაგალითზე. აქაც, რო-
გორც დისპოზიციებისა და ზოგადი თეორიული კანონების შემთხ-
ვევაში, საქმე ეხება მომავლის წინასწარმეტყველებას, მომავლის
მოცემულობას აწმყოში. მომავალი რომ აწმყოში რაიმეგვარად
არ იყოს მოცემული, შეუძლებელი იქნებოდა ზოგადი კანონის ძა-
ლით რაიმე წინასწარმეტყველება და დისპოზიციის შემეცნებითი
როლის დადგენაც. როგორ შეიძლება იყოს მოცემული მომავალი
აწმყოში?

რა თქმა უნდა, მომავალი შეიძლება მოცემული იყოს ჩვენს
ცნობიერებაში, წარმოდგენაში, როგორც მიზანი, გეგმა, ან რეალუ-
რი თუ ფანტასტიკური ხასიათის შესაძლებლობა. ამაში არაფერია
საოცარი არ არის, რამდენადაც საქმე ეხება არა რეალურად არსე-
ბობას მომავლისა, არამედ მის წარმოდგენას. თუ სწორია ისეთი
შეხედულება, რომელსაც მიაჩნია, რომ ცნობიერებას თავისთავად
თუ რაიმე ობიექტურ ვითარებასთან კავშირში რეალური ზემოქ-
მედების უნარი აქვს, მაშინ სწორი იქნება აზრიც, რომ ადამიანე-
ბი, როცა ისინი მომავალს წარმოადგენენ და გეგმავენ, როცა გარ-
კვეულ მიზანს დაისახავენ, და ამ მიზნის შესაბამისად იქცევიან, წი-
ნასწარვე განსაზღვრავენ მომავალს. ასეთ შემთხვევაში მომავალი
აწმყოშიცაა რეალურად მოცემული და ტელეოლოგიური თვალსაზ-
რისით განხილვისათვის რეალური და არა წმინდა ფორმალური სფე-
რო არსებობს. ადამიანისა და საზოგადოების ცნობიერი გარდაქმ-
ნითი მოღვაწეობა ფაქტია. მაგრამ დისპოზიციებისა და მეცნიერე-
ბის თეორიული კანონების შემთხვევაში ასეთი ცნობიერება გამო-
რიცხულია. ამიტომ აქ თითქოს წმინდა შესაძლებლობის ენაზე
ფორმალური თარგმანის სფეროსთან გვაქვს საქმე. ასეთ თარგმანს
წარმოადგენს კაუზალური თვალსაზრისიდან ტელეოლოგიურ თვალ-
საზრისზე ფორმალური გადასვლა.

აწმყოში მოცემულია მიზეზი, რომელსაც მოსდევს შედეგი-

მაგრამ შედეგი მხოლოდ მომავალში გამოჩნდება. მიზეზობრიობის კრიტიკული ანალიზი, რომელიც ჰიუმმა და სხვა სუბიექტურმა იდეალისტებმა განავითარეს, იმ არსებით ვითარებას ემყარება, რომ შეუძლებელია წინასწარ გავიგოთ აუცილებელი კავშირი მიზეზსა და შედეგს შორის. ჩვენ მოვლენათა განხილვას ვიწყებთ მიზეზიდან და შემდეგ ვნახულობთ შედეგს. ეს პროცესი აწმყოღან მომავლისაკენა მიმართული. მაგრამ ხომ შეგვიძლია კაუზალური თვალსაზრისის ნაცვლად საპირისპირო კატეგორია მოვიმარჯვოთ და პროცესი შევებრუნოთ, ვიკითხოთ არა ის, თუ საიდან მოვდივართ, არამედ ის, თუ საითკენ მივდივართ. ამ შემთხვევაში ის, რაც შედეგს წარმოადგენდა კაუზალური თვალსაზრისით, და რაც ბოლოში იყო, ერთგვარ მიზეზად (რომელსაც თავისკენ მიჰყავს პროცესი) იქცევა (causa finalis). ერთი და იგივე პროცესი შეიძლება განვიხილოთ როგორც კაუზალურად, ისე ტელეოლოგიურად. ეს არის განხილვის თვალსაზრისთა უბრალო შენაცვლება და მეტი არაფერი: თვითონ საქმის ვითარებაში ამით არაფერი არ იცვლება. ის, რაც არსებობის ენაზე იყო ნათქვამი და წარსულიდან (თუ აწმყოღან) მომავლისაკენ სვლას აღწერდა, ახლა გამოთქმულია მიზნის ენაზე, წმინდა შესაძლებლობის ენაზე, და მომავლისათვის წარსულის თუ აწმყოს მნიშვნელობას გვითვალისწინებს. თუ ამ განხილვის თვალსაზრისებს პროცესის ნიშანს, დროის ნიშანს ჩამოვაცლიდით, თუ მათ მიერ გამოსახულ საქმის ვითარებებს ზედროული სტრუქტურის სახით წარმოვადგენდით, ეს სტრუქტურა ორივე შემთხვევაში ერთი და იგივე იქნებოდა.

ის, რაც აქ ტელეოლოგიის შესახებ ითქვა, ტელეოლოგიისათვის როდია სპეციფიკური, იგი ეხება ყველა განხილვის თვალსაზრისს, სადაც კი წმინდა შესაძლებლობის კატეგორიით შევანაცვლებთ რეალური არსებობის თვალსაზრისს. ამრიგად, იგი ეხება დისპოზიციის კატეგორიასაც, რომელიც შესაძლებლობის თვალსაზრისზე გადატანას ახორციელებს, და ზოგადი კანონის ცნებასაც, რამდენადაც იგი მართლაც შეიძლება კერძო ხდომილებათა შესაძლებლობის აბრევიატურად წარმოვიდგინოთ. და თუ დისპოზიცია და მეცნიერების თეორიული კანონები მეტს არაფერს ნიშნავს, თუ არა შესაძლებლობის ენაზე თარგმნას, მაშინ მათი ტავტოლოგიურობისაგან თავის დაღწევა შეუძლებელი იქნებოდა.

შესაძლებლობის ენაზე თარგმნას აქ აუცილებლად ემატება შინაარსეული მხარე: დისპოზიცია, ზოგადი კანონი და მიზნობრიობა

(ტელეოლოგიური თვალსაზრისის დამცველათვის) წმინდა შესაძლებლობას კი არ გულისხმობენ, არამედ რეალურ მოცემულობასაც. მეცნიერების ზოგადი კანონი ასახავს მის მიღმა ნაგულისხმევ ზოგადს, კანონზომიერებას, დისპოზიციას რეალური მოცემულობა, რომლის თვით არსებობის ფორმა გულისხმობს მომავალი მოქმედებისაკენ სწრაფვას. ასეთი გაგება ყოველგვარ საფუძველს აცლის ტავტოლოგიურობის თეორიას, რომელზეც ზემოთ მივუთითებდით.

ამრიგად, მოთხოვნილება არის დისპოზიციური ხასიათის მოვლენა, რომელიც ობიექტურად არსებობს როგორც ქცევის განმსაზღვრელი სუბიექტური ფაქტორი. იგი მკვეთრად უნდა გავმიჯნოთ ქცევის შესაძლებლობიდან. ყოველი ქცევა შეიძლება გამოვხატოთ შესაძლებლობის ენაზე, მაგრამ ამით ყოველი მათგანი როდი იქცევა მოთხოვნილებად. ამის გამოა, რომ ყველა ქცევა არ უკავშირდება მოთხოვნილებას. მოთხოვნილების მიერ აღძრულად, როგორც ჩვენ ვეცდებით ვაჩვენოთ, შეფასდება მხოლოდ ისეთი მოქმედება. რომელიც სუბიექტის შინაგანი ბუნებისეულია. მოთხოვნილება სუბიექტის არსს, მის შინაგან ბუნებას უკავშირდება და მის გარეშე უსაზრისო ცნებად იქცეოდა. იგი, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, არსებითადაა დაკავშირებული სუბიექტის თავისუფლებასთან. მაგრამ სანამ ამას ვაჩვენებდეთ, და რომ ეს ვაჩვენოთ, საჭიროა განვიხილოთ თავისუფლების ცნება.

4. რა არის თავისუფლება? პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ თავისუფლება უკავშირდება გარკვეულ სუბიექტს თუ საგანს საერთოდ, რის გამოც იმდენ თავისუფლებაზე შეიძლება ლაპარაკობდნენ, რამდენიც თავისებური საგანი არსებობს. საგნის სპეციფიკა განსაზღვრავს სპეციფიკურ თავისუფლებებს, რამდენადაც ეს უკანასკნელნი იმის მიხედვით დგინდებიან, თუ რა სპეციფიკის გამლას ეხება საქმე.

ფილოსოფიაში საკმაოდ ერთმნიშვნელოვნად არის წარმოდგენილი თავისუფლების უზოგადესი განმარტება, თავისუფლების გვარობითი ცნების არსებითი დახასიათება. კლასიკურად შეიძლება მივიჩნოთ სპინოზასეული დეფინიციას: „თავისუფალი ეწოდება ისეთ საგანს, რომელიც მხოლოდ თავისი ბუნების აუცილებლობით არსებობს და რომლის მოქმედებასაც თვითონ იგი განსაზღვრავს. აუცილებელი, ანუ, უკეთ რომ ვთქვათ, იძულებითი, კი ეწოდება ისეთ საგანს, რომლის არსებობასა და მოქმედებას

განსაზღვრავს რაიმე „სხვა“⁴, ჰობსი ანალოგიურ დეფინიციას გააძლევს. იგი ერთმანეთისაგან განარჩევს საგნის შინაგან და გარეგან თვისებებს და ამის შესაბამისად ერთმანეთისაგან ასწავებს უზნარობას და თავისუფლებას მოკლებულობას. ჰობსის მიხედვით „თავისუფლება არის მოქმედებისადმი რაიმე წინააღმდეგობებს არასებობა, რამდენადაც ისინი მოქმედი სუბიექტის ბუნებასა და შინაგან თვისებებში არაა მოცემული“. არ შეიძლება, მაგალითად, ვთქვათ, რომ წყალს, ამბობს ჰობსი, არა აქვს აღმართზე ასვლის თავისუფლება, რადგანაც აღმართზე ასვლას აბრკოლებს თვითონ წყლის ბუნება, და არა გარეგანი ძალები⁵. ეს არის თავისუფლების უზოგადესი, გვარეობითი ცნება, რომელიც არ გულისხმობს არა მარტო სპეციფიკურ ადამიანურ თავისუფლებას, არამედ ბიოლოგიური არსების თავისუფლების სპეციფიკასაც. თავისუფლების სახეობრივ (სპეციფიკურ) მოდიფიკაციებს წარმოქმნის ამ ნიშნადმი სახეობრივი განმასხვავებელი ნიშნის დამატება⁶, თავისუფლების ეს მეტად ზოგადი ცნება აქვს მხედველობაში ა. შოპენჰაუერს, როცა ის ნებას (თავისუფლებას) მიაწერს თვით არაორგანული ბუნების საგნებს. მის მიერ განვითარებულ სისტემაში ნების მოდიფიკაციების შესახებ სინამდვილის განვითარების დონეთა შესაბამისადაა წარმოდგენილი თავისუფლების უზოგადესი ცნებიდან თანდათან იკადრება უფრო კერძო, სახეობრივ ცნებებზე (მცენარის, ცხოველის, ადამიანის ნებაზე).

თავისუფლების გვარეობითი და სახეობრივი ცნებების ზოგადი მიმოხილვაც საკმარისია იმისათვის, რომ შევამჩნიოთ გარკვეული კანონზომიერება: რაც უფრო სპეციფიკურ მნიშვნელობას ეუახლოვდებით, მით უფრო იჩენს თავს აზრთა სხვადასხვაობა. თუ ნაკლებად დავობენ თავისუფლების უზოგადესი ცნების შესახებ, სამაგეროდ მეტად განსხვავებული შეხედულებები არსებობს ადამიან-

⁴ С п и н о з а, Этика, 1932, стр. 1.

⁵ Г о б с, Избр. произв., т. I, 1964, стр. 555—556.

⁶ ი ქ ე, ტ. 2, გვ. 231. საინტერესოა, რომ ჰობსი ლოგიკურ პოზიტივისტებზე ბევრად ადრე აცნობიერებს ანალიტიკური მსჯელობის საზრიანობა-უსაზრისობას განსხვავებით სიმცდარისაგან; „...თუ ვინმე დამიწყებდა ლაპარაკს მ რ გ ვ ა ლ თ ხ კ უ თ ხ ე ზ ე, ან... თ ა ვ ი ს უ ფ ა ლ ს უ ბ ი ე ქ ტ ზ ე, თავისუფალ ნებაზე, ან რაიმე სხვაგვარ თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა ზ ე, და აქ არ იგულისხმებდა გარეგანი წინააღმდეგობებისაგან თავისუფლებას, მაშინ მე კი არ ვიტყვოდი, რომ იგი ცდება, არამედ ვიტყვოდი, რომ მისი სიტყვები უსაზრისოა, ე. ი. რომ იგი აბსურდს ამბობს“ (იქვე, გვ. 78).

ნის თავისუფლებაზე, ანუ თავისუფლებაზე საკუთრივი მნიშვნელობით.

არაორგანულ საგანთა თავისუფლებაზე ლაპარაკი მაინც პირობითია, რადგანაც თვითონ ამ საგანთა გამოყოფისათვის ერთადერთი საფუძველი შეიძლება იქნეს მითითებული — ფიზიკური გეშტალტების გამოყოფის კანონები. თვითონ საგანს ამ შემთხვევაში არ ახასიათებს რაიმე ლტოლვა თუ მისწრაფება საკუთარი მდგომარეობის შენარჩუნება-განვითარებისათვის. არაორგანული საგნის ცალკე გამოყოფა განსაზღვრულია ან ჩვენი აღქმის მაგეშტალტებელი კანონებით (გეშტალტთეორიის შეხედულებით), ან ჩვენ მიერ მათი დაყოფის და მათზე მანიპულაციების უნარით (პრაგმატიზმის შეხედულებით), ან ობიექტური იზოლირებულობით სხვაგვარი საგნებისაგან და სხვაგვარი კანონზომიერებებისაგან. ქვისათვის, მაგალითად, სულ ერთია, როგორ მოეპყრობიან მას. იგი არ ცდილობს აღადგინოს თავისი რომელიმე ერთი მდგომარეობა. ამიტომ თავისუფლებაზე, ამ სიტყვის ნამდვილი შინაარსეული გაგებით, აქ არც შეიძლება ლაპარაკი. რა თქმა უნდა, ამ საგანსაც აქვს საკუთარი კანონზომიერება, რომელიც მის ბუნებად შეიძლება მივიჩნიოთ და, ამდენად, მის ნებად ჩავთვალოთ (როგორც იქცევა შოპენჰაუერი), მაგრამ აქ არ არსებობს რაიმე ისეთი ონტიური ცენტრი, რომელიც „ჩემსა“ და „სხვისას“ განარჩევდა. წონასწორობა, უკეთ დინამიკური წონასწორობა, გაწონასწორების ფაქტი, რომელზეც კიბერნეტიკაში იქნა მითითებული როგორც ყოველი მოვლენისა და საგნის არსებით დახასიათებაზე, როცა საქმე ამ საგნის რაიმეგვარად მყარ მდგომარეობას ეხება, ვერ უზრუნველყოფს იმ ღირებულებითს მომენტს, რომლითაც ხასიათდება შინაგანი ონტიური ცენტრის მქონე არსებები — ცოცხალი არსებები და ადამიანი.

მხოლოდ ბიოლოგიურ დონეზე იწყება ახალი სინამდვილე, რომელსაც სიცოცხლის სახელით აღნიშნავენ და რომელიც უკვე მიუცილებლად გულისხმობს ღირებულებითს მომენტს. ცოცხალ არსებას, განსხვავებით არაცოცხალისაგან, აქვს თავისი ონტიური სასიცოცხლო ცენტრი, ინდივიდუალობა, რომლისათვისაც სულ ერთი როდია, რა მოუვა მას. ცოცხალი არსება ისწრაფვის თავისი გარკვეული მდგომარეობის შენარჩუნება-განვითარებისაკენ, ამ მდგომარეობის დარღვევას იგი პასუხობს სპეციფიკური მოქმედებით, რომლის აზრიც დარღვეულის აღდგენაში მდგომარეობს (რა თქმა უნდა, ანალოგიურად შეიძლება ლაპარაკი არაორგანული საგნის წონას-

წირობას აღდგენაზეც, მაგრამ. როგორც ითქვა. ამ შემთხვევაში არ არსებობს ღირებულებითი მომენტი, მისწრაფება კარგად ყოფნისაკენ). ინდივიდის სასიცოცხლო ცენტრის ცნების გარეშე სრულიად შეუძლებელია ცოცხალისა და არაცოცხალის განსხვავების წვდომა. ლტოლვა გარკვეული აზრისმქონე მდგომარეობისაკენ, მოთხოვნა-ლება, შეგუება, გარემოს გარდაქმნა საკუთარი მიზნების შესაბამისად, დაბადება, განვითარება, დეგრადაცია, სიკვდილი, სასურველი და არასასურველი მოვლენების ნაკადი და მრავალი ამგვარი დახასიათება მხოლოდ სიცოცხლის სფეროს განეკუთვნება და აზრსმოკლებულია ანორგანული ბუნების მიმართ.

ღირებულებითი მომენტი აქ ორმხრივ იჩენს თავს. პირველი: თვითონ ცოცხალი არსებისათვის ღირებულება თავისი ბუნების შესაბამისი არსებობა; მეორე: სწორედ ამის გამო ცოცხალი არსების ნების პატერისცემა სხვა ცოცხალი არსებისათვის ღირებულებას იძენს (საკითხი, სიცოცხლის რომელ დონეზე იწყება ასეთი დამოკიდებულება, ე. ი., განვითარების რომელ საფეხურზე მყოფი ცოცხალი არსება თვლის ღირებულებად განვითარების რომელი დონის სიცოცხლეს, აქ ჩვენ არ გვინტერესებს).

ცოცხალი არსების შინაგანი ბუნება, ამრიგად, დაკავშირებულია მის ღირებულებითს ცენტრთან, ეს უკანასკნელი კი მოთხოვნების საფუძველს შეადგენს: მოთხოვნილება არის ცოცხალი ორგანიზმის სწრაფვა აღადგინოს საკუთარი ბუნებრივი მდგომარეობა, რომელიც ირღვევა, რომელსაც რღვევა ემუქრება. რა თქმა უნდა, ცოცხალი არსების დახასიათება, სულაც არ ამოიწურება მის მოთხოვნილებათა სფეროს გათვალისწინებით, მაგრამ მოთხოვნილება მისი ერთ-ერთი არსებითი მხარეა.

რაკი თავისუფლება შინაგანი ბუნების შესაბამისად მოქმედებას ნიშნავს, ცოცხალი არსების შინაგან ბუნებას კი მოთხოვნილებაც შეადგენს, აქედან გამომდინარეობს, რომ ცოცხალი არსების თავისუფლება მისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების ქცევის შეუზღუდველობაში მდგომარეობს. თუ იმასაც მივიღებთ მხედველობაში, რომ სიცოცხლის საფეხურიდან მოკიდებული, სასიცოცხლო ონტოური ცენტრი განვითარების ყველა საფეხურზეა მოცემული, მაშინ გასაგებია, რომ მოთხოვნილება ასე თუ ისე თვითონ ადამიანის ბუნებას გამოხატავს და მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისადმი დაბრკოლების შექმნა ადამიანთანაც თავისუფლების შეზღუდვად უნდა შეფასდეს. ადამიანის ბუნებას უკავშირდება თვითონ

ბიოლოგიური, ვიტალური მოთხოვნილებებიც (რამდენადაც ადამიანი მოხსნილი სახით ინარჩუნებს ბიოლოგიურ არსებობას, თუმცა იგი მის სპეციფიკას არ შეადგენს), და, რა თქმა უნდა, სპეციფიკურ-ადამიანური მოთხოვნილებები, რომელთა შესახებაც ქვემოთ ვიმსჯელებთ.

მოთხოვნილებები ადამიანის შინაგან ბუნებაში შედიან, მაგრამ შეცდომა იქნებოდა ადამიანის ბუნება მათზე დაგვეყვანა. ის კი არა, ცხოველის შინაგანი ბუნებაც არ ამოიწურება მოთხოვნილებებით. ადამიანთან ჩვენ გვაქვს მოთხოვნილების საპირისპირო ქცევის არჩევის ფაქტიც, რომელიც, გარკვეულ ვითარებაში, თვითონ ადამიანის ბუნებას შეადგენს. მოტივთა რთული სისტემა, რომელიც ადამიანისათვის არის დამახასიათებელი და რომელიც მის შინაგან ბუნებას უკავშირდება, შესაძლებელია მიმართული იყოს რომელიმე რიგის მოთხოვნილებათა წინააღმდეგ ან საერთოდ ყოველგვარი მოთხოვნილების წინააღმდეგ. ამას ემყარება ე. წ. თავისუფალი არჩევანი, რომელიც სპეციფიკურ-ადამიანური თავისუფლებისათვის მიაჩნიათ დამახასიათებლად. ადამიანის ბუნებას შეადგენს როგორც ბიოლოგიური მოთხოვნილებები, ისე ე. წ. ობიექტური, სპეციფიკურ-ადამიანური მოთხოვნილებები, მაგრამ ადამიანის ბუნება არ ამოიწურება მოთხოვნილებებით, მისთვის დამახასიათებელია ე. წ. თავისუფალი არჩევანი, თავისუფლება სპეციფიკურ-ადამიანური მნიშვნელობით, თვითაქტივობა, შემოქმედება. ადამიანის ბუნებას ბევრი უკავშირებს მის შემოქმედებითს ძალებს, რომელნიც ხშირ შემთხვევებში შესაძლებელია რომელიმე რიგის მოთხოვნილებათა ძალუმი დაწოლის შედეგად იყვნენ მიჩქმალული.

სანამ უფრო არსებითად დავახასიათებდეთ ადამიანის შინაგან ბუნებასთან მოთხოვნილებისა და თავისუფალი არჩევანის მიმართებას, გავითვალისწინოთ მოთხოვნილების ცნების არსებითი კავშირი ადამიანის შემოქმედებითი ძალების გაშლის პირობებთან.

5. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს მარქსიზმის შეხედულება მოთხოვნილების კავშირის შესახებ წარმოების ობიექტურ პროცესთან. ადამიანის შინაგანი ბუნება, მარქსის მიხედვით, ყოველთვის როდია რეალურებული, აქტუალურად მოცემული. მისი რეალიზაცია დამოკიდებულია საზოგადოებრივ-ისტორიულ პირობებზე. ექსპლოატორული საზოგადოებრივ-ეკონომიური წყობის პირობებში ადამიანი გაუცხოებულია, მას წართმეული აქვს მისი ნამდვილი ბუნება. გაუცხოების ეკონომიური ფაქტის გავლენა გადასწვდება ადამიანთა

ფიზიკურ და სულიერ თვისებებს. კაპიტალიზმის პირობებში, როგორც მარქსმა და ენგელსმა აჩვენეს, მუშის გაუცხოება იქამდე მიდის, რომ იგი კარგავს ადამიანურ ნიშნებს და პირუტყვამდე დაიყვანება, იგი ჩამოცილებულია სპეციფიკურ-ადამიანური უფლებებისათვის ბრძოლას. რამდენადაც მთლიანადაა შთანთქმული ბიოლოგიური არსებობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლით. სულიერ გაუცხოებას განიცდის არა მარტო ექსპლოატირებული კლასის წარმომადგენელი, არამედ ექსპლოატატორიც. კაპიტალისტიც, რომელიც, მართალია, ზედმეტი ღირებულების სახით ითვისებს სხვების მიერ წარმოებულ დოვლათს, მაგრამ სწორედ ამით კარგავს ნამდვილი ადამიანის სახეს: ადამიანის მიერ სხვა ადამიანის ჩაგვრა არ არის ადამიანის ბუნების შესატყვისი, და ამიტომაცაა, რომ მას აუცილებლად თანსდევს ექსპლოატატორის სხვა მხრივი სულიერი გადაგვარებანი, რაც მკაფიოდაა ნაჩვენები კრიტიკული რეალიზმის წარმომადგენელ მწერალთა ნაწარმოებებში. ადამიანის დამახინჯება კაპიტალიზმის პირობებში, მართლაც მარქსი, გამოიხატება მის ცალმხრივ განვითარებაში, სხვა მხარეთა განვითარების შეფერხებაში. ადამიანი (მუშა) კაპიტალიზმის დროს მანქანის დანამატად იქცევა, შრომის მზარდი დანაწილება „პროფესიულ იდიოტიზმს“ იწვევს.

მართალია, კაცობრიობას დღემდე არ უნახავს გაუცხოებისაგან სრულიად თავისუფალი ადამიანი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, საკმარისად ერთმნიშვნელოვნადაა ცნობილი ადამიანის ნამდვილი ბუნება, ნამდვილი ადამიანური ყოფიერება, რომლის დადგენისათვისაც წარმოებს პროგრესულ ადამიანთა ყოველი სოციალური ბრძოლა. ადამიანის უპირველესი თავისუფლება მდგომარეობს საარსებო პირობათა სფეროს მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაში, ზოლო ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას ეფუძნება სპეციფიკურ-ადამიანური მოთხოვნილებების სფეროს აქტუალიზაცია, განვითარება და დაკმაყოფილება. აქ იგულისხმება ადამიანის შინაგანი ბუნების გაშლა, რაც მის შემოქმედებით ძალთა განვითარებაში მდგომარეობს. ამრიგად, ადამიანის ბუნება გარკვეულად ცნობილია და თავისას ითხოვს მაშინაც. როცა ნამდვილი ადამიანური ყოფიერებისათვის ადამიანს ჯერ კიდევ არ მიუღწევია. ადამიანის ვათავისუფლების იდეაც ამას ეფუძნება: რეალურად მოცემული არაა ის, რაც ადამიანის ბუნებას შეესაბამება, მიღწეული არაა იდეალური ადამიანური ყოფიერება. აქედან — ბრძოლა თავისუფლებისათვის.

ადამიანის განთავისუფლება, ამრიგად, არის იდეალი, მაგრამ

ადამიანთა რეალურ არსებობას განსაზღვრავს არა თავისთავად იდეა-
ლი. არამედ საზოგადოებრივ-ეკონომიური ცხოვრება, წარმოების
ობიექტური პროცესი, ადამიანის ნებისაგან დამოუკიდებელი წარ-
მოების წესი. „თავიანთი ცხოვრების საზოგადოებრივი წარმოები-
სას ადამიანები ერთმანეთთან ამყარებენ განსაზღვრულ, აუცილე-
ბელ, მათი ნებისაგან დამოუკიდებელ ურთიერთობას, წარმოებით
ურთიერთობას, რომელიც მათ მატერიალურ მწარმოებლურ ძალ-
თა განსაზღვრულ საფეხურს შეესაბამება. ამ წარმოებით ურთი-
ერთობათა ერთობლიობა შეადგენს საზოგადოებრივ ეკონომიურ
სტრუქტურას, რეალურ ბაზისს, რომელზედაც იურიდიული და პო-
ლიტიკური ზედნაშენი აღიმართება და რომელსაც საზოგადოებრი-
ვი ცნობიერების განსაზღვრული ფორმები შეესაბამება. მატერია-
ლური ცხოვრების წარმოების წესი განაპირობებს საერთოდ ცხოვ-
რების სოციალურ, პოლიტიკურ და გონებრივ პროცესებს. ადამიან-
თა ცნობიერება კი არ განსაზღვრავს მათ ყოფიერებას, არამედ, პირი-
ქით, მათი საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს მათ ცნობიე-
რებას“⁷. ადამიანის იდეალი და მისთვის ბრძოლა ადამიანთა ცნობიე-
რებას უკავშირდება (ადამიანთა ფსიქოლოგიის თუ იდეოლოგიის სა-
ხით წარმოდგენილი), მაგრამ საზოგადოების განვითარების მამოძრა-
ვებელ ძალას ადამიანთა ცნობიერება (მათი მიზნები, სურვილე-
ბი, ცნობიერქმნილი მოთხოვნილებები) კი არ შეადგენს, არამედ წარ-
მოების წესი. ამიტომ მხოლოდ იმის თქმა თუ შეიძლება, რომ თა-
ვისუფლების იდეალი, როგორც ცნობიერების ფენომენი, და, მაშა-
საღამე. ზედნაშენური ბუნების მქონე, მხოლოდ მეორეული, ზედ-
ნაშენზე დაფუძნებული ფაქტორია განვითარებისა, და, მისი უდიდე-
სი მნიშვნელობის აღიარებისასაც კი, შეუძლებელია იმის თქმა, რომ
თავისუფლების იდეალისაკენ ადამიანთა მისწრაფება არის საზოგა-
დოების ისტორიის მამოძრავებელი საწყისი, როგორც ეს უტოპის-
ტებს ეგონათ. მაგრამ მაშინ როგორ ხდება. რომ ისტორია ადამიანთა
განთავისუფლებისაკენ მიემართება?

მარქსისტული ფილოსოფია ამ ანტინომიის წინაშე გვაყენებს,
მაგრამ თვითონვე შეიცავს მისი გადაჭრის რესურსებს. აქსიოლოგი-
ური (ღირებულებითი) მომენტი, ადამიანის იდეალის ცნობიერება,
ერთი მხრივ, და ობიექტური დეტერმინისტული მომენტი, წარმოე-
ბის ობიექტური წესი, მეორე მხრივ, აქ დიალექტიკურ ერთიანობა-
ში გვეძლევა. ლოგიკური წინააღმდეგობა, რომელიც თითქოს თა-

⁷ კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, 1953, გვ. 10—11.

ვისუფლები და დეტერმინირებულობის შეთავსებასათვისა და მახასიათებელი, მაშინვე მოიხსნება, როგორც კი მოთხოვნილებების ცნების ანალიზს სათანადო სიღრმემდე მივიყვანთ და ერთმანეთისაგან განვასხვავებთ მოთხოვნილებას როგორც ცნობიერებისეულ ფენომენს და მოთხოვნილების თავდაპირველადს ფაქტს, რომელიც ადამიანის შინაგან ბუნებას შეადგენს.

მოთხოვნილება, როგორც ცნობიერებისეული ფენომენი (მოთხოვნილების განცდა, მისი გაცნობიერების ფსიქოლოგიური თუ იდეოლოგიური პლანი), ზედნაშენისეული ბუნებასა, მაგრამ მოთხოვნილების საწყისი ფაქტი, რომელიც წარმოების წარმოშობას განაპირობებს, ბაზისის შემადგენლობაში შედის. ეს არსებითი განსხვავებაა. მისი გაუთვალისწინებლობა წარმოშობს შეცდომას, რომლის მიხედვითაც წარმოების წესი სრულიად დაცლილია აქსიოლოგიური მომენტისაგან, მოთხოვნილების როგორც ღირებულებითი სინამდვილის მომენტის არსებითი მონაწილეობისაგან. ცხადია, ამგვარი გაგება ყოველგვარ გზას ქრის წარმოების წესისა და აქსიოლოგიური სინამდვილის, ადამიანის თავისუფლებისაგან სვლის, შეთავსებისათვის და ყოველგვარ საზოგადოებას უპიროვნო საზოგადოებად წარმოადგენს, რაც სრულიად საპირისპიროა მარქსის შეხედულებებისა.

!

მარქსის თეორიის მიხედვით, აქსიოლოგიური მომენტი — მოთხოვნილება თავიდანვე იგულისხმება წარმოებთან საქმიანობაში როგორც წარმოების მომენტი. წარმოების წესში, ამბობს მარქსი, მთავარია მწარმოებლური საქმიანობა, მაგრამ თვითონ მოხმარება, რომელიც მოთხოვნილების სახითაა წარმოდგენილი, არის წარმოების მომენტი. „მოხმარება, — წერს მარქსი, — საკიროების სახით, მოთხოვნილების სახით თვითონ არის შინაგანი მომენტი მწარმოებლური საქმიანობისა“⁸. როგორც აქედან ჩანს, მარქსის მიხედვით, მოხმარება-მოთხოვნილება თვითონ წარმოების წესშივე არის წარმოდგენილი როგორც მისი სტრუქტურის აუცილებელი მომენტი. მართალია, მარქსი აქვე მიუთითებს, რომ მწარმოებლური საქმიანობაა ამოსავალი, მაგრამ ეს საქმიანობა მოთხოვნილების მომენტის გარეშე არ არსებობს. მაგრამ, განაგრძობს მარქსი, მწარმოებლური საქმიანობა „რეალიზაციის ამოსავალი პუნქტია და ამიტომ მისი გაბატონებული მომენტიც, — აქტი, რომელშიც მთელი პროცესი მე-

⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 272.

ორღება თავიდან, ინდივიდი აწარმოებს საგანს და მისი მოხმარების გზით კვლავ უბრუნდება თავის თავს, მაგრამ უბრუნდება როგორც მწარმოებელი და თავის კვლავმწარმოებელი ინდივიდი. ამრიგად მოხმარება წარმოების მომენტად გვევლინება“⁹. აქვე მარქსი ავითარებს აზრს, რომ წარმოებას, განაწილებას, გაცვლას. მოხმარებას შორის არსებობს ურთიერთმოქმედება, ისევე როგორც „ყოველ ორგანულ მთელში“ ხდება¹⁰.

ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ წარმოებასა და საზოგადოებაში მომხდარი ცვლილებების აქსიოლოგიური ხასიათი, წარმოების მატერიალურ პროცესთან იდეალურის კავშირი ლოგიკურ შეუთავსებლობას არ გულისხმობს, რამდენადაც წარმოება თვითონ შეიცავს ღირებულებითს, იდეალურ მომენტს მოთხოვნილების სახით.

მაგრამ იმის თქმა, რომ ეკონომიური ბაზისით დეტერმინირებულობა არ გამორიცხავს თავისუფლებას, მოთხოვნილებათა ღირებულებითს ხასიათს, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ისტორია აღმავალი გზით მიემართება, რომ საზოგადოებრივ-ეკონომიურ ფორმაციათა ცვლა არის სულა ადამიანის განთავისუფლებისაკენ, თავისუფლების სამყაროში ადამიანთა გადასვლისაკენ. მარქსიზმის თავისებურებას კი სწორედ ის შეადგენს, რომ იგი ერთად ათავსებს უტოპიური სოციალიზმის იდეალს — ადამიანის განთავისუფლების იდეას, და მეცნიერულობას, ამტკიცებს, რომ ადამიანის განთავისუფლება ობიექტური აუცილებლობით მოხდება. უტოპიიდან მეცნიერულობაზე ეს გადასვლა მარქსის თეორიაში ისევ მოთხოვნილების ცნებასთან კავშირში ხორციელდება. ამოსავალს შეადგენს წარმოების ობიექტური ეფექტიანობის პრინციპი, რომელიც განაპირობებს არსებითს ცვლილებებს წარმოებაში, თვით წარმოების წესის შეცვლამდე და ახალი საზოგადოებრივ-ეკონომიური ფორმაციის წარმოქმნამდე. მართალია, ეკონომიური ურთიერთობებისას მწვავე კიდილი იმართება მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების სფეროში, კიდილი მაქსიმალური მითვისებისათვის განაწილების პროცესში, და ამ დროს ექსპლოატატორული არც ერთი კლასი არას დაგიდევთ დოვლათის შემქმნელ ადამიანთა მოთხოვნილებებს, მაგრამ საბოლოო ანგარიშით ისევ მოთხოვნილებაა ის მომენტი, რომელიც წარმოებას განაზღვრავს და რომლის გარეშეც გაუგებარი იქნებოდა წარმოება

⁹ ი კ ვ ე .

¹⁰ ი კ ვ ე , გვ . 279—280 .

და წარმოების წესის შეცვლა. წარმოების ოპტიმალური ეფექტიანობა, საბოლოო ანგარიშით მაინც, მოთხოვნილებათა ოპტიმალურ დაკმაყოფილებას გულისხმობს, პროდუქციის გამოშვება სათანადო მოხმარების გარეშე აზრსმოკლებულია, და როდესაც წარმოების არსებული წესი აღარ აკმაყოფილებს წარმოების ოპტიმალური ეფექტიანობის მოთხოვნებს, როდესაც წარმოიშობა მწვავე კონფლიქტი ახალ საწარმოო ძალებსა და დრომოქმულ წარმოებითს ურთიერთობებს შორის, როდესაც არსებული წარმოებითი ურთიერთობები ახალ საწარმოო ძალთა განვითარების ბოჩკილად იქცევიან, მაშინ იწყება რევოლუციის ხანა, სოციალური გადატრიალების ეპოქა, რომელსაც მოსდევს პოლიტიკური გადატრიალება და ახალი სოციალურ-ეკონომიური წყობილების დამყარება. კლასები, რომლებიც ამ გადატრიალებას ახორციელებენ, თავისი ინტერესებისათვის იბრძვიან, თავის წარმომადგენელთა მოთხოვნალების დაკმაყოფილებისათვის იბრძვიან. ეს, პირველ რიგში, არის მატერიალურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის ბრძოლა, რაც აუცილებელი წინაპრობაა სხვა, სპეციფიკურ-ადამიანურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის ბრძოლისა.

როგორც ყოველივე ეს გვიჩვენებს, ადამიანის იდეალი, მისი პოტენციური ძალების ამოქმედება, მისი განთავისუფლება არის არა მხოლოდ იდეა, არამედ ობიექტურად მოქმედი ძალა, რომელიც წარმოების წესშია ჩაწნული. მოთხოვნილებები შეადგენენ ადამიანის შინაგანი ბუნების ერთ მნიშვნელოვან ნაწილს და, როგორც ასეთნი, არსებითად მონაწილეობენ ისტორიის ქმნალობაში. აქ, რა თქმა უნდა, არ უნდა დავივიწყოთ თვითონ წარმოების პირუკუ გავლენა მოთხოვნილებებზე. მოთხოვნილებები ადამიანში მოცემულია პოტენციის სახითაც (გაუცხოების შედეგი იმაშიც იჩენს თავს, რომ ჩლუნგდება ადამიანის ბევრი მოთხოვნილება). წარმოების წესზე და პირობებზეა დამოკიდებული, თუ რომელ მოთხოვნილებებს მიეცემა რეალიზაციისა და აქტუალიზაციის საშუალება. პროგრესი საზოგადოებრივ-ეკონომიური ცხოვრების სფეროში იწვევს პროგრესს მოთხოვნილებათა აქტუალიზაციისა და განვითარების მიმართულებითაც. „კაცობრიობა, — ამბობს მარქსი, — ყოველთვის ისეთ ამოცანებს ისახავს, რომელთა გადაწყვეტაც მას შეუძლია, რადგანაც... თვით ამოცანა მხოლოდ მაშინ ჩნდება, როცა მატერიალური პირობები მათი გადაწყვეტისათვის უკვე არსებობენ ან, ყოველ შემთხვევაში, წარმოშობის პროცესში იმყოფებიან“¹¹.

¹¹ იქვე, გვ. 11.

ასე უნდა გადაწყდეს ანტინომია, რომელიც თავისუფლებისა და ისტორიული დეტერმინირებულობის შეუთავსებადობას ამტკიცებს. მოთხოვნილებები ადამიანის ბუნების ერთ უბანს შეადგენენ და მათი დაკმაყოფილება ნიშნავს ადამიანის თავისუფლების უზრუნველყოფას გარკვეული მხრივ. ამიტომაც, რომ ყოველი პროგრესული სოციალური ბრძოლა ადამიანთა ადამიანური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების ნიშნით წარმოებს, და თვითონ ბრძოლის პროგრესულობა-არაპროგრესულობის ერთადერთ საბოლოო კრიტერიუმს შეადგენს ის, თუ რამდენადაა იგი მიმართული ჭეშმარიტად ადამიანური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებსაკენ. რა თქმა უნდა, აზრი იმის შესახებ, რომ პროგრესს განსაზღვრავს წარმოების პროგრესული წესი და პროგრესული წარმოებითი ურთიერთობანი, მხოლოდ იმ პირობით შეიძლება სწორად მივიჩნიოთ, რომ ასეთი წარმოების წესი და ასეთი წარმოებითი ურთიერთობანი აუცილებელია და უზრუნველყოფს ადამიანთა ბუნების გაშლას, რომელიც არის შეფასების ამოსავალი.

6. შეადგენენ თუ არა მოთხოვნილებები ადამიანის ბუნებას? უფრო ზუსტად: ამოიწურება თუ არა ადამიანის შინაგანი ბუნება მოთხოვნილებათა სფეროთი? საკითხთა წრიდან, რომელიც აქ იგულისხმება, განსაკუთრებით უნდა გამოვეყოთ მოთხოვნილებისა და თავისუფალი არჩევანის მიმართების პრობლემა. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ისტორიაში ცნობილია, და დღესაც საკმარისადაა გავრცელებული, ორი ურთიერთსაპირისპირო გადაჭრა ამ პრობლემისა. თეორიათა ერთ ჯგუფს მიაჩნია, რომ ყოველი ადამიანური ქცევა გულისხმობს გარკვეულ რეალურ დისპოზიციებს — მოთხოვნილებებს და მათი დაკმაყოფილების გარემოს — სიტუაციებს. ასეთ თეორიათა უმრავლესობა ბიოლოგისტურ კონცეფციას ეყრდნობა, ვარაუდობს, რომ ადამიანსა და ცხოველს შორის მათი ქცევების აღმძრავ ბიძგთა თვალსაზრისით პრინციპული განსხვავება არაა, რომ განსხვავება შეიძლება ეხებოდეს მხოლოდ მოთხოვნილებათა გვარობას. ამ ტიპის ნაწილი თეორიები ითვალისწინებენ კრიტიკას და ცდილობენ ბიოლოგიზმს თავი იმით დააღწონ, რომ მოთხოვნილება და სიტუაცია გონითს სფეროსაც დაუკავშირონ და ადამიანის სპეციალურად ამ კავშირში ჰკრიტიკონ.

საპირისპირო კონცეფციების მიხედვით, ადამიანისათვის დამახასიათებელია არა მოთხოვნილებები (თუმცა ადამიანთან ამ ბიოლოგიური დონის დისპოზიციათა მოცემულობის ფაქტის უარყოფას

ნაკლებად მიმართავენ), არამედ ე. წ. თავისუფალი არჩევანი. აქ ქცევის აღძვრის სულ სხვა პრინციპია დაშვებული. თავისუფალი არჩევანი აუცილებლად უკავშირდება ცნობიერებას, კერძოდ. მის სეკუნდარულ ფორმას — შეგნებას, და ე. წ. ობიექტურ, კულტურულ ღირებულებებს. მოთხოვნილებების ღირებულება სუბიექტურია (არ სცდება ცალკეულ სუბიექტს, თუ სუბიექტთა გარკვეულ ჯგუფს: კლასს. ერს და მისთ.), თავისუფალი არჩევანი კი უკავშირდება ობიექტურ ღირებულებებს, რომლებიც იძულებითი და ყოვლადი ხასიათისაა, დამოკიდებული არაა არც ცალკეულ ინდივიდზე და არც მათს რაიმე ერთობლიობაზე.

ნამდვილი თავისუფლება, რომელიც სპეციფიკური იქნებოდა ადამიანისათვის, თავისუფლება საკუთრივი მნიშვნელობით. ადამიანის (პიროვნების) ქცევის თავისუფალ არჩევანს გულისხმობს. იგი უპირისპირდება ბუნებისეულ მოვლენათა სფეროს, სადაც უცხოა თავისუფალი არჩევანი და მასზე დაფუძნებული პასუხისმგებლობა. ბუნების მოვლენები არის მიზეზ-შედეგობრივი თვალსაზრისის მიყენების სფერო, და იქ საგანთა მოქმედება ერთმნიშვნელოვნადაა განსაზღვრული, გამოორცხულია მათ მიერ საკუთარი ქცევის წინასწარგააზრება და მომავალი მოქმედების არჩევა. ასეთი რამ ბუნებაში მოქმედი მიზეზობრიობის საყოველთაო პრინციპის საწინააღმდეგო იქნებოდა. თავისუფალი არჩევანი ნიშნავს იმას, რომ სუბიექტს შეეძლო ორი ან რამოდენიმე ქცევა განხორციელება, მაგრამ ერთს ირჩევს და სხვაზე უარს ამბობს. ამას ემყარება პასუხისმგებლობის (მორალურისაც და იურიდიულისაც) ცნება და ასეთი თვალსაზრისის მიყენება შეგნების დონის ქვემოთ გადაშლილი სინამდვილის მიმართ აბსურდული იქნებოდა.

თავისუფალი არჩევანი რომელიმე შესაძლებელი ქცევის უარყოფას გულისხმობს. ჩვეულებრივ ასეთი უარსაყოფი ქცევა არის რომელიმე ბიოლოგიური (სუბიექტურ ღირებულებათა სფეროსეული) მოთხოვნილების დაკმაყოფილების ქცევა. (აღსანიშნავია, რომ ასეთ საქმის ვითარებას არ უარყოფს ზოგი ბიოლოგისტური თეორიაც, ოღონდ იმ პირობით, რომ ის ქცევაც, რომლის გამოც სხვები უარყვავით, ბიოლოგიური მოთხოვნილებით აღძრულად მაინციათ, ფაქრობენ, რომ ასეთ შემთხვევაში ერთი ბიოლოგიური მოტივი ძლევს სხვებს და ეს შეადგენს ე. წ. თავისუფალი არჩევანს არსს. მოტივთა ბრძოლის თავისებურებად აქ ისაა მიჩნეული, რომ ღომი-

ნანტურია არა უშუალოდ შესასრულებელი ქცევის მოტივი, არამედ სხვა ვითარებასთან დაკავშირებული ან მომავალში შესასრულებელი ქცევის მოტივი, სუბიექტი აქტუალურ მოთხოვნილებაზე უარს ამბობს იმ მოტივით, რომ ამით ხელი შეუწყოს მომავალ უფრო მნიშვნელოვან მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას). თავისუფლების ბიოლოგისტური კონცეფცია ადამიანის ბიოლოგისტურ რედუქციას, ცხოველის ბუნებად დაყვანას მიმართავს და მისთვის უცხოა სუბიექტურ ღირებულებებს ზევით ადამიანის ამაღლების ფაქტი.

თავისუფალი არჩევანის არაბიოლოგისტური თეორია არსებით წინააღმდეგობას ხედავს სუბიექტური და ობიექტური ღირებულებებით განსაზღვრულ ქცევებს შორის. ცხოველურ და ადამიანურ ქცევებს შორის. ამ შეხედულების მიხედვით, თავისუფალი არჩევანი ნიშნავს ობიექტური ღირებულების დაპირისპირებას სუბიექტურისადმი, მოთხოვნილებათა სფეროსადმი და მათი იმპულსის დაძლევას. ეს აზრი გამოხატულია ფსიქიკურისა (სუბიექტურ ღირებულებათა სფეროს) და გონითის (ობიექტურ ღირებულებათა სფეროს) შეურიგებელი ბრძოლის იდეით, რომელიც კლასიკური ფორმით გადმოცემულია ლუდვიგ კლაგესის ცნობილ ნაწარმოებში¹².

ზემოთხსენებული ორი ჯგუფი თეორიებისა ვერ ასახავს საქმის წამდვილ ვითარებას. ძნელი არაა დავინახოთ ბიოლოგისტური კონცეფციების უკმარობა. ადამიანი, რა თქმა უნდა, არის ბიოლოგიური არსებაც, მაგრამ ბიოლოგიურ დონეს ზევით ამაღლების გარეშე მისი თვით ეს ბიოლოგიური არსებაც ვერ გაიგება. ადამიანის ბიოლოგია არსებითად განსხვავდება ცხოველის ბიოლოგიისაგან, აქ ჩვენ საქმე გვაქვს კულტურის, ობიექტური ღირებულებების სფეროში მოქმედი არსების სხეულის სპეციფიკასთან. ნაკლოვანია თავისუფლების, თავისუფალი არჩევანის ის გაგებაც, რომელიც გონითისა და ფსიქიკურის დაპირისპირების აბსოლუტიზაციას მიმართავს და ობიექტურ ღირებულებებს საერთოდ მოთხოვნილებას უპირისპირებს.

ცოცხალი არსება, როგორც ღირებულებითი ცენტრი, მოცემულია უმარტივეს ბიოლოგიურ დონეზეც, და ამიერიდან არსებობას არ წყვეტს თვითონ გონითს სინამდვილეზე გადასვლისასაც: ობიექტური ღირებულებები, რომლებიც ადამიანისათვისაა სპეციფიკური,

¹² L. Klages. Der Geist als Widersacher der Seele, 3 Bde, Leipzig, 1929—1931.

ისევე ინტიმურად უკავშირდებიან ადამიანის ონტიურ ღრუბულებით ცენტრს (პიროვნებას), და ისევე შეადგენენ მის შინაგან ბუნებას. როგორც სუბიექტური ღრუბულებები უკავშირდებოდნენ სასოცოცხლო ღრუბულებითა ცენტრს (ცოცხალ ინდივიდუუმს) და ფსიქიკურ ღრუბულებით ცენტრს (ფსიქიკისეულ სუბიექტს). ამიტომ, შესაბამისი აქტივობის შეფერხების შემთხვევაში, წარმოიშობა ობიექტური ღრუბულებების სფეროსეული მოთხოვნილებები, და სწორედ ისინია, სუბიექტურ ღრუბულებათა სფეროს მოთხოვნილებების იმპულსს რომ უპირისპირდებიან და ძლევენ თავისუფალი არჩევანის შემთხვევაში. არასწორია ობიექტურ ღრუბულებათა განხილვა როგორც გარეგანი იძულებისა. ასეთ შემთხვევაში ისინი ნამდვილი (პიროვნებისეულად არსებული) ღრუბულების ნიშანს კარგავენ და ადამიანის შინაგან ბუნებას კი არ შეადგენენ (და მოთხოვნილებად კი ვერ იქცევიან), არამედ უნდა შეფასდნენ როგორც გარეგანი იძულება, ადამიანის თავისუფლების (შინაგანი ბუნების) შეზღუდვა საზოგადოების, ეკლესიის, თუ სხვა რომელიმე ინსტანციების მიერ. ადამიანის შინაგან ბუნებას ქმნის მისი ობიექტურ-ღრუბულებითი ცენტრი — პიროვნება, და ადამიანის თავისუფლება ნიშნავს ამ შინაგანი ბუნების გაშლას, შეუზღუდველობას. შეუძლებელია უარყოფილ იქნეს როგორც სუბიექტურ, ისე ობიექტურ ღრუბულებათა შესაბამისი ქცევების რეალიზაციისაკენ რეალური ლტოლვის (მოთხოვნილების) ერთიანი უდავო ფაქტის არსებობა. ამიტომ უქმდება ალტერნატივა „ან ფსიქიკა ან გონი“. ობიექტური ღრუბულებებიც ისევე არიან მოცემული მოთხოვნილებათა სახით, როგორც სუბიექტური. რა თქმა უნდა, მათ შორის არის არსებითი დაპირისპირება და თავისუფალი არჩევანი ნიშნავს ამ დაპირისპირების მოხსნას, მაგრამ ესაა დაპირისპირება ღრუბულებათა და შესატყვის მოთხოვნილებათა ერთიანი სფეროს შიგნით. ამ დაპირისპირების გაგებას თავისუფლად უზრუნველყოფს ის კონცეპტუალური აპარატი, რომელსაც ჩვენ აქ ვავეითარებთ თავისუფლებისა და მოთხოვნილების ერთიერთობის საკითხის გადაჭრისათვის.

ერთმანეთისაგან მკაფიოდ უნდა განვასხვავოთ თავისუფალი არჩევანი, არჩევანი სუბიექტის საკუთარ ბუნებად ქცეული ობიექტური ღრუბულების მიხედვით, და იძულებითი არჩევანი, რომელიც ობიექტურ ღრუბულებას კი უკავშირდება თავისი შედეგით, მაგრამ სუბიექტისათვის გარეგანია, სუბიექტი მას ჯერ კიდევ ვერ ზიარებია,

საკუთარ ბუნებად ვერ გაუხდია იგი. ამ შემთხვევაში მიღებული გადაწყვეტილება არის არა თავისუფალი არჩევანის შედეგი, არა თავისუფლება, არამედ საკუთარი სუბიექტური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე არაპირდაპირი ზრუნვის ამოცანებითაა ნაკარნახევი: ქცევის მოტივს შეადგენს არა თვითონ ობიექტური ღირებულება, არამედ საწინააღმდეგო ქცევის შემთხვევაში საზოგადოებრივი გაკიცხვისა თუ დასჯის შიში, რომელთაც სუბიექტის ბიოლოგიური თუ საერთოდ სუბიექტური მოთხოვნილებების შეზღუდვა მოჰყვებოდა. ფსიქოლოგიაში მითითებულ იქნა, რომ ნამდვილი გადაწყვეტილების მიღების შემდეგ მისი შესრულება უკონფლიქტოდ მიმდინარეობს, აღარ საჭიროებს ნებისყოფის ახალ-ახალ აქტებს. ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, როცა გადაწყვეტილება ემყარება სუბიექტის ბუნებად ქცეულ ობიექტურ ღირებულებათა სფეროს მოთხოვნილებას როგორც თავის მოტივს. იძულებითი არჩევანის შემთხვევაში კი გადაწყვეტილების შესრულებას ყოველთვის აფერხებს საკუთარი ბუნებიდან მომდინარე სუბიექტური ღირებულებების სფეროსეული მძლავრი მოთხოვნილება და იგი ხშირად გადაწყვეტილების შესრულების პროცესს მთლიანად არღვევს.

7. ადამიანის სპეციფიკური ქცევა შემოქმედებითი ხასიათისაა, ახლის ქმნაა ღირებულებათა სამყაროში. ხოლო, რადგანაც შემოქმედება არის ძველის მსხვერვეა და ახლის დადგენა, ლოგიკურად თითქოს შეუძლებელი უნდა ჩანდეს იგი თავიდანვე იყოს მოცემული სუბიექტში რეალური დისპოზიციის — მოთხოვნალების სახით (მოთხოვნილება ხომ მხოლოდ უკვე არსებულის მოთხოვნილებაა!). ამიტომ თითქოს აზრი ეკარგება მოთხოვნილებათა სფეროსთან თავისუფალი არჩევანის ზემომითითებულ დაკავშირებას, როცა საქმე ეხება შემოქმედებასათვის აუცილებელ თავისუფალ არჩევანს. ეს წინააღმდეგობა მოიხსნება, თუ ერთმანეთისაგან მკაფიოდ გავთიშავთ ახლის ქმნის პროცესს და შესაქმნელ კონკრეტულ შინაარსს. ახალი შინაარსი, მისი სიახლის მომენტით, როგორც ეს ანალიტიკურადაა ცხადი (გამომდინარეობს მისივე დეფინიციიდან), შეუძლებელია ადრევე იყოს მოცემული რაიმე რეალური სახით. ამ აზრით, ცხადია, შემოქმედება მართლაც შეუძლებელია ადამიანის მოთხოვნილებებს დაუკავშირდეს: მოთხოვნილება სუბიექტისათვის უკვე არსებულს განეკუთვნება, შემოქმედების შინაარსი კი სრულიად ახალია.

მაგრამ შემოქმედება არის პროცესი, ახლის ქმნა, რომელიც

როგორც პროცესი ზოგადად, ახალი როლია ადამიანისათვის, რომლისთვისაც შემოქმედებითი აქტივობა ჩვეულ მოქმედებას წარმოადგენს. ადამიანი ილტვის შემოქმედებისაკენ საერთოდ, ისწრაფვის, ამოქმედოს თავისი შემოქმედებითი ძალები, თუ კი ისინი რაიმე მიზეზით შეფერხებას განიცდიან. ფსიქოლოგიაში კარგა ხანია შენიშნეს და სათანადო სახელითაც აღნიშნეს ამგვარი თავისებური მოთხოვნილებები, მათ ფუნქციონალურ მოთხოვნილებებს უწოდებენ. ესაა მოთხოვნილებები არა საგნის (თუ რაიმე აზრით მინალწევარის) მოხმარებაზე, არამედ თვითონ პროცესზე, მოქმედებაზე.

ამრიგად, ადამიანის შინაგან ბუნებას ქმნის მისი შემოქმედებითი აქტივობა, ეს კი განსაზღვრავს ამ აქტივობის მოთხოვნილებას. ეს, ცხადია, არ ნიშნავს ადამიანის ბუნების დაყენას მის მოთხოვნილებებზე. არსებობს შემოქმედებითი მოღვაწეობის გამსაზღვრელი სხვა სუბიექტური ფაქტორებიც. ბოლოს და ბოლოს, მოთხოვნილება მხოლოდ მაშინ ჩნდება, როცა აქტივობა ფერხდება. ადამიანის ბუნებას კი თავისთავად ეს აქტივობა შეადგენს, მოთხოვნილება მხოლოდ არსებითად დაკავშირებული მომენტიამ ამ ვითარებასთან. მაგრამ შემოქმედებითი აქტივობის ფუნქციონალური მოთხოვნილების არსებობა ფუნდამენტალური მნიშვნელობის უდავო ფაქტია.

8. ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ დაუბრუნდეთ მე-2 პარაგრაფში დასმულ საკითხს: როგორ დავაღწიოთ თავი ლოგიკურ წრეს მოთხოვნილების განსაზღვრებისას ქცევით? ამ მიმართულებით ზემოთ გაიკრვა, რომ მოთხოვნილება არის არა ცარიელი შესაძლებლობა, არამედ რეალური დისპოზიცია, რომელიც ცოცხალი არსების (სუბიექტის და პიროვნების) შინაგან ბუნებას, ონტიურ ღირებულებითა ცენტრს უკავშირდება. აქედან საკითხის გადაჭრამდე ერთი ნაბიჯია. ცოცხალი არსების მოთხოვნილებათა სფერო განისაზღვრება ამ არსების ონტიური ღირებულებითი ცენტრის, მისი შინაგანი ბუნების დადგენის გზით. ამ ცენტრთან დაკავშირებული, მისი საზრისის მატარებელი ყოველგვარი დისპოზიცია ქცევისა მოთხოვნილებად შეფასდება, ამ საზრისის მოკლებული მოქმედებების შესაძლებლობა კი — არა. ჩვენ გარკვეული საშუალებებით ვადგენთ ცოცხალი არსების შინაგან ბუნებას, გამოვეყოფთ მას სხვათაგან მისი ონტიური ღირებულებითი ცენტრის არსებითი დახასიათების გზით, ხოლო ამის შემდეგ შემოიფარგლება მისი მოთხოვნილებების

სფერო, ამ ონტიური ცენტრის შენარჩუნების, დადგენისა და განვითარების საზრისით გამსჭვალულ ქვეყათა დისპოზიციები.

ცოცხალი არსების (და ადამიანისაც) შინაგანი ბუნების დასადგენად ერთადერთი გზა ღირებულებითი ცენტრის პირველადი არსებითი სპეციფიკაციაა. მისი ყველა დანარჩენი ნიშნები (წონასწორობისაკენ სწრაფვა, შეგუება და სხვ.) აქედან გამოიყვანება. ასეთ სპეციფიკაციას ეყრდნობა ფაქტიურად დღევანდელი ქვეყათმეცნიერება და ეთოლოგია.

მოთხოვნილების ეს კავშირი ცოცხალი არსების შინაგან ბუნებასთან ნათელს ფენს მოთხოვნილებათა წარმოშობა-განვითარების და მოთხოვნილების ცნების მოქმედების არის რთულ და აქტუალურ საკითხებს. მოთხოვნილებები ვითარდება, ხდება მათი შემოსაზღვრა-განზოგადების პროცესები. წარმოება, რომელიც მოთხოვნილების საფუძველზე იქმნება, თვითონვე იწვევს ახალ მოთხოვნილებებს. ზემონათქვამის მიხედვით, ახალ მოთხოვნილებათა წარმოქმნა-განვითარება უბრალო გარეგან ცვლილებად კი არ უნდა შეფასდეს, არამედ ცოცხალი არსების შინაგანი ბუნების ცვლად.

რომელი ქცევის შესაძლებლობა ჩაითვლება მოთხოვნილებად, რომელ ახალ მოქმედებებს შეიძლება მივიანიკოთ მოთხოვნილებით სეული ხასიათი? სანამდის ვრცელდება მოთხოვნილების ცნების მოქმედების არე? ამ საკითხებზე პასუხი ზემოთ განვითარებული კონცეპტუალური აპარატის საშუალებით მოიპოვება. ახალ მოთხოვნილებათა წარმოშობის საკითხი მწვავედ დგას ფუნქციონალურ მოთხოვნილებათა მიმართ. საგნის მოხმარების ე. წ. სუბსტანციონალური მოთხოვნილების შემდეგ ჩნდება თვითონ ასეთი ქცევის შეარულების მოთხოვნილება, მეორადი მოთხოვნილება, ასე ვთქვათ „მოთხოვნილების მოთხოვნილება“. როგორ შემთხვევებში არის აზრისმქონე ასეთ მოთხოვნილებებზე ლაპარაკი? სოციალურ მოთხოვნილებათა ფსიქოლოგიურ კვლევაში შეიძლება შევნიშნოთ მოთხოვნილების ცნების უკანონო უნივერსალიზაცია: ლაპარაკობენ თითქმის ყველაფრის ფუნქციონალურ მოთხოვნილებაზე, მაგრამ ამ ცნების უსაზღვრებოდ გავრცელება აბსურდამდე მიგვიყვანს და მოთხოვნილების დისპოზიციურ ცნებას ცარიელი შესაძლებლობის ცნებით შეცვლის. ანეთ საზღვრებს ადგენს მოთხოვნილების მატარებელი სუბიექტის შინაგანი ბუნების, მისი ღირებულებითი ონტიური ცენტრის დახასიათება: რაც ამ დახასიათებისათვის აზრისმქონეა, ის არის აზრისმქონე მოთხოვნილებათა დახასიათების შემთხვევაშიც.

შემოქმედებითი აქტივობის როლი ახალი ადამიანის
ფორმირებაში

ადამიანი მრავალი ისეთი ნიშნით ხასიათდება, რომელიც მას განაჩნვევებს როგორც არაორგანული, ასევე მცენარეული და ცხოველური სამყაროს არსებულთაგან. თითოეული ამ ნიშნის მიგნება, აღწერა და ახსნა საგანგებო კვლევას მოითხოვს. ამ ნიშანთა სიმრავლეში გამოიყოფა ერთი ისეთი ნიშანიც, რომელიც განსაკუთრებით რელიეფურად გამოიჩნავს ადამიანს არსებულთა ყველა სხვა ფორმისაგან. თუმცა ამ ნიშნის მიგნება სხვა ნიშნებთან შედარებით გაცილებით ადვილია, რადგან იგი ადამიანის მოღვაწეობის ყველა ძირითად ფორმაში იჩენს თავს, მაგრამ მით უფრო ძნელი ჩანს მისი რაობისა და სტრუქტურის მეცნიერული ახსნა. მისი გენეზისის დადგენა. ეს ნიშანი ადამიანის მოღვაწეობის შემოქმედებით ხასიათში გამოიხატება. მართლაც, ადამიანის მოღვაწეობის ისტორიისადმი ზერელე თვალის გადავლება ცვალებადი და გვარჯობის, რომ თავისი საკუთარი ისტორიული არსებობის გასწვრივ ადამიანმა გარემომცველი სამყარო და თავისი საკუთარი ყოფიერება უამრავი ახალი, მანამდე არასოდეს არარსებული ფორმითა და მოვლენით გაამდიდრა. თუ ახლა ადამიანისა და ცხოველის მოქმედების შედეგებს შევადარებთ გარემომცველ სამყაროსა და საკუთარი ყოფიერების ახალი ფორმებით გაამდიდრება-შევსების თვალსაზრისით, აღმოჩნდება, რომ ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავებით განუწყვეტილივ ზრდის და აფართოებს იმ ფორმათა და მოვლენათა სიმრავლეს, რომელიც მის წარმოშობასთან ერთად მკვიდრდება სამყაროში. რაც შეეხება ცხოველს, მასაც რაღაც ახალი, მის წარმოშობამდე არარსებული ფორმები შემოაქვს სამყაროში, მაგრამ ამ ფორმათა რაოდენობა და სპეციფიკა თითოეული ტიპის ცხოველისათვის მკაცრად ფიქსირებული სიდიდეა. ეს განსხვავება მოქმედების შედე-

გებში მიანიშნებს იმაზე, რომ არსებითად განსხვავებულია ერთმანეთსაგან ადამიანისა და ცხოველის სამყაროში ყოფიერების წესი, მათი ცხოველმოქმედების თავისებურება. ცხოველის მოქმედებას, რომლის დროსაც იქმნება ახალ ფორმათა ფიქსირებული სიმრავლე, შემოქმედების ნიშანს არ მიაწერენ, ხოლო ადამიანის მოღვაწეობა, რომელიც ახალის, მანამდე არარსებულის შექმნის წყაროა, ხასიათდება როგორც შემოქმედებითი. რაშია ამ განსხვავების ძირი?

სანამ ამ კითხვაზე შევეცდებოდეთ პასუხის გაცემას, მივანიშნოთ იმ პრობლემებზე, რომლებიც შემოქმედების გენეზისის, რაობის, სტრუქტურისა და ადამიანის მთლიანობაში მისი ადგილის კვლევის პროცესში იჩენს თავს.

კაცობრიობის ისტორიის სხვადასხვა ეპოქაში შემოქმედებას განსხვავებული ადგილი ენიჭებოდა საკაცობრიო ღირებულებათა იერარქიის ზისტემაში. ასე მაგალითად, ანტიკურ საზოგადოებაში შემოქმედება, რომელსაც, ანტიკურ მოაზროვნეთა აზრით, საქმე აქვს სასრულოსა და ცვალებადთან, ნაკლებღირებულ მოღვაწეობად იყო მიჩნეული ვიდრე წმინდა კერეტა, რომლის გზით ადამიანი უსასრულოსა და მარადიულს ეზიარება. შუა საუკუნეებში წინა პლანზე წამოწეულია ადამიანის ნებელობითი მიმართება ღმერთთან, მისი პიროვნული საწყისი, რომელიც ღმერთთან ერთად აწარმოებს კაცობრიობის ისტორიას. ამ ეპოქაში, ანტიკურთან შედარებით, შემოქმედებითი საწყისის ღირებულება უფრო მაღალ შეფასებას იძენს. აღორძინებამ და რეფორმაციამ კიდევ უფრო მაღალი ღირებულება მიანიჭეს შემოქმედებას. აღორძინების ეპოქაში ადამიანი, როგორც შემოქმედი, გამოცხადდა სამყაროს ცენტრად. რეფორმაციამ ადამიანის მიერ ბუნების შემოქმედებით გარდაქმნა-დამორჩილებაში დაინახა ადამიანის მიმართ ღმერთის განსაკუთრებული წყალობა.

ასეთი ზერელე მიმოხილვიდანაც კი ნათლად ჩანს, რომ შემოქმედების რაობისა და ღირებულების სხვადასხვანაირი დახასიათება არსებითად სხვადასხვა იქნება ადამიანის რაობის სხვადასხვანაირი დახასიათების შემთხვევაში. ხოლო თვითონ ადამიანის სპეციფიკის დადგენა დამოკიდებულია სამყაროს გაგებაზე და იმ ადგილზე, რომელიც ადამიანს აქვს მიჩენილი სამყაროს სურათში. ამიტომ პრობლემის კვლევის თანმიმდევრობა ზემოაღნიშნულ ვითარებას უნდა ითვალისწინებდეს.

უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა დახასიათდეს სამყაროს სტრუქტურა და მასში მოქმედი ძირითადი ტენდენციები. შემდეგ აუცილებელია გაირკვეს, თუ როგორ მქლავნდებიან ეს ტენდენციები ადამიანური ყოფიერების დონეზე, რა და როგორ იცვლება სამყაროში ადამიანის მეშვეობით. უკავია თუ არა ადამიანს სხვა არსებულებთან შეღარებით რაიმე პრივილეგირებული მდგომარეობა სამყაროში და თუ უკავია, რაში გამოიხატება იგი. თუ დადგინდა, რომ ადამიანს პრივილეგირებული მდგომარეობა სამყაროში გამოიხატება მის შემოქმედებით მოღვაწეობაში, უნდა გაირკვეს: როგორია შემოქმედების რაობა, საზოგადოდ, და როგორია მისი ფუნქციონირების სპეციფიკა ადამიანური მოღვაწეობის ფუნდამენტურ ფორმებში, რაში გამოიხატება შემოქმედების საზრისი. დაბოლოს, უნდა ნაჩვენები იქნეს ის მიზეზები, რომლებიც აფერხებდნენ ადამიანში შემოქმედებითი საწყისის ყოველმხრივ გაშლა-გამომქლავნებას. ასეთი მამართლებით წარმართული ანალიზი საშუალებას მოგვცენს დავახასიათოთ ადამიანის ისეთი მოდელი (ახალი ადამიანის მოდელი), რომლის შემოქმედებით მოღვაწეობას არავითარი ობიექტური და სუბიექტური მიზეზი აღარ ელობება წინ და რომლისთვისაც საზოგადოებრივად სასარგებლო შემოქმედებითი აქტივობა ცხოვრების ძირითადი აზრი და თვითმიზანი გამხდარა.

პრობლემის კვლევის პროცესში აუცილებელია ერთმანეთისაგან გაიმჯნოს შემოქმედების ბიოლოგიური, ფიზიოლოგიური, ფსიქოლოგიური და საკუთრივ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ასპექტები.

რასან ადამიანი მრავალასპექტოვან, დასტრუქტურებულ მთლიანობად წარმოუდგება შემმეცნებელ ცნობიერებას, ამიტომ ყველა ამ ასპექტს გარკვეული მნიშვნელობა აქვს ადამიანის ამა თუ იმ უნარის (ჩვენს შემთხვევაში შემოქმედების უნარის) ფუნქციონირებაში. შემოქმედების ბიოლოგიურ-ფიზიოლოგიური კვლევა გულისხმობს ადამიანის გენეტიკური სუბსტრატის, მისი სხეულის აგებულებისა და უმაღლესი ნერვული მოქმედების კანონზომიერების როლის გათვალისწინებას შემოქმედებითი პროცესის, მისი ინტენსიური და ექსტენსიური მახასიათებლების ფორმირებაში. შემოქმედების კვლევა ფსიქოლოგიური ასპექტით უნდა ეხებოდეს შემოქმედებითი აქტივობის განცდას როგორც სუბიექტური, ინდივიდუალური პროცესის აღწერას და შესაბამისი ფსიქიკური მექანიზმების გამოქლავნებას. შემოქმედების კვლევა პედაგოგიური ას-

პექტით ნიშნავს ადამიანის შემოქმედებითი აქტურობის სტიმულირებისა და ყოველმხრივად განვითარებული ჰარმონიული პიროვნების, შემოქმედის ფორმირების მეთოდების კვლევას. ფილოსოფიას, კერძოდ, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას აინტერესებს, თუ რა ადგილი უკავია შემოქმედების ფენომენს ადამიანის მთლიან სტრუქტურაში, როგორ არის შესაძლებელი შემოქმედება — ეს სპეციფიკურ-ადამიანური ფენომენი, როგორც ახლის წარმოქმნის პროცესი, როგორია მისი ონტოლოგიური სტატუსი. რა არსებითი ცვლილება შეაქვს სამყაროში ადამიანს როგორც შემოქმედებით არსებას. როგორ მყლავნდება ადამიანის შემოქმედებითობის ნიშანი მისი მოღვაწეობის ფუნდამენტურ ფორმებში.

ფაქტია, რომ ადამიანის მოქმედება-მოღვაწეობა შემოქმედებით ხასიათს ატარებს. იმისათვის, რათა გავარკვიოთ, თუ რატომ არის ადამიანი შემოქმედი, აუცილებელია გაიკვვეს. თუ რა არის ადამიანი, რაში გამოიხატება მისი არსობრივი თავისებურება. ამ თავისებურების გარკვევა კი, როგორც ზევით აღინიშნა, შესაძლებელია ადამიანის ადგილის დადგენით სამყაროში, იმ ფუნდამენტური მიმართებას დადგენით, რომლითაც ადამიანი უკავშირდება სამყაროს. მასშასადამე, ადამიანის არსის დასადგენად საჭიროა ვიცოდეთ, თუ რა არის სამყარო და რა მიმართებით უკავშირდება მას ადამიანი. მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით, სამყარო წარმოვიდგება როგორც ქმნადობაში მყოფი დიალექტიკურად განვითარებადი მატერია, განვითარება როგორც დროში მიმდინარე პროცესი ისტორიული ხასიათისაა. სამყაროს ისტორია შეიძლება დაიყოს ორ სფეროდ: „იგი შეიძლება დაიყოს ბუნებას ისტორიად და ადამიანთა ისტორიად“¹.

თუ ბუნების განვითარებას გავხედავთ ადამიანის წარმოშობის მიმართულებით, შეიძლება გარკვეული კანონზომიერება აღმოვაჩინოთ. ადამიანის წარმოშობის მიმართულებით ბუნებაში, ერთი მხრივ, შეიმჩნევა მატერიის საერთო მოცულობის რაოდენობრივი შემცირება (ცოცხალი მატერია არაორგანული მატერიის მასის მხოლოდ მცირეოდენ ნაწილს შეადგენს, ასეთივე მიმართებაა კაცობრიობის მასასა და ორგანული სამყაროს მასას შორის), ხოლო, მეორე მხრივ, იზრდება მატერიის უფრო რთული ფორმების დინამიკური შესაძლებლობანი, გარემო პირობების მიმართ მათი ავტონო-

¹ კ. მარქსი, და ფ. ენგელსი, ფოიერბახი, მატერიალისტური და იდეალისტური შეხედულებების დაპირისპირება. თბილისი, 1968, გვ. 24.

მიურობის ხარისხი². ეს ტენდენცია აშკარად იჩენს თავს ორგანულ-სამყაროს განვითარებაშიც. არაორგანული სამყაროს შემადგენელი საგნები და მოვლენები ცალსახად არიან დეტერმინირებულნი გარემოს ზემოქმედებისა და მათი სტრუქტურა-აგებულების თავისებურებისაგან. არაორგანული სამყაროს სფეროში ცენტრალური ადგილი ეთმობა ასახვის ფიზიკურ ფორმას. არაორგანული მოვლენა თავის მთლიანობას, თავის სახეს ინარჩუნებს გარემოს ზეგავლენის მხოლოდ მკაცრად გარკვეულ, ფიქსირებულ დიაპაზონში. მასაც აქვს გარკვეული ავტონომია გარემოს მიმართ, იმ აზრით, რომ გარემო ზემოქმედება გარდატყდება მოვლენის შინაგანი აგებულების სტრუქტურაში და ამოქმედებს მას არა ნებისმიერად. არამედ მისი შინაგანი სტრუქტურის შესაბამისად. მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს სტრუქტურა ისეთი ვიწრო და სტატიკური ბუნებისაა, რომ შეუძლებელია არაორგანული მოვლენა დარჩეს იგუე მოვლენად და ამავე დროს, ისე გარდაქმნას თავისი ფუნქციონირების სტრუქტურა, რომ ახალი, შეცვლილი გარემოს ფარგლებშიც განაგრძოს არსებობა. ასახვის ფიზიკური ფორმა მოასწავებს ავტონომიურობის მინიმალურ ხარისხს იმ ობიექტებისათვის, რომელთა უპირატესი მახასიათებლადაც იგი გვევლინება. მცენარეული სამყაროს შემადგენელი არსებანი არაორგანულ მოვლენებთან შედარებით ხასიათდებიან ავტონომიის უფრო მაღალი ხარისხით. მათ ახასიათებთ ასახვის უფრო მაღალი ფორმა — გამლიზიანებლობა. გარემომცველ სამყაროსთან ამ ფორმის საფუძველზე განხორციელებულა მიმართება საშუალებას აძლევს მცენარეს ამა თუ იმ ორგანოს ფუნქციონირება ისე შეცვალოს, რომ უკუაგდოს და გზა გადაუღობოს გარემოს მავნე ზემოქმედებას, რომელიც წინააღმდეგ შემთხვევაში მის დაღუპვა-განადგურებას გამოიწვევდა. თუ მცენარის გარემომცველ გარემოში გაქრა მისი არსებობისათვის აუცილებელი საკვები, მცენარე დაიღუპება. ასევე იღუპება მცენარე ცხოველის თავდასხმისაგან, მას არ ძალუძს წინ აღუდგეს ცხოველის ექსპანსიას. რაც შეეხება ცხოველს, საკვების მოსაპოვებლად მას შეუძლია გადაადგილდეს სხვა გარემოში. მისი ყოფიერების მოძრავი ხასიათი საშუალებას აძლევს მას, უფრო ეფექტურად დაიცვას თავი თავდასხმისაგან. ყოფიერების ასეთი წესი მოითხოვს ცხოველისაგან, რომ მან რალაცნაირად აითვისოს შეცვლილი სიტუაციის პარამეტრები,

² მხ. В. И. Вернадский. Химическое строение биосферы и ее окружения. М., 1965.

შედლოს საგანთა გარჩევა. სწორედ ამ ფუნქციას ემსახურება ცხოველის ფსიქიკა. თუმცა მაღალგანვითარებულ ცხოველებს შეუძლიათ საგნების გარჩევა, მაგრამ ეს პროცესი ისე ორგანულად არის ჩაწნული ცხოველის განცდებთან, რომ ცხოველი განარჩევს საგნებს არა მათი საკუთარი, ობიექტური თვისებებისა და მიხედვით, არამედ მხოლოდ იმ მიმართებათა საფუძველზე, რომლებიც საგნის თვისებებსა და ცხოველის შესაბამის მოთხოვნილებას შორის მყარდება. ცხოველისათვის ესა თუ ის საგანი, ძირითადად მხოლოდ ამა თუ იმ ვიტალური მოთხოვნილების აღმოცენების სტიმულია. ამავე დროს, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ უკვე ცხოველის ცხოველმოქმედებაში შეინიშნება სხეულის მთელი რიგი მოძრაობები, რომლებიც უშუალოდ არავითარ როლს არ თამაშობენ ცხოველის არსებობის შენარჩუნების საქმეში. სავარაუდოა, რომ მოძრაობათა გარკვეული ტიპი აუცალებელი იყო ცხოველის სიცოცხლის შენარჩუნებისათვისა გარკვეულ სიტუაციასა და გარკვეულ გარემოში. ცხოველის ფსიქიკაში აღნიშნულ მოძრაობათა სიმრავლეს, როგორც არსებობის შენარჩუნების საშუალებას, სიამოვნების გრძნობა შეესაბამებოდა. გარემოსა და ცხოველმოქმედების სიტუაციის რადიკალურ შეცვლასთან ერთად, ხშირად ხდებოდა ხოლმე ისე, რომ ცხოველის არსებობის შენარჩუნებისათვის აღარ იყო საჭირო აღნიშნულ მოძრაობათა კომპლექსი, მაგრამ ცხოველი კვლავ მიმართავდა მას (ასეთი თვითმიზნური ხასიათის მოძრაობებს ადგილი აქვთ ცხოველთა „თამაშის“ სხვადასხვა ფორმებში); რათა სიამოვნების გრძნობა გამოეწვია. მაშასადამე, უკვე ცხოველური ყოფიერების დონეზე. ჩანასახის სახით შეიძლება აღმოჩენილ იქნეს ისეთი ტიპის ცხოველმოქმედება, რომელიც წმინდა ბიოლოგიური არსებობის შენარჩუნების საშუალების ფუნქციას კარგავს და ცხოველის ცხოველმოქმედების „თვითმიზნად“ იქცევა. ადამიანის დონეზე ზემოაღნიშნული ტენდენცია თვისებრივად ახალ სახეს იძენს. მაშინაც კი, როდესაც აბსტრაქტიზებას ვაწარმოებთ ადამიანის სოციალურ-გონითი მახასიათებლებისაგან და ინდივიდს მის წმინდა ცხოველურ ასპექტებში განვიხილავთ, აღმოჩნდება, რომ ამ ასპექტითაც „ადამიანი — ცხოველი“ არსებითად განსხვავდება სხვა ცხოველებისაგან. მის ფიზიოლოგიურ მოთხოვნილებებსა და სხეულის ფუნქციონირებას სხვა ცხოველებისაგან განსხვავებული ხასიათი აქვთ. ადამიანის ვიტალური მოთხოვნილებანი და ის მოძრაობა-ოპერაციები, რომელსაც მისი სხეული ასრულებს გარემოსთან ურთიერთობის პრო-

ცესში, ისე მკაცრად არ არიან ფიქსირებულნი როგორც აქამდე აღვნიშნული აქვს სხვა ცხოველებთან. ცხოველის რეაქციები იმ გარემოს ზემოქმედების მიმართ, რომელსაც იგი შეგუებულია, რომელშიც უხდება მას ცხოველმოქმედება, გამოირჩევა უაღრესად მაღალი ადრევატურობით. ასეთ ვითარებას ადგილი აქვს ცხოველის არსებობის უკვე აღრეულ ეტაპებზეც, მაგრამ მოზრდილი ცხოველიც კი საკმაოდ უმწეოა შეცვლილი გარემოს მიმართ. რაც შეეხება ადამიანს, იგი არ წარმოადგენს ისეთ მკაცრად სპეციალიზებულ არსებას, როგორადაც წარმოსდგებიან ჩვენს წინაშე სხვა ცხოველები. ამ თვისების გამო „ადამიანი-ცხოველი“ ერთგვარი ნაკლებობის შთაბეჭდილებას ტოვებს. მას არა აქვს საშუალება მზამზარეულად შეეგუოს ამა თუ იმ გარემოს და რათა შეინარჩუნოს თავისი არსებობა, მიზანშეწონილი ზემოქმედება უნდა მოახდინოს გარემოზე, უნდა ვარაუდებდეს იგი საკუთარი მოთხოვნილებების შესაბამისად. ეს გარემოება საფუძველს უმზადებს და ხელს უწყობს სინამდვილას ათვისების წმინდა ადამიანური, სოციალურ-გონითი უნარების ფორმირებას³. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ცხოველისაგან განსხვავებით, რომლის ბიოლოგიური პარამეტრები მთლიანად გენეტიკური გზით გადაეცემა შთამომავლობას, ადამიანი მოკლებულია უნარს გენეტიკური გზით გადასცეს შთამომავლობას შექმნილი გონით-სოციალური ინფორმაცია, ამიტომ ყოველი ახალი თაობა და ყოველი ადამიანი არჩევანის წინაშე დგას. თვითონ მასზეა დამოკიდებული, თუ რას შეითვისებს იგი მოსთვის მისაწვდომი კაცობრიობის მიერ დაგროვილი ინფორმაციიდან და როგორ გამოიყენებს შეთვისებულ ინფორმაციას თავისი ცხოვრებისეული მოქმედების ამა თუ იმ მიმართულებით წარმართვაში.

ადამიანის გაჩენის შემდეგ ბიოლოგიური ევოლუცია გრძელდება, თუმცა მისი ფარგლები შევიწროებულია ცხოველური და მცენარეული სამყაროს მოკულობით. თანაც ამ სამეფოთა ევოლუციაზე არსებით გავლენას ახდენს ადამიანის როგორც გონით — სოციალური არსების მიზანმიმართული ზემოქმედება. რაც შეეხება ადამიანს, მისი განვითარება მთლიანად უკავშირდება სოციალურ და გონით პროცესებს. იწყება კულტურული ევოლუცია — ახალი, ადამიანური სინამდვილის შემოქმედება. ჩატარებული მსჯელობა საშუალებას იძლევა გავაკეთოთ დასკვნა, რომ რაც უფრო ცალსა-

³ ეს ფაქტი სისტემატური კვლევის ობიექტი გახდა მ. შელერის, ა. გელენის, როთაკერის შრომებში.

ბად არა-ს გახსნაზღვრული გარემო პირობებით ამა თუ იმ სისტემის ფუნქციონირების თითოეული ნაბიჯი, მით უფრო ზუსტად და უშეცდომოდ საკუთარი არსებობის შენარჩუნების თვალსაზრისით რეაგირებს სისტემა, მაგრამ მით უფრო შემცირებულია სისტემის შესაძლებლობა შეეგუოს შეცვლილ გარემო პირობებს. ამ კანონზომიერების ბიოლოგიურ სინამდვილეში კონკრეტული გამოვლინების მაგალითი მოჰყავთ ევ. სვიდერსკის და რ. ზობოვის: უკვე კარვა ხანია იყო შემჩნეული, რომ გარემო პირობებისადმი ორგანიზმთა შეგუებულობის ზრდა იწვევს მათი ცხოველმოქმედების შესუსტებას — კონსტიტუციის გაუარესებას, ამტანიანობის შემცირებას, განვითარების ტემპის, გამრავლების, ბიოქიმიური რეაქციების სიჩქარის დაცემას და ა. შ.⁴

რაც უფრო ნაკლებად არის სისტემა ცალსახად დეტერმინირებული გარემო პირობების მხრივ, რაც უფრო მრავალსახაა და მაშასადამე, რაც უფრო დიდია მის მიერ შემთხვევითი კავშირების დამყარების შესაძლებლობა, მით უფრო დამოუკიდებელია ის ყოველი ფიქსირებული გარემო პირობებისაგან, მით უფრო მაღალია მისი ავტონომიურობის ხარისხი, რადგან სწორედ ასეთ სისტემას აქვს შესაძლებლობა შეინარჩუნოს არსებობა შეცვლილი გარემო სიტუაციის პირობებშიც. აუცილებლობისა და შემთხვევითობის როლი ბიოლოგიური სისტემათა რეაქციების დასახასიათებლად კარგად გამოხატა ს. ლემმა. იგი მიუთითებს, რომ ცალსახად, მკაცრი აუცილებლობით დეტერმინირებულმა ორგანიზმებმა წინასწარ „იციან“ ყველაფერი, ხოლო ორგანიზმებმა, რომლებიც ცალსახად არ არიან დეტერმინირებული, უნდა დაისწავლონ სწორი მოქმედება. ორგანიზმთა პარველი ტიპის „კონსტრუქციის“ უპირატესობა იზღუდება მათი ვიწრო სპეციალიზაციით, ხოლო მეორე ტიპის ორგანიზმების უპირატესობა ყოველთვის დაკავშირებულია რისკთან.⁵

თუ ადამიანი მართლაც შეფარდებითად დამოუკიდებელია ყოველი კონკრეტული სიტუაციისაგან, თუ მას მართლაც შესწევს უნარი არ გახდეს ყოველი კონკრეტულად-რეალიზებული გარემოს მონა, მაშინ უნდა ვივარაუდოთ, რომ იგი ერთადერთი არსებაა სამყაროს შემადგენელ სხვა არსებულთა შორის, რომელსაც თავისი შე-

⁴ В. И. Свидирский, Р. А. Зобов. Уровни организации в свете представлений об элементах и структурах В кн.: Развитие концепции структурных уровней в биологии, М., 1972, гл. 162.

⁵ С. Лем. Сумма технологий. М., 1968, гл. 92.

საძლებლობითა და მოწოდებით შესწევს ძალა უსასრულობის, სამყაროსეული საზრისის მონაწილე და ამთვისებელი გახდეს. ეს არსობრივი თავისებურება აისახება ადამიანის დეფინიციასშიც. იმ არსებულთაგან განსხვავებით, რომელთა მოქმედების არე პრინციპულად შემოსაზღვრულია ამა თუ იმ გარემოთი, ადამიანის არსის დადგენისას საჭიროა. გავითვალისწინოთ მიმართება, რომლითაც იგი უკავშირდება არა არსებულთა ამა თუ იმ სიბრავლეს, არამედ მთელ სინამდვილეს, საზოგადოდ, მთელს სამყაროს. მართალია, შესაძლებელია თითოეული არსებულთაგანი განვიხილოთ როგორც სამყაროსთან გარკვეული მიმართებით დაკავშირებული ნაწილი, მაგრამ სამყაროს სხვა ნაწილებისაგან განსხვავებით მხოლოდ ადამიანმა იცის, რომ ის არის სამყაროს ნაწილი. ადამიანს გააჩნია სამყაროს, უსასრულობის იდეა და სწორედ ეს ფაქტი აძლევს მას საშუალებას შეფარდებითი დამოუკიდებლობა მოიპოვოს სამყაროს ყველა სხვა ნაწილთა მიმართ, ისე აითვისოს, გარდაქმნას ისინი, რომ მათ სათანადოდ ადგილი მიუჩინოს გაადამიანურებული სამყაროს მნიშვნელობათა ველში.

ადამიანი, როგორც სამყაროს ნაწილი, ერთადერთია სამყაროს სხვა ნაწილთა შორის, რომლის მოქმედება-მოღვაწეობა სამყაროსეულ საზრისს ატარებს. ადამიანის აღიარება სამყაროს შესაძარის არსებათ ნიშნავს იმასაც, რომ პრინციპულად შეუძლებელია ადამიანზე უფრო სრულყოფილი არსების წარმოქმნა. ადამიანს, თავის პოტენციალურად უსასრულო ბუნებიდან გამომდინარე, პრინციპულად შეუძლია ყოველივე იმის გაკეთება, რაც ადამიანზე თვისებრივად უფრო მაღალ სავარაუდოდ არსებას მიეწერება. გარდა ზემოაღნიშნულისა, ადამიანის უნივერსალობა ყველაზე მცირე სამგანზომილებაში მაინც შეიძლება იქნეს განხილული. უპირველეს ყოვლისა, ანალიზურ ცნობიერებას ადამიანი წარმოუდგება, როგორც ბუნების და საზოგადოების განვითარების იმ ზეალმაველი კიბი, საკვანძო საფეხურების ორგანული მთლიანობა, რომლის ქვედა საფეხურები არაორგანულ სამყაროში ფუნდებიან, ხოლო ზედა საფეხურები ბიოლოგიურ და ფსიქიკურ სინამდვილეზე დაყრდნობით სოციალურ-გონითი სამეფოს მწვერვალებს აღწევენ. არსებულთა არსებობის ძირეული ფორმები თავმოყრილი და იერარქიული წყობის პრინციპის მიხედვით გამთლიანებულია ადამიანში. ადამიანის, როგორც მთლიანის არსებობის თავისებურება არ დაიყვანება არსებობის ზემოაღნიშნულ ფორმებზე, თუმცა კი გულისხმობს

მათ. ალბათ. სწორედ ამის გამოა, რომ ადამიანს ძალა შესწევს, დასავს კოხევა არა მარტო არსებულთა არსებობის ამა თუ იმ ფორმის რაობის შესახებ, არამედ საკუთრივ არსებობის როგორც ასეთის რაობის შესახებაც.

ადამიანი უნივერსალური არსებაა იმ მხრივაც, რომ მას პრინციპული უნარი შესწევს აბსოლუტური ჭეშმარიტების წვდომისა. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი არსებითად განსხვავდება სამყაროს იმ ნაწილებისაგან, რომელთა ფუნქციონირება მთლიანად დამოკიდებულია მათ სხეულებრივ ან სხეულებრივ-ფსიქიკურ სტრუქტურაზე, რის გამოც მათ არ შესწევთ უნარი თავის თავში მისცენ ადგილი სამყაროს სხვა ნაწილებს ისე, როგორც ამას მოთხოვს ამ ნაწილების საკუთარი არსი და სტრუქტურა. ადამიანის უნივერსალობა გამოიხატება იმაში, რომ მისი ფსიქო-ფიზიკური სპარულობა არ წარმოადგენს გადაულახავ ზღუდეს მოღვაწეობის იმ ფორმისათვის, რომლის საფუძველზე შესაძლებელი ხდება საგანთა წვდომა მათ საკუთარ მოქმედებასა, თვისებრიობასა და ზომაში. ადამიანი არც ერთ კონკრეტულ საგანზე და საგანთა არც ერთ სიმრავლეზე არ არის ფატალურად მიჯაჭვული, ამიტომ მას ნებისმიერ საგანთა რაობის ათვისების უნარი შესწევს. მასმასადამე, ადამიანი სამყაროს შემეცნების პრეტენზიას აცხადებს.

გარდა ამისა, ადამიანი გარდაქმნის მის გარემომცველ სინამდვილეს და თავის საკუთარ თავსაც. მას შეუძლია (პრინციპულად) სინამდვილის შემოქმედებითი გამდიდრების უსასრულო პროცესის ცნობიერი წარმმართველის სუბიექტის როლის თავის თავზე აღება. როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანის წარმოშობასთან ერთად იწყება სინამდვილის გაადამიანურების კულტურულ-ისტორიული პროცესი. მსგავსად იმისა, როგორც სამყარო არის მიზეზი თავისი საკუთარი თავისა. ადამიანიც ახალი, გაადამიანურებული სამყაროს მიზეზი და საფუძველია. იგი ბუნებაში მოქმედი იმ ტენდენციის გამგებელია, რომელიც გამოიხატება საგანთა და მოვლენათა მრავალფეროვნებას, მათი ავტონომიურობის ხარისხის და ამავე დროს, შინაგანი ერთიანობის ზრდაში. უსასრულო სამყაროში შეიძლება არსებობდენ ისეთი არსებანი. რომლებიც გაცილებით მაღლა დგანან „მიწიერ“ ადამიანზე შემოქმედებითი მოღვაწეობის ასპარეზზე მღვდელი შედეგებით, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ეს არსებანი პრინციპულად ადამიანზე მაღლა იდგნენ. მათ შეიძლება ახასიათებთ პრინციპულად იგივე უნივერსალური მიმართება სამყაროს-

თან. რაც ადამიანის სპეციფიკასაც შეადგენს და ამიტომ მათი უპირატესობა მხოლოდ რაოდენობრივ ხასიათს შეიძლება ატარებდეს.

შემოქმედების შესაძლებლობა დამოკიდებულია არა მარტო სუბიექტურ, არამედ ობიექტურ ფაქტორებზეც. ის არსებული ნიშნები, რომლითაც ადამიანი იქნა დახასიათებული, არ ეგუებოან ნებისმიერი სამყაროს სურათს. სამყაროს ონტოლოგიის არა ყოველგვარი სურათი იძლევა შემოქმედების შესაძლებლობას. რახან ადამიანი სამყაროში ცხოვრობს, მისგან ამოიზარდა და იგი ზემოაღნიშნული ნიშნებით ხასიათდება. სავარაუდოა, რომ ის სამყაროც, რომელშიც ადამიანი მოღვაწეობს, მისი არსობრივი მახასიათებლების ფუნქციონირების ობიექტურ შესაძლებლობას ქმნის.

ადამიანური შემოქმედების შესაძლებლობა დამოკიდებულია სხვა ფაქტორებთან ერთად იმაზეც, თუ როგორ გაიგება სამყაროს სტრუქტურა, მასში მოქმედი ძირითადი ძალები და ტენდენციები. თუ აღმოჩნდა, რომ ქაოსური ერთფეროვნების ზრდის ტენდენციას უწერია საბოლოო გამარჯვება სამყაროში (რაც გამოიხატება სინამდვილის მაკროსტრუქტურული დანაწევრების მოშლაში, ერთფეროვნების სრულ გამარჯვებაში), მაშინ ადამიანს, როგორც მიზნის მიხედვით მოქმედ შემოქმედებით არსებას, ხელიდან გამოეცლება მოქმედების ობიექტური საფუძველი. თუ ადამიანს ქაოსურ, განვითარების ყოველგვარ მიმართულებას მოკლებულ სინამდვილეში მოუხდა ცხოვრება, მაშინ შეუძლებელი შეიქნება არა მარტო სამყაროს შემოქმედებითი გარდაქმნა-ათვისება, არამედ ინდივიდის ბიოლოგიური სიცოცხლის შენარჩუნებაც კი. იმ შემთხვევაში კი, როდესაც ვივარაუდებთ, რომ სამყაროს შეუძლია მიაღწიოს ისეთ დასრულებულობას, სადაც განხორციელებული აღმოჩნდება განსხვავებულ ფორმათა და თვისებრიობათა მთელი მრავალფეროვნება. სადაც აღარაფერი იქნება მოსაწესრიგებელი და შესაქმნელი, ამ შემთხვევაშიც, ადამიანის შემოქმედებითი მოღვაწეობა, როგორც მიზნობრივი პროცესი, დაკარგავს აზრს. ამგვარად, მსგავსად ქაოსური ერთფეროვნებისა, სამყაროს დასრულებული მრავალფეროვნებაც არა მარტო აზრს უკარგავს ადამიანურ შემოქმედებას, არამედ შეუძლებელსაც კი ხდის მას. თუ პირველ შემთხვევაში ადამიანი უძლეურია ქაოსური ერთფეროვნების მომძლავრების წინაშე, მეორე შემთხვევაში მას აღარაფერი რჩება გასაკეთებელი. შესაქმნელი აბსოლუტურად მოწესრიგებული და დასრულებული კოსმოზის ფონზე.

მასსადავად, სამყარო, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს, რომ-
 ლსაგანაც ის ამოიზარდა, წარმოადგენს ორი ზემოაღნიშნული ტენ-
 დენციის ამოუწურავი ბრძოლის ასპარეზს, სადაც მოწესრიგების,
 თვისებრივი მრავალფეროვნების ზრდის, ახალი უფრო დინამიური,
 უფრო ავტონომიური, უფრო რთული სისტემების წარმოშობის ტენ-
 დენცია მქალავრობს, თუმცა ყოველთვის არსებობს (და ზოგჯერ კი-
 დევაც იმარჯვებს) საწინააღმდეგო ტენდენციაც. სწორედ მისი მა-
 რადიული დაძლევის, მისი შეზღუდვის უსასრულო პროცესი ქმნის
 ისეთ პირობებს, რომლებიც სამყაროსეული მასშტაბით აფუძნებენ
 და ამართლებენ ადამიანის შემოქმედებით მოღვაწეობას⁶. განვი-
 თარების, ისევე როგორც შემოქმედების პრობლემა არსებითად
 არის აგრეთვე დაკავშირებული იმასთან, თუ რას დავეუკავშირებთ
 ზემოაღნიშნულ პროცესებს: მხოლოდ აუცილებლობას, თუ აუცი-
 ლებლობასთან ერთად შემთხვევითობასაც. თუ ვიტყვით, რომ სამ-
 ყარო, მისი ყოველი მოვლენა იმთავითვე მკაცრად დაპროგრამე-
 ბულია, რომ ამა თუ იმ მოვლენის წარმოშობა სააღბათო კი არ
 არის, სტატისტიკურ აუცილებლობას კი არ ემორჩილება, არამედ
 გარდუვალი აუცილებლობით განხორციელდება, მაშინ შეუძლებე-
 ლი ჩანს არა მარტო ადამიანური შემოქმედების ვაჰართლება და
 ახსნა, არამედ ბუნების თვისებრივი განვითარებაც. თუ ყველაფე-
 რი, რაც კი იყო, არის და იქნება, წინასწარ არის ცალსახად დაგეგ-
 მილ-დაპროგრამებული, მაშინ სამყაროში არავითარ სიახლეს არ შე-
 იძლება ჰქონდეს ადგილი. ამ შემთხვევაში გამართლებული იქნება
 ლაპლასის ცნობილი დებულება, რომ პრინციპულად შესაძლებე-
 ლია ისეთი ფორმულის წარმოსახვა, რომელიც აბსოლუტური სი-
 ზუსტით დაგვიხატავს სამყაროს ნებისმიერი მდგომარეობის სუ-
 რათს, მდგომარეობისა, რომელშიც სამყარო იმყოფებოდა დროის
 ამა-თუ იმ მონაკვეთში. შესაძლებელი ხდება არა მარტო სამყაროს
 უსასრულო წარსულის ზუსტი აღნუსხვა, არამედ სამყაროს უსას-
 რულო მომავლის წინასწარხედვაც (თითქოს ეს წინასწარხედვა თვი-
 თონ არ ახდენდეს გავლენას აწმყოზე და არ ცვლიდეს მის მიმდინა-
 რეობას, იმასთან შედარებით, თუ ასეთ წინასწარხედვას არ ექნე-
 ბოდა ადგილი). იმ შემთხვევაში კი, როდესაც დაშვებულია სამყა-
 როს ნაწილთა ავტონომია, დაშვებულია, რომ სამყაროს რაიმე ნა-
 წილის ცვლილება ცალსახად არ განსაზღვრავს ყველა სხვა ნაწილ-

⁶ ადამიანის შემოქმედების, როგორც სამყაროში მოქმედი თვითმობრარობის ტენ-
 დენციის გამოვლენების უმაღლესი ფორმის, საფუძვლიანი ანალიზი მოცემულია
 ზ. კაკაბაძის მონოგრაფიაში «Человек как философская проблема», Тб., 1970.

ბის ფუნქციონირებას, დაშვებულია საგანთა და მოვლენათა შორის არა მარტო აუცილებელი, არამედ შემთხვევითი კავშირების დამყარების შესაძლებლობაც, ამ შემთხვევაში შესაძლებელი ხდება ახალი თვისებრიობების წარმოშობის და მათი შეჩოქმედების შესაძლებლობის მეცნიერული გამართლება.

აუცილებლობისა და შემთხვევითობის დიალექტიკა განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ბიოლოგიური ევოლუციის ჰეკალ-თხე, თანაზედროვე დარეინოზმის მიხედვით, ბიოლოგიური ევოლუციის მექანიზმი ემსგავსება ცდისა და შეცდომის მეთოდის ფუნქციონირებას. მართლაც, ახალი ბიოლოგიური სახეების წარმოშობა შემდეგნაირად წარმოებს: ჩვეულებრივად, ამა თუ იმ ბიოლოგიური სახის გენი, რომელშიც ჩადებულია აღნიშნული სახის ფუნქციონირების პროგრამა, უცვლელია. თაობიდან თაობამდე წარმოებს მისი კვლავწარმოება, რის შედეგადაც ხდება მოცემული სახის თავისებურებების შთამომავლობაზე გადაცემა. ამაში გამოიხატება ამ პროცესის აუცილებელი ხასიათი, რადგან სახის ასეთი და ასეთი თვისებები მკაცრი აუცილებლობით გამომდინარეობს ამ სახის არსობრივი თავისებურებიდან, რომელიც მის გენეტიკურ პროგრამაში არის რეალიზებული. მაგრამ შეიძლება მოხდეს ისე, რომ სახის რომელიმე წარმომადგენლის გენზე იმოქმედოს ან რადიოაქტიურმა გამოსხივებამ, ან რაიმე სხვა ისეთმა ფაქტორმა, რომელიც დაარღვევს გენის მოცემულ სტრუქტურას, მისცემს მას სხვა ფორმას. ამ ახალი გენიდან წარმოიშობა ისეთი არსება, რომელიც შეიძლება ან მკვეთრად განსხვავებულია აღნიშნული სახისაგან, ან კიდევ წარმოდგენს ვარდამავალ ტიპს. შემდეგ ძალაში შედის ბუნებრივი შერჩევის მექანიზმი და ის ბიოლოგიური წარმონაქმნები, რომლებიც ეგუებიან გარემო პირობებს, განაგრძობენ არსებობას, სხვები კი იღუპებიან. ასე მიიწევს ევოლუცია წინ. მაშასადამე, გენის თვისებრივი ცვლილება მისთვის შემთხვევითი ხასიათისაა. რადგან მისი ფუნქციონირების სპეციფიკიდან არ გამომდინარეობს და გენისათვის გარეშე, შემთხვევითი ფაქტორით არის გამოწვეული. გენის სტრუქტურაში არ არსებობდა არავითარი აუცილებლობა, რომ ის შეცვლილიყო და თუ შეიცვლებოდა, შეცვლილიყო ასე და არა სხვაგვარად⁷. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ გენის შემთხვევითი ცვლილება შესაძლებლობათა მხოლოდ გარკვეულ ფარგლებში წარმოებს, რაც განსაზღვრულია ევოლუციური განვითარების იმ თავისებურებით,

⁷ იხ. К. М. З а в а д с к и й. Развитие эволюционной теории после Дарвина. Л., 1973.

რომელიც უშუალოდ წინ უსწრებს ორგანიზმთა ახალი სახეობის წარმოშობას. ევოლუცია გარკვეული მიმართულებით ხასიათდება და ამ მიმართულებას სწორედ ზემოაღნიშნული ვითარება განაპირობებს.

სამყარო, რომელშიც მხოლოდ შემთხვევით კავშირებს ექნებოდა ადგილი, სრული ქაოსის, გაურკვეველობისა და ნებისმიერი მოვლენის გაჩენის ერთნაირი ალბათობის სურათს გვიჩვენებდა, ზოლო მკაცრად დაპროგრამებული ცალსახა აუცილებლობას დამორჩილებული სინამდვილე გააუქმებდა ახალი თვისებრიობის შექმნის შესაძლებლობას, როგორც ბუნების, ასევე საკუთრად ადამიანური ყოფიერების დონეზეც.

როგორც აღნიშნეთ, ადამიანის გარეშეც ბუნებაშიც ადგილი აქვს ახალი, მანამდე არარსებული ფორმების წარმოშობას. ბუნება ვითარდება, ეს კი ნიშნავს არა მარტო იმას, რომ ბუნებაში წარმოიშვება ახალი, მანამდე არარსებული მოვლენები, არამედ იმასაც, რომ ამ პროცესს აქვს გარკვეული მიმართულება და გეზი. ეს მიმართულება, კერძოდ, იმაში გამოიხატება, რომ ბუნების შემადგენელ ძირითად ფენებში შეიძინევა მარტივიდან რთულისაკენ სვლის დიალექტიკური პროცესი. იმისათვის, რათა ადამიანის შემოქმედების სპეციფიკა გამოიკვეთოს, აუცილებელია. დაიძებნოს ის აუცილებელი და საკმარისი ნიშნები, რომლებიც განასხვავებენ ადამიანის შემოქმედებას, ბუნებაში მიმდინარე ქმნადობა-განვითარების პროცესებისაგან. ჩვენი მსჯელობის საგანს. ძირითადად, წარმოადგენს შემოქმედების ფენომენის ის მნიშვნელობა, როდესაც იგი განიხილება ადამიანის გვარეობით მახასიათებლად, ამ სიტყვით წინამძღვრად, რომლის გამოც ადამიანი (ადამიანურ ინდივიდთა ერთობლივი მოღვაწეობა) გვევლინება საკუთარი თავის ფორმირებისა და ბუნებრივი საყაროს დამფუძნებელ ინსტანციად. როგორც ფ. ენგელსი აღნიშნავდა, ადამიანის ნორმალური მდგომარეობა სწორედ ისაა, რომელიც უნდა შეიქმნას თვითონ მის მიერ⁸. ამას კი ადამიანი მხოლოდ მაშინ მოახერხებს. თუ მას აქვს შემოქმედების შესაძლებლობა, თუ შემოქმედება წარმოადგენს მის გვარეობით არსს.

შემოქმედებითობა ადამიანის მიერ სამყაროსთვის ყველა ძირეული ფორმების მახასიათებელი შეიძლება იყოს. ასე მაგალითად, ერთმანეთისაგან ასხვავებენ შემოქმედებით და არაშემოქმედებით, მექანიკურ შრომას. ლაპარაკობენ შემეცნების შემოქმედებით ხასიათზე. შემოქმედების ნაყოფად თვლიან აგრეთვე ახალი

⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 510.

ესთეტიკური და ზნეობრივი ღირებულებების დამკვიდრებას. ხშირად, შემოქმედებითის პრედიკატით ხასიათდება პოლიტიკური მოღვაწეობა, პედაგოგიური პრაქტიკა, სპორტული სანახაობა. ცნობილია, აგრეთვე, აზრი ხალხთა მასების მიერ ისტორიის შემოქმედების შესახებ. ადამიანის მოღვაწეობის ყველა ჩამოთვლილი სფერო საკმაოდ განსხვავებულია ერთმანეთისაგან როგორც მოქმედება-მოღვაწეობის საგნის, ასევე მოღვაწეობის მიზნებისა და ხასიათის მხრივ. ეს განსხვავება თავის დაღს უნდა ასეაძღეს შემოქმედების ხასიათს თითოეული ამ სფეროსათვის. მაგრამ მიუხედავად სპეციფიკური ხასიათისა, რომელსაც შემოქმედება იძენს ადამიანის მოღვაწეობის სხვადასხვა სფეროებში, მას უნდა ახასიათებდეს ის იგივეობრივი, ზოგადი ნიშნები, რომლებიც დაადგენ შემოქმედების როგორც ასეთის რაობასა და ფუნქციონირების ხასიათს.

ჩაუცილებელ და საკმარის ნიშნებს აერთიანებს შემოქმედების ცნება? თვითონ ქართული სიტყვა „შემოქმედება“ მიანიშნებს შემოქმედებითი პროცესის ერთ, უაღრესად არსებით მხარეზე. კერძოდ, ეს სიტყვა გვეუბნება, რომ შემოქმედება არის ისეთი ქმედება, რომელსაც შემოაქვს რაღაც ახალი, სამყაროში მანამდე არარსებული. მაშასადამე, უპირველეს ყოვლისა, შემოქმედება არის ისეთი მოღვაწეობა, რომელიც წარმოადგენს ახლის, მანამდე არარსებულის შექმნის წყაროს. ამ მხრივ, ადამიანის შემოქმედების განსხვავება ბუნებაში მიმდინარე ქმნადობისაგან ის არის, რომ შემოქმედების პროცესში ახლის შექმნის წყაროა სუბიექტი, მისი მოქმედება-მოღვაწეობა. შემოქმედების სუბიექტი შეიძლება იყოს ცალკეული ადამიანი, სოციალური ჯგუფი და მთელი კაცობრიობაც. შემოქმედების სუბიექტი არის ის აქტიური საწყისი, რომელიც თავისი მოღვაწეობის სხვადასხვა ფორმაში ქმნის საკაცობრიო კულტურის ღირებულებებს და ამ ღირებულებების პრიზმაში გარდაქმნის როგორც ადამიანის გარემომცველ სამყაროს, ასევე თავის საკუთარ თავსაც. თუ შემოქმედებითი სიახლე და სიახლის ღირებულება დაფუძნებულია თვითონ შემოქმედების სტრუქტურაში, შექმნილის ღირებულება წარმოადგენს საკუთრივ შემოქმედებითი პროდუქტის ფუნქციას. შემოქმედებითი პროდუქტის ღირებულებას განსაზღვრავს არა მისი შემქმნელის თვალსაზრისი და შეფასება საკუთარი შემოქმედების პროდუქტისა. არც მხოლოდ მისი სიახლე, არამედ თვითონ შემოქმედების პროდუქტისადმი მინიჭებულ თვისებები. ღირებულებითი კვალიფიკაცია შეიძლება დაამატუროს

შემოქმედების პროდუქტმა, არა მარტო სრულყოფილებაა. არამედ სიახლის ასპექტშიაც. შემოქმედმა შეიძლება სრულიად ახალი შინაარსით გაამდიდროს საკაცობრიო კულტურა, სამყაროს სრულიად ახალი განზომილება აღმოაჩინოს. ეს იქნება, ასე ვთქვათ, სიახლის უმაღლესი ხარისხი და, როგორც ასეთი, უმაღლეს ღირებულებით კვალიფიკაციას დაიმსახურებს. მაგრამ შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ შემოქმედის მიერ შექმნილ ახალ სინამდვილეში (რომლის შექმნით მან საკაცობრიო კულტურაში ახალ მიმართულებას დაუდო საფუძველი), იმ შესაძლებლობათა წრეში, რომელიც შემოქმედის მიერ შექმნილმა ნიმუშმა შემოხაზა, სხვა შემოქმედმა უფრო სრულყოფილი შემოქმედებითი პროდუქტი შექმნას, რომელსაც, მართალია, აღარ ახასიათებს სიახლის ისეთი მაღალი ხარისხი, როგორც პირველნიმუშს (მაგ., ხელოვნების ის ნიმუშები, რომელთა შექმნით იწყება რომანტიზმის დამკვიდრება. სამყაროს ხედვს იმ სრულიად ახალი პოზიციის მოპოვება, რომელიც პირველ რომანტიკოსების დამსახურებაა და ის ნიმუშები, რომლებიც უკვე რომანტიზმის მიერ მოხაზულ შესაძლებლობათა რკალში ყალიბდებიან, თუმცა უფრო სრულყოფილად გამოხატავენ რომანტიზმის ძირითად მოთხოვნებს), და მაშასადამე, სიახლის მხრივ მისი ღირებულება უფრო დაბალი რანგისაა, მაგრამ სამაგიეროდ იმ სამყაროში, რომელიც პირველნიმუშმა შემოხაზა, იგი უფრო ღრმად და სრულყოფილად იჭრება, რის გამოც სრულყოფილების მხრივ შეიძლება უფრო მაღალი რანგის ღირებულებით აღჭურვილი აღმოჩნდეს.

შემოქმედებითი პროცესი სხვადასხვა დახასიათებას იძენს იმისდა მიხედვით. თუ რა მიმართებაში წარმოებს მისი განხილვა. უკვე აღმოჩენილს ხელახალი აღმოჩენა ან უკვე შექმნილის ხელახალი შექმნა შემოქმედებაა იმ შემთხვევაში, თუ მას მხოლოდ აღმოჩენი ან შემქმნელი სუბიექტის მიმართ განვიხილავთ. იგივე პროცესი განხილული საკაცობრიო პოზიციებიდან შემოქმედებაა აღარ წარმოადგენს, რადგან მისი პროდუქტები არაერთგვაროვანი ახალი ღირებულებით არ ამდიდრებენ საკაცობრიო კულტურას. შემოქმედება ვარკვეული წინააღმდეგობით ხასიათდება: ყოველ შემოქმედებითი აქტი ქმნის რალაც ახალ, ღირებულ, პროდუქტს, მაგრამ, ამავე დროს, იგი ვარკვეულად ზღუდავს ამავე მიმართულებით შემოქმედებითი აქტივობის შემდგომ აღმავლობას. მართლაც, რაც უფრო მეტად ღირებულნი ნაწარმოებია შექმნილი, მით უფრო ნაკლები შესაძლებლობა რჩება ამ მიმართულებაში ასეთივე შედეგების შექ-

მნისა. ასე მაგალითად, როგორც კი შეიქმნება რომანტიკული ხელოვნების კლასიკური ნიმუშები, ყოველგვარი სხვა ნაწარმოები ამ მიმართულების ფარგლებში შექმნილი შეიძლება მეტად მაღალი ესთეტიკური ღირსებებით ხასიათდებოდეს, მაგრამ ველარ დახასიათდება როგორც ის სრულიად ახალი ფენომენი, რომელმაც საკაცობრიო კულტურა გაამდიდრა ხედვის სრულიად ახალი წესებით და სამყაროს ათვისების სრულიად ახალი სურათით. მაშასადამე, როგორც აღვნიშნეთ, შემოქმედების დახასიათებისას უნდა გათვალისწინებულ იქნეს სიახლის ხარისხებიც. არსებობს ეპოქალური სიახლეები, რომლებიც შემოხაზავენ კაცობრიობის შემდგომი შემოქმედების რკალს. სწორედ ამ რკალის შიგნით მიმდინარეობს შემოქმედებითი პროცესის მოძრაობა. ეს რკალი ქმნის იმ აუცილებელ წანამძღვარებს, რომელზედაც დაყრდნობით წარმოებს სამყაროს შემოქმედებითი ათვისების შემდგომი წინსვლა. ამასთან ერთად, ადამიანი სამყაროსთან ურთიერთობის პროცესში არაებული შემოქმედებითი მემკვიდრეობის ათვისების საფუძველზე დგება ისეთი ახალი ამოცანების წინაშე, რომელთა გადაწყვეტა ვერ ხერხდება წინარე შემოქმედებითი მოღვაწეობის შედეგად განხორციელებულ ცინამდვილს ბაზაზე, რაც უბიძგებს მას შექმნას ახალი ფორმები და სამყაროსთან ახალი მიმართებები დაამყაროს. მაშასადამე, შემოქმედებითი პროცესის მასტიმულირებელი ძირითადი წინააღმდეგობა გამოიხატება სამყაროს ათვისების უკვე მიღწეულ დონეზე და ამ დონეზე ადამიანის წინაშე წამოჭრილ ამოცანებს შორის, რომელთა გადაწყვეტა აქამდე შექმნილი შემოქმედებითი რესურსებით ველარ ხერხდება. ყოველგვარი შემოქმედება, როგორც აღვნიშნეთ, ხდება წყარო ახალი შემოქმედებისა. რაც უფრო მეტ ფარულ შესაძლებლობებს შეიცავს შემოქმედების პროდუქტი, რაც უფრო ფართო და ღრმაა მისი ზეგავლენის შესაძლებლობა ადამიანის ჭერ კიდევ გამოუმჯღავნებელ არსობრივ ძალებზე, მით უფრო დიდი და შორსგადამწვდომია მისი ცხოველმყოფელობის დაპაზონი, მით უფრო მრავალი შემოქმედებითი ჩანაფიქრი შეიძლება აღმოცენდეს მისი ათვისების, მასში დაფარული შესაძლებლობების გახსნის პროცესში. ახალი ეპოქის, ახალი მსოფლშეგრძნების ადამიანებმა მასში თავისი საკუთარი ხედვის შესატყვის შრეებს შეიძლება მისცენ აქტუალობა. ამ გზით იგი ახალ სიცოცხლეს, ახალ ქლერადობას იძენს. სწორედ ასეთი ხასიათისაა დიდ შემოქმედთა ნახელავი. მათ ერთიანი სამყაროდან ცალკეული „სამყაროები“ ამოკვეთეს.

უმარტოვესი შრომის იარაღის შექმნა საზოგადოდ ადამიანური სამყაროს დასაწყისის მოასწავებდა. შრომის მთლიანობითმა პროცესმა განაპირობა ადამიანის კომუნიკაციური, შემეცნებითი და აქსიოლოგიური უნარების ფორმირება. შეიქმნა ენა, მეცნიერება, ხელოვნება, ზნეობა, რელიგია. კულტურის ამ ფენობენთა შექმნისათვის აუცილებელმა შემოქმედებითმა აქტებმა მოხაზეს შესაძლებლობათა უფართოესი წრეები, რომელთა შიგნით გაჩაღდა შემდგომი შემოქმედებითი მუშაობა. ამ წრეებში გამოიკვეთა უფრო მცირე მოცულობის წრეები — სამყაროს სპეციფიკური ფორმით ათვისების ცალკეული-სახეები, რომელთა მონაცვლეობაში გაიშალა ადამიანთა კულტურის შემოქმედების ისტორია. როგორც აღვნიშნეთ, შემოქმედებითი პროცესი წინააღმდეგობრივი ბუნებისაა. ზევით ჩვენ მივუთითეთ ამ წინააღმდეგობის ზოგიერთ ასპექტზე, არსებობს აღნიშნული წინააღმდეგობის სხვა ასპექტებიც: რაიმე გრანდიოზული შემოქმედებითი ნახელავი გარდა იმისა, რომ „ტრამპლი“ აძლევს შემდგომ შემოქმედებას, აღაფრთოვანებს ადამიანებს, უბიძგებს მათ ახალი შემოქმედებითი მწვერვალების დასაპყრობად, აჰავე დროს, მას შეუძლია, ისე მოხიბლოს ადამიანები, ისე მჭიდროდ მიაჯაჭვოს იანინი შესაძლებლობათა გარკვეულ რკალს, ისე მოაღუნოს მათი ტრანსცენდენტარების უნარი, რომ მათ ხშირად ფრიად უძნელდებათ ახალი, მომწიფებული ამოცანების გაცნობიერება, ხედვისა და მოქმედების ახალ კოორდინატებზე გადასვლა. ეს წინააღმდეგობა განსაკუთრებით მწვავედ მაშინ, როდესაც ძველი კულტურული ეპოქა ძირითადად ამოწურავეს თავისი განვითარების შესაძლებლობებს და ადამიანების წინაშე ახალი ამოცანების შემოქმედებითი გადაჭრის აუცილებლობა დგება. ზემოაღნიშნული წინააღმდეგობა ფუძნდება იმ ფაქტზე, რომ ადამიანი თავისი არსისა და მოწოდების მიხედვით შესაძლებლობათა უსასრულო სიმრავლის განხორციელების სუბიექტი შეიძლება იყოს, მაგრამ ამ შესაძლებლობების შემოქმედებითი განხორციელება ყოველთვის სასრულო ხასიათს ატარებს. ადამიანს უნდა თავისი უნივერსალური ბუნების შესაბამისად ყოველგვარ შემოქმედებით წამოწყებაში მიიღოს მონაწილეობა. ყოველმხრივად გამოამყვანოს ყველა თავისი შემოქმედებითი პოტენცია, მაგრამ თავისი ყოფიერების ყოველ ეტაპზე ადამიანს მხოლოდ საშუალებათა სასრულო სიმრავლე მოეპოვება, რომლებიც აიძულებენ მას მხოლოდ რომელიმე კონკრეტული პრობლემის, ამა თუ იმ ამოცანის შემოქმედებითი გადაწყვეტით შე-

მრიფარგლოს. ამ ფაქტის ფსიქოლოგიური გამოხატულებაა ის დიდი სულიერი და ფიზიკური დაძაბულობა, რომელიც აისახება ღრმა სიხარულისა და ასეთივე ღრმა ტანჯვის და უკმაყოფილების განცდაში, რაც თან ახლავს შემოქმედებით პროცესს. შეუქმედებლადან, რომელშიც იქედება ახალი ღირებულებანი, აღმოცენდება დიდი სიხარული, მაღალი რანგის ტკბობა, მაგრამ ამავე პროცესს თან სდევს შემოქმედების სიძნელეებთან დაკავშირებული ტანჯვა. ტანჯვა დაკავშირებულია უმთავრესად იმ გარემოებასთან, რომ გარკვეული, ერთი და იგივე ტიპის, ერთი და იგივე შესაძლებლობათა სიმრავლიდან შეიძლება შეიქმნას გარკვეული, დასმული მიზნის თვალსაზრისით უფრო სრულყოფილი, უფრო ღირებული შემოქმედებითი პროდუქტი (მაგ. კუბიზმის მოთხოვნების მიხედვით შექმნილი ნახატი, რომელიც იქნება უსრულყოფილესი სრულყოფილთა შორის, მეცნიერული თეორია, რომელიც სინამდვილის გარკვეულ მონაკვეთს მინიმალური საშუალებებით და მაქსიმალური ადეკვატურობით ასახავს, ან კიდევ მუსიკალური ინსტრუმენტი, რომლითაც შესაძლებელი აღმოჩნდება მუსიკაში ჩადებული შესაძლებლობების მაქსიმალური გამოხატვა). ამიტომ შემოქმედი, რომელსაც უნდა მაქსიმალური სრულყოფილება მიანიჭოს თავის შემოქმედებით პროდუქტს, არასოდეს არ არის დაწმუნებული იმაში. მართლაც შეძლო თუ არა მან ამის განხორციელება, მართლაც მიაღწია მწვერვალს, რომლის გადალახვაც ამ მიმართულებით მოსიარულესთვის შეუძლებელია, შეარჩია გარკვეული ტიპის შესაძლებლობების სინთეზირების ყველაზე ოპტიმალური ვარიანტი და ა. შ.

შემოქმედება, როგორც კ. მარქსი აღნიშნავდა, უდიდეს სიძნელეებთან არის დაკავშირებული, ამიტომ არასოდეს, არც ერთი ფორმაციის დროს. საკუთრივ შემოქმედებითი პროცესი ია-ვარდებით არ იქნება მოფენილი. სულ სხვა საკითხია ის, რომ კომუნისტური ფორმაციის პირობებში იგი აღარ მოემსახურება ადამიანის შემოქმედებითი ბუნების წინააღმდეგ მიმართულ ძალებს. ამ საკითხებს ქვევით განვიხილავთ, როდესაც გავაანალიზებთ შემოქმედებითი მოღვაწეობის მექანიზმის — გასაგნების და გადმოსაგნების და ადამიანის გაუცხოების მიერ გასაგნება-გადმოსაგნების პროცესის დეფორმირების პრობლემას.

ახლა კი დავუბრუნდეთ შემოქმედებითი პროცესის ანალიზს და მისი ფუნქციონირებისათვის აუცილებელი პირობების აღნუსხვას.

სუბიექტის ისეთი მოღვაწეობა, რომლის შედეგები დაპროგრამ-

მებუღი არიან და გარკვეული წანამდღვრებიდან აუცილებლობით გამომდინარეობენ, შემოქმედებად ვერ ჩაითვლება. ასე მაგალითად, უდავოდ შემოქმედებითი ხასიათის პროცესია რაიმე ფორმალისტული თეორიის აქსიომების და ამ აქსიომებიდან თეორემების გამოყვანის წესების ფორმულირება, მაგრამ არსებითად არაშემოქმედებითია თვითონ თეორემების აქსიომებიდან გამოყვანის პროცესი. რადგან იგი ამ შემთხვევაში შემოიფარგლება წინასწარმოცემული აქსიომების გარდაქმნით წინასწარმოცემული წესების მიხედვით, წინასწარ არის აგრეთვე ფორმულირებული, თუ რომელ აქსიომას, მისი გარდაქმნის შედეგად მიღებულ რომელ თეორემას და რა თანმიმდევრობით მივუყენოთ გამოყვანის წესები. შემოქმედებად შეიძლება ჩაითვალოს ადამიანის ისეთი აქტივობა, რომელიც თავისუფლებას ეფუძნება. თუ ადამიანს საქმე არა აქვს შესაძლებლობებთან, რომლებიც დასმული ამოცანის გადაწყვეტის თვალსაზრისით სხვადასხვა ღირებულებას იძენენ, სუბიექტს „თვალში“ და ამისდა მიხედვით გარკვეული მიზანდასახულა მოქმედების საფუძველს წარმოადგენენ, მაშინ შემოქმედებასთან საქმე არ გვექნება.

მაშასადამე, შემოქმედებასთან საქმე არ გვექნება მაშინ, თუ ყველა შესაძლებლობას ერთნაირი მნიშვნელობა აქვს ამა თუ იმ სახის შემოქმედებითი პროდუქტის შექმნისათვის. ამორჩეულმა შესაძლებლობებმა რომ მოგვეცენ შემოქმედების პროდუქტი, ეს მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრულია იმით, თუ კულტურის რა სფეროში წარმოებს შემოქმედება, რა მასალას იყენებს იგი, თუ როგორ ხდება აღნიშნული შესაძლებლობების სათანადო მოწესრიგება და, რაც მთავარია, რა ხასიათისა არიან თვითონ ეს შესაძლებლობები.

ე. ი. ადამიანის შემოქმედება „უნაპირო“ თავისუფლების პროდუქტს კი არ წარმოადგენს, არამედ გარკვეული ტიპის აუცილებლობის რეალიზაციას გულისხმობს. კერძოდ, სუბიექტის შემოქმედების აუცილებელი ხასიათი გამოიხატება იმაში, რომ იმისდა მიხედვით, თუ კულტურის რომელ სფეროში უხდება სუბიექტს თავილი შემოქმედების გაშლა, ამის საფუძველზე მისი მოღვაწეობა შემოიფარგლება გარკვეული შესაძლებლობებით და მხოლოდ ამ შესაძლებლობების ფარგლებში შეუძლია იმოქმედოს, ამ ტიპის შესაძლებლობებიდან ამორჩიოს, მათგან გამოკვეთოს შემოქმედებითი ჩანაფიქრი, მათათ დააკონკრეტოს და შეავსოს ეს ჩანაფიქრი მისი განხორციელებას პროცესში, და ბოლოს, შეაფასოს იგი ადამიანის მიერ სამყაროს ათვისების იმ ძირითადი ფორმის არსობრივი თავი-

სებურების გათვალისწინებით, რომლის ფარგლებშიც მოძრაობს მისი შემოქმედებითი ინტენცია⁹. ასე მაგალითად, უმართებულთა ნახატრული შემოქმედების პროცესში გამოკვეთილი ჩანაფიქრი და ამ ჩანაფიქრის რეალიზაციის ნედვებად მიღებული ხელოვნების ნიმუშის ღირებულება შეფასდეს მეცნიერული ან ტექნიკური შემოქმედების პროდუქტების ღირებულებისაღმე წაყენებული კრიტერიუმების მიხედვით და პირიქით. ხაზი უნდა გაეყვას იმ გარემოებასაც, რომ ცნობიერი მიზნით განსაზღვრულ აუცილებლობასთან ერთად, შემოქმედებით პროცესში არსებითი როლი შემთხვევითობასაც ეკუთვნის. აღმართის ცნობიერებაში სხვადასხვა შესაძლებლობების შემთხვევითი სინთეზირების საფუძველზე აღმოცენდება ხოლმე ესა თუ ის ახალი მიზანი, ამოცანა, ახალი პრობლემა, რომელიც შემდგომი შემოქმედებითი მოღვაწეობის ძირითად გეზს შემოფარგლავს. გარდა ამისა, თვითონ ამ მიზნის განხორციელების პროცესში წარმოებს მისი დაკონკრეტება და შინაარსობრივი დიფერენცირება. ის ზოგადი, სქემატური მონახაზი შემოსაზღვრული მდგნის კონტურებით. რომელიც შემოქმედების პირველსაწყის ეტაპზე ხორციელდება. შემდგომ დაკონკრეტებას, ხშირად, შემთხვევითი ფაქტორების საფუძველზე განიცდის. მაგალითად, ნახატის ესკიზი წარმოადგენს შემოქმედებითი ჩანაფიქრის პირველსაწყის განხორციელებას, რომლის ფორმა და ძირითადი სტრუქტურა განსაზღვრავს იმ შესაძლებელ ფერებს, მათ კონფიგურაციას და ა. შ., რომლითაც უნდა შეიცვას ეს ესკიზი, რათა სრულყოფილი შემოქმედებითი პროდუქტის სახე ნაილოს. სწორედ მისი ასეთი შევსებაა და დიფერენცირების პროცესში, ხშირად, შემოქმედი შესაძლებელ კომპონენტთა სიმრავლიდან შემთხვევითად ირჩევს ამა თუ იმ კომპონენტს. ახდენს მის სინთეზირებას წინამდებარე ესკიზის გარკვეულ ნაწილთან და თუ იგი სრულყოფილად „ჩაიხატა“ მასში, ტოვებს ხელუხლებლად, ხოლო თუ არა. სხვა რომელიმე კომპონენტს დაუთმობს ადგილს და ასე მანამდე, სანამ ესა თუ ის კომპონენტი ყველაზე უფრო კარგად არ „მოერგება“ მთელის სტრუქტურას.

ზემოთ ჩატარებული მსჯელობა საშუალებას იძლევა გამოიყოს შემოქმედების აუცილებელი და საკმარისი ნიშნები. დახასიათდეს იგი როგორც მიზნით დეტერმინირებული და ე. ი. გარკვეული, ტე-

⁹ კულტურის როგორც შემოქმედების კატეგორიის დაფუძნება მოცემულია ო. ჯოევის სტატიაში. „კულტურა როგორც შემოქმედება“. კრებულში: „კულტურა, როგორც ფილოსოფიური კვლევის საგანი“, თბ., 1977. ავტორი სამართლიანად მიუთითებს, რომ შემოქმედება თავისუფლებისა და აუცილებლობის ერთიანობას გულისხმობს.

ლელოგოიური ტიპის აუცილებლობაზე დამყარებული ადამიანის ისეთი თავისუფალი მოღვაწეობა, რომელიც შეიცავს შემთხვევითობის მომენტსაც და რომლის შედეგად იქმნება ახალი, მანამდე არარსებული, საზოგადოებრივი მნიშვნელობის მატერიალური ან სულიერი ღირებულებანი, როგორც ზევით აღვნიშნეთ, ადამიანის წარმოშობასთან ერთად იწყება სინამდვილის გაადამიანურების კულტურულ-ისტორიული პროცესი: ბუნების საგანთა და მოვლენათა გარდაქმნა ადამიანის მიზნების შესაბამისად, ახალი, ადამიანამდე არარსებულ საგნობრივი სამყაროს შემოქმედება. ვაჩვენოთ, თუ როგორია ამ პროცესის ძირითადი მექანიზმები, როგორ ესახებოდათ იგი მარქსიზმის ფუძემდებლებს. სწორედ ამ მექანიზმების თავისებურებამ უნდა აგვიხსნას, თუ საიდან, რის საფუძველზე უჩნდებათ ადამიანებს ის მიზნები, საიდან გამოიკვეთება ის ახალი შემოქმედებითი ჩანაფიქრი, რომელიც წარმოადგენს ყოველი შემოქმედებითი პროცესის საწყის პუნქტს.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ კ. მარქსისათვის ადამიანი მუდმივ განვითარებაშია, თავისი არსებობის პირობების შეცვლის საფუძველზე ადამიანი ცვლის, ავითარებს თავის საკუთარ თავსაც. კაცობრიობის ისტორიის გასწვრივ იცვლება ადამიანის მრავალი ნიშან-თვისება. ადამიანში გამოაშქარავდება ახალი შესაძლებლობები, წარმოიშვებიან ადამიანთა ახალი ტიპები.

ადამიანის ცვლილება უნდა გავიგოთ როგორც ადამიანისა და გაადამიანურებული სამყაროს არა მარტო უკვე არსებული შესაძლებლობების გამომქლავება-რეალიზაცია, არამედ როგორც ახალი შესაძლებლობების შექმნაც. ეს ნიშნავს, რომ არა მარტო შესაძლებლობის ფორმით არსებული წარმოადგენს სინამდვილის ფორმით არსებულის განხორციელების პირობას, არამედ პირიქითაც, სინამდვილის ფორმით განხორციელებული შესაძლებელია ახალი შესაძლებლობების წარმოშობის წყარო გახდეს.

იმ ფაქტიდან, რომ ადამიანი განუწყვეტელ ცვლილებას განიცდის თავისი საკუთარი ისტორიის შემოქმედების პროცესში, ზოგიერთმა მკვლევარმა გამოიყვანა არამართებული დასკვნა, თითქოს მარქსიზმში უარყოფილი ყოფილიყოს ადამიანის ისეთი ფუნდამენტური მახასიათებლები, ისეთი მუდმივი, საკუთრივ ადამიანური ნიშან-თვისებანი, რომლებიც განსაზღვრავენ ადამიანის ადამიანობას, იმ ფუნდამენტურ შესაძლებლობებს, რომლებიც ახასიათებენ ყველა ადამიანს, მანამ, სანამ იგი ადამიანად რჩება. როგორც ცნობი-

ლია, კ. მარქსი, განსაკუთრებით თავის ადრეულ ნაშრომებში დიდ ყურადღებას უთმობდა ადამიანის გვარეობითი არსის დადგენის პრობლემას. უნდა აღინიშნოს, რომ ის ნიშან-თვისებანი, რომლებსაც კ. მარქსი ადამიანის გვარეობით არსში მოიაზრებდა, მიანიშნებს არა იმაზე, რომ ყოველ ადამიანურ ინდივიდს აქტუალურად ახასიათებდეს ეს ნიშან-თვისებანი, არამედ მხოლოდ იმაზე, რომ ყოველ ადამიანს, როგორც ადამიანს, თავისი ყოფიერების ფუნდამენტური შესაძლებლობების სახით გააჩნია ეს ნიშან-თვისებანი. ადამიანს და მხოლოდ ადამიანს შეუძლია და უნდა იცხოვროს ამ ნიშან-თვისებებიდან გამომდინარე მოთხოვნების მიხედვით. მაშასადამე, ეს ნიშან-თვისებები შეიძლება განხორციელებულ იქნენ ყოველ კონკრეტულ ადამიანში. მხოლოდ ადამიანს შეუძლია ამ ნიშან-თვისებათა მიხედვით თავისი ყოფიერების გაშლა. ისინი წარმოადგენენ იმ უმაღლეს პოტენციებს, რომლებიც განსაზღვრავენ ადამიანის თავისებურებას და მის ადგილს სამყაროში. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თუმცა ადამიანის ეს ფუნდამენტური შესაძლებლობანი შესაძლებელია ყოველთვის არ იყოს სრულყოფილად რეალიზებული ყოველი კონკრეტული ადამიანის მიერ, მაგრამ ისინი უთუოდ ასე თუ ისე რეალიზებულია მთელი კაცობრიობის დონეზე, კაცობრიობა მთლიანად ყოველთვის ამ შესაძლებლობათა განხორციელების სუბიექტად გვევლინება.

ადამიანის ფუნდამენტურ მახასიათებლად მარქსი პრაქტიკულ მოღვაწეობას თვლიდა¹⁰. მოქმედებს როგორც ადამიანი, ასევე ცხოველი, მაგრამ, როგორც აღინიშნა, ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობის არსებითი განსხვავება ცხოველის მოქმედებისაგან იმაშია, რომ ადამიანის მოქმედება გაშუალებულია ცნობიერი მიზნით, ცხოველისაგან განსხვავებით, ადამიანი სიცოცხლეს ინარჩუნებს არა გარემომცველ სინამდვილესთან პასიური შეგუების გზით, არამედ აქტიურად უპირისპირდება და გარდაქმნის გარე სინამდვილეს გარკვეული მიზნების მიხედვით, ისე, რომ თვითონ ეს სინამდვილე შეუგუოს თავის მოთხოვნილებებსა და ინტერესებს. პრაქტიკის ძირითადი მომენტებია: მიზანი, რომლის მიხედვით მიმდინარეობს მოქმედება. ის საშუალებები, რომლებიც გამოიყენება აღნიშნული მიზნის განხორციელებისათვის, ის საგანი, რომლის გარდაქმნა ან შექმნა წარმოებს დასახული მიზნის მიხედვით, საგანი, რომელიც მიიღება მოღვაწეობის შედეგად და საკუთრივ მოღვაწეობის პროცესი. იმისდა მიხედ-

¹⁰ იხ. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, М., 1955, с. 3.

ვით, თუ რაზე არის მიმართული ადამიანის მოღვაწეობა, შეიძლება გამოიყოს პრაქტიკული მოქმედების რამდენიმე ძირეული ფორმა: პრაქტიკული მოღვაწეობა მიმართული ბუნების გარდაქმნაზე, რომელიც წარმოებს ადამიანსა და ბუნებას შორის, ნივთიერებათა ცვლის რეგულირება, ადამიანის მატერიალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების, მისი არსებობის შენარჩუნების მიზნით, წარმოადგენს შრომას. ბუნებასთან ურთიერთობის პროცესში, შრომითი საქმიანობის პროცესში ადამიანები ერთიანდებიან და ქმნიან საზოგადოებას. საზოგადოებაც წარმოადგენს ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობის ობიექტს. ადამიანი მოქმედებს არა მარტო ბუნებაზე, მისი გარდაქმნისა და გამოყენების მიზნით, არამედ იგი ქმნის და გარდაქმნის საზოგადოებასაც. ამ მოქმედების შედეგად იცვლება საზოგადოებრივი ურთიერთობის ფორმები. ბუნებასა და საზოგადოებაზე პრაქტიკული ზემოქმედების პროცესში, ადამიანი ზემოქმედებს აგრეთვე თავის საკუთარ სხეულზეც ყოფიერებაზეც, ცვლის მას, ეს მოქმედებაც პრაქტიკული მოღვაწეობის ერთ-ერთი ფორმაა. პრაქტიკული მოქმედების ზემოაღნიშნული სამი ფორმა, როგორც მატერიალური ობიექტების შეცვლა ადამიანის მიზანშეწონილი ზემოქმედების საფუძველზე, შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც მატერიალური პრაქტიკული მოღვაწეობა. სამყაროს მატერიალური გარდაქმნის პროცესში გარდაქმნას განიცდის ადამიანის სულიერი სამყაროც, მისი სულიერი ძალები და უნარები. ადამიანის მოღვაწეობის გარდამქმნელი ინტენცია მიმართულია არა მარტო მატერიალური, არამედ სულიერი სინამდვილის გარდაქმნაზეც. ადამიანი მოღვაწეობას ეწევა სულიერ სფეროშიც. ადამიანი თავის შემეცნებით პროცესში ისეთ ოპერაციებს აწარმოებს იდეალურ ობიექტებზე, რომ მათ მიერ გამოხატული ცოდნა რაც შეიძლება ადეკვატური იყოს შესაძენებელი საგნისა. ადამიანი ქმნის აგრეთვე ისეთ იდეალურ ობიექტებს, რომელთა შესაბამისი მატერიალური ანალოგი ჯერ არ არსებობს. იგი გარდაქმნის თავის გრძნობებს, მოთხოვნილებებს და ა. შ. ეს არის პრაქტიკული მოღვაწეობის ფორმა, რომელსაც სულიერი პრაქტიკა შეიძლება ეწოდოს. პრაქტიკის ეს ფორმები ადამიანის მიერ სამყაროსა და საკუთარი თავის ზემოქმედებითი ათვისების ორგანული პროცესის სხვადასხვა ასპექტებია.

ადამიანური მოქმედება ყოველთვის საგნობრივ ხასიათს ატარებს. ზემოქმედებს რა ბუნებაზე, ადამიანი ფორმას უცვლის ბუნებისეულ მასალას იმ მიზნებისა და წარმოდგენების მიხედვით, რომ-

ლებიც მისი სულიერი სამყაროს კეთვნილებას წარმოადგენენ. მაშასადამე, ადამიანი თავისი სულიერი და ფიზიკური ძალებს დაღას ასეამს ბუნებას, აადამიანურებს მას. ადამიანის მოქმედებს სფეროში შემოსული ბუნების საგანი გარკვეული მნიშვნელობის მატარებელი ხდება, იმასდა მიხედვით, თუ ადამიანის რომელი არსობრივი ძალის გამომხატველია. ადამიანები ერთმანეთს უკავშირდებიან იმ საგნობრივი სუბსტრატით, რომელშიც რეალიზებულია ადამიანთა არსობრივი ძალები და უნარები. ამ საგნობრივი სინამდვილის ათვისების ფორმების განვითარებასთან ერთად, ადამიანები გარდაქმნიან, თავისი არსობრივი ძალების დაღს ასეამენ იმ მიმართებებსაც, რომლითაც ისინი ერთმანეთს უკავშირდებიან. საგნობრივი მასალის გარდაქმნასთან ორგანულად დაკავშირებულია აგრეთვე სულიერი პრაქტიკული მოღვაწეობის ფორმებიც. ყველა ეს პროცესი წარმოადგენს ადამიანური ძალების გასაგნებას. მაგრამ ისმის კითხვა, თუ რის საფუძველზე უყალიბდება ადამიანის ეს ძალები. ამ კითხვაზე კ. მარქსის პასუხი ასეთია: ყოველი ადამიანის მოღვაწეობა იწყება არა ცარიელ ადგილზე. არამედ წინა თაობების მიერ შექმნილი საგნების, სოციალური ინსტიტუტების, კულტურული ღირებულებების და მოქმედება-მოღვაწეობის გარკვეული ტიპების ბაზაზე. ეს წარმონაქმნები, რომლებიც დატვირთულია წინა თაობათა მიერ მათში განხორციელებული საზრისით, ის ობიექტური საფუძველია, რომლის ბაზაზე ყალიბდება ადამიანის ფიზიკურ-ფსიქიკური და გონითი ძალები. მომდევნო თაობის ადამიანთა მიერ წარმოებს საგანთა ფარული საზრისის, აგრეთვე, იმ სოციალური, შრომითი, ეთიკური, ესთეტიკური და ა. შ. ღირებულებების, მოღვაწეობის ფორმათა და შინაარსთა ათვისება, რომლებიც წინა თაობებმა შექმნეს. ეს პროცესი წარმოადგენს ადამიანური ძალების გადმოსაგნებას. კაცობრიობის პროგრესი შეუძლებელი იქნებოდა, გადმოსაგნებული შინაარსი იგივეობრივი რომ ყოფილიყო გასაგნებული შინაარსისა. ადამიანი მხოლოდ წინაზე თაობის მიერ მატერიალური და სულიერი პრაქტიკის საფუძველზე რეალიზებული შინაარსების ამთვისების როლში რომ მოგვევლინოს და ახლით რომ არ გაამდიდროს კულტურის საგანური, არავითარი ახალი მატერიალური და სულიერი ღირებულებანი არ შექმნას, მაშინ როგორც აღვნიშნეთ, უნიადაგო იქნებოდა კაცობრიობის კულტურულ პროგრესზე ლაპარაკი. მაგრამ სინამდვილეში ხდება საწინააღმდეგო: ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში წარმოებს საგნობ-

რვი სამყაროს ათვისების გაფართოება. ბუნების ახალი საგნები თავისი საკუთარი ზომითა და ლოგიკით შემოდინან ადამიანური მოღვაწეობის ორბიტაში, ამ გზით ბუნების საგანთა მახასიათებლები, იქცევიან, ამავე დროს, ადამიანური მოღვაწეობის მახასიათებლად, ისინი ამდიდრებენ ადამიანის არსობრივ ძალებს, მის უნარებსა და შესაძლებლობებს. წარმოებს, როგორც, კ. მარქსი იტყვოდა¹¹, ადამიანის ნატურალიზაცია, რაც თავის მხრივ ბუნების კუმანიზაციის, ადამიანის ძალების გასაგნების პირობაა. გასაგნებული შინაარსი შეიცავს ფარულ შესაძლებლობებს, რომლებიც არ იყო გაცნობიერებული ამ შინაარსის გასაგნების პროცესში. გასაგნებული შინაარსის შეთვისებასთან ერთად, გადმოსაგნების პროცესში წარმოებს ამ ფარული შესაძლებლობების აქტუალიზაცია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი შემოქმედებითად ითვისებს გასაგნებულ შინაარსს. ბუნების ძალების გადაქცევა საკუთრივ ადამიანურ ძალებად, ამ ძალების განხორციელება კულტურის პროდუქტებში, ბუნების ახალ ასპექტებთან ერთად კულტურაში დალექილი ადამიანის არსობრივი ძალების კვლავ ათვისება და ა. შ. ასეთია კულტურის და მისი ცენტრალური კომპონენტის ადამიანის, მისი არსობრივი ძალების და უნარების განვითარების პროცესი. გასაგნებისა და გადმოსაგნების პროცესი არსებითად წარმოადგენს ადამიანის შემოქმედებით მოღვაწეობას¹². მივანიშნოთ, თუ რაში გამოიხატება ზემოაღნიშნული პროცესის შემოქმედებითი ხასიათი. გასაგნებისა და გადმოსაგნების გზით ადამიანის მოღვაწეობის საფუძველზე შექმნილი საგნობრივი სინამდვილე არ არის რალაც ერთხელ და სამუდამოდ ფიქსირებული, შემოსაზღვრული სფერო. ცხოველისაგან განსხვავებით, ადამიანის მოთხოვნილებების სფერო, რომელიც არ შემოსაზღვრება ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებებით, არსებითად ამოუწურავია. ეს საშუალებას აძლევს ადამიანს აწარმოოს ახალი და ახალი ფორმები მიხედვით. მას უნარი აქვს ყველა არსებული და შესაძლებელი ფორმა აითვისოს. მთელი საგნობრივი სამყარო მოიცვას. გარდა ამისა, ადამიანის მოქმედება-მოღვაწეობა, ცხოველისაგან განსხვავებით, მიზანშეწონილ ხასიათს ატარებს. ცნობიერებაში მიზნის წარმოსახვა და ამ მიზნით მოქმედების დეტერმინირება საფუძველს იძლევა დავახასიათოთ გასაგნება-გადმოსაგნების პროცესი, როგორც აუცილებელი და ამავე დროს, როგორც თავისუფალი. თავისუფლება კი,

¹¹ იხ. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, с. 116—124.

¹² იხ. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, с. 93—94.

ისევე როგორც აუცილებლობა, როგორც ვიცი, შემოქმედების აუცილებელი მახასიათებელია. ადამიანს შეუძლია არა მარტო აწარმოოს ნებისმიერი ფორმის მიხედვით (ცხადია მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ გასაფორმებელი მასალა ამის საშუალებას იძლევა), არამედ მას შესწევს უნარი აგრეთვე უპირატესობა მისცეს ამა თუ იმ მიზნის განხორციელებას, ამოირჩიოს მოქმედების ესა თუ ის მიმართულება. გასაგნება გადმოსაგნების პროცესის შემოქმედებითობის ნათელი დადასტურებაა ის ახალი ღირებულებანი, რომლითაც ადამიანი გასაგნება-გადმოსაგნების გზით ამდიდრებს როგორც საგნობრივ სამყაროს, ასევე თავის საკუთარ ძალებსა და შესაძლებლობებს.

გასაგნება-გადმოსაგნების პროცესში შემთხვევითობის მომენტსაც არსებითი ადგილი აქვს დათმობილი, რადგან ზემოაღნიშნული პროცესი არ წარმოადგენს რაღაც აბსოლუტურად ამომწურავად დაგეგმილ და წინასწარ დაპროგრამირებულ პროცესს.

მაშასადამე, გასაგნება-გადმოსაგნების პროცესი აკმაყოფილებს ყველა იმ აუცილებელ და საკმარის პირობებს, რომლითაც ჩვენ შემოქმედებითი პროცესი დავახასიათებთ.

შემოქმედებითი ხასიათისაა ადამიანის მოქმედება როგორც მატერიალურ, ასევე სულიერ-გონითი წარმოების სფეროში. ადამიანის მიერ ბუნების გარდაქმნა არსებობის შენარჩუნების მიზნით; ე. ი. შრომა არა მარტო არსებობის შენარჩუნების საშუალებაა, არამედ თვითმიზანიც. უნივერსალობის ნიშნით აღჭურვილი თავისუფალი შემოქმედებითი შრომა ადამიანის არსობრივ ძალას წარმოადგენს (არც ერთ არსებულს არ ახასიათებს შრომის გზით საკუთარი არსებობის შენარჩუნების უნარი), ამიტომ მისი ნორმალური ფუნქციონირება როგორც ფიზიკური და ინტელექტუალური ძალების თამაში¹³, ადამიანის მოთხოვნილებად უნდა იქცეს. მატერიალური წარმოების პროცესი, რომელიც შრომის საფუძველზე ხორციელდება, მიუთითებს ადამიანის სულიერი და ფიზიკური განვითარების მიღწეულ დონეზე. მართალია, შრომის მიზანია ისეთი მატერიალური პროდუქტების შექმნა, რომლებიც ადამიანის არსებობის შენარჩუნების საშუალებად გვევლინებიან, მაგრამ კულტურული განვითარების სხვადასხვა დონეზე მდგარი ადამიანი, მისი არსებობისათვის აუცილებელ პროდუქტებს სხვადასხვა მოთხოვნებს უყენებს. პირველყოფილი ადამიანის გამოქვაბულსა და თანამედროვე ადამიანის მაღალი გემოვნებით გაფორმებულ ბინას შორის უდიდესი გან-

¹³ ე. მ ა რ ქ ს ი, კაპიტალი, ტ. 1, თბ., 1954, გვ. 226.

სხვაგვრა. ასევე შეუდარებელი სიდიდეები არიან პირველყოფილი ადამიანს ოპერირება ქვის დანით და თანამედროვე რთული სამრეწველო კომპლექსის მართვა. შრომის შემოქმედებითობა იმას ნიშნავს, რომ ხდება ახალი ღირებულებით აღჭურვილი მატერიალური საგნების შექმნა, ეს კი მოითხოვს ადამიანის ახალ მიხედვრებს, ახალი უნარებისა და ძალების აქტუალიზაციას ადამიანში. მაშასადამე, შრომაში კულტურის გარკვეული ფენის შემოქმედების გზით წარმოებს ადამიანს თვითშემოქმედებაც, ვითარდება მისი გემოვნება, იხვეწება და უფრო მრავალფეროვანი ხდება მისი მოთხოვნილებანი, წარმოებს მათი დაკმაყოფილები ფორმების სრულყოფა. შემოქმედებითი ხასიათისაა თავისი შესაძლებლობის მიხედვით მატერიალური ღირებულებების როგორც შექმნის, ასევე მათი ათვისების პროცესი. სხვა საქმეა, რომ ეს შესაძლებლობა ხშირად არ რეალიზდება ყოველი კონკრეტული ადამიანის დონეზე. არსებობს არაშემოქმედებითი, მექანიკური ფორმები შრომისა, რომლებიც ადამიანის გამოთავყენებასა და მისი არსობრივი ძალების კონსერვაციას უფრო უწყობენ ხელს, ვიდრე მათ განვითარებას. როგორც შემდგომში დავინახავთ, ყოველმხრივად განვითარებული პიროვნების ჩამოყალიბება ასეთი ტიპის შრომისაგან ადამიანის მაქსიმალურ განთავისუფლებას გულისხმობს. არსებობს აგრეთვე წმინდა მომხმარებლური დამოკიდებულება შრომის პროდუქტების მიმართ, როდესაც წარმოებს მათი მოხმარება ისე, რომ ადამიანი ვერც კი ამჩნევს, რომ მოხმარების პროდუქტი შემოქმედის ნიჭის, გემოვნების და სხვა უნარების გამოხატულებაა. ასეთი მომხმარებელი ვერც თვითონ ვითარდება როგორც კულტურული არსება. მას არ აინტერესებს, იგი ვერ ახერხებს მოხმარების საგანში ახალი შესაძლებლობები აღმოაჩინოს და მოხმარების ახალი ფორმებით გაამდიდროს საკაცობრიო კულტურა.

მოქმედება-მოღვაწეობის პროცესში ადამიანები ერთმანეთს უკავშირდებიან, ურთიერთმოქმედებენ როგორც სუბიექტები და ამ ურთიერთმოქმედებაში სახეს უცვლიან როგორც მათ შორის დამყარებული მიმართების ფორმებს, ასევე საკუთარ თავსაც.

სუბიექტების, როგორც სუბიექტების, ურთიერთობა მრავალგვარია და, შესაბამისად, მრავალგვარი შეიძლება იყოს შემოქმედებითი აქტივობის ფორმები, რომლებიც თავს იჩენენ ურთიერთობაში ამ მრავალგვარობაში. სუბიექტები შეიძლება ურთიერთმოქმედებდნენ შრომის პროცესში, შესაძლებელია მათი ურთიერთქმე-

დება შემეცნების პროცესში, და ა. შ. სუბიექტებს ურთიერთობა არსებითად განსხვავდება სუბიექტისა და ობიექტის მიმართებასაგან. აქ სახეზეა მინიმუმ ორი აქტიური შემოქმედებითი საწყისის ურთიერთშეხვედრა. სხვადასხვა მატერიალური აგენტების საშუალებით სუბიექტები ზემოქმედებენ ერთმანეთზე და ამ ურთიერთშემოქმედების მთავარ შინაარსს გამოხატავენ სულიერ-გონითი და ფიზიკური ურთიერთგამდირებობს, ურთიერთშევესების პროცესი.

სხვა ადამიანებთან ურთიერთქმედება, გარეშე, შემთხვევითი ფენომენი კი არ არის ადამიანისათვის, არამედ მისი როგორც პიროვნების ჩამოყალიბების, მისი შემოქმედებითი აქტივობის წყაროა. ერთმანეთისაგან უნდა გავარჩიოთ სუბიექტების შემოქმედებითი თანამშრომლობა და ურთიერთქმედება რაიმე გარეშე მიზნის განხორციელებისაქენ წარმართული (მაგ. რაიმე მეცნიერული ამოცანის კოლექტიური გადაჭრა) და ურთიერთმოქმედება, ამ ურთიერთმოქმედების ფორმების შემოქმედებითი გამდირება, როგორც თვითმიზანი.

ღილაღის ფორმით წარმოებული ურთიერთობის პროცესში „მე“ და „შენ“-ის ურთიერთობის პროცესში წარმოებს ორივე პარტნიორის, ორივე სუბიექტის არა მარტო თვითშემოქმედება, საკუთარი თავის შემოქმედება, არამედ ურთიერთშემოქმედებაც. რაშია ამ აოცების თავისებურება. ურთიერთობის პროცესში მე გიმეღავნებ შენ, თუ როგორ ვხედავ მე ჩემს თავს, როგორ ვხედავ არა — მე-ს, ობიექტურ სამყაროს და როგორ ვხედავ შენ¹³ შენ, თავის მხრივ, მიმეღავნებ, თუ როგორ ვხედავ შენ საკუთარ თავს, როგორ ვხედავ არა — მე-ს და როგორ ვხედავ მე. ამ ურთიერთგამეღავნების აღიარებით, ჩვის აღიარებით, რომ ჩვენ ვერაფერს არსებითს ვერ იგვიგებთ ერთმანეთის შესახებ, თუ ჩვენ თვითონ არ გამოვიჩინეთ ამის ურთიერთინიციატივა, თუ ორივე მხარემ არ მოისურვა გაუნდოს ერთმანეთს ერთიმეორისათვის დაფარული შინაარსი და მოისმინოს იგი, ჩვენ ერთდროულად ვადასტურებთ როგორც ჩვენი თვითდადგენის, ასევე ჩვენი ურთიერთდადგენის განუყოფელ ერთიანობას. იწყება დილაღი: შენგან მიღებული შინაარსი იმის შესახებ, თუ როგორ ვხედავ შენ მე, როგორ ვხედავ არა — მე-ს და როგორ ვხედავ შენს საკუთარ თავს, მიბიძგებს მე შევადარო შენი ხედვა ჩემ ხედვას და რადგან ჩვენი როგორც „მე“ და „შენის“ დადგენის საფუძველია,

13² ამ შემთხვევაში „ხედვაში“ იგულისხმება შემეცნებითი და შეფასებითი აქტივობის განუყოფელი ერთიანობა.

ჩვენი ხედვის შინაარსის განსხვავების აღიარებაც, გადავსინჯო ჩემი ხედვის შინაარსი, შევევსო იგი ისეთი მომენტებით, რომელსაც მე აქამდე ვერ ვხედავდი, ან კიდევ გავათავისუფლო ჩემი ხედვის შინაარსი იმ ასპექტებისაგან, რომლებიც აღარ უთავსდება უკვე მოდიფიცირებულ ჩემი ხედვის შინაარსს. ასეთსავე ვითარებას ექნება ადგილი შენთანაც. მაშასადამე, ჩვენ ერთმანეთს არა მარტო სტიმულს ვაქლევთ შემოქმედებისათვის, არამედ ფაქტიურად ორივე ვმონაწილეობთ ერთ, განუყოფელ შემოქმედებით პროცესში, რომელშიც იქმნება ახალი ადამიანური, პიროვნული ურთიერთობანი დამასთან ერთად იქმნებიან ახალი ადამიანები. პროცესში, რომელშიც: შინაარსობრივად მდიდრდება „მე“ და „შენის“ მიმართება და მასთან ერთად წარმოებს როგორც ჩემი, ასევე შენი მაკონსტრუქტირებელი შინაარსის შემოქმედება. თავისუფალი, კეთილმოსურნე ადამიანის სიყვარულზე დაფუძნებული კრიტიკა და თვითკრიტიკა ზემოაღნიშნული ურთიერთობის ძირეული კომპონენტია. ზემოაღნიშნული პროცესი შემოქმედებითი ხასიათისაა, რადგან იგი წარმოადგენს ისეთ თავისუფალ აქტივობას (რომლის შინაარსი არ არის წინასწარ დაპროგრამებული და გულისხმობს შემთხვევითობის გარკვეულ მომომენტს), რომლის შედეგადაც იქმნება ახალი, მანამდე არარსებული ღირებული ურთიერთობანი ადამიანთა შორის, რომლებიც ამდიდრებენ და ცვლიან თვითონ ადამიანსაც.

თუ რატომ განიცადა დეფორმაცია ამ პროცესმა, თუ რატომ მოხდა ისე, რომ ადამიანის გვარობითი არსი, როგორც თავისუფალი — შემოქმედებითი აქტივობის შესაძლებლობა დამახინჯებულად რეალიზდება როგორც საკუთრივ შრომის, ასევე ადამიანთა უალრესად მრავალფეროვანი ურთიერთობების სფეროშიც, თუ რამ გამოიწვია ის გარემოება, რომ ადამიანთა ისტორიის დიდი ნაწილი აღსავსე იყო არა თავისუფალ ადამიანთა შემოქმედებითი ურთიერთშეხვედებისა და ურთიერთგამდიდრების, არამედ ურთიერთდათრგუნვისა და ურთიერთძალადობის შემადრწუნებელი ფაქტებით, ამის მეცნიერულ ახსნას იძლევა კ. მარქსის მიერ შექმნილი გაუცხოების თეორია.

ადამიანის მოქმედება — ბუნების, საზოგადოებისა და საკუთარი თავის გარდაქმნა — ფორმირება მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება შესაძლებელი, თუ ადამიანმა შეძლო არსებულთა რაობის და მათი ურთიერთკავშირის ობიექტური შემეცნება. თუ ადამიანი სწვდება არსებულთა ნიშნებსა და მიმართებებს ისე, რომ არ ამახინჯებს მათ,

მხოლოდ ამ შემთხვევაში მის შრომით მოღვაწეობას და ერთიანობას სხვა ადამიანებთან შეიძლება ჰქონდეს დადებითი შედეგი. საგანთა და მოვლენათა უსასრულო სიმრავლის შემეცნება ნიშნავს იმას, რომ ადამიანს შესწევს უნარი, თავის ცნობიერებაში ადგილი მისცეს თითოეულ საგნის რაობას, მოუსმინოს თითოეული საგნის „ხმას“, ისე რომ არ დაამახინჯოს ის. მას ახასიათებს, კ. მარქსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, აზრის ის უნივერსალური დამოკიდებულება, რომელიც მიემართება ყველა საგნისაკენ ისე, როგორც ამას მოითხოვს საგნის არსი¹⁴. ამაშია ადამიანის მიერ სამყაროს თავისების თეორიულ-მეცნიერული ფორმის თავისებურება. როგორ უთავსდება ერთმანეთს შემეცნებაში ასახვისა და შემოქმედებითობის ფუნქციები. რა არის შემეცნება და როგორ ხორციელდება იგი. შეიმეცნო რაიმე, ნიშნავს, გააცნობიერო, ცნობიერების კუთვნილებად გახადო ის ნიშან-თვისებანი, რაც შესამეცნებელ ობიექტს ახასიათებს. როგორც იმ შემთხვევაში, როდესაც შეიმეცნება მატერიალური ობიექტების ურთირთიმართება და მათში მოქმედი კანონი, რომელსაც ობიექტური ხასიათი აქვს, ასევე იმ შემთხვევაში, როდესაც შეიმეცნება ის კულტურულ-სოციალური საზრისი, რომელიც ადამიანის მიერ არის განხორციელებული ამა თუ იმ ობიექტში და განსაზღვრავს მის საზოგადოებრივ დანიშნულებასა და საზოგადოებრივი ფუნქციონირების ფორმას, შემეცნება ისწრაფვის ობიექტის თავისებურების წვდომას.

შემეცნების აღნიშნული გაგება, ე. ი. მტკიცება იმისა, რომ შემეცნება არ ახდენს რეალურ გავლენას საგნის სტრუქტურის ჩამოყალიბებაზე. ხომ არ ეწინააღმდეგება იმის აღიარებას, რომ შემეცნება შემოქმედებითი ხასიათისაა. ჩვენი აზრით, ასეთ წინააღმდეგობას არ უნდა ჰქონდეს ადგილი. მართლაც, შემეცნება არ არის ერთჯერადი აქტი, იგი რთული, მრავალსაპექტოვანი პროცესია. ადამიანს ჭეშმარიტება მზამზარეულად კი არ ექლევა, არამედ მან ცნობიერების მრავალმხრივი აქტივობა უნდა განავითაროს, რათა საგნის მახასიათებლები ცნობიერების კუთვნილებად გადაიქცენ. უკვე გრძნობადი აღქმის დონეზე ადამიანს მთელი სამყარო კი არ ექლევა, არამედ სამყაროს ესა თუ ის ნაწილი. ეს დამოკიდებულია ინტერესებით განსაზღვრული ცნობიერების გარკვეული მიმართულებით წარმართვაზე. ასეთი დაინტერესებული ცნობიერების წინაშე გამოიკვეთება სამყაროს გრძნობადი სურათი. ამ შემთხვევაში ადამიანის შემოქმედებითობა მქლავდება არა იმაში, რომ თითქოს

¹⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, с. 7.

ადამიანისაგან დამოუკიდებელი. არადიფერენცირებული სამყაროს შემეცნებელი სუბიექტი ადიფერენცირებდეს, არამედ იმაში, რომ თავისთავში დიფერენცირებული სამყაროდან, რომელიც თვისებრივად დასტრუქტურებული მრავალსახეობის ერთიანობას წარმოადგენს, ადამიანი, კულტურის განვითარების გარკვეულ დონეზე მომწიფებული შემეცნებითი ამოცანების შესაბამისად, გამოკვეთს ამა თუ იმ ფრაგმენტს, აწარმოებს მის იდეალიზებულ ხატს, რომელიც შედის კულტურის შემადგენლობაში და ამდიდრებს, აღრმავებს ადამიანის წარმოდგენას სამყაროს შესახებ. შემეცნების შემთხვევაში ხდება არა სამყაროს, ობიექტის ახალი სტრუქტურების შექმნა, არამედ ახალი კულტურული ღირებულებების, ახალი ცოდნის წარმოება. შემეცნება აფართოებს ადამიანის ინტელექტუალურ ჰორიზონტს, სრულყოფს მისი ემოციონალური და ნებელობითი უსარგების ფუნქციონირებას. შემეცნება არა მარტო ახალი ცოდნის შემოქმედების წყაროა, არამედ იგი ადამიანის არსობრივი ძალების ფორმირების აუცილებელი კომპონენტია. შემეცნება მხოლოდ გრძნობად საფეხურზე არ ჩერდება. ადამიანი როგორც პრაქტიკული არსება, დაინტერესებულია, გარდაქმნას სამყაროს საგნები და მოვლენები, თავისი პრაქტიკული მოღვაწეობის საფუძველზე შექმნას ახალი სამყაროსეული სტრუქტურები, ისე დაღკავშოროს საგნები ერთმანეთს, რომ მათ შორის აღმოცენდეს ახალი მიმართებანი. ამ ამოცანის გადასაწყვეტად საკმარისი არ არის იმის ცოდნა, თუ რა გრძნობად თვისებებს ამჟღავნებს დროის მოცემულ მონაკვეთში სამყაროს გარკვეული ფრაგმენტი. ამისათვის აუცილებელია, შემეცნებულ იქნეს აგრეთვე ის, თუ როგორი იყო ასახული ფრაგმენტის წარსული. რა ცვლილებები განიცადა მან თავის განვითარებაში და როგორ შეიცვლება იგი მის მიმართ ადამიანის მიზანმიმართული პრაქტიკული მოქმედების განხორციელების შედეგად. ყველაფერი ეს რომ შეინეცნოს, ადამიანმა უნდა შექმნას გარკვეული იდეალიზებული სახეები აღნიშნული ფრაგმენტის შესახებ და ამ იდეალიზებულ სახეებზე სათანადო აზრობრივი ოპერაციების საშუალებით ისე გარდაქმნას ისინი (მათი შესაბამისი სინამდვილის გარდაქმნის გარეშე), რომ მათ შეგვექმნან წარმოდგენა არა მარტო სამყაროს ზემოაღნიშნული ფრაგმენტის წარსულის შესახებ. არამედ წარმოდგენა ამ ფრაგმენტის მომავლის შესახებაც, რომელიც ადამიანის აქტიური პრაქტიკული ზემოქმედების გზით იქმნება.

სამყაროს არაგრძნობადი ასპექტის, სამყაროს კანონზომიერე-

ბების შემეცნება მოითხოვს სხვადასხვა მეცნიერული მეთოდების შექმნას, სხვადასხვა იდეალური ექსპერიმენტების წარმოსახვას, დასაბუთების წესების, სხვადასხვა ჰიპოთეზების ფორმულირებას. მათი შემოწმება ხდება პრაქტიკის საშუალებით. პრაქტიკა ამოწმებს, მართლაც ექვემდებარება თუ არა რეალური ობიექტი ისეთ გარდაქმნას, მართლაც იძენს თუ არა ისეთ სტრუქტურასა და თვისებებს, რომლებიც აღნიშნული ობიექტის იდეალურ სახეს აღმოაჩნდა მასზე. სათანადო თეორიული ოპერაციების ჩატარების შედეგად. როგორც აღვნიშნეთ, შემეცნება პროცესუალური ბუნებისაა. უსასრულო სამყარო კიდევ რომ არ იცვლებოდეს, მასში რომ არაფერი ახალი არ ჩნდებოდეს, მისი შემეცნებითი ათვისება მაინც უსასრულო პროცესად წარმოგვიდგებოდა, მით უფრო მაღალია ამ პროცესის უსასრულობის ხარისხი იმ შემთხვევაში, როდესაც სამყაროში ახალი თვისობრიობანი და ე. ი. ახალი კანონზომიერებანი წარმოიშვებიან. მეცნიერული შემეცნების ისტორია ნათლად მეტყველებს იმაზე, თუ რა დიდი შემოქმედებითი ფანტაზიის გამოყენება იყო საჭირო, რათა ადამიანი სამყაროს საიდუმლოებას ნაწილობრივ მაინც ჩაწვდომოდა. საკაცობრიო ისტორიის გასწვრივ სამყაროს შემეცნების გაღრმავებასთან ერთად, კულტურის საგანძურის ახალი შემეცნებითი ღირებულებებით გამდიდრების კვლად ვითარდებოდა ადამიანიც, წარმოებდა მისი არსობრივი ძალის — შემეცნებითი უნარის გაშლა-გამომჟღავნება. ამიტომ შემეცნება, როგორც სინამდვილის შემოქმედებითი ასახვა, წარმოადგენს არა მარტო ადამიანის მატერიალურ-პრაქტიკული მოღვაწეობის წარმატებითი ფუნქციონირების პირობას, არა მარტო ადამიანის არსებობის შენარჩუნებისათვის აუცილებელ საშუალებას, არამედ ჰემმარიტ თვითნიზანაც.

როგორც აღვნიშნეთ, თეორიული შემოქმედებას პროცესში წარმოებს სხვადასხვა იდეების, სხვადასხვა ჰიპოთეზების წარმოება იმ მიზნით, რათა შემეცნებულ ოქნეს საგანი ისე, როგორც ის არის თავისთავად, თავის ზომასა და სტრუქტურაში, ამავე დროს, შემეცნებაში ხდება შემეცნების საგნის იდეის გარდაქმნა გარკვეული მიზნის მიმართულებით, ე. ი. შემეცნება იმისა, თუ როგორ შეიცვლება შესამეცნებელი საგანი მასზე სათანადო პრაქტიკული მოქმედების შემთხვევაში და როგორი იქნება ამ პრაქტიკული მოღვაწეობის რეზულტატი. ყველა აღნიშნულ შემთხვევაში შემეცნება არცვლის თავის შესამეცნებელ საგანს რეალურად, არამედ ასახავს მას ისე, როგორც ის არის შემეცნების პროცესისაგან დამოუკიდებ-

ლად. არის მხოლოდ ერთი ობიექტი, რომლის შემეცნება თავისი მნიშვნელობით აღნიშნული ობიექტისათვის ყველა სხვა ობიექტის შემეცნებისაგან განსხვავდება. ასეთი ობიექტია ადამიანი, როგორც სუბიექტი. მართლაც, ადამიანი რომელსაც შემეცნებული აქვს, რომ ის არის ასეთი და ასეთი, უკვე სხვა ადამიანია, ვიდრე ის იყო აღნიშნულ თვითშემეცნებამდე. თავისი თავის შემეცნებამ გაამდიდრა იგი ახალი შინაარსით, შეცვალა მისი მოქმედება-მოღვაწეობა, ერთი სიტყვით, გახდა ის სხვა ადამიანად. ამ შემთხვევაში იმისათვის, რათა საქმის ობიექტური ვითარება იქნეს შემეცნებული ისე, რომ ამან გავლენა არ მოახდინოს შემეცნების საგანზე, არ შეცვალოს იგი, უნდა განხორციელდეს ადამიანზე თვითშემეცნების გავლენის შემეცნება. ე. ი. ადამიანმა უნდა შეიმეცნოს, თუ როგორ ცვლის მას მის მიერვე მისსივე ამა თუ იმ მახასიათებლის შემეცნება. ეს ისევე თვითშემეცნების აქტში წარმოებს. მაშასადამე, თვითშემეცნების საშუალებით ერთდროულად წარმოებს იმის შემეცნება, თუ რას წარმოადგენდა ადამიანი თვითშემეცნების აღნიშნულ აქტამდე და მისგან დამოუკიდებლად და როგორ შეიცვალა იგი თვითშემეცნების აღნიშნული აქტის საშუალებით. თვითშემეცნებაში შემეცნებელი ცნობიერება ანათებს არა მარტო ადამიანის იმ ნიშანს, რომლის შემეცნებაც წარმოებს, არამედ, ანათებს იმასაც, თუ როგორ, რა მიმართულებით შეცვალა ადამიანი ამ ნიშნის შემეცნებამ.

შემოქმედებითი ხასიათისაა თავისი მოწოდების მიხედვით, როგორც შემეცნებითი ინფორმაციის პროდუცირების, ასევე მისი ათვისების პროცესი. შემეცნებითი ინფორმაციის შემოქმედებითი ათვისების პროცესში წარმოებს მეცნიერულ თეორიაში ჩადებული ისეთი შესაძლებლობების აღმოჩენა, რომლებიც საშუალებას იძლევიან, განვაზოგადოთ მოცემული თეორია, მოვიცვათ მისით საგანთა უფრო ფართო კლასი; შევაჯსოთ ის ახალი დებულებებით ან კიდევ მივუთითოთ ისეთ ფაქტებზე, რომლებიც აღნიშნული თეორიის ფარგლებში სათანადო ახსნას ვერ პოვებენ და ამით შევზღუდოთ ზემოაღნიშნული თეორიის მომეტებული პრეტენზიები. მეცნიერული თეორიის შემოქმედებითი ათვისების პროცესი არის კამათი, კრიტიკული დიალოგი აღნიშნულ თეორიასთან, რომელიც შესაძლებელია ახალი მეცნიერული თეორიის შექმნის საფუძველი გახდეს. შემეცნებითი ინფორმაციის პროდუცირებისა და მისი შემოქმედებითი ათვისების პროცესი ორგანულად არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული და ერთმანეთს განაპირობებენ.

ადამიანის მიმართება სამყაროსთან არ ამოიწურება არც მხოლოდ შრომითი მიმართებით, არც მხოლოდ შემეცნებით. შემეცნების საშუალებით ადამიანი ცდილობს, ასახოს ყველაფერი, რაზეც მიემართება მისი შემეცნებითი ინტენცია ისე, როგორც ის არის შემეცნებელსაგან დამოუკიდებლად. მაგრამ ადამიანი არა მარტო შეიძულებს საგნებს, არამედ გარკვეულ შეფასებას აძლევს მათ, აფასებს მათ იმისდა მიხედვით, თუ რა მიმართებაში არიან აღნიშნული საგნები ადამიანური ყოფიერების ამა თუ იმ ასპექტთან; რა მნიშვნელობა აქვთ მისთვის. თვითონ ქეშმარიტება ღირებულებას წარმოადგენს ადამიანისათვის, რადგან მისი შემეცნება ადამიანის არსობრივ ძალების შეუფერხებელი გაშლა-განვითარების აუცილებელი პირობაა. მაგრამ თვითონ ქეშმარიტების შინაარსში არ არსებობს ადამიანის ღირებულებითი მიმართება. სინამდვილესთან. ქეშმარიტება ეუბნება ადამიანს არა იმას, თუ როგორი უნდა იყოს ესა თუ ის ფაქტი ან მოვლენა, არამედ იმას, თუ როგორია ის, ან როგორი ყო და როგორი იქნება. რაც შეეხება მშვენიერებისა და სიკეთის შინაარსს, ისინი აუწყებენ ადამიანს, თუ როგორი უნდა იყოს ესა თუ ის მოვლენა ან მიმართება ადამიანთა შორის, რათა ისინი უმაღლესი ღირებულებით აღჭურვილი ადამიანის ესთეტიკური და ეთიკური იდეალების მატარებლად მოგვევლინონ. შეფასების საჯანი შეიძლება იყოს ყველაფერი: ბუნების მოვლენები, საზოგადოება, ადამიანები, მათი მოთხოვნილებანი, იდეალური შინაარსები, ღმერთი და ა. შ. ზოგიერთ ფენომენს ამ ფენომენტა სიმრავლიდან შეიძლება გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდეს ადამიანისათვის, წარმოადგენდეს ადამიანის ამა თუ იმ მოთხოვნილების დაკმაყოფილების ან მიზნის რეალიზაციის საშუალებას. მაგრამ გვხვდება ასეთი ფენომენებიც, რომლებიც ადამიანისათვის ღირებულთა არა იმიტომ, რომ მის ამა თუ იმ ემპირიულ მოთხოვნილებას აკმაყოფილებენ, არამედ იმიტომ, რომ ისინი ხელს უწყობენ, აქტუალობას ანიჭებენ ადამიანის არსობრივ შესაძლებლობებს, იმ შესაძლებლობებს, რომელთა მიხედვით ცხოვრება მხოლოდ ადამიანს შეუძლია (მართალია, მხოლოდ ადამიანს შეუძლია ბოროტების ჩადენა, სიმახინჯისა და სიყალბის დამკვიდრება ქვეყანაზე, მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს ფენომენები არ შედიან ადამიანის არსობრივ შესაძლებლობათა სისტემაში, რადგან მათი დამკვიდრება სწორედ იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანმა დაკარგა ნამდვილი ადამიანობა, რომ იგი დამახინჯდა და არასასურველი დეფორმაცია გა-

ნიცადა). ადამიანის ესთეტიკური და ეთიკური მოღვაწეობის პროდუქტებში ღირებულებით მომენტს ცენტრალური ადგილი ენიჭება. ასე მაგალითად, ხელოვნების ნიმუშში მსგავსად ბუნების მშვენიერი ფრაგმენტისა ორგანულად შერწყმულია, როგორც გარკვეული შინაარსი, ასევე ამ შინაარსის მიმართ ადამიანის ღირებულებითი დამოკიდებულება. ისეთი შინაარსი, რომელსაც არ მოაქვს არავითარი ადამიანური საზრისი, შინაარსი რომელიც ადამიანის რაიმე ღირებულებით დინამიკას არ გამოხატავს, ვერ ჩაითვლება ესთეტიკურ ფენომენად. ხელოვნება ხატავს სინამდვილეს ისეთს, როგორც ის არის და ამავე დროს, გვეუბნება, გვიხატავს იმასაც, თუ როგორი უნდა იყოს ეს სინამდვილე. ამიტომ ხელოვნებაში ორგანულად არის შერწყმული ესთეტიკური იდეალის მოთხოვნებიდან გამომდინარე ზნეობრივი და შემეცნებითი საწყისები.

ესთეტიკურ ცდაში განკდილი ობიექტები თუმცა კი განიცდებიან როგორც ჩვენი მონათესავე, განსულიერებული, მაგრამ, ამავე დროს, ჩვენ განვიცდით, რომ ესთეტიკური ობიექტის შინაგანი, ზეგრძნობადი მხარის მიმართება მისსავე გრძნობად მხარესთან არ წარმოადგენს პიროვნულ მიმართებას, ისეთ მიმართებას, რომლის ნიმუშია ჩვენი საკუთარი შინაგანი სამყაროს მიმართება იმ გრძნობად სინამდვილესთან, რომელშიც ჩვენ მას გამოვხატავთ.

ესთეტიკური ღირებულების, როგორც გააღამიანურებული სინამდვილის ერთი არსებითი ასპექტის, შემოქმედების პროცესი და ამ პროცესის პროდუქტები მთელი რიგი თავისებურებებით ხასიათდებიან. მივანიშნოთ ზოგიერთ მათგანზე. მეცნიერებაში ყოველი ახალი თეორია უფრო ადეკვატურად და უფრო ნაკლები საშუალებებით ასახავს სინამდვილის ამა თუ იმ ფრაგმენტს, ძველი თეორია უმეტესად ახალი თეორიის შემადგენლობაში შედის (ახალ თეორიას უნდა დავადოთ მთელი რიგი შეზღუდვები, რომ მან ძველი თეორიის მიერ მოწოდებული შინაარსი გამოხატოს). ე. ი. მეცნიერების შემადგენელი ამა თუ იმ თეორიის შინაარსი, სხვა, უფრო სრულყოფილი ფორმიტაც შეგვიძლია გამოვსახოთ. შინაარსი და ფორმა ისე ორგანულად არ არის შერწყმული მეცნიერის შემოქმედების პროდუქტში. ყოველივე ეს, საშუალებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ყოველი ახალი მეცნიერული თეორია, რომელიც უფრო მრავლისმომცველი და ზუსტია წინასთან შედარებით, უფრო ღირებულად არის, რადგან უფრო ახლოა ჭეშმარიტებასთან, უფრო ადეკვატურად ასახავს სინამდვილეს. ხელოვნების მიმართ ეს დებულებ-

ბა არ მართლდება. ხელოვნების ნაწარმოების ღირებულება დამოკიდებულია არც ცალკე იმ შინაარსზე, რომელსაც გამოხატავს ესა თუ ის ხელოვნების ნაწარმოები და არც ცალკე იმ ფორმაზე, რომლის მიხედვით არის ორგანიზებული აღნიშნული შინაარსი, არამედ შინაარსისა და ფორმის კონკრეტულ ერთიანობაზე. სწორედ ასეთ და მხოლოდ ასეთ ფორმაში გაერთიანებული, ასეთი და ასეთი შინაარსი ანიჭებს ხელოვნების ნაწარმოებს დასრულებულ ხასიათს და ქმნის მის ღირებულებას. სამყაროს ადამიანური ხედვისა და შეფასების ის ესთეტიკური ერთიანობა, რომელიც განხორციელებულია ხელოვნების ნაწარმოებებში, უნიკალურია. ხელოვნების შედეგრი სწორედ იმიტომ არის ღირებული, რომ მას შეუძლია ერთნაირად ააღელვოს და სულიერად გაამდიდროს ადამიანი მისი ისტორიული ყოფიერების ნებისმიერ მონაკვეთზე. ხელოვნებაში იქმნება ესთეტიკური ღირებულებების მქონე ახალი შედეგები, მაგრამ ისინი სრულიადაც არ ადაბლებენ ძველი შედეგების ღირებულებას. შედეგრი ისეა ორგანიზებული, მისი ღირებულება სწორედ იმაშია, რომ ყოველ ახალ ეპოქაში, ყოველი ახალი წაკითხვის პირობებში მან ახალი ჟღერადობა გამოსცეს, ახალი სინათლე გამოასხივოს, ახალ კუთხით დაანახოს და შეაფასებინოს ადამიანს სამყარო. ამიტომ ხელოვნების პროგრესი უნდა ნიშნავდეს არა ისეთი ახალი ღირებულებების შექმნას, რომლებიც უფრო მაღალი რანგისა არიან, ვიდრე ძველი ესთეტიკური ღირებულებანი, არამედ ესთეტიკური „ველის“ „ახალი“ ღირებულებებთ გამდიდრებას და „ძველი“ ესთეტიკური ღირებულებების ათვისებას არა მათი მხოლოდ პირველსაწყისი მნიშვნელობით, არამედ ახალი სულიერი გამოცდილების გათვალისწინებითაც.

შემოქმედებითი პროცესია არა მარტო ესთეტიკურად ღირებული ნაწარმოების შექმნა, არამედ მისი ათვისებაც. ესთეტიკური ნაწარმოების ათვისების აუცილებელი პირობაა დაუინტერესებლობა, მაგრამ ამ შემთხვევაში დაუინტერესებლობა ნიშნავს არა იმას, რომ ჩვენ არავითარ აქტიურ პოზიციას არ ვიკავებთ აღნიშნული ნაწარმოების მიმართ, რაღაცას არ უარვყოფთ მასში, რაღაცა წინა პლანზე არ გამოგვაქვს, არამედ იმას, რომ ჩვენ არა ვართ დაინტერესებული, გამოვიყენოთ იგი რამე გარეშე მიზნებისათვის. ჩვენი მიზანია თვითონ ის, მისი შემოქმედებითი ათვისება. ხელოვნების ნაწარმოების ათვისების პროცესში წარმოებს შემოქმედებითი წარმოსახვის გააქტივება. ამთვისებელი მიისწრაფვის ნაწარმოების

გრძნობად ფორმაში ამოიკითხოს მისი სული, ის შემოქმედებითი ჩანაფიქრი, რომელიც ჩადო მასში აქტორმა. თუ რამდენად არის განვითარებული მხატვრულად ამთვისებელი სუბიექტი, თუ რამდენად ღრმად ხედავს მისი ესთეტიკური „თვალი“, თუ რამდენად შეუძლია შეიქრას მას მხატვრული ნაწარმოების სიღრმისეულ ფენებში, იმდენად უფრო მაღალია მისი თანაშემოქმედებითი წვის ინტენსივობა.

თუ რატომ მოხდა ისე, რომ კაცობრიობის კომუნიზმამდელი ისტორიის გასწვრივ კაცობრიობის დიდი უმრავლესობა მოკლებული იყო საშუალებას სრულფასოვანი მონაწილეობა მიეღო ესთეტიკური ღირებულებების წარმოებისა და ათვისების პროცესში, თუ რამე გამოიწვია ესთეტიკური ღირებულებებისადმი მომხმარებლური დამოკიდებულება, თუ რატომ გადაიქცა ესთეტიკური შემოქმედება და თანაშემოქმედება, ერთი მხრივ, ინდივიდუალური არსებობის შენარჩუნების, ხოლო, მეორე მხრივ, ძალაუფლების, სიმდიდრის, ფუქსავატი დროსტარების საშუალებად, თუ რატომ მოწყდა და დაუპირისპირდა ერთმანეთს ადამიანის მისწრაფება სიკეთის, მშვენიერებისა და ქვეშარიტებისადმი, ყოველივე ამაზე პასუხს იძლევა მარქსისტული მოძღვრება გაუცხოების შესახებ.

რა დამოკიდებულებაა ადამიანის შემოქმედებასა და ზნეობრივ ღირებულებებს შორის? იქმნებოდნენ თუ არა ახალი ზნეობრივი ღირებულებანი ადამიანის განვითარებასთან ერთად და გამოხატავდნენ თუ არა ისინი ადამიანთა ზნეობრივი ურთიერთობების ჰუმანოზაციის უფრო მაღალ დონეს?

შემოქმედებისა და ზნეობის მიმართების პრობლემას უკავშირდება, აგრეთვე, საკითხი არა მარტო ახალი ზნეობრივი ღირებულებების შექმნისა, არამედ ამ ზნეობრივი ღირებულებების ათვისებისა და მათ მიხედვით მოქმედების გაშლის შესახებ. შეიძლება თუ არა ზნეობრივი ღირებულებების ათვისების პროცესი შემოქმედებითი ხასიათისა იყოს?

ყველა ის ზნეობრივი ღირებულება, რომელიც კაცობრიობის განვითარების თანამედროვე ეტაპზე არეგულირებს ადამიანთა ზნეობრივ მოღვაწეობას, ადამიანის გაჩენისთანავე არ შექმნილა. ახალი ზნეობრივი ღირებულებების შექმნის პროცესი ხანგრძლივი პროცესია. ეს პროცესი შეიძლება დახასიათდეს როგორც ადამიანთა ზნეობრივი ბრძოლა, ახალი ზნეობრივი ამოცანების გადაჭრისათვის უვარგისი ძველი ღირებულებების წინააღმდეგ, ახალი ზნეობ-

რევი ღირებულებების დასამკვიდრებლად. კაცობრიობა იცნობს არა მარტო უდიდესი მეცნიერული აღმოჩენების ავტორებს. არა მარტო ახალი ესთეტიკური ღირებულებების გენიალურ შემოქმედებს, არამედ ახალი ზნეობრივი ღირებულებების დამამკვიდრებელ გენიოსებსაც, რომელთა მთელი ცხოვრება მათ მიერვე დამკვიდრებული ზნეობრივი ღირებულებების მიხედვით საკუთარი თავის შემოქმედების ბრწყინვალე ნიმუშს წარმოადგენდა (ეთიკური სისტემები, რომლებიც იქმნებოდნენ ფილოსოფიაში, თეორიულ დონეზე ასახავდნენ ზნეობრივი გამოცდილების, ზნეობრივი ცხოვრების იმ მრავალფეროვან შინაარსს, რომელსაც კაცობრიობა აცროვებდა განვითარების პროცესში). ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას. რომ მაშინ, როდესაც შემეცნების სფეროში ძველი თეორიების შინაარსი სათანადოდ აღვივლს იმკვიდრებდა ახალი, უფრო განზოგადებული მეცნიერული თეორიის ფარგლებში, რის საფუძველზეც მისი გამოხატვა წარმოებდა ახალი მეცნიერული აპარატით, ახალი ფორმით, ესთეტიკური წარმოების სფეროში ხდებოდა ახალი ესთეტიკური შედეგების შექმნა, რომლებიც ფორმისა და შინაარსის ახლებურ სინთეზზე მიანიშნებდნენ, ახალი ზნეობრივად ღირებული შინაარსები უმეტეს შემთხვევაში ძველი ზნეობრივი ფორმების ფარგლებში ხორციელდებოდნენ. ასე მაგალითად: ნიუტონის მექანიკის შინაარსი შეიძლება განსხვავებული მათემატიკური აპარატითაც გამოიხატოს, ბეთხოვენის მე-9-ე სიმფონიის შინაარსს მხოლოდ ერთადერთი ფორმა შეესაბამება, სხვა ფორმით გამოხატული აღნიშნული შინაარსი უკვე ხელოვნების სხვა ნაწარმოებს მოგვცემს. ზნეობრივი მოქმედების შინაარსი, რომელიც გარკვეულ ეპოქაში ღირებულად არის აღიარებული და სამართლიანობის პრინციპის ფორმით გამოიხატება, შესაძლებელია ანტაგონისტურად დაუპირისპირდეს სხვა ეპოქაში იგივე სამართლიანობის პრინციპის ფორმაში განხორციელებულ შინაარსს. მიუხედავად ცვალებადობისა, კაცობრიობის ისტორიაში იქმნებოდა ისეთი ზნეობრივი ღირებულებებიც, რომლებიც არ კარგავენ თავის მნიშვნელობას მანამდე, სანამ საერთოდ იარსებებს ადამიანი, როგორც ზნეობრივი არსება. ეს ისეთი ღირებულებებია, რომლებიც გამოხატავენ ადამიანის ადგოლს სამყაროში, რომლებიც, საკუთარი გვარეობითი არსის მიხედვით მოქმედი ადამიანის ცხოვრებას შეესატყვისებთან.

ცალკეული ადამიანის მიერ ზნეობრივი ღირებულებების მიხედვით თავისი ცხოვრების წარმართვა შემოქმედების მომენტს შე-

ოცავს. საქმე იმაშია, რომ ზოგადი ფორმით გამოხატული ზნეობ-
რები პრინციპები კონკრეტული ზნეობრივი საქციელის განხორციე-
ლების პროცესში, სათანადო მოდიფიკაციას, დაკონკრეტებას მოი-
თხოვენ. გარდა ამისა, ხშირად კონკრეტული ზნეობრივი პროცე-
სის განხორციელებას დროს საჭირო ხდება ერთნაირი რანგის, მაგ-
რამ, ზოგ შემთხვევაში, ურთიერთდაპირისპირებული ღირებულება-
თა შორის ამორჩევა. ყოველივე ეს, ზნეობრივი მოქმედების სუ-
ბიექტისაგან მოითხოვს არსებული ზნეობრივი სიტუაციის ყოველ-
მხრივ გათვალისწინებას, ზოგადი ზნეობრივი პრინციპის კონკრეტი-
ზაციას და გარკვეულ ზნეობრივ რისკს ზნეობრივი ღირებულებე-
ბის არჩევისა და განხორციელების პროცესში.

ის, რასაც ადამიანისათვის უმაღლესი ღირებულება აქვს, რო-
გორც აღინიშნა, კ. მარქსისათვის განისაზღვრება იმით, თუ რაში
გამოიხატება ადამიანის ფუნდამენტური თავისებურება. ადამიანი
მრავალი მომენტების ერთიანობას წარმოადგენს: იგი ერთდროუ-
ლად არის შრომის, შემეცნების, სიკეთისა და სილამაზის სუბიექტი.
ადამიანისათვის, როგორც შემეცნებლისათვის, უმაღლეს მიზანს
ქვეყნობის შემეცნება წარმოადგენს. ასევე ითქმის ადამიანზე,
როგორც სიკეთისა და მშვენიერების სუბიექტზე. ისმის კითხვა,
რა უნდა იყოს ადამიანის პიროვნების როგორც ერთი მთლიანის
მიზანი? მარქსისტული ფილოსოფია ადამიანის პიროვნების მიზანს
ხედავს მისი არსის სრულყოფილად რეალიზაციაში, ადამიანის შე-
მოქმედებითი საწყისის სრულყოფილ, შეუფერხებელ და ჰარმო-
ნიულ გამოვლინებაში, მისი მოღვაწეობის იმ ფორმებში, ყველა იმ
ფუნდამენტურ მიმართებაში, რომლითაც ის უკავშირდება სამყა-
როს, სხვა ადამიანებს და საკუთარ თავს.

ადამიანის შემოქმედებითი საწყისის გამოვლინება, როგორც
ენახეთ, განხორციელების უპირატეს სარბიელს ნახულოვს ადამიან-
ის ფუნდამენტური მოღვაწეობის ისეთ ფორმებში, როგორც არის
შრომა, ადამიანური ურთიერთობანი, შემეცნებითი, ესთეტიკური,
ეთიკური მოღვაწეობა და სხვა.

თუ რა ელოდება წინ ადამიანის არსებითი შესაძლებლობის სრულ-
ყოფილ გაშლა-გამომყვანებას, თუ როგორია ახალი, თავისი გვა-
რეობითი არსის მიხედვით მოქმედი ადამიანის ძირითადი მახასია-
თებლები, თუ რაში გამოიხატება ადამიანის იდეალის შესაფერი
საზოგადოების (კომუნისმი) შექმნის რეალური პირობები, ყოვე-

ლივე ამაზე პასუხს იძლევა მარქსისტული მოძღვრება ადამიანის გაუცხოების და მისი თავის თავთან დაბრუნების შესახებ.

როგორც არაერთხელ აღინიშნა, როდესაც კ. მარქსი ადამიანის გვარეობით არსზე ლაპარაკობს, იგი გულისხმობს იმ ფუნდამენტურ შესაძლებლობას, რომელიც განასხვავებს ადამიანს ცხოველისაგან. ხოლო როდესაც მარქსიზმში ლაპარაკია ადამიანის გაუცხოებაზე, მის მიერ თავისი გვარეობითი არსის დაკარგვაზე, ამ მსჯელობაში გულისხმობენ არა იმას, რომ როდესაც, ვთქვათ პირველყოფილი კომუნიზმის დროს ადამიანი ცხოვრობდა თავისი არსის შესაბამისად, და შემდეგ გაუცხოვდა, დაკარგა იგი, არამედ იმას, რომ გარკვეულ ისტორიულ პირობებში ადამიანს არა აქვს საშუალება სრულყოფილად განხორციელოს თავისი არსობრივი შესაძლებლობა, ეს შესაძლებლობა განხორციელების პროცესში დეფორმირებას განიცდის, უფრო მეტიც, ამ შესაძლებლობის განხორციელების შედეგები ქმნიან ისეთ პირობებს, რომლებიც აფერხებენ ადამიანის ცხოვრებას წარმართულს ზემოაღნიშნული გვარეობითი ფუნდამენტური შესაძლებლობის მიხედვით. ე. ი. ადამიანი გაუცხოებულია თავისი არსისაგან, მისი ფუნქციონირება ადამიანს ევლინება როგორც უცხო, მტრული ძალა.

კომუნიზმამდელი ფორმაციების პირობებში ადამიანი არასოდეს არ იყო ისეთ, როგორც მას შეეძლო და უნდა ყოფილიყო. ადამიანის გაუცხოება სხვადასხვა ფორმით და სხვადასხვა მასშტაბით შედევნდება კაცობრიობის ისტორიული განვითარების მთელ გზაზე. განსაკუთრებით რელიგიურად მისი ნიშნები კაპიტალისტური ფორმაციის დროს გამოემყდნენ. ადამიანს შრომათა მოღვაწეობა და ამ მოღვაწეობის პროდუქტები გაუცხოვდნენ და დაუპირისპირდნენ ადამიანს, როგორც მტრული ძალები. ადამიანი გაუცხოვდა მეორე ადამიანისაგან. ადამიანის შემოქმედებით საწყისი გამოვლინებული მის შემეცნებით, ესთეტიკურ და ეთიკურ მოღვაწეობაში იმის მაგიერ, რომ ადამიანური სიცოცხლის თვითმიზნის კვალიაფიკაცია მოეპოვებინა, თვითონ გადაიქცა ადამიანის არსისათვის უცხო მიზნებად განხორციელებს საშუალებად. ადამიანის შემოქმედებითი საწყისი მისი გამოვლინების ყველა სფეროში გადაიქცა: ერთი მხრივ, მატერიალური დოვლათის მწარმოებელი კაცობრიობის, ექსპლოატირებული უმრავლესობის ფიზიკური არსებობის შენარჩუნების, ხოლო მეორე მხრივ, ექსპლოატატორული უმცირესობის ძალაუფლების განმტკიცების, სიმდიდრისა და ფუფუნე-

ბისაყენ დაუოკებელი სწრაფვის, უსაქმურობისა და გარყენილებას იარაღად.

გაუცხოებული ადამიანი არის „ნაწილობრივი ადამიანი“, რომელსაც მიჩენილი აქვს თავისი კუთხე, მასზე გაბატონებული ანონიმური ხასიათის საზოგადოებრივ მთელში. ამ საზოგადოებრივ მთელში გამოყოფილია გარკვეული სფეროები, რომლებიც ანტაგონისტურად უპირისპირდებიან ერთმანეთს და თვითონ ადამიანსაც. ეს სფეროები ფაქტიურად წარმოადგენენ ადამიანის განივთებული არსობრივი ძალების დანაწევრებულ განსახიერებას. ისინი გაბატონებული არიან ადამიანზე და ანაწევრებენ მის მოღვაწეობას. ასეთი ანონიმური საზოგადოების თითოეულ წევრს გარკვეული როლი აქვს მიკუთვნებული და იმისდა მიხედვით, თუ რომელ კლასს ეკუთვნის. გარკვეული კერძო ოპერაცია — მოქმედების სუბიექტად გვევლინება. მას არა აქვს საშუალება განვითაროს თავის თავში ადამიანური მოღვაწეობის ძირითადი ფორმები. სრულყოფილად გამოამყლავნოს თავისი შემოქმედებითი საწყისი შრომით, ადამიანური ურთიერთობების, შემეცნებითი, ესთეტიკური და ეთიკური მოღვაწეობის ფორმებში. იგი მოღვაწეობის რომელიმე ფორმაზე არის მიჯაჭვული და არა მარტო არ შესწევს უნარი მოღვაწეობის სხვა ფუნდამენტური ფორმების საშუალებით უზიაროს საკაცობრიო ღირებულებებს, არამედ ის ძირითადი ფორმაც, რომლის თარგლებშიც უხდება მას უპირატესად მოქმედების გაშლა, დეფორმირებულია, რადგან მისი სრულფასოვანი ფუნქციონირება არსებითად დაკავშირებულია სხვა ადამიანური უნარების ნორმალურ და ურთიერთშეწყობილ მოქმედებასთან. ადამიანის არსობრივი ძალების ასეთი ცალმხრივი, გაუცხოებული გამოამყლავნება ის ვითარებაა, რომელიც უარყოფით კვალიფიკაციას იმსახურებს, და რ.კელიც უნდა მოიხსნას კომუნისტურ ფორმაციაში.

როგორც აღვნიშნეთ, ახალი ადამიანი ცნებაში მოიხატება ისეთი ადამიანი, რომლის ფუნდამენტური გვარობითი შესაქლებლობა-შემოქმედებითი საწყისი შეუფერხებლად შედგენდება სამყაროსაკენ, სხვა ადამიანებისაკენ და თავის საკუთარი თავისაკენ მიმართული მოღვაწეობის ყველა იმ ძირითად ფორმაში, რომელთა პარამონიული ფუნქციონირება და შემოქმედებითი გაშლა-განვითარება ადამიანური ცხოვრების თვითმიზანს შეადგენს. ზევით ჩვენ დავახაიათეთ ადამიანის სამყაროსთან, სხვა ადამიანებთან და თავის საკუთარ თავთან კავშირითიერთობის ძირითადი ფორმები, ვაჩ-

ვენეთ მათი შემოქმედებითი ბუნება. ახლა შევეცადოთ დავახასიათოთ ახალი ადამიანის ის იდეალი, რომელიც ყველა ზემოაღნიშნული ფორმის ჰარმონიული გაერთიანების მაგალითს იძლევა ცალმხრივად განვითარებულ ადამიანში იგულისხმება ისეთი არსება, რომელშიც განვითარებას განიცდის რომელიმე უნარი ან თვისება, სხვა უნართა და თვისებათა დათრგუნვის, მათი განვითარების შეფერხების ხარჯზე, ისეთი ადამიანი, რომლისგანაც გაუცხოებულია საკუთარი არსობრივი ძალები. როგორც აღვნიშნეთ. კ. მარქსისათვის ყოველმხრივად განვითარებული ადამიანის ჩამოყალიბების ძირითადი მაჩვენებელია ის, რომ მისი ადამიანური ძალების განვითარება გადაიქცეს თვითმიზნად. სწორედ ანტაგონისტური საზოგადოებრივი ფორმაციების თავისებურება იწვევდა იმას, რომ საზოგადოების განვითარების ყოველ ცალკეულ ეტაპზე საჭირო ხდებოდა ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის ამა თუ იმ არსობრივ ძალის გამოძვლავნება, მაშინ როდესაც ადამიანთა სხვა ჯგუფები კლასობრივ საზოგადოებაში მათი ადგილისდა მიხედვით, იძულებული იყვნენ მოქმედებაში მოეყვანათ სხვა არსობრივი ძალები და უნარები ისე, რომ საზოგადოების თითოეული წევრის ყოფიერება, მიუხედავად მისი სურვილისა, ყოფილიყო ყოველმხრივად განვითარებული ადამიანი, ნაწილობრივი, ცალმხრივი განვითარების ნიშნულზე წარმოადგენდა.

კომუნისტური საზოგადოება — რომელშიც ისპობა ცალმხრივი ადამიანის ჩამოყალიბების ძირითადი მიზეზები: კერძო საკუთრება, საზოგადოების დაყოფა კლასებად—ქმნის ყველა პირობას იდეალის განხორციელებისათვის. იდეალური ადამიანი, როგორც აღვნიშნეთ, არის ისეთი ადამიანი, რომელიც ცხოვრობს ადამიანის გვარეობითი არსიდან გამომდინარე მოთხოვნილების მიხედვით. ჩვენ დავახასიათეთ ადამიანის გვარეობითი არსი, როგორც ის წარმოადგენილი ჰქონდა კ. მარქსს. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ადამიანის იდეალად დავსახოთ პიროვნების დონემდე ამოღებული ადამიანი, ისეთი, რომლის შემოქმედებითი მოღვაწეობა მიმართული იქნება იქეთკენ, რათა გამოამჟღავნოს და განავითაროს არა მარტო საკუთარი უნარები და შესაძლებლობანი, არამედ გაამდიდროს სხვა ადამიანებიც, იმპულსი მისცეს მათ შემოქმედებით მოღვაწეობას. ადამიანი, რომელშიც იმოქმედებს ჰემმარტების შექცევის დაუცხრომელი წყურვილი და რომელიც შემოქმედებითად დაეფლება

არა მარტო თავისი სპეციალობის მწვერვალებს, არამედ ყოველმხრივად იქნება გაცნობიერებული მისი ეპოქის სულიერი კულტურის ცენტრალური კომპონენტის, უნივერსალური მსოფლმხედველობის — ფილოსოფიის მიღწევებში. ადამიანი, რომელიც იქნება თავისი სოციალური ყოფიერების ბატონ-პატრონი, რომელიც აქტიურ მონაწილეობას მიიღებს საზოგადოების მართვაში და საზოგადოებრივი ცხოვრების ახალი ფორმების შემოქმედებაში, ადამიანი, რომელიც თავის ესთეტიკურ და ზნეობრივ მოღვაწეობაში იქნება არა უბრალო მკვრეტელი, არამედ შემოქმედებითად აითვისებს ესთეტიკურ და ზნეობრივ ღირებულებებს და იცხოვრებს მათა მოთხოვნების მიხედვით.

ყოველმხრივად განვითარებული ადამიანი არის არა სტატიკური სიდიდე, არამედ დინამიკური ფენომენი, განუწყვეტელი პროცესი შემოქმედებითი ტრანსცენდირებისა, სამყაროს ათვისების ძირითად ფორმებს შორის აღმოცენებული წინააღმდეგობების გადაჭრის პროცესი, სახელდობრ ისეთი, რომლის საფუძველზეც ადამიანი სრულყოფილების ერთი დონიდან, მეორე უფრო მაღალ დონეზე აღის.

შემოქმედების სიძნელეების დაძლევისთან დაკავშირებულ ტანჯვას მოაქვს სიხარული, განსხვავებით მონის ტანჯვისაგან, რომელიც მხოლოდ უიმედობის წყარო შეიძლება იყოს.

ადამიანი და მისი „მე“

ადამიანის პრობლემის აქტუალობა გამოვლენილი მის სხვადა-სხვა ასპექტში ზოგის მიერ შეფასებულია როგორც დღევანდელი ვითარებისათვის მოდური, ადამიანზე მსჯელობა „ქარგი ტონიო“. აღნიშნავენ იმასაც, რომ ადამიანი ყოველთვის იყო მსჯელობის საგანი და დღეს მასზე საგანგებოდ შეჩერება არავითარ სიახლეს არ წარმოადგენს.

რა თქმა უნდა, გულუბრყვილო თვალსაზრისის გავიზიარებთ, თუ ერთმანეთისაგან ვერ განვასხვავებთ პრობლემის აქტუალობა და მოდა, ერთი მხრით, და ადამიანის შესახებ შესაძლო ლაპარაკებუ ადამიანზე მეცნიერულ-ფილოსოფიური თვალსაზრისისაგან, მეორე მხრით. ადამიანის შესახებ კერძომეცნიერული და ზოგადფილოსოფიური პრობლემის წინ წამოწევისა და მათ ინტენსიურ კვლევას ჩვენს ეპოქაში არა მარტო გარკვეული სოციალური და იდეოლოგიური, არამედ თეორიული საფუძვლებიც აქვს, განსხვავებული ასპექტებით ადამიანის შემეცნების საკითხები თვითონ ცხოვრებამ დააყენა აქტუალურ პრობლემათა რიგში. ადამიანის შესახებ კერძომეცნიერული და ზოგადფილოსოფიური თვალსაზრისები გულისხმობენ სავსებით კონკრეტული საკითხების შესახებ დასაბუთებულ მსჯელობებს. გასაგებია, რომ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ თვალსაზრისად ვერ ჩაითვლება ადამიანთან დაკავშირებით გამოთქმული ყოველი მსჯელობა, თუკი ის არ განეკუთვნება ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემატიკის სფეროს, არ წარმოადგენს ფილოსოფიურ პასუხს ფილოსოფიურ კითხვაზე. მით უფრო ეს ითქმის ადამიანთან ასე თუ ისე დაკავშირებულ ზოგად ლაპარაკებზე.

მე-20 საუკუნის მეცნიერულ-ფილოსოფიურმა ცნობიერებამ დასვა კონკრეტული კერძომეცნიერული და ზოგადთეორიული პრობლემები, რომლებმაც ახალი კუთხითა და მიმართებებით უნდა

გააშუქონ ადამიანის რაობა, უფრო ღრმად ჩაგვახედონ ადამიანის შინაგან ბუნებაში.

მარქსისტული ფილოსოფიის მეთოდოლოგიური თვალსაზრისი შესაძლებელს ხდის საერთოდ რეალური სინამდვილის, კერძოდ კი ადამიანის გარკვეულობის ორი ასპექტით განხილვას: კერძომეცნიერული და ზოგადფილოსოფიური ასპექტებით. უკანასკნელ ხანს ჩვენში აღნიშნულმა თეზისმა ფორმალურად მაინც აღიარება ჰპოვა, მაგრამ მასში განსხვავებული შინაარსებია ნაგულისხმები, ზოგ შემთხვევაში თეზისის გამაუქმებელიც კი¹.

ჩვენ აქ არ ვეხებით არსებითად თვითონ ადამიანის ფილოსოფიური შემეცნების ბუნებასა და მისი დესაბუთების შესაძლებლობას. არ ვამახვილებთ ყურადღებას არც კერძომეცნიერული შემეცნების მნიშვნელობაზე და როლზე ადამიანის რაობის გაგების საქმეში. ამჟამად ჩვენი ინტერესის საგანს წარმოადგენს საკითხი კერძომეცნიერული შემეცნების გავრცელების რეალური საზღვრების შესახებ ობიექტ-ადამიანში. ამ კონკრეტულ საკითხზე მსჯელობა, რა თქმა უნდა, გულისხმობს საფუძვლით გარკვეული პასუხების ქონას ზემოაღნიშნულ კითხვებზე.

ვამბობთ, რომ ადამიანის არსის, ანუ რაობის, მისი ასეთად ყოფის ძიება ფილოსოფიის კომპეტენციის სფეროა. „ადამიანი-რა“ ვლინდება სხვადასხვა ინსტანციებთან მის მიმართებებში. ონტოლოგიური აპირობებს და განსაზღვრავს ონტიურს. ფილოსოფია ეხება და ეძიებს ადამიანში ონტოლოგიურს.

ყოველი არსებული, როგორც აღინიშნა, განიხილება კერძომეცნიერული და ფილოსოფიური თვალსაზრისებით. კერძომეცნიერული

¹ საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ეურნალ „მაცნეში“ აღნიშნულ საკითხებზე გამოქვეყნებულია სტატიები: ა. ფრანგიშვილი — ასახვის ლენინური თეორია — ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიური საფუძვლები (1970, № 2); გ. ცინცაძე — „ადამიანი, პიროვნება, გაგება“ (1973, № 2); ო. ჭიოქვი — სოციალური შემეცნების თავისებურების საკითხი“ (1973, № 3); შ. ჩხარტიშვილი — პიროვნების პრობლემა განწყობის ფსიქოლოგიაში (1974, № 2); ა. ბოქორიშვილი — ნუთუ მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიას ეკრძალება ადამიანის კვლევა? (ა. ფრანგიშვილის წერილის გამო), იქვე, ა. ფრანგიშვილი — ნუთუ ადამიანის შესახებ მეცნიერული ცოდნის მთელი სისტემა მხოლოდ ეკლექტიურია და მეცნიერების კომპეტენციაში არ შედის მთლიანად ადამიანის ბუნების შემეცნება და მის შესახებ სინთეზური თეორიის განვითარება? (ა. ბოქორიშვილის წერილის გამო), (1974, № 4); ე. ციშინტია — მარქსისტული ფილოსოფია ადამიანის არსის შესახებ (1977, № 3).

თელსაზროსი ობიექტ-ადამიანში მრავალ საკვლევ საგანს პოულობს: ფიზიკურს, ბიოლოგიურს, ფსიქიკურს და ა. შ. კერძომეცნიერული კუთხით შემეცნებული ე. წ. შემადგენელი ნაწილები ადამიანისა თვითონ ადამიანის ჩაობას, არსს, მას, როგორც მთლიან ერთს, არ ეხება. ადამიანში არსებული და მიმდინარე პროცესები, მართალია, სპეციფიკურ-ადამიანურია (მაგ., ადამიანს ფსიქიკა ორიგინალური ფსიქიკაა სხვა ფსიქიკასთან შედარებით; ასევე, ადამიანში მიმდინარე ბიოლოგიური პროცესები განსხვავებულია სხვა ცოცხალ არსებებში მიმდინარე ბიოლოგიური პროცესებისაგან; ამ ორიგინალობასა და განსხვავებულობას ქმნის ის განსაზღვრელი მთლიანი ერთი, რომლისთვისაც დასახელებული მომენტები—სიცოცხლე, ფსიქიკა—სტრუქტურული მთელის ორგანულ ნაწილებს წარმოადგენენ)², მაგრამ მათი შემეცნება მაინც ისევ ფსიქიკისა და სიცოცხლის შემეცნებაა და არა ადამიანისა, როგორც თავის თავში სავსებით განსაზღვრული გარკვეულობისა, რაც თავისი არსით განსხვავებულია სიცოცხლისაგანაც და ფსიქიკისაგანაც.

ისიც ცხადი უნდა იყოს, რომ ადამიანი, როგორც რეალური ცოცხალი ინდივიდი, არ წარმოადგენს მისი შემადგენელი ნაწილების უბრალო ჯამს: ის მეტია აღნიშნული ნაწილების მექანიკურ დაკავშირებაზე (ე. წ. „და-კავშირზე“, რაც თავის დროზე კარგად აჩვენა გეშტალტფსიქოლოგიამ ფსიქიკის მაგალითზე), ზოგადი დებულება — მთელი მეტია ნაწილების ჯამზე — მნიშვნელობისა და აქტუალის შქონეა ადამიანის მიმართაც. ადამიანი სპეციფიკური მთლიანობაა, „მთლიანი ცოცხალი ინდივიდი“ (ე. მარქსი) და საკითხი უნდა დადგეს ამ სპეციფიკური მთლიანის შემეცნებისა და მისი შემეცნების ბუნების შესახებაც. ადამიანის, როგორც „მთლიანი ცოცხალი ინდივიდის“ კერძომეცნიერული თვალსაზრისით შე-

² აღნიშნული საქმის ვითარებას განსაკუთრებით ყურადღებს აქცევს ე. წ. „ფუნათა თეორია“. იხ. E. Rothacker, Die Schichten der Persönlichkeit, Bonn, 1952. დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპული თვალსაზრისით განვითარების ახალ საფეხურზე ძველი საფეხურის მოხსნილი სახით არსებობის აღიარება. დ. უზნაძე ასეთ ფორმულირებას იძლევა: „ადრეული, უკვე განვლილი საფეხურები არ ისპობა განვითარების ახალი, უფრო მაღალი საფეხურების გაჩენასთან ერთად. ისინი, მართალია, მოხსნილი სახით, მაგრამ მაინც განაგრძობენ არსებობას მათ გვერდით“. იხ. „განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები“, შრომები, VI, თბილისი, 1977, გვ. 278, შეად. გვ. 268. ს. რუბინშტეინი მიუთითებს „ყოფიერების ახალი საფეხურების გაჩენასთან ერთად ახალი რომელობა გველინება ყველა მის ქვეით მდებარე ფენა“. იხ. С. Л. Рубинштейн, «Человек и мир», წიგნში «Проблемы общей психологии», М., 1976, გვ. 257, შეად. გვ. 276.

მცნება ამოიწურება თუ არა მისი ცალკეული შემადგენელი ნაწილების დადგენითა და მათი შემეცნებით, ცალკეულ შემეცნებათა გაერთიანებით, სინთეზით? თუ თვითონ კონკრეტული ადამიანიც (რომელიც შემადგენელი ნაწილების ჯამი კი არაა, არამედ გარკვეული მთლიანობა) უნდა ექვემდებარებოდეს კერძომეცნიერული თვალსაზრისით განხილვას? სხვაგვარად — „რეალურად არსებულ მოქმედ ადამიანში“ (კ. მარქსი) რა მომენტს უნდა მიაქციოს ყურადღება ფილოსოფიურმა ხედვის აქტმა და რას — მეცნიერულმა (არაფილოსოფიურმა) განხილვის წესმა? „რეალურ გრძნობად ადამიანში“ (კ. მარქსი) რა არის ფილოსოფიის (ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის) საგანი და რა — მეცნიერებისა (ადამიანთმცოდნეობისა)?

ჩვენ ვიზიარებთ შეხედულებას, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არის გამოყენებითი ფილოსოფია³ და, ამ აზრით, ფილოსოფიური დისციპლინა (ადამიანი ერთ-ერთი საგანია ფილოსოფიური განხილვის წესისა და არა ერთადერთი და უპირატესი). ეს კი იმას ნიშნავს, რომ უნდა მოხდეს ადამიანის განხილვა ფილოსოფიური ასპექტით (ცნობილი ფილოსოფიური პრობლემატიკის განზომილებით); უნდა დადგინდეს ადამიანის არსი (გვემხილვას პასუხი კითხვაზე: რა არის ადამიანი?); უნდა გაირკვეს ადამიანის გნოსეოლოგიის საკითხი (მისი შემეცნების შესაძლებლობა და სპეციფიკა); უნდა ცხადიყოს ადამიანის არსებობის ფორმა და ადგილი სამყაროსეულ სტრუქტურაში. უნდა ნაჩვენები იქნეს ადამიანის ღირებულებებითი ფუნქცია და სხვა.

ადამიანის შესახებ მსჯელობა ფილოსოფიური ასპექტით არ ემთხვევა და არ გამორიცხავს ადამიანზე მსჯელობას, წარმართულს მეცნიერული კუთხით. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია (ადამიანის ფილოსოფია) მარქსისტული ფილოსოფიისათვის არ წარმოადგენს ანთროპოლოგიურ ფილოსოფიას (ფილოსოფიის საგანი არც მხოლოდ ადამიანით ამოიწურება და ადამიანის ფილოსოფიური კუთხით შემეცნება არც სუბიექტივისტურ-ადამიანური). მეცნიერული (არაფილოსოფიური) შესწავლა ადამიანისა ორი განზომილებით ხდება. ერთა ადამიანის (მთლიანი ერთის) შემეცნება მისი ანალიზის, დანაწევრების, მასში შემადგენელი მომენტების გამოყოფისა

³ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის როგორც გამოყენებითი ფილოსოფიის შესახებ დაწერილებით იხ. ა. ბოკორიშვილის წიგნში „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები“, თბ., 1976.

და მათი ცალ-ცალკე შესწავლის გზით. აღნიშნულს ახორციელებენ კონკრეტული, კერძო ბუნებისმეტყველური და ჰუმანტარული მეცნიერებანი (ანატომია, ფიზიოლოგია, ფსიქოლოგია, ანთროპოლოგია⁴, და ა. შ.). ხოლო მეორეა ადამიანის, როგორც „რეალური სუბიექტის“, „ნამდვილი ისტორიული ადამიანის“ (კ. მარქსი) შემეცნება, რასაც უნდა ეწოდოს ადამიანთმცოდნეობა (მეცნიერება ადამიანის შესახებ) და რომელიც არ წარმოადგენს „რეალური სუბიექტის“ ცალკეული მომენტებს შესახებ დაგროვილი ცოდნის მხოლოდ თავმოყრას, უბრალო დაკავშირებას. ვინაიდან ადამიანი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობაა (კ. მარქსი), ადამიანის შესახებ მეცნიერება (ადამიანთმცოდნეობა) სწავლობს ადამიანს კონკრეტულ რეალურ საზოგადოებრივ ურთიერთობებს, რაც იგივე ადამიანის სოციალური ურთიერთობებია, გამოვლენილი მის სხვადასხვა ქცევებში.

ცნობილია, რომ კერძო მეცნიერება— ქიმია ნივთიერება წყალს შეისწავლის, ერთი მხრივ, ანალიზური თვალსაზრისით. იგი მასში ადასტურებს წყალბადისა და ჟანგბადის ატომებს, მეორე მხრივ, თვითონ წყალს განიხილავს, როგორც სპეციფიკურ და სხვაზე დაუყვანად ნივთიერებას, რომელშიაც არაფერია ცალ-ცალკე აღებული წყალბადისა და ჟანგბადის ნივთიერებებისა— შემადგენელი ნაწილებისა. გარდა აღნიშნული ბუნებისმეტყველური თვალსაზრისისა, ფიზიკური ნივთიერება შეიძლება განხილულ იქნეს თეორიულ-ფილოსოფიური კუთხითაც— სამყაროს მთლიანობაში ფიზიკურის ადგილისა და ფუნქციის ღარკვევის მოთხოვნის ასპექტითაც. მოვლენის განხილვის ზემოაღნიშნული წესი უნდა გავრცელდეს ანალოგიურად ადამიანისა და პიროვნების გარკვეულობებზედაც.

ასე გვესახება ჩვენ ადამიანის განხილვა ორი ასპექტით: ფილოსოფიურითა და მეცნიერულათ. ადამიანის ფილოსოფიის საპირისპიროა არა ადამიანის ცალკე მომენტების შესახებ მეცნიერებები, არამედ ერთი მეცნიერება თვითონ ადამიანს შესახებ (ადამიანთმცოდნეობა), რომელიც ადამიანს როგორც მთელს (იგივე „რეალურ სუბიექტს“) შეისწავლის; მაგრამ ადამიანის მთლიანობის დახასიათება კერძო მეცნიერების (ადამიანთ-

⁴ ანთროპოლოგია არის ბუნებისმეტყველური მეცნიერება ადამიანის წარმოშობისა და რასის შესახებ. არც ამ მეცნიერების ფილოსოფიური ასპექტი, რასის ფილოსოფიური განზომილებით განხილვა, რა თქმა უნდა, არაა ფილოსოფიური ანთროპოლოგია (ფილოსოფია ადამიანის შესახებ).

მცოდნეობის) კუთხით, როგორც აღინიშნა, სხვა ასპექტია, ვიდრე ფილოსოფიური კუთხით იგივე მთლიანი ადამიანის განხილვა.

გამომდინარე ზემოაღნიშნულიდან ფილოსოფიური ანთროპოლოგია წარმოადგენს ადამიანის შესახებ ფილოსოფიას იმავე რანგისას როგორცაა, მაგალითად, ფილოსოფია ფიზიკურის შესახებ. ადამიანის შესახებ ფილოსოფია განსხვავდება ადამიანის შესახებ მეცნიერებების ფილოსოფიისაგან (ისევე როგორც ფიზიკური რეალობის ფილოსოფიური განხილვა განსხვავდება ფიზიკის — მეცნიერების ფილოსოფიური განხილვისაგან). მაშასადამე, გვაქვს ორი ცნება: ადამიანის ფილოსოფია და ადამიანის შესახებ მეცნიერების ფილოსოფია; მათი შინაარსები ერთმანეთს არ ემთხვევიან. პირველი ეხება თვითონ ადამიანის რაობას, მის არსს. ხოლო მეორე — ადამიანთმცოდნეობის რაობას, ამ მეცნიერების ბუნების ცხადყოფას.

მკაცრად უნდა განსხვავდეს ერთმანეთისაგან ცნებები: ადამიანი და პიროვნება მათი არსებითი ნიშნების დადგენის საფუძველზე. ამის კვალობაზე უნდა დასაბუთდეს პიროვნების შესახებ მეცნიერებისა, იგივე პერსონოლოგიისა და პიროვნების შესახებ ფილოსოფიის არსებობის აუცილებლობის თეზისები (რაც ბევრის მიერ ჭერ კიდევ გაცნობიერებული არაა). პიროვნების ფილოსოფიური კუთხით შემსწავლელი დისციპლინის აღსანიშნავად შეგვეძლოს გამოგვეყენებინა ტერმინი „ფილოსოფიური პერსონოლოგია“⁵ ანალოგიურად „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა“. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მსგავსად ფილოსოფიური პერსონოლოგიაც გამოყენებითი ფილოსოფიაა.

ჩვენს ფილოსოფიურ და სამეცნიერო ლიტერატურაში ადამიანისა და პიროვნების რაობის თაობაზე მომთქმულია არსებითად ფსიქოლოგისტური თვალსაზრისი; სოციალური და იდეალური-გონითი გარკვეულობანი არამართებულად დაყვანილია ფსიქიკაზე. მათში ფსიქიკისაგან განსხვავებულ ვითარებას ვერ ხედავენ. მეორე მხრივ, ყურადღება არ მახვილდება მთლიანობა-ადამიანში და მთლიანობა-პიროვნებაში ადამიანისეულ და პიროვნ-

⁵ ვ. შტერნის ტერმინი „პერსონალისტიკა“ (Personalistik) ჩენი საქმის ვითარების აღსანიშნავად არ გამოგვადგება, ვინაიდან მას გარკვეული, მარქსისტული ფილოსოფიის პრინციპული პოციზიისაგან განსხვავებული შინაარსი აქვს.

ნებისუფლებელ სპეციფიკურ ფსიქიკურზე. რაც საფუძველს იძლევა „ადამიანის ფსიქოლოგიისა“ და „პიროვნების ფსიქოლოგიის“ ერთმანეთისაგან გათიშვისას და დაფუძნებისას.

სოციალური რომ ფსიქიკის გარეშე არ არსებობს, ასევე, იდეალური რომ სოციალური ფსიქიკისაგან დამოუკიდებლად არ ხორციელდება, არ გამოდგება არგუმენტებად მათი (ფსიქიკის, სოციალურისა და იდეალურის) გაიგივებისა. ფსიქიკაც არ არსებობს ფიზიოლოგიურის გარეშე, მაგრამ ამიტომ ფსიქიკა არაა იდენტური ფიზიოლოგიური გარკვეულობისა. სოციალური არის ორგანიზაციის ისეთი ღონე, რაც შეპირობებულია განვითარების წინა საფეხურებით (სიცოცხლე, ფსიქიკა); იგივე ითქმის იდეალურ-გონითზე, ისიც თავისი არსებობისათვის განვითარების წინა საფეხურებს (სიცოცხლე, ფსიქიკა, სოციალური) აუცილებლობით მოითხოვს.

ფსიქიკაც ორგანიზაციის განსხვავებული ღონეების სტრუქტურაშიც თავისებურებას ამჟღავნებს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჯერ ერთი, სოციალურისა და იდეალურ-გონითის განხორციელების ფსიქიკური მექანიზმები სხვადასხვაა; შემდეგ, თვითონ ფსიქიკური პროცესიც სპეციფიკურობას იძენს ორგანიზაციის სხვადასხვა ღონეებზე (აღქმა, ჩართული სიცოცხლისეულ, სოციალურ და იდეალურ-გონითი ქცევის აქტებში, არა მხოლოდ განცდისეულადაა სხვადასხვა. მაგალითად, ვაშლის აღქმა, რომელიც ხმარდება ქამის, გაყიდვის ან მისით ტკობის აქტებს, ერთმანეთისაგან განსხვავებულად განიცდება, ისინი განსხვავებული ინტენციონალური ფსიქიკური აქტებია); ასევე ჩნდება ფსიქიკის ახალი რომელობები სხვადასხვა ღონეების სტრუქტურაში (მაგ. თანაგრძნობა, სირცხვილი, მოწონება, შური, აღიარება, შეხვედრა და ა. შ.).

პიროვნებისა და ადამიანის გაიგივებამ განაპირობა ის ვითარება, რომ არაა ერთმანეთისაგან გათიშული დისციპლინები — „ადამიანის ფსიქოლოგია“ და „პიროვნების ფსიქოლოგია“⁶, რაც ესოდენ აუცილებელი ჩანს ზემოაღნიშნული საქმის ვითარების გამო (იგივე ითქმის სხვა კერძო მეცნიერებათა შესახებაც: ფიზიოლოგიის პედაგოგიკის და ა. შ.).

⁶ ფსიქიკა ადამიანში და ფსიქიკა პიროვნებაში სპეციფიკური რომელობებია. ადამიანის ფსიქიკა სოციალური ფსიქიკაა, რომელიც სოციალურ ფუნქციობას უწყობს ხელს. პიროვნების ფსიქიკა გონითი ფუნქციობის ხელშემწყობი და განმახორციელებელია. თანამწუხარება, მაგ., სოციალური ფსიქიკის ფაქტია, სპეციფიკურად ადამიანური ფსიქიკაა, ხოლო ესთეტიკური ტკობის ან ინტელექტუალური ემოციის მდგომარეობანი პიროვნების ფსიქიკური გარკვეულობანია.

სწორედ სპეციფიკურ-ადამიანური და სპეციფიკურ-პიროვნული გამოვლენილი და რეალურად განხორციელებულნი უნდა დაახასიათონ კერძო მეცნიერებებმა ადამიანისა და პიროვნების შესახებ. სპეციფიკურ-ადამიანური სოციალურ ფაქტშია მოცემული. ხოლო სპეციფიკურ-პიროვნული იდეალურ-გონითის განხორციელება⁷. სოციალურისა და იდეალურ-გონითის ონტიური ასპექტით კვლევადობა კი არ გამორიცხავს, არამედ მოითხოვს მათი ონტოლოგიური (არსობრივი) კლასით ანალიზს, რაც უნდა განხორციელდეს, როგორც აღინიშნა, ფილოსოფიურმა დისციპლინებმა: ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ და ფილოსოფიურმა პერსონოლოგიამ.

სამეცნიერო ლიტერატურაში უკანასკნელ ხანს ხშირად ვხვდებით ტერმინებს: „ანთროპოლოგიური ფსიქოლოგია“, „ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია“, „ჰუმანისტური ფსიქოლოგია“, „პიროვნების ფსიქოლოგია“, „პიროვნების ფსიქოლოგიური პრობლემა“ და მისთ. ხაზი უნდა გაესვას იმ ვითარებას, რომ ჩამოთვლილი ტერმინები, ჯერ ერთი, არაერთმნიშვნელოვნად არიან მოაზრებულნი და შემდეგ, ტერმინოლოგიური აღნიშვნები ზოგ შემთხვევაში გაუგებრობის წყარო ხდებიან.

როცა ზემოაღნიშნული ცნებები მიუთითებენ შესაბამისებელი ფსიქიკის ადგილსამყოფელზე და რომელობაზე, რომ შემეცნების ობიექტად ცხადდება სახელდობრ ადამიანის ორიგინალური ფსიქიკა ან მოხგან განსხვავებული პიროვნების სპეციფიკური სულიერი ცხოვრება, ამ შემთხვევაში სადავო და გასარკვევეი არაფერია; ცნებების შინაარსები ობიექტურად ასახავენ რეალური საქმის ვითარებას. დავას არ იწვევს არც ის შინაარსი, რომელშიც ნაჯულისხმებია მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა: ფსიქიკის ამხსნელად გამოყენებულია ადამიანისა და პიროვნების გარკვეულობანი. მაღალი ინსტანციის (ადამიანი, პიროვნება) მოხმარება დაბლის (ფსიქიკის) ფუნქციობის მნიშვნელობის გასარკვევად სწორი მეთოდოლოგიური გზაა, რაც, საპირისპიროდ ახსნისა, დასაბამს აძლევს გაგებას.

ხოლო მაშინ, როცა ზემომითითებული ტერმინები აღნიშნავენ სხვა შინაარსებს, კერძოდ, რომ ადამიანში და პიროვნებაში ფსიქიკისაგან განსხვავებული არაფერია დანახული (პირველნი დაყვანილია.

⁷ ფართო გაგებით კონთ სინამდვილედ თელიან სოციალურსაც. ეფიქრობთ, გონი უნდა იხმარებოდეს მხოლოდ ვიწრო მნიშვნელობით, რაშიაც იგულისხმება იდეალურ-ნორმატიული განხორციელება, რაც გერმანულად აღინიშნება ტერმინით—*Geltung*.

უკანასკნელზე). ანღა ფსიქიკით განზრახულია ადამიან-სა და პიროვნებას რაობის ახსნა-გაგება (ფსიქიკის გამოყენება ფსიქიკაზე უფრო მაღლის არსის წვდომისათვის; იგივე ვითარებასთან გვაქვს საქმე, როდესაც ფიზიოლოგიურით ცდილობენ ფსიქიკის რაობის გარკვევას) — საქმე გვაქვს ცნებათა არამართებულ გაგებასთან⁸.

ადამიანისა და პიროვნების გარკვეულობათა დადგენისათვის აუცილებელია იდეალურ-გონითის, სოციალურისა და ფსიქიკის შინაგანი ბუნების ჩვენება⁹. ჩვენ პირველ რიგში შევხებით იდეალურ-გონითისა და ფსიქიკის განსხვავების ზოგიერთ საკითხს.

მარქსისტულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ბოლო დროს 'მე-სამჩნევია იდეალურ-გონითის დიალექტიკურ-მატერიალისტური თვალსაზრისით გააზრების ცდები, რომლებიც განსხვავებულია ცნებას იდეალისტურ-ონტოლოგიური შინაარსისაგან.

იდეალურ-გონითის შინაგანი ბუნება კარგად ჩანს ფსიქიკასთან მის შედარებაში. ფსიქიკაცა და იდეალურ-გონითიც ცნობიერების შინაარსებია, ისინი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არ არსებობენ (ფსიქიკური საფუძვლის გარეშე იდეალური არაა), მაგრამ იდეალურ-გონითი თავის რაობას მიხედვით ცნობიერების არაფსიქიკური შინაარსია, იგი წარმოადგენს მნიშვნელობით ობიექტურ შინაარსს ცნობიერებასას. ლოგიკური, ნორმატული, აქსეოლოგიური

⁸ სხვა განზომილებით იქასაკითხი იმ შემთხვევაში, როდესაც მოთხოვენ რომელზე ფილოსოფიური თეორიის ნადავზე დგომით ფსიქიკური რეალობის ინტერპრეტაციას (მაგალითად, „პერსონალისტური ფსიქოლოგია“, „ევზისტენციალური ფსიქოლოგია“, „მარქსისტული ფსიქოლოგია“ და სხვ.). აქ ლაპარაკია ფსიქოლოგიაზე, მიცნირების აქტებზე, რომელზეც უნდა განსაზღვრებოდეს ფსიქიკის ვაგება და შეზღუდვა ამოსულმა კონკრეტული თეორიული წანამპოვებლადან. მაგალითად, მარქსისტული ფსიქოლოგისათვის ფსიქიკა მატერიის განვითარების პროდუქტია, ტეინის თვისება, რომელიც ასახავს მატერიალურ სინამდვილეს. ფსიქიკა ორმხრივ დეტერმინირებულია — ტეინით და გარესინამდვილით, ის რეფლექტორული ბუნების მქონედა მოაზრებელი. ფსიქიკის ახსნა ნიშნავს, ერთი მხრივ, ტეინის კორელატის დაბუნანს, მეორე მხრივ, სოციალური ვარემოთი მისი განპირობებულობის დადგენას და ა. შ. განსხვავებულ თვალსაზრისს იცავენ ფსიქიკის ვაგების საქმეში პერსონალისტური და ევზისტენციალური ფსიქოლოგები. ამ საკითხებზე იხ. ეო. აბაშიძე, პერსონალისტური ფსიქოლოგია, თბილისი, 1962.

⁹ კ. მარქსი გონითს განასხვავებს სოციალურისაგან: «В труде обнаруживается все природное, духовное и социальное различие индивидуальной деятельности». Из ранних произведений, М., 1956, стр. 524.

ქმეცნიერული, ესთეტიკური, ეთიკური) არაა ფსიქიკა. ცნობიერების ფსიქიკური შინაარსები, ანუ განცდები გარკვეულ დროში მიმდინარე სუბიექტის კონკრეტული, ინდივიდუალური პროცესებია, რომელთა არსებობა და მნიშვნელობა მისი „აქ და ახლა“ განზომილებით ამოიწურება. ფსიქიკა დროში ცვალებადი და წარმავალი მოვლენაა; განცდა დროის ორ მონაკვეთში იგივეობრივი არაა. აღნიშნულის საპირისპიროდ იდეალურ-გონითი ყოველი შესაძლო ვითარებისათვის იგივეობრივია, უცვლელია, იდეალურ-გონითს აქვს პრეტენზია მნიშვნელობადეს ყოველი დროისათვის ერთი შინაარსით; ის ზოგადია. იდეალურ-გონითი რომ დროის ყოველ მომენტში ერთი და იგივეა თავისი მნიშვნელობით, ესაა მისი „ზედროულობა“, რაც ფსიქიკას, როგორც ასეთს, არ გააჩნია¹⁰.

იდეალურ-გონითას მისამართით რომ ვამბობთ — ის მნიშვნელობას, ეს არაა მნიშვნელობის ის შინაარსი, რომელიც განუორჩევლად ყველავეს აქვს. რეალურად არსებულები და არარსებულებიც რაღაც რაობაა, გარკვეულობაა, მას შინაარსი აქვს და ამ გაგებით მნიშვნელობის მქონეა. მაგალითად, ბუნების ქმნილება — მცენარე წარმოადგენს რაღაც გარკვეულობას, რასაც სავსებით კონკრეტული შინაარსი აქვს. იდეალურ-გონითის შემთხვევაში საქმე გვაქვს არა Bedeutung-თან (значение), არამედ Geltung-თან (значимость). იდეალურ-გონითს მნიშვნელობაც (Bedeutung) აქვს და ის კიდევაც მნიშვნელობს (gilt); მას აქვს პრეტენზია იყოს რაღაცის მიმართ, რაღაცასთან დამოკიდებულება-მიმართებაში სწორედ ის, რაც არის თვითონ. ეს რაღაცა პიროვნების ცნობიერებაა.

ზუსტი მნიშვნელობით ერთმანეთისაგან უნდა გაითიშოს გონი და იდეალური. გონი არის იდეალურის რეალიზებული, ხორცშესხმული ვითარება, იდეალურის „გაჩერება“, „შებოჭვა“, „მოთავსება“ დროულ-ვრცეულ განზომილებაში. ობიექტური გონი ფიზიკურის სამოსში „გახვეული“ იდეალურია, ხოლო სუბიექტური გონი ფსიქიკური „საშენი მასალით“ ობიექტივირებულ

¹⁰ ფსიქიკისა და იდეალურის შინაგანი ბუნების შესახებ უფრო დაწვრილებით იხ. გ. კ ა კ ა ბ ა ქ ე — „ფსიქიკა და პიროვნება“ კრებულში ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, ნაწ. IV, თბ., 1977.

იდეალურია. ობიექტური და სუბიექტური ამ შემთხვევაში იდეალურის ფიქსაციის ადგილსა და საშუალებაზე მიუთითებს¹¹.

ობიექტური გონი ჩვენ წინ გადაშლილია კულტურის ფაქტის სახით. კულტურა იდეალურ-ღირებულებითის ობიექტივაციაა, ფიქსაციაა დროულ-ვრცელ სამყაროში. კულტურა გონითი ნაქმობაა, რომლის არსებობის ფორმა სპეციფიკურია. კულტურის ფაქტი ფიქსირებულია მატერიალური საშუალებებით და პრინციპულ მიმართებაშია გონით სუბიექტთან, ის არ არსებობს ცნობიერების იდეალურ შინაარსთან მიმართების, თანაზიარების გარეშე. კულტურის ფაქტის ობიექტურობა მისი საზრისის (იდეალურის) ობიექტურ მნიშვნელობას გულისხმობს, რასაც ემყარება მისი ერთმნიშვნელოვანი გაგება და არა იმას, რომ იდეალური ობიექტურად, ანუ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს.

ობიექტური გონი, ანუ კულტურის ფაქტი დროში „გამძლეა“ იმ გაგებით, რომ ფიქსაციის ობიექტური მასალა ასეთი ბუნებისაა. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს არა თვითონ იდეალური, ე. ი. ობიექტური გონის იდეალურ-ღირებულებითი საზრისი, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ მასალა, რომელსაც უკავშირდება იდეალური. „საშენი მასალის“ კუთხით დანახული სუბიექტური გონის არსებობა გარკვეული აზრით „აქტუალურია“, დროში მას წყვეტილი და მომენტური არსებობა გააჩნია. ვინაიდან ფსიქიკური მასალა (ცნობიერების ფსიქიკური შინაარსი) დროის ორ მონაკვეთში რეგეობრივი არაა და მისი არსებობა ცნობიერების განსომილებით ამოიწურება, ამიტომ ვამბობთ, რომ სუბიექტური გონ-არსებობის ზიხედვით სწრაფწარმავალია. სუბიექტური გონი მეორე პიროვნებისთვის მხოლოდ მაშინ არსებობს, რა მომენტშიაც ის არის „აქ და ახლა“ და მას „აკვირდებიან“. ამიტომ სუბიექტური გონის არსებობა აუცილებლობით არ გულისხმობს პრინციპულად „სხვისთვის მის არსებობას“, როგორც ესაა ობიექტური გონის შემთხვევაში¹².

¹¹ კ. მარქსი, მიუთითებს: „გონს იმთავითვე ტვირთად აწევს წყველა, რომ იგი „დამძიმებული“ უნდა იყოს მატერიით...“. კ. მარქსი და ფ. ენგელსი „გერმანული იდეოლოგიიდან“, თბ., 1948, გვ. 31.

¹² დიალექტიკური მატერიალიზმის ფილოსოფიის აქტუალურ პრობლემად ითვლება ობიექტივაციასთან დაკავშირებული მომენტების გარკვევა, რაც არსებით ურთიერთობებშია გონის ცნებასთან. ამ მხრივ დიდი მუშაობაა ჩატარებული იდეალისტური ფილოსოფიის ბანაკში, რა თქმა უნდა, იდეალისტური თვალსაზრისზე დგომით. ცნებები: „ობიექცია“ (Objection), „ობიექტივაცია“ (Objektivierung), ობი-

უდავოა, რომ პიროვნება ადამიანია. მაგრამ ყოველი ადამიანი პიროვნება არაა. რა ქმნის ადამიანისაგან პიროვნებას? იდეალურ-გონითი განზომილება. პიროვნება იდეალურ-გონითი აქტების ერთობლიობაა, ადამიანი კი სოციალურ ურთიერთობათა ერთობლიობას წარმოადგენს.

სტრუქტურული მთლიანობის ასპექტით განხილული ადამიანი და პიროვნება შემდეგ ბუნებას ამჟღავნებენ. ადამიანური არსებობის მნიშვნელოვანი დანაწევრება სამი ძირითადი გენეტურად ერთმანეთზე „დაშენებული“ ფუნქციონალური მომენტის ერთიანობაზე მიუთითებს. ესენია: სხეული-ფსიქიკა-სოციალური. ადამიანური არსებობის დონეზე ძირითადი, უმაღლესი ფუნქციაა სოციალური. სხეული და სული სოციალური ფუნქციის განხორციელების აუცილებელი საშუალებანაა, მათი მნიშვნელობა და ღირებულება სოციალური ფუნქციით ფასდება, მათი სტრუქტურული საზრისი სოციალური ინსტანციითაა შეპირობებული. სოციალური ფუნქციონების საფეხური აუცილებლობით მოითხოვს წინა გენეტური საფეხურების — სხეულისა და ფსიქიკის არსებობას. სოციალურს მოკლებული სულისა და სხეულის არსებობა ცხოველური არსებობის ღონეა.

პიროვნება არის სხეული-ფსიქიკა-სოციალური-იდეალური მომენტების სტრუქტურული მთლიანობა. იდეალურ-გონითი პიროვნული სტრუქტურის ცენტრალური და უმაღლესი ფუნქციაა, რომლის განხორციელებასაც „ემსახურება“ სტრუქტურის სხვა მომენტები. პიროვნებისეულ დონეზე განხორციელებული ქცევა მნიშვნელობა-ღირებულებას იძენს სწორედ იდეალურ-გონითის წყალობით. პიროვნება-უმაღლესი საფეხური-აუცილებლობით მოითხოვს გენეტური წინასაფეხურების არსებობას, ადამიანური საფეხურის დონეს, ვინაიდან ეს უკანასკნელი მისი უშუალო საფუძველია. როცა ვამბობთ, რომ ადამიანი არის შესაძლებლობა, რომ მისგან ავმალდეთ პიროვნებამდე (აღზრდის მიზანშეწონილი პროცესის გზით), იგულისხმება ადამიანის ისეთ ორგანიზაციამდე ასვლა, სადაც არსებითია უმაღლესი ობიექტურ ღირებულებათა არა მხოლოდ გაცნობიერება-აქტმა, არამედ მათი განხორციელების მიზნად დასახევა და მასზე

ექტურობა (Objektivität), გასაგნება და მასთან დაკავშირებით—„ობიექტური გონი“ (objektiver Geist), „ობიექტივირებული გონი“ (objektivierter Geist) და მისთანები აუცილებლად უნდა ცხადიყონ მარქსისტული ფილოსოფიის საფუძველზე ღვამით.

ზრუნვა, მათი ხორცმეხმარის აქტიურ პროცესში ჩართვა, მონაწილეობის მიღება. ობიექტურ-გონითი ღირებულებათა რეალიზება ხორციელდება პიროვნების აქტუალობით, რომელსაც მოღვაწეობა (деятельность) უნდა ეწოდოს, რაც განსხვავდება მოქმედებისაგან (действие), ისეთი აქტივობისაგან, რომელშიაც იდეალურ-გონითის მონაწილეობა გამორიცხულია.

იდეალურ-გონითის არსებობის ფორმა პიროვნების არსებობის ფორმას განააზღვრავს. იდეალურ-გონითი მხოლოდ იქ და მაშინ არსებობს, სადაც და როდესაც ის აქტუალობას წარმოადგენს (ახვადგვარი არსებობა მას არ გააჩნია). ადამიანი პიროვნება ხდება მხოლოდ მაშინ, როცა მოღვაწეობა იშლება, ე. ი. ადამიანის „მე“ იდეალურ-გონით აქტივობას ახორციელებს; ეს კი ნიშნავს ადამიანის „ნე“-ს გადაქცევას პერსონად (პირად), რომელიც წარმოადგენს პიროვნების ცენტრს, მის გულს; პიროვნულ მოღვაწეობას პერსონი ახორციელებს. პიროვნება მხოლოდ მაშინ არსებობს, როცა პიროვნება-სუბიექტი, ანუ პერსონი პიროვნულ ფუნქციას ასრულებს. ასეა ეს ცნების ფუნქციონალური გაგების მიხედვით, რომელსაც, როგორც ცნობილია, კ. მარქსი იზიარებდა¹³.

სოციალური გარკვეულობა რთული ბუნების მქონეა, მის გაგებასთან მრავალი სიძნელეა დაკავშირებული, მაგრამ ის კი ცხადია, რომ ფუნქციონალური ასპექტით განხილული ის ისეთი რაობაა, რომლის მნიშვნელობა საზოგადოების ფარგლებს არ შორდება¹⁴. აღნიშნულთან დაპირისპირებით ფსიქიკის ფუნქციონალური მნიშვნელობის გავრცელების არე ინდივიდით ამოიწურება, ზოლო იდეალურის მნიშვნელობა, როგორც აღინიშნა, ყველა შესაძლო ვითარებისათვისაა „ნაფარაულები“.

ლაპარაკობენ პიროვნებაზე, როგორც შესაძლებლობაზე, რომ ადამიანს აქვს შესაძლებლობა პიროვნული ფუნქციონების განხორციელებისა. უნდა აღინიშნოს, რომ სანამ შესაძლებლობა

¹³ იხ. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 12, М., 1958, გვ. 717.

¹⁴ საბჭოთა ფილოსოფოსებს შორის, პაექრობის საგანი გახდა ადამიანის არსად სოციალურობის გამოცხადება. ზოგი თვლის, რომ ადამიანის არსი არაა სოციალურზე დაყვანადი (იხ. ა. ბოკორიშვილი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები, თბილისი, 1976; ა. ციმინტია, მარქსისტული ფილოსოფია ადამიანის არსის შესახებ, „მაცნე“ ფილოსოფიის... სერია, 1977, № 3). სადავო საკითხების გადაჭრას რამდენადმე შეუწყობდა „ადამიანისა“ და „პიროვნების“ ცნებათა სპეციფიკური შინაარსების გათვალისწინება, რაც ბევრ შემთხვევაში გაცნობიერებული არაა; ადამიანის არსი კი არის სოციალურობა, მაგრამ იგივე არ ითქმის პიროვნებაზე.

აქედან არ ქცეულა, მანამ პიროვნებაც არ არსებობს. თვითონ სუბიექტში არსებული შესაძლებლობა პიროვნული აქტის განხორციელებისა პიროვნებას არ წარმოადგენს. პიროვნებას ისევე როგორც ადამიანსაც და ფსიქიკასაც წყვეტილი არსებობა აქვს. ჩვენი ემპირიული ცნობიერების ერთ-ერთი ტენდენცია და იდოლოა ის, რომ ვცდილობთ ყველაფერი სუბსტანციური, თავისთავადი არსებობის სახით წარმოვიდგინოთ; სწორედ აღნიშნულის ტყვეობაში მყოფი ძნელად ვახერხებთ ილუზიიდან თავის დაღწევას — პიროვნებას, ადამიანს, ფსიქიკას ძალაუვნებურად სუბსტანციურ არსებობას მივაწერთ ხოლმე.

სტრუქტურულ მთლიანობაზე მსჯელობისას ყურადღება უნდა მიექცეს სტრუქტურული მთელის განხილვის ასპექტებს მის განივ (ჰორიზონტალურ) და სივრცულ (ვერტიკალურ) კრილში მოთავსებას. რომელიც გვაძლევს აღწერით და ისტორიული კუთხით მის დახასიათებას. ისტორიული თვალსაზრისით განხილული პიროვნების სტრუქტურა წარმოგვიდგება განვითარების ზეაღმავალ ფენათა ერთმანეთზე დაშენებულ მთლიანობად. ამ შემთხვევაში პიროვნების მთლიანი სტრუქტურა ზედნაშენურ და დაფუძნებულ ერთიანობად გვევლინება. ფსიქიკური ფენა აუცილებლობით გულისხმობს მის უშუალო წინა საფეხურს — სხეულს, სოციალურა ფენა — მის ორ წინა საფეხურს: სხეულსა და ფსიქიკას, ხოლო გონითი — მის სამ წინა საფეხურს: სხეულს, ფსიქიკას, სოციალურს. იდეალურ-გონითის დონის ორგანიზაციის სტრუქტურაში დანარჩენი სამი ფენა სხვადასხვა რანგის პერიფერიას ქმნის, მაგრამ დონის ფუნქციონებისათვის ისინი აუცილებელნი და შეუნაცვლელნი არიან; თავის მხრივ, ყოველი ფენა ფლობს საკუთარი ფუნქციონების შესაძლებლობას, თავის კანონზომიერებას, რომელიც, გარკვეული აზრით შეიძლება წარმართული. „გამოყენებული“ იქნეს მასზე პალაი ფენის მიერ, მაგრამ არა შექმნილი. მაგალითად, სხეულს (სი-

ზოგჯერ გაუგებრობასთან გვაქვს საქმე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წარმომადგენლების კრიტიკის შემთხვევაში, რაც დაკავშირებულია ადამიანისა და პიროვნების რაობის პრობლემებთან, თითქოს ვინმე უარყოფდეს სოციალურის მნიშვნელობას ადამიანისა და პიროვნების არსებობისათვის. იქ, სადაც მჯელობაა სოციალურის არარსებობაზე, იგულისხმება პიროვნება (გონითი არსება), რაც სოციალურზე მეტია თავისი მნიშვნელობით და ზოგ შემთხვევაში მას პრინციპულადაც კი უპირისპირდება. საბჭოთა ფილოსოფოსების აქტუალური ამოცანაა სერიოზული კრიტიკა გონის იდეალისტური თეორიებისა.

ცოცხლეს) მართავს არა არაცოცხალი, არამედ სიცოცხლის კანონ-ზომიერება; სიცოცხლე საკუთარი კანონის მიხედვით მოქმედებს და ასე ზღვება სხვა ფენებთანაც.

სიცოცხლის აქტივობის კონკრეტულ გარკვეულობას აღნიშნავთ ო რ გ ა ნ ი ზ მ ი ს ტერმინით, ფსიქიკისას — ი ნ დ ი ვ ი დ ი ს, სო-ციალურისას — ა დ ა მ ი ა ნ ი ს, ზოლო იდეალურ-გონითის აქტი-ვობისას — პ ი რ ო ვ ე ბ ი ს ტერმინით. გაუგებრობის თავიდან აცი-ლების მიზნით აქვე უნდა მიეთითოს იმაზე, რომ ტერმინი „სუბიექტი“ ფართო მნიშვნელობით გვაროვნული ცნებაა, რაც აღნიშნავს სა-ერთოდ ფენის ორგანიზაციის, ანუ დონის ცენტრს (გულს), ვიწრო მნიშვნელობით კი „სუბიექტი“ ინდივიდს ორგანიზაციის ცენტრია. ადამიანის ორგანიზაციის ცენტრის აღსანიშნავად ვხმარობთ „მე“-ს ტერმინს, ზოლო პიროვნების ორგანიზაციის ცენტრისათვის — „პერ-სონს“ (პირს). მაშასადამე, „მე“ და „პერსონი“ არიან ორგანი-ზაციის სხვადასხვა დონის სუბიექტები. ვამბობთ, რომ ადამიანი ან პიროვნება მოქმედებს, მიზანს ისახავს და მას რეალურად ახორ-ციელებსო, ნამდვილად ამ აქტივობებს „მე“ და „პერსონი“ ახორ-ციელებს. „მე“ არაა „ადამიანი“ იდენტური, მისი სინონიმი, ასევე „პერსონი“ და „პიროვნებაც“ ერთმანეთის იგივეობრივი არ არიან, იგივე ითქმის „ინდივიდზე“ და „სუბიექტზე“ (ვიწრო მნიშვნელო-ბით). გარკვეული აზრით შეიძლებოდა გვეთქვა: „მე“-ში და „პერ-სონში“ ონტოლოგიური, ზოლო „ადამიანში“ და „პიროვნებაში“ ონ-ტიური საქმის ვითარება იგულისხმება. მაგრამ ჩვეულებრივ. ყო-ველდღიურ სიტყვახმარებაში ასეთ გათიშვებს არ მივმართავთ ხოლ-მე და მათ სინონიმებად ვიყენებთ. ადამიანი სტრუქტურული მთლო-ანობაა, მისთვის აუცილებელია სხეული და ფსიქიკა, „მე“ კი ის ცენ-ტრია, რომელიც აღნიშნულ სტრუქტურულ მომენტებზე დაყრდნო-ბით სოციალურ აქტივობას ახორციელებს; ჩანს, რომ წინააღმდეგ „ადამიანისა“, „მე“-ს არსობრივი კავშირი არ გააჩნია ორგანიზაციის დონის სტრუქტურულ მომენტებთან. იგივე ითქმის „პიროვნებისა“ და „პერსონისა“ შესახებაც.

თუ გადავავლებთ თვალს ფილოსოფიისა და მეცნიერების ის-ტორიას, დავინახავთ, რომ „მე“-ს ცნების შესახებ მსჯელობენ რო-გორც ფილოსოფოსები ისე ფსიქოლოგები. მაგრამ ყოველთვის მკვეთრად და ნათლად არაა ერთმანეთისაგან გათიშული ის ასპექ-ტები, რომლებიც, ვითარცა სპეციფიკური, უნდა იყვნენ კანონიე-რი პრობლემები ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიისა.

აღნიშნა, რომ, საპირისპიროდ კერძომეცნიერული თვალსაზრისისა, ფილოსოფიური განწყობა მიმართულია გარკვეულობის მთლიანობით ასპექტზე, ესემა ამ გარკვეულობის არსს; ხოლო კერძომეცნიერული განწყობა მიზნად ისახავს არსებობის კონკრეტული ფორმების, არსის გამოვლენის რეალური ვითარების წედომას. ფილოსოფია ონტოლოგიურს, ხოლო კერძომეცნიერება გარკვეული მოვლენის ონტიურ განზომილებას იკვლევს. აღნიშნულიდან გამომდინარე „მე“-სა და „პერსონის“ (პირის) არსი ფილოსოფიის კომპეტენციაა: ის პროცესები, რომლებიც აღნიშნული ინსტანციებიდან მომდინარედ, მათი აქტივობის შედეგებს წარმოადგენენ, მეცნიერების კვლევა-ძიების სფეროებს განეკუთვნებიან. კერძომეცნიერებათაგან ფსიქოლოგია იყო პირველი, რომელმაც „მე“-ს განცდას მიაპყრო ყურადღება და მისი აღწერისა და ანალიზის ამოცანა დაისახა მიზნად. ეს საქმე ფსიქოლოგიამ რამდენადმე დამაკმაყოფილებლად შეასრულა, „მე-განცდის“ ძირითადი ასპექტები გავითვალისწინა. მაგრამ ვინაიდან მკაცრად არ იყო ერთმანეთისაგან გათიშული „სუბიექტი“, „მე“ და „პერსონი“, „მე“-ს მიეწერა ყველაფერი, რაც კი ფენომენოლოგიური თვალსაზრისით მოპოვებულ იქნა საერთოდ აქტივობის სუბიექტის შესახებ.

იქ, სადაც მსჯელობაა განცდაზე, გადამწყვეტი სიტყვა ფსიქოლოგიას ეკუთვნის. განცდა უნივერსალური კატეგორიაა იმ აზრით, რომ განცდა ყველაფრის შეიძლება — არსებულისა და არარსებულისა, ფსიქიკურისა და არაფსიქიკურისა. განცდა ცნობიერებაში მოცემული „დამოკიდებულება“ არსებულისადმი. „სუბიექტის“, „მე“-სა და „პერსონის“ არსებობის ფორმის საკითხი, ის საკითხი, თუ არსებულთაგან რომელ სფეროს განეკუთვნებიან ისინი, ფსიქოლოგიის პირდაპირი ინტერესის საგანი შეიძლება არც იყოს (ფსიქოლოგიამ ეს ცნებები შეიძლება გამოიყენოს საკუთარი მიზნისათვის, ისე, რომ მათი მასალითი შედგენილობის საკითხი ერთხელადაც არ დასვას; ამის უფლება ფსიქოლოგიას აქვს როგორც კერძომეცნიერულ დისციპლინას. აღნიშნულ საკითხზე პასუხის გაცემა ფილოსოფიას მოეთხოვება, რომელიც უკრიტიკოდ და დოგმატურად არაფერს აიღებს და გამოიყენებს), მაგრამ ფსიქოლოგია ეკუთვნის განცდის თვალსაზრისით დაახასიათოს ისინი, გვითხრას, როგორ არიან ისინი მოცემულნი ჩვენთვის, განმცდელისა-

თეონ¹⁵. ამიტომ კანონიერია კითხვის დასმა სუბიექტის, მე-სა და პერსონის მიმართ: „რა არის?“ და „როგორ განიცდება?“.

თუ ისტორიული თვალსაზრისით განვიხილავთ „მე“-ს პრობლემას და მისი გადაჭრის ცდებს, დავინახავთ, რომ „მე“-ს ცნებაცა და პრობლემაც ერთი წინააღმდეგობით არაა წარმოდგენილი; ამიტომ პირველ რიგში უნდა გათვალისწინებულ იქნეს პრობლემის ასპექტი — „რას ეწოდება მე?“. აღნიშნული კითხვა განსხვავდება კითხვებისაგან — „რა არის მე?“ და „როგორ განიცდება მე?“. „რას ეწოდება მე?“ (რას ჰქვია მე?) არის რეალური, ფაქტური საქმის ვითარებაზე პასუხის მოთხოვნა, კონკრეტულ გარკვეულობაზე მითითება; აღნიშნულ კითხვაზე პასუხის გაცემა აუცილებელი წინა საფეხურია გარკვეულობის რაობის დადგენის გზაზე. პასუხი კითხვაზე — „რა არის მე?“ წარმოადგენს მე-ს არსის მოცემა-დახასიათებას, რომელიც დაკავშირებულია მე-ს ფუნქციასთან (რას აკეთებს „მე“ მთლიანობა-ადამიანისათვის).

ანტიკურ და შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში, როგორც ირკვევა, „მე“-ს სპეციფიკური ფილოსოფიური ცნება არ გვაქვს. ის გაიგივებულია სულს, ცნობიერების, სხეულის და ა. შ. კატეგორიებთან¹⁶.

ახალ ფილოსოფიაში „მე“-ს ცნებას მეტი ყურადღება ეთმობა, თუმცა არც აქაა გამორიცხული მისი დაყვანა სხვა კატეგორიებზე (სულზე, გონით სუბსტანციაზე, პერსონზე და ა. შ.). რ. დეკარტის, დ. იუმისა და ი. კანტის „მე“-ს კონცეფციები ასახევენ ახალ ფილოსოფიაში „მე“-ს გაგების ძირითად ტენდენციებს, რომლებიც შემ-

¹⁵ ფსიქოლოგიაში ტერმინ — „განცდას“ სხვა შინაარსიც აქვს; ისაა ცნობიერების ფსიქიკური შინაარსი, საერთოდ, რაც განსხვავებულია იმ შინაარსისაგან, რომელზეც ჩვენ ეუთითებთ — სუბიექტის ინტენციისაგან. დამოკიდებულება - მიმართებისაგან ობიექტისადმი; რა თქმა უნდა, აქ არ იგულისხმება ინტენციის გნოსოლოგიური მნიშვნელობა. ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ.ა. ბოჭორიშვილი, „განცდა და ცნობიერება“, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწ. V, თბ., 1978.

¹⁶ იხ. Historisches Wörterbuch der Philosophie, herausgegeben von J. Ritter und Gr ü n d e r, Bd. 4, Darmstadt, 1976; ტერმინი — Ich.

დგომი პერიოდის ავტორებთან გარკვეული აზრით სხვადასხვა ვარი-
აციებით მეორდებიან.

დ. იუ მ თ ა ნ არაა მოცემული პრინციპული გათიშვა „მე“-სა
და „პიროვნების“ ცნებებისა, მასთან ეს ტერმინები ერთი მნიშვნე-
ლობითაა ნაზმარი. დ. იუმი თვლის, რომ „ფილოსოფიაში არაა უფრო
ბნელი საკითხი, ვიდრე საკითხი იმ გამაერთიანებელი პრინციპის
იგივეობისა და ბუნების შესახებ, რომელიც შეადგენს პიროვნებას.
ჩვენ არათუ არ შეგვიძლია გავარკვიოთ აღნიშნული საკითხი მხოლოდ
ჩვენი გრძნობების საშუალებით, არამედ, პირიქით, უნდა მივმარ-
თოთ ყველაზე ღრმა მეტაფიზიკას, რათა მასზე გავცეთ დამაკმაყო-
ფილებელი პასუხი. ყოველდღიურ ცხოვრებაში აღნიშნული იდეე-
ბი ჩვენი „მე“-სა და პიროვნების შესახებ, ცხადია, არასდროს
არაა განსაკუთრებით ზუსტი და განსაზღვრული“¹⁷.

ემპირისტი დ. იუმი არსებითად უარყოფს „მე“-ს, ვითარცა
სუბსტანციის, უშუალოდ ჩვენ ცნობიერებაში მოცემულობას; ჩვენ
მიერ არ განიცდება (შეიგრძნობა) სუბსტანციური „მე“-ს არსებობა
და არც ამ არსებობის უწყვეტობა, არაა გამართლებული ჩვენი რწმე-
ნა „მე“-ს სრული იგივეობისა, ასევე მისი სიმარტივისა.

აღსანიშნავია ის ვითარება, რომ, ავტორის მიხედვით, ჩვენ არ
გაგვაჩნია ჩვენი „მე“-ს იდეა. ყოველი რეალური იდეა მიიღება
რომელიმე ცალკეული შთაბეჭდილებასაგან. მაგრამ „მე“, ანუ პი-
როვნება არაა ერთეული შთაბეჭდილება, არამედ ისაა ისეთი რამ,
რომელსაც ეკუთვნის შთაბეჭდილებანი და იდეები. „მე“-ს იდეა
რომ მიიღებოდეს შთაბეჭდილებისაგან, ეს უკანასკნელი უნდა იყოს
იგივეობრივი მთელი ჩვენი ცხოვრების მანძილზე „მე“-სთან ერთად.
მაგრამ საქმე იმაშია, რომ საერთოდ არ არსებობს ისეთი შთაბეჭ-
დილება, რომელიც იქნებოდა მუდმივი და უცვლელი. სიამოვნე-
ბა და უსიამოვნება, სიხარული და მწუხარება, ვნებები და შეგრ-
ძნებები ერთმანეთს ცვლიან და ერთდროულად არ არიან ჩვენში.
ამდენად, ჩვენი „მე“-ს იდეა არ წარმოიქმნება დასახელებულ ან
რომელიმე სხვა შთაბეჭდილებათაგან. მაშ, „მე“-ს იდეა არცაა არსე-
ბული.

როცა ვუყვარდებით ინტიმურად ჩვენს „მე“-დ წოდებულ გარ-
კვეულობას, ყოველთვის სახეზეა ესა თუ ის ერთეული შინაარსი ცნო-

¹⁷ Д а в и д Ю м., Трактат о человеческой природе, сочинение в двух
томах, т. 1, М., 1965, стр. 299.

ბიერებისა (აღქმა სითბოსი, ან სიცოცის, სინათლისა ან სიბნელის, სიყვარულისა ან სიძულვილის, სიამოვნების ან უსიამოვნებისა). არასგზით არ შემიძლია დავიჭირო საკუთარი „მე“ როგორც რაღაც სხვა არსებული აღქმის გვერდით და არასგზით არ შემიძლია რაიმეს შემჩნევა გარდა აღქმისა¹⁸. თვითდაკვირვება მეუბნება, რომ მე ჩემ „მე“-ს არ განვიცდი ცალკე აღქმის გვერდით, საერთოდ, ჩვენ არაფერს განვიცდით აღქმების გარდა¹⁹. თუკი ჩემი აღქმები დროებით წყდება, მაგალითად, ძილს დროს, მაშინ მთელი ამ დროის მანძილზე მე არ გამაჩნია საკუთარი „მე“-ს ცნობიერება, მაშასადამე, ნამდვილად მე არც კი ვარსებობ²⁰.

სული შედგება მხოლოდ აღქმებისაგან, რომლებიც ერთმანეთს ენაცვლებიან. მაგრამ რა იწვევს ჩვენში ასეთ ძლიერ მიდრეკილებას, მივაწეროთ იგივეობა ამ ცვალებად აღქმებს და — ვაჩუქდეს, რომ ეფლობთ უცვლელ და უწყვეტ საკუთარ არსებობას მთელი ჩვენი ცხოვრების მანძილზე? აღქმის უწყვეტობის გამო ჩვენი გონება მიაწერს უწყვეტ არსებობასა და იგივეობას თვითონ აღქმის ობიექტებსაც²¹. ამდენად, ჩვენ წარმოვისახავთ უცვლელად ცვალებად გარკვეულობებს, ვიყენებთ რა იდეებს: სულისას, მე-სას და სუბსტანციისას. ეს იდეები ფიქციებია²².

ადამიანი სხვა არაფერია, თუ არა კავშირი, ანუ კონა (bundle or collection) სხვადასხვა აღქმებისა, რომლებიც ერთმანეთს სწრაფად ენაცვლებიან და იმყოფებიან მუდმივ მდინარეებაში, მოძრაობაში²³; არ არსებობს სულოერი ძალა, რომელიც იქნებოდა მუდამ იგივეობრივი. სული თეატრის ემგვანება იმით, რომ სხვადასხვა აღქ-

¹⁸ იქვე, გვ. 365—366.

¹⁹ იქვე, გვ. 397.

²⁰ იქვე, გვ. 366.

²¹ იქვე, გვ. 371.

²² იქვე, გვ. 369—371.

²³ დ. იუშთან „მე“ შემდეგნაირადაა დახასიათებული: „ჩვენ „მე“-ს ანუ პიროვნებას შეადგენს აღქმების თანმიმდევრობა“ (გვ. 381); „აღქმების ერთობლიობა ქმნის „მე“-ს (გვ. 397); „ბერტეფციების დაკავშირებულ თანმიმდევრობას ეუწოდებთ ჩვენ „მე“-ს (გვ. 406); „ჩვენი „მე“, ანუ ერთმანეთთან დაკავშირებული იდეებისა და შთაბეჭდილებათა თანმიმდევრობა, რომელიც უშუალოდ არსებულია ჩვენს მეხსიერებაში და ჩვენს ცნობიერებაში“ (გვ. 405). ამ განმარტებათა შემდეგ გასაკვებია ავტორის მითითება: „ჩვენი „მე“ ყოველთვის უშუალოდაა ჩვენ წინ“ (გვ. 452—3). მაშასადამე, ჩვენ უშუალოდ გვეძლევა არა რაღაც სუბსტანციური „მე“, რომელიც აღქმების მიღმად მდებარედაა წარმოდგენილი და ნამდვილად ფიქციას წარმოადგენს, არამედ „მე“-დ წოდებული ცნობიერების შინაარსების ერთობლიობა, „კონა“.

მები ერთმანეთს ცვლიან, ერწყმიან უსასრულოდ სხვადასხვაგვარ მდგომარეობებში და კავშირებში. სულში არაა სიმარტივე და იგივეობა არც ერთ მომენტში, თუმცა ჩვენ ბუნებრივი მიღრეკილებით წარმოვისახავთ მის სიმარტივესა და იგივეობას²⁴.

მეხსიერება ის ფუნქციაა, რითაც ხდება უწყვეტობისა და ხანგრძლიობის განცდა. „რომ არ გვექონდეს მეხსიერება, ჩვენ სრულებითაც არ გვექნებოდა წარმოდგენა მიზეზობრიობის შესახებ, მაშასადამე, მიზეზებისა და შედეგების ის ჯაჭვი, რომელთაგანაც შედგება ჩვენი „მე“, ანუ ჩვენი პიროვნება“²⁵.

რ. დეკარტის ინტელექტუალურ-ინტუიციური დებულება „cogito ergo sum“ (მე ვაზროვნებ, მაშასადამე, მე ვარსებობ). არსებით კავშირშია „მე“-ს პრობლემასთან: რას ნიშნავს აზროვნება? რა იგულისხმება არსებობაში? რა არის „მე“? — საჭიროა ამ კითხვებზე გარკვეული პასუხის ქონა, რომ გასაგები იყოს ლაპიდარული ფორმით გამოთქმული ავტორის თვალსაზრისი.

რა მნიშვნელობა მიეწერება რ. დეკარტთან აზროვნებას? „ფილოსოფიის პრინციპებში“ ავტორი განმარტავს: აზროვნებაში იგულისხმება ყველაფერი ის, რაც ჩვენში ხდება იმგვარად, რომ ჩვენ მას აღვიქვამთ უშუალოდ. ამიტომ არა მხოლოდ გაგება, სურვილი, წარმოსახვა, არამედ გრძნობიერებაც იმასვე ნიშნავს, რასაც აზროვნება²⁶. დეკარტს აზროვნების ფორმებად მიაჩნია გრძნობები (სიყვარული, სიძულვილი) და წარმოსახვები²⁷; ის აგრეთვე აზროვნების ბუნდოვან ფორმად თვლის შეგრძნებებს (შეშშილი, წყურვილი, ტკივილი და ა. შ.)²⁸. ავტორთან აზროვნებითი მოქმედების სხვა ფორმებად დაყოფაცაა მოცემული, ესენია: გონებით აღქმა და ნებელობით განსაზღვრა. „გრძნობა, წარმოსახვა, ინტელექტუალური საგნების წვდომაც კი — ყველაფერი ეს აღქმის სხვადასხვა სახეა მხოლოდ მაშინ, როცა სურვილი, ზიზღი, მტკიცება, უარყოფა, შეეჭვება — ნებელობის განსხვავებული სახეებია“²⁹.

²⁴ იქვე, გვ. 367.

²⁵ იქვე, გვ. 377. სხვაგან დ. იუმი წერს: „პიროვნება, ანუ არსება, რომელსაც გააჩნია აზროვნება და ცნობიერება“. Сог., том. II, Москва, 1965, გვ. 99.

²⁶ Р. Декарт, Избранные произведения, Москва, 1950, гв. 429. შეად. გვ. 548.

²⁷ რ. დეკარტი, მეტაფიზიკური განაზრებანი, თბილისი, 1955, გვ. 26.

²⁸ იქვე, გვ. 89.

²⁹ Р. Декарт, Избранные произведения, გვ. 440.

მაშასადამე, რ. დეკარტს, როგორც ინტელექტუალისტს. ფსიქიკის მთელი რომელობები დაჰყავს აზროვნებაზე. აზროვნება ხდება ის კატეგორია, რომელიც მოიცავს ცნობიერების მთელ შინაარსს. მეორე მხრივ, აზროვნება რ. დეკარტთან საერთოდ უშუალო შინაგანი ინტენციის, ცნობიერების ეკვივალენტად გამოდის. ავტორი მიუთითებს: „ჩემი აზრის ან ჩემი გრძნობის მოქმედება, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჩემი შინაგანი ცნობიერება“³⁰.

არსებობის ცნებაში, რამდენადაც საკითხი დგას „მე“-სთან მისი მამართების შესახებ, რ. დეკარტთან იგულისხმება რეალურა არსებობა; ავტორი „მეტაფიზიკურ განაზრებაში“ წერს: „...აზროვნება არის ატრიბუტი, რომელიც მე მეკუთვnis: მხოლოდ აზროვნება არ შეიძლება იქნეს ჩემგან მოცილებული. მე ვარ, მე ვარსებობ — ეს ცხადია; მაგრამ რამდენი ხნის განმავლობაში? იმ ხნის განმავლობაში, სანამ ვაზროვნებ. ვინაიდან შესაძლებელია მომხდარიყო, რომ მე სრულიად შევწყვეტილი არსებობას მამინე, თუ სრულიად შევწყვეტილი აზროვნებამ“³¹.

რა არის „მე“? „მე“ არის მოაზროვნე საგანი, ე. ი. სული, გონება, განსჯა; ამიტომ „მე“-ს ბუნების კვლევა წარმოადგენს სულის, გონების ბუნების კვლევას³². „ჩემი არსება შედგება მხოლოდ იმაში, რომ მე ვარ მოაზროვნე საგანი ან ისეთი სუბსტანცია, რომლის მთელი არსება ან ბუნება არის მხოლოდ აზროვნება. და თუმცა შესაძლებელია, ან უკეთ, ცხადია... რომ მე მაქვს სხეული, რომელთანაც ძალიან ვიწროდ ვარ დაკავშირებული, მაგრამ რამდენადაც, ერთი მხრით, მე მაქვს ნათელი და გარკვეული იდეა ჩემს თავზე, რომ მე ვარ მხოლოდ ისეთი საგანი, რომელიც აზროვნებს და განუფენელია, ხოლო, მეორე მხრით, მაქვს გარკვეული იდეა სხეულზე. რომ ის არის მხოლოდ განუფენილი და არა მოაზროვნე საგანი, ამდენად. ცხადია, რომ ჩემი „მე“, ე. ი. ჩემი სული, რომლის გამო ვარ მე ის, რაც ვარ, მთლად და ქვეშაირად განსხვავებულია ჩემი სხეულისაგან, და მას შეუძლია უომროდ იყოს ან იარსებოს“³³. „მე მხოლოდ იმნაირად როდი ვარ მოთავსებული ჩემ სხეულში, როგორც მენავეა მოთავსებული ნავში. არამედ. გარდა ამისა, მე ძალიან ვიწროდ ვარ დაკავშირებული სხეულთან და იმნაირად ვარ მასთან შერწყმული და

³⁰ ი ქ ვ ე. გვ. 429.

³¹ მეტაფიზიკური განაზრება. გვ. 14.

³² ი ქ ვ ე. გვ. 66. შეად. გვ. 79.

³³ ი ქ ვ ე. გვ. 85—86

შერეული, რომ ამ სხეულთან ერთად თითქოს ერთ მთელს შე-
ვადგენ³⁴. ადამიანი არის სხეულთან შეერთებული სული, გონე-
ბა³⁵. სული, გონება განუყოფელია. ადამიანის სული არ შედგება
აქციდენციებისაგან, იგი წმინდა სუბსტანციაა³⁶. „როდესაც მე ვაკ-
ვირდები ჩემს საკუთარ თავს, რამდენადაც მე ვარ მხოლოდ მოაზ-
როვნე საგანი, მე არ შემიძლია გავარჩიო ჩემს თავში რაიმე ნაწილე-
ბი, არამედ მე ვიცი და მესმის ძალიან ნათლად, რომ მე ვარ რაღაც
აბსოლუტურად ერთი და მთელი. ...ნებელობის, გრძნობის, შემეცნე-
ბის და სხვ. ნიჭიერებანი არ შეიძლება მივიჩნიოთ გონების ნაწილე-
ბად, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით, ვინაიდან ერთი და იგივე
მთლიანი გონება ნებელობს, მთლიანი გონება გრძნობს და შეიმეც-
ნებს და ა. შ.“³⁷.

ი. კ ა ნ ტ ი, საპირისპიროდ რ. დეკარტის სუბსტანციური და
დ. იუმის ემპირიული „მე“-ს გაგებისა, იძლევა „მე“-ს ერთიანობის
თეორიას³⁸. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, „მე“ წარმოადგენს ერ-
თიანობას (Einheit), რომლითაც ხდება ინდივიდის ერთდროული
და დროში ერთმანეთის მიმყოლი სულიერი პროცესების დაკავში-
რება.

ემპირიული „მე“ — საგანი შინაგანი გრძნობისა, ავტორის მი-
ხედვით, ისეთივე მოვლენაა, როგორც გარეგანი ნივთი. „მე“ თა-
ვისთავად ყოფიერებაში არ შეიმეცნება. „წმინდა მე“, როგორც
სუბიექტი, არ წარმოადგენს თავისთავად ნივთს, არც მოვლენას.
წმინდა „მე“ არაა არც მარტივი სუბსტანცია ან ძალა, არამედ ნიშ-
ნავს ცნობიერების ლოგიკურ, ტრანსცენდენტალურ (შემეცნების
განმაპირობებელ) ერთიანობას, აპერცეფციას, წმინდა ცნობიერებას,
რომელიც თან სდევს ყველა წარმოდგენის აქტს; ისაა ცნობიერე-
ბის ერთიანობის მომენტი, რომელზედაც მიიმართება ყველა წარ-
მოდგენა. წმინდა „მე“, ანუ სუბიექტი წმინდა ფორმალურია, ის
არაა ცნება (განსაზღვრული შინაარსით), არამედ წარმოადგენს ყვე-
ლა ცნების მატარებელს, აზროვნების საფუძველს, მის უმაღლეს
წანამძღვარს. ადამიანური „მე“ არა მხოლოდ მოვლენაა, არამედ ის

³⁴ იქვე, გვ. 89.

³⁵ იქვე, გვ. 95.

³⁶ P. Д е к а р т, Избранные произведения, გვ. 332.

³⁷ მეტაფიზიკური გააზრებანი, გვ. 95.

³⁸ „მე“-ს აღნიშნული ახლებური გაგება ი. კანტთან არსებითად მოცემულია
„წმინდა გონების კრიტიკაში“. ცნობილია, რომ „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“
ი. კანტი „მე“-ს სუბსტანციური გაგების თვალსაზრისს უახლოვდება.

აგრეთვე ნოუმენია, ზეგარძნობადი რაობაა, რომლის მანიფესტაცია არის თავისუფალი, ზნეობრივი კანონმდებლობა. გარესამყარო დამოკიდებულია არა ემპირიულ, ცალკეულ, ქმნად, ფსიქოლოგიურად განვითარებად „მე“-ზე, არამედ მას აქვს ისეთივე „ემპირიული რეალობა“ როგორც ამ უკანასკნელს, ის „მე“-ში კი არაა, მის გარეთაა, განაპირობებს მის განსაზღვრულ ყოფას დროში: შინაგანი გამოცდილება უკვე გულისხმობს გარეგანს. ემპირიული „მე“-ცა და გარესამყაროც მოვლენებია, რომელთა ფორმა დამოკიდებულია (არაკაუზალური მნიშვნელობით) წმინდა, ტრანსცენდენტალური ცნობიერების კანონზომიერებისაგან; მათთვის ეს უკანასკნელი წინამძღვარია, საფუძველია³⁹.

„მე ვაზროვნებ“, წმინდა აპერცეფცია ყველა ჩემს წარმოდგენას თან უნდა სდევდეს, თორემ ისინი ჩემი წარმოდგენები არ იქნებოდნენ. ყველა წარმოდგენას საფუძველში ძევს წმინდა აპერცეფცია ვითარცა „საწყისი თვითცნობიერება“ (ursprüngliches Selbstbewußtsein). ტრანსცენდენტალური ერთიანობა თვითცნობიერებისა შემეცნების შესაძლებლობის პირობაა. მე მაქვს ჩემი თავის იდენტურობის ცნობიერება, რამდენადაც მოცემულ წარმოდგენებს, როგორც ჩემს წარმოდგენებს, ერთიანობაში ვწვდები. წარმოდგენა „მე ვარ“, რომელიც ცნობიერების გამომხატველია და ყველა აზროვნებას თანამგზავრია, თავის თავში უშუალოდ მოიცავს სუბიექტის არსებობას, მაგრამ ეს არაა ამ სუბიექტის შემეცნება და არც შინაგანი გამოცდილება.

„მე“ წარმოდგენს მარტივ, შინაარსისაგან სავსებით დაცლილ, ცარიელ წარმოდგენას, რომელიც ცნება არაა, მაგრამ როგორც ცნობიერება თან სდევს ყველა ცნებას. ი. კანტის მიხედვით, უნდა განსხვავდეს „ორმაგი მე“: ერთია, როგორც ავტორი ამბობს, „შინაგანი გარძნობადი ქვრეტის მე“, ხოლო მეორე — „მოაზროვნე სუბიექტის მე“. მსჯელობა — „გაცნობიერებული მაქვს თვითონ ჩემი თავი“ — შეიცავს ორმაგ „მე“-ს: „მე“-ს როგორც სუბიექტს და „მე“-ს როგორც ობიექტს. როგორაა შესაძლებელი, რომ „მე“, რომელიც „მე“-ს აზროვნებს, თვითონ ჩემთვის საგანია (ქვრეტის) და მას თვითონ ჩემგან ვასხვავებ: ეს ვითარება შეუძლებელია აიხსნას, თუმცა იგი უეჭველი ფაქტია. იგი გარძნობად ქვრეტაზე ამაღლებული უნარია; არის რა განსჯის შესაძლებლობის საფუძველი, გემიჯნავს

³⁹ იხ. R. Eisler, Kant-Lexikon, Hildesheim, 1961. გვ. 245.

ცხოველისაგან. აქ არ იგულისხმება ორმაგი პიროვნება; ის „მე“, რომელიც „მე“-ს აზროვნებს და ქვრეტს, არის პიროვნება, ხოლო ის „მე“, რომელიც ჩემ მიერ იქვერბება, იგივე ობიექტის „მე“, წარმოადგენს ნივთს მსგავსად ჩემს გარეთ არსებული საგნებისა.

კანტისათვის პირველი არის ლოგიკური „მე“, როგორც აპრიორული წარმოდგენა, აპერცეფციის სუბიექტი, წარმოდგენა აპრიორი, ხოლო მეორე — პერცეფციის სუბიექტი, ფსიქოლოგიური „მე“, როგორც ემპირიული ცნობიერება; პირველი თავისთავად არსებულ სუბიექტზე მიუთითებს როგორც წმინდა ცნობიერებაზე და წმინდა სპონტანობაზე, მეორე — მოვლენათა შორის არსებულ ერთ-ერთ მოვლენაზე. პირველის შესახებ მხოლოდ ის შეიძლება ვიცოდეთ, რომ იგი აუცილებელია, მისი რაობისა და ბუნების შემეცნება შეუძლებელია, მეორე კი ცდის კანონებით შემეცნება⁴⁰.

იმით, რომ ადამიანს შეუძლია ფლობდეს თავისი თავის შესახებ „მე“-ს წარმოდგენას, იგი მალღდება სხვა არსებებზე. ამის გამოა, რომ ის პიროვნებაა და ყოველგვარი ცვლილებების შემთხვევაში ცნობიერების ერთიანობის ძალით ის ერთი და იგივე პიროვნებაა, ისეთი არსებაა, რომელიც პრინციპულად განსხვავდება ნივთებისაგან⁴¹.

შემდგომი დროის ფილოსოფოსები „მე“-ს ფილოსოფიური პრობლემის სხვადასხვა ასპექტს წამოსწევს წინ, მაგრამ ძირითად ხაზებში მათი თვალსაზრისები „მე“-სთან დაკავშირებით ზემოგანხილული სამი გაგების გარეშე იყრიან თავს. მე-19 საუკუნეში „მე“-ს პრობლემით დაინტერესებულია ფსიქოლოგიაც. საქმე ის არის, რომ ამ დროს ჯერ კიდევ მკვეთრად არაა გათიშული „მე“-ს პრობლემის ფილოსოფიური და კერძომეცნიერულ-ფსიქოლოგიური ასპექ-

⁴⁰ К а н т, Сочинения, т. 6, М., 1966, გვ. 191—192.

⁴¹ იქვე, გვ. 357. კანტი წერს: კითხვა იმის შესახებ, შეუძლია თუ არა ადამიანს თავისი სულის... სხვადასხვა შინაგანი ცვლილებების გაცნობიერების დროს თქვას, რომ ის არის იგივე ადამიანი (სულის მიმართ), უაზრო კითხვაა; ადამიანს ხომ შეუძლია გააცნობიეროს ეს ცვლილებები მხოლოდ იმიტომ, რომ განსხვავებულ მდგომარეობებში ის წარმოიდგენს თავის თავს როგორც ერთ და იგივე სუბიექტს. თუმცა ადამიანს „მე“ ორნაირია ფორმის მიხედვით (წარმოდგენის წესის მიხედვით), მაგრამ არა ორნაირი მასალის მიხედვით (შინაარსის მიხედვით). იქვე, გვ. 365. ი. კანტი არსებობის განსხვავებულ მდგომარეობებში საკუთარი თავის იგივეობის ცნობიერების უნარს ფსიქოლოგიურ პიროვნებად თვლის, ტ. 4, Москва, 1965, გვ. 132. ი. კანტი სხვაგან იმასაც აღნიშნავს, რომ ნამდვილი „მე“ იგივე ნებისყოფაა. იქვე, გვ. 303.

ტები. ფსიქოლოგია პრეტენზიას აცხადებს ადამიანისა და მისი „მე“-ს შემეცნების საქმეზე. „მე“-ს ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით გაგებაში გარკვევითაა ასახული კონცეფციის ავტორის ფილოსოფიური მრწამსი.

„მე“-ს პრობლემას უფრო მეტი ყურადღება ექცევა მე-19 საუკუნის ფსიქოლოგიაში (რომელიც ფილოსოფიას გამოეყო) ვიდრე ახალი დროის ფსიქოლოგიაში. ბურჟუაზიულ ფსიქოლოგიაში „მე“-ს ცნება დღეს თითქმის უგულებელყოფილია, თუ არ მივიღებთ მხედველობაში სიღრმის ფსიქოლოგიურ მიმდინარეობებს და პიროვნების ფსიქოლოგიას. ჯერ კიდევ ნათლად არ არის წარმოდგენილი „მე“-ს ცნების მიმართება ისეთ ცნებებთან, როგორცაა: ინდივიდი, ადამიანი, პერსონი, პიროვნება, თვითონ, სუბიექტი, ცნობიერება, ფსიქიკა და სხვ.

მე-19 საუკუნის ფსიქოლოგიის თავისებურება იმაში ჩანს, რომ აქ მოვლენათა განხილვის წესში ბატონობს რედუქციონიზმი. „მე“-ს პრობლემის გადაჭრის ცდაში რედუქციული თვალსაზრისი იმაში გამოიხატა, რომ ცდილობდნენ „მე“-ს დაყვანას სხვადასხვა კონკრეტულ ფსიქიკურ ფენომენებზე (შეგრძნებაზე, გრძნობაზე, ნებისყოფაზე და ა. შ.). ამის საპირისპიროდ, მე-20 საუკუნის ფსიქოლოგია წინ წამოსწევს ფენომენოლოგიური ასპექტით „მე“-ს დახასიათებას და „მე“-ს ფუნქციის გარკვევის ამოცანას. ორივე შემთხვევაში „მე“ ფსიქიკურ გარკვეულობადაა გამოცხადებული.

მოკლედ განვიხილოთ „მე“-ს რედუქციონისტული თეორიები.

სენსუალისტური ცნება „მე“-სი ორი ვარიანტითაა წარმოდგენილი. ზოგისთვის „მე“-ს საფუძველია სხეულის შეგრძნებებით. ვაიცის⁴² მიხედვით, „მე“ ეს იგივე „სხეული-მე“-ა (Körper-Ich), სხეებისათვის კი „მე“ საერთოდ შეგრძნებათა ერთიანობაა.

ე. მახის გაგებით, სამყარო ერთმანეთთან დაკავშირებული შეგრძნებების კომპლექსია. „მე“ წარმოდგენს ამ კომპლექსის ნაწილს, რომელშიც შეგრძნებები მხოლოდ უფრო ძლიერადაა ერთმანეთთან დაკავშირებული⁴³. მაშასადამე, პირველადია არა „მე“, არამედ ელემენტები (შეგრძნებები), „მე“ იქმნება ამ ელემენტებისაგან⁴⁴. „მე“ ამოიწურება ცნობიერების კონკრეტული შინაარსების

⁴² იხ. Th. W a i t z, Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, 1849.

⁴³ Э. М а х, Анализ ощущений..., Москва, 1907, გვ. 34.

⁴⁴ იქვე, გვ. 29.

კომპლექსით. წინასამყარო: აღქმა, წარმოდგენა, ნებელობა, გრძნობები იგვე შეგრძნებების სხვადასხვაგვარი კავშირები. „მე“ არ წარმოადგენს უცვლელ. განსაზღვრულ და მკვეთრად შემოსაზღვრულ ერთეულს, იგი არაა აბსოლუტურად მუდმივი სხეულის მსგავსად⁴⁵. ე. მახი ორგვარ „მე“-ზე გუბნივებს: ესენია ვიწრო და ფართო მნიშვნელობის მქონე „მე“-ები. „მე“ ვიწრო მნიშვნელობით არის ერთისთვის ყველაფერი უშუალოდ მოცემულობის (ანუ ფსიქიკურის) ერთობლიობა. ხოლო „მე“ ფართო მნიშვნელობით არის სხეულთან დაკავშირებული ფსიქიკური ერთობლიობა⁴⁶. ავტორი ასევე ლაპარაკობს პირველად და მეორად „მე“-ებზე. პირველადი „მე“ არის სხეულის ცხოველსეული მხარე, ხოლო მეორადი „მე“ არის ღირებულების მქონე სოციალური ადამიანი⁴⁷. ე. მახისთვის „სხეული“, „მე“ და ა. შ. გოჩვენებოთი ერთეულებია, მხოლოდ დამხმარე ელემენტებია, რაც აუცილებელია დროებითი ორიენტაციისა და გარკვეული პრაქტიკული მიზნებისათვის; მათზე უარი უნდა ვთქვათ, როგორც არასაკმარისზე და საქმისადმი არაშესატყვისზე⁴⁸.

ინტელექტუალისტური გაგება „მე“-სი მოცემულია თ. ციჰენტან. ავტორი მიუთითებს სამგვარი მომენტის არსებობაზე „მე“-ში. აქტუალური „სხეული-მე“ წარმოიქმნება სხეულის შეგრძნებებისაგან, რომლებიც წარმოდგენათა კომბინაციებად ერთიანდებიან. აქტუალური „გონითი-მე“ შედგება მომენტალურ მიდრეკილებათა და დომინირებულ წარმოდგენათა ჯამისაგან. ხოლო „მე“-ს წარმოდგენა არის მეხსიერების შინაარსების მთლიანობა. მაშასადამე, წარმოდგენა „მე“-ს შესახებ რთული სამწვერიანი წარმონაქმნია, რომელშიაც მონაწილეობას იღებს მრავალი ცალკეული წარმოდგენა⁴⁹.

„მე“-ს ვოლუნტარისტულ გაგებას იზიარებს ჰ. მიუნსტერბერგი. ავტორის მიხედვით, „მე“-ს ფენომენი ორიგინალურადაა მოცემული ცნობიერებაში, მაგრამ ის არაა თავისი შინაარსის მიხედვით აღწერადი. ჩემ „მე“-დ განიცდება მოქმედების (Bethätigung)

⁴⁵ იქვე, გვ. 14.

⁴⁶ Э. Мах, Познание и заблуждение, М., 1909, гв. 14—17, 73.

⁴⁷ იქვე, გვ. 74.

⁴⁸ Э. Мах, Анализ ощущений..., гв. 21.

⁴⁹ об. Теодор Циген, Физиологическая психология, Петербург, 1909, гв. 299—300. შეად. ჰერბარტის შეხედულება ემპირიული „მე“-ს შესახებ.

ის სახე, რომელიც პოზიციის დაკერაში ჩანს და ეს „მე“ ჩემთვის ნამდვილი ბდება⁵⁰ თვითონ მოქმედებაში. ნებას გადაწყვეტაში, ვითარცა თავისუფალ აქტში, „მე“ რეალობად იქცევა⁵¹. პ. მიუნსტერბერგი საწყის მნებაე „მე“-ს (das ursprüngliche wollende Ich) განასხვავებს ემპირიულ „მე“-საგან და წმინდა ცნობიერების „მე“-საგან. „მე“-ს ჩრსი ენაიდან პოზიციის დაკერაა, რაც არსებითად ნებელობის აქტია, იგი სხვა განცდების შინაარსებისაგან გამოიყოფა როგორც სპეციფიკური. ნებისყოფის აქტები არიან თვითმდგომარეობანი (Selbststellungen), სადაც ერთმანეთს ემთხვევა სამი მომენტი: განმცდელი სუბიექტი, განცდა და განცდილი⁵².

თ. ციგლერთან „მე“ გაიგივებულია გ რ ძ ნ ო ბ ა ს თ ა ნ. ავტორის მიხედვით, გრძნობა საწყისი და ამოსავალია მთელი სულიერი ცნოვრებისა. „მე“-ს გრძნობა, ე. ი. გრძნობადი და ნაგრძნობი „მე“ ყოველთვის არსებებულია. გაცნობიერება ეს იგივე ნაგრძნობობაა (Bewußtwerden ist Gefühlwerden), ხოლო თვითცნობიერება წარმოადგენს თვითგრძნობას (Selbstbewußtsein ist Selbstgefühl⁵³).

თ. ლიპსი ნაშრომში — „თვითცნობიერება, შეგრძნება და გრძნობა“ — „მე“-ს განიხილავს როგორც შედგენილს გრძნობებისაგან. „მე“ არა მარტო უშუალოდ მოცემულია განცდის სახით გრძნობებში, არამედ წარმოადგენს „მე“-ს რომელობას, მის შინაარსს⁵⁴. აღნიშნულს ავტორი უწოდებს გ რ ძ ნ ო ბ ა — „მე“-ს, რომელიც საწყისისეული „მე“-ა. ამისაგან განსხვავებით, თ. ლიპსთან მითითებულია მეორე „მე“-ზე, რომელსაც ეწოდება „რეალური“-მე“. უკანასკნელი თავსდება გრძნობა — „მე“-ს, ანუ „ფენომენალური „მე“-ს

⁵⁰ H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie, 1900, გვ. 24. შეად., გვ. 50.

⁵¹ იქვე, გვ. 51.

⁵² „ფსიქოლოგიის შესავალში“ ე. ეუნდტი „მე“-სა და ნებისყოფას იდენტურად სახავს. „ნებისყოფას ვთვლით ჩვენს ყველაზე იდუაღ, თვითონ ჩვენი არსების იგივეობრივ საკუთრებად. წარმოდგენები უპირისპირდებიან ნებისყოფას როგორც რაღაც გარეგანი... თავის უკანასკნელ საფუძველში ნებისყოფა ემთხვევა ჩვენს „მე“-ს. აღნიშნული „მე“ არაა არც წარმოდგენა, არც სპეციფიკური გრძნობა, არამედ მდგომარეობის აპერცეფციის იმ ელემენტარული ნებისყოფის პროცესში, რომლებიც არიან რა მუდამ ცვლილებაში, იმავდროულად განუხრეაღ თან სდევნს ცნობიერების პროცესებს და, ამგვარად, ქმნიან ჩვენი თვითცნობიერების გარდუაღ სუბსტრატს“. В. Вундт, Введение в психологию, Москва, 1912, გვ. 62.

⁵³ Th. Ziegler, Das Gefühl, 1893.

⁵⁴ Т. Липс, Самосознание, Спб., 1903, გვ. 23—24.

საფუძველში, ეს იგივე ფსიქიკური მოვლენების სუბსტრატია, სულა⁵⁵.

„მე“-ს რედუქციონისტულ გაგებას ფსიქოლოგიაში დაუპირისპირდა ის თვალსაზრისი, რომელსაც „მე“ დაჰყავს არა ცნობიერების სხვადასხვა რომელობით შინაარსებზე (ან მათ ერთიანობაზე), არამედ მას წარმოადგენს, საერთოდ, ცნობიერების მიღმა არსებულ სუბიექტად, რომელსაც მიეწერება ცნობიერების ფსიქიკური შინაარსებისა და პროცესების საფუძვლის, სუბსტრატის, დისპოზიციის მნიშვნელობა; ამიტომაც რომ მოითხოვენ: განცდის ასპექტი არ უნდა იქნეს გამოყენებული ასე წარმოდგენილ „მე“-ს მიმართ — „ყველა განცდა თუმცა „მე“-ს განცდაა, მაგრამ თვითონ „მე“ არაა განცდა“⁵⁶. ა. მესერისათვის „მე“ სუბიექტია და რამდენადაც „მე“ სუბსტრატია განცდებისა, ამდენად, მას არაცნობიერი არსებობა მიეწერება. „მე“ უნდა გავიგოთ არა მხოლოდ როგორც ცალკეული განცდის სუბიექტი, არამედ ასევე ე. წ. ფსიქიკური თვისებებისა და უნარების, დისპოზიციების მატარებელი, სუბიექტი⁵⁷. სხვადასხვაგვარადაა იგაგებული მე-სუბსტრატი ონტოლოგიური ასპექტით, ზოგისთვის ის ს უ ლ ი ა, სხვებისთვის ტ ვ ი ნ ი. მაგალითად. თ. ლიპსის „რეალური-მე“, რომელიც, როგორც აღნიშნა, ნიშნავს „ფენომენალური მე“-ს სუბსტრატს, იმიტომ კი არ იწოდება რეალურიად, რომ აღნიშნული უფრო რეალურია, ნამდვილია ვიდრე უშუალოდ განცდილი „ცნობიერების-მე“. არა! „ცნობიერების-მე“ აბსოლუტურად ნამდვილი არსებობა აქვს; მისი არსებობა გონითი არსებობაა, მისი ნამდვილობა ცნობიერების ნამდვილობაა, რომელიც „თვითონ თავის თავის“ განცდობაში მდგომარეობს. სუბსტრატად გამოცხადებული „რეალური-მე“ მხოლოდ პოსტულირებული სინამდვილეა. მისი თავისთავადი არსებობის ფორმის ცოდნა ჩვენთვის მიუწვდომელია⁵⁸. ის, რაც ჩვეულებრივ ცხოვრებისე-

⁵⁵ იქვე, გვ. 68—71. უფრო გვიანდელ ნაშრომებში თ. ლიპსი „მე“-ს სხვა გაგებას იზიარებს. ის ლაპარაკობს „მე-ცნობიერებაზე“ „წმინდა, ანუ ტრანსცენდენტალურ მე-ზე“ „იდეალურ- მე-ზე“. „მსოფლიო— მე-ზე“ (Welt-Ich), „სუბიექტ-მე-ზე“, „ზეინდივიდუალურ— მე-ზე“.

⁵⁶ A. Messer, Psychologie, Stuttgart und Berlin, 1914, გვ. 360.

⁵⁷ იქვე, გვ. 362—364.

⁵⁸ Th. Lipps, Leitfaden der Psychologie, Leipzig, 1909, შუად. K. Oesterreich, Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen, Leipzig, 1910, გვ. 226. სადაც აღნიშნულია, რომ „მე“ არის ფსიქიკური მდგომარეობისა და ფუნქციების საფუძველში მდებარე იდუმალი რაღაც (rätselhaftes Etwas). „მე“-ს გარკვეულობა არ ამოიწურება დაკვირვებადი ფენომენებით (გვ. 260).

ულ სიტყვახმარებაში აღინიშნება როგორც „მე“, წარმოადგენს სწორედ „რეალურ-მეს“. პიროვნება ამბობს, რომ „მე“ მაქვს ესა და ეს ხასიათი, უნარი, ჩვეულება და ა. შ. ამ სიტყვებით აღნიშნულია არა ცნობიერების გაცდები, არამედ რაღაც რეალობის თვისებები; ამ რეალობის კუთვნილებაა ინდივიდუალური ცნობიერება, რომელსაც ჩემი ცნობიერება ეწოდება. ჩვენ იმავე უფლებით უნდა გამოვიყენოთ გამოთქმა — „რეალური-მე“, როგორც ამას აკეთებს ფიზიკოსი, როცა ის ტონის ფენომენის (ცნობიერების შინაარსის) საფუძვლად ათავსებს ფიზიკურ რეალურს (ჰაერის ტალღების რხევას, ანუ ფიზიკურ ტონს)⁵⁹.

ჩვენ მხოლოდ ზოგიერთი ავტორის თვალსაზრისის გადმოცემით, რაც უკავშირდება „მე“-ს პრობლემას ფსიქოლოგიაში, შევეცადეთ ძირითად ხაზებში გაგვეთვალისწინებია პრობლემის სხვადასხვა ასპექტი და პრობლემაზე პასუხის გაცემის ძირითადი ტენდენციები. მე-20 საუკუნის დასაწყისში „მე“-ს გარშემო არც თუ ისე ინტენსიური ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიება დღეს ბურჟუაზიულ სამყაროში აქტუალური თემა ხდება. ამას რამდენადმე ხელი შეუწყობდა ამიანის რაობის გარკვევის გაძლიერებულმა ინტერესმა, რაც უკანასკნელ ხანს ძირითადად ფსიქოლოგიური კუთხით გაიშალა. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემატიკას პრინციპულად დაუკავშირდა „ეგოლოგიის“ ასპექტი. ამაში განსაკუთრებული როლი ითამაშა და თავისი ავტორიტეტული სიტყვა თქვა ფენომენოლოგიურმა მიმართულებამ ფილოსოფიაში. ედ. ჰუსერლის ეგოლოგიური მოძღვრება „მე“-ს არსის გარკვევისა და მისი შემეცნების შესაძლებლობის გაანალიზების ცდაა. ასევე ეგზისტენციალურ ფილოსოფიაშიც დაისვა „მე“-ს ყოფიერების პრობლემა და მასზე საგანგებოდ ყურადღება გამახვილდა (ე. იასპერსი, ე. პ. სარტრი).

ფსიქოლოგიის მხრიდან „მე“-ს პრობლემა წინა პლანზე წამოიწია სიღრმის ფსიქოლოგიაში. კლასიკურმა სიღრმის ფსიქოლოგიამ (ფსიქოანალიზი, ანალიზური ფსიქოლოგია, ინდივიდუალფსიქოლოგია) ერთ-ერთმა პირველმა რეალურად გადალახა გაბატონებული ფუნქციონალიზმი ფსიქოლოგიაში და მან ფსიქიკის მთლიანობითი ასპექტით განხილვის აუცილებლობა დაასაბუთა. აღნიშნულ თავისთავად დადებით და მისაღებ ტენდენციას, მეორე მხრივ, უარყოფითი მომენტებიც დაერთო: არამართებულად ფსიქიკაზე დაყვანილ იქნა

ადამიანი, პიროვნება. ფსიქიკის მთლიანობა ფაქტიურად იდენტური გახდა ადამიანის, პიროვნების მთლიანობისა, რაც შეცდომას წარმოადგენს⁶⁰.

„მე“-ს პრობლემა აქტუალურია ბურჟუაზიულ მეცნიერებაში იმ ფსიქოლოგიურ მიმართულებებშიც, რომლებიც ცნობილია „პიროვნების ფსიქოლოგიისა“ (ფართო გაგებით) და „სოციალური ფსიქოლოგიის“ სახელით. აღნიშნულ მიმართულებებში „მე“-ს პრობლემის გადაჭრის ცდის ანალოზი და შეფასება სხვა დროისთვის უნდა გადავდოთ.

„მე“-ს მრავალი ცნებაა ცნობილი. ისინი „მე“-ს სხვადასხვა ასპექტსა და განზომილებას, ფუნქციას ასახავენ. ესენია: პირველადი-მე, მეორადი-მე, ცნობიერების-მე, მე-ცნობიერება, წმინდა-მე, ემპირიული-მე, ნატურალური-მე, უშუალო-მე, ზეემპირიული-მე, ფიზიკური-მე, სოციალური-მე, გონითი-მე, ტრანსცენდენტული-მე, აქტუალური-მე, ობიექტივირებულ-მე, რეპრეზენტატული-მე, მარეფლექსირებელი-მე, რეფლექსირებელი-მე, მაკონსტიტუირებელი-მე, კონსტიტუირებელი-მე, საწყისი-მე, გრძნობა-მე, რეალური-მე, მსოფლიო-მე, ავტონომიური-მე, ფენომენოლოგიური-მე, ეიდეტური-მე, მე-გონება, იდეალური-მე, ფენომენალური-მე, ზეინდივიდუალური-მე, პროპულსური-მე, იმპულსური-მე, პროსპექტული-მე და სხვ. რა თქმა უნდა, ზოგაერთა მათგანი სინონიმებია, მაგრამ ეს ჩამოთვლაც იმაზე მეტყველებს, რომ საქმე გვაქვს რაღაც და შინაარსით მდიდარ გარკვეულობასთან. რომლის შემეცნების ამოცანა აქტუალურია და აუცილებელი ადამიანისა და პიროვნების რაობის გარკვევის საქმეში საერთოდ.

საბჭოთა ფილოსოფიაში და ფსიქოლოგიაში სათანადო ყურადღება არ ექცევა „მე“-ს პრობლემის განხილვას. სიმპტომურია ის ვი-თარება, რომ არც „ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში“⁶¹ და არც „პედაგოგიურ ენციკლოპედიაში“⁶² და არაა ტერმინი — „მე“-ს ცალკე

⁶⁰ „მე“-ს სიღრმისფსიქოლოგიურ გაგებაზე იხ. ე. კაკაბაძე—სიღრმის ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური საფუძვლები, თბ., 1979.

⁶¹ Философская энциклопедия в 5 томах, Москва, 1960—1970.

⁶² Педагогическая энциклопедия в 4 томах, М., 1964—1968.

ლექსიკოლოგიური განმარტება. ამ კომპენდიუმებში „მე“ მოხსენებულია სხვა ტერმინების განხილვის დროს.

გამოქვეყნებულია მხოლოდ რამდენიმე სტატია, რომლებიც ეხებიან „მე“-სა და „თვითცნობიერების“ ცნებების ზოგიერთ ასპექტს, რომელთა ძირითად დებულებებს აქვე გადმოვცემთ.

კ. კ. პლატონოვი წიგნში „ფსიქოლოგიის სისტემის შესახებ“⁶³ „მე“-ს განიხილავს, როგორც თვითცნობიერებასთან მკიდროდ დაკავშირებულ ცნებას და მას ახასიათებს, ვითარცა სუბიექტურ ფსიქიკურ მოვლენას, რომელიც განსაზღვრულია მესხიერებით და, მანამდე, ცნობიერების მემკვიდრეობით; „მე“ ვლინდება საკუთარი თავის დაპარისპირებაში ყველაფერ სხვასთან („არა“-„მე“-სთან). ცნობიერების მემკვიდრეობა, რომელიც ვლინდება „მე“-ფენომენში, განსაზღვრულია ხანგრძლივი მესხიერებით.

„მე“-ს გამოყოფა „არა“-მედან ინდივიდუალური ცნობიერების აღმოცენების პირველი აქტია. ესაა პირველად საკუთარი სხეულის გამოყოფა. ბავშვები პირველად საკუთარ სხეულზე ლაპარაკობენ, როგორც სხვისაზე („ოთარის ხელი“), მხოლოდ ამის შემდეგ — როგორც საკუთარზე („ჩემი ხელი“); თვითცნობიერება არის საკუთარი როლის გაცნობიერება საზოგადოებაში. თვითცნობიერება ადამიანის როგორც საზოგადოების წევრის ცნობიერების უმაღლესი გამოხატულებაა⁶⁴.

ე. შოროხოვა სტატიაში: „მე“-ს პრობლემა და თვითცნობიერება“⁶⁵ ერთმანეთთან აიგივებს ადამიანურ „მე“-სა და ადამიანის სულიერ სამყაროს (ДУХОВНЫЙ МИР). მისთვის „მე“ მეტი არაფერია, თუ არა ფსიქიკური პროცესები, ფაქტები (СОБЫТИЕ) და კავშირები, რომლებიც ამ ფაქტებს აქვთ ან ერთმანეთთან, ანდა გარეგან მოვლენებთან. ამდენად, სუბიექტი (ანუ „მე“ — ე. კ.) ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით არის მდიდარი ერთიანობა ყველა შეგრძნებისა, აზრისა, სურვილისა და ა. შ., რომლებიც უშუალო ურთიერთმოკმედებაში, მიმართებებში, კავშირებში არიან, ასახევენ რა ადამიანის რეალურ მდგომარეობას ობიექტურ სინამდვილეში. ყოველ ცალკეულ მომენტში სულიერი ცხოვრების ნამდვილი მატარებელი და გულია არა რაღაც სულიერი იმანენტური არსი, არამედ

⁶³ К. К. Платонов. О системе психологии, М., 1972.

⁶⁴ იქვე, გვ. 87, 97, 98.

⁶⁵ Е. Шорохова, Проблема Я и самосознание, Проблемы сознания, М., 1966.

მთელი ფსიქიკური ერთიანობიდან გამოყოფილი მისი ყველაზე უფრო მტკიცე და მნიშვნელოვანი ნაწილი (მოგონება ცხოვრების რომელიმე პერიოდისა. დამოკიდებულებანი სხვა პიროვნებებთან, იდეალები, სიმპათია, მისწრაფება და ა. შ.). ეს მტკიცე ნაწილი ადამიანის ფსიქიკური მოვლენებისა განსაზღვრავენ მოქმედების მოტივებს, წარმართავენ ადამიანის ნებისყოფას. ძირითადი ღერძი ფსიქიკური მოვლენების ერთიანობისა არის მოთხოვნილება, რომელიც განსაზღვრავს სუბიექტის ინდივიდუალობას.

ცნობიერება არის ფსიქიკის მეორე პლანი, ხოლო თვითცნობიერება წარმოადგენს ცნობიერების უმაღლეს საფეხურს. განცდა არ შეადგენს სუბიექტის, ადამიანური „მე“-ს არსს, მაგრამ განცდის გარეშე არაა ადამიანური „მე“⁶⁶.

ი. ჩენსოკოვას მიხედვით, თვითცნობიერება არის პიროვნების მიერ თავისი თავის გაცნობიერება ინდივიდუალურ თავისებურებათა მთელ მრავალფეროვნებაში, თავისი არსისა და ადგილის გაცნობიერება მრავალრიცხოვანი საზოგადოებრივი კავშირების სისტემაში. თვითცნობიერების პროცესებში ფორმირდება და გამოიყოფა პიროვნების „მე“, როგორც რალაც წარმონაქმნი განსაზღვრული მთლიანობისა, მისი ყოფიერების შინაგანი და გარეგანი ერთიანობა. თვითცნობიერებაში პიროვნებას აქვს უნარი აღიქვას საკუთარი თავი ობიექტის სახით, დაინახოს საკუთარი თავი თითქოსდა გარეშე ხედვით⁶⁷.

თვითცნობიერება ცნობიერების განსაკუთრებული ფორმაა. ადამიანი გამოყოფს რა თავის თავს რეალური სამყაროდან, უპირისპირდება მას და აცნობიერებს თავის თავს როგორც პიროვნებას⁶⁸. თვითცნობიერება იგივე ცნობიერებაა, მაგრამ შეცვლილი მიმართულებით. ცნობიერების ორიენტაცია ობიექტური სამყაროა, ხოლო თვითცნობიერებისა — თვითონ პიროვნება, მისი შინასამყარო. თვითცნობიერება ყოველთვისაა საკუთარი თავის, როგორც ცნობიერი სუბიექტის, ადამიანის, რეალური ინდივიდის ცნობიერება და არა საკუთარი ცნობიერების გაცნობიერება⁶⁹.

სულიერი „მე“-სათვის (духовное „я“) სპეციფიურია ერთიანო-

⁶⁶ იქვე, გვ. 222, 223, 227.

⁶⁷ И. Ч е с н о к о в а, Самосознание личности, в книге — «Теоретические проблемы психологии личности, М., 1974.

⁶⁸ იქვე, გვ. 209.

⁶⁹ იქვე, გვ. 213—215.

ბა, მთლიანობა პიროვნების შინაგანი ყოფიერებისა, დაკავშირებულობა, მისი სულიერი განვითარების მემკვიდრეობა.

ავტორი ლაპარაკობს „მე“-ს სტრუქტურაზე და მისი ნაწილების ცვლილებაზე, კერძოდ, პიროვნებასთან არაარსობრივი, არასიღრმისეული მომენტების ცვლილებაზე, ასევე ორგვარ „მე“-ზე: რეალური და იდეალური „მე“-ების არსებობაზე. იდეალური „მე“ ეს იგივე იდეალაა; ამდენად, ჩვეულებრივ, ერთმანეთს არ ემთხვევიან „მე“-ების ეს სახეები⁷⁰.

ა. ბოკორიშვილი ნაშრომში „განცდა და ცნობიერება“⁷¹ ერთმანეთსაგან თიშავს „მე“-სა და განცდას. აღნიშნულის გასამართლებლად მას მოჰყავს ორი საბუთი — ფენომენოლოგიური (პირდაპირი) და დისკურსიული (არაპირდაპირი).

„მე“-ს განცდა არ მოითხოვს „არამე“-ს განცდას, ის პირველადი და უშუალო მოცემულობაა. „მე“-ფაქტი არ უნდა ავუთრიოთ „მე“-ცნებაში. „მე“-ცნება აუცილებლობით საჭიროებს დაპირისპირებას, ის მოითხოვს გააზრებისათვის „არა-მე“-ს. „მე“-ფაქტი კი თავისთავადაა ცნობიერებაში მოცემული და ის „არა-მე“-ს კვლობაზე არ იწყებს გაჩენას.

განცდა აუცილებლობით გულისხმობს განსაცდელს, რადგანაც ის რელატიური ცნებაა. რა განსხვავებაა განცდის რელაციასა და ცნობიერებას რელაციას შორის?

ცნობიერებას რელაციის დროს ერთადერთი შინაარსი და ობიექტი შემეცნებისა არის ს ა გ ა ნ ი (ცნობიერება და შემეცნების სუბიექტი შემეცნების საგნად არ გამოდიან).

განცდის რელაციის დროს გვაქვს შემდეგი მომენტები: საგანი განცდასა. განმკლელი „მე“, ანუ სუბიექტი და თვითონ განცდა.

ცნობიერების რელაციაში საგანი ინტენციონალურ დამოკიდებულებაშია სუბიექტთან, სუბიექტი „ხედავს“ საგანს, საგანი სუბიექტზე არ მოქმედებს. საგანი პასიურია, ხოლო სუბიექტის აქტივობა ისაა, რომ ის „ჰკრეტს“ საგანს (ე. ი. არაფერს ქმნის ახალს).

განცდის რელაციაში საგანი კაუზალურად მოქმედებს სუბიექტზე, რაზედაც სუბიექტი განცდით უპასუხებს, საგანი განცდის ელფერს იღებს. განცდის სუბიექტი, ანუ „მე“ რეალობაა (ცნობიერების სუბიექტი კი შემეცნების პირობაა მხოლოდ).

თვითონ განცდა (განცლობა) განსხვავებით ცნობიერებისაგან

⁷⁰ იქვე, გვ. 219, 223.

⁷¹ იხ. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, ნაწ. V, თ., 1978.

არის ახალი ფაქტი. ის სხვისი თქმა კი არაა, არამედ თვითონ არის „გამოსათქმელი“, „ფაქტი“, რომელიც შემსწავლელს საჭიროებს.

„მე“-ს ლოკალიზაცია ხდება ჩვენ სხეულში, მას ყოველთვის ერთი წერტილი უჭირავს. განცდა კი მთელ მსოფლიოშია მოფენილი. განცდა დროში მიმდინარეა, პროცესია, „მე“-ს პროცესულობა არ აქვს, ის ერთია წინააღმდეგ განცდების სიმრავლისა. „მე“ ჩვენ ვართ „თვითონ“, განცდა კი „ჩვენია“⁷².

დ. უზნაძის განწყობის თეორიის მიხედვით, სუბიექტი არ შეიძლება დაყვანილ იქნეს განცდების, საერთოდ ფსიქიკური პროცესების ერთობლიობაზე. სუბიექტი სპეციფიკური მთლიანობაა, რომლის კონკრეტული მოღუსია განწყობა, რის საფუძველზედაც შემდგომ გაიშლება ადამიანის (იგივე ინდივიდის, პიროვნების) ფსიქიკური ცხოვრების რეალური მიმდინარეობა. პიროვნების ფსიქოლოგიამ უნდა იმუშაოს ამ მეთოდოლოგიური პოსტულატით: დ. უზნაძე წერს: „ჩვენი მეცნიერება მოწოდებულია დააყენოს საკითხი ადამიანის მოქმედების კანონზომიერებათა ფსიქიკური ცხოვრებისა, რომელიც მის საფუძველზე აიგება და ვითარდება. ადამიანის ფსიქიკური აქტივობის ამგვარი გაგება, რომლის თანახმადაც ფსიქიკური აქტივობა თავის თავში შეიცავს სუბიექტის, როგორც მთელის, აქტივობას, გულისხმობს, რომ ფსიქოლოგიამ თავის ძიება პირველ რიგში სუბიექტის, პიროვნების, როგორც მთელის, და არა მისი ფსიქიკური მოქმედების ცალკეული აქტების კვლევით უნდა დაიწყოს“. „ფსიქიკური მოქმედების ანალიზი ... აქტიური სუბიექტის, როგორც მთელის, მოდიფიკაციის შესწავლით უნდა დავიწყოთ“⁷³.

როგორც აღინიშნა, „მე“-ს პრობლემა აქტუალურია. „მე“-ს ცნების გარკვევა-დადგენაზე ბევრადაა დამოკიდებული ინდივიდის, ადამიანისა და პიროვნების ბუნების გაგება. ჩვენ პირველ რიგში ჩამოვთვლით საკითხებს, რომელთა გარჩევა აუცილებელია, რომ

⁷² იქვე.

⁷³ დ. უზნაძე, განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები, შრომები, ტ. VI, თბ., 1977, გვ. 266—267, 273.

შემდგომი ნაბიჯი გადაადგას ადამიანისა და პიროვნების სტრუქტურის შემეცნების გზაზე:

რა არის „მე“ როგორც განცდა და „მე“ როგორც არსებული რეალობა?

რა ურთიერთობაა „მე“-სა და „სუბიექტს“ შორის?

რა მიმართებაა „მე“-სა და ცნობიერებას, „მე“-სა და თვითცნობიერებას შორის?

როგორია „მე“-ს გენეზისი (ორივე განზომილებით)?

რა არის „მე“ არსებობის ფორმის მიხედვით, როგორია მისი ონტოლოგიური ბუნება? (ის ფსიქიკაა თუ სხვა რამე).

აქვს თუ არა რეალურ „მე“-ს ონტიური რომელობები და რას უნდა ნიშნავდეს ის?

რა ურთიერთმიმართებაა: „მე“-სა და ინდივიდს, „მე“-სა და ადამიანს, „მე“-სა და პიროვნებას შორის?

რა ფუნქცია აკისრია „მე“-ს?

ვინ უნდა შეიმეცნოს „მე“? (ფილოსოფიამ, კერძომეცნიერებამ თუ ორივემ თავთავიანთი განსხვავებული ასპექტებით?).

როგორია „მე“-ს შემეცნების გზა? და სხვ.

უბრალოდ კითხვების ამ დასახელებიდანაც ჩანს, რაოდენ რთულ საკითხთან გვაქვს საქმე. ამჟამად ჩვენ, რა თქმა უნდა, არ განვიზრახავთ „მე“-ს პრობლემის ყველა ასპექტის ანალიზს, ეს ამჟამად ჩვენ შესაძლებლობებს აღემატება. შევვხებით მხოლოდ ზოგაერთ მომენტს, რომლებიც, გვგონია, ერთგვარად ნიადაგს შეამზადებენ „მე“-ს შინაგანი ბუნების ცხადყოფის საქმეში.

პირველი, რაც უნდა გავრკვევს, ესაა „მე“-ს შინაარსობრივი მხარე, მისი მნიშვნელობა. როგორც ისტორიულმა ექსპერსმა გვიჩვენა, ტერმინი — „მე“ მრავალი საქმის ერთარების აღმნიშვნელად იყო და არის გამოყენებული, მასში რეალური სინამდვილეცაა ასახული და პიპოთეზურ-თეორიულიც. მსჭელობაა, როგორც მასი სუბსტანციური ფორმით არსებობაზე, ასევე, მისი წარმოქმნის შესახებაც. რას წარმოადგენს ჩვენთვის „მე“? აღნიშნული კითხვა მოითხოვს ორი ასპექტით განაალიზებულ და დასაბუთებულ პასუხს: რა არის „მე“ როგორც განცდა (რა არის „მე“ ფენომენოლოგიურად) და რა არის „მე“ როგორც თავისთავადი არსებობა (რა არის „მე“ ონტოლოგიურად). სხვადასხვა ასპექტით საკითხის გარჩევა გულისხმობს მას, რომ „მე“ ცნობიერების მხოლოდ განცდითი შინაარსი

არაა, „მე“ მარტოდმარტო ცნობიერ ფსიქიკურ მოცემულობას არ წარმოადგენს.

„მე“-ს განმარტავენ როგორც პირს (Person), რამდენადაც ის საკუთარი მოქმედების მიზეზია და ქმნადობაში — იგივეობრივი გარკვეულობა⁷⁴.

პირველ რიგში უნდა აღიწეროს „ნე“-ფენომენი, უნდა დადგინდეს, თუ როგორ გვეძლევა „მე“ განცდაში (ცნობიერებაში), სხვაგვარად — „მე“-განცდა“. ამისათვის საჭირო ჩანს „მე“-ფენომენის ურთიერთობის გარკვევა იმ ფენომენებთან, რომლებიც აღინიშნებიან ტერმინებით: „ჩ ე მ ი“ და „თ ვ ი თ ო ნ“. განცდაში „მე“ მოცემულია როგორც ადამიანის ან პიროვნების ცვალებადობაში რაღაც უცვლელისა და იგივეობრივის ცნობიერება, რომელსაც ზოგჯერ თვითცნობიერების სახელითაც აღნიშნავენ. ადამიანი, პიროვნება გაჩენიდან სიკვდილამდე მუდამ ქმნადობაშია; ადამიანის ფსიქიკური პროცესები, სოციალური მიმართულებანი, პიროვნების ცნობიერების გონითი შინაარსები, საერთოდ სუბიექტის შიგთსამყარო (გარესამყაროსთან მჭიდრო ურთიერთობაში) მუდამ ქმნადობაში იმყოფება, მოძრაობა-ცვლილებას ექვემდებარება. მაგრამ ნიშანდობლივია სწორედ ის ვითარება, რომ ეს მოძრაობა-ქმნადობა ერთი კონკრეტული გარკვეულობის (ამ კერძო ადამიანის, ამ კერძო პიროვნების), როგორც მუდამ ერთი და იგივე „ლერძის“ გარშემო ხდება. ცვალებადობა უცვლელზე მიუთითებს, სწორედ ამ უცვლელად და თავის თავისადმი იგივეობრივად უშუალოდ განცდილ მომენტს ეწოდება „მე“-ფენომენი.

სუბიექტის მიერ „მე“-ს ფენომენის კონსტატაციის აქტს სხვადასხვა ტერმინებით აღნიშნავენ. ზოგი მას შეგრძნებად თვლის და, მაშასადამე, ლაპარაკია „მე“-ს შეგრძნებაზე, ზოგი „მე“-ს აღქმაზე ლაპარაკობს, ზოგიც „მე“-ს გრძნობაზე მიუთითებს. „მე“-ს ორიგინალურ მოცემულობას, რომელიც, ვფიქრობთ, უფრო მოხერხებულად ზოგადი ტერმინის „შინაგანი აღქმის“ საშუალებით გადმოიცემა. ამდენად, ჩვენ ვლაპარაკობთ „მე“-ს შინაგანი აღქმის გზით დადასტურების შესახებ⁷⁵. „მე“-ს იგივეობისა

⁷⁴ იხ. K. Hehlmann, Wörterbuch der Psychologie, Stuttgart, 1959.

⁷⁵ საკითხი ეხება „მე“-ს ჩვენთვის მოცემულობის ფაქტს, თუ რომელი ფუნქციით ხდება ის ცნობიერებისათვის მისაწვდომი როგორც ფაქტიური ვითარება. სხვა საკითხებია „მე“-ს ონტიური გარკვეულობისა და მისი შემეცნების გზის ძიება, ის, თუ ვინ იმეცნებს მას, რამდენადაა შესაძლებელი მისი შემეცნება და როგორ უნდა

და ჩვენთვის მისი მოცემულობის განცდას თან ახლავს იმის ცნობიერებაც, რომ ინდივიდი საკუთარ თავს განიცდის ქცევის სუბიექტად, ცნობიერების ფსიქიკური შინაარსები ჩვეულებრივ განიცდებიან „მე“-ობრივად, „მე“-დან მომდინარედ.

„ჩემი“ და „თვითონ“ წარმოადგენენ „მე“-სთან დაკავშირებულ ასპექტებს. „თვითონ“ არის „მე“-ს აქტივობის სფერო, მიუთითებს აქტივობის აღმოცენებაზე „მე“-ცენტრიდან. ეს აქტივობა მიუთითებს საკუთარი ინიციატივით, თავისუფალი ნებით წამოწყებულ ქცევის სუბიექტზე (საპირისპიროა იძულებით შესრულებული ქცევის განცდა).

„ჩემი“ არის „მე“-ს გავრცელების არე, გარკვეული გავლენის სფეროზე პრეტენზია, „მე“-სადმი, როგორც ცენტრისადმი, დაპირისპირება-მიკუთვნება პერიფერიისა, რომლის უახლოესი ზონაა სხეული, ხოლო უშორესი — ობიექტური სინამდვილე თითქმის უსასრულობამდე გადაჭიმული⁷⁶.

საჭირო ხდება „მე“-სა და „სუბიექტის“ ურთიერთმიმართების ერთი მომენტის გარკვევაც. ამ შემთხვევაში სუბიექტი ის გარკვეულობაა, რომელსაც არ ახლავს „მე“-ს განცდა. ყოველ აქტივობას ახსორციელებს სუბიექტი (წარმმართველის გარეშე ქცევა არაა), მაგრამ არის ისეთი შემთხვევები, როდესაც გარკვეული ქცევები (ან ცნობიერების ფსიქიკური შინაარსები, პროცესები, მდგომარეობები) „მე“-ობრივად არ განიცდება, თუმცა ისინი გენეზისის გათვალისწინებით სუბიექტის პროდუქტს წარმოადგენენ (ფსიქოპათოლოგიური შემთხვევები: ე. წ. დეპერსონალიზაციისა, „მე“-ს დაკარგვისა, პიროვნების მიერ საკუთარი ფსიქიკური პროცესებისა და სხეულის გაუსხობების ფაქტები, პიროვნების გახლეჩა ორ „მე“-დ და სხვ.)⁷⁷. ამდენად ფენომენოლოგიურად „მე“ არის ისეთი სუბიექტი,

განხორციელებს ეს შემეცნება. ეგოლოგიის პრობლემა თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის აქტუალური პრობლემათაგანია. განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა მას ფენომენოლოგიაში. დაინტერესებულ მკითხველს ამ საკითხების ვრცელი მიმოხილვის ვაცნობა შეუძლია ა. ბოკორიშვილის გამოკვლევაში: „ადამიანის პრობლემა ედ. ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში“, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწ. II, თბილისი, 1971. იხ. აგრეთვე მისი „ეგოლოგიის გნოსეოლოგიური ამორიის შესახებ“, თეზისები ფილოსოფიის ინსტიტუტის XIII სამეცნიერო სესიისა, თბილისი, 1971 წ.

⁷⁶ აღნიშნულ საკითხს დაწვრილებით ეხება ე. ჟემსი. იხ. У. Джемс, Психология, Петроград, 1922, თავი მეოთხეტი.

⁷⁷ „მე“-ს განცდასთან დაკავშირებით საპირისპირო შეხედულებას იცავენ კ. იასპერსი და კ. კაფკა. პირველი საერთოდ შეუძლებლად მიიჩნევს „მე“-განცდის არარსებობას, მეორე კი ასეთ ვითარებას პათოლოგიურ შემთხვევად თვლის.

რომელსაც თან სდევს „მე-განცდა“. „მე“-განცდა“ ფსიქოლოგიის კომპეტენციაა, ხოლო „განცდას-მე“ ე. წ. ეგოლოგიის სფეროა⁷⁸. თუმცა ისიც ხაზგასმელია, რომ „განცდას-მე“ აუცილებლად გამოიყენება ფსიქოლოგიაში ექაპლიკაციის მიზნით, ფსიქიკის გავების საქმეში.

ზოგჯერ „მე“-ს ცნობიერებას აიგივებენ თვითცნობიერებასთან, რომელიც რამდენიმე მნიშვნელობის შემცველია; ეს ვითარება, ბუნებრივია, „მე“-ს ცნების არაადეკვატურად გაგების საფუძველს ქნის. როცა თვითცნობიერება აღნიშნავს „მე“-ცნობიერებას, მისი იდენტურია, მაშინ ტერმინების იგივეობრივად ხმარების შემთხვევა გვაქვს. ხოლო, როცა თვითცნობიერება ნიშნავს ცნობიერების აქტის ცნობიერებას (ანუ ცნობიერობას), რეფლექსიას, თვითანალიზს, თვითშეფასებას, საგრძნობრივ ცნობიერებას ან „პიროვნების მიერ თავისი თავის გაცნობიერებას ფსიქიკური და ფიზიკური თავისებურებათა მთლიან ერთიანობაში“, ან კიდევ „საკუთარი თავის გაცნობიერების პროცესს მის ინდივიდუალურ თავისებურებათა მთელ მრავალფეროვნებაში, თავისი არსისა და ადგილსამყოფელის გაცნობიერებას საზოგადოებრივი კავშირების მრავალრიცხოვან სისტემაში“⁷⁹—ამ შემთხვევაში „მე“-ს ცნება არ ემთხვევა შინაარსობრივად თვითცნობიერების ცნებას, ვინაიდან „მე“-განცდა“ გნოსეოლოგიური და აქსეოლოგიური კატეგორიების ფარგლებში არ თავსდება.

„მე“-ცნობიერებაში“ ორგანულადაა შერწყმული „თვითცნობიერება“ და „ჩემი-ცნობიერება“. აქედან, „თვითცნობიერების“ გამოყენების შემთხვევაში „მე“-ცნობიერების“ ეკვივალენტად, „თვითცნობიერებაში“ „მე“-ცნობიერების“ აღნიშნული მომენტებიც უნდა იგულისხმებოდნენ.

ლაპარაკობენ „მე“-სხეულის“ შესახებაც, მაგრამ სავარაუდოა, რომ „მე“-სხეულის“ განცდა წარმოადგენს არა თვითონ „მე“-განცდას“, არამედ მასთან დაკავშირებულ მომენტს — „ჩემი-ცნობიერების“ ფენომენს.

როცა განიხილება „მე“ ონტოლოგიური ანდა ფუნქციონალური თვალსაზრისით, ჩვეულებრივ, საქმე აღარ ეხება „მე“-განცდას“.

⁷⁸ რა თქმა უნდა, აქ არ იგულისხმება ელ. პუსერლის ეგოლოგია, იგი ნიშნავს მე-სუბიექტის რეალური გარკვეულობის შემეცნებას, რაც ადამიანის შესახებ მეცნიერების არსებითი მომენტია.

⁷⁹ И. И. Ч е с н о к о в а, Самосознание личности. Теоретические проблемы психологии личности, М., 1974, с. 209, 219.

„მე-ფენომენს“. ამ შემთხვევაში საკითხი დგას ცნობიერებისადმი ტრანსცენდენტული „მე“-ს შესახებ, რომელიც წარმოადგენს ფენობრივი გარკვეულობის ცენტრს, გულს. ამიტომ საკითხი ისმის „მე“-ს ფენობრივ იერარქიულ სისტემასთან დამოკიდებულების თაობაზე: ფენათა ზეალმაველ ხაზში „მე“-ს გაჩენის ადგილისა და მისი შემდგომი ბედის შესახებ.

თანამედროვე მეცნიერებაში არ ლაპარაკობენ მეცნიარის ან ცხოველის „მე“-ზე, სიცოცხლის (ბიოლოგიურის) ორგანიზაციის დონეს არ გააჩნია ის ცენტრი, რომელიც კონკრეტულ ორგანიზმსა და ინდივიდს გამოჰყოფდა გარემოდან, სიტუაციიდან მასაღში დაპირისპირების ასპექტით — მოხდებოდა „მე“-სა და „არა-მე“-ს გათიშვა-გაცნობიერება. „მე“-ს აღმოცენება ფენობრივი ორგანიზაციის უფრო მაღალ საფეხურზე — სოციალურის დონეზე დასტურდება. სოციალური ფენის ორგანიზაცია ადამიანია, რომელშიაც პირველად ცნობიერდება არა მხოლოდ „მე“ დაპირისპირებით „არამე“-სთან, არამედ აგრეთვე მიმართების უფრო მაღალი დონის არსებობა: „მე“-სა და „შენ“-ის მიმართების კონსტატაცია, „არა-მედან“ „შენ“-ის გამოყოფა და მისადმი ინტენცია⁸⁰. „შენ“ კი არის გარკვეული აზრით „არა-მე“, მაგრამ ისეთი, რომელიც „მე“-ს ტოლფასოვანია. მისადმი რანგობრივად იგივეობრივია. ფსიქოლოგიური (და არა მხოლოდ ფსიქოლოგიური) თვალსაზრისით ახალ მომენტს ქმნის „ჩვენ“-ისა და „თქვენის“ ცნობიერება, რომელიც ასევე არსებობს ადამიანური დონისათვის არის დამახასიათებელი. „შენ“ წარმოადგენს „მე“-სთვის ისეთ სხვა. მეორე მე“-ს, რომელიც პირველი „მე“-ს თვით-ცნობიერების ფენომენში არ შემოდის, ამ კუთხით მისი თანაზიარი არაა, თუმცა ის (მეორე „მე“ ანუ „შენ“) საკუთარ ინდივიდუალურ თვით-ცნობიერებას ფლობს, რომელსაც თავისი „ჩემი“ და თავისი „თვითონი“ აქვს. აღნიშნულისაგან განსხვავებით ფენომენისთვის „ჩვენ“ ისაა დამახასიათებელი, რომ „მე“-ებში არის გარკვეული ერთი რამ (მრავალი „მე“-სთვის მნიშვნელობითა და ღირებულებით იგივეობრივი, იდენტური, ამ აზრით ობექტური). რაც, გარკვეული აზრით, ინტენციის საგანია. „ჩვენ“-ფენომენს აქვს საკუთარი „ჩემი“, ანუ „ჩვენი“ და საკუთარი „თვითონი“.

⁸⁰ კ. მარქსისთვის „მე“-ს გაცნობიერების აქტი შემდგენაირად მიმდინარეობს: „...მე... თავის თავს ... ქერ სხვაადამიანში ხედავს, როგორც სარკეში, მხოლოდ ადამიან პაქლესთან, როგორც თავის მსგავსთან, შეფარდებით ადამიანი პეტრე შეეფარდება თავის თავს, როგორც ადამიანს“. კაპიტალი, ტ. 1, თბ., 1954, გვ. 20.

როგორც აღინიშნა, უნდა განსხვავდეს ორი „მე“: ადამიანის „მე“ და პიროვნების „მე“. პიროვნება, როგორც ითქვამს, სინამდვილის ფენობრივი ორგანიზაციის უმაღლეს დონეს უკავშირდება, რასაც გონითი განზომილება ეწოდება. გაუგებრობის თავიდან აცილებისათვის პიროვნების გულის, ანუ „მე“-ს აღსანიშნავად შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ტერმინი — „პირი, პერსონი“ (Person). მაშასადამე, „მე“ ან „ადამიანის-მე“ და „პერსონი“, ანუ „პიროვნების-მე“ წარმოადგენს სოციალური ფენის (ადამიანისა) და გონითი ფენის (პიროვნების) სუბექტებზე მითითებას, მათი აქტივობის ცენტრების დახასიათებას. ადამიანის „მე“ სოციალური აქტივობის ცენტრია, რომელიც იძლევა პასუხს (რეაქცია) და თავის თავიდან ისახავს მიზანს (აქცია).

„პიროვნების-მე“ გონითი აქტივობის წარმმართველია, აღნიშნული ის ცენტრია, საიდანაც აღმოცენდება ღირებულებითი პოზიცია სინამდვილისადმი, მისი სხვადასხვა კუთხით შეფასებითი (გნოსეოლოგიური, ესთეტიკური, ეთიკური) აქტივობა.

ფენების არსებობის ფორმასთან დაკავშირებით ვიცავდით შეხედულებას, რომ ამ შემთხვევაში ამოსავალი უნდა იყოს ფუნქციონალურ-აქტუალობითი თვალსაზრისი, რომ პიროვნება მხოლოდ მაშინ არსებობს, როცა ხორციელდება პიროვნული ფუნქცია და ა. შ. „მე“ და „პერსონი“ ის ინსტანციებია, რომლებიც განაპირობებენ ადამიანური და პიროვნული ფუნქციების შესაძლებლობას, მის განხორციელებას. ამიტომ „მე“ და „პერსონი“ (პირი) „ტრანსაქტუალური“ არიან, ისინი მაშინაც არსებობენ, როცა აქტივობაში ჯერ კიდევ არ არიან გაშლილნი. მათ ჩასახვიდან მოსპობამდე უწყვეტი არსებობა ახასიათებთ. წყვეტილია მხოლოდ მათი ე. წ. „გამოვლენის ფორმები“, თვითონ კი, ვითარცა გამოვლენილი ფორმების სუბსტრაქტი, „სუბსტანციას“ წარმოადგენენ.

თუკი ამ თვალსაზრისს გავიზიარებთ, უარსაყოფია ის ცდა „მე“-ს ონტოლოგიური გავებისა, რომლის მიხედვითაც, „მე“ წარმოადგენს ფსიქიკური ფენომენების ურთიერთკავშირს, ერთიანობას, მთლიანობას და მეტს არაფერს. ამ შემთხვევაში არაა გათვალისწინებული „მე“-ს ორი ასპექტით განხილვის შესაძლებლობა. ასევე, ჩვენი აზრით, მიუღებელი ჩანს „მე“-ს დაფუძნება მეხსიერებაზე, თითქოს „მე“-ს გაჩენა წარსულის შთაბეჭდილების ცნობიერებაზე იყოს დამოკიდებული. ჩვენი შეხედულებით, პირიქით, მეხსიერების ფუნქცია გულისხმობს „ადამიანი-მე“-სა და „პიროვნების-მე“-ს, ვი-

თარცა სუბსტრატების, არსებობას. რომ „მე“ განიცდის საკლოარ თავს იგივეობრივად, ამის საფუძველია ერთი და იგივე „მე-სუბიექტი“ და არა ამ „მე“-ს ერთ-ერთი ფუნქცია, მესხიერება. „ფენომენალური-მე“ „მე-სუბსტრატის“ გამოვლენაა და არა პირიქით, „ფენომენალური-მე“ არაა „მე-სუბსტრატის“ საფუძველი⁸¹.

⁸¹ ფრ. ენკელსი აღნიშნავს: „ყოველთვის ერთი და იგივე „მე“ აითვისებს ყველა ამ სხვადასხვა გრძნობად შთაბეჭდილებებს, გადაამუშავებს მათ და, ამრიგად, ერთმთლიანში გააერთიანებს“.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

(часть VI)

Резюме

В сборник вошли исследования: «Проблема свободы человека» (А. Т. Бочоршвили), «К вопросу о взаимоотношении понятий потребности и свободы» (О. И. Табидзе), «Человек и его «Я»» (В. Л. Какабадзе) и «Роль творческой активности в формировании нового человека» (А. Т. Бакрадзе).

Философский анализ понятия свободы человека показывает, что свобода воли подразумевает данность воли как субстратной, самостоятельной реальности, но воля как предмет научной психологии, как и вся чистая психика как переживание, является несубстратной действительностью. Отсюда вытекает, что свободу человека следует искать не в его психике, а в совершенно иных силах. В работе дана критика существующих буржуазных теорий по проблеме. Автор доказывает, что вопрос свободы решается в свете марксистской философии, по которой свобода заключается в осуществлении своих целей человеком. Согласно этому пониманию, свобода, с одной стороны, противопоставляется необходимости, но она, с другой стороны, означает познание необходимости и его применение.

По распространенному взгляду, истинная человеческая свобода означает преодоление давления поведения, детерминированного потребностью, и она мотивирована ценностями, лежащими выше потребностей. Философский анализ понятий свободы и потребности, данный в труде, показывает, что не обосновано подобное альтернативное противопоставление понятий свободы и потребности. Свобода, по ее об-

щему признаку, означает действие вещи (субъекта, человека, личности) по своей собственной природе, неограниченность внешними силами. Начиная с живого существа, все индивиды высших ступеней (высокие животные, человек, личность) обладают своими ценностными центрами, согласно чему и мыслится их сущность, внутренняя природа. Потребностью называется диспозиция, направленная к сохранению — утверждению подобных ценностных центров. Потребность является категорией, пронизывающей всю действительность, начиная с уровня жизни. Отсюда: действительная человеческая потребность определяется не как начало, противоположное потребности, а как способность действовать согласно истинно-человеческой (специфической) потребности, способность человека действовать согласно своей внутренней природе. Это — способность действовать в соответствии с культурными ценностями. Противопоставляются не свобода и потребность, а биологические потребности и специфически-человеческие (относящиеся к сфере культурных ценностей) потребности.

В работе доказывается, что необходимо дифференцировать друг от друга понятия человека и личности. Основанием для такой дифференциации являются их структурные особенности: человек — это совокупность общественных отношений, а личность — совокупность духовных актов. Сами человек и личность могут быть рассмотрены с философской и специально-научной точки зрения, что выделяет философскую антропологию и философскую персонологию (философию человека и философию личности), с одной стороны, и человековедение и персонологию как частные науки, с другой стороны. Центр структурного слоя человека «Я» в работе охарактеризован в двух планах: по самостоятельному существованию и по данности в виде переживания. В работе критически рассмотрены основные положения буржуазных теорий по данной проблеме.

Какое место занимает творческая способность в структуре человека? Ответ на этот вопрос зависит от того, как понимается сущность самого человека. Существование человеческого творчества было бы невозможно в мире; пред-

ставленном в виде хаотического однообразия или же законченно-замкнутого многообразия форм, так же как и в мире, где была бы исключена возможность установления случайных связей между предметами и явлениями, или же, где существовали бы только случайные связи. Связи между предметами и явлениями в открытом для творческой новизны мире должны быть как необходимым, так и случайными. Творчество возможно только там, где перед человеком открывается множество возможностей, получающих в глазах субъекта разные ценности характеристики с точки зрения решения поставленной им задачи, и в этой мере являются основой для определенной целенаправленной активности. Творчество — это такая основанная на целевой необходимости свободная активность, в результате которой создаются материальные или духовные ценности, имеющие общественное значение. Согласно марксистской теории, родовую сущность человека составляет возможность утвердиться в виде творческого существа. Общий механизм реализации этой фундаментальной возможности человека дан в форме диалектики опредмечивания и распредмечивания.

ს ა რ ა ზ ი

| | |
|---|-----|
| ა. ბოკორიშვილი — ადამიანის თავისუფლების პრობლემა | 3 |
| ო. ტაბიძე — თავისუფლებისა და ნოთსოვნების ცნებათა ურთიერთ- მიმართების საკითხისათვის | 50 |
| ბაქრაძე — შემოქმედებითი აქტივობის როლი ახალი ადამიანის ფორმირებაში | 79 |
| ვ. კაკაბაძე — ადამიანი და მისი „მე“ | 123 |
| რეზიუმე რუსულ ენაზე | 164 |

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

(на грузинском языке)

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დაფინანსებით

ИБ 955

რედაქტორი გ. ბანძელაძე
გამომცემლობის რედაქტორი ე. ფარქოსაძე
ტექნიკური რედაქტორი ც. ქამუშაძე
კორექტორი ს. წახნაგია

გადაეცა წარმოებას 16.1.1979 წ.; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 8.5.1979 წ.;
ქაღალდის ზომა 60×90^{1/16}; ქაღალდი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 10,5;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8,28;
უე 01130; ტირაჟი 600; შეკვეთა № 145;
ფასი 90 კაპ.

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

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