



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675-9/2
1980

11

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

1.1980

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე



ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

СЕРИЯ
ФИЛОСОФИИ И
ПСИХОЛОГИИ



თბილისი
ТБИЛИСИ

1. 1980

ჟურნალი გამოდის 8 თვეში ერთხელ
Журнал выходит раз в 3 месяца

ს ა რ ე ლ ა ქ ე ტ ო რ კ ო ლ ე ჯ ი ა :

ა. პოჭორიშვილი, თ. ბუაჩიძე, ვ. ვრიგოლავა (რედაქტორის მოადგილე), გ. თევზაძე,
ვ. კეშელავა, ზ. მიქელაძე, რ. ნათაძე, შ. ნადირაშვილი, ა. ფრანგიშვილი,
ბ. ჭავჭავაძე (რედაქტორი), თ. ჯიფიანი (რედაქტორის მოადგილე).

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Бочоришвили А. Т., Буачидзе Т. А., Григолава В. В. (зам. редактора), Джифиани О. И.
(зам. редактора), Кешелави В. В., Микаладзе З. Н., Натадзе Р. Г., Надиршви-
ли Ш. А., Прангишвили А. С., Тевзадзе Г. Б., Чавчавадзе Н. З. (редактор).

პასუხისმგებელი მდივანი **ც. შალამბერიძე**
Ответственный секретарь **Ц. А. Шаламберидзе**

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ. 19
Адрес редакции: Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19
ტელეფონი 37-95-46 телефон

ხელმოწერილია დისბეჭდულ 30.4.80; შვედ. № 4102; ანაწილის ზომა 7×111/2;
ქალაქის ზომა 7×1081/16; ნაბეჭდი თაბაში 9,8; სააღრიცხვო-საგამომცემლო
თაბაში 8,3; უფ 07344; ტირაჟი 14700;
ფასი 70 კაპ.

*

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

*

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

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ფილოსოფია

ო. ჯიომავი, კულტურა და საზოგადოებრივი ურთიერთობა	5
ბ. ნოდია, შრომის კატეგორია ჰეგელის ფილოსოფიაში	24
ლ. მგებელიშვილი, ლოგიკის საგანი და ამოცანები (ნაწილი პირველი)	40

ფსიქოლოგია

თ. ანდლულაძე, ადამიანის სპეციფიკური მოთხოვნილებების ფორმირების საკითხისათვის	52
--	----

ჩვენი მემკვიდრეობა

დ. უზნაძე, Impersonalia	67
-------------------------	----

ახალი თარგმანები

ივ. კანტი, ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნება (გერმანულიდან თარგმნა ლ. რამიშვილმა)	86
---	----

კრიტიკა და გიზლიმოგრაფია

პროფ გ. ფონ რაიტის შენიშვნები არისტოტელეს ლოგიკური თხზულებების რუსულ თარგმანზე	103
მ. კაპაბაძე, ერთი გაუგებრობის შესახებ	105
ახალი წიგნები	112

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

О. И. ДЖИОЕВ, Культура и общественное отношение	5
Г. О. НОДИА, Категория труда в философии Гегеля	247
Л. И. МЧЕДЛИШВИЛИ, Предмет и задача логики (часть первая)	40

ПСИХОЛОГИЯ

Т. Ш. АНДГУЛАДЗЕ, К вопросу о формировании специфических для человека потребностей	52
--	----

НАШЕ НАСЛЕДИЕ

Д. Н. УЗНАДЗЕ, <i>Impersonalia</i>	67
--	----

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Им. КАНТ, Обоснование метафизики нравов (перевод с немецкого Л. Рамишвили)	86
--	----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Замечания проф. Фон Райта к русскому переводу логических сочинений Аристотеля	103
В. Л. КАКАБАДЗЕ, Об одном недоразумении	105
Новые книги	112

ფ ი ლ თ ს ო ფ ი ბ

ოთარ ჯიოჯი

კულტურა და საზოგადოებრივი ურთიერთობა

16863

1. სათაურის განმარტება. წინამდებარე სტატიის თემა მეტად ზოგადი ჩანს, რადგან იგი მოვლენათა ორ ფართო სფეროს მიანიშნებს, რომელთა ურთიერთდამოკიდებულების გასარკვევადაც ბევრი გამოკვლევაა საჭირო. მაგრამ გავრცელებული შეხედულების საწინააღმდეგოდ, თემები თავისთავად არ იყოფიან სასტატიო, სადისერტაციო და სამონოგრაფიო საკითხებად: შეიძლება მსოფლიო ისტორია ერთი აფორიზმით შეაჯამო, ხოლო ერთი ადამიანის ცხოვრების ერთი დღის აღსაწერად მრავალტომეული შექმნა. თუმცაღა როდესაც ავტორი ასეთ ზოგად თემას სთავაზობს მკითხველს, როგორც წინამდებარე სტატიის სათაურია, მან ის მაინც უნდა განმარტოს წინასწარ, თუ საკითხის რა მხარეები იქნება მის ნაშრომში განხილული.

კულტურის თაობაზე მსჯელობა მრავალგზის მოითხოვს საზოგადოებრივ ურთიერთობასთან მისი მიმართების დახასიათებას. კერძოდ, ამგვარი რამ მაშინ არის აუცილებელი, როცა კულტურის ბუნებას, ისტორიულ დეტერმინიზმთან მის მიმართებას ვიხილავთ, კულტურაში ტრადიციების ადგილის გარკვევას ვცდილობთ. კულტურის ბუნებას ისე ვერ გავარკვევთ, თუ არ დავახასიათებთ საზოგადოებრივ ურთიერთობასთან მისი მიმართება: ისტორიულ დეტერმინაციის პროცესშიც კულტურა, უწინარეს ყოვლისა, სოციალურ ურთიერთობებთან კავშირის გზით არის ჩართული და ტრადიციების ბუნებაც მათში ადამიანთა საზოგადოებრივი ურთიერთობების გასაგნებთა და ფიქსირების აუცილებლობით არის განსაზღვრული. ყველა ამ შემთხვევაში გარკვეული სიძნელეების დაძლევა არის აუცილებელი. კულტურისა და სოციალურის ურთიერთობის ზოგადი განხილვის დროს ასეთი სიძნელე იქნეს თავს: სოციალური არის ადამიანური ცხოვრების ყველაზე ზოგადი მახასიათებელი, კულტურაც თითქოს ის არის, რითაც ადამიანი ბუნებისაგან განსხვავდება და გამოიყოფა; როგორია ამ ორი ზოგადი მახასიათებლის ურთიერთობა, ხომ არ გვაქვს აქ საქმე ცნების გაორებასთან? ისტორიული დეტერმინიზმისა და კულტურის ურთიერთობის კვლევის დროს სიძნელე ის არის, რომ კულტურა თავისთავად თითქოს შემოქმედების სფეროა, რომელიც ისტორიულ დეტერმინაციასთან დაპირისპირებული ჩანს, ეს თითქოს ანტინომიას ქმნის, რომელსაც გადაჭრა სჭირდება; დაბოლოს, კულტურის შემოქმედებით ბუნება თითქოს წინააღმდეგობაშია მისსავე აუცილებელ ტენდენციასთან რიტუალიზაციისადმი, მისთვის ტრადიციული ფორმის მნიშვნელობასთან. ასეთივე სიძნელე უნდა იყოს გადასაჭრელი მაშინაც, როცა კულტურისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობის ერთმანეთთან დამოკიდებულებას ზოგადად ვიხილავთ.

კულტურის ყველა იმ ასპექტის განხილვისას, რომელიც ზემოთ ჩამოვთვალეთ — კულტურისა და სოციალურის ურთიერთობა, კულტურა და ისტორიული დეტერმინაცია, ტრადიციის ადგილი კულტურაში — ჩვენ შეიძლება

ეროვნული ბიბლიოთეკა
განყოფილება
საქართველო

დაკმაყოფილდეთ კულტურის როგორც საზოგადოების კუთვნილების ანალიზით. ამ შემთხვევაში კულტურა საზოგადოების ერთ-ერთი მხარე იქნება და არსებითად ჩვენი კვლევის საგანი იქნება საზოგადოება, ხოლო ჩვენი ინტერესი — სოციოლოგიური. მაგრამ ვიდრე კულტურა მხოლოდ ამ კუთხიდან არის დანახული, მისი ადგილი საზოგადოებრივ მოვლენებს შორის ორდინარული იქნება და გაუგებარი იქნება ის მნიშვნელობა, რაც დღეს კულტურას ენიჭება საზოგადოებრივი ცოდნის მრავალ დარგში.

ის, რომ დღეს კულტურა მოდურ თემად იქცა, არ აიხსნება მხოლოდ რაოდენობრივი ცვლილებებით — იმით, რომ გაიზარდა მისი ხვედრითი წონა ადამიანის ცხოვრებაში. კულტურის რაოდენობრივი ზრდა რომ არავითარ პრობლემას არ წარმოშობდეს, ის არ მიიქცევდა ადამიანთა ყურადღებას. ისიკნიშანდობლივია, რომ კულტურისადმი ინტერესის მკვეთრი გაძლიერება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის „ბუმთან“ არის დაკავშირებული. უეჭველია, კულტურისადმი ყურადღების გაზრდის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი არის თანამედროვე დასავლეთის კულტურის კრიზისი, ხოლო ადამიანის პრობლემის წინ წამოწევა დაკავშირებულია ადამიანის ცხოვრებაში გარკვეული ტენდენციების — ე. წ. გაუცხოების, არაკომუნიკაბელურობის, სისასტიკის ზრდის ტენდენციების მომძლავრებასთან. მართალია, ამგვარი ტენდენციები, უწინარეს ყოვლისა, გარკვეულ საზოგადოებრივ პირობებთან არის დაკავშირებული, მაგრამ თვით ამ პირობების შეცვლა სულ უფრო მეტად არის დამოკიდებული ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში, მის კულტურაში მიმდინარე პროცესებზე. ყველაფერი ეს აძლიერებს ინტერესს ადამიანისა და საზოგადოების ურთიერთობის პრობლემისადმი.

საზოგადოებისა და პიროვნების ურთიერთობა დიდი ხანია სოციოლოგიური მსჯელობის ერთ-ერთი ჩვეული საგანია. იყო დრო, როცა ამ ურთიერთობაში საზოგადოების უპირატესობა თავისთავად იყო ნაგულისხმები. ამ თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ სიახლედ ჩანდა ბურჟუაზიული სოციოლოგიის შეხედულება, რომელსაც საზოგადოება ისევ ადამიანიდან, ინდივიდიდან გამოჰყავდა. მაგრამ ბურჟუაზიულ სოციოლოგიასა და თვით საზოგადოებაში გავრცელებულმა ინდივიდუალისტურმა კონცეფციამა და დოქტრინამ თანდათანობით პრესტიჟი დაკარგეს: ინდივიდუალიზმმა მარცხი განიცადა როგორც ცხოვრებაში, ისე თეორიაში. ახალი დროის დასაწყისში განმანათლებლები ხედავდნენ ინდივიდის სოციალურ გაპირობებულობას, მაგრამ ხსნას ისევ ინდივიდიდან მოელოდნენ. დღეს კი ბურჟუაზიული რადიკალები ასე ობტიმისტურად აღარ არიან განწყობილი და მათ უძნელდებათ საზოგადოების მაკონფორმირებელი გავლენისაგან ადამიანის განთავისუფლების იმედი იქონიონ. ისინი კულტურას მიიჩნევენ იმ მთავარ საშუალებად, რომლითაც საზოგადოება იმონებს თითქოს ადამიანს და ამით აიხსნება უმთავრესად კულტურისადმი მათი ინტერესი. კულტურა „აფორმატიული“ (პოყოფითი, მტკიცებითი) გახდა, ამტკიცებს ჰერბერტ მარკუზე, თანამედროვე დასავლეთის საზოგადოებას ახასიათებენ როგორც მომხმარებელურ საზოგადოებას და იმასაც ამბობენ, რომ ეს საზოგადოება სახელდობრ კულტურის მომხმარებელი ხდება (იხ. ოლგინ ტოფლერის „კულტურის მომხმარებლები“).

შეცდომას ჩავიდნენდით, თუკი თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფოსთა ამგვარ ორიენტაციას, კულტურაზე მათი ყურადღების გადატანას მხოლოდ იმის ცდად ჩავთვლიდით, რომ მათ გვერდი აუარონ საზოგადოებრივი წყობი-

ლების საკითხს, საზოგადოების ძირეული გარდაქმნის აუცილებლობას. ადამიანთა ცნობიერების მანიპულირების ზრდა ფაქტია და ამ მანიპულირებაში კულტურის როლს ზრდაც უეჭველია. საზოგადოების განვითარებამ იმაშიც დაგვარწმუნა, რომ საზოგადოებრივი პროგრესის იმედი არ შეიძლება მხოლოდ საზოგადოებრივი განვითარების ობიექტურ კანონებზე დაეყაროს. დღეს კიდევ უფრო ცხადი ხდება, რომ საზოგადოების განვითარების კანონები, მათი ობიექტურობის მიუხედავად, განსხვავებული არიან ბუნების კანონებისაგან. საზოგადოებრივი გარდაქმნა არ ხდება ისე, როგორც ვაშლის ჩამოვარდნა ხდება ნიუტონის კანონის მიხედვით, ის ადამიანთა ძალების მოკრებას, მათ ცნობიერ მოღვაწეობას საჭიროებს. მაგრამ თუ წინათ, როცა ადამიანთა უკმაყოფილების მთავარი მოტივები მათი სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების დაბალი დონით იყო განსაზღვრული, ეს უკმარისობა, უმთავრესად, სტიქიური მოძრაობის სახეს იღებდა, რომელსაც მხოლოდ წარმართვა სჭირდებოდა, ახლა ადამიანთა უკმაყოფილების მოტივები უფრო რთულია და უფრო მეტად ისინი ადამიანთა ცნობიერების ღრმა ფენებშია გადატანილი, ხოლო ამ ფენების ასამოძრავებლად, უკმაყოფილების ამ მოტივების გასაცნობიერებლად არ კმარა მარტო სიტყვები: „პური“, „მშვიდობა“, „შრომის განთავისუფლება“. საზოგადოებრივი გარდაქმნებისათვის ხელშესაწყობად, კაცობრიობის ბედზე ზრუნვისათვის დღეს საჭიროა პიროვნების სტრუქტურის გაცილებით უფრო ღრმა ცოდნა, ადამიანთა მოთხოვნილებების, მათი ცნობიერების ჩამოყალიბებისა და ფუნქციონირების ღრმა ცოდნა, ხოლო ადამიანთა ცნობიერების ფუნქციონირებაში უმნიშვნელოვანესი როლი დღეს კულტურასა აქვს.

კულტურა არ არის უბრალოდ საზოგადოების მიერ შექმნილი მატერიალური და სულიერი ფასეულობების ერთობლიობა. მართალია, კულტურას ეს განზომილება აქვს, ის საზოგადოების განვითარების ობიექტური მაჩვენებელიც არის, მაგრამ კულტურის ეს განზომილება ერთნაირად ახსიათებს ყოველ საზოგადოებას. განსხვავება აქ მხოლოდ რაოდენობრივია. კულტურა, უწინარეს ყოვლისა, არის საზოგადოებისა და პიროვნების გადაკვეთის სფერო: კულტურის საშუალებით ხდება პიროვნების სოციალიზაცია და საზოგადოების ჰუმანიზაცია. კულტურის საშუალებით საზოგადოება პიროვნებას აყალიბებს და პიროვნება კი ისტორიის ქმნაში მონაწილეობს. ისევე როგორც ბუნებას ადამიანი შიშველი ხელებით კი არ გარდაქმნის, არამედ იარაღის საშუალებით, ასევე საზოგადოებრივ ცხოვრებას ადამიანი მხოლოდ თავისი ბუნებრივი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის მოღვაწეობის პროცესში კი არ გარდაქმნის, არამედ კულტურის შემოქმედების საშუალებითაც. კულტურაზე, ისევე როგორც ადამიანზე, ყურადღების გადატანა არის ისტორიის პროცესის გამარტივებული, მექანიკური გაგების მარცხის შედეგი, შეხედულებისა, რომელსაც მარქსისტულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაშიც ჰქონდა ვასეალი საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში. ეს შეხედულება, რომელიც ისტორიას წარმოგვიდგენდა ბუნებრივი პროცესის იდენტურად, ახდენდა ისტორიული კანონზომიერებისა და აუცილებლობის „რეიფიკაციას“ და იმ შეცდომას უშვებდა, რომელსაც კ. მარქსი ჯერ კიდევ „წმინდა ოჯახში“ აკრიტიკებდა, როცა შენიშნავდა, რომ ისტორია არაფერს აკეთებს, რომ სინამდვილეში ისტორიას ადამიანები ქმნიან. ისტორიული პროცესის მექანიკური გაგება, კიდევ უფრო დაშორებული აღმოჩნდა სინამდვილისა-

გან მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქაში, როდესაც გაიზარდა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში პიროვნული წვლილის, ადამიანური ფაქტორის როლი.

კულტურა, მისი ბუნება, მისი სტრუქტურა არ შეიძლება განვიხილოთ ადამიანისაგან, პიროვნებისაგან სრული განყენების გზით. მაგრამ შესაძლებელია კულტურის პიროვნული საფუძვლები გავითვალისწინოთ და მიზნად კი დავისახოთ კულტურის როგორც თავისებური ფენომენის დახასიათება. ამგვარად იყო დახასიათებული კულტურა იმ შრომებში, რომლებიც ეძღვნებოდა კულტურის პრობლემის ზოგად დახასიათებას, კულტურის სტრუქტურას, კულტურისა და ისტორიული დეტერმინიზმის და, მნიშვნელოვანწილად, აგრეთვე კულტურისა და ტრადიციის ურთიერთობის გარკვევას; ამჟერად კი ყურადღება უნდა გადავიტანოთ კულტურაზე როგორც სწორედ საზოგადოებისა და პიროვნების გადაკვეთის სფეროზე.

კულტურა, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების გარკვეული მხარე, ყოველთვის იყო სოციოლოგიისა და ისტორიის კვლევის საგანი. კულტურა როგორც პიროვნების ინტერესებისა და სოციოგენური მოთხოვნილებებისა და უნარების სფერო ფსიქოლოგიისა და კერძოდ სოციალური ფსიქოლოგიის ობიექტია. თუკი ფილოსოფიისათვის კულტურა კვლევის თავისებურ საგანსა ქმნის, ეს თავისებურება მაშინ უნდა გამოვლინდეს, როცა ის განიხილება არა როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების მხოლოდ ერთი ფრაგმენტი, ან ადამიანის ცნობიერების, პიროვნების გარკვეული მახასიათებელი, არამედ სწორედ ამ ორი სფეროს საზღვარზე.

საზოგადოება პიროვნებათა, ადამიანთა საზოგადოებაა, ხოლო პიროვნება თავისი ბუნებით საზოგადოებრივია, ამიტომ არც საზოგადოებისა და არც პიროვნების კვლევა არ შეიძლება მათი ერთმანეთისაგან იზოლირებული განხილვის გზით. ამის მიუხედავად სოციოლოგია და ფსიქოლოგია განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან — ერთისთვის პიროვნებაა ფოკუსში, საზოგადოება კი უკანა პლანია, მეორე კი საზოგადოებას აქცევს ფოკუსში. კულტურის როგორც ფილოსოფიური კვლევის საგნის შემთხვევაში კი ფოკუსში უნდა მოვაქციოთ არა საზოგადოება ან ადამიანი, არამედ მიმართება მათ შორის. ცხადია, ამ მიმართების გარკვევის დროს მიმართებაში მყოფი ელემენტების არსი უნდა გავითვალისწინოთ, მაგრამ ეს ელემენტებიც სწორედ მათი ერთმანეთთან მიმართებით არიან თავისებურნი. საზოგადოებას როგორც გარკვეულ საგანს აქვს თავისებები, რომლებიც ვერ დაინახება, თუკი მას მხოლოდ პიროვნების ყურებაზე ნაჩვევი თვალებით შევხედავთ: ასეთ შემთხვევაში, მაგალითად, შრომის დანაწილებას ადამიანთა ბუნებრივი თვისებების განსხვავებაზე დავამყარებთ. ასევე თუკი პიროვნებას მხოლოდ სოციოლოგის თვალს მივაპყრობთ, მაშინ დაგვეკარგება მასში პიროვნული, ყოველი ინდივიდი სოციალური ჯგუფის პერსონიფიცირება იქნება მხოლოდ. მაგრამ ისიც უეჭველია, რომ პიროვნების ატომების ძიება ადამიანის სოციალურობის უგულვებელყოფის გზით შეუძლებელი, უნაყოფო იქნება, ისევე როგორც საზოგადოების ცხოვრების საზრისის გაგება — იმის გაუთვალისწინებლად, რომ ამ ცხოვრების დანიშნულება პიროვნებების ინტერესებისა და მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაა საბოლოოდ. რადგან კულტურა არის თავისთავად ჩვენი ყურადღების საგანი, ცხადია, ყურადღება უნდა მიექცეს სწორედ ადამიანის, პიროვნების სოციალურ ბუნებას, ერთი მხრივ, და საზოგადოებრივი ცხოვრების, საზოგა-

დობრივი ურთიერთობის პიროვნულ-ადამიანურ საზრისს, მეორე მხრივ. აქედან ჩანს, რა უნდა იყოს ჩვენი უახლოესი მიზანი: უნდა განვმარტოთ ის ცნობილი ვითარება, რომ ადამიანი სოციალური ბუნებისაა, და უნდა ჩავუყვირდეთ სოციალური ურთიერთობის საზრისს, უნდა დავახასიათოთ ის როგორც ადამიანთა საზოგადოებრივი ურთიერთობა, როგორც მათი კომუნიკაციის ფორმა. მხოლოდ ამის შემდეგ შევძლებთ დავახასიათოთ კულტურა როგორც საზოგადოებისა და პიროვნების გადაკვეთა, პიროვნების სოციალიზაციისა და საზოგადოების პუმანიზაციის საშუალება.

2. ადამიანის საზოგადოებრივი ბუნება. როდესაც ვამბობთ, რომ ადამიანს სოციალური ბუნება აქვს, ამით ადამიანის თავისებურებას აღვნიშნავთ და არა ისეთ რაიმეს, რაც მას სხვა არსებებთან ერთად ახასიათებს. „სოციალურობა“ გარკვეული აზრით ცხოველებისთვისაც არ არის უცხო. როგორც ეთნოლოგები ამტკიცებენ, ზოგიერთი ცხოველი სწრაფად იღუპება, თუ ის სრულიად იზოლირებულია თავისი სახის სხვა წარმომადგენლებისაგან. მეცნიერები ასეთ ცხოველებს დამოუკიდებელ არსებებადაც კი არ თვლიან. მათი აზრით, ისინი დიდი ორგანიზმის ნაწილებია. ის, რომ ადამიანებს არ შეუძლიათ არსებობა ისე, თუ სხვა ადამიანებთან არ დაამყარეს ურთიერთობა, ეს ჭერ კიდევ არ ასაბუთებს ადამიანის სოციალურ არსს. ადამიანის სოციალური ბუნება იმას კი არ ნიშნავს, რომ მას სხვა ადამიანებთან ერთად ყოფნის გარეშე არსებობა არ შეუძლია, არამედ იმას, რომ ადამიანი არ არის ადამიანი სხვა ადამიანებთან ურთიერთობის გარეშე, რომ სოციალურობა ადამიანად ყოფნისთვის არის განმსაზღვრელი. მხოლოდ ამგვარი ვითარება გააპართლებს ცნობილ განსაზღვრებას — ადამიანი არის *ζῷον πολιτικόν*

საზოგადოებრივი, ე. ი. ადამიანური ადამიანი, წერს მარქსი¹. მაგრამ რატომ ნიშნავს საზოგადოებრივი ადამიანურს? მარქსის მიხედვით, საზოგადოებრივია ადამიანში ადამიანური, ე. ი. ადამიანში არაადამიანური, ბუნებრივიც არის. როგორი მჭიდრო ურთიერთობაც არ უნდა იყოს საზოგადოებრივსა და ბუნებრივს შორის, ისინი იგივეობრივი არ იქნებიან. საქმე ეხება სწორედ ადამიანის სპეციფიკას, რომელიც საზოგადოებრივის იგივეობრივი უნდა იყოს. რა არის ეს სპეციფიკა? ჩვეულებრივ ამ სპეციფიკად ადამიანთა შრომას მივიჩნევთ ხოლმე. შრომით, როგორც ბუნების შეგნებულად გარდამქმნელი მოღვაწეობით, ადამიანი, მართლაც, განსხვავდება ყველა სხვა არსებისაგან; შრომამ, ვამბობთ ჩვენ, შექმნა ადამიანი, მაგრამ რა არის ის, რაც შრომამ შექმნა, ეს ჭერ კიდევ სათქმელია. ამიტომ მხოლოდ შრომავზე მინიშნება არ არის ადამიანის თავისებურების დახასიათება.

ყოველი საგნის არსება მის არსებობაში მქალენდება. ადამიანთა ყოფიერება კი არის მათი ცხოვრების რეალური პროცესი². ადამიანის არსება მის მოქმედებაშია, ადამიანი მოქმედი, მოღვაწე (деятельсье) არსებაა, მისი სპეციფიკაც ამ მოქმედების ხასიათში უნდა ვეძიოთ. ადამიანი ის არის, რაც მის მოქმედებას განსაზღვრავს. ცხოველის მოქმედებას მისი ბუნებრივი ინსტინქტები განსაზღვრავს, ცხოველის მოქმედება თითქმის ისევეა დეტერმინებული ინსტინქტებით, როგორც ვარდნილი სხეული მიზიდულობის ძალით. ადამიანიც

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., 2-ое изд., т. 42, с. 116.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 25.

არ არის თავისუფალი ინსტინქტებისაგან, ისიც ბუნებრივი არსებაა, მაგრამ ადამიანის მოქმედება არ არის განსაზღვრული მხოლოდ ბუნებრივი მოთხოვნილებებით: ვიდრე ის მხოლოდ ამ მოთხოვნილებებით არის განსაზღვრული, ის ჯერ კიდევ არ გამოყოფილა ბუნებიდან. მართალია, ამ მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე ზრუნვაში ადამიანის გონებაც მონაწილეობს, მაგრამ თავისი აუცილებლობით ეს პროცესი არ განსხვავდება ცხოველის ანალოგიური მოქმედებისაგან.

ბუნებრივი აუცილებლობით მარტო ადამიანის ბუნებრივი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება როდი განისაზღვრება. სოციალური მოთხოვნილებაც შეიძლება ბუნებრივი აუცილებლობით ეხვეოდეს თავს ადამიანს. ასე, მაგალითად, ლოთისათვის ალკოჰოლის მიღების მოთხოვნილება ფიზიოლოგიური ბუნებისაა და მასზე უარის თქმა მისთვის ისევე ძნელია, როგორც ბევრ საქმელზე უარის თქმა იმისათვის, ვისაც ნივთიერების ცვლა აქვს მოშლილი. როდესაც ადამიანის სოციალურ ბუნებას უარყოფენ, ამას იმის შიშით აკეთებენ, რომ სოციალურად დეტერმინებული მოქმედება თითქოს გააუქმებს ადამიანის თავისუფლებას. მაგრამ სოციალური დეტერმინაციის გაიგივება ბუნებრივ დეტერმინაციასთან ადამიანისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ცალმხრივი გაგების შედეგია. როგორც ითქვა, საზოგადოებრივი მოთხოვნილებით განსაზღვრული მოქმედებაც შეიძლება ბუნებრივი აუცილებლობით იყოს დეტერმინებული, მაგრამ რაიმეს შესაძლებლობა ხომ მის საწინააღმდეგო შესაძლებლობასაც გულისხმობს.

ადამიანის წარმოშობით ბუნება არ გაუქმებულა — ადამიანისა და ადამიანთა საზოგადოების სახით არ წარმოშობილა ისეთი რამ, რაც ბუნების არსებობის წესს გამოირიცხავს. ადამიანის სამყარო — ნოოსფერო — ბუნების განვითარების საფეხურია. ბუნების არსებობის წესი აუცილებლობა და კანონზომიერებაა, ადამიანის სფეროც ასეთია — საზოგადოების, ადამიანის სამყარო დეტერმინიზმის პრინციპს არ უარყოფს, მასში დეტერმინიზმის თავისებური ფორმა მოქმედებს. ადამიანის მოქმედება თავისებურად არის განსაზღვრული. ადამიანის სამყარო თავისუფლების წარმოშობით იწყება და ადამიანთა ნამდვილი ისტორია კი თავისუფლების სამეფოა. მაგრამ თავისუფლება დეტერმინაციის უარყოფა არ არის, ის მისი თავისებური ფორმაა. უფრო სწორად: ნამდვილ ადამიანურ მოქმედებაში თავისუფლება და აუცილებლობა ერთმანეთს ემთხვევა. ადამიანის მოქმედება იმით განსხვავდება ბუნებრივი აქტებისაგან, რომ მისი განსაზღვრელი არსებითად არის ღირებულება, ადამიანის მიერ აღიარებული ღირებულება. ადამიანის მრავალი განსაზღვრებიდან ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესია ის, რომ ადამიანი აქსიოლოგიური არსებაა, რომელიც თავის მოქმედებაში ღირებულებებით ხელმძღვანელობს: მართალია, ადამიანის მოღვაწეობა, რომელიც ამ ღირებულებათა განხორციელებას ისახავს მიზნად, გარკვეულ ლოგიკას უნდა დემონსტრირებდეს, მაგრამ თვით ამ ლოგიკის გაგებაც შეუძლებელია ადამიანის სპეციფიკის გათვალისწინების გარეშე და, გარდა ამისა, ადამიანის თავისებურება ვლინდება არა იმაში, რომ ისიც ემოჩიონება აუცილებლობას, ლოგიკას, არამედ იმაში, რომ ის ამავე დროს თავისუფლების სამეფოს მოქალაქეც არის. ამიტომ, უნდა ვიფიქროთ, რომ ადამიანის სოციალური არსი, უწინარეს ყოვლისა, თავისუფლების სამეფოშია, იმაში, რომ თა-

ვისუფლებასა და მის საფუძველს — ღირებულებას — სოციალურობით უნდა აღქვოდეს აზრი. ვნახოთ, არის თუ არა ეს ასე.

ადამიანი, როგორც იტყვა, მხოლოდ აუცილებლობის სამეფოს მოქალაქე არ არის, ის მხოლოდ ბუნებრივი მოთხოვნალებებით არ არის განსაზღვრული — ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს არ აკმაყოფილებს მხოლოდ არსებობა, მას უნდა მისი ცხოვრება ღირებულებაც იყოს. ადამიანს მარტო ცხოვრება კი არ უნდა, არამედ კმაყოფილი უნდა იყოს თავისი ცხოვრებით. ადამიანი აფასებს თავის არსებობას, არსს, შეფასება კი ჭერარისს მიხედვით განხილვავა, ხოლო

3 აკად. პ. გუგუშვილი გეთავაზობს ფილოსოფიურ და სოციოლოგიურ ლიტერატურაში დამკვიდრებული ტერმინი „ღირებულება“ შეეცვალოთ ტერმინით „ფასეულობა“ (იხ. მისი წერილები ჟურნალში „მნათობა“, 1977 წ., № 9 და „მაცნე“, ფილოსოფიის... სერია, 1975, № 3). აქ არ არის ადგილი მისი არგუმენტაციის დაწვრილებით განხილვისათვის და ამიტომ ორიოდ შენიშვნით შემოვიფარგლებით.

აკად. პ. გუგუშვილი ფიქრობს, რომ ტერმინი „ღირებულება“ პოლიტიკური ეკონომიის ცნებას გამოხატავს და მისი ხმაზედა ფილოსოფიური ცნების გამოსახატავად არეუ-დარევას გამოიწვევს. მაგრამ მის მიერ შემოთავაზებული ტერმინი „ფასეულობაც“ ეკონომიურ ვითარებას გამოხატავს და „ღირებულების“ ნაცვლად მისი გამოყენება ტერმინოლოგიური დაზუსტება არ იქნება. აკად. პ. გუგუშვილს მიაჩნია, რომ ტერმინი „ღირებულება“ პოლიტიკურ ეკონომიაში გარკვეულ ობიექტურ ვითარებას აღნიშნავს, ხოლო ის, რასაც ფილოსოფოსები და სოციოლოგები აღნიშნავენ „ღირებულებით“, სუბიექტური და რელატიურია და მის გამო-სახატავად სიტყვა „ფასეულობა“ უფრო გამოდგება. სინამდვილეში კი ბევრი ფილოსოფიური თვალსაზრისით, მათ შორის მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვითაც, ღირებულებას (ფილო-სოფიური აზრით) ობიექტურობა ახასიათებს, ოღონდ ეს ობიექტურობა თავისებურია, ისევე როგორც თავისებურია, მაგალითად, ქემარტიტების და თვით ეკონომიური ღირებულების ობიექტურობაც.

დაბოლოს. აკად. პ. გუგუშვილი ისე წარმოგვიდგენს ვითარებას, თითქოს ყველა ენაში ღირებულებას პოლიტიკონომიური და ფილოსოფიური ცნებები განსხვავებული სიტყვებით აღინიშნება და მხოლოდ ქართული ფილოსოფიური და სოციოლოგიური ტერმინოლოგია არის გამონაკლისი. იგი იმოწმებს წერისს, ჟურნალიდან „Курьер ЮНЕСКО“, რომელშიც ნაიჭკვიაძე მზატვარი) «производит не материальные ценности, имеющие определенную рыночную стоимость, а предметы «культурного назначения», истинную ценность которых еще предстоит установить» და შენიშნავს: „ის, რასაც ერთმანეთისაგან ანსხვავებენ და ეჭვივალენტურ (სიტყვებსაც (ტერმინებსაც) ხმაარბენ რუსულ, ინგლისურ, ფრანგულ, ესპანურ, გერმანულ, არაბულ, იაპონურ, იტალიურ, ჰინდის, თამილის, ივრიტის, სპარსულ, ნიდერლანდების, პორტუგალურ ენებზედ, რა ენებზედაც ეს ჟურნალი ერთდროულად იბეჭდება და. ცხადია (!), სხვა ენებზედაც, ვფიქრობ, დროა, ჩვენმა ფილოსოფოსებმა, სოციოლოგებმა და მთარგმნელებმა შეიწყნარონ და მივიღოთ“ („მნათობა“, აღნ. №, გვ. 162). ეს მსჯელობა სრულ გაუგებრობაზეა დამყარებული სიკვამილში, რომ აკად. პ. გუგუშვილი იმოწმებს 14-ენოვანი ჟურნალის რუსულ ნომერს, რუსულში კი, მართლაც, ღირებულების ეკონომიური და ფილოსოფიური ცნებები სხვადასხვა ტერმინებით აღინიშნება (стоимость და ценность). მაგრამ საკმარისა ჩავხედოთ, მაგალითად, იმავე ჟურნალის ფრანგულ ნომერში (აკად. პ. გუგუშვილას მიერ დამოწმებული წერილის ავტორი ხომ ფრანგი ფილოსოფოსი მიკელ დიუფრენია), სადაც წერია: „...l'artiste d'aujourd'hui ne produit pas des biens matériels possédant une valeur marchande déterminée, mais des biens culturels dont la valeur a encore à être reconnue...“ („Courier de l' UNESCO“, 1973, № 3, p. 24), რათა დავრწმუნდეთ: стоимость-საცა და ценность-საცა ერთი და იგივე ტერმინი (valeur) შეესაბამება. და ეს ბუნებრივიცაა. ძირითად ევროპულ ენებში მაინც ღირებულების პო-ლიტიკურ-ეკონომიური და ფილოსოფიური ცნებები ერთი და იგივე სიტყვით აღინიშნება: Wert გერმანულად, value ინგლისურად, value ფრანგულად, val: ესპანურად და valore იტალიურად. არც ის უნდა იწვევდეს გაკვირვებას, რომ ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგია ანგარიშს უქვეა სიტყვახმარებას იმ ენებში, რომლებიდანაც შემოვიდა: ღირებულების ფილოსოფიური ცნება ჩვენში.

ჯერარსი არის საშუალებაზე არ დაიყვანება. შემთხვევით ხდება ეს თუ აუცილებლობით, ადამიანი ყოველთვის უყენებს თავის თავს კითხვას — რისთვის? ადამიანს არა მარტო წყურვილის დაკმაყოფილება უნდა, არამედ იმის ცოდნაც, თუ რისთვის არის წყურვილი. მიზნების რიგი უნდა დასრულდეს, რათა წინა წევრებმა გამართლება მიიღონ, მაგრამ რა საბოლოო მიზანი შეიძლება ჰქონდეს ადამიანს, რა შეიძლება მისი მოქმედების გამამართლებელი ინსტანცია იყოს?

თუ კაცობრიობის ცხოვრებას გადავხედავთ, ადვილად დავრწმუნდებით იმაში, რომ ადამიანის ცხოვრებისა და მისი ღირებულების საზომად სხვადასხვა რაიმე გვევლინებოდა ხოლმე: ტომის ან თემის ინტერესები, სახელმწიფო, სამშობლო, თვით ინდივიდი. უკანასკნელ შემთხვევაშიც უბრალოდ ის კი არ იყო აღიარებული, რომ ადამიანები თავიანთი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ცდილობენ, არამედ ეს მისწრაფება აქსიოლოგიურ სიმაღლეზე იქნა აყვანილი — ადამიანის მოქმედების ამგვარი სტრატეგია იქნა მიჩნეული ჯერ-არსად. ყველა შემთხვევაში უმაღლეს ღირებულებად მიჩნეული ინსტანცია ადამიანს ევლინებოდა როგორც მისი დანიშნულება, მისი არსი და იგულისხმებოდა, რომ ადამიანმა უნდა მისდიოს თავის არსს, უნდა იქცეოდეს ისე, როგორც ადამიანს შეჰფერის, — ისე, როგორც მოსალოდნელია იქცეოდეს ადამიანი. არც ღმერთის უზენაესობა არის სხვა ხსიათის — ამ შემთხვევაშიც ადამიანის არსად ღმერთის სამსახური ცხადდება, ე. ი. აქაც ადამიანისაგან მოითხოვება, ისე მოიქცეს, როგორც ადამიანს, მის გვარობით არსს შეჰფერის. შეიძლება ვთქვათ, რომ ადამიანს მისი არსის შესაბამისი იდეალი გარკვეული საზოგადოებრივი პირობების ზეგავლენით ეხვევა თავს, მაგრამ ის, რომ ადამიანი თავისი ინდივიდუალური არსებობის გარეთ ეძებს ამ არსებობის გამართლებას, არ უნდა იყოს მისთვის შემთხვევით მოხვეული რამ.

ისევე როგორც სხეულს წონა სხვა სხეულებთან მიმართებით აქვს, ასევე ადამიანს არ შეუძლია თავისი თავის ღირებულება განიცადოს თავის სამყაროსთან (Umwelt) მიმართების გარეშე. ეს სამყარო კი უწინარეს ყოვლისა ადამიანთა სამყაროა. ადამიანთა სამყაროს გარეშე, სოციალურ გარემოსთან მიმართების გარეშე ადამიანს არა თუ არ შეუძლია თავისი მნიშვნელობა განიცადოს, არამედ არც შეიძლება ეს მნიშვნელობა გააჩნდეს. ვითარება ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ადამიანი სოციალური გარემოს გარეშე წარმოადგენდეს სრულიად გარკვეულ, ჩამოყალიბებულ არსებას, რომელიც ამ გარემოზე ტოვებს კვალს, როგორც მკვრივი სხეული ტოვებს კვალს ცვილზე. საზოგადოებრივი ურთიერთობა, სხვა ადამიანებთან ურთიერთობა ადამიანური ცხოვრების უბრალო პირობა კი არ არის, არამედ მისი შინაარსია. ადამიანი სრულიადაც არ არის განსაზღვრული ერთმნიშვნელოვნად იმ სკამით, რომელიც მას უკავია, მაგრამ მას არ შეუძლია არსებობა ისე, თუ რაღაც საყრდენი არა აქვს ცხოვრებაში, თუ მას არავითარი ურთიერთობა არა აქვს სხვა ადამიანებთან. ამ ურთიერთობის გარეშე ის ადამიანიც არ არის. სოციოლოგები კამათობენ იმის თაობაზე, თუ რა ურთიერთობა არსებობს ადამიანსა და მის როლს შორის, დაიყვანება თუ არა პირველი მეორეზე, მაგრამ საზოგადოებაში ამა თუ იმ როლის შესრულების გარეშე ადამიანის არსებობა წარმოუდგენელია. როლები კი გულისხმობენ პიესას, დასს, მაყურებელს მაინც, გარკვეულ მოლოდინებს და, მაშასადამე, ადამიანებს, რომელთაც ეს მოლოდინები აქვთ.

ადამიანი არ არის საზოგადოებრივ ურთიერთობათა თავმოყრის წერტილი. მას გარკვეული ფიზიკური და სულიერი თვისებები გააჩნია, მაგრამ ამ თვისებების რეალიზაცია მხოლოდ საზოგადოებრივ ურთიერთობაში ხდება. ადამიანის შესაძლებლობები მხოლოდ ამ ურთიერთობებში გამოვლინდება. ადამიანს მისი საქმენი გამოაჩენენ, მაგრამ „საქმენი“ აზრს მხოლოდ სოციალურ გარემოში იძენენ. მხოლოდ საზოგადოებრივ ურთიერთობაში გამომქლავდება, ადამიანი რაიმე ღირებულებას ქმნის თუ წყალს ნაყავს. ადამიანების უნარებიც რაღაც მოქმედებაში უნდა გამომქლავდნენ. ეს თვისებები არ შეადგენენ მათი გამოვლენისაგან განცალკევებულ სუბსტანციას — ადამიანი ისევე არ არსებობს თავისი რეალიზებული თვისებების გარეშე, როგორც საგანი არ არსებობს საერთოდ თვისებების გარეშე, რომელთაგანაც თუ დავცლით საგანს, მისგან არაფერი არ დარჩება.

როდესაც ადამიანის სოციალური არსების მტკიცებაში შეაქვთ ეჭვი, უწინარეს ყოვლისა, იმას გულისხმობენ, რომ ადამიანს ავტონომია აქვს, ის პიროვნებაა, მას თავისი „მე“ აქვს, რომელიც სოციალური გარემოს უბრალო ფუნქცია ვერ იქნება. მაგრამ „მე“-საც არა აქვს აზრი „შენ“-ის გარეშე. სადაც არ არის „შენ“, იქ არც „მე“ არის; მე ვარ მე მხოლოდ შენი საშუალებით და შენთან ერთად, ამბობდა ფიფერბახი⁴. „მე არ შემოძლია ის წარმოვიდგინო ისე, თუ არ დავამყარე მისი მიმართება სხვასთან როგორც სხვასთან“⁵.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სოციალურობა ადამიანის ნიველირებას უწყობს ხელს: საზოგადოებრივი ზოგადობასთან არის დაკავშირებული, ხოლო „მე“, პიროვნება განუშემორებლობით არის ღირებული. პიროვნება, თუ ის მართლა პიროვნებაა, განუშემორებელია, ხოლო სოციალურობა ადამიანის ზოგადი მახასიათებელია. ეს სიძნელეც მოჩვენებითია: განუშემორებელია ყოველი ინდივიდუალური, ყოველი ერთეული მოვლენა, და ისევე როგორც ცოცხალი არსების განუშემორებლობა არ ეწინააღმდეგება მის ბიოლოგიურ არსს, ასევე პიროვნების განუშემორებლობა არ არის იმისათვის ხელისშემშლელი, რომ ადამიანის ბუნებად სოციალურობა მივიჩნიოთ. პიროვნების ნამდვილ მნიშვნელობას განსაზღვრავს არა მისი ნეგატიური განსხვავებულობა ყველა სხვა პიროვნებისაგან, არამედ მისი პოზიტიური განსაზღვრულობა: პეტრეს ღირებულება ის კი არ არის, რომ ის არ არის ბავლე, ივანე და ა. შ., არამედ ის, რომ ის სწორედ პეტრეა. ხოლო ეს პოზიტიური მნიშვნელობა იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა პოზიტიური ღირებულებების მატარებელია ის. ამრიგად, ადამიანის არსის სოციალურობის თუ არასოციალურობის საკითხს ისევე ღირებულების პრობლემათაგან მივყავართ.

ერთი შეხედვით, არსებობს ღირებულების მარტივი კრიტერიუმი ადამიანისათვის — ეს არის მისი არსებობა: ღირებული იქნება ის, რაც ადამიანის არსებობას უწყობს ხელს. მაგრამ ეს სიმარტივე მოჩვენებითია. ყოველ საგანს არსებობის თავისი ფორმა აქვს და ის უბრალოდ დროსა და სივრცეში გარკვეული პარამეტრების შენარჩუნებაზე არ დაიყვანება. ცხოველისათვის არსებობის შენარჩუნება ნიშნავს მისი როგორც ცოცხალი არსებისათვის ფუნქციონირების პირობების არსებობას. ადამიანის არსებობის ერთ-ერთი პირობა აგრეთვე არის მისი სიცოცხლის უზრუნველყოფა. მაგრამ ადამიანის არსებობა

⁴ Фейербах. Избранные философские произведения, т. 1, М., 1955, с. 617.

⁵ G. Marcel. Être et avoir, Aubier Édition montaigne, 1968, p. 202.

მისი როგორც ცოცხალი არსების არსებობაზე არ დაიყენება. თუ არსებობა ყოველი არსებულის უზოგადესი განსაზღვრულობაა, ადამიანის არსებობის უზოგადესი განსაზღვრულობა ის არის, რომ ადამიანი უბრალოდ კი არ არსებობს, არამედ აცნობიერებს ამ არსებობას და მის შეფასებას ახდენს. ადამიანისათვის მეორე განზომილება — ჯერარსი—ისევე ბუნებრივია, როგორც მატერიალური სხეულისათვის დროსა და სივრცეში არსებობა. ადამიანი აქსიოლოგიური არსებაა. ამიტომ მისი არსებობა ღირსეულად არსებობას გულისხმობს, როგორც არ უნდა ესმოდეს ადამიანს ღირსება. ადამიანი კი თავის ღირსებას მრავალი მაჩვენებლით ზომავს, ზოგჯერ ეს მაჩვენებლები ემთხვევა საზოგადოებრივ იდეალებს, ზოგჯერ ადამიანისათვის ღირსების საზომია საზოგადოებისაგან დამოუკიდებლობა და მის საწინააღმდეგოდ მოქმედება, მაგრამ ყოველ შემთხვევაში ადამიანი თავის ღირსებას მხოლოდ სხვა ადამიანთან მიმართებაში აღგენს. ღირსება ინტერინდივიდუალური, ინტერსუბიექტური, საზოგადოებრივია, რადგან ადამიანური მხოლოდ სხვა ადამიანთან მიმართებაში იჩენს თავს და მისი დამადასტურებელიც მხოლოდ „სხვა“ შეიძლება იყოს. ამიტომ ადამიანის სოციალური არსი მხოლოდ იმას კი არ ნიშნავს, რომ ადამიანზე თავიანთი არსებობისათვის აუცილებელი საგნების საწარმოებლად იძულებული არიან გარკვეული ურთიერთობა დაამყარონ ერთმანეთთან, არამედ იმას, უწინარეს ყოვლისა, რომ ამ ურთიერთობის გარეშე ადამიანს არ შეუძლია გაიცნობიეროს თავისი თავი ადამიანად, მის გარეშე ვერ დაადგენს იმას, თუ რას წარმოადგენს ის. სამყაროსთან ადამიანი უწინარეს ყოვლისა თავისი მოთხოვნილებებით კი არ არის დაკავშირებული, არამედ სხვა ადამიანით. ადამიანის სამყარო უწინარეს ყოვლისა ადამიანური სამყაროა, თვით ადამიანია. რადგან „Предмет, как бытие для человека, как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку“⁶.

ღირებულების „შემეცნების“ ადექვატური ფორმა არის გრძნობა. რა თქმა უნდა, ადამიანმა შეიძლება თავისი თავი შეაფასოს ინტელექტის საშუალებით, მაგრამ საკუთარი ღირსების ყველაზე ადექვატური განცდა მხოლოდ გრძნობით შეიძლება მოიპოვოს. სხვა ადამიანში თავისი საკუთარი ღირსების დადასტურებაც ადამიანს სხვადასხვა გზით შეუძლია მოიპოვოს: სიტყვიერი აღიარებით, საზოგადოების მხრივ ადამიანის ღირსების რიტუალური აღნიშვნით და ა. შ. მაგრამ ყველაზე დამაჯერებელი აღიარება ადამიანისათვის არის ისევე გრძნობა, სახელდობრ სიყვარულის გრძნობა. ამ უკანასკნელის პრესტიჟიც არ იყო ყოველთვის ერთნაირი: მას ყოველთვის ერთნაირი ადგილი არ ეპირა ადამიანის ცხოვრებაში. ჩვენს დროში ანაქრონიზმად მოგვეჩვენებოდნენ XVIII—XIX საუკუნეების ლიტერატურული გმირები, რომლებიც მხოლოდ სიყვარულით ცხოვრობდნენ და მისგან მოელოდნენ ხსნას. მაგრამ სიყვარულის მნიშვნელობა ადამიანისათვის ვლინდება დღესაც თუნდაც იმ მორალურ უკმაყოფილებაში, რასაც იწვევს მარტობა, ადამიანთა შორის კონტაქტების შეფერხება და შესუსტება.

სიყვარულზე მრავალი მითი შექმნილა და ბევრი ფსევდოგამოკვლევაც.

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, с. 47.

ადამიანზე სხვადასხვა შეხედულებანი მის ცხოვრებაში სიყვარულის ადგილის გარკვეულ გაგებასაც გულისხმობდნენ. როდესაც ამბობდნენ, რომ ადამიანი ადამიანისათვის მგელია და ადამიანთა შორის საყოველთაო ომი ბატონობს, ეს სიყვარულის გარკვეული გაგებაც იყო: ადამიანური ცხოვრების ამგვარი განმარტების დროს სიყვარული მხოლოდ თავის თავზე ზრუნვის ფორმად უნდა მიჩნეულიყო. ასეთ შემთხვევაში სიყვარულს მხოლოდ კაცსა და ქალს შორის ურთიერთობით ზღუდავენ, ხოლო ეს უკანასკნელი სეკრეციაზე დაჰყავდათ, სიყვარულის სხვა ფორმები კი—მის სუბლიმიაციაზე. მაგრამ თავის თავზე ზრუნვას სულაც არა სჭირდება სიყვარულის ფორმა მიიღოს. ადამიანები თავიანთი ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე რომ ზრუნავდნენ, სულაც არ არის აუცილებელი თავისი თავისადმი სიყვარულით იყენენ გამსჭვალული. ჰეგელი სამართლიანად ამბობს, რომ ქრისტიანული მცნება— გიყვარდეს მოყვასი, როგორც საკუთარი თავი, არ ნიშნავს პირდაპირი აზრით საკუთარი თავის სიყვარულს, ასეთი რამ უაზროა⁷. ეს მოთხოვნა არსებითად იმას ნიშნავს, რომ მოყვასზე ადამიანმა ისევე უნდა იზრუნოს, როგორც საკუთარ თავზე. სიყვარული კი ნიშნავს სწორედ სხვის სიყვარულს, მაგრამ თავისებურ რეფლექსიასაც შეიცავს. ჰეგელის მიხედვით სიყვარული ორის განსხვავებულობაა, რომლებიც, თუმცაღა, ერთმანეთისათვის სრულიად არ განსხვავდებიან; მიყვარდეს ნიშნავს ვიყო ის, რაც ჩემს გარეთაა; ჩემი თვითცნობიერება ჩემში კი არა მაქვს, არამედ სხვაში, მაგრამ ამ სხვის გარეშე მე ვერ მოვიპოვებ ჩემს თავს; ამ სხვასაც თვითცნობიერება მხოლოდ ჩემში აქვს, ორივენი ამ ცნობიერებას წარმოვადგენთ—ერთმანეთის გარეთ ყოფნისა და ერთმანეთთან იგივეობის ცნობიერებას, და ამ ერთიანობის ჰერეტიკა, განცდა, ცოდნა არის სიყვარული⁸.

ორის განუსხვავებლობას სიყვარულში კარგად გამოხატავს პოლ ელუარი:

Я так тебя люблю что уже не знаю
кого из нас двоих здесь нет⁹.

„ვისაც უყვარს..., ის თავის თავს კარგავს სხვაში“, — ამბობს კირკეგორი¹⁰.

ფოიერბახის მტკიცებით, მხოლოდ სიყვარულია ყოფიერების საიდუმლოება. სიყვარული არის ვნება და მხოლოდ ვნებაა ყოფიერების ნიშანი, სიყვარული არის ჩვენს გარეშე საგნის არსებობის ნამდვილი ონტოლოგიური დასაბუთება. სადაც სიყვარული არ არის, იქ არც ქვეშაობაა; მხოლოდ ის წარმოადგენს რაიმეს, ვისაც რაიმე უყვარს; არარაობა იყო და არაფერი გიყვარდეს — ეს ერთი და იგივეა; არის მხოლოდ ერთი ბოროტება — ეს ეგოიზმი და მხოლოდ ერთი სიყვეთე, ეს სიყვარულია, ამტკიცებდა ლ. ფოიერბახი¹¹.

ერთი შეხედვით, სიყვარული ადამიანის მხოლოდ ერთ-ერთი ლტოლვას და მისი მნიშვნელობის ფოიერბახისეული შეფასება — გავზიადებული. სინამდვილეში სიყვარული არ არის ადამიანის მხოლოდ ერთ-ერთი ემოცია. მას ადამიანის ცხოვრებაში უფრო ზოგადი მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული. სიყვარულ-

⁷ Гегель. Философия религии, т. I, М., 1975. 143.

⁸ Гегель. Философия религии, т. II, М., 1977. с. 230.

⁹ Поль Элюар. Стихи. Изд-во «Наука», М., 1971, с. 67.

¹⁰ Kierkegaard. Entweder-Oder. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1978, S. 651.

¹¹ Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. I, с. 184—186, 251.



ლი ადამიანის ყველა ადამიანური გრძნობისა და საქმიანობის აუცილებელი თანხლები ნიშანია, რომელიც აზრს აძლევს მათ. ფოიერბახის ნაკლი არ მდგომარეობს სიყვარულისათვის უზომო მნიშვნელობის მინიჭებაში. ფოიერბახის ნაკლი ის იყო, რომ მან ადამიანთა შორის ნამდვილი ემოციური კავშირების დარღვევის სოციალური საფუძველი ვერ დაინახა და მისი გარდაქმნის გზები ვერ დასახა. მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ რეალურ გზებს ისევე ადამიანები უნდა დაადგენ და ეს ადამიანთა რეორიენტაციას ვულისხმობს. არ შეიძლება იმის იმედზე ვიყოთ, რომ თავისი მოძმის ბედისადმი განურჩეველი ადამიანი ხალისით დაადგება საზოგადოების გარდაქმნის გზებს, მით უფრო, თუ ეს მის-გან მსხვერპლს მოითხოვს.

არსებობს უმაღლეს ღირებულებათა ტრიადა, რომლითაც ადამიანის საქმიანობას აფასებენ ხოლმე. ესენია ჭეშმარიტება, მშვენიერება და სიკეთე. მაგრამ თვით ამ ღირებულებებს სიყვარული ასულდგმულებს. სიკეთე რომ ადამიანთა ურთიერთობის გარეშე არ არსებობს, რომ ის არ შეიძლება არ იყოს სიკეთე ვინმესთვის, ეს თავისთავად ცხადია. მართალია, მისი დაკავშირება ენოციასთან კანტმა გაუმართლებლად მიიჩნია, მაგრამ ამგვარი თვალსაზრისის წინააღმდეგობრიობა მაშინვე შეამჩნიეს, — ხოლო შემდეგ ეთიკური იმპერატივის ფორმალური დაფუძნების უშინაარსობა და, ამით, მისი შეუძლებლობა აჩვენა მ. შელერმა. სიკეთის ჩადენა მხოლოდ სიკეთისათვის, ობიექტისადმი სიყვარულის გარეშე ეთიკურ ქცევას არაეთიკურ საქციელად აქცევს. სიკეთე სიკეთისათვის, როგორც მ. შელერმა კარგად აჩვენა, სიკეთე, რომელიც ადამიანის სიყვარულით არ არის გაპირობებული, არამედ თვითონ სიკეთის „სიყვარულით“, არსებითად არის ფარისევლობა და არა ნამდვილი სიკეთე. ამგვარი სიკეთე მოჩვენებითი „თანაგრძნობაა“ — როდესაც ამ უკანასკნელის ინტენცია სხვის განცდაზე კი არ არის მიმართული, არამედ საკუთარი თანაგრძნობის აქტზე. ამას მაშინა აქვს ადგილი, მაგალითად, როდესაც ვინმე მოითხოვს, რომ მის გარშემო მხოლოდ მხიარული სახეები იყოს და აცხადებს, რომ ის ვერ იტანს მოღუშულ ადამიანებს, ან როცა ის ეხმარება სხვას ტკივილის მოშორებაში, რადგან ის ვერ იტანს მის ყურებას; ასევე როცა ადამიანი მათხოვარს მხოლოდ იმიტომ ეხმარება, რათა ის მოშორდეს მას, ან როცა ადამიანს არ შეუძლია სისხლის ყურება, არ შეუძლია ნახოს, როგორ კლავენ ქათამს, თუმცა ამის გამო ის უარს არ ამბობს შემწვარ ვარიანზე და შეიძლება არც იმაზე, რომ თვითონ შეუწყოს ხელი „სისხლის დაღვრას“¹².

იგივე ითქმის მშვენიერებაზე. ადამიანური მშვენიერება გაუგებარი იქნება ადამიანისათვის, რომელსაც ადამიანის სიყვარული არ შეუძლია. მიზანთრობი ვერ დაინახავს ვერც ვენერა მილოსელისა და ვერც აპოლონ ბელედედერელის ან მიქელანჯელოს „დავითის“ მშვენიერებას. ბუნების მშვენიერების აღქმაც კი სიყვარულს მოითხოვს — სიციცხლის და თვით ბუნების როგორც ადამიანის სამშობლოს სიყვარულს. ერთი სიტყვით, „უსიყვარულოდ არ არსებობს არც სილამაზე“.

სიკეთისა და მშვენიერების კავშირი სიყვარულთან უფრო გასაგები ჩანს. უფრო ძნელი მოსააზრებელი უნდა იყოს კავშირი ჭეშმარიტებასა და სიყვარულს შორის. რამდენად მართალია ფოიერბახი, როცა ის ამბობს, რომ სადაც

¹² იხ. M. Scheler. Wesen und Formen der Sympathie. Verlag von Friedrich Cohen, Bonn, 1923, S. 45.

სიყვარული არ არის, არც ჭეშმარიტება არისო? ჭეშმარიტების მისაღწევად თითქოს ყოველგვარი ემოცია უნდა გამოვირიცხოთ. მაგრამ ჭეშმარიტების ძიებასაც აზრი და სტიმული ეკარგება იმ ღირებულებების გარეშე, რომელთა რეალიზაციასაც ჭეშმარიტება, ცოდნა ემსახურება. ჭეშმარიტება ჭეშმარიტებისათვის ისევე, და შეიძლება უფრო მეტადაც, არის არაბუნებრივი, როგორც ხელოვნება ხელოვნებისათვის და სიკეთე სიკეთისათვის. ისევე როგორც ხელოვნება უსიყვარულოდ სალიერის საქმეა და არა მოცარტისა, ასევე მეცნიერება უსიყვარულოდ ვაგნერის საქმეა და არა ფაუსტისა. ჭეშმარიტების მისაღწევად სიყვარულს რომ არავითარი მნიშვნელობა არა ჰქონდეს, ეს მაინც არ გააუფასურებდა სიყვარულს. მეცნიერების ღირებულება ხომ იმით ფასდება საბოლოოდ, თუ რამდენად უწყობს ის ხელს ნამდვილი ადამიანური საზოგადოების, ნამდვილი ადამიანური ურთიერთობის (რომელიც ადამიანთა შორის სიყვარულს გულისხმობს) დამკვიდრებას. მეცნიერება, ისევე როგორც საერთოდ კულტურა, ადამიანისთვის არის შექმნილი და არა ადამიანი კულტურისათვის (ა. მაჩაღო).

ადამიანის სოციალური ბუნება მყდნავდება მისთვის ადამიანური ურთიერთობის აუცილებლობაში — ამ ურთიერთობის განცდის აუცილებლობაში და ურთიერთობის აუცილებლობის განცდაში. ადამიანური ურთიერთობის აუცილებლობის განცდა კი ყველაზე მეტად სიყვარულის განცდა არის. ადამიანებმა, განსაკუთრებით XX საუკუნეში, იციან, თუ რამდენად არის სიყვარული დამოკიდებული შემთხვევითობაზე, რომ ის წარმატალია; ჩვენს დროში იშვიათად თუ ვინმეს სჯერა, რომ ინდივიდების შეხვედრის ბედი ცაზე წყდება, მაგრამ სიყვარული მაინც განიცდება, როგორც ერთმანეთის გარეშე არსებობის უაზრობა. სადაც ამგვარი განცდა არ არის, იქ არც ნამდვილი გრძნობაა. ამიტომ სიყვარული ადამიანური ურთიერთობის, ადამიანთა შეხვედრის ყველაზე ადექვატური ფორმაა (ადამიანთა შეხვედრის მნიშვნელობაზე იხ. O. F. Bollnow. Existenzphilosophie und Pädagogik).

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ თუ სიყვარული ადამიანური ურთიერთობის ასეთი აუცილებელი ფორმაა, ადამიანთა ცხოვრება სიყვარულით უნდა იყოს სავსე. სინამდვილეში კი ადამიანთა ცხოვრებაში სიყვარულზე ნაკლები არ არის ალბათ სიძულვილი და შუღლიც. ადამიანებს ერთმანეთის გარეშე ცხოვრება არ შეუძლიათ, მაგრამ ხშირად მათ ერთმანეთი იმისთვის სჭირდებათ, რომ ერთმანეთზე შედგნენ და უფრო მალა აფოტხდნენ. ერთი ადამიანი მეორისათვის სარკეა, მაგრამ ხშირად ამ სარკეს, ა. მაჩაღოს თქმით, იმისთვის იყენებენ, რომ მის წინ წვერი გაიბარსონ ან თმა შეიღებონ. თვით სიყვარულიც კი ხშირად სიძულვილის ფორმით გვევლინება — იგი იქცევა ფლობად, დამონებად, იმისკენ მისწრაფებად, რომ სიყვარულის ობიექტი საგნად, ნივთად აქციონ, რომ არაფერი ვთქვათ ფიზიოლოგიურ და ფსიქოლოგიურ ანომალიებზე. ადამიანის განივთებასთან ერთად თვით სიყვარულიც ნივთდება, ისიც ყიდვა-გაყიდვის საგნად იქცევა ხოლმე ან „ჩინმედლების“ მოპოვების საშუალებად. როგორ უთავსდება ეს სიყვარულის როგორც ადამიანთა პიროვნული ურთიერთობის უმადლეს ფორმად მიჩნევას? ხომ არ არის სიყვარული ადამიანთა სოციალური ბუნების გამოხატულება, ხოლო სიძულვილი და აგრესია — ადამიანთა ბუნებრივი მემკვიდრეობა? მაგრამ სიყვარულს ისევე აქვს ბუნებრივი წინამძღვრები, როგორც სიძულვილსა და აგრესიას. თითქმის ერთნაირი უფლებები შეგვიძლია ვამტკიც-

2. „მაინე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1980, № 1

16. 263

საქართველოს საზოგადოებრივი ურთიერთობის ინსტიტუტი

ცოთ, რომ ადამიანი ბუნებით კეთილი იბადება და მხოლოდ საზოგადოებაში გადაიქცევა ის ბოროტად, და ამის საწინააღმდეგოც. ადამიანთა შორის კომუნიკაცია რომ ადამიანის სოციალური ბუნების გამოხატულება იყოს, ხოლო სიძულვილი და ურთიერთგაუცხოება — ბუნებრივი მეგვიდროება, მაშინ არ გვეჩვენებოდა უფლება გვეთქვა: ადამიანის არსი სოციალურია. სოციალურობა მაშინ ადამიანის მოქმედების მხოლოდ ერთ-ერთი, სახელდობრ, მიზნობრივი მიზეზი იქნებოდა და ეს მოქმედება არა ნაკლებად დაემორჩილებოდა სხვა მიზეზებს, მათ შორის *causa efficiens*-ს. ადამიანთა შორის კომუნიკაციასაცა და მის დარღვევასაც საზოგადოებაში უმთავრესად სოციალური საფუძველი აქვს და ამიტომ აქვს ადამიანს სოციალური ბუნება. ადამიანი სამოთხეში რომ ცხოვრობდეს, შეიძლება ადამიანთა ურთიერთობა, მართლაც, მხოლოდ ურთიერთსიყვარულზე იყოს დამყარებული, მაგრამ რეალური საზოგადოება ადამისა და ევას ბაღზე უფრო რთულია, აქ ადამიანთა ურთიერთობა არ დაიყვანება მისი აუცილებლობის გაცნობიერებაზე. ადამიანებმა რომ იარსებონ და ერთმანეთისადმი ლტოლვა ჰქონდეთ, თავისი ოფლით უნდა მოიპოვონ პური თვისი და ამის გამო ადამიანთა ურთიერთობა გაშუალებული ხდება — მათი ურთიერთობით არსებობის მოპოვების საშუალებებთან. ადამიანები რომ იყვნენ, მათ უნდა ჰქონდეთ. ადამიანთა არსებობა მათი ყოფნისა და ქონას (*Sein und Haben*) ფონზე იშლება.

3. ყოფნა და ქონა. „ყოფნა და ქონა“ — ასეთია გაბრიელ მარსელის წიგნის სათაური. „ქონა თუ ყოფნა?“ უფრო ალტერნატიულად დაასათაურა წიგნი ერის ფრომმა. უფრო ადრე კი კ. მარქსმა თქვა თავის „ეკონომიურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“: «Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем, т. е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т. д., — и одним словом, когда мы его потребляем... Поэтому на место всех физических и духовных сил стало простое отчуждение всех этих чувств — чувство обладания. Вот до какой абсолютной бедности должно было быть доведено человеческое существо, чтобы оно могло породить из себя свое внутреннее богатство»¹³.

როგორც ვხედავთ, მოხმარების პროცესიც, მარქსის მიხედვით, ქონას მოდუსს მიეკუთვნება, ხოლო სხვა ადგილას ამავე ნაწარმოებში მარქსი იმას აჩვენებს, რომ კერძო საკუთრებაზე დამყარებულ საზოგადოებაში მშრომელის ცხოვრება ისეა მოწყობილი, რომ მოხმარების პროცესი მიზნად ევლინება ადამიანებს, ხოლო ადამიანის ნამდვილი გვარობითი ცხოვრება, უწინარეს ყოვლისა მისი შრომითი საქმიანობა, საშუალებად წარმოუდგება მას. როგორ არის ეს შესაძლებელი?

ერთი შეხედვით, ქონა და ყოფნა სრულიადაც არ უპირისპირდებიან ერთმანეთს. ერთი ხომ მეორის აუცილებელი პირობაა. თვით ადამიანური უნარები, თვისებები და გრძნობები ადამიანებს უნდა ჰქონდეთ, რათა ისინი გამოავლინონ. დღევანდელ ადამიანს არ შეიძლება გულუბრყვილოდ არ ეჩვენოს გასული დროის პოეტის სიტყვები: „ნარგიზი და ვარდია გონება და ქონება, —

¹³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, с. 120.

ერთად რომ არ ხარობენ, ალბათ გავგეგონება“. მაგრამ ყოფნასა და ქონას დაპირისპირება სულაც არ არის არც ნაიფური და არც რადიკალურ-მატერიალისტური. „ქონას“, ფლობის წინააღმდეგობრივი ბუნება არაერთხელ გამხდარა ფილოსოფიური თუ პოეტური გააზრების საგანი.

Du mußt nicht bangen, Gott. Sie sagen m e i n
in allen Dingen, die geduldet sind.
Sie sind wie Wind, der an die Zweige streift,
und sagt: m e i n Baum.

.....
So sagen sie: mein Leben, meine Frau,
mein Hund, mein Kind, und wissen doch genau,
daß alles Leben, Frau und Hund und Kind
fremde Gebilde sind, daran sie blind
mit ihren ausgestreckten Händen stoßen¹⁴.

როდესაც ყოფნასა და ქონას უპირისპირებენ ერთმანეთს, ცხადია, ეს არ არის ყოფიერებისა და არაყოფიერების დაპირისპირება. ქონაც უნდა ყოფიერებდეს, მას სინამდვილეში ადგილი უნდა ჰქონდეს. დაპირისპირება ყოფნის სახეებში განსხვავებას გულისხმობს. ადამიანი თავის მოღვაწეობაში ავლენს თავს და მისი ყოფნაც მის დამოუკიდებელ მოღვაწეობაში იჩენს თავს. ყოფნა არ არის უბრალოდ დროსა და სივრცეში გარკვეული ადგილის დაკავება, ის ნიშნავს იმ სახით არსებობას, რა სახეც ყოფნის სუბიექტისთვის არის დამახასიათებელი. ადამიანის ყოფნა ადამიანად ყოფნას, ადამიანურ საქმიანობას ნიშნავს. ქონა კი თავისთავად არ არის ადამიანის საკუთარი საქმიანობა. სოციალურ ურთიერთობაში გარკვეული ადგილის დაკავებაა, რომელიც ადამიანად ყოფნის, ადამიანური მოღვაწეობის შესაძლებლობის საფუძველია, მაგრამ თვითონ არ არის ამგვარი საქმიანობა. ადამიანი შესაძლოა უცხად დიდი კაპიტალის მფლობელი გახდეს, მაგრამ ამით თავისთავად არაფერი არ იცვლება მის ყოფნაში, მის მოღვაწეობაში, თუმცა ამის შედეგად შეიძლება ძალიან ბევრი რამ შეიცვალოს მის ცხოვრებაში. როდესაც ყოფნასა და ქონას უპირისპირებენ ერთმანეთს, ამით იმ აზრს გამოთქვამენ, რომ ქონა არა მარტო სხვა არის, ვიდრე ყოფნა, არამედ კიდევ ელოდება მას, დაბრკოლებას ქმნის ადამიანთა ნამდვილი ყოფნის განხორციელების გზაზე. ვნახოთ, რამდენად არის მართებული ეს აზრი.

ცხადია, თუკი ქონა ყოფნის წინაპირობაა, ის არ იქნება მხოლოდ დაბრკოლება ადამიანის ყოფნისათვის, იგი ამ უკანასკნელის ფაქტორიც უნდა იყოს.

¹⁴ R i l k e. Gedichte. Leipzig, 1977, S. 51:

ნუ შეშფოთდები, ღმერთო. ისინი ამბობენ ჩემი ყველა ნივთზე, რომელიც მომთმენია.
ქარივით არიან, ტოტებს შორის რომ ქროლავს და ამბობს: ჩემი ხე.

.....
ისინი ამბობენ: ჩემი ცხოვრება, ჩემი ცოლი, ჩემი ძალი, ჩემი შვილი, კარგად კი იციან, ყოველგვარი ცხოვრება, ცოლი, ძალი და შვილი უცხო ქმნილებანია, რომელთაც ისინი ბრმად ეჯახებიან წინ გაშვებული ხელებით.

ამბობენ, სიღარიბე სირცხვილი არ არისო, მაგრამ მას ადამიანური ცხოვრების მიზნადაც ვერ გამოვაცხადებთ. თუ ადამიანის საქმიანობაში მისი ყოფნა მკლავნდება, ამ საქმიანობის პროდუქტი — საგანი, რომელშიც ადამიანის მოქმედებაა განიფლებული, თავისთავად არაადამიანური არ იქნება. ნივთებისადმი ნიჰილისტური დამოკიდებულება, სიმდიდრის უარყოფა თავისთავად ისევე არ არის ადამიანური ყოფნა, როგორც ნივთების, სიმდიდრის ქონა არ გადააქცევს ადამიანს არაადამიანად. ვინც მატერიალურ სიმდიდრეს სრულიად უარყოფს, ის თავის მოქმედებაში ისევე ამ სიმდიდრით არის განსაზღვრული. კარგად არის ცნობილი, რომ უხეში კომუნიზმი ისევე ეკრძო საკუთრების პრინციპზეა დამყარებული. როგორც სენეკა ამბობდა, ჩვენ შეგვიძლია უარი ვთქვათ ოქროთი მოვარაყებულ ვერცხლის ჭურჭელზე, მაგრამ არც ოქროსა და ვერცხლის არქონა უნდა ჩავთვალოთ ზომიერების მაჩვენებლად; დიდა ის ადამიანი, რომელიც თიხის ჭურჭელს მოიხმარს როგორც ვერცხლისას, მაგრამ არა ნაკლებად დიდა ის, ვინც ვერცხლის ჭურჭელს ისევე ხმარობს, როგორც თიხისას¹⁵.

თავისთავად რაიმეს ქონა, ცხადია, არაფერს უარყოფთს არ შეიცავს და ყოფნას არ უპირისპირდება. პირიქით, აუცილებლის არქონა ადამიანის ყურადღებას ამ აუცილებლისაკენ წარმართავს, თუნდაც მისი ღირებულება დიდი არ იყოს. ფილოსოფოსები, რომლებიც ერთმანეთს უპირისპირებენ ყოფნასა და ქონას, ამის მტკიცებას ვერ შესძლებდნენ, მათ რომ არ ჰქონოდათ მაგიდა, სკამი, ქალაღი და კალამი, წიგნები, რადგან წიგნის დამწერს რამდენიმე წიგნი მაინც უნდა ჰქონოდა წაკითხული და წიგნის დაწერა კი, თავის მხრივ, ჰონორართან და, მასთანადავე, ისევე ქონასთან არის დაკავშირებული ჩვეულებრივ. ქონების უარყოფაც შეიძლება საკმაოდ მომგებიანი ბიზნესი იყოს. ცნობილია, მაგალითად, რომ დასავლეთში ჰიპებისა და სხვა ახალგაზრდული ჯგუფების ჩაცმულობა ცხოვრების ბურჟუაზიული წესისთვის დამახასიათებელი ფუფუნების წინააღმდეგ არის მიმართული, მაგრამ კაპიტალისტური წარმოება იყენებს ამ ტენდენციებს ისევე ბიზნესის სასარგებლოდ და ამის შედეგად ძვირფასი ტანსაცმლის წინააღმდეგ პროტესტის სიმბოლო — ჯინსის სამოსი — თვითონ გადაიქცევა ხოლმე სანუჯვარ მოდურ და, შესატყვისად, ძვირფას ჩაცმულობად.

რამდენადაც ყოფნა და ქონა სხვადასხვა ვითარებას გამოხატავენ: ერთი ადამიანის მოღვაწეობას, მეორე კი — ადამიანის ადგილს გარკვეულ ურთიერთობებში, ამდენად მათ დაპირისპირებას აზრი არა აქვს. მაგრამ ქონა და ყოფნა თვით ადამიანური მოღვაწეობის გარკვეული, ზოგჯერ ურთიერთსაპირისპირო მიმართულებების მახასიათებლებიც შეიძლება იყვნენ და ამდენად უპირისპირდებიან ისინი ერთმანეთს. ქონა, ფლობა, თუ ამ ტერმინების სამართლებრივი შინაარსისაგან განყენებას მოვახდენთ და მათ ყოველდღიურ ხმარებას მივიღებთ მხედველობაში, ადამიანისაგან გარკვეულ მოქმედებას მოითხოვენ. ნივთების ფლობა მოითხოვს მათ შენახვაზე ზრუნვას, მათ მოვლაპატრონობას, მაგრამ ამაში არაფერი ადამიანის ყოფნისადმი დაპირისპირებული არ არის. არ შეიძლება ვიგულოვოთ, რომ ნივთებისადმი გულგრილი, უდიერი დამოკიდებულება იყოს ნამდვილი ადამიანური ყოფნა. ადამიანის საკუთრებაში მყოფი ნივთებიც, როგორც წესი, საზოგადოებრივი შრომის შედეგად

¹⁵ С е н е к а. Нравственные письма Люцилию, М., «Наука», 1977, с. 9—10.

არის შექმნილი და მათდამი დამოკიდებულება საზოგადოებისადმი დამოკიდებულებაც არის და, მამსადადამე, სხვა ადამიანებისადმი დამოკიდებულებასაც გამოხატავს. ფლობის უარყოფითი მხარე და ყოფნისადმი მისი დაპირისპირება იმაში მყდენდება, რომ ნივთისადმი მათი ბუნების შესატყვისი დამოკიდებულება ვრცელდება ადამიანის მოღვაწეობის სხვადასხვა ფორმებზე და სფეროებზე, რომლებსთვისაც ეს დამოკიდებულება მათი ბუნების საწინააღმდეგოა. ფლობის მოდუსის ამგვარი გადატანა ადამიანის მოღვაწეობის სხვადასხვა ფორმებზე განალიზებული აქვს ე. ფრომს თავის წიგნში „ქონა თუ ყოფნა“. მოვიყვანოთ მაგალითისათვის იმის რამდენიმე ნიმუში, თუ როგორ აანალიზებს ფრომი ამ თვალსაზრისით ადამიანის ყოველდღიური ცხოვრების ფორმებს¹⁶.

სწავლა. მოსწავლეები, რომლებიც ქონაზე არიან ორიენტირებული, უსმენენ რა ლექციას, ცდილობენ გაიგონ სიტყვები, მათი ლოგიკური ურთიერთობა და საზრისი და რაც შეიძლება სრულად ჩაიწერონ რეჟულში, რათა შემდეგ გამოცდაზე საგანი კარგად ჩააბარონ, მაგრამ ისინი არ ფიქრობენ მათ შინაარსზე, ლექციის შინაარსი არ ხდება მათი სააზროვნო საშუაროს ნაწილი, არ აფართოებს და არ ამდიდრებს მას. ყოფნაზე ორიენტირებული სტუდენტი კი ყოველი მოხსენების მოსმენის შემდეგ სხვა ხდება, ვიდრე მამდე იყო.

საუბარი. ქონაზე ორიენტირებულისათვის მთავარია თავისი შეხედულებანი, თავისი აზრი გამოთქვას, ყოფნაზე ორიენტირებულისათვის კი მთავარია ის, რაც ცოცხალია საუბარში, რადგან ის არ არის იმისი შიშით გამსკვავებული, რომ არ დაკარგოს ის, რასაც თავის შეხედულებად თვლიდა. ასეთ შემთხვევაში ადამიანთა ურთიერთობა საქონლის (ინფორმაციის, ცოდნის, სტატუსის) გაცვლის ნაცვლად დიალოგად იქცევა, რომლის პროცესში მთავარი ის აღარ არის, თუ ვინ არის მართალი.

კითხვა. ქონაზე ორიენტირებული ბალზაკს, მაგალითად, ასე წაიკითხავდა: გაიგებდა, რა მოუვიდა ამა თუ იმ გმირს, რა მოხდება ბოლოს და ა.შ. ამით ამოიწურებოდა კითხვა. ამით მის შეხედულებებში არაფერი შეიცვლებოდა, ადამიანის ბუნების გაგება არ გაღრმავდებოდა და არც თავისი თავის შესახებ გაიგებდა ის რაიმე ახალს. ასევე მოიქცეოდა ის ფილოსოფიური წიგნის წაკითხვისას. იგი გაეცნობოდა ამა თუ იმ ფილოსოფოსის შეხედულებას, მაგალითად, ადამიანზე, მის მოვალეობაზე, ადამიანურ ურთიერთობებზე, სიკვდილ-სიცოცხლეზე, ისე რომ ეს არავითარ კვალს არ დატოვებდა მის სულში, არაფერს არ შეცვლიდა მის ქცევაში.

ანალოგიურად შეიძლება ვიმსჯელოთ ადამიანის მოღვაწეობისა და ცნობიერების სხვა ფორმებზე — რწმენაზე, სიყვარულზე და სხვ.

ყოფნისა და ფლობის შედარება რომ შევაჯამოთ, აღბათ, ყველაზე ზოგადი განსხვავება ის იქნება, რომ ყოფნა პროცესია, ფლობას კი პროცესის შედეგთან აქვს საქმე. მაგრამ ამით ყოფნისა და ფლობის დაპირისპირება არ ამოიწურება. ფლობა არ არის სუბიექტის ინდივიდუალური დამოკიდებულება საგანთან, ის საზოგადოებრივი ურთიერთობაა. რაიმეს ფლობა ნიშნავს ამ რაიმეზე სხვისი ფლობის გამორიცხვას. „ადამიანს აქვს რაიმე საგანი“ — ამის თქმას აზრი აქვს, თუ სხვა ადამიანის უფლება ამ საგანზე უარყოფა. მე შეიძ-

¹⁶ E. Fromm. Haben oder Sein. Deutsche Verlags Anstalt, 1977, S. 37 und folgende.

ლება მიწის ნაკვეთის მფლობელი ვიყო, მაგრამ არ შეიძლება მქონდეს ცის ნაკვეთი, მზის სხივი, მთვარის ნათელი, რადგან ფიზიკურად შეუძლებელია სხვისი უფლების აღკვეთა ბუნების ამ მოვლენების ჭკრეტასა და განცდაზე.

ადამიანის შრომითი საქმიანობა ინდივიდუალურიცაა და საზოგადოებრივიც. ის ინდივიდის უნარის რეალიზაციის პროცესია, მაგრამ ამავე დროს საზოგადოებრივი ბუნებისაა, თუნდაც იმიტომ, რომ შრომის პროცესში საზოგადოების გამოცდილებაა გასაგნებული. მოხმარების პროცესი კი თავისი ბუნებით ინდივიდუალურია, თუმცა მასშიც ვლინდება ადამიანის საზოგადოებრივი ბუნება: ადამიანი თავის ვიტალურ მოთხოვნილებებსაც კი გარკვეული სოციალური რიტუალით იკმაყოფილებს — კაცს მარტოდ ჭამაც კი არ უნდა. მით უფრო მეტად უწყვეტ ადამიანები ანგარიშს საზოგადოებაში მიღებულ სტანდარტებს ტანსაცმლით, საცხოვრებელი ბინით, თავიანთი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების დროს. შრომის პროცესშიცა და მოხმარების დროსაც ვლინდება როგორც ადამიანთა ურთიერთობის აუცილებლობა, ისე ინდივიდთა შორის კონფლიქტების შესაძლებლობა. მაგრამ არც შრომის პროცესითა და მოხმარებით ამოიწურება ადამიანთა ცხოვრება: ადამიანები გარკვეულ ემოციურ ურთიერთობაში არიან ერთმანეთთან, მათ შორის გარკვეული პრესტიჟული ურთიერთობები მყარდება და ამ ურთიერთობებშიც მკვლავნდება ადამიანის სოციალური ბუნებაც და მისი ინდივიდუალობაც. პრესტიჟულ ურთიერთობებში ყოველ ადამიანს გარკვეული ადგილი უკავია და თუ, ერთი მხრივ, ეს საზოგადოებრივ აღიარებას გულისხმობს და ადამიანის სოციალურ ბუნებას ემყარება, მეორე მხრივ, ის შესაძლებლობებს ქმნის ინდივიდის პრეტენზიებსა და სოციალურ დაკმაყოფილებას შორის კონფლიქტებისათვის და, მამასადაამე, კვლავ ინდივიდთა შორის წინააღმდეგობებს ხდის შესაძლებელს.

ის, რომ ადამიანის არსი სოციალურია, არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ბუნებრივი არსებაც არ არის. როგორც არ უნდა იცვალოს სახე ადამიანის ბუნებრივმა მონაცემებმა და მოთხოვნილებებმა, ამ მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება, რამდენადაც ის ადამიანის არსებობის უბრალოდ შენარჩუნებას ემსახურება, ბუნებრივი პროცესია. ბუნებრივი, ცოცხალი არსების მოქმედების პრინციპია ზოოლოგიური ინდივიდუალიზმი; ვიდრე ადამიანი ცოცხალი არსებაა და არა კიბერნეტიკული მანქანა, ყოველთვის იქნება ის შესაძლებლობა, რომ მისი მოქმედებაც ამ პრინციპზე იყოს აგებული, და რაც უფრო ნაკლებად არის ის სოციალიზებული, მით უფრო მეტად იქნება ეს შესაძლებელი. ადამიანის სოციალური არსის შესახებ დებულება იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი იმდენად არის ადამიანი, რამდენადაც მისთვის მეორე ადამიანი მოთხოვნილებად არის ვადაქცეული. ადამიანის სოციალური არსი მისი ბუნებრივი ნიშანი კი არ არის, არამედ საზოგადოებაში ჩამოყალიბებული თვისებაა, ის ისტორიის პროცესში ყალიბდება და ვითარდება და ამდენად ისტორიის შედეგია. ისტორიის პროცესი კი ქმნალობის პროცესია, ადამიანის ადამიანად ქმნის პროცესია, ამიტომ, ბუნებრივია, ადამიანის ცხოვრებაში არის მისი სოციალური არსის გამომვლავნებაცა და ანტისაზოგადოებრივი საქციელიც, სიყვარულიცა და სიძულვილიც, სიკეთეცა და ბოროტებაც.

ადამიანის როგორც ბუნებრივი არსების სოციალურ არსებად გარდაქმნის ამ პროცესში ჩაერთო ისეთი მოვლენა, როგორიცაა ქონა, ფლობა. ის, ალბათ, აუცილებელი საფეხური იყო ამ პროცესში: თემური წყობილების დროს სო-

ციალურობა ბუნებრივი აუცილებლობის სიმკაცრით განსაზღვრავდა ადამიანის ქცევას და ამიტომ ის ჯერ კიდევ არ იყო ნამდვილი ადამიანური სოციალურობა. როგორც ჩანს, თავისი ნამდვილი სოციალური ბუნების დასადგენად აუცილებელი იყო ადამიანს ჯოხი მეორე მხარეს გადაედუნა და ინდივიდუალიზმი უკიდურესობამდე მიეყვანა. ადამიანს მარტოობა უნდა განეცადა, რათა გამოძვანებულიყო სოციალური ურთიერთობის, კომუნიკაციის აუცილებლობა ადამიანური არსებობისათვის, ადამიანური ყოფნის ნამდვილი შინაარსისათვის. ამ პროცესში, ადამიანის სოციალური არსის დადგენის პროცესში, მნიშვნელოვანი როლი აქვს კულტურას.

(დასასრული იხ. შემდეგ ნომერში)

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ზია ნოდია

შრომის კატეგორია ჰეგელის ფილოსოფიაში

საუბარი უნდა დაეწყოთ იმის აღნიშვნით, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში შრომის კატეგორია არ მოიპოვება. ჰეგელი ხანდახან, თუმცა საკმაოდ იშვიათად, ხმარობს სიტყვას „შრომა“; ხმარობს სხვადასხვა კონტექსტში, ხან პირდაპირი, ხან გადატანითი მნიშვნელობით, ყოველგვარი თვალსაჩინო სისტემის გარეშე. მსჯელობის საგანგებო საგნად შრომა ორჯერ-სამჯერ თუ იქცევა, ისიც გადაბმით ორ-სამ გვერდზე. მიუხედავად ავტორისა და შემდეგ გამომცემელთა მიერ ჰეგელის შრომათა მეტისმეტად დაწვრილებითი დასახსვრად-დასათაურებისა, მის თხზულებებში ვერ ვიპოვით ვერც ერთ რაგინდ უმცირეს თავსაც კი, შრომის, როგორც ასეთის, ე. ი. როგორც თავისთავადი კატეგორიის ანალიზს რომ ეძღვნებოდეს. ჰეგელისეული აბსოლუტური გონი „საფეხურებად“, „ნაბიჯებად“ ვითარდება, მაგრამ არც ერთ, უმცირეს ნაბიჯზეც კი მას „შრომა“ არ ერქმევა. ამ აზრით, უფლება არა გვაქვს ვილაპარაკოთ შრომის კატეგორიაზე ჰეგელის ფილოსოფიაში.

მაგრამ, ამის მიუხედავად, ეს პირველი ცდა არაა ჰეგელის მოძღვრების ამ კუთხით განხილვისა. უკვე მისმა უშუალო გამგრძელებელმა და უარყოფელმა კარლ მარქსმა, რომელმაც ექსპლიციტურად მიაყუთვნა შრომის ცნებას ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ადგილი (ამასთან ნიშანდობლივია რომ საგანგებოდ შრომის ანალიზისადმი მიძღვნილი თხზულებები არც მას დაუწერია), განაცხადა, რომ ჰეგელმა შეძლო ფილოსოფიურ დონეზე სწორად განეკვირბა შრომის არსი, — ისე, როგორც ეს არც ერთ მის წინამორბედს არ გაუყუთებია, — და ამასთანავე მკაცრად გააკრიტიკა შრომის მისეული გაგების სუსტი მხარეები. მარქსის შემდეგ ჰეგელს უფრო ხშირად ისე განიხილავდნენ, როგორც თავად ის წარმოგვიდგენდა თავს — წმინდა სპეკულატურ მოაზროვნედ. მაგრამ, ისევე ჰეგელისა არ იყოს, ფილოსოფოსშიც განსხვავდება მისი :n sich და für sich. ყოველ ფილოსოფიას აქვს მისი ს ა ი დ უ მ ლ ო : ჰეგელის ფილოსოფიის საიდუმლო მარქსმა მის „ფენომენოლოგიაში“ დაინახა, თავის მხრივ „ფენომენოლოგიის“ საიდუმლო კი — დავუმატებდით ჩვენ — შრომის ცნებაში. მისი აზრით, «Величие гегелевской «Ф е н о м е н о л о г и и» и ее конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа — заключается... в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как отчуждение и снятие этого отчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность т р у д а и снимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его собственного т р у д а»¹.

ჰეგელთან შრომის თეორიას დღესაც პოულობენ. ამ თემას ეძღვნება წერილები, საგანგებო თავები ჰეგელის ან მარქსის შესახებ დაწერილ გამო-

¹ К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, т. 42, М., 1974, с. 158-159.

კვლევებში, მონოგრაფიებიც კი². ამას უფრო ხშირად მარქსისტები აკეთებენ, ან ისინი, ვინც თავს აზროვნების მარქსისტულ ტრადიციას აკუთვნებს. ისიც აღსანიშნავია, რომ ეს ნაშრომები ძირითადად ეყრდნობა ჰეგელის „ფენომენოლოგიას“ ან მის სიცოცხლეში გამოუქვეყნებელ ადრეულ შრომებს, რომლებიც მარქსისტების უცნობი დარჩა. დასაყრდენი გერმანიაში განსწავლულმა სამხრეთკორეელმა მეკლევარმა ლიმ სოკ-ცინმა ისიც არ დაიზარა, რომ თავის საინაუგურაციო დისერტაციაში „შრომის ცნება ჰეგელთან“, რომელსაც ქვესათურად „ფენომენოლოგიის“ ინტერპრეტაციის ცდაა უწოდა, თავიდან ბოლომდე დაელაგებინა „ფენომენოლოგიის“ შინაარსი იმ თეზისის დასასაბუთებლად, რომ სწორედ შრომაა ამ თხზულების ძირითადი ცნება, მისი შინაგანი მუხტი³.

„გონის ფენომენოლოგიაში“ სიტყვა „შრომა“, მართლაც, ჰეგელის სხვა თხზულებებთან შედარებით, უჩვეულოდ ხშირადაა ნახმარი. მაგრამ ისიც ხომ აშკარაა, რომ ეს ნაშრომი ეძღვნება იმ გზის ჩვენებას, რასაც სუბიექტი გაივლის აზრისა და არსის იგივეობის პრინციპის განსაკრეტად: ამ გზაზე მას ხანდახან „შრომაც“ უხდება, მაგრამ ასეთი მომენტები დროებითია და არც მაინც-დამაინც ნიშანდობლივი. თუკი „ფენომენოლოგიაში“ „ადამიანის მიერ თავისი თავის შექმნის“ პროცესია განხილული, ამ პროცესის შედეგად უნდა მივიღოთ არა „სავაჭრობო, თავისი ნამდვილობის ძალით ჭეშმარიტი ადამიანი“, არამედ მოფილოსოფოსე სუბიექტი, რომელიც მზადაა სპეკულატურ მწვერვალთა დასაღწერად. თუ „ფენომენოლოგიას“ ბურჟუაზიული ობიექტივიზმის თვალთ შევხედავთ, სხვაგვარი ინტერპრეტაცია მართლაც გაუგებარი იქნება. მაგრამ ფილოსოფიის, და, კერძოდ, ჰეგელის ფილოსოფიის დანახვა სხვა თვალთაც შეიძლება. ფილოსოფია საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმაა და გარკვეულ საზოგადოებრივ მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს. რავინდ აბსტრაქტული და განყენებულიც არ იყოს მისი შინაარსი, მასში — თუ ორიგინალურ ფილოსოფოსობასთან გვაქვს საქმე და არა ეპიგონობასთან — აუცილებლობითაა ჩამოფრული გარკვეული პასუხი ეპოქის მიერ დასმულ აქტუალურ, ცოცხალ პრობლემებზე. ერთია — რას გვეუბნება ჰეგელი, მეორე — რა შეიძლება ამოვიკითხოთ მის ნათქვამში.

როგორც ვთქვით, ჰეგელთან ტერმინი „შრომა“ (Arbeit) უსისტემოდ, სხვადასხვა კონტექსტში გვხვდება. შრომასთან დაკავშირებულ პასაჟებს ვხვდებით ძირითადად სამ თხზულებაში: „იენის რეალურ ფილოსოფიაში“, „გონის ფენომენოლოგიასა“ და „სამართლის ფილოსოფიაში“. ჩემი აზრით, ამ თხზულებებში ტერმინი „შრომა“ ძირითადად სამი ასპექტით იხმარება: სპეკულატურით ანუ ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურით, ანთროპოლოგიურითა და სამართლებრივ-ეკონომიკურით. ჩვეულებრივ, ასეთ დაყოფას არ ახდენენ, საკმარისად მიიჩნევენ იმის მინიშნებას (რაც თავისთავად სამართლიანია), რომ ჰეგელის მიერ განხილული შრომა აბსტრაქტულ-გონითი შრომაა.

შრომის ცნება რომ ჰეგელთან მისი მოძღვრების სპეკულატურ დონეზეც

² იხ. Э. Соловьев. Разделял ли Гегель трудовую теорию стоимости? «Вопросы философии», № 3, 1959; А. Огурцов, Проблема труда в философии Гегеля. «Научные труды МТИЛП», сб. 15. М., 1960; Э. Б е с ч е р е в н ы х. Проблема практики в процессе формирования философии марксизма. М., 1972; Th. A d o r n o. Drei Studien über Hegel. Frankfurt a/M., 1966; G. L u k a c z. Der junge Hegel. Berlin, 1947.

³ L i m S o k - z i n, Der Begriff der Arbeit bei Hegel. Bohn, 1966.

მუშაობს, ეს გვაძლევს იმის საშუალებას, რომ მას კატეგორიული მნიშვნელობა მივანიჭოთ. ხოლო ამ თეზისის დასასაბუთებლად მოგვიხდება იმის ჩვენება, რომ შრომის ცნება იმპლიციტურად თუ ექსპლიციტურად, მაგრამ აუცილებლობითაა დაკავშირებული ძირეულ ონტოლოგიურ-გნოსეოლოგიურ პრობლემებთან. უფრო მეტიც: შრომის კატეგორიის წინ წამოწევა, ჩემი აზრით, გამომდინარეობს არა მარტო ჰეგელის ფილოსოფიის, არამედ მთელი გერმანული კლასიკური იდეალიზმის ძირითადი პრინციპიდან.

გერმანული კლასიკური იდეალიზმის ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის ძირითადი დებულება ისაა, რომ შემეცნების საგანი იქმნება შემეცნების პროცესში, სუბიექტი თვითონვე იქმნის თავის საგანს. საგნის შექმნა შეიძლება ნიშნავდეს გარედან მოსული მასალის გაფორმებას (კანტი), შეიძლება სუბიექტმა თავისივე წიაღიდან ამოზიდოს შესაქმნელი საგნის მასალაც და ფორმაც, — ნებისმიერ შემთხვევაში სუბიექტს შემეცნების პროცესში მხოლოდ საკუთარი მოღვაწეობის პროდუქტთანაა აქვს საქმე. კანტი ცდილობდა ამ მოღვაწეობისათვის წმინდად გნოსეოლოგიური სტატუსი შეენარჩუნებინა. მისი განსჯა მხოლოდ „წარმოდგენათა დამოუკიდებელი წარმოების უნარია“⁴; ემპირიული სუბიექტის წიაღში მოქმედ „წარმოსახვის პროდუქტიულ უნარს“ მხოლოდ ტრანსცენდენტალური საზრისი აქვს, „ტრანსცენდენტალური“ კი იმას ჰქვია, რაც მხოლოდ შემეცნების მიმართ მნიშვნელობს და მოკლებულია დამოუკიდებელ არსებობას (ეს ტერმინიც მან ამ სიძნელიდან თავის დასაღწევად შემოიტანა). მიუხედავად ამისა, მაინც ლაპარაკობენ კანტის ონტოლოგიაზე, და თუ ასეთი ონტოლოგია მართლაც არსებობს, ის, უპირველეს ყოვლისა, ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მიერ განსჯის კატეგორიების საფუძველზე სივრცე-დროში შექმნილი სამყაროს სურათია. კანტის გამგრძობელი — ფიხტე — აღარ შეეგუა სუბიექტის რაიმე შეზღუდვას, მოხსნა ისედაც უშინაარსო „თავისთავადი ნივთი“ და სუბიექტი საკუთარი რესურსების ამარა დატოვა. ამით საბოლოოდ მოისპო აგრეთვე განსხვავება გნოსეოლოგიასა და ონტოლოგიას შორის: სუბიექტი ისევ შემეცნების (ოლონდ უკვე თ ვ ი თ შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს) პროცესში და მისი კანონების მიხედვით ქმნის სამყაროს, მაგრამ ახლა უკვე ამ სამყაროს გარეთ აღარაფერი არსებობს და ონტოლოგიის ერთადერთი საგანიც ისაა. ჰეგელმა კანტისა და ფიხტეს დაწყებული საქმე ბოლომდე მიიყვანა. მან გვიჩვენა, როგორ ქმნის სუბიექტი, წმინდა „მე“ ჯერ ლოგიკის სისტემას (ე. ი. საკუთარ თავს), მერე კი ბუნებასა და საზოგადოებას, და ამ დროს მას მხოლოდ თვითშემეცნების წყურვილი ამობრავებს. საგანი, ე. ი. მთელი სამყარო, იქმნება შემეცნების პროცესში, მისი შემოქმედი კი შემეცნებელი სუბიექტია. ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა ამ შექმნის გზის აღწერა.

აქვე ეყრება ძირი გაუცხოების კატეგორიას. თუ შემეცნების პროცესში სუბიექტმა მხოლოდ თავისივე მოღვაწეობის პროდუქტი შეიძლება შეიქმნოს, ყოველი შემეცნება აუცილებლობით თვითშემეცნება ყოფილია. თვითშემეცნება შეიძლება უშუალო ჰერტის, ინტუიციის გზითაც, მაგრამ ასეთი შემეცნება მეტისმეტად სუბიექტურია, ამასთან ამ დროს მთელი გარე სამყარო შეუცნობადის წყვედიადში აღმოჩნდება: შემეცნება ხომ მხოლოდ საკუთარი თავისა შეიძლება. რჩება ერთადერთი გამოსავალი: თვითშემეცნების გზად ვალიდარით საკუთარი თავის შეცნობა საკუთარი შემოქმედების პროდუქტში,

⁴ И. К а н т. Сочинения в шести томах, т. 3, М., 1964, с. 155.

მთელი სამყარო გამოცეხადოთ საკუთარი თავის გარეთ გატანად, თ ვ ი თ გ ა უ ც ხ ი ე ბ ა დ. სამყაროს შემეცნება ნიშნავს სამყაროს შექმნას, სამყაროს შექმნა კი საკუთარი თავის საგნად ქცევა, ე. ი. თვითგასაგნება, თვითგაუცხოებაა. თავის მხრივ, ისეთი რაიმის დაშვება, რაც შემეცნებაში არ არის მოცემული, აბსურდია; რაც არსებობს, სუბიექტის შექმნილია. შემეცნება, ყოფიერება, შექმნა, გაუცხოება—ეს კატეგორიები მჭიდროდ დაუკავშირდა ერთმანეთს.

მთელი ეს მსჯელობა ერთი შეხედვით საეცებით განყენებული, რეალობას მოწყვეტილი, მეტიც — ფანტასტიკურია. მაგრამ ეს მხოლოდ ასე რომ იყოს, გერმანულ კლასიკურ იდეალიზმს არც თავის დროზე ექნებოდა ესოდენ დიდი რეზონანსი და არც დღეს გახდებოდა ჩვენი ყურადღების საგანი. კანტის ტრანსცენდენტალური სუბიექტი, ფიხტეს აბსოლუტური მე, ჰეგელის გონი — ყოველივე ეს რეალური, ემპირიული სუბიექტის აბსტრაქციებია. მათივე შემქმნელთა ნების საპირისპიროდ ეს აბსტრაქციები მაინც ინარჩუნებენ კავშირს თავიანთ პირველწყაროსთან. რა აბსტრაქტულიც არ უნდა იყოს აბსოლუტური სუბიექტის ცნებაში ჩადებული შინაარსი, მისი ერთადერთი წყარო მხოლოდ რეალური სუბიექტის, ადამიანის განსაზღვრულობა შეიძლება იყოს. ამიტომ როდესაც გერმანული იდეალიზმის აბსოლუტური სუბიექტი ქმნის თავის იდეალურ საგანს, ქმნის მთელ შეცნობად სამყაროს, მისი მოღვაწეობის პროცესი არ შეიძლება ზოგ არსებით ნიშანში მაინც არ იმეორებდეს რეალური, საზოგადოებრივი ადამიანური მოღვაწეობის, რეალური საგნობრივი შრომის სტრუქტურას: წარმოდგენა აბსოლუტის ქმედების შესახებ არ შეიძლება არ იძლეოდეს ადამიანური მოღვაწეობის გარკვეულ კონცეფციას; აბსოლუტში მოქმედი მხარის წინ წამოწევა არ შეიძლება არ გულისხმობდეს ადამიანური ქმედების სტატუსის ამალვებას; აბსოლუტური ქმედების ფილოსოფია არ შეიძლება ადამიანური ქმედების, შრომის ფილოსოფია არ იყოს. ეს ფილოსოფოსის სუბიექტურ ნება-სურვილზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ საქმის ობიექტური ლოგიკიდან გამომდინარეობს. ოღონდ, რა თქმა უნდა, ამგვარი მიდგომა ვულგარულ სოციოლოგიზმში არ უნდა გადაგვეზარდოს: აბსტრაქტული, იდეალისტური თეორია არ არის საქმის რეალური ვითარების ერთგვარი ალევგორიული გამოსახვა, ის რეალურად მოქმედი პრინციპის განყენებული, წმინდად ლოგიკური დამუშავებაა. ამიტომ მხოლოდ ის კი არ უნდა ვთქვათ, რომ მოძღვრება აბსოლუტური გონის ქმედების, ე. ი. აბსტრაქტულ-გონითი შრომის შესახებ თავისი შინაარსით რეალური, საზოგადოებრივი შრო-

⁵ ამ მხრივ, ჩემი აზრით, ერთგვარ გამარტივებას შეიძლება ვერმანელი ფილოსოფოსის, ფრანკ-ფურტის სკოლის წარმომადგენლის თეოდორ ადორნოს თავისი, ტენდენციის მიხედვით სწორი, მსჯელობა: მისი თქმით, აბსოლუტური გონის მოღვაწეობის უზოგადესი ხასიათი არის „ზუსტი და, ამავე დროს, იდეალისტური ძირითადი თეზისის გამო შენიღბული გამოხატება შრომის საზოგადოებრივი არსისა... გონის შემოქმედებებით მომენტის მიწერა აბსოლუტური სუბიექტისათვის ინდივიდუალური, რეალურად მშრომელი ერთეული პიროვნების ნაცვლად განსაზღვრავს შრომას როგორც ორგანიზებულს, საზოგადოებრივს; მისი საკუთარი „რაიონალობა“, ფუნქციონა მოწესრიგებულობა საზოგადოებრივი მიმართებაა“ (თ. ადორნო, დს. ნაშრ., გვ. 30). ყოველივე ამის აშკარად თქმას კი, ადორნოს აზრით, ჰეგელს იდეოლოგიური ჯადო არ ანებებდა: მისი მოძღვრებიდან ობიექტურად გამომდინარეობს, რომ ზოგადი (საზოგადოება) საეცებით იქვემდებარებს და მხოლოდ იარაღად იყენებს, ე. ი. არაღად აქცევს კერძოს (ინდივიდს), ამის თქმა კი რეალური საზოგადოებრივი მიმართების გაცხადება იქნებოდა, რაც იდეოლოგიის ინტერესებს შეეწინააღმდეგებოდა.

მისგანაა დავალებული, არამედ უნდა დავუშვათ იმის შესაძლებლობაც, რომ ამგვარ მოძღვრებას გარკვეული ღირებულება ჰქონდეს, როგორც რეალური შრომის აბსტრაქტულ თეორიას. ჰეგელის მოძღვრება შრომის შესახებ, ვფიქრობ, სწორედ ამ აზრით არის ღირებული. ამდენად, მთლად ვერ დავეთანხმები საბუქოთა მკვლევარის ე. ბესჩერევენის თეზისს (რომელსაც ბევრი სხვაც იზიარებს): „იდეალიზმის მიერ განვითარებული „მოქმედი მხარე“ (აქ უბირველეს ყოვლისა ჰეგელი იგულისხმება — გ. ნ.) მოიცავს სუბიექტის თეორიულ მოღვაწეობას, რაც საშუალებას გვაძლევს დავაფიქსიროთ რეალური პრაქტიკის ზოგიერთი მხარე“⁶. ამ „ზოგიერთი მხარის“ „დაფიქსირება“ ჰეგელთან, ბესჩერევენის მიხედვით, ცალკეული „მიხედვების“ სახით ხდება. ჰეგელის „აბსტრაქტულ-გონითი შრომა“, რა თქმა უნდა, იდეალურია, ე. ი. გრძნობადობასთან არავითარი კავშირი არა აქვს, მისი მასალაც ისევე სუბიექტი და მისი იდეალური წარმონაქმნებია. მაგრამ იდეალური და თეორიული ერთი და იგივე არ არის. თეორიული გულისხმობს პრაქტიკულს, როგორც თავის საპირისპიროს; ჰეგელთან კი გონის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობა სავსებით ერწყმის ერთმანეთს. ჰეგელის აბსტრაქტულ-გონითი შრომა აბსტრაქციას ახდენს არა პრაქტიკული მოღვაწეობისაგან, არამედ ემპირიული სუბიექტის მოღვაწეობისაგან საერთოდ; ეს შრომა აბსოლუტური სუბიექტის შრომაა, ხოლო როგორც ასეთი ის თეორიულიცაა და პრაქტიკულიც. შესაძლოა, ბესჩერევენის იმის თქმა უნდა, რომ რახან გონი იდეალურად შრომობს, ამ შრომის დახასიათება სუბიექტის თეორიული მოღვაწეობის კანონზომიერებებს უფრო დაიკერს ვინემ პრაქტიკული მოღვაწეობისა; მაგრამ მაშინ აქაც არსებითად შემთხვევით „მიხედვებთან“ გვექნება საქმე. ჰეგელის გონითი შრომა იმდენად შეიძლება იყო ჩვენთვის საინტერესო, რამდენადაც მასში დაჭერილია საერთოდ შრომის უზოგადესი, აბსტრაქტული ნიშნები, რამდენადაც ის გამოდგება რეალური შრომის აბსტრაქტულ მოღვაწედ. ხოლო თუ ის საამისოდ ნაწილობრივ მაინც გამოდგება, მაშინ მის მონაპოვარს შემთხვევით „მიხედვებს“ ველარ უწოდებთ.

აბსოლუტური გონის მოღვაწეობა მართლაც ზოგადად იმეორებს რეალური შრომის სტრუქტურას: აქ გვაქვს შრომის სუბიექტი (გონი როგორც სუბიექტი), შრომის საგანი (გონი როგორც სუბსტანცია), შრომის პროდუქტი (გონის განვითარების შემდგომი საფეხური), შრომის საბოლოო მიზანი (სუბსტანციისა და სუბიექტის იგივეობა) და, რაც მთავარია, შრომის იარაღი — დიალექტიკა. ამდენად, როცა „ფენომენოლოგიაში“ ჰეგელი არაერთხელ ხმარობს ისეთ გამოთქმებს, როგორიცაა „გონის შრომა“, „ნეგატიურის შრომა“ — ეს უბრალო ხატოვანი გამოთქმები როდია: „ფენომენოლოგიაში“ ნამდვილად გონის დაუცხრომელი შრომაა აღწერილი⁷. გონში იმთავითვე ჩაბუდებულია უზარმაზარი პოტენცია,

⁶ Э. Бесчеревны х. Проблема практики..., с. 35.

⁷ როგორც აღვნიშნე, სამხრეთკორეელმა მკვლევარმა ლიმ სოკ-ცინმა შრომა „ფენომენოლოგიის“ ძირითად ცნებად გამოაცხადა და ამის დასაბუთებას საგანგებო მონოგრაფიაც მიუძღვნა. ამგვარი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას „ფენომენოლოგია“ რამდენადმე მართლაც იძლევა; მაგრამ ლიმ სოკ-ცინმა მეტისმეტი მოინდომა: მან განაცხადა, რომ სწორედ ის შრომა, რომელიც „ფენომენოლოგიის“ სული და გულია, თანაბრად შეიცავს როგორც ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ, ისე პრაქტიკულ-გრძნობად მომენტებს. საამისოდ ის, ვერ ერთი, სავსებით აიგივებს შრომასა და „ნეგატიურ საშუალო ტერმინს“, რომელიც დიალექტიკის არსს შეადგენს, ე. ი. შრომასა და დიალექტიკას: მისი თქმით, „ჩვენ შეგვიძლია დავასვენოთ ჰეგელის მიერ ამკარად გამოთქმულ შრო-

მაგრამ ეს პოტენცია მასში მხოლოდ an sich, ე. ი. „თავისთავად“, გაუშლელად გამოუმტლავებლად, ფარულად არის მოცემული. გონისთვის უცნობი რჩება საკუთარი შინაგანი სიმდიდრე, საკუთარი არსი. ამ მდგომარეობის დასაძლევად გონმა თავი უნდა გაანამდილოს, ე. ი. გარეთ გაიტანოს, საგნობრივი ფორმა მისცეს, მისავე ტერმინებში—an sich für sich-ად აქციოს, ის, რაც მასში „თავისთავად“, წმინდად სუბსტანციურად იყო მოცემული, გახდეს „თავისათვის“, მიიღოს სუბიექტური ფორმა, გადაამუშავებული და ათვისებული გახდეს სუბიექტის მიერ. ამიტომ ის ჯერ უარყოფს საკუთარ თავთან აბსტრაქტულ, მთელმარე იგივეობას და საგნობრივ ფორმას ლებულობს; ეს საგნობრივი ფორმა მას თავდაპირველად არ აკმაყოფილებს, რადგან სრულად ვერ გამოხატავს მის შინაგან პოტენციას (ე. ი. an sich ჯერ არ შეესაბამება für sich-ს), ამიტომ ის მასაც უარყოფს (ოღონდ მისი ღირებული მხარის, „რაციონალური მარცვლის“ შენარჩუნებით) და რაღაც ახალ, უფრო მდიდარსა და სრულყოფილ წარმოიჩენს ქმნის, რომელიც ისევ შინაგანად წინააღმდეგობრივი, ე. ი. გონის არასრულად გამოხატველი აღმოჩნდება და ა. შ., სანამ გონი მთლიანად არ გაანამდილებს თავის პოტენციას, არ მიადრწევს an sich-ისა და für sich-ის, სუბსტანციისა და სუბიექტის სრულ იგივეობას,—იმას, რაც თავში ვეჭონდა უშუალო სახით, ახლა კი ვაშუალოებულია გონის ისტორიით, გონისეული სამყაროს შექმნით, გონის „ფენომენოლოგიით“. მთელი ამ გზის გავლა კი იმის წყალობით ხდება შესაძლებელი, რომ სუბიექტში მოცემულია „ნეგატიურობის“ საწყისი — დაუკმაყოფილებლობა an sich-ით, მთელმარე სუბსტანციურობით, მისწრაფება ყოველივეს „გათავისების“, für sich-ის, „თავისთვის“ ფორმაში წარმოდგენისაკენ. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ეს „მთელმარე სუბსტანციურობა“ სუბიექტის საკუთარი განუხორციელებელი პოტენციაა, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „ფენომენოლოგიის“ ძირითადი პათოსი მდგომარეობს იმ პრიციპის დაფუძნებაში, რომ სუბიექტი-ადამიანი თავის განამდილებას, თავისი არსების გაშლას მხოლოდ საკუთარი თავის გარეთ გატანით, გასაგნებით, შრომით აღწევს. სუბიექტის ამ აქტივობას ჰეგელი სხვადასხვა სახელს უწოდებს: Arbeit, Tun, Tätigkeit, Handeln,—ე. ი. „შრომის“, „ქმედებას“, „მოღვაწეობას“, მაგრამ საქმის არსი ამ დროს არ იცვლება. «Сознание должно проявлять деятельность только для того, чтобы то, что есть оно в с е б е, б ы л о для него, или: деятельность и есть становление духа как сознания. Что есть оно в с е б е, оно знает, стало быть, из своей действительности. Индивид поэтому не может знать, что е с т ь о н, пока он действованием не претворил себя в действительность»⁸. უფრო მეტიც: სუბიექტის, როგორც ასეთის, არ-

მისა და დიალექტიკის იგივეობრივ ხასიათზე“ (ლიმ სოკ-ცინი, დას. ნაშრ., გვ. 81), მეორეს მხრივ, ის საერთოდ არ ეთანხმება მათ, ვინც ჰეგელს გრძნობადობისა და, აგრეთვე, კერძო ინდივიდის უკუღმართობას აბრალებს და საამისოდ იმ არგუმენტს მოუხმობს, რომ ჰეგელის ასოლოგურად გონი თავის თავს მხოლოდ რეალური, გრძნობადი ინდივიდების მეშვეობით ახორციელებს. ხოლო თუ ეს ასეა, ლიმ სოკ-ცინი ასკვნის, რომ გონის შრომა იგივე რეალური, კერძო ინდივიდის რეალური პრაქტიკაა. მაგრამ ჰეგელთან, ერთის მხრივ, გრძნობადობისა და, მეორეს მხრივ, კერძო ინდივიდის უკუღმართობა ხომ სწორედ იმაში ვლინდება, რომ ისინი მხოლოდ იარაღებს წარმოადგენენ გონის ხელში და დამოუკიდებელი ღირებულება და არსებობა არ გააჩნიათ; ამიტომ ამგვარი ასოლოგურ-ტრეზული შრომის ერთადერთი სუბიექტი აბსოლუტური გონია, ერთეული ინდივიდი და გრძნობადი სამყარო კი მისთვის მხოლოდ დამხმარე საშუალებებია.

⁸ Гегель. Феноменология духа. Сочинения, т. 3, М., 1959, с. 212.

სება სწორედ მოღვაწეობა, შრომა; როდესაც მოღვაწეობის მიზანი შესრულებულია, სუბიექტი სუბსტანციას ერწყმის და თავისთავად არსებობას კარგავს.

მთელი ეს მსჯელობა მის არსებით მომენტებში ჰეგელის ლოგიკაზეც გადაიტანება. მაგრამ „გონის ფენომენოლოგია“ ის შრომაა, სადაც ჭიპლარი აბსოლუტურ სუბიექტსა და რეალურ ადამიანს შორის ჯერ მთლად გაწყვეტილი არ არის და აბსტრაქტულ-სპეკულატიური მსჯელობა არა მხოლოდ ადვილად ითარგმნება ანთროპოლოგიურზე, არამედ ასეთ გადასვლას თვითონ ჰეგელიც ახდენს. ის პირდაპირ ამბობს: «Истинное бытие человека есть... его действие; в последнем индивидуальность действительна»⁹. „ფენომენოლოგიაში“ შრომის სპეკულატიური და ანთროპოლოგიური ასპექტები არსებითად ერწყმის ერთმანეთს, ცნების შრომა აშკარად წარმოგვიდგება როგორც რეალური ინდივიდის შრომა. „ფენომენოლოგიის“ დასკვნით ნაწილში მოცემული პასაჟი თანაბრად ეხება აბსოლუტურ გონსაც და ცოცხალ ადამიანსაც: «Я не должно удерживаться в форме самосознания против формы субстанциональности и предметности, словно бы оно испытывало страх перед своим отрешением; сила духа, наоборот, состоит в том, что он в своем отрешении остается равным себе самому и, будучи в-себе и для-себя сущим, устанавливает для-себя бытие только в качестве момента—точно так же, как и в-себе-бытие»¹⁰.

ამ ერთიანობას ყველაზე მკაფიოდ აჩენს „ფენომენოლოგიის“ ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ცნობილი ადგილი—ბატონისა და მონის დიალექტიკა. ბატონი და მონა აზროვნების თავისთავადობისა და არათავისთავადობის მხარეთა პერსონიფიკაციებს წარმოადგენენ. მონა სწორედ იმიტომ გახდა მონა, რომ თავისთავადი, დამოუკიდებელი არსებობის უნარი არ გააჩნია. მას მხოლოდ ის შეუძლია, ცნოს ბატონი როგორც თავისთავადი სუბიექტი და მოემსახუროს მას. მონა შრომობს—აქ უკვე გრძნობად, რეალურ, საგნობრივ შრომაზეა ლაპარაკი, — ბატონი კი მისი შრომის ნაყოფს მოიხმარს. ბატონისა და მონის ურთიერთობა ს ა გ ნ ო ბ რ ი ო ბ ი თ ა ა ვ ა მ უ ა ლ ე ბ უ ლ ი: ბატონი ამაღლდა საგნობრიობაზე და იმიტომაა ბატონი, მონამ ვერ დაძლია საგნობრიობა და იმიტომ დარჩა მონა. მაგრამ, მეორეს მხრივ, ბატონის მიმართება საგნობრიობისადმი მონითაა გაშუალებული; თავად მას მხოლოდ მ ო ხ მ ა რ ე ბ ა , ე . ი . მისი უარყოფა, ქრთმა რჩება. საგანთან, როგორც თავისთავად არსთან, მას აღარაფერი ესაქმება. ამიტომ მისი თავისთავადობის ერთადერთ დასტურად და საფუძვლად მონა რჩება: ბატონი იმიტომაა ბატონი, რომ მას მონა ჰყავს, მონის გარეშე ბატონი აღარაა. ბატონს თავისი არსება მონაში დაუბანდებია; მაგრამ მაშინ ვამოდის, რომ ბატონის ქეშმარიტება არის ა რ ა ა რ ს ე ბ ი თ ი , ანუ მონური ცნობიერება. იმის გამო, რომ ბატონმა საესებით დაკარგა საგნობრიობასთან კავშირი, მას აღარ გააჩნია საკუთარი არსების განამდვილებების საშუალება და მან ეს არსებაც დაკარგა—თავის საპირისპიროდ, მონად იქცა. რაც თავს გარეთ არ ვაიტანს, არ გაასაგნებს, ვერც ნ ა მ დ ვ ი ლ ო ბ ა ს მოიპოვებს. საპირისპიროა მონის განვითარების გზა: მას უშუალო ურთიერთობა აქვს საგანთან, ის მას ა მ უ შ ა ვ ე ბ ს , საგანი კი წინააღმდეგობას უწევს მას, როგორც თავისთავადი არსი. თავდაპირველად ის დამოუკიდებელი არ არის თავის ქმედებაში: მას ქმედების არაარსებითი მხარე, ე . ი . წმინდა შესრულება ერგო წილად, არსებითად კი საგანს ბატონი

⁹ იქვე, გვ. 172.

¹⁰ იქვე, გვ. 432.

განაგებს. მონა, როგორც არათავისთავადი არსი, ბატონზეა დამოკიდებული და განიცდის შიშს თავისი არსებობის გამო, ბატონს ხომ შეუძლია ყოველ წუთს მოსპოს იგი. მაგრამ ამ შიშის გამო მონაც განიმსჭვალა წმინდა ნეგატიურობის საწყისით, ე. ი. მას საკუთარი თავი უცვლელ საგნად კი არ წარმოუდგენია, არამედ თავის არსებაში ღენადობის, მოძრაობის საწყისი დაინახა — ე. ი. შეიძენო თავი როგორც მოქმედი. შესაბამისად საგნობრიობასთან მიმართებაში, შრომაში, ის უცხო ნების ბრმა შემსრულებელი კი აღარაა, არამედ მოქმედია—შრომის დროს მას გარეთ გააქვს საკუთარი არსება და საგნობრიობაში საკუთარ თავს ქვრეტს. შრომის პროცესში მონა (უკვე ყოფილი მონა) აგებს (bilden) საგანს, საგნის აგება კი მისი საკუთარი ჩამოყალიბება, განათლება (Bildung). ამავე დროს იხსნება ინდივიდის შიშიც: მან შეიძენო საკუთარი ნეგატიურობის ძალა, მოხსნა უცხო ნეგატიურობა, როგორც მუქარა, და გაბატონდა მასზე, შრომის მეშვეობით მონა ბატონად იქცა.

აქ უკვე ნათლად და არაორაზროვნადაა ნათქვამი: საკუთარი თავის მოპოვების ერთადერთი გზა საკუთარი თავის გარეთ გატანა, გასაგნება, შრომაა. ეს არის სწორედ ის აზრი, რომელიც მთელ „ფენომენოლოგიას“ გასდევს და რაშიც «ჰეგელის „ფენომენოლოგიის“... სიღიადე მდგომარეობს». აქ ყველაზე მკაფიოდ ჩანს იდეალიზმის წვლილი „მოქმედი მხარის განვითარებაში“, რაზეც მარქსი ლაპარაკობდა. აქვე ჩანასახის სახით მოცემულია კიდევ ერთი უაღრესად ღირებული მოსაზრება: აღამიანთა ურთიერთობების საფუძველი თავად მათში არ უნდა ვეძიოთ, მათი საიდუმლოება ს ა გ ნ ო ბ რ ი ო ბ ი ს ა დ მ ი მიმართებაა; აღამიანი უშუალოდ კი არ მიემართება მეორე აღამიანს, როგორც ეს პირველი შეხედვით ჩანს, ეს მიმართება გაშუალებული და გასაზრისებულია საგნობრიობისადმი მათი დამოკიდებულებით. ეს დებულება ისტორიულ მატერიალიზმში სათანადო გაშლასა და განვითარებას ჰპოვებს.

მაგრამ აქვე ვლინდება ჰეგელის ფილოსოფიის ორსახოვნება. მონის თითქოსდა გრძნობადი, მატერიალური შრომა საბოლოო ჯამში ისევ იდეალური, აბსტრაქტულ-გონითი ხასიათისა რჩება. მონა რეალური, ცოცხალი აღამიანი კი არ არის, არამედ არათავისთავადობის მომენტია თვითცნობიერებაში, შესაბამისად საგნობრიობაც ვრცელ-დროული მატერია არ უნდა გვეგონოს, ეს უბრალოდ გონის მყარი, სუბსტანციური მხარეა, ხოლო მთელი იგავი ბატონისა და მონისა—სპეკულატური საზრისის ალგორითული, ხატოვანი გამოსახვაა, ერთ-ერთი ნაბიჯია გონის ისტორიაში. ეს გასაგები ვახდება, თუ ბატონისა და მონის დიალექტიკას „ფენომენოლოგიის“ მთლიან კონტექსტში განვიხილავთ, გავითვალისწინებთ, საიდან რისკენ გადავყავართ გონითი ისტორიის ამ მონაკვეთს. ბატონისა და მონის ურთიერთობა ერთ-ერთი ქვეთავია თვითცნობიერების განვითარებაში. ამ ეტაპზე სუბიექტი, „მე“ ადგენს თავის თავს როგორც სუბსტანციისაგან, საგნობრიობისაგან დამოუკიდებელს, თავისთავადს; საგანი მისთვის სავესებით უცხო, ნეგატიური რამაა და შეიძლება მხოლოდ გამოყენებითი ღირებულება ჰქონდეს. ამიტომ მას შემდეგ, რაც მონაში განსხვავებული სუბიექტი შრომის, საგნის აგების, მეშვეობით თავს ადგენს და საკუთარ ნამდვილ არსებას იძენს, ის სავესებით იფიწყებს საგნობრიობას. ბატონისა და მონის დიალექტიკას უშუალოდ გადავყავართ სტოიციზმსა და სკეპტიციზმში, რომელნიც ერთადერთ ღირებულებას სუბიექტის მაქსიმალურ თვითჩაღრმავებასა და საგნობრიობის სრულ უგულებელყოფაში ხედავენ; საგნობრიობა მათთვის წმინდად არაარსებითი,

შემთხვევითი, მოჩვენებითი რამაა. მაგრამ სტოიციზმის, შემდეგ კი სექსპტიციზმის საფუძვრზე მდგომი ცნობიერება ხედავს, რომ ის მაინც აუცილებლობითაა ჩაფლული ამ მოჩვენებით არსებობაში, ის თავის თავში ჭკერებს გაორებას უსასრულო, მარადიულ ღვთაებრივ არსსა და ზედაპირულ ემპირიულ არსებობას შორის. ამ შინაგან გაორებას, შინაგან წინააღმდეგობას ცნობიერება განიცდის, როგორც უბედურებას. იგი იქცევა უბედურ ცნობიერებად. უბედური ცნობიერება აქეთ-იქით აწყდება, მდგომარეობიდან გამოსავალს ეძებს, და ერთ-ერთ ეტაპზე მას ისევ საგნობრიობისადმი ლტოლვა ეუფლება, ცდილობს მასთან ერთიანობის აღდგენით დაძლიოს შინაგანი გაორება, ამასთან ამ ერთიანობის აღდგენას კვლავ შრომათ ვარაუდობს. იმედი ამაღ აღმოჩნდება: შრომა ვერ აკმაყოფილებს ცნობიერებას, რადგან მასში სუბიექტი ვერ ნახულობს თავისი შინაგანი უსასრულო ბუნების კორელატს. შრომის სუბიექტიც და ობიექტიც ორბუნებოვანია: იგი უსასრულო, შინაგან, ე. ი. იდეალურ მხარესაც შეიცავს და ზედაპირულ, ემპირიულს, ე. ი. მატერიალურს. შრომის დროს სუბიექტისა და ობიექტის სწორედ ეს გარეგანი, მატერიალური ასპექტები მოდიან შეხებაში, ამიტომ სუბიექტის უსასრულო ბუნება შრომაში განამდივლებს ვერ პოვებს და მისი წამოწყება გაწილებით მთავრდება. სადაც „ფენომენოლოგიაში“ შრომის საგნობრივ-მატერიალური ბუნებაა ვახაზული, იქ შრომა ადამიანის არსებას ველარ აკმაყოფილებს. მატერიალური შრომა ადამიანს მხოლოდ მისი მატერიალური ბუნების არაობას უჩვენებს და ასეკტიზმის, ხორცის დათრგუნვის გზაზე აყენებს. თვითგაორებასა და უბედურებას კი ცნობიერება მხოლოდ მაშინ დაძლევეს, როცა იდეალურ საგნობრიობასთან თავის ერთიანობას განჭკერებს. ამის შემდეგაც გონი ნამდვილობას მხოლოდ თვითგააგნებით, შრომით მოიპოვებს. მაგრამ ამერიდან იცვლება შრომის საგანი და, შესაბამისად, შრომისადმი დამოკიდებულებაც. გონი ყველგან თავის თავს ხედავს, თავის სტიქიაში იმყოფება და საგნობრიობა მისთვის მხოლოდ იდეალური საგნობრიობაა. ამიტომ შრომა მისთვის ნეგატიურ, მყარ სუბსტანციურობასთან კიდელი კი არაა, არამედ—საკუთარი თავის თავისუფალი განამდივობა. ინდივიდის მიზანია «претворить себя в действительность как единичное и как такое наслаждаться собою в ней»¹¹, — ხოლო ამგვარი საგნობრიობაა გონის იდეალური სამყარო, ზნეობის სამყარო. ისიც ნიშანდობლივია, რომ აქ ჰეგელი შედარებით იშვიათად ხმარობს სიტყვას „შრომა“ და ურჩენია თქვას „ქმედება“, „მოღვაწეობა“, რადგან ეს ტერმინები აქტივობის უფრო სუბიექტურ მხარეს წამოსწევენ წინ. შრომა კი გულისხმობს საგანს, როგორც თავისთავადი არსის მქონეს.

ამრიგად, შრომის პროცესში სუბიექტი ამზეურებს გონის სუბსტანციასში ჩაბუდებულ პოტენციას და ამასთანავე აყალიბებს, „აგებს“, ადგენს საკუთარ თავს. ის გრძელდება, სანამ ორივე ეს პროცესი ერთმანეთს არ გადაკვეთს და სუბსტანციისა და სუბიექტის იგივეობა ცხადი არ შეიქნება. ამ უალრესად აბსტრაქტულსა და იდეალისტურ სქემაში ჭვივის ჰეგელის გარკვეული ანთროპოლოგიური თეორია, შეხედულება, რომლის თანახმადაც შრომა, როგორც საკუთარი თავის გარეთ ვატანა და ამ გარეთ ვატანით თავისი თავის შენარჩუნება და მოპოვება. — ე. ი. შრომა, როგორც გასაგნება-განსაგნების ერთიანობა, სუბიექტის, ადამიანის არსებაა და თავის განამდივობა ადამიანს

¹¹ იქვე გვ. 192.

მხოლოდ შრომით შეუძლია. ეს კონცეფცია არის ის „რაციონალური მარცვალი“, რომელიც მარქსმა მიიღო და განავითარა. მაგრამ მოძღვრების აბსტრაქტულ-მისტიფიცირებულმა ფორმამ მისი ცალმხრივობაც განაპირობა. ჰეგელმა განიხილა „შრომა საერთოდ“, ასე ვთქვათ, „შრომის ჯერარსი“ და ეს განხილვა საეგზეთი მოწყვეტა შრომის რეალურ-საზოგადოებრივ განხორციელებას. როდესაც ჰეგელი „სამართლის ფილოსოფიაში“ გაკერით ლაბარაკობს შრომის ამ ასპექტზე, მისი მსჯელობა შეუდარებლად დაბლა დგას „ფენომენოლოგიის“ მოყვანილ ადგილებთან შედარებით. რამდენადაც საინტერესო და შინაარსიანია მისი ლოგიკა და ფენომენოლოგია, როგორც შრომის თეორიის აბსტრაქტული მოდელი, იმდენად ბანალური და ზედაპირულია მისი მოსაზრებები შრომის როგორც კონკრეტულ-საზოგადოებრივი მოვლენის შესახებ. რამდენადაც ცნების მოძრაობის ჰეგელისეულ აღწერაში ჰეგელის ადამიანური შრომის სტრუქტურა, იმდენად ჰეგელის მიერ ადამიანის შრომის დახასიათება შემთხვევითია და, მისსავე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ცნებასაა მოკლებული“. ჰეგელი საკმაოდ კარგად იცნობდა მის თანადროულ პოლიტეკონომიას, რიკარდოსა და სმიტის შრომებს, მაგრამ პოლიტეკონომია წმინდა ემპირიულ, განსჯისეულ მეცნიერებად მიაჩნდა¹² და მას სპეკულატური ფილოსოფოსის ქედმალდობით უყურებდა. სწორედ ამიტომ ის შრომის ანალიზისას საკუთარი სპეკულატური ფილოსოფიის დონეზე ვერ აღმოჩნდა. საბჭოთა მკვლევარის ე. სოლოვიოვის მართებული თქმით, „ჰეგელის მიერ ეკონომიკის, როგორც წმინდა ემპირიის სფეროს, უგულვებელყოფა ანგრევს თეორიას და ემპირიის რესტავრაციას ახდენს“¹³. პოლიტეკონომიის ძირითად ცნებებს ის უკრიტიკოდ ღებულობს, ხოლო შრომის ნეგატიურ შედეგებს მის თანამედროვე კაპიტალისტურ საზოგადოებაში — სიმდიდრისა და სიღატაკის პოლუსთა დაშორებას, მანქანური შრომის გამომაყუჩებელ გავლენას მუშათა კლასზე — მშვიდად აფიქსირებს, როგორც მთელისტვის აუცილებელს.

რეალურ-საზოგადოებრივი შრომის ამგვარი უგულვებელყოფა მის ზოგად-ფილოსოფიურ ინტენციებს ეფუძნება. ზემოთ ჩვენ უკვე ვნახეთ, ვასაგნების აუცილებლობის მტკიცებასთან ერთად როგორ ვაუტრბის ჰეგელის სუბიექტი ნამდვილ, გრძნობად საგნობრიობას და არსებითად რამდენად უცხო რჩება მისთვის მატერიალური, გრძნობადი სამყარო. შრომის მატერიალური მხარის უგულვებელყოფით ჰეგელი ვაუტრბის შრომის კონკრეტული ფორმის ანალიზის აუცილებლობას მის თანადროულ საზოგადოებაში. ეს ნათლად ჩანს იმის მაგალითზე, თუ როგორ ესმის ჰეგელს „გაუცხოების“ ცნება. ნაშრომის დასაწყისში აღვნიშნეთ, რომ გაუცხოების ცნება შემოტანილ იქნა გნოსოლოგიური მოსაზრებებით, თვითშემეცნების ფაქტის ასახსნელად. თავისთავად „გაუცხოება“, როგორც ნათლად ჩანს სიტყვის ეტიმოლოგიიდან, ნიშნავს რაღაც საკუთარს უცხოდ ქცევას. „გაუცხოების“ (Entfremdung) ბარალელურად ჰეგელი ხმარობს სიტყვას Entäusserung, რომელსაც ჩვეულებრივ „განსხვისებად“ თარგმნიან, ეტიმოლოგიურად კი ნიშნავს „გარეგანად ქცევას“. აქაც არსებითად იგივე აზრია: რაღაც შინაგანი იყო და გარეგანი გახდა. რაღაც — გერმანულ იდეალიზმში — სუბიექტის შინაგანი კუთვნილება, მისი იდეებობრივი იყო, მან კი თავისი მოღვაწეობის მეშვეობით ის გარეთ გაიტანა და ფარდობითად თავისთავადი არსებობა მიანიჭა,

¹² იხ. Гегель. Философия права. Т. VII, М.-Л., 1934, § 189.

¹³ Э. Соловьев. Разделяя ли Гегель..., с. 124.

3. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1980, № 1

საკუთარ თავს დაუბრისპირა. ამ გაგებით ტერმინი „გაუცხოება“ ჰეგელთან თავისი მოცულობით თანხვედბა „გასავნებას“ და ამ უკანასკნელის გარკვეულ ასპექტს გამოხატავს: სახელდობრ იმას, რომ, ერთი მხრივ, სავნობრიობის შინაარსი სუბიექტისეულია და მისგანაა ამოტანილი, რომ სავანი სხვა არაფერია, თუ არა სუბიექტის არსებობის გარეთ გატანა,—და, მეორე მხრივ, რომ სავნობრიობა, როგორც არსებობის ფორმა, უცხოა სუბიექტისათვის და უბრისპირდება მას; რომ როცა სუბიექტი ასავნებს თავის შინაარსს, ის რამდენადმე კარგავს კიდევ მას, რადგან უცხო სტიქიაში გადაჰყავს. ჰეგელის მთელი პათოსი, როგორც აღვნიშნეთ კიდევ, ისაა, რომ სუბიექტი არ უნდა შეუშინდეს ამ „თავის დაკარგვას“, რადგან სავნობრიობა მხოლოდ მოჩვენებითადაა უცხო, სინამდვილეში კი ისიც სუბიექტისათვის მშობლიური სტიქიაა—აზროვნებაა, ამიტომ გასავნებით სუბიექტი თავს კი არ კარგავს, არამედ თავის ნამდვილ სახეს აჩენს. ამ დებულებას მისთვის ქვაკუთხედის მნიშვნელობა აქვს და ის დაბეჯითებით იმეორებს მას „ფენომენოლოგიის“ სხვადასხვა ადგილას. «Идивидуальность, которая вверяет себя предметной стихии, переходя в произведение, тем самым обрекает себя, конечно, на изменения и извращения. Но характер действия именно тем и определяется, будет ли оно действительным бытием, которое устоит, или оно будет только мнимым произведением, которое, будучи ничтожным, пропадет. Предметность не меняет самого действия, а только показывает, что оно есть, или не есть ли оно ничто»¹⁴.

ე. ი. თეთგაუცხოება სუბიექტისათვის ლაკმუსის ქალღმერთით ყოფილა. «Именно отрешение самосознания устанавливает вещь и... это отрешение имеет не только негативное, но и положительное значение..., ибо в этом отрешении оно утверждает себя как предмет, или предмет.... как себя само»¹⁵. მაშასადამე, თუ სიტყვა „გაუცხოებაში“ გარკვეულ ნეგატიურ საზრისს ჩავდებთ—რადღაც საკუთარის დაკარგვას და უცხო სტიქიისადმი მის გადაცემას—მაშინ ჰეგელის ფილოსოფიაში გაუცხოებას მხოლოდ მოჩვენებითად აქვს ადგილი, რადგან ის, რაც სუბიექტს „უცხო“ ჰქონია, სინამდვილეში „მისი სხვაა“ და მისგან მიღებული შინაარსის გარდა არაფერს შეიცავს. ხოლო თუ ეს ასეა, შრომას ჰეგელთან მხოლოდ პოზიტიური საზრისი, მხოლოდ საკუთარი თავის მოპოვების საზრისი ჰქონია, სუბიექტის შრომის პროდუქტი პრინციპულად მის განმგებლობაში რჩება და შრომის ნეგატიურ მხარეზე ლაპარაკი არსებითად შეუძლებელი აღმოჩნდა. ამიტომ შრომის ჰეგლისეული თეორია პრინციპულად ეწინააღმდეგება შრომის კრიტიკას „ცნების დონეზე“. ამიტომ წერდა მარქსი ჰეგელზე: «он видит только положительную сторону труда, но не отрицательную. Труд есть для-себя-становление человека в рамках отчуждения, или в качестве отчужденного человека», და აქვე დასძენს: «Гегель знает и признает только один вид труда, именно абстрактно-духовный труд»¹⁶.

აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ: მარქსის აზრით, ჰეგელი იმით ხედავს შრომის მხოლოდ პოზიტიურ მხარეს, რომ მხოლოდ აბსტრაქტულ-გონითი სახის შრომას იცნობს. მარქსის თქმით, იმაში, რომ გაუცხოება ჰეგელთან მხო-

¹⁴ Гегель. Феноменология духа, с. 173.

¹⁵ იქვე, გვ. 422.

¹⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения т. 42, с. 159.

ლოდ მოჩვენებითია, არსებითად კი თავის გაუცხოებაშიც სუბიექტი ისევ თავის თავთან, თავის სტიქიაში რჩება, «заклучается корень ложного позитивизма Гегеля, его лишь мнимого критицизма»¹⁷. ეს „ყალბი პოზიტივიზმი“, რომელიც უკვე „ფენომენოლოგიაში“ ჩანს, საბოლოოდ გაიშალა და გამოაშკარავდა გვიანდელი ჰეგელის ორსახოვან ფორმულაში: „ყოველივე გონიერი ნამდვილია, ყოველივე ნამდვილი გონიერია,“ სადაც „ნამდვილი“ „აუცილებლობით არსებულს“ ნიშნავს. ეს დებულება უკავშირდება „ფენომენოლოგიაში“ დეკლარირებულ თეზისს: „კეშმარტება არის მთელი“. თუკი იმას, რაც არსებობს, რაიმე გამართლება აქვს მთელისათვის, მაშასადამე ის „გონიერი“ ყოფილა, და პირიქით, თუ რაიმე გონიერია, ე. ი. ღირებულია, ეს მხოლოდ იმიტომაა ასე, რომ მას მთელისათვის აქვს რაიმე დადებითი მნიშვნელობა—სხვა კრიტიკრიუმში არ არსებობს. ხოლო თავის მხრივ აუცილებლობით არსებობა, ე. ი. ნამდვილობა ნიშნავს მხოლოდ მთელიდან გამომდინარეობას—სხვა წყარო არც აუცილებლობას გააჩნია. ყოველივე ის, რაც მთელი არ არის, მხოლოდ საშუალებბაა, ს ა ფ ე ხ უ რ ი ა, რომელიც უნდა გ ა ვ ი ა რ თ, —ე. ი., საბოლოო ჯამში, უარვეყოთ. შესაბამისად, ყოველივე უნდა შევადგასოთ, ე. ი., შევიწყნაროთ ან უარვეყოთ, როგორც საფეხური და არა როგორც თავისთავადი, დამოუკიდებელი რამ. ამ აზრით კი ყველაფერი ეჭვმდებარება კრიტიკას, და, ამავე დროს, ეს კრიტიციზმი მხოლოდ მოჩვენებითია, რადგან ფილოსოფოსს ყოველთვის აქვს საშუალება თავი აარიდოს კრიტიკას მოვლენის „გონიერებაზე“ მინიშნებით. ასე არიან ჰეგელი თავს მისი თანადროული ბურჟუაზიული საზოგადოებისა და მასში გამეფებული შრომის ფორმის კრიტიკას, — ფორმისა, რომელიც მოჩვენებითად და დროებით კი არაა, არამედ საესეებით და საბოლოოდ აკარგვინებს თავს შრომაში ჩაბმულ ინდივიდებს. ჰეგელის ეს არათანამიმდევრულობა გამოაშკარავა და შეავსო კარლ მარქსმა, ჩვენ კი შევეცადოთ იმის ჩვენებას, რომ შრომის გაუცხოების ნამდვილი კრიტიკის სათავეებს ჰეგელთანაც ვხვდებით, ოღონდ მისმა საერთო იდეალისტურმა მრწამსმა არ მისცა მას მათი განვითარების საშუალება.

ჰეგელს რომ ნამდვილ, რეალურ შრომაზე ლაპარაკი შეეძლო და მისი კონკრეტული ფორმების მიმართ კრიტიკული პოზიციის დაკავებაც, ნათლად ჩანს მის ადრეულ თხზულებაში „იენის რეალური ფილოსოფია“ (1805-1806 წწ.), რომელიც მის სიცოცხლეში არ გამოქვეყნებულა და მარქსისათვის უცნობი დარჩა. ის აქაც ლაპარაკობს სამყაროს შეცნობაზე (საბოლოო ჯამში კი მასში საკუთარი თავის შეცნობაზე) ორიენტირებული სუბიექტის წმინდა გონით შრომაზე: მაგალითად, ის გონის „შრომას“ უწოდებს მესხიერების ვარჯიშს, რადგან რეალური სამყაროს საგნებისადმი თავისივე შერქმეული სახელების დამასხორებით სუბიექტს მყარი წესრიგი შეაქვს გონით სამყაროში, რომელიც მანამდე „წმინდა მოუსვენრობას“ წარმოადგენდა¹⁸. მაგრამ გადადის რა ნებელობის განხილვაზე, ჰეგელი მის ძირითად განსაზღვრულობად აღიარებს მისწრაფებას თვითგასაგნებისადმი, ე. ი. შრომას, რომელსაც ის განსაზღვრავს როგორც «постороннее делание-себя-вещью»¹⁹. სუბიექტი, როგორც ნებელობის მქონე, უპირველეს ყოვლისა, მშრომელია, ეს შრომა კი ა მ ქ ე ყ ე ნ ი უ რ ი, ე. ი.

¹⁷ იქვე, გვ. 166.

¹⁸ იხ. Г е г е л ь. Работы разных лет, т. I, М., 1970, с. 295.

¹⁹ იქვე, გვ. 306.

გრძნობადი, მატერიალურია. აქ ჰეგელი შრომას წმინდა მოღვაწეობისაგანაც გამოჰყოფს: თუ პირველი არის „წმინდა გაშუალება, მოძრაობა“, მეორეს ის ახსიათებს სიტყვებით «произведение наружу»²⁰ — ხაზგასმულია შრომის საგნობრივი ხასიათი. შრომის საყოველთაოება განხორციელებულია შრომის იარაღში (აქ მართლაც შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ჰეგელის მეტად ღირებულ „მიხვედრაზე“): «В орудии... я владею возможностью, содержанием как содержанием в се о б щ и м. Поэтому орудие, средство, превосходнее цели вожделения, цели единичной; орудие охватывает всякую единичность»²¹. შრომის პროცესში მთავარია გონების ცბიერება (შემდეგ ჰეგელი საყოველთაო მნიშვნელობას მიანიჭებს ამ აზრს და თუზის გონის ცბიერების შესახებ ისტორიის ფილოსოფიის ქვაკუთხედად აქცევს): იმით, რომ შრომის საგანსა და თავის თავს შორის მეორე საგანს — იარაღს — სვამს, სუბიექტი აიძულებს ერთ მატერიალურ ძალას მეორეზე იმოქმედოს და საკუთარ ძალათა მინიმალური ხარკვით მაქსიმალურ მოგებას ნახულობს.

ჰეგელი არ კმაყოფილდება შრომის ამ მახვილგონიერული, მაგრამ მეტისმეტად ზოგადი და ფრაგმენტული მიმოხილვით და ყურადღებას მიაპყრობს მის თანადროულ საზოგადოებაში გამეფებულ შრომის ფორმას. მისი თანადროული საზოგადოება კი ბურჟუაზიული, „სამოქალაქო საზოგადოებაა“, რომელშიც ყოველი ადამიანი გამოდის როგორც სხვებისაგან იზოლირებული, ატომარული იურიდიული „პირი“, რომელსაც თავის მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად აუცილებლობით უხდება შრომა. მაგრამ ინდივიდის ატომარულობა მხოლოდ იურიდიულ-საკუთრებრივია, იგი ყველა თავის მოთხოვნილებას თავისივე შრომის პროდუქტებით კი არ იკმაყოფილებს, არამედ საამისო საგნებს გაცვლის შედეგად მოიპოვებს. ამიტომ შრომა თავისი ხასიათით მოთხოვნილებათა მთლიან მრავალსახოვანებაზე კი არ არის მიმართული, არამედ „მოთხოვნილებაზე საერთოდ“, მოთხოვნილების აბსტრაქციაზე. შესაბამისად, შრომაც ხდება „შრომა საერთოდ“, ანუ, ჰეგელის სიტყვებით, „აბსტრაქტული შრომა“. აბსტრაქტულ შრომას შეესაბამება შრომის განაწილება, რომლის დროსაც ყოველი მუშაკი მხოლოდ ერთი სახის ოპერაციებს ასრულებს და მისი შრომის ნაწარმი მას შეიძლება სულაც არ სჭირდებოდეს. სამაგიეროდ, თავისი შრომით ის მრავალ ადამიანს ემსახურება; თავის მხრივ, მისი მრავალმხრივი მოთხოვნილებებიც მრავალი ადამიანის შრომას მოითხოვს. თავისთავად ამაში ცუდი არაფერია, მაგრამ ამგვარი მდგომარეობა ინდივიდზე როგორც ასეთზე მეტად უარყოფით გავლენას ახდენს, რაც ჰეგელს საკმაოდ მკაფიოდ აქვს შეგნებული: „Так как е го труд есть такой абстрактный труд, то он выступает как абстрактное Я или по образу вещиности — не как широкий, богатый содержанием, осмотрительный дух, в л а д е ю щ и й б о л ь ш и м о б ь е м о м в с е г о и я в л я ю щ и й с я е г о г о с п о д и н о м. Он не имеет конкретного труда, а его сила состоит в а н а л и з и р о в а н и и, в абстракции, в разложении конкретного на многие абстрактные моменты. Сам его труд становится совершенно м е х а н и ч е с к и м или принадлежит какой-либо простой определенности: но чем абстрактнее становится последняя, тем более он есть лишь абстрактная деятельность, и благодаря этому он в состоянии изъять себя из труда и на место

²⁰ იქვე.

²¹ იქვე, გვ. 307.

своей деятельности поставить деятельность внешней природы. Ему нужно только движение, и он находит таковое во внешней природе, или чистое движение есть именно отношение абстрактных форм пространства и времени—абстрактная внешняя деятельность, машина²². აქ ზოგადად დაკერილია ბევრი ის მომენტი, რომელიც შემდგომ გაშალა და განავითარა მარქსმა „გაუცხოებული შრომის“ კრიტიკის დროს. ჩემი აზრით, გაუცხოების მარქსისტული ცნების წინამორბედად იმდენად „ფენომენოლოგიაში“ ნახმარი გაუცხოების ცნება არ უნდა ჩავთვალოთ, რამდენადაც „ენის რეალური ფილოსოფიის“ „აბსტრაქტული შრომა“, სადაც სიტყვა „აბსტრაქტული“ იმავეს ნიშნავს, რასაც „ნაწილობრივი“, „ცალმხრივი“. აქ ის, რასაც მარქსი შემდგომ „გაუცხოებულ შრომას“ უწოდებს, განხილულია სამ ღონეზე: (1) თვითონ შრომაა „აბსტრაქტული“, ე. ი. ცალმხრივი; (2) შრომის ცალმხრივი ხასიათი განაპირობებს მისი სუბიექტის ცალმხრივობას, მისი პოტენციურად მდიდარი შინაგანი სამყაროს განუვითარებლობას; (3) საქმე იქამდე მიდის, რომ შრომის პროცესში ადამიანი საერთოდ კარგავს თავის არსებას, შრომაში ის მონაწილეობს არა როგორც ადამიანი, არა თავის ადამიანურ გამოვლინებებში: ამიტომ მისი ფუნქცია თავისუფლად შეიძლება შეასრულოს მანქანამ.

ამის გამო ვერ დავეთანხმები ე. სოლოვიოვის აზრს, რომლის მიხედვითაც, „აბსტრაქტული შრომა“ „ენის რეალურ ფილოსოფიაში“ და „აბსტრაქტული შრომა“ „კაპიტალში“ შემთხვევითი ტერმინოლოგიური დამთხვევაა, რადგან ჰეგელთან შრომის პრობლემის სოციალურ-ანთროპოლოგიური ასპექტია ყურადღების ცენტრში, მარქსის ცნება კი ეკონომიურია და ღირებულების განსასაზღვრადაა შემოტანილი²³. მართალია, ჰეგელი თავის მსჯელობიდან წმინდა ეკონომიურ დასკვნებს არ აკეთებს, მის ანალიზშიც აშკარად გათვალისწინებულია ინგლისური პოლიტიკონომიის მონაპოვარი: ჰეგელის „აბსტრაქტული შრომის“ თავისებურება ხომ სწორედ ისაა, რომ ის წინასწარაა ორიენტირებული გაცვლაზე, სასაქონლო ურთიერთობებზე და ამიტომაც დაცლილი კონკრეტული შინაარსისაგან, იქცევა „შრომად საერთოდ“. ჰეგელს აბსტრაქტული შრომა ღირებულების სუბსტრატად არ უღიარებია, მაგრამ თვითონ ცნება ამის საშუალებას იძლეოდა. თავის მხრივ, მარქსთან ტერმინი „აბსტრაქტული შრომა“ ეკონომიური მსჯელობის კონტექსტში მოიხმარება, მაგრამ მისი „სოციალურ-ანთროპოლოგიური“ ინტერპრეტაცია გაუცხოების კატეგორიის შექმნე საკვებით შესაძლებელი და გამართლებული ჩანს: აბსტრაქტული შრომა იმიტომ გამოეყო კონკრეტულს, რომ ღირებულების საზომის როლი უნდა შეესრულებინა, ე. ი. აბსტრაქტულ შრომას მარქსთანაც სასაქონლო ურთიერთობები განსაზღვრავს; ხოლო ეს უკვე შრომის გაუცხოებას ნიშნავს, რადგან, თავისი ნამდვილი არსების თანახმად, შრომას უშუალოდ უნდა ჰქონდეს საზოგადოებრივი ხასიათი და არ სჭირდებოდეს გამაშუალებელი სასაქონლო ურთიერთობების სახით. კომუნისმის დროს სხვაობა კონკრეტულსა და აბსტრაქტულ შრომას შორის მოიხსნება. აბსტრაქტული შრომის ცნებას საკვანძო მნიშვნელობა აქვს მარქსის ეკონომიურ თეორიაში, ეს კი ნიშნავს, რომ მას ფილოსოფიური, ანთროპოლოგიური ასპექტიც გააჩნია.

²² იქვე, გვ. 324-325.

²³ Э. Соловьев. Разделяя ли Гегель..., с. 121.

მაგრამ ჰეგელთან კაპიტალისტურ საზოგადოებაში გამეფებული შრომის ფორმის, „გაუცხოებული შრომის“ კრიტიკის ელემენტები ელემენტებადღე დარჩა. ჰეგელი მეტისმეტად სწრაფად აღწევს „მორიგებას“. აბსტრაქტული შრომის აბსტრაქტულობა დაიძლევა... გაცვლის პროცესში. გაცვლის მეშვეობით ინდივიდს საშუალება ეძლევა მოიპოვოს ყველა ის საგანი, რაც მის მრავალმხრივ მთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას სჭირდება; ინდივიდისათვის საჭირო ყველა საგანი მისი საკუთრება ხდება და ამდენად, ჰეგელის აზრით, განსაჯების პროცესიც სრულდება: «Абстрактная вещь представляет в обмене то, что она есть, а именно способность быть изменением. возвращаться в „Я“ из вещиности, причем так, что его вещьность в том и заключалась, чтобы быть владением другого»²⁴.

გაცვლის შედეგად აღდგება ერთიანობა მე-სა და შრომის პროდუქტს შორის (ოღონდ ეს უშუალოდ უკვე სხვისი შრომის პროდუქტი იქნება), ინდივიდი კი თავის განვითარებაში ერთი ნაბიჯით იწვევს წინ: როგორც გაცვლის მონაწილე, ის იურიდიულად აღიარებული ხდება. აბსტრაქტული შრომაც ერთ-ერთ განვლილ საფეხურად იქცა, — ისევე, როგორც მისი წინამორბედი, კონკრეტული შრომა, (რომელიც ვლენობისთვისაა დამახასიათებელი და შრომის უდაბლეს საფეხურს შეადგენს, რადგან შრომის სუბიექტისა და ობიექტის უშუალო ერთიანობით ხასიათდება). ჰეგელს კარგადა აქვს შეგნებული ის უარყოფითი შედეგები, რაც ადამიანებისათვის აბსტრაქტულ შრომას მოაქვს, მაგრამ ეს უკანასკნელი მაინც ხელშეუხებელია, რადგან აუცილებლობით გამომდინარეობს წარმოების კაპიტალისტური წესიდან. ჰეგელი ამას აშკარად ამბობს: «Свобода промысла [остаётся необходимой], вмешательство должно быть по возможности менее явным, ибо это сфера произвола: следует избегать видимости насилия и не стремиться спасти то, что нельзя спасти, а необходимо найти страдающим классам другое занятие»²⁵. შრომის ნამდვილი და თანმიმდევრული ანალიზისათვის საჭირო იყო არა აბსტრაქტულ-მისტიკური „მთელის“ ინტერესებიდან ამოსვლა, არამედ ფილოსოფიური მოძღვრება, რომლის ერთადერთი წინამძღვარი იქნებოდა „ნამდვილი ინდივიდები, მათი მოქმედება და მათი ცხოვრების მატერიალური პირობები“²⁶.

Г. О. НОДИА

КАТЕГОРИЯ ТРУДА В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Резюме

Какой бы абстрактной и спекулятивной ни казалась философская теория, ей неоткуда черпать свое содержание (если она таковым обладает), кроме как из конкретной человеческой практики, из образов материального мира. Это положение стало для нас методологической основой анализа гегелевской концепции труда. Там, где Гегель каса-

²⁴ Гегель. Работы разных лет, т. I, с. 325—326.

²⁵ იქვე, გვ. 344.

²⁶ კ. შარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები სამტომად, ტ. 1, თბ., 1975, გვ. 10.

ეთსა ჟრდა, კაკ რეალური ობშესტენური ჟვლენი, ეგო მჟღს ჟოვერხნისი, ემპირიკი, «ღიშენი ჟონიი». ჟათო «ფენომენოლოგიი ჟრდა», ვიკორი ნა ჟერვი ვღჟად ობსანი ისტორი სემოპონიანი ჟრდა, მჟონი ს ჟონლი ჟრად ინტერპრეტირე, კაკ ჟრედელი აბსტრაქტი ჟეორი ჟელეშესკო ჟრდა. იმენი ნა ეთო ჟრედელი აბსტრაქტი ურენი ჟეგელი ვღერვი ვ ისტორი ფილოსოფიი უღაღესი სხვატი სუშნოშ ჟრდა, კაკ ჟრდესი სემოპოროჟენი ჟელეშესკო. ს დრუგი სტორი, ჟეგელი რეშიტელი «ვინოსი ჟა სკობკი» კონკრეტი-ჟუვესტენური სტორი ჟრდა, ი ეთო ობჟანესი ნე ნუჟდანი ფილოსოფიკო ანალიზი, ა ეგო ნეჟელანი ობნარუჟი ნე დოსტოტოკი სოვერენი ემუ კაპიტალისტიკური ფორმი ჟრდა — ეე ვსკრეი ჟათე კ. მარკე ვ სოიხ ჟარიჟსკიხ რუკოპიხ. ჟრადი, ჟოპეტიკი ანტროპოლოგიკური, ჟუმანიტიკური კრიტიკი ჟრდა ჟრედირიანი ი ჟეგელი ვ ეგო რანიი «იენსკი რეალური ფილოსოფიი», ნო უჟე ჟღესი ნალიცო ობჟი კონსერვატივიანი ოსტანოვიკი, კორი ჟრეჟიატოვალა რავიტი ჟოკი კრიტიკი ი ჟრევილა ვ კონცე კონცოვ კ ოხრანიტელიკი ჟოლოჟენიანი «ფილოსოფიი ჟრდა».

ჟარმოდგინა სიქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტი



ღარი მხაღლიშვილი

ლოგიკის საბანი და ამოცანები
(ნაწილი პირველი)

1. რატომა საინტერესო საკითხი — რას სწავლობს მეცნიერების ესა თუ ის დარგი, მაგალითად ლოგიკა? გამოვეყოფთ ამ ინტერესის აღმძვრელ სამ ფაქტორს.

პირველი. როცა დასმული კითხვის პასუხს ვეძიებთ, გვსურს მივანოთ და „დავინახოთ“ ჩვენი ყოველდღიური ცხოვრების, ჩვენი ინტუიციის ის მოვლენები და ფაქტები, რომლებმაც დააფიქრა ამ დარგის პირველი მკვლევრები და რომელთა ბუნების, „შინაგანი მექანიზმის“ ამოცნობისათვის არ ეყოთ მათ მხოლოდ ცხოვრებისეული გამოცდილება. ეს ის მოვლენები და ფაქტებია, რომელთაც გავაცნობთ ხოლმე მეცნიერების ამ დარგის შესწავლის მსურველებს, რათა მათაც იგრძნონ ამ მოვლენებზე და ფაქტებზე საგანგებო ფიქრის, მათი სპეციალური კვლევის საჭიროება.

მეორე. როგორც მრავალი ამბის უბრალო თავმოყრა გამოლიანდება ამა და ამ პიროვნების ბიოგრაფიად მას შემდეგ, რაც გავიგებთ, რომ ყველა ეს ამბავი ამ პიროვნების ცხოვრების ფაქტია, ასევე გარკვევა იმისა, თუ რას სწავლობს მეცნიერების ესა და ეს დარგი, ადამიანთა გონებრივი საქმიანობის ისტორიის გარკვეულ ამბებს გააპოლიანებს ამ მეცნიერების ისტორიად; ამით კი დავინახავთ, რა იყო ის, რაც სპეციალური ინტერესის საგანად რჩებოდა ამ მეცნიერების განვითარების ყოველ ეტაპზე; მაგალითად, დავინახავთ, რატომ ეუწოდებთ ლოგიკას იმისაც, რასაც არისტოტელი „ანალიტიკებში“ იკვლევდა და იმისაც, რასაც ფრეგე იკვლევდა „ცნებათა აღრიცხვაში“.

მესამე. მართალია, მეცნიერება ადამიანის მოღვაწეობის ნაყოფია, მაგრამ ის იმ გარემოს ნაწილიცაა, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს. ადამიანს ესაჭიროება გარემოში ორიენტირება, მაგალითად, ღირებულებებითი ორიენტირება. პასუხი კითხვაზე, თუ რას სწავლობს მეცნიერების ესა და ეს დარგი, ვაწვდის ინფორმაციას, რასაც შეიძლება დაეყრდნოს ადამიანი ამ ორიენტაციისას; სხვა სიტყვებით. სინამდვილის შესწავლა მისი შემსწავლელი მეცნიერების, როგორც ამ სინამდვილის შემადგენელი ნაწილის, შესწავლასაც გულისხმობს.

2. ლოგიკა არის მეცნიერება სწორი, წესიერი, გამართული აზროვნების ფორმებსა და კანონებზე. ეს არის ლოგიკის ყველაზე გავრცელებული, ოღონდ მხოლოდ მიახლოებითი და ამასთან ერთად არამკაფიო და ბუნდოვანი დახასიათება. გამოდიოდნენ რა ამ განმარტებიდან, სხვადასხვა მკვლევრები სრულიად სხვადასხვა, ზოგჯერ ერთმანეთის საპირისპირო, შედეგებს იღებდნენ. ამის დამადასტურებელი მრავალი ფაქტია ცნობილი ლოგიკის ისტორიიდან. ქვემოთ მოცემულია იმ „თავდაპირველ“ სააზროვნო ვითარებათა და მათში მონაწილე ობიექტების აღწერა, რომელთა ბუნების ამოცნობის სურვილი აღძრავს სპეციალურ ლოგიკურ ინტერესს და რომლებიც შეიძლება გააზრებულ იქნეს, როგორც სწორი, წესიერი, გამართული აზროვნების ცნების დაზუსტება.

3. აზროვნების ერთ-ერთი მიზანია სინამდვილის შემეცნება, ჭეშმარიტების დადგენა, გარჩევა იმისა, რა არის ჭეშმარიტი და რა არის მცდარი. მაგრამ რაზედ და რა პირობებში ვაშბობთ ხოლმე, რომ ის ჭეშმარიტი ან მცდარია?

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ის ობიექტი, რომელსაც ვახასიათებთ როგორც ჭეშმარიტს (ან როგორც მცდარს) არის თხრობითი წინადადება ანუ დებულება. მაგრამ წინადადებას ორმაგი ბუნება აქვს. ის, ერთის მხრივ, გრამატიკის წესების მიხედვით დალაგებული სიტყვების მწყობრია, ხოლო მეორეს მხრივ, აზრის გამოთქმის საშუალება, აზრის გარსი. აშკარაა, რომ როდესაც დებულებაზე ვლაპარაკობთ როგორც ჭეშმარიტზე ან როგორც მცდარზე, სულაც არ გვსურს სიტყვათა მწყობრის ან მის ასაგებად გამოყენებული გრამატიკული წესების რაიმე თავისებურების დახასიათება; ამიტომ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ის ობიექტი, რომელსაც ვახასიათებთ როგორც ჭეშმარიტს ან როგორც მცდარს, არის დებულებაში გამოთქმული, გამოსატლელი აზრი.

სიტყვა „აზრი“ ქართულ ენაში ორი მნიშვნელობით მაინც იხმარება, ერთი მნიშვნელობით „აზრი“ ნიშნავს დროში განხორციელებად, ინდივიდუალურ, განუმეორებელ, ერთჯერად ფსიქიკურ ქმედებას; ასეთი გაგებისას აზრი აუცილებლად ვინმეს მიერ ამა და ამ დროს, აეთსა და ასეთს სიტუაციაში განხორციელებული (გამოთქმული ან გაფიქრებული) აზრია. მეორე მნიშვნელობით „აზრი“ ნიშნავს რაიმე ვითარების, საზოგადოდ არააზროვნებითი საგნობრივი ვითარების მოაზრებას, ცნობიერებაში მის წარმოდგენას (რეპრეზენტირებას), ცნობიერების შინაარსად მის გადაქცევას.

როდესაც ვაშბობთ, აზრიაო ის, რაც ჭეშმარიტი ან მცდარია, სიტყვა „აზრის“ მეორე მნიშვნელობა გვაქვს მხედველობაში: როგორც ჭეშმარიტს და როგორც მცდარს ვახასიათებთ არა ადამიანის აზროვნებაში განხორციელებულ ფსიქიკურ ქმედებას, რომელიც, სავარაუდოა, რომ კავშირში იქნებოდა მისი გამახორციელებელი ინდივიდის ფსიქიკურ და ფიზიკურ თავისებურებებთან, არამედ რაღაც საგნობრივი ვითარების ცნობიერების შინაარსად გადაქცევას. რაც, თუკი მოაზრებული ვითარება არ იცვლება, საერთოა სხვადასხვა ადამიანის მიერ სხვადასხვა დროს გამოთქმული აზრებისათვის. გარკვეული ვითარების ცნობიერებაში წარმოდგენის აქტს (რეპრეზენტაციას), მის მოაზრებას მსჯელობა ეწოდება.

საგნობრივი ვითარება სინამდვილის ფრაგმენტი, ნაწილი კი არ არის, არამედ ისეთი რამაა, რაც შეიძლება განხორციელებული იყოს სინამდვილეში (და მაშინ ის ფაქტია) და შეიძლება — არა. მსჯელობა საგნობრივი ვითარების აზროვნებისეული სახეა: მსჯელობის აქტი არის მსჯელობით მოცემული საგნობრივი ვითარების სინამდვილეში განხორციელების დადასტურება. მაგ. მსჯელობა, რომ ეს ვარდი არის წითელი, ადასტურებს ამ ვარდის სიწითლის განხორციელებას სინამდვილეში, „ამბობს“, რომ ამ ვარდის სიწითლე ფაქტიაო; ხოლო მსჯელობა, რომ მზე არ ბრუნავს დედამიწის გარშემო, უარყოფს მზის დედამიწის ირგვლივ ბრუნვას ანუ ადასტურებს დედამიწის ირგვლივ მზის არბრუნვის განხორციელებას სინამდვილეში.

დებულება მსჯელობის გარსია, მისი გამოთქმა, ამიტომ მსჯელობის შინაარსი დებულების შინაარსიცაა: მსჯელობაში მოცემული საგნობრივი ვითარება

და მისი განხორციელების დასტური მოცემულია ამ მსჯელობის გამოთქმული დებულებითაც.

ახლა შევეხოთ ვითვის მეორე ნაწილს: რა პირობებში ვაზობთ ხოლმე მსჯელობაზე, რომ ის ჭეშმარიტია ან მცდარია? თუ მსჯელობა ადასტურებს რაიმე საგნობრივი ვითარების განხორციელებას და ეს ვითარება მართლაც განხორციელებულია სინამდვილეში, ან თუ უარყოფს ამ ვითარების განხორციელებას და იგი არ არის განხორციელებული, მაშინ მსჯელობა ჭეშმარიტია, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მსჯელობა მცდარია.

ვიცით რა დამოკიდებულება დებულებასა და მსჯელობას შორის, ვიცით რა მათი შინაარსების იგივეობა, ჭეშმარიტიაო და მცდარი შეგვიძლია დებულებებზეც ვთქვათ იმავე აზრით, რა აზრითაც მას მსჯელობებზე გამოვთქვამთ.

ჭეშმარიტებასა და მცდარობას მსჯელობის, შესატყვისად დებულების, ჭეშმარიტების მნიშვნელობები ეწოდებათ.

აღამიანებმა პრაქტიკული აღლოსა და გამოცდილების საფუძველზე საგნობრივი ვითარებების შესახებ შეიმუშავეს ზოგადი თვალსაზრისი, რომელიც გამორიცხული მესამისა (ყოველი საგნობრივი ვითარება ან განხორციელებულია, ან არ არის განხორციელებული) და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის (არ არსებობს საგნობრივი ვითარება, რომელიც განხორციელებულიც არის და არც არის განხორციელებული) პრინციპებშია გამოთქმული.

ამ პრინციპებიდან დებულების ჭეშმარიტების განსაზღვრების გამოყენებით გამოდის ორ ფასობის პრინციპი: ყოველი დებულება ჭეშმარიტი ან მცდარია და არ არსებობს დებულება, რომელიც ჭეშმარიტიც არის და მცდარიც.

4. შეშეცნება, დებულების ჭეშმარიტების (ან მცდარობის) დადგენა ორი გზით ხორციელდება. პირველი გზა სინამდვილეზე უშუალო დაკვირვებაა. ამ დროს დებულების ჭეშმარიტების საბოლოო დამადასტურებელი არის საგნობრივი ვითარების განხორციელების განცდა, ჭკრეტა, უშუალოდ წვდომა. მაგრამ შეუძლებელია ყველა დებულების ჭეშმარიტება ან მცდარობა ასე დავადგინოთ: იმ საგნობრივ ვითარებათა განხორციელების ჭკრეტა, რომლებიც გადმოცემულია ზოგად დებულებებში, დებულებებში მომავლისა და წარსულის შესახებ, შეუძლებელია: გარდა ამისა არსებობს ვითარებები, რომელთა განხორციელება პრინციპულად განცდადია, მაგრამ მათი განცდა არ შეგვიძლია ჩვენი უნარების ფიზიკური შეზღუდულობის გამო.

დებულებათა ჭეშმარიტებისა და მცდარობის დადგენის მეორე გზაა მსჯელობა (ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობით) ანუ ბჭობა. ბჭობის დროს ვცდილობთ დებულებათა ჭეშმარიტება ან მცდარობა დავადგინოთ უკვე მოპოვებული ცოდნის საფუძველზე, უკვე მოპოვებული ცოდნიდან გამოვიყვანოთ იგი. ბჭობა აღმნიანის გონებრივი აქტივობის ერთ-ერთი სპეციფიკური სახეა. უშუალო განცდის საფუძველზე დებულების ჭეშმარიტების დადგენისაგან ბჭობა იმით განსხვავდება, რომ მასში ხდება საბუთების ანუ არგუმენტების გამოყენება; ესენი თვითონაც დებულებებია, მაგრამ ისეთი, რომელთა ჭეშმარიტება ჩვენთვის ცნობილია და რომლებსაც ვიყენებთ სხვა დებულების ჭეშმარიტების დასადგენად. ექიმის მიერ დიაგნოზის დასმა ავადმყოფობის სიმპტომებზე დაკვირვების შემდეგ ჩატარებული

ბჭობის ნაყოფია; გამომძივების მიერ დამნაშავეის მიჯნება შედეგია იმ ბჭობისა, რომელიც მან ჩაატარა დანაშაულთან დაკავშირებულ ფაქტებზე დაკვირვებით მიღებული ცოდნის გამოყენებით; მეცნიერული ჰიპოთეზების წამოყენება ან უკვე წამოყენებული ჰიპოთეზების დადასტურება ან დარღვევა, მათემატიკური თეორემების დამტკიცება ასევე ბჭობის საშუალებით ხდება. ადამიანს ბჭობის უნარი რომ არ ჰქონდეს, ის შემოფარგლული იქნებოდა მხოლოდ განცდაში მოცემული მოვლენებით. ბჭობა საშუალებას გვაძლევს ჩავიხედოთ გარემომცველი სამყაროს სიღრმეში, ამოვიცნოთ მასში მოქმედი ფარული ძალები, გავითვალისწინოთ მოვლენათა მომავალი შედეგები.

ბჭობა სასრული პროცესია, ის იწყება და მთავრდება. წინააღმდეგ შემთხვევაში ვერ ვიტყვით, რომ ბჭობაში დადგინდა დებულების ჭეშმარიტება (ან მცდარობა). მაგრამ ის ძალზე თავისებური პროცესია: მისი შემადგენელი ნაწილებია დებულებები და პროცესს ქმნის ამ დებულებათა გარკვეული წესით დალაგება. ბჭობა დებულებათა სასრული, გარკვეული წესით დალაგებული მიმდევრობაა.

ბჭობაში შემავალი დებულებები ორ ჯგუფად იყოფა. პირველი დებულებები, რომელთა ჭეშმარიტება (ან მცდარობა) ჩვენთვის ცნობილია ბჭობამდე, ბჭობის წანამძღვრები; მეორე, დებულებები, რომელთა ჭეშმარიტებას ან მცდარობას ვაძგენთ ბჭობის პროცესში; მათ შორისაა ის დებულებაც, რომლის ჭეშმარიტების დადგენა ბჭობის მთავარი მიზანია — ბჭობის თეზისი. ბჭობის პროცესში ხდება თანდათანობითი გადასვლა ბჭობის წანამძღვრებიდან ბჭობაში შემავალ სხვა დებულებებზე ვიდრე არ მივალწევთ ბჭობის თეზისს. ეს გადასვლა, და ამით ჩვენი ცოდნის გაფართოება, ხორციელდება დასკვნების გამოყენებით. A_1, \dots, A_n დებულებათა ჭეშმარიტების საფუძველზე რაიმე B დებულების ჭეშმარიტად მიჩნევა ყოველგვარი გამაშუალებელი ნაბიჯის გარეშე არის დასკვნა (მაშასადამე, დასკვნა ბჭობის კერძო სახეა).

ბჭობა (და დასკვნა) ადამიანთა მიზანდასახული მოქმედებაა და ისევე როგორც ყველა მიზანდასახული მოქმედება შეიძლება განხორციელდეს კარგად, ოსტატურად, წესიერად (წესისამებრ) და ცუდად, არაოსტატურად, არაწესიერად. ბჭობისა და დასკვნების კეთების გამოცდილება გვასწავლის, რომ არა ყოველი ბჭობის საშუალებით ვაფართოებთ ჩვენს ცოდნას. ამის მიზეზი შეიძლება იყოს შეცდომები, რომლებიც დავუშვით წანამძღვრების ან თეზისის შერჩევისას. მაგრამ შესაძლოა, რომ წანამძღვრებისა და თეზისის შერჩევაში ყველაფერი რიგზე იყოს და მაინც ჩვენი ცნობა ბჭობით ცოდნის გაფართოებისა უშედეგო აღმოჩნდეს, აღმოჩნდეს ბჭობა არასწორი, არაწესიერი, გაუმართავი, არაკორექტული.

სულაც არ არის იოლი პასუხი გავცეთ კითხვას — როდის არის ბჭობა გამართული და როდის გაუმართავი, თუკი მისი წანამძღვრები და თეზისი კარგად არის შერჩეული. ხშირად ერთსა და იმავე დასკვნას ერთი ადამიანი გამართულად მიიჩნევს, მეორე — არა; ან იმ დებულების ჭეშმარიტებას, რომელიც ერთმა თითქოს დაადგინა რთული და ფაქიზი ბჭობით, სხვები სადავოდ და საკამათოდ ხდიან. ადამიანთა ყოველდღიური აზროვნება, მათი ზოგიერთი პროფესიული საქმიანობა და განსაკუთრებით მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ისტორია ამის დამადასტურებელ მრავალ ფაქტს იძლევა.

კალატოზმა, რომელიც აშენებს სახლს, მიუხედავად იმისა, რომ საშენი

მასალაც კარგად შეაჩრია და პროექტიც კარგი აქვს, შეიძლება ვერ მიღწიოს მიზანს — ვერ ააშენოს სახლი, თუკი არ იცავს გარკვეულ წესებს, ნორმებს. ეს წესები თვითნებურად კი არ არის მოგონებული ადამიანთა მიერ, არამედ სინამდვილის კანონზომიერებათა მიხედვითაა შედგენილი. ეს კანონზომიერებანი მეტნიერებაში (ჩვენს მაგალითში, მექანიკაში, საზოგადოდ, ფიზიკაში) შეისწავლება. მსგავსად ამისა, თუკი ბჭობის წინამძღვრები და თეზისი კარგად არის შერჩეული, იმისათვის რომ ბჭობა სწორი, წესიერი, გამართული იყოს მისი აგებისას (ე. ი. ბჭობისას) უნდა დავიცვათ წესები, რომლებიც გარკვეულ კანონზომიერებათა, კანონთა მიხედვითაა ჩამოყალიბებული. ლოგიკის ერთ-ერთი ამოცანაა ამ, ბჭობის გამართულობის საფუძვლად მდებარე, კანონზომიერებათა შესწავლა.

5. საგნობრივი ვითარება გარკვეული კომპონენტების მთლიანობაა, სახელდობრ, ყოველ მსჯელობაში დადასტურებულია ან უარყოფილია, რომ ესა და ეს საგანი (საგნები) არის (არაინ) ასეთი და ასეთი, ანუ საგნობრივი ვითარება არის საგნის ან საგნების დახასიათება. მაშასადამე, საგნობრივ ვითარებათა არსებობა გულისხმობს საგანთა გარკვეული ერთობლიობის არსებობას, ამ ერთობლიობას ბჭობის არე, ხოლო თვით საგნებს ბჭობის საგნები ეწოდება. ბჭობის საგანი სრულიად ნებისმიერი ბუნებისა შეიძლება იყოს და მისი არსებითი თავისებურება ის არის, რომ ის საგნობრივ ვითარებაში მოცემული დახასიათების შესაძლო მატარებელია. ყოველი ბჭობისას ივარაუდება, რომ სამართლიანია არსებობის (ბჭობის არე ცარიელი არ არის ანუ არსებობს ერთი საგანი მიანც) და დამოუკიდებლობის (ბჭობის საგნები არსებობენ მათზე ბჭობისაგან დამოუკიდებლად, მის გარეშე) პრინციპები.

საგნობრივ ვითარებათა არსებობა გულისხმობს აგრეთვე ბჭობის საგნების დახასიათების შესაძლებლობას. დახასიათებას სიტყვებით ვაყალიბებთ, მაგრამ საგნებს მიეყენებათ არა თვითონ სიტყვები. ასეთ სიტყვათა შინაარსები, რომლებსაც მიეყენებთ საგნებს როგორც მათ შესაძლო დახასიათებებს, მსგავსად საგნობრივი ვითარებისა, აზროვნებაში მოცემული, წარმოდგენილი (რეპრეზენტირებული) შინაარსებია. აზროვნების იმ შინაარსს, რომელიც გაიაზრება და გამოითქმება რა, მიეყენება საგანს (საგნებს), როგორც მისი (მათი) შესაძლო დახასიათება, ატრიბუტი ეწოდება. ატრიბუტის გამოთქმულ სიტყვებსა და ფრაზებს პრედიკატი ჰქვია.

ატრიბუტთა შემეცნებითი მრავალფეროვნება ამოუწურავია; ის შეიძლება ეხებოდეს საგნის მიერ რაიმე ნიშნის, თვისების, გარკვეულობის ან მდგომარეობის ქონებას, საგნის მოქმედებას, საგანთა შორის კავშირს, ურთიერთქმედებას, ურთიერთმიმართებას, მათ ერთობლივ მდგომარეობას და ა. შ.

იმისდა მიხედვით, თუ რამდენ საგანს მიეყენებიან ატრიბუტები, ე. ი. თუ რამდენი საგანი შეიძლება მათი საშუალებით დახასიათდეს ერთობლივად, ატრიბუტები იყოფა ერთ, ორ, სამ და ა. შ., საზოგადოდ, n -ადგილიან ატრიბუტებად, (სადაც n ნებისმიერი მთელი დადებითი რიცხვია). მაგ., სიწითლე და ბრაზიანობა ერთწევრა ატრიბუტებია, ნაკლებობა (რიცხვებისა ერთმანეთზე) და მსწავლებლობა ორწევრა, ეჭვიანობა და გადავდება (გადაუდლო) — სამწევრა და ა. შ. სამ და მეტადგილიანი ატრიბუტები უმეტესწილად ერთი რომელიმე სიტყვით ან სიტყვათა ბუნებრივი და მარტივი შეუღლებით არ გამოითქმება ენაში, მაგრამ ეს ჩვენი ენის (შესაბამისად, მეტყველების) და არა

ატრიბუტების თვისებებზეა. როდესაც საგნებს ერთზე მეტადგილიანი ატრიბუტით ვახასიათებთ, მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ იმას, რა საგნებია აღებული დასახასიათებლად, არამედ იმასაც, თუ რა მიმდევრობით არიან ეს საგნები აღებული; მაგ., ალ. ჭავჭავაძე და ნინო ჭავჭავაძე ხასიათდებიან მამობის ორადგილიანი ატრიბუტით (ანუ ჭეშმარიტია, რომ ალ. ჭავჭავაძე არის ნ. ჭავჭავაძის მამა), მაგრამ ნინო ჭავჭავაძე და ალ. ჭავჭავაძე ამ ატრიბუტით არ ხასიათდებიან. ადგილიანობა ატრიბუტის არსებითი თვისებებზეა და არ იცვლება მისი სხვადასხვა გამოყენებისას. ატრიბუტის ერთადგილიანობა ნიშნავს, რომ იგი, როგორც დახასიათება, მიეყენება ხოლმე ცალკეულ საგნებს, ორადგილიანობა—რომ იგი მიეყენება ხოლმე საგანთა დალაგებულ წყვილებს და ა. შ. ერთადგილიან ატრიბუტებს თვისებები ეწოდება, ხოლო ერთზემეტადგილიანებს—მიმართებები (აქ სიტყვები „თვისება“ და „მიმართება“ უფრო ფართო მნიშვნელობით გამოიყენეთ, ვიდრე ისინი ყოველდღიურ მეტყველებაში იხმარება).

არა ყოველი n -ადგილიანი ($n > 0$) ატრიბუტი შეიძლება გამოვიყენოთ ბჭობის არედან გარკვეული მიმდევრობით აღებული n ცალი საგნის (n -ეულის) დასახასიათებლად. მაგ. 7-ზე ვერ ვიტყვით, რომ ის არის ლურჯი, ვინმეზე, რომ ის უნაშთოდ იყოფა 7-ზე და ა. შ. და ამას ვერ გავაყენებთ არა იმის გამო, რომ ამ გზით მიღებული დებულებები მცდარია, არამედ იმიტომ, რომ ასეთი შეუღლება ატრიბუტისა და საგნის მითითებისა არ არის საგნობრივი ვითარება (მიღებული დებულება უაზროა). ყოველი n -ადგილიანი ($n > 0$) ატრიბუტისათვის არსებობს ბჭობის არეში შემავალ საგანთა n -ეულების ზუსტად განსაზღვრული ერთობლიობა, რომლებსაც და მხოლოდ რომლებსაც მიეყენებათ ეს ატრიბუტი როგორც მათი შესაძლო დახასიათება. ამ ერთობლიობას მოცემული ატრიბუტის გამოყენების არე ეწოდება.

საგნობრივი ვითარების განხორციელება ნიშნავს, რომ გარკვეულ საგნებს აქვთ მათთვის მიყენებული თვისება, ან რომ ისინი არიან მათთვის მიყენებულ მიმართებაში. მასასადამე, ნაცვლად საგნობრივი ვითარებების განხორციელებისა, შეიძლება ვილაპარაკოთ ატრიბუტების განხორციელებაზე საგნებისათვის. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ გამორიცხული შესამისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის პრინციპები გამოხატავენ რა საგნობრივ ვითარებათა განხორციელება-არგანხორციელების უზოგადეს წესს, ამით გამოხატავენ აგრეთვე ატრიბუტების საგნებისათვის განხორციელება-არგანხორციელების კანონზომიერებასაც.

ყოველ ატრიბუტს აქვს განხორციელების არე. ატრიბუტთა განხორციელების არე განისაზღვრება სიმრავლეთა წარმოქმნისა და მოცულობის პრინციპებით. თვისებებისათვის ეს პრინციპები ასეთია: ყოველი თვისებისათვის არსებობს ბჭობის არედან აღებული იმ და მხოლოდ იმ საგნების სიმრავლე, რომელთაც აქვთ ეს თვისება; ორი სიმრავლე ერთმანეთის იგივეობრივია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც ისინი ზუსტად ერთსა და იმავე საგნებს მოიცავენ.

6. რომ დავადგინოთ დებულების ჭეშმარიტება (ან მცდარობა), ჭერ უნდა ვიცოდეთ რას გვაუწყებს ის, ჭერ უნდა გავიგოთ ის, ანუ შესატყვისი საგნობრივი ვითარება ჭერ ჩვენი ცნობიერების შინაარსად უნდა ვაქციოთ. მაგრამ საგნობრივი ვითარება გარკვეული კომპონენტების მთლიანობაა, ის საგნებსადამი ატრიბუტის მიყენებაა. ამიტომ საგნობრივი ვითარება რომ რე-

პრეზენტირებული იქნეს ცნობიერებაში, ჩვენი აზროვნების შინაარსად უნდა ვაქციოთ საგნები, ატრიბუტები და მათგან საგნობრივ ვითარებათა ამგები საშუალებები. საგნების, მათი ნიშან-თვისებების (ატრიბუტების) და მათგან საგნობრივ ვითარებათა ამგები საშუალებების ცნობიერებაში ასახვას, წარმოდგენას (რეპრეზენტაციას) ცნება ეწოდება. ამისდა კვალად არსებობს მიმთითებელი ანუ ერთეულოვანი ცნებები, მახასიათებელი ანუ ზოგადი ცნებები და ლოგიკური ცნებები. ზოგად და ერთეულოვან ცნებებს ერთობლივად ზოგჯერ აღწერიით, სპეციალურ ან არალოგიკურ ცნებებს უწოდებენ.

ზოგადი ცნებით ცნობიერებაში გადმოიცემა (რეპრეზენტირდება) ატრიბუტი. ატრიბუტი ზოგადი ცნების შინაარსია, ხოლო ამ ატრიბუტის განხორციელების არე—მისი მოცულობა. ზოგადი ცნებები ენაში გამოითქმება პრედიკატებით. პრედიკატებად ვიყენებთ ხოლმე არსებით სახელებს, ზედსართავ სახელებს, როგორც შედარებით, ისე აღმატებით ხარისხებში, ზმნებს, აგრეთვე მათ შესიტყვებებს. მათი შინაარსებისდა კვალად ზოგადი ცნებებიც შეიძლება დავეოთ ადგილიანობის მიხედვით, სახელდობრ გვექნება თვისებითი და მიმართებითი ზოგადი ცნებები.

ერთეულოვანი ცნების არსებითი თავისებურება ისაა, რომ მისი საშუალებით ხორციელდება ბჭობის არედან ერთი საგნის აზრობრივი გამოყოფა და მისი მიითითება ბჭობის პროცესში. მსჯელობაში, რომელშიც რაიმე გამოთქმული საგანზე (საგნებზე), თვით ეს საგანი (საგნები) მოცემულია არა უშუალოდ, არა ისე, რომ საგნობრივ ვითარებაში ფიგურირებენ თვით ეს საგნები; საგნები არ არის საგნობრივი ვითარების და, მაშასადამე, მსჯელობის შემადგენელი კომპონენტები. საგნისადმი ატრიბუტის მოყენება საგნის მიითითება ხორციელდება. საგნის მიითთება არის საგნობრივი ვითარების კომპონენტი; საგნის მიითთება არის მიითითებელი ცნების საზრისი ხოლო თვითონ საგანი მისი დენოტატი. ზოგადი ცნების საშუალებით ვახსიათებთ საგანს, რომელსაც მივუთითებთ, ხოლო ერთეულოვანი ცნებით მივუთითებთ საგანს, რომელსაც ვახსიათებთ. მიითთებულ ცნებებს ენაში გამოეთქვამთ საკუთარი სახელებით და საკუთარი სახელებისა და სხვა ფრაზების შესიტყვეებით („ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი“, „ეკატერინე ჰვჭავაძის მამა“), მათ სასაგნო მუდმივები ეწოდებათ. მიითთებელი ცნებების კერძო სახეა ე. წ. განყენებული ცნებები, მათი საშუალებით ზდება ატრიბუტის მიითთება, თუკი ის ბჭობის საგანია.

ლოგიკური ცნებები არსებითად განსხვავდება როგორც ზოგადი, ისე ერთეულოვანი ცნებებისაგან, მათი საშუალებით აზროვნებაში არ მოიცემა რაიმე საგნობრივი საწყაროს აზროვნებისეული სურათიდან (საგანი — თვისება — მიმართება). ლოგიკური ცნებების შინაარსია გარკვეული წესები, რომელთა თანახმად აგებული მახასიათებელ და მიითთებელ ცნებათა, აგრეთვე მსჯელობათა კომბინაცია გვაძლევს ახალ ცნებებსა და მსჯელობებს; ეს წესები განსაზღვრავენ ამ კომბინაციათა შინაარსს. ლოგიკურ ცნებათა გამოთქმულ ფრაზებს ლოგიკური მუდმივები (ტერმინები) ეწოდება. მათი მნიშვნელობა არ რეალიზდება სინამდვილეში დამოუკიდებელი ობიექტის სახით, ამ სიტყვების მნიშვნელობა მხოლოდ კონტექსტში მტლავნდება. ლოგიკური მუდმივებია: „არის“, „არსებობს“, „ყველა“, „თვითეული“, „ზოგიერ-

თი“, „არც ერთი“, „ან“, „და“, „არა“ და სხვა მრავალი, აგრეთვე მათი კომბინაციები.

ლოგიკური ცნებების აღწერილი ბუნება საფუძვლად უძევს მათ ერთ თავისებურებას: მეცნიერების ყოველ დარგში განიხილება და გამოიკვლევა ცნებები, რომლებიც სპეციფიკურია ამ დარგისათვის, რამდენადაც მათი საშუალებით მოიცემა ამ დარგში საკვლევი საგნები, მათი თვისებები და მათ შორის მიმართებები. მათ გარდა მეცნიერების ყოველ დარგში მისი დებულებების ფორმულირებისას გამოიყენება ცნებები, რომლებიც საერთოა ყველა მათგანისათვის და ამიტომ არ არის სპეციფიკური არც ერთისთვის. ეს არის ლოგიკური ცნებები.

7. საკითხი იმაზე, თუ როგორ გადაიქცევა საგნები და ატრიბუტები ცნობიერების შინაარსად, არის საკითხი — როგორ ხდება ცნებათა შემუშავება?

სპეციალურ ცნებათა შემუშავების პროცესი ძალიან ჰგავს მსჯელობათა კომპარტება-მოდარობის დადგენის პროცესს, კერძოდ, მსგავსად ამ პროცესისა სპეციალურ ცნებათა შემუშავებაც ორი გზით ხდება.

პირველი გზა სინამდვილეზე უშუალო დაკვირვებაა. მას შემდეგ, რაც აღვიქვით, განვიცადეთ საგანი, შეგვიძლია მივუთითოთ ხოლმე მასზე (ეს საგანი გვექონდეს ხოლმე მხედველობაში) მისი რაიმენაირი დახასიათების მიზნით. თუ უშუალოდ განცდილი საგანი მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ჩვენს პრაქტიკულ ან თეორიულ ცხოვრებაში, მას ვარქმევთ საკუთარ სახელს. ეს სახელი გამოთქვამს მიმთითებელ ცნებას, რომლის შინაარსია საგნის მითითება. ასე შევიმუშავებთ ცნებებს, რომელთა საშუალებითაც ვებოძებ ჩვენს გარემომცველ ობიექტებზე. მეცნიერების ყოველი დარგისთვის არსებობს საგნები, რომელთა შესწავლა ამ დარგში ხდება და რომელთა მიმთითებელი ცნებები ასეთი გზით არის შემუშავებული. ეს სამართლიანია ისეთი აბსტრაქტული მეცნიერებისთვისაც კი როგორც მათემატიკაა.

ამისავე მსგავსად, ზოგიერთი მახასიათებელი ცნების შემუშავება ხდება მათში მოცემული ატრიბუტის განცდის გზით; უფრო ზუსტად, განიცდება არა თვით ატრიბუტი, არამედ საგანი ან საგნები, რომლებისთვისაც განხორციელებულია ეს ატრიბუტი. სხვადასხვა პირობებში სხვადასხვა საგნებისთვის რაიმე ატრიბუტის განცდის საშუალებით ვიგებთ, რა არის ეს ატრიბუტი, ვიგებთ რა საგნებისთვის შეიძლება მისი მიყენება და თუკი ახალ პირობებში გვხვდება ახალი საგანი, ძალგვის გამოვიკვლიოთ, ჯერ ერთი, მიეყენება თუ არა მას ეს ატრიბუტი და თუ მიეყენება, განხორციელებულია თუ არა იგი ამ საგნისთვის. ასე გვაქვს შემუშავებული ფერთა, გემოთა, ბეგრათა და ა. შ. ცნებები, ცნებები, რომლებიც საგანთა სივრცესა და დროში ურთიერთგანლაგებას ახასიათებენ. მეცნიერებაში ცდისა და ექსპერიმენტის ერთ-ერთი მიზანი მახასიათებელ ცნებათა შემუშავებაც არის. ის, თუ რა არის (ნიეთიერების) წყალში ხსნადობა, მოძრაობა (ერთი სხეულისა მეორის მიმართ), სიკვდილი (ცოცხალი ორგანიზმისა) და ა. შ. ცდასა და ექსპერიმენტში გაიგება.

ისმება კითხვა — ხომ არ არის წარმოდგენა (აღქმის ცნობიერებაში რეპროდუქცია) ის, რასაც უშუალო გზით შემუშავებულ ცნებას ვუწოდებთ? პასუხი ამ კითხვაზე უარყოფითია; ხოლო ამ პასუხის მოტივები ასეთი: (ა) მიმთითებელ ცნებაში საგანი მოცემულია აღქმის საერთო ფონისაგან გამოყოფილი სახით; ის ასევე გამოცალკეებულა, ცხადია, ისევე აზრობრივად, მისი

თვისებებისაგან და სხვა საგნებთან არსებული მიმართებებისაგან; გარდა ამისა გაიგივებულია ამ საგნის სხვადასხვა მდგომარეობა. ასე იზოლირებული და გაშიშვლებული საგანი, საგანი როგორც შესაძლო მატარებელი თვისებებისა და მიმართებებისა არის მითითების საგანი, ხოლო ის არც აღქმული და არც წარმოდგენილი არ შეიძლება იყოს; (ბ) ასეთსავე მდგომარეობაშია მახასიათებელი ცნებებიც. მათი შინაარსი — ატრიბუტი — ცნებაში ჩამოცილებულია იმ სუბსტრატს — საგანს, — ურომლისოდაც ატრიბუტი არც აღქმაში და არც წარმოდგენაში არ გვეძლევა. აღქმასა და წარმოდგენაში გვეძლევა საგანი თავის ნიშან-თვისებებით, ცნებაში ნიშან-თვისებები (ატრიბუტები) მოცილებულია საგნისგან და გააზრებულია როგორც საგანთა შესაძლო დახასიათება.

აღწერილი გამოყოფა, გამოცალკევება აქცევს როგორც მიმითებელ, ისე მახასიათებელ ცნებათა შინაარსს ზოგად ობიექტად, ე. ი. ობიექტად, რომელსაც დროსა და სივრცეში შემოფარგლული ერთგვარადი არსებობა არა აქვს. მაგრამ აღქმისა და წარმოდგენის ობიექტების გარკვეულ მხარეთა, ნიშან-თვისებათა უგულვებელყოფა, მხედველობაში არმიღება, მათგან განყენება, ხოლო ზოგიერთის ცალკე გამოყოფა და ამ ობიექტებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტის სახით განხილვა არის აბსტრაქცია. მაშასადამე, სინამდვილეზე უშუალო დაკვირვებიდან მიმითებელ და მახასიათებელ ცნებებზე გადასვლა, განხილულ შემთხვევაში, აბსტრაქციის გზით ხორციელდება.

8. ცნებათა შემუშავების მეორე გზაა ცნებათა განსაზღვრება. ცნების განსაზღვრება არის ცნების შემუშავება უკვე შემუშავებული ცნებების გამოყენებით. მიმითებელი ცნების განსაზღვრებაში უკვე შემუშავებული ცნებებით აღიწერება რომელიღაც ერთი საგანი ბჭობის არედან და ეს აღწერა თვითონ არის აქტი ამ საგნის რეპრეზენტაციისა ცნობიერებაში (მაგ., „ის, ვინც დაწერა „ვეფხისტყაოსანი“). მახასიათებელი ცნების განსაზღვრებაში უკვე შემუშავებული ცნებების შეუღლებით აიგება ახალი ატრიბუტი და ეს აგება თვითონ არის ამ ახალი ატრიბუტის ცნობიერების შინაარსად გადაქცევის აქტი; სხვა სიტყვებით, მახასიათებელი ცნების განსაზღვრების განმსაზღვრელში გადმოცემულია განსაზღვრი ცნების შინაარსი.

განსაზღვრების გამომთქმელი ფრაზა (მაგ., „ადამიანი არის შრომის იარაღების კეთების უნარის მქონე ცხოველი“, თუკი ადამიანს განესაზღვრავთ როგორც შრომის იარაღების კეთების უნარის მქონე ცხოველს) არ არის დებულება, რადგან დებულების შინაარსი საგნობრივი ვითარებაა, რომლის განხორციელება-არგანხორციელებს მიხედვით ეს დებულება ჭეშმარიტი ან მცდარია. მაშინ როდესაც განსაზღვრების გამომთქმელი ფრაზა არ შეიძლება ჭეშმარიტი ან მცდარი იყოს, რადგან ის გამოხატავს სუბიექტის ნებით აქტს, აქტს ახალი ცნების შექმნისა („დაე, იყოს, რომ...“). მოვიხმართ თუ არა ამ ახალ ცნებას, დამოკიდებულია შეთანხმებაზე.

განსაზღვრებათა შეთანხმებითი ხასიათი შესუსტებულია დამაზუსტებელ განსაზღვრებაში, რომელთა მიზანია უკვე შემუშავებული, ოღონდ ბუნდოვანი და არამკაფიო ცნებათა შინაარსის დაზუსტება. დამაზუსტებელი განსაზღვრება უნდა აკმაყოფილებდეს ადევკვატურობის პირობას (დაზუსტებული ცნების შინაარსი ისეთი უნდა იყოს, რომ მისი გამოყენება შეიძლებოდეს ისევე როგორც დასაზუსტებელი ცნებისა ამ უკანასკ-

ნელის მკაფიო და არაბუნდოვანი გამოყენების ყველა შემთხვევაში). აღნიშნულ ტურობის პირობის შესრულება-არშესრულების მიხედვით ზოგჯერ თვითონ განსაზღვრებას შეაფასებენ ხოლმე როგორც ჭეშმარიტს ან მცდარს. ასე უნდა გავიგოთ, მაგ., ადამიანის ცნების ზემოთ მოტანილი განსაზღვრების, როგორც სწორის, ჭეშმარიტის, შეფასება.

განსაზღვრების ბჭობაში გამოყენება აღიწერება შენაცვლებების პრინციპით (თუ A განსაზღვრულია, როგორც B, მაშინ A-სა და B-ს ურთიერთშენაცვლება ნებისმიერ დებულებაში შედეგად ამ დებულების ტოლფას დებულებას გვაძლევს).

განსაზღვრება ბჭობის მსგავსი პროცესია, ის არის ცნებათა სასრული, დალაგებული მიმდევრობა, რომელიც იწყება ამ განსაზღვრებამდე შემუშავებული ცნებებით; ყოველი შემდეგი წევრი ამ მიმდევრობისა არის წინა წევრებისგან ლოგიკური ცნებებით აგებული ცნება, ხოლო მისი ბოლო წევრი გვაძლევს განსასაზღვრი ცნების შინაარსს. მაგ., ადამიანის ზემოთ მოტანილ განსაზღვრებაში ივარაუდება, რომ გვაქვს ცნებები შრომისა, უნარისა, კეთებისა, იარაღისა და ცხოველისა და მათგან თანდათანობით ვაგებთ შრომის იარაღის, შრომის იარაღის კეთების, შრომის იარაღის კეთების უნარის და შრომის იარაღის კეთების უნარის მქონე ცხოველის ცნებებს.

ბჭობის მსგავსად განსაზღვრებაც მიზანდასახული ზემოქმედებაა და ზუსტად ისევე, როგორც ბჭობისთვის, დაისმის განსაზღვრების წესიერების, გამართულობის საკითხი. ხშირად ხდება ხოლმე, რომ თითქოს აგებულია განსაზღვრება, მაგრამ შედეგად მიღებული ცნება ბუნდოვანი და ორაზროვნია, ან მისი გამოყენების ცდა ბჭობაში იწვევს გადაულახავ სიძნელებებს. ამის მიზეზი შეიძლება იყოს შეცდომები, რომლებიც ჩვენ დავუშვით განსაზღვრელში შემავალი ცნებების შერჩევისას. მაგრამ შეიძლება განსაზღვრელში გამოყენებული ცნებები კარგად იყოს შერჩეული, მაგრამ განსაზღვრება მაინც გაუმართავი, არაწესიერი იყოს. ლოგიკის მეორე ამოცანაა განსაზღვრების გაშავრთულობის საფუძველად მიღებული კანონზომიერებათა შესწავლა.

9. როგორც უკვე ვთქვით, 3-8 პუნქტებში გადმოცემული მოსაზრებები შეიძლება გავიგოთ ლოგიკის ამოცანების ტრადიციული ფორმულირების (ლოგიკა სწავლობს წესიერი, გამართული აზროვნების ფორმებსა და კანონებს) დაზუსტებად. ოღონდ აქ ერთი შენიშვნა უნდა გავეთქვას. აზროვნება ფსიქიკური პროცესია და მისი კანონზომიერებანი ფსიქოლოგიაში შეისწავლება, ხოლო ლოგიკის ამოცანების ზემოთ გადმოცემულ დაზუსტებაში სიტყვა „აზროვნება“ უკვე პირდაპირი მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ. კანონზომიერებანი, რომლებიც ბჭობისა და განსაზღვრების გამართულობას უდევს საფუძვლად, აზროვნების შესაძლო შინაარსების (საგნობრივი ვითარება, საგანის მითითება, ატრიბუტი) კანონზომიერებანია, ეს შინაარსები კი, როგორც ნაწილობრივ ზემოთაც იყო ნახეხები, ფსიქიკისაგან დამოუკიდებელი ობიექტებია. ეს შენიშვნა უნდა გავიგოთ აგრეთვე ფსიქოლოგიისა და ლოგიკის შორის არსებული განსხვავების განმარტებადაც.

კიდევ რამოდენიმე შენიშვნა. ორი თავისებურება უნდა აღვნიშნოთ ზემოთ გადმოცემული მოსაზრებებისა. პირველი. მთელი მასალა ისეა დალაგებული, რომ მხედველობაში ე. წ. კლასიკური ორფასა ლოგიკა, რომელშიც



შეწყნარებულია ორფასობისა და არსებობის პრინციპები და რომელიც სათავეს არისტოტელესა და ქრიზიპოსთან იღებს. ლოგიკის ამოცანების შემოთავაზებული გაგების მისაღებად აუცილებელი არ არის მივიღოთ აღნიშნული პრინციპები. მათ აქვთ ალტერნატივები და შესაძლოა ისინი ამ ალტერნატივებით შეიცვალოს. ამის შედეგი იქნება ორიენტირის გადატანა არაკლასიკური ლოგიკის (მრავალფასა ლოგიკის, თავისუფალი ლოგიკის, მოდალური ლოგიკის და სხვა) რომელიმე სისტემაზე, რომლის ამოცანები დაზუსტდება ისევე (შესატყვისი ცვლილებებით), როგორც ეს კლასიკური ლოგიკის შემთხვევაში გავითვალისწინებთ. მეორე, ნაცადია ბჭობის სემანტიკური ანალიზისას ტრადიციულად მიღებულ განსხვავებათა (წინადადება—მსკელობა—საგნობრივი ვითარება—ჭეშმარიტების მნიშვნელობა) პარალელურად ანალოგიური განსხვავების გაკეთება სხვა კატეგორიის ობიექტებისთვისაც, სახელდობრ, ცნებებისთვისაც (პრედიაკატი — მახასიათებელი ცნება — ატრიბუტი — მოცულობა, საკუთარი სახელი — მიმთითებელი ცნება — საგნის მითითება — საგანი).

ზემოთ მოცემულ არც ერთ განმარტებასა და მოსაზრებას არ ახლავს თან ლიტერატურულ წყაროებზე მითითება. ზოგიერთ ადგილას იმდენად იოლია ამ განმარტებებისა და მოსაზრებების პირველწყაროების დაძებნა (მაგ., ჭეშმარიტების განსაზღვრებისა და გამორიცხული მესამისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის პრინციპებისათვის არისტოტელეს „მეტაფიზიკა“, ატრიბუტის, როგორც ფუნქციის გაგებისთვის ფრეგეს „ცნებათა აღრიცხვა“ და რასელისა და უაიტჰედის „Principia mathematica“, დამაზუსტებელი განსაზღვრებებისთვის კარნაპის „მნიშვნელობა და აუცილებლობა“ და ა. შ.), რომ არ ჩავთვალეთ საჭიროდ მათი საგანგებო მოტანა; ამავე დროს არის ადგილები, რომელთა პირველწყაროების დადგენა ძალზე ძნელია მათი თითქმის „ფოლკლორული“ ხასიათის გამო (ასეთია, მაგ., ბჭობის პროცესის აღწერა, ლოგიკის, როგორც წესიერი აზროვნების ფორმებისა და კანონების შემსწავლელი მეცნიერების გაგება და სხვ.); მაგრამ გარდა ამისა არის ისეთი მოსაზრებებიც, რომლებსთვისაც არ გვევლება ლიტერატურული დადასტურება, ეს უპირველესად ცნების ზემოთ შემოთავაზებულ გაგებას ეხება. ყველა შემთხვევაში ლიტერატურული წყაროების მითითებაზე უარი ვთქვით ფორმულირებათა ერთიანი, უნიფიცირებული მანერის მისაღწევად.

რაკი ტრადიციულისაგან განსხვავებული მოსაზრებებია გამოთქმული (მაგ., ცნების რაობის საკითხზე), ცხადია, ივარაუდება, რომ საჭიროა ტრადიციული თვალსაზრისის შეფასება და მასში იმ ხარვეზების ჩვენება, რომლის სანაცვლოდაც არის შემოთავაზებული სხვა მოსაზრება. საჭიროა, მაგრამ ეს იმდენად ფართო სამუშაოა, რომ საეჭვოა მისი შედეგები ამ სტატიაში ჩატეულიყო. თუმცა ერთი ხარვეზი ისეთია, რომ მისი აღნიშვნა აქვე შეიძლება. ცნების ტრადიციული განსაზღვრების მიხედვით (ცნება არის საგანთა არსებითი ნიშანთვისებების ასახვა ან ერთობლიობა), მაგ., ადამიანის ერთადერთი გაგება (კერძოდ ის, რომელშიც ადამიანთა არსებითი ნიშნებია თავმოყრილი) იქნება ცნება; მაშინ ცნებათა დასახსიათებლად უნდა გამოვიყენოთ ჭეშმარიტება-მცდარობის ნიშანი (როგორც ეს ერთიხანობა პროფ. კ. ბაქრაძემაც გააკეთა) და ცნებით აზროვნებად არ უნდა მივიჩნიოთ აზროვნება, რომელშიც ვსარგებლობთ ადამიანის სხვა გაგებით. მაგრამ ადამიანის როგორც ის „ერთადერთი სწორი“ ცნება, ისე მისი სხვაგვარი გაგება აზროვნე-

ბაში ზუსტად ერთნაირ როლს თამაშობს; აზროვნებას ორივე შემთხვევაში ცნებითი, ანუ განყენებული, არათვალსაჩინო, აბსტრაქტული ხასიათი აქვს.

Л. И. МЧЕДЛИШВИЛИ

ПРЕДМЕТ И ЗАДАЧИ ЛОГИКИ

Резюме

Предлагается уточнение общераспространенной, но двусмысленной характеристики логики как науки, изучающей формы и законы правильного мышления.

Одной из целей мышления является познание действительности. Результаты познания формулируются в высказываниях (в повествовательных предложениях). Высказывание выражает суждение, содержанием которого является обстояние дела. Суждение утверждает осуществленность своего содержания. Суждение истинно, если и только если осуществлено его содержание. Компонентами суждений являются единичные, общие и логические понятия. Единичное понятие указывает на предмет, о котором что-либо утверждается в суждении. С помощью общих понятий характеризуются предметы, приписываются им свойства и отношения (атрибуты). Из единичных и общих понятий посредством логических понятий строится суждение.

В процессе познания совершается постижение содержания суждения, т. е. вырабатываются понятия и устанавливается, истинно оно или нет. Определение понятий и рассуждение являются способами выработки понятий и установления истинности суждений соответственно. Определение есть выработка понятия посредством ранее выработанных понятий, а рассуждение — установление истинности суждения на основе суждений, истинность которых установлена до рассуждения.

И определение, и рассуждение — целенаправленные действия людей, и они могут быть выполнены правильно и неправильно. Правильно выполненное рассуждение гарантирует, что если предпосылки рассуждения истинны, то истинно и заключение. Правильно выполненное определение гарантирует, что описан предмет (в случае единичных понятий), или что построен атрибут (в случае общих понятий). Существуют законы (и производные от них правила), от соблюдения которых зависит правильность определения и рассуждения; в этих законах отражены наиболее особенности мыслительной картины мира (предмет—свойство—отношение). Указанные особенности являются содержанием логических понятий. Логика изучает законы, лежащие в основе правильности определения и рассуждения.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



ფ ს ი ძ ო ლ ო გ ი ა

თემატიკა ანდლუკა

ადამიანის სპეციფიკური მოთხოვნილებების ფორმირების საკითხისათვის

მოთხოვნილებები ცენტრალურ ადგილს იჭერენ ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების მთელ სტრუქტურაში. სუბიექტის სოციალური რაობა განისაზღვრება იმ ძირითადი მოთხოვნილებებით, რომლებიც საფუძვლად ედება ადამიანის ქცევას.

მოთხოვნილებები არ წარმოადგენენ ერთმნიშვნელოვნად მოცემულ უცვლელ სტატიკურ მოვლენებს. მათ გარკვეული ცვლილებები განიცადეს და კვლავაც განიცდიან ადამიანთა ფილოგენეტიური და ონტოგენეტიური განვითარების გზაზე; „სრულიად უდავოა, რომ სიცოცხლის განვითარებასთან ერთად მოთხოვნილებები მნიშვნელოვნად იცვლება, ჩნდება სრულიად ახალი მოთხოვნილებები, ხოლო ძველი ზოგჯერ იმდენად რთულდება, რომ მათი ცნობა თითქმის შეუძლებელი ხდება. მაგრამ მათი არსი—სწორედ ის, რომ ისინი მოთხოვნილებებს წარმოადგენენ — იგივე რჩება“¹.

ვიდრე გადავიდოდეთ საკითხზე იმის შესახებ, თუ როგორ ჩნდება მოთხოვნილებები, საჭიროა, მოკლედ მივხედოთ მათ ზოგად ბუნებაზე, გავარკვიოთ მოთხოვნილებათა ფიზიოლოგიური და სოციალური არსი.

დ. უზნაძის ზემოთ მოტანილი მსჯელობიდან გამომდინარე, ყოველი სახის მოთხოვნილებას (მიუხედავად განვითარებისა და ახლის წარმოშობისა) მიეძღვნება შენარჩუნებული აქვს ძირითადი არსი, რითაც ისინი ერთ კატეგორიაში, კერძოდ, მოთხოვნილებათა კატეგორიაში ერთიანდებიან.

აეტორთა ერთი ნაწილი მოთხოვნილებათა ზოგად ნიშნად ჰომეოსტაზის ბიოლოგიურ პრინციპს მიიჩნევს, რომლის მიხედვითაც ორგანიზმი მუდმივ წონასწორობის მდგომარეობას ესწრაფვის. წონასწორობის დარღვევა ნიშნავს მოთხოვნილების გაჩენას.

ჰომეოსტაზის ბიოლოგიური პრინციპი, რა თქმა უნდა, არ ამოწურავს მოთხოვნილების ფსიქოლოგიურ შინაარსს. ზოგიერთმა აეტორმა სცადა ფსიქოლოგიური ჰომეოსტაზის ცნების დამუშავება (მაგ., ფლეტშერი და სხვა), ხოლო ბევრმა მათგანმა საესტეტიკო უარყო ეს პრინციპი. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა გ. ოლბორტის მოსაზრება, რომლის თანახმადაც ადამიანისათვის დამახასიათებელია მისწრაფება არა სტაბილური მდგომარეობისაკენ, არამედ პირიქით, სწრაფვა დესტაბილიზაციისაკენ—წონასწორობის მდგომარეობის დარღვევისაკენ².

ერთმანეთისაგან ასხვავებენ მოთხოვნილებასა და მისწრაფებას. მოთხოვნილების ცნებაში გულისხმობენ ვიტალურ ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებს, ხოლო მისწრაფებებს გამოცდილების გზით მოპოვებულ მოვლენათა კატეგორიის მიაკუთვნებენ. „ამგვარი მისწრაფებანი ადამიანის აქტიობაში იმავე ფუნ-

¹ დ. უზნაძე, შრომები, ტ. VI, თბ., 1977, გვ. 270.

² Проблемы формирования социогенных потребностей, Тб., 1974, с. 5.

ქციას ასრულებს, რასაც ვიტალური მოთხოვნებიანი; მაგრამ, მათგან განსხვავებით, მისწრაფებანი გამოცდილების პროცესშია შექმნილი...³. როგორც ვხედავთ, ეს მოთხოვნებიანი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ, თუკი ისინი ერთსა და იმავე ფუნქციას ასრულებენ, მათ აუცილებლად უნდა მოექმნოთ შეხების წერტილები.

შ. ჩხარტიშვილის აზრით, «ყოველი მოთხოვნა წარმოქმნილია გვარის ან ინდივიდის განვითარების გზაზე, გარკვეული საგნის თუ მოვლენის მოხმარების გზით და ამ საგანს თუ მოვლენას გულისხმობს თავის თავში უარყოფითი ნიშნით — დანაკლისის სახით. ყოველი მოთხოვნა ისწრაფვის იქითკენ, რომ უარყოფითი ნიშანი დადებითი შეიცვალოს — დანაკლისი შეივსოს და ამით თავის თავი, როგორც მოთხოვნა მოიხსნას»⁴. აქედან გამომდინარე, ყოველი მოთხოვნების საერთო ნიშანს საგნის დანაკლისი წარმოადგენს.

მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანს ვიდრე საგანსა თუ მოვლენაზე (არ ვგულისხმობთ ვიტალურ მოთხოვნებებს) მოთხოვნა გაუჩნდებოდაც, მას მანამდე აქვს თანდაყოლილი ფუნქციების მოთხოვნა, რასაც დ. უზნაძემ განსაკუთრებით მიაქცია ყურადღება. სწორედ ფუნქციონების მოთხოვნების დაკმაყოფილების პროცესში ჩნდება მოთხოვნა ამა თუ იმ საგანზე.

მით უფრო სიცოცხლისეულია ის მოთხოვნა, რომელიც სუბიექტის ფილოგენეტიკური და ონტოგენეტიკური განვითარების უფრო შორეული გზიდან იღებს სათავეს. ასე მაგ., ვიტალური მოთხოვნებიანი სუბიექტის სიცოცხლის გაჩენასთან ერთად ჩნდებიან, ესთეტიკური მოთხოვნებიანი კი განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე. ამიტომ პირველის დაუკმაყოფილებლობა სიცოცხლის მოსაზრებას იწვევს, ხოლო მეორესი სიცოცხლის შექვეცას; პერცეპტული აქტივობის მოთხოვნების დაკმაყოფილების შეუძლებლობას (მაგ., მხედველობის დაკარგვის გამო) ადამიანი უფრო მწვევედ განიცდის, ვიდრე ვთქვათ, ესთეტიკური სიამოვნების მიღების შესაძლებლობის აღკვეთას. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, თითქოსდა ამ მოთხოვნებებს არაფერი ჰქონდეთ საერთო.

ჩვენ შეგვიძლია, მაგ., ბავშვს ფუნქციონის შესაძლებლობა აღვუყვებით (ფუნქციონა აუკრძალოთ), მაგრამ ფუნქციონის მოთხოვნების აღკვეთას ნორმალურ პირობებში, ცხადია, ვერ შევძლებთ, პირიქით, ამით კიდევ უფრო გავაძლიერებთ მას. ასევე ადამიანს, რომელსაც მუსიკალური ნაწარმოების მოსმენის მოთხოვნა აქვს, თუ აღვუყვითათ ამ მიმართულებით აქტივობას, ამით (გარკვეულ მომენტამდე) სუბიექტს კიდევ უფრო გავაძლიერებთ აღნიშნულ მოთხოვნებს. როგორც ვხედავთ, ორივე რიგის მოთხოვნა მაშინ იჩენს თავს, როდესაც მათი დაკმაყოფილებისათვის საჭირო აქტივობა აღკვეთილი. როდესაც ბავშვს ფუნქციონის შესაძლებლობას აღვუყვით, ბავშვი ძირითადად განიცდის ფუნქციონის (მაგ., თამაშის) დანაკლისს. ან კიდევ მუსიკის მოსმენას მოწყურებული ადამიანი — მუსიკის დანაკლისს. მისწრაფება თამაშისა და მუსიკის მოსმენისაკენ სწორედ ამ დანაკლისის საფუძველზე ჩნდება. დანაკლისი საგნის იქნება თუ ფუნქციონის, მნიშვნელობა არა აქვს, დანაკლისი მაინც დანაკლისია.

³ შ. ნაღორაშვილი, პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია, თბ., 1975 გვ. 279.

⁴ შ. ჩხარტიშვილი, აღზრდის სოციალური ფსიქოლოგია, თბ., 1974., გვ. 106.

მაშასადამე, მოთხოვნილება ისეთი დანაკლისია, რომელიც აქტივობის იმპულსს იძლევა. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ახალი მოთხოვნილება გარკვეული საგნის მოხმარების პროცესში ჩნდება და ამდენად, ყოველი მოთხოვნილება მისი დაკმაყოფილების საგანს თავისთავში გულისხმობს.

ის ავტორები, რომლებიც დანაკლისის ცნებას უარყოფენ, ერთმანეთთან აიგივებენ ფიზიოლოგიურ და ფსიქოლოგიურ დანაკლისს. განვიხილოთ ეს მართვებზე მაგალითზე: კლასიკური მუსიკის მრავალჯერადი მოსმენა კიდევ უფრო აღვივებს მოთხოვნილებას ამ მიმართულებით. როდესაც ერთ მწვერვალს დაიპყრობს მთამსვლელი, მას უფრო ინტენსიური მოთხოვნილება უჩნდება ხოლმე ახალი მწვერვალის დაპყრობისა. თუ კი ჩვენ ამ ფაქტს გავივივებთ ისეთ ვიტალურ მოთხოვნილებასთან, როგორც წყლის დაღვევა, წინააღმდეგობაში აღმოჩნდებით, რადგანაც ყოველი ჭიქა წყლის დაღვევის შემდეგ უფრო ძლიერი წყურვილი უნდა იგრძნოს ადამიანი, ცხადია, ასე არ უნდა იქნეს გაგებული დანაკლისის ცნება. ვინაიდან აქ ორი ისეთ მოვლენასთან გვაქვს საქმე, რომლებიც შინაარსეული მხრივ კიდევ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ ამავე დროს მაინც ერთი კატეგორიისანი არიან და დანაკლისად განიციდებიან.

მოთხოვნილებებს, გარდა ზოგადი ნიშნისა, გააჩნიათ ურთიერთისაგან განმასხვავებელი ნიშნებიც. ამის მიხედვით, სხვადასხვა ავტორები: მიურეი, ადლერი, ზორნი, სალივანი, ტოლმენი, ობეხოვსკი, უზნაძე, ჩხარტიშვილი, ბოქოიანი და სხვები მოთხოვნილებებს სხვადასხვა კლასებად ყოფენ. ჩვენ ვერ შევჩერდებით ყველა მათგანზე, მოკლედ განვიხილავთ მხოლოდ ზოგიერთს: ტოლმენი ერთმანეთისაგან ასხვავებს ფიზიოლოგიური საჭიროების ლტოლვას (drive) და მოთხოვნილებას (need)⁵.

მიღერი და დოლარდი ერთმანეთისაგან არჩევენ ფიზიოლოგიურ დანაკლისს, მოთხოვნილებებსა და მეორად მოთხოვნილებებს, მაგ., ფიზიოლოგიური დანაკლისია, როდესაც ორგანიზმს აკლია კალციუმის მარილი. მოთხოვნილებას უწოდებენ ტენდენციას, რომელიც შეიძლება მოხმარების პროცესში წარმოიშვას. მეორადი მოთხოვნილებები კი მხოლოდ ადამიანისათვის სპეციფიური მოთხოვნილებებია.

მოთხოვნილებათა კლასიფიკაციას იძლევა ასევე ჰორნი. თუკი ფროიდის დებულებები იყო ბიოლოგიური, ჰორნიმ ყურადღება სოციალურ მომენტებზე გადაიტანა. ჰორნის გამოკვლევებით, გერმანელების ნევროზი განსხვავდებოდა ამერიკელების ნევროზისაგან. მან ეს განსხვავება მიაწერა კულტურას, იმას რასაც ქმნის კაცობრიობა და არაა ბიოლოგიური. თუკი, აღნიშნავს ჰორნი, ბავშვის მიმართ გარემო არის მტრული, ბავშვიც მტრულად უდგება გარემოს. შეიძლება ბავშვმა თავი დაიძვრინოს მტრული გარემოსაგან იმით, რომ ის (ბავშვი) დაექვემდებაროს მას. ჰორნის მიხედვით, გარემო (მხედველობაში აქვს სოციალური გარემო) და ადამიანი უპირისპირდება ერთმანეთს. ამის გამო მან გამოყო დაცვის მექანიზმები, ათი ნევროტული მოთხოვნილება (need), რომლებიც საბოლოოდ გაყო სამ ჯგუფად, ესენია: 1) მოძრაობა ადამიანებისაგან, 2) მოძრაობა ადამიანებისაგან, 3) მოძრაობა ადამიანების წინააღმდეგ. ყველა ეს მოთხოვნილება სოციალური მოთხოვნილებაა, რომელიც, რა თქმა უნდა, ვერ ამოწურავს მოთხოვნილებათა მთელ კატეგორიას.

⁵ Проблемы формирования социогенных потребностей, Тб., 1974, с. 34.

მიუხედავად მოთხოვნილებათა მთელ სისტემას ორ ჯგუფად ყოფს: ვისცე-
როგენულ მოთხოვნილებებად და ფსიქოგენურ მოთხოვნილებებად. ასევე
ორი ძირითადი სახის მოთხოვნილებას გამოყოფს ფროიდი: თვითშენახვის და
სექსუალურ მოთხოვნილებებს.

საყურადღებოა აღლერის სოციალურ-ფსიქოლოგიური თეორია. მან შე-
მოიტანა შემოქმედი მე-ს ცნება, რაც იმას ნიშნავს, რომ სუბიექტი თვითონ
ქმნის თავის თავს, იმგვარად, რომ ის შეეგუოს გარემოს. შემოქმედი მე
ესაა შინაგანი შუალედური ცვლადი, რომელიც უშუალოდ არასდროს არ
გვეძლევა ცნობიერებაში, ცნობიერებაში გვეძლევა მისი ნამოქმედარი.

აღლერი ფიქრობს, რომ ადამიანის ქცევას უნდა მიეცეს ფინალისტური
ახსნა და არა კაუზალური. ქცევის შედეგის წარმოდგენა არის ქცევის აღმ-
ძვრელი (drive). აღლერთან მოთხოვნილებები აღზრდას ექვემდებარებიან.
კერძოდ, მისი აზრით, გადაწყვეტ როლს ბავშვის ცხოვრების სტილის ფორ-
მირებაში თამაშობს ის სოციალური მდგომარეობა, რომელიც ბავშვს უჭირავს
ოჯახში.

კ. ობუხოვსკი გამოყოფს ადამიანთა საორიენტაციო მოთხოვნილებათა
სტრუქტურას; ესენია: 1) შემეცნებითი მოთხოვნილებები ინდივიდის მისწრა-
ფებებისათვის გაუგებარი მოვლენების შემეცნებისაკენ (ეს მისწრაფება ჩნდებ-
და არა მარტო მაშინ, როდესაც პრობლემის გადაწყვეტას ადამიანისათვის პრა-
ქტიკული მნიშვნელობა აქვს, არამედ მაშინაც, როდესაც საკითხის გადაჭრას
არა აქვს არავითარი პრაქტიკული ღირებულება). 2) ემოციონალური კონტაქ-
ტების მოთხოვნილება — ინდივიდის მიერ თავისი ქცევის რეგულირება არა
მხოლოდ სინამდვილის შესაბამისად ხდება, არამედ სხვა ადამიანების ემოცი-
ური განწყობების მიხედვითაც. ბავშვი მისწრაფვის სხვა ადამიანებთან კონ-
ტაქტისაკენ და თუკი რაიმე მიზეზის გამო ეს მოთხოვნილება ვერ კმაყოფი-
ლდება, ბავშვი თავს გრძნობს „გარიყულად“, რაც განვითარების შემდეგ
საფეხურზედაც ახდენს უარყოფით გავლენას. ასე მაგ., ადრეულ ასაკში ბავ-
შვის ხანგრძლივი მოწყვეტა დედისაგან იწვევს მოზრდილობის პერიოდში კა-
ტანეზისს, რაც ემოციური კონტაქტების გაძნელებაში გამოიხატება. რო-
გორც ჩანს, ემოციური კონტაქტების მოთხოვნილება ნამდვილი მოთხოვნილე-
ბაა. ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს მო-
მავალი პიროვნების ფორმირებისათვის. 3) სიცოცხლის საზრისის მოთხოვნი-
ლებას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ადამიანისათვის, მას შეიძლება ეწოდოს
სიცოცხლის არსის მოთხოვნილება. რწმენა საკუთარი საქმიანობის ღირებუ-
ლებისა, ესაა სიცოცხლის საზრისი სუბიექტისათვის⁶.

თუკი ზემოაღნიშნული მოსაზრებების ანალიზს მოვახდენთ, დავინახავთ,
რომ ყველა ეს მოთხოვნილება ორ დიდ ჯგუფში შეიძლება გავაერთიანოთ.
ესენია: „სუბსტანციონალური მოთხოვნილებები“ და „ფუნქციონალური მო-
თხოვნილებები“.

„პირველ შემთხვევაში ჩვენ მხედველობაში გვაქვს, — აღნიშნავს უზნა-
ძე, — მოთხოვნილებები, რომელთა დასაკმაყოფილებლადაც სუბსტანციონა-
ლური რამ არის საჭირო, — საჭიროა საგნობრივი რამ, რაც მოთხოვნილებას
დააკმაყოფილებდა. ასე, მაგალითად, შიმშილის მდგომარეობა გარკვეული

⁶ К. Обуховский. Психология влечений человека, М., 1974.

სუბსტანციონალური მოთხოვნების მაგალითს წარმოადგენს⁷, რადგანაც შიმშილის დასაკმაყოფილებლად აუცილებელია საგანი მაგ., პური.

მაგრამ ცოცხალი ორგანიზმი ისწრაფის აქტივობისაკენ, მის ბუნებრივ მდგომარეობას აქტივობა წარმოადგენს და არა პასივობა. „მას მოქმედებისადმი მოთხოვნა უჩნდება, მოთხოვნა ამა თუ იმ მიმართებით ფუნქციონისა... ამ სახის მოთხოვნებებს ჩვენ ფუნქციონალურს ვუწოდებთ“⁸.

შ. ჩხარტიშვილი მოთხოვნებათა მთელ სამკვიდროს სამ კლასად ყოფს: 1) ბიოგენური მოთხოვნებები, 2) ფსიქოგენური მოთხოვნებები და 3) სოციოგენური მოთხოვნებები, რომლებიც თავის მხრივ კიდევ იყოფიან სხვადასხვა ქვეჯგუფებად.

ვფიქრობთ, უკანასკნელ კლასიფიკაციაში ყველაზე სრულყოფილადაა წარმოდგენილი მოთხოვნებიანი მათი გენეზისის მიხედვით⁹.

როგორ ხდება ახალი მოთხოვნების წარმოშობა? ახალი მოთხოვნების წარმოშობის შესახებ ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში გამოთქმულია სხვადასხვა მოსაზრება.

ა. ლეონტიევის აზრით, მოტივია ის ობიექტები, რომელზედაც ხდება მოთხოვნების კონკრეტიზაცია. ეს ობიექტები წარმოადგენენ მოთხოვნებათა საგნობრივ შინაარსს. მოთხოვნა ყოველგვარი ქცევის წინაპირობაა, მაგრამ მოთხოვნა ვერ განსაზღვრავს ქცევის მიმართულებას. როდესაც მოთხოვნა შეხვდება საგანს, ის იძენს მოტივის აღმძვრელისა და მიმართულების მიმცემის სახეს, ე. ი. მოთხოვნებისა და საგნის შეხვედრის აქტი საგანგებო აქტია.

აღამიანები თავიანთი მოთხოვნების დასაკმაყოფილებლად არა მართო ბუნებაში მზამხარეულად მოცემულ ობიექტებს იყენებენ, არამედ გადაამუშავენ ხოლმე მათ, ქმნიან ახალ ობიექტებს, რაც ცვლის აღამიანის ძველ მოთხოვნებს და წარმოშობს ახალს. ეს ახალი მოთხოვნები არ დაიყვანება მხოლოდ ბიოლოგიური რივის მოთხოვნებზე. მაღალი მოთხოვნები აღმოცენდებიან იმიტომ, რომ იწყება მათი ობიექტების წარმოება. ლეონტიევის აზრით, მოთხოვნების განვითარება ნიშნავს იმ ობიექტების ცვლილება-შექმნას, რომელი ობიექტებიც შემდგომში მოცემულ მოთხოვნებსა წარმოშობენ და დააკმაყოფილებენ.

მოთხოვნების საგნობრივი შინაარსის განვითარების პროცესი, აღნიშნავს ლეონტიევი, რა თქმა უნდა, არ წარმოადგენს ცალმხრივს. მისი მეორე მხარე მდგომარეობს იმაში, რომ თვით ქცევის (деятельность) საგანი პასუხობს სუბიექტის ამა თუ იმ მოთხოვნებს¹⁰.

აღმძვრელის ფუნქციას მოთხოვნები ასრულებენ მხოლოდ მაშინ, როცა ისინი წარმოადგენენ საგნობრივს, ე. ი. მოტივს.

ბოეოვიჩის აზრით, ლეონტიევის ამ მნიშვნელოვან მსჯელობაში გამოტოვებულია მთავარი ფსიქოლოგიური რგოლი, აქ არ ჩანს თუ რა ფსიქოლოგიური მექანიზმების ძალით იწყებს აღამიანი ახალი ობიექტების შექმნას, ობიექტებისა, რომელთა მოთხოვნა მას ჯერ კიდევ არ გააჩნია.

⁷ დ. უზნაძე, შრომები, ტ. 6, თბ., 1977, გვ. 55.

⁸ იქვე, გვ. 56.

⁹ ამასთან დაკავშირებით იხ. შ. ჩხარტიშვილი, აღზრდის სოციალური ფსიქოლოგია, თბ., 1974, გვ. 93-125.

¹⁰ А. Н. Леонтьев, Деятельность, сознание, личность, 1975, с. 89.

ახალ მოთხოვნილებათა წარმოშობა ავტომატურად არ ხორციელდება. — აღნიშნავს ბოჟოვიჩი, — ობიექტების დაუფლების პროცესში. მაგ., ბავშვმა შეიძლება კარგად შეისწავლოს კითხვა, გაცნობილი იყოს ბევრ ლიტერატურულ ნაწარმოებს, მაგრამ სრულიადაც არ განიცდიდეს არც კითხვისა და არც ცოდნის გამდიდრების მოთხოვნილებას.

მოთხოვნილების განვითარების ფსიქოლოგიური პროცესის ანალოზი, როგორც სხვა ავტორებთან, ლენტიევის კონცეფციაშიც გატანილია ფრჩხილებს გარეთ. აქ არ ჩანს ის მომენტი, თუ როგორ გადადის ერთი მოთხოვნილება თვისობრივად ახალ ფორმაში¹¹.

ავტორის აზრით, ერთი და იგივე მოთხოვნილება შეიძლება დაკმაყოფილდეს არა მარტო სხვადასხვა საგნით, არამედ სხვადასხვა მოთხოვნილება შეიძლება დაკმაყოფილდეს ერთი და იგივე საგნით. ამიტომ ობიექტთა ცვლილებები არ შეადგენს მოთხოვნილებათა განვითარების შინაარსს. ისინი მხოლოდ მაჩვენებელია ამ განვითარებისა.

ბოჟოვიჩი უპირისპირდება ასევე ვიგოტსკის თვალსაზრისს. ვიგოტსკის აზრით, ყოველგვარი სოციალური მოთხოვნილება წარმოიშობა ბიოლოგიური მოთხოვნილების დაკმაყოფილების გზით: ახლადდაბადებული ბავშვი დამოუკიდებლად ვერ იკმაყოფილებს თანშობილ მოთხოვნილებებს, ამ მოთხოვნილებებს ბავშვი სხვა ადამიანის მეშვეობით იკმაყოფილებს, ამ დაკმაყოფილების პროცესში კი ახალშობილს წარმოეშობა მოთხოვნილება სოციალური ურთიერთობისა. ბოჟოვიჩის აზრით, შეუძლებელია ამგვარად გაგებული სოციალური ურთიერთობის მოთხოვნილების გადაზრდა სხვა სოციალურ მოთხოვნილებებში.

აკრიტიკებს რა ზემოაღნიშნულ ავტორებს, ბოჟოვიჩი აყალიბებს თავის კონცეპციას, რომლის თანახმადაც ბავშვის დაბადებიდან რამდენიმე (3—5) კვირის შემდეგ თავს იჩენს ახალი შთაბეჭდილების მიღების მოთხოვნილება. და სვამს კითხვას: თუ როგორ უნდა იქნეს ახსნილი ასეთი თვისობრიობის აღმოცენება თავისი ბუნებით ორგანული მოთხოვნილებების განვითარებაში?¹²

დაკვირვება გვიჩვენებს, აღნიშნავს ის, რომ მოთხოვნილების დაკმაყოფილების დროს ბავშვი არა მარტო მშვიდდება, არამედ იძლევა აგრეთვე ძლიერ დადებით ემოციებს. როგორც ჩანს, ეს ემოციური განცდები დაკავშირებულია მოთხოვნილების დაკმაყოფილების ძიებასა და თვით მისი დაკმაყოფილებით პროცესთან. ბავშვი, ცდილობს რა გააძლიეროს ან გააყოცხლოს ეს სასიამოვნო განცდები, იწყებს მოთხოვნილების საგნის დაკმაყოფილების სრულყოფას, ან ეძებს დაკმაყოფილების ახალ საშუალებებს. სწორედ აქ იბადება მოთხოვნილების თვისობრივად ახალი ფორმა — მისი ფსიქიკური ფორმა. რომელიც, ერთი მხრივ, იწვევს ტენიის ფუნქციონალურ განვითარებას, ხოლო, მეორე მხრივ, გადადის ობიექტური სამყაროს შემეცნების მოთხოვნილებაში და სხვა სოციალურ მოთხოვნილებებშიაც. აქ ბოჟოვიჩი, ვიგოტსკის მსგავსად, აღიარებს იმას, რომ ბავშვი ვერ იკმაყოფილებს დამოუკიდებლად თავის მოთხოვნილებას. მოთხოვნილების დაკმაყოფილება პირველ ხანებში სხვების მეშვეობით ხდება და ამის გამო ბავშვს უვითარდება სოციალური მოთხოვნილებანი. თუკი ვიგოტსკი ბიოლოგიური მოთხოვნილებების და-

¹¹ Л. И. Божович, Проблема развития мотивационной сферы ребенка, 1972.

¹² იქვე.

კმაყოფილებაში ხედავდა სოციალური მოთხოვნილებების გაჩენის მიზეზს, ბოლოვინმა სოციალური მოთხოვნილების წარმოშობის მიზეზად არაბიოლოგიური რიგის — ახალი შთაბეჭდილების მიღების მოთხოვნილება გამოაცხადა.

პროფ. შ. ჩხარტიშვილი ამ საკითხთან დაკავშირებით გამოთქვამს თავის მოსაზრებას: „ახალი შთაბეჭდილების მოთხოვნილება, — აღნიშნავს ის, — ისე როგორც სიმატური მოთხოვნილებები (და სუბსტანციონალური საგნობრივი მოთხოვნილებები საერთოდ), დასმულია. იგი ჩაკეტილია გარკვეულ ობიექტებით“¹³. ამიტომ მართლაც გაუგებარია, როგორ შეიძლება იგი სხვა მოთხოვნილებებში გადაიზარდოს, რადგანაც ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილება სხვა მიმართულებით აქტივობას არ საჭიროებს. ამ მიმართულებით აქტივობის მიზანი ყოველთვის განსაზღვრულ საგანში კონკრეტიზირდება.

ტენინი, აღნიშნავს შ. ჩხარტიშვილი, არაა მხოლოდ რეაქტიული ორგანო, არამედ იგი აქტივობის საწყის წყაროსაც შეიცავს. ამიტომ ჩვენ ვიცავთ აზრს, რომლის მიხედვითაც განვითარების პირველი და მთავარი მამოძრავებელი ძალაა აქტივობის მოთხოვნილება, რომელიც და მთავარი მამოძრავებელს გამოხატავს და მთლიანი ინდივიდისადმი დაქვემდებარებული ფსიქიკური სტრუქტურების მიხედვით განიცდის დიფერენცირებას¹⁴.

ფუნქციონის ანუ აქტივობის მოთხოვნილების შესახებ პირველმა დ. უზნაძემ წამოაყენა თავისი მოსაზრება, რომელზედაც ნაწილობრივ ჩვენ ზემოთ გვექონდა ლაბარაჯი. ფუნქციონის მოთხოვნილება მართლაც სიცოცხლის ჩასახვესთან ერთად ჩნდება ჯერ კიდევ დედის საშოში და არა 3-5 კვირის შემდეგ დაბადებიდან, ახალი შთაბეჭდილების მიღების მოთხოვნილების მსგავსად. ამიტომ, ვფიქრობთ, ექვევარეშა, რომ სწორედ ფუნქციონის მოთხოვნილებაა ის ძირითადი მოთხოვნილება, რომლის დაკმაყოფილების პროცესიც უშუალოდ უკავშირდება საკითხს მაღალი რიგის მოთხოვნილებათა წარმოშობის შესახებ.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, დადგენილად შეიძლება ჩაითვალოს მაღალი რიგის მოთხოვნილებათა წარმოშობის წყარო. ახლა კი ვასარკვევია, თუ რა გზით ხდება ფუნქციონალური მოთხოვნილებისაგან ადამიანისათვის სპეციფიკური მოთხოვნილების წარმოშობა: ვასარკვევია, ფუნქციონის შედეგად რა ფსიქოლოგიური ძვრები ხდება სუბიექტში ისეთი, რომლებიც საბოლოო ჯამში ახალი მოთხოვნილების სახით ფორმდება.

ფუნქციონის მოთხოვნილების დაკმაყოფილება გარკვეული მიმართულებით ქცევის მეშვეობით ხდება. ფუნქციონის მიზანი თვითონ ფუნქციონაში, ხოლო მისი მოტივი აქტივობის შედეგად მიღებულ კმაყოფილებაში მდგომარეობს.

თუკი მოთხოვნილების წარმოშობის საკითხს ისტორიულ პერიოდში განვიხილავთ — ცოცხალი არსების ფილოგენეტიური და ონტოგენეტიური განვითარების კუთხით, დავინახავთ, რომ დაბალ საფეხურზე აქტივობის პირველწყაროს ყოველთვის ორგანული და ფუნქციონალური მოთხოვნილებები წარმოადგენენ. განვითარების შემდგომ საფეხურზე, საზოგადოებრივ გაერთიანებებთან და აზროვნების წარმოშობასთან ერთად, ინდივიდთა მოთხოვნილებების წრეც ფართოვდება. ადამიანთა ორგანული და ფუნქციონალური მო-

¹³ შ. ჩ ხ ა რ ტ ი შ ვ ი ლ ი, აღზრდის სოციალური ფსიქოლოგია, 1974, გვ. 39.

¹⁴ იქვე, გვ. 30.

თხოვნილებების დაკმაყოფილების პროცესში ხდება თვითონ ამ მოთხოვნილებების დიფერენციაცია (ადამიანი ჰამს მოხარულ ხორცს — ფუნქციონის გარკვეული მიმართულებით). შემდგომში კი ცხოვრებისეული გამოცდილების ზრდასთან ერთად იზრდება მოთხოვნილებათა წრეც, როგორც მარქსი აღნიშნავს, „მოხმარება ქმნის მოთხოვნილებას“¹⁵.

ვიტალურ-ბიოლოგიური მოთხოვნილების დაკმაყოფილება გარკვეული საგნის მოხმარებას გულისხმობს, რომელიც, ჩვენი მსჯელობიდან გამომდინარე, მართალია, ვერ გახდება მაღალი მოთხოვნილებების წარმოშობის მიზეზი, მაგრამ საინტერესოა ახდენს თუ არა გავლენას, უწყობს ან უშლის თუ არა ხელს მაღალი მოთხოვნილების ფორმირების საქმეს. ამ საკითხის გასარკვევად ინტერესს მოთხოვნილი არ იქნება გავეცნოთ ა. რ. პელმბერის დაკვირვების შედეგებს: „პელმბერმა დაკვირვების საფუძველზე დაადგინა, რომ ბოლოების ინდიელთა ერთ-ერთ ტომს (სირიონის თემი) თითქმის სრულიად არ გააჩნდათ ზღაპრები, ლეგენდები, მითოლოგია და ხელოვნება. მისი აზრით, ეს გარემოება იმით უნდა აიხსნას, რომ ეს ხალხი ტროპიკულ ზონაში ცხოვრების გამო ვერ ინახავს საკმარის სიხშირეში ხორცი, რომლითაც ისინი იკვებებიან, ფუჭდება, ამიტომ ისინი სრულიად დაკავებულნი არიან საკმარისი მოპოვების აქტივობით. ვიტალურ მოთხოვნილებათა დაუკმაყოფილებლობის გამო მათ არა აქვთ მისწრაფება ხელოვნებისა და შემოქმედებითი აქტივობისაკენ“¹⁶.

როგორც ვხედავთ, ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება აუცილებელი პირობაა (და არა მიზეზი) მაღალი მოთხოვნილების გაჩენისა.

„თანამედროვე ფსიქოლოგიაში, — აღნიშნავს ა. ფრანგიშვილი, — დადგენილია მოთხოვნილებათა იერარქიის კანონი. ჯერ მივალწით ელემენტალური მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას, რომ მაღალი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების ამოცანები დავისახოთ მიზნად. ყოველი ახალი და მაღალი მოთხოვნილება მარტივი მოთხოვნილების დაკმაყოფილების შედეგად წარმოიშობა“¹⁷.

თუკი ბიოლოგიური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება სულიერ ძვრებთან ერთად ორგანულ ცვლილებებსაც იწვევს, მაღალი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება მხოლოდ სულიერ იდეალურ ცვლილებებთან უნდა იყოს დაკავშირებული. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იდეალური იმდენად არის იდეალური, რამდენადაც ის მატერიალურის — ტვინის პროდუქტია და არა თავისთავადი დამოუკიდებელი და პირველადი ფორმა სინამდვილისა. აქედან გამომდინარე, სულიერი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება მისი ფიზიოლოგიური სუბსტრატის ცვლილებასთანაც უნდა იყოს დაკავშირებული.

თუკი თანხილური მოთხოვნილებები ცოცხალ არსებების გვარის განვითარების პროცესში ასეთ თვისებას არსებობის შედარებით მყარ ფორმებში გვევლინებიან, შექმნილი მოთხოვნილებანი, განსახლდურულია რა ადამიანის ონტოგენეტურ განვითარებაში სოციალური ურთიერთობებით, მოზარდის პერიოდ-

¹⁵ კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, 1953, გვ. 270.

¹⁶ შ. ნადირაშვილი, პიროვნების სოც. ფსიქოლოგია, თბ., 1975, გვ. 279.

¹⁷ ა. ფრანგიშვილი, სწავლის ფსიქოლოგიის საკითხები, 1969, გვ. 43.

ში შედარებით მეტყვენი და ცვალებადნი არიან, მოწიფულობის ქაშის კი იმდენად შტკიცენი შეიძლება გახდნენ, რომ მთელი რიგი ორგანული მოთხოვნილებების შეკავება (გარკვეულ საზღვრამდე) და საკუთარი თავის რეალიზაცია მოახდინონ.

მალალი მოთხოვნილებები ადამიანებს რეალური ცხოვრების მიმდინარეობის პროცესში უმუშავდებათ, ხოლო ადამიანთა რეალური ცხოვრება სოციალური ურთიერთობებითაა პირობადებული. ამ ურთიერთობებს ადამიანები ქცევას მეშვეობით ახორციელებენ. აქედან გამომდინარე, უნდა დავასკვნათ, რომ ქცევა გარკვეულადაა დაკავშირებული ახალი მოთხოვნილებების წარმოშობასთან.

მაშასადამე, ადამიანთა ცხოვრების ისტორიას ბიოლოგიური და ფუნქციონალური რიგის მოთხოვნილებებიდან თვისობრივად ახალ მოთხოვნილებებზე გადაყვავართ, რომლის საფუძვლადაც უთუოდ „მოხმარება“¹⁸ უნდა გამოვაცხადოთ. მოხმარება კი როგორც პროცესი სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანთა ქცევა.

ბავშვის დაბადება—სიცოცხლის გაჩენა—გარკვეული ორგანული და ფუნქციონალური მოთხოვნილების გაჩენასაც გულისხმობს, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში მალალი რიგის მოთხოვნილებისა. აღზრდის პროცესი კი პიროვნების სოციალიზაციის პროცესია, რომელშიდაც ფუნქციონის საუკუნეების მანძილზე შექმნილი და შენახული ადამიანთა კულტურა, ცოდნა-ჩვევები და ზნეობრივი პრინციპები, ყოველივე ეს წარმოადგენს ობიექტურ ღირებულებათა სისტემას, რომლის „ინტერიორიზაციაც“ ამ მიმართულებით მოთხოვნილების გაჩენას ნიშნავს. ღირებულებათა „ინტერიორიზაცია“ კი ადამიანები ქცევას მეშვეობით ახორციელებენ.

ამის შემდეგ დგება საკითხი, თუ როგორ აიგება ქცევის რეალური პროცესი და კონკრეტულად რა როლს ასრულებს ის მალალი მოთხოვნილებების ფორმირების საქმეში.

დ. უზნაძის აზრით, ყოველგვარ ქცევას განწყობა უდევს საფუძვლად. რომელიც რეალიზაციის შემდეგ უკვალოდ კი არ იკარგება, არამედ ინახება ლატენტურ მდგომარეობაში — ფიქსირებული სახით. სწორედ ფიქსირებული განწყობები ედებიან საფუძვლად ადამიანთა მოთხოვნილებებს: თუ რა მოთხოვნილება ექნება ადამიანს—ესთეტიკური, მორალური, ვიტალური თუ თეორიული — „აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა თითოეულის წარსულს აქვს — იმ სიტუაციას, რომელშიდაც მისი ცხოვრება მიმდინარეობდა და რომელშიდაც იგი აღიზარდა, იმ შთაბეჭდილებებსა და განცდებს, რომელთაც განსაკუთრებული წონა ჰქონდათ მისთვის“¹⁹, ასეთი მოთხოვნილებების საფუძვლად უზნაძე ფიქსირებულ განწყობებს მიიჩნევს: „ადამიანის პიროვნებას, — აღნიშნავს ის, — სხვათა შორის განსაკუთრებით ეს განწყობები ქმნიან: ისინი არიან მიზეზი, რომ ზოგისათვის მოთხოვნილებათა ერთი სისტემა ენერჯის მთავარი წყარო და ზოგისათვის მეორე“²⁰. ადამიანი მრავალ შესაძლო ქცევა-

¹⁸ მოხმარების ცნების ქვეშ ამ შემთხვევაში ჩვენ ვგულისხმობთ ქცევის მიმდინარეობის პროცესს.

¹⁹ დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, ტ. III-IV, თბ., 1964, გვ. 215.

²⁰ იქვე, გვ. 215.



თავან ირჩევს ერთ-ერთს, სახელდობრ იმას, რომელიც უფრო იზიდავს მას, რომელიც უფრო მიზანშეწონილად მიაჩნია მას. მოტივაციის აზრიც სწორედ ამაში მდგომარეობს. მაგრამ ადამიანი „ისეთ მოქმედებას ეძიებს და პოულობს, რომელიც პიროვნების ძირითადს, ცხოვრებაში განმტკიცებულ განწყობას შეუფერება“ და როდესაც ასეთ ქცევას იპოვის „იგი ერთგვარ მიზნიან დელობას გარძნობს მის მიმართ“²¹. მაგრამ: „აქ ჩვენ განწყობის მხოლოდ ერთ-ერთს კერძო ფორმასთან გვაქვს საქმე, ფორმასთან, რომელიც, მართალია, დიდ როლს თამაშობს ჩვენს ცხოვრებაში, მაგრამ განწყობის მთელ ცნებას მაინც ვერაფრითარ შემთხვევაში ვერ ფარავს“²².

როგორც ვხედავთ, ვიღარე განწყობის ფიქსაცია მოხდებოდეს და გარკვეულ მოთხოვნებებს დაედებოდეს საფუძვლად, მანამდე ის (განწყობა) სხვაგვარ მდგომარეობას, ფიქსირებულ განწყობაზე დაუყვანად მდგომარეობას წარმოადგენს.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ჩვენს წინაშე დგება საკითხი, თუ როგორ ხდება ძირითადი განწყობის ფიქსაცია, განწყობის რა სტრუქტურული მომენტები ფიქსირდებიან და რა გზით მიმდინარეობს ეს პროცესი.

ექსპერიმენტულად დადგენილია, რომ განწყობა ფიქსაციას ექვემდებარება, ფიქსირდება. მაგრამ განწყობა, როგორც ვიცით, პიროვნების მთლიან მდგომარეობას წარმოადგენს, რომელშიდაც მოცემულია ქცევის განხორციელების თითქმის ყველა მომენტი. აქედან, თუკი ჩვენ განწყობის ამგვარ ფიქსაციაზე ვილაპარაკებთ, ყოველი ცოცხალი არსება სტერეოტიპად უნდა მივიჩნიოთ, რადგანაც პირველად განხორციელებულ ქცევას სუბიექტმა ვერასოდეს ვეღარ უნდა გადაუხვიოს, მიუთმეტეს თუ მას (ქცევას) დიდი პიროვნული წონა ჰქონდა მისთვის.

მაგრამ, როგორც ვიცით, ეს ასე არ არის. აქტუალური განწყობა და ფიქსირებული განწყობა სხვადასხვა კატეგორიის მოვლენებია, რაზედაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თვითონ მისი ავტორი მიუთითებდა. დ. უზნაძეს არ გაუშუქებია საკითხი ფიქსაციის პროცესის არსის შესახებ. ამ საკითხის კვლევას უფარესად დიდი პრაქტიკული და თეორიული მნიშვნელობა აქვს. ჩვენის აზრით, სწორედ ფიქსაციის პროცესში უნდა ვეძიოთ ახალი მოთხოვნების წარმოშობის კანონზომიერებანი.

დ. უზნაძის შემდეგ მისმა მოწაფეებმა გარკვეული წვლილი შეიტანეს განწყობის თეორიის განვითარების საქმეში. შ. ჩხარტიშვილი აღნიშნავს: „ქცევის მოდელი, რომელიც ამ ფსიქოლოგიის ფუძემდებელმა დ. უზნაძემ დავეიტოვა, ჩვენი აზრით, არაა მთლად დასრულებული: იგი შევსებასა და განვითარებას მოითხოვს“²³.

თუკი დ. უზნაძის განწყობას სტატიკური სტრუქტურა აქვს, შ. ჩხარტიშვილს, ანვითარებს რა განწყობის თეორიას, შემოაქვს განწყობის ე. წ. დინამიკური სტრუქტურის მოდელი²⁴. „ვენაიდან, შეუძლებელია განწყობაში ქცე-

²¹ დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, ტ. III-IV, თბ., 1964, გვ. 216.

²² იქვე, გვ. 98-99.

²³ შ. ჩხარტიშვილი, განწყობა და ცნობიერება, თბ., 1975, გვ. 81.

²⁴ უნდა აღინიშნოს, რომ მოდელი, რომელსაც შ. ჩხარტიშვილი გვთავაზობს, დიდ შესაძლებლობას იძლევა ჩვენს მიერ დაყენებული პრობლემის გადასაწყვეტად. ეს მოდელი შ. ჩხარტიშვილმა შეიმუშავა მილერის, ე. ვალანტიერის, კ. პრიბრამის შრომის «Планы и структура пове-

ვის დასაწყისშივე იყოს გათვალისწინებული ყველა ის სტიმული-რეაქცია, რომლებითაც შემდეგ ფაქტიურად წარიმართება ქვეყანა²⁵.

ჩვენი აზრით, ავტორის განწყობის დინამიკური სტრუქტურის მოდელი საესეებით სამართლიანად შემოაქვს, რითაც ის პრინციპულად უარყოფს განწყობაში წინასწარ და მთლიანად სიტუაციის ასახვის შესაძლებლობას: „სპეციფიკურ ადამიანური ქცევის ძირითად სტრუქტურას პიროვნება თითქმის ყოველთვის ცნობიერების საშუალებით არკვევს და ამ გზით აღგენს მოქმედების გეგმას, რომელიც ქცევის პრაქტიკულ მოქმედებას ედება საფუძვლად“²⁶, ამ გეგმას ადამიანი იმ ცოდნის საფუძველზე აღგენს, რომელიც მას, ერთი მხრივ, საკუთარი პრაქტიკული გამოცდილებიდან ეძლევა, ხოლო, მეორე მხრივ, სხვათა გამოცდილებიდან. ამ ცოდნის ერთი ნაწილი სუბიექტის საკუთარი ფსიქო-ფიზიკური შესაძლებლობის ცოდნაა, ხოლო მეორე ნაწილი, ცოდნაა ობიექტური სამყაროს შესახებ. განწყობას, შ. ჩხარტიშვილის აზრით, ობიექტური მომენტის სახით ასეთი სიტუაციური გეგმა ედება საფუძვლად.

ინდივიდი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე აზროვნების ოპერაციებსა და გეგმის შედგენას მიმართავს. მაგრამ მანამდე, ვიდრე მას საამისო ფსიქოფიზიკური შესაძლებლობები და გამოცდილება არ გააჩნია, ცხადია, ასეთ რამეს ვერ შეძლებს. ახალშობილი ბავშვი მხოლოდ ფუნქციონალური და ვიტალური მოთხოვნილებების აზარაა. ამ მოთხოვნილებებს ის აქტუალურად მოცემულ სიტუაციაში იკმაყოფილებს საკუთარი ფსიქო-ფიზიკური შესაძლებლობების ფარგლებში. ამ მოთხოვნილებების მრავალჯერადი დაკმაყოფილების შედეგად ვითარდება მისი ფსიქო-ფიზიკური შესაძლებლობები და ყალიბდება ის ცოდნა-ჩვევები, რომლებიც ბავშვს შემდგომი საქმიანობისათვის გამოადგება. არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა ის სპეციალური წვრთნის გზით შეიძენს ამ ცოდნა-ჩვევებს თუ უნებლიედ. მაშასადამე, ფუნქციონალური მოთხოვნილებისა და მოცემული სიტუაციის საფუძველზე შექმნილი განწყობა რეალიზაციის პროცესში ფიქსირდება და საფუძვლად ედება მოზარდის ცოდნა-ჩვევების, მოთხოვნილებებისა და ფსიქო-ფიზიკური შესაძლებლობების ჩამოყალიბება-განვითარების საქმეს. განვითარების გარკვეულ საფეხურზე მოზარდს იმდენი გამოცდილება უგროვდება და ისე უვითარდება ფუნქციონალური შესაძლებლობები, რომ უკვე მას ძალა შესწევს გარკვეული საქმიანობის გეგმის შედგენისა. სწორედ ასეთ გეგმაზე აქვს ლაპარაკი შ. ჩხარტიშვილს, რომელიც ადამიანისათვის ხელმისაწვდომი, როგორც ვხედავთ, განვითარების გარკვეულ საფეხურზეა.

ჩვენი აზრით, სუბიექტი გეგმის შედგენისას გარკვეული მოტივის საფუძველზე ისახავს მიზანს, შესაძლებლობისდაგვარად ითვალისწინებს მიზნის მიღწევისათვის საჭირო მოქმედებებს და გამოაქვს შესაბამისი გადაწყვეტილება, რითაც მთავრდება განწყობის კარკასის ფორმირება.

ზნობრივად გვხვდება ის, რომ ადამიანს არ ესაჭიროება საგანგებოდ ყველა ამ მომენტის გაცნობიერება. ასეთ შემთხვევებთან საქმე გვაქვს ე. წ. ჩვეული

დენია“ (1965) გალენით. შ. ჩხარტიშვილმა არსებითად გადაამუშავა ამ წიგნში მოყვანილი დებულებები და დ. უზნაძის განწყობის თეორიის პოზიციებიდან გამომდინარე, ახლებური ინტერპრეტაცია მისცა მათ. ჩხარტიშვილის შრომა პირველად 1969 წელს გამოქვეყნდა ქურონალში „მაცნე“ № 2, სათაურით „მოქმედების გეგმა, სტიმულაციური ხატი და განწყობა“.

²⁵ შ. ჩ ხ ა რ ტ ი შ ვ ი ლ ი, განწყობა და ცნობიერება, 1975, გვ. 82.

²⁶ იქვე, გვ. 85.

ქცევების განხორციელების დროს; თუკი ადამიანს არაერთხელ განუხორციელებია ერთი და იგივე ქცევა, ამ შემთხვევაში ის არავითარ გეგმას არ ადგენს და პირდაპირ გადადის პრაქტიკულ მოქმედებაზე. ამაშია ფსიქიკის ეკონომიური მუშაობის არსი.

განწყობის კარკასის ფორმირებით მთავრდება ქცევის პირველი ეტაპი. აქ ხდება იმ მშაობის ჩამოყალიბება, რომელიც საშუალებას გვაძლევს გადავიდეთ ქცევის მეორე ეტაპზე. თუ კი ქცევის პირველ ეტაპზე სუბიექტი შეინიშნავს იყო მიმართული და საკუთარი ფსიქო-ფიზიკური შესაძლებლობების, გამოცდილებისა და მოთხოვნების ურთიერთმიმართების საქმეს აწარმოებდა, ახლა იგი გადადის ობიექტური სამყაროს მოვლენებთან უშუალო ურთიერთობაზე. აქვე უნდა ითქვას, რომ რამდენადაც გარკვეული და დიფერენცირებულია განწყობის კარკასი, იმდენად ნაკლებად ხდება სიტუაციური მომენტების გაცნობიერება პრაქტიკული ქცევის მიმდინარეობის პროცესში და პირიქით; თუკი ქცევის პირველ ეტაპზე ხდება განწყობის კარკასის, როგორც გლობალური ერთეულის, ფორმირება და ამ გლობალურ ერთეულში იმ სტრუქტურების გაჩენა, საიდანაც შემდგომ მოქმედებანი იღებენ სათავეს. მეორე ეტაპზე — ქცევის მიმდინარეობის პროცესში — ამ კარკასზე იკვეთება იმ რეაქციების ანუ ოპერაციების ადგილი, რომლის მეოხებითაც მოქმედებანი ხორციელდებიან. ამიტომ „სიტუაციის ის მონაცევები, რომლებიც ქცევის გამოსავალი პუნქტიდან დროითა და სივრცით საგრაძობლად არიან დამორბეული — რა კონკრეტული შინაარსის სტიმულირების შემცველი აღმოჩნდებიან და რა თანმიმდევრობით იქნებიან ეს სტიმულები განლაგებული დროსა და სივრცეში, ამის წინასწარი ასახვა და განწყობაში გათვალისწინება ქცევის დასაწყისში საერთოდ შეუძლებელია“²⁷.

სტიმულებს ის საგნები და მოვლენები წარმოადგენენ, რომლებიც ქცევის მიმდინარეობის პროცესში იჩენენ თავს როგორც ანგარიშგასაწვევი, ხოლო „სტიმულაციური ხატებს ჩვენ ვუწოდებთ იმ პირველად ასახვას, რომლის ნიადაგზედაც ქცევის კონკრეტული აქტების განსაზღვრა ხდება“²⁸.

სტიმულაციური ხატები სუბიექტში, — აღნიშნავს შ. ჩხარტიშვილი, — შემოდიან პერცეპტული აქტივობის გზით, ასევე რეპროდუქციის გზით და სხვ.

ფიქრობთ, მოვლენის ერთი მხარეა, თუ რა გზით შემოდის სტიმულაციური ხატები სუბიექტში, ხოლო მეორე მხარეა, თუ როგორ შემოდიან: სტიმულაციური ხატები განწყობის კარკასში ისე შედიან და გადიან, რომ ხშირად მას არ აცნობიერებს სუბიექტი. მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სტიმულაციური ხატების შემოსვლა გარკვეულ სპასტუო რეაქციებთან, ოპერაციებთან არის დაკავშირებული. ამ ოპერაციების შესრულების შემდეგ სტიმულაციური ხატი ადგილს უთმობს მომდევნო ხატს. ასე გრძელდება ქცევის დასრულებამდე. როგორც ვხედავთ, აქ ხდება სუბიექტის მიერ ოპერაციების დაუფლება. ხოლო ოპერაციების დაუფლებით ადამიანი რაღაც ახალს იძენს. სტიმულაციური ხატები განწყობის კარკასზე ასახებიან და ამ განწყობით არიან უთუოდ განსაზღვრულნი. თავისთავად ცხადია, ის რეაქციებიც, რომლითაც სუბიექტი პასუხობს სტიმულს, განწყობის მოქმედების შედეგია, განწყო-

²⁷ შ. ჩ ხ ა რ ტ ი შ ვ ი ლ ი, განწყობა და ცნობიერება, 1975, გვ. 82.

²⁸ იქვე, გვ. 83.

ბისა, რომელიც მთელი პიროვნების მოდუსს წარმოადგენს. აქედან, სწორედ ამის გამოა შესაძლებელი ერთ მომენტში დაუფლებული ოპერაციის სხვა მომენტისათვის გამოყენება. ოპერაციების განხორციელებას რომ მთლიანი პიროვნება არ ახდენდეს და ის ლოკალიზებული იყოს ერთ რომელიმე ორგანოში, მაშინ ადამიანი თავისი ოპერაციის ტრანსპოზიციას ვერასოდეს მოახდენდა.

განწყობის კარკასში მხოლოდ ის სტიმულაციური ხატები შედიან, რომლებიც ამ განწყობის რეალიზაციის საქმეს ემსახურებიან. ის სტიმულაციები, რომელთაც არაფერი აქვთ საერთო მოცემული ქცევის რეალიზაციასთან, განწყობაში, ცხადია, ვერ შევლენ. მაგრამ ხდება ისედაც, რომ სტიმულაციური ხატი, რომელიც განწყობის რეალიზაციისათვისაა აუცილებელი, ვერ შედის განწყობის კარკასში, მაშინ პრაქტიკული ქცევა ჩერდება და ადამიანი მიმართავს ობიექტივაციის აქტს.

რამ შეიძლება შეუშალოს ხელი სტიმულაციური ხატის განწყობაში შესვლას? საკითხის გასარკვევად განვიხილოთ მოსაზრება, რომელიც შტერნმა წამოაყენა „პერსონალისტურ ფსიქოლოგიაში“: სანამ პიროვნების ცხოვრება წყნარად მიმდინარეობს ჩვეული ან თავისთავად ცხადი და მისაღები გზით, სანამ კონვერგენცია გარე პირობებისა და შინაგანი დისპოზიციის შემთხმებულ ურთიერთმოქმედებას ნიშნავს, მანამდის ცხოვრებაც თვითგმარია და თავის თავის დანახვას არ საჭიროებს. მხოლოდ მაშინ, თუ რაიმე შინაგანმა და გარეგანმა შეუთანხმებლობამ, შეფერხებამ, ან წინააღმდეგობამ იჩინა თავი, ეს შეჯახება ცნობიერების ნაპერწკალს ისვრის.

როგორც ვხედავთ, ჩვენს შემთხვევაში დაიძრვა შინაგან დისპოზიციასა (განწყობის კარკასი) და გარე პირობებს (ამ შემთხვევაში სტიმულს) შორის „კონვერგენცია“ და ამის გამო ადამიანი იძულებულია მიმართოს აზროვნების აქტებს. აზროვნების საშუალებით თუ გაირკვა სტიმულის განწყობაში შესვლის შეფერხების მიზეზი, ქცევა გრძელდება, წინააღმდეგ შემთხვევაში კი პრაქტიკული მოქმედება წყდება.

ამით არ ამოიწურება ადამიანის ფორმირების პროცესი, ოპერაციების დაუფლება ცხადია არ ნიშნავს მოთხოვნილების გაჩენას ამ მიმართულებით. ამისათვის საჭიროა გაირკვეს: 1) თვით განწყობის კარკასის ფორმირება მატებს თუ არა რაიმე ახალს მოთხოვნილებების ჩამოყალიბების საქმეს, 2) რა ადგილს იკავებენ მოქმედებები კარკასის სტრუქტურაში, და რა როლს ასრულებენ ახალი მოთხოვნილების ფორმირების საქმეში.

ჩვენის აზრით, განწყობაში გამოკვეთილი უნდა იყოს ქცევის, მოქმედებისა და ოპერაციების სტრუქტურული მომენტები.

განვიხილოთ პირველი საკითხი: განწყობის კარკასის შექმნით ხდება თუ არა რაიმე ცვლილებები ახალი მოთხოვნილების ფორმირების საქმეში? ამ საკითხის გასარკვევად საჭიროა მივმართოთ იმ ფაქტორებს, რომლის საფუძველზედაც იქმნება კარკასი. ეს ფაქტორებია მოთხოვნილება და გეგმა მომავალი ქცევისა, რომელიც გამოცდილებასა და საკუთარი ფსიქო-ფიზიკური შესაძლებლობების ცოდნაზეა აგებული. ამდენად, უნდა ვიფიქროთ, რომ მასში (კარკასში) ახალი არაფერია მოცემული, რადგანაც ყველა ეს მომენტი ქცევის სუბიექტისათვის იმთავითვე ნაცნობი იყო. მაგრამ საქმის ვითარებას

თუ ჩაუყვევრდებით, დაეინახათ, რომ ადამიანს ფანტაზიის უნარი აქვს, შეუძლია მოახდინოს გამოცდილებაში არსებული მოვლენების ინტეგრაცია, ასევე მოახდინოს ამ მოვლენების ანალიზი და სინთეზი და სხვა. აქედან ლოგიკურად გამოდის, რომ თუნდაც არ მოხდეს შექმნილი განწყობის რეალიზაცია, მან (განწყობამ) ერთგვარი ცვლილებები მაინც უნდა გამოიწვიოს სუბიექტის მოტივაციურ სტრუქტურაში. მაგრამ ეს ცვლილებები ძირითადად მაინც არაარსებითი იქნება.

მეორე, საინტერესოა ქცევის განხორციელების პროცესში რა ადგილს იჭერენ განწყობის კარკასზე მოქმედებანი და რა როლს ასრულებენ ისინი ახალი მოთხოვნების ფორმირების საქმეში?

როდესაც ადამიანი მოთხოვნების საფუძველზე ქცევის გეგმას ადგენს, ამ დროს ის ხშირად ითვალისწინებს იმ მოქმედებებსაც კი, რომლითაც მან მიზანს უნდა მიაღწიოს. მაგრამ ხანდახან ხდება ისე, რომ ადამიანი ვერ ითვალისწინებს წინასწარ და მთელი სიზუსტით რომელი მომენტისათვის რა მოქმედების განხორციელება მოუხდება. უფრო მეტიც, ზოგჯერ საერთოდ არა აქვს გათვალისწინებული ზოგიერთი მოქმედება. ხოლო მოქმედებების განხორციელებას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ახალი მოთხოვნების გაჩენისათვის. განწყობის კარკასზე ან წინასწარაა მოქმედების სტრუქტურული ადგილი გამოკვეთილი ან კიდევ ცნობილია დაახლოებით თუ რომელმა მოქმედებამ რა ადგილი უნდა დაიჭიროს. ქცევის მიმდინარეობის პროცესში ეს მოქმედებები თუკი ამ თანმიმდევრობით წარიმართა, პრაქტიკული საქმიანობა უკონფლიქტოდ და ხშირად ცნობიერების კონტროლის გარეშეც კი მიმდინარეობს. მოქმედებანი, როგორც ცნობილია, ჩართულია ქცევაში; ქცევის მრავალგზისა განმეორება ერთი და იმავე მოქმედებებით ბაღებს ახალ მოთხოვნებს თვით ამ მოქმედებების მიმართულებით, ასე მაგ., შესაძლებელია, ადამიანმა, რომელმაც გადაწყვიტა ძვირფასი ნივთის შეძენა, ფულის შეგროვება დაიწყოს, მაგრამ დროთა განმავლობაში ხდება ისე, რომ არა თუ ძვირფასი ნივთის შეძენაზე, არამედ ზოგიერთი ვიტალური მოთხოვნების დაკმაყოფილებაზეც კი უარს ამბობს და მთელი ენერჯით განაგრძობს ფულის დაგროვებას. ვინაიდან ეს უკანასკნელი უკვე ძირითადი მიზანი გახდა მისი საქმიანობისა. ამგვარი ფაქტი აქვს მხედველობაში ოლბორტს, როდესაც „მოტივთა ფუნქციონალური ავტონომიის“ კანონის შესახებ მსჯელობს. მსგავს მოვლენაზე მიუთითებს ნ. ლეონტიევი, როდესაც „მოტივის გადატანაზე“ ლაპარაკობს. უნდა აღინიშნოს, რომ აქ მოტივის გადატანა კი არა, არამედ სრულიად ახალი მოტივის გაჩენა ხდება. ძველი მოტივი კვლავ განაგრძობს არსებობას, მაგრამ ახალთან შედარებით იმდენად სუსტია, რომ მისი არსებობა თითქმის აღარ განიცდება სუბიექტის მიერ.

მოქმედებათა განხორციელება გარკვეულ ცვლილებებს იწვევს განწყობის კარკასში. მოქმედებანი და ოპერაციები, წარმოადგენენ რა განწყობის კარკასის მთელი სტრუქტურის ნაწილობრივ მომენტებს, განსაზღვრულნი არიან ამ მთელით, მაგრამ ქცევათა (ერთი და იგივე მოქმედებებით) მრავალგზისა განმეორებამ შესაძლებელია თვით ამ მთელის ცვლილება გამოიწვიოს. მოქმედებათა განხორციელების შედეგად მთელ სტრუქტურაში (მოქმედებანი) რაოდენობრივი ცვლილებების გზით, გარკვეულ საფეხურზე ახდენენ მთელს თვისობრივ ცვლილებას, ასე მაგ., ზოგიერთი მოზარდი გარდამავალ 5. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1980, № 1

ასაკში აღიარების ან დამოუკიდებლობის მოთხოვნის დაკმაყოფილების გამო ხშირად ასოციალურ ქცევას მიმართავს, რითაც ის თავის მიზანს აღწევს კიდევ. მაგრამ ამ ქცევათა მრავალგზისი განმეორება თვით იწვევს მოზარდის მოთხოვნის გაჩენას ასოციალურ ქცევაზე.

იმის მიხედვით, თუ რა ურთიერთობაშია მთელი მის ნაწილობრივ მომენტებთან (კარკასზე- რა რაოდენობრივ სტრუქტურულ ადგილს იჭერს მოქმედებანი), ამით განისაზღვრება სუბიექტის დამოკიდებულება ამა თუ იმ სოციალური ობიექტისადმი. ამით განისაზღვრება სუბიექტის შინაგანი მდგომარეობანი, შინაგანი კონფლიქტები და ა. შ.

ამ საკითხთან დაკავშირებით ჩვენ ვაწარმოეთ დამნაშავეობისადმი არასრულწლოვან დამნაშავეთა დამოკიდებულების კვლევა. გამოიკვია, რომ იმ არასრულწლოვანებს, რომლებმაც ერთხელ ჩაიდინეს დანაშაული, დამნაშავეობისადმი ნეიტრალური პოზიცია უჭირავთ. ხოლო იმათი დამოკიდებულება დამნაშავეობისადმი, რომლებმაც რამდენჯერმე განახორციელეს დანაშაულებრივი ქცევა, ამ ქცევათა რაოდენობის პროპორციულად დადებითი მიმართულებით იზრდება.

მაშასადამე, მოთხოვნის ფორმირება ხდება აღნიშნულ ქცევაში, რომლის არსს ჩვენ შეიძლება მივწვდეთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ქცევაა, მოქმედებებსა და ოპერაციებს მოვუძებნით ადგილს განწყობის სტრუქტურაში. განწყობის სტრუქტურაში ცოცხლობს და ორგანიზირდება ქცევა; მოქმედებები და ოპერაციები სწორედ განწყობიდან იღებენ სათავესა და რეალიზაციის გზით იწვევენ ახალი მოთხოვნილებების ფორმირებას.

Т. Ш. АНДГУЛАДЗЕ

К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ СПЕЦИФИЧЕСКИХ ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА ПОТРЕБНОСТЕЙ

Резюме

Специфические для человека потребности возникают в процессе удовлетворения врожденной потребности в функционировании. В основе всякого поведения, в том числе и поведения, возбужденного потребностью в функционировании, лежит установка. Фиксация установки представляет собой диспозиционную основу для возникновения новых потребностей. Мы согласны с взглядом Ш. Чхартшвили на установку, сформированным им в труде «План поведения, стимуляционный образ и установка». Согласно данной модели, становится возможным выделить структурные единицы поведения, действия и операции. Именно путем фиксации данных моментов происходит формирование специфических для человека потребностей.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

ნ ვ ე ნ ი მ ე მ კ ვ ი დ რ ე ო ბ ა

პროფ. ლ. უზნაძე

IMPERSONALIA*

„თუ რომ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ წინადადებათ, რომლებშიც ჩვე-
ნებით ნაცვალსახელი რომელსამე განსაზღვრულ საგანს ან მოვლენას მიგვი-
თითებს და რომელნიც ამიტომ impersonalia-თა რიცხვში შეცდომით ითვლე-
ბიან როგორც მაგ., es ist Karl, es ist vollendet და მისთანანი, მაშინ ნამდ-
ვილ impersonalia-დ ე. წ. მეტეოროლოგიური წინადადებანი უნდა ჩაითვა-
ვონ-ო“ ამბობს ვუნდტი¹.

მართალია ვუნდტი თუ არა, ეს სულ ერთია: ყოველ შემთხვევაში უდა-
ვოა, რომ არც ერთი წინადადება არ არის მეტყველი დედამიწის ზურგზე იმ-
პერსონალური ფორმით ისე ფართოდ გავრცელებული, როგორც ე. წ. მე-
ტეოროლოგიური წინადადებანი.

სრულიად ბუნებრივად ისმის ამიტომ საკითხი: რა აქვს მეტეოროლო-
გიურ მოვლენებს ისეთი, რომ ყოველი ენა იძულებული ხდება, იგინი იმპერ-
სონალური წინადადების სამოსელში გაახვიოს, მაშინ როდესაც სხვა მოვ-
ლენათა მიმართ ერთ ენას რომ პირის დასახელება ეხერხება, მეორე ამ მხრივ
სრულ უძღვურებას იჩენს? ამ ფაქტს სიმპტომატური მნიშვნელობა აქვს, და მეთო-
დოლოგიურად ე. წ. impersonalia-თა ფსიქოლოგიური ბუნების გამოსარკვევად
მისი ღირებულება ყოველ ექვს გარეშეა. ჩვენც აქედან უნდა დავიწყოთ, და რო-
დესაც მეტეოროლოგიურ წინადადებათა თავისებური ფსიქოლოგიური შინაარსი
გამოირკვევა, შეიძლება ამით ყოველგვარი impersonale-ს ბუნებასაც საბოლოო ნათელი
მოეფინოს.

„წვიმს“, „თოვს“, „ელავს“, „ჭექავს“ და სხვა ამისდაგვარი, როგორც
ცნობილია, იმპერსონალურს ან, ჰეიზეს თქმით, უსუბიექტო წინადადებად ით-
ვლება². მაშასადამე, მასში, თანახმად ტრადიციისა, მსჯელობის აქტი პოულობს
თავის გამოხატულებას. მაგრამ მსჯელობა ე. წ. სუბიექტსა და პრედიკატს გულის-
სხმობს. უსუბიექტო წინადადებებში კი სუბიექტი არა ჩანს. ამიტომ ისმის პრობ-
ლემა: ან impersonale მსჯელობაა, და მაშ მისი სუბიექტი უნდა იყოს გამონახუ-
ლი; ან იგი არ არის მსჯელობა და მაშინ „წვიმს“, „თოვს“ და მისთანანი წინადა-
დებად ველარ ჩაითვლებიან, თუ რომ მართალია, რომ წინადადება ყოველთვის მსჯე-
ლობის სიტყვიერი გამოხატულებაა; ანდა, დასასრულ, impersonale არა თუ წინა-
დადებაა, არამედ უეჭველად მსჯელობაცაა; მაგრამ მაშინ მსჯელობის აქტისათვის
სუბიექტი და პრედიკატი მიუცილებელ ელემენტებად აღარ უნდა ითვლებოდნენ.

impersonale-თა პრობლემის ისტორიაში საკითხის გადაჭრის ორგვარი ძი-
რითადი ცდაა ვაბატონებული. ორთავესთვის დამახასიათებელია წინასწარი
რწმენა, რომ აქ ნამდვილი მსჯელობის აქტთან გვაქვს საქმე; ხოლო განსხვავება
მათ შორის ისაა, რომ მაშინ, როდესაც ერთი მიმდინარეობა მსჯელობისათვის

* გამოსაცემად მოამზადა ო. ტაბიძემ თურნალში „ჩენი მენიერება“ (1923, № 1) გამოქვეყ-
ნებული ტექსტის მიხედვით.

¹ K. W u n d t, Völkerpsychologie, II B., Die Sprache, 2 Teil, 3 Aufl., 1912, S. 226.

² S t e i n t h a l, Zeitschrift f. Völkerpsychologie, B. I, S. 89.

სუბიექტს მიუცილებელ ელემენტად თვლის და, მაშასადამე, impersonale-შიც მის დადასტურებას ცდილობს, მეორეს სუბიექტი სრულიადაც არ მიაჩნია მსჯელობის ორგანულ ნაწილად და, ცხადია, impersonale-თა ფაქტში თავისი მსჯელობის თეორიის ერთ-ერთ არგუმენტს სკვრეტს. პირველი მიმდინარეობისათვის განსაკუთრებით ზიგვარტის, იერუზალემის და ვუნდტის შეხედულებებია დამახასიათებელი; მეორისათვის—ბ რ ე ნ ტ ა ნ ო ს სკოლისა.

I. „უსუბიექტოდ“ ეს წინადადებებიო, —ამბობს ზ ი გ ვ ა რ ტ ი, —მხოლოდ იმ ვიწრო მნიშვნელობით ჩაითვლებიან, რომ მათ საგანი-სუბიექტი (Dingsubjekt) აკლიათო; მაგრამ იგინი სრულიად არ შეადგენენ გამოხატვის მსჯელობის გამომეტყველი წინადადების ზოგადი ბუნებიდან: იგინი შეიცავენ სინთეზს ზოგადის ცნობილი წარმოდგენისას წინამდებარე მოვლენასთან, და სწორედ ეს უკანასკნელია, რომ სუბიექტს აღნიშნავს“, და ამავე დროს ზმნის პირის დაბოლოებაც სწორედ მას ვულისხმობსო³. მაგრამ წინამდებარე მოვლენის წარმოდგენისა და ცნობილის ზოგადი წარმოდგენის სინთეზი, ზიგვარტის გაგებით, დასახელება (Benennung) და მეტი არაფერი. მაშასადამე, იმპერსონალური წინადადებანი ნამდვილად მხოლოდ დასახელებით მსჯელობათ (Benennungsteil) წარმოადგენენ: „ელავს“-ეს იგივეა, რაც: „ის, რასაც მე ვხედავ, ელვაა“;—ეს კი იმას ნიშნავს, რომ S-ად აღქმული მოვლენა უნდა ეიგულისხმეთ და P-დ ზმნაში აღნიშნული სახელწოდება.

II. ვუნდტის შეხედულება სხვაგვარია. მისი აზრით, impersonalia-ს ნამდვილი ბუნების გათვალისწინება გასაგებად ზღის იმ გარემოებას, რომ ენის ძველ ძეგლებში გაცილებით უფრო იშვიათია უსუბიექტო ფორმები, ვიდრე ახლებში. უეჭველია, რომ იმპერსონალურ წინადადებათა შესატყვის წარმოდგენათა შინაარსში დღესაც მოიპოვება ისეთი ელემენტი, რომელიც იძულებულგვყოფს, ზმნაში აღნიშნული მოვლენის სუბიექტი თვით ზმნის დაბოლოებით და ზოგიერთ თანამედროვე ენაში ცალკე ნაცვალსახელითაც კი აღვნიშნოთ, როგორც ეს, მაგ., გერმანულშია: es regnet. მაგრამ ეს ელემენტი გამოტყვეველი მნიშვნელობისაა, და ამიტომ არის, რომ თვით წინადადების სუბიექტიც გამოტყვეველად უნდა ჩაითვალოს. ეს იმით აიხსნება, ვუნდტის შეხედულებით, რომ „ფსიქოლოგიურად იგი მთელ კომპლექსს აღნიშნავს აღქმის კონსტანტ შინაარსისას, რომელიც ზმნაში ნაგულისხმევ მოვლენასათუ მდგომარეობასთან ერთად არის მოცემული: ამ შინაარსიდან ხან ერთი წამოიწევა ცნობიერებაში წინ და ხან მეორე, და სწორედ წარმოდგენის ასეთი მერყევა ფსიქოლოგიური ბუნებიდან გამომდინარეობს მისი ვარკვეული ლოგიკური გამოსახვის შეუძლებლობა“⁴. ერთი სიტყვით ე. წ. impersonalia-ში სუბიექტს უთუოდ ვგულისხმობთ, და სუბიექტი ლოგიკურად გამოტყვეველი საგნობრივი ცნება (Gegenstandsbegriff), ხოლო ფსიქოლოგიურად მთელი კომპლექსი იმ აღქმათა შინაარსისა, რომელიც ზმნაში აღნიშნულ მოვლენასთან თუ მდგომარეობასთან ერთად გვეძლევა. პირველად, უეჭველია, მსჯელობს ვუნდტი, მათ სრული წინადადების ფორმა ჰქონდათო, და «das eigentliche impersonale scheint demnach ein Stück Abbréviationssprache zu sein, das unter der Wirkung häufiger Gebrauchs aus einer einst vollständigen Satzform hervorging»⁵. ამასთან ერთად, ვუნდტი იფიქრობს,

³ Sigwart, Logik, B. I, 3. Aufl., 1904, S. 83. იხ. აგრეთვე S. 80 ff.

⁴ W. Wundt, Volkpsychologie, B. II, S. 278.

⁵ იქვე, S. 229.

რომ „თავისი უშუალო შინაარსით ნამდვილი იმპერსონალიები სწორედ მარტივს მოთხრობით გამოთქმით წარმოადგენენ, რომელნიც ისევე შორს დგანან ნათქვამის დასახელების ან კაუზალური ვაგების განზრახვიდან, როგორც მისი სინამდვილის საგანგებო შეწყნარების მიზნიდანაც“⁶.

III. იერუზალემი არსებითად ლოცეს, შუპენს, პრანტლისა და ბერგმანის შეხედულებათა ნიადაგზე დგას⁷. Impersonalia მისთვისაც სრულ ორნაწევროვან მსჯელობას წარმოადგენს და, მაშასადამე, მასში სუბიექტის ცნებაც უნდა იყოს ნაგულისხმები: „impersonalia-თ უთუოდ უნდა ჰქონდეთ სუბიექტიო“, — ამბობს იერუზალემი: „პრეზენსი აღქმით მსჯელობისა და, მაშასადამე, პრეზენსი მეტეოროლოგიურ წინადადებათაც შეიცავს ცხად მიმართებას მოთხრობელის სივრცითი არსიადმი, და სწორედ ეს სივრცითი არეა მოთხრობის სუბიექტად რომ უნდა იქნეს მიღებული“⁸. განსაკუთრებით ეს მეტეოროლოგიურ წინადადებათა შესახებ ითქმის, მაგრამ არა ნაკლებს უფლებით იგივე შეიძლება ყველა დანარჩენ იმპერსონალიების შესახებაც ითქვას, თუნდა ისეთი წინადადების შესახებაც, როგორიცაა, მაგალითად, გერმანული: *es fehlt an Geld*. იერუზალემის აზრით, ამ თქმასთან უთუოდ დაკავშირებულია კითხვა: *wo fehlt es an Geld?* და კონკრეტი სინამდვილის ერთი ნაწილი, *wo es an Geld fehlt*, ნამდვილი სუბიექტია ასეთ მსჯელობათა.

IV. სულ სხვაა ბრენტანოს სკოლის შეხედულება. როგორც ცნობილია, ბრენტანოს მსჯელობას მარტივ, დამოუკიდებელ ფუნქციად თვლის, რომელშიც ჩვენ ამა თუ იმ წარმოდგენის შინაარსის მარტოდმარტო შეწყნარების თუ უკუვადების აქტთან გვაქვს საქმე. მაშასადამე, სრულიად არ არის აუცილებელი, მსჯელობას ორივე ჩვეულებრივი წევრი: სუბიექტი და პრედიკატი ახლდეს თან. ამ მხრივ impersonalia-თ სანიმუშო მნიშვნელობა აქვთ: აქ ჩვენს წინაშე მხოლოდ ერთი წარმოდგენაა და მსჯელობა მხოლოდ და მისი შინაარსის შეწყნარების თუ უკუვადების აქტით ამოიწურება.

ამგვარად, უსუბიექტობა იმპერსონალური წინადადებისა ოდნავადაც არ უშლის მას ხელს, მსჯელობის შინაარსის გამომხატველობა აილოს თავის თავზე. მაგრამ რა ბუნების მსჯელობასთან გვაქვს საქმე, როდესაც მას იმპერსონალურ სიტყვიერ სამოსელში ვახვევთ?

ბრენტანოს სკოლის ერთ-ერთი მიმდევარი, ცნობილი მარტი სრულიად გარკვეულ პასუხს იძლევა ამ საკითხზე. მისი აზრით, ე.წ. უსუბიექტო წინადადებაში ჩვენ მხოლოდ და განსაკუთრებით ეგზისტენციულ მსჯელობაში უნდა ვიგულოთ გამოთქმულად: „წვიმს“, მაშასადამე, ამ თეორიის თანახმად, იმასვე უნდა ნიშნავდეს რასაც: „წვიმა“, ან „წვიმა არსებობს“⁹. უტყვევლია, რომ ამ მხრივ მარტი ახალს არაფერს ამბობს, ვინაიდან impersonalia-თა ეგზისტენციალური ბუნების დადასტურება ჯერ კიდევ პერბარტმა სცადა და შემდეგ აგრეთვე შტაინტალმა¹⁰, რომელიც იმპერსონალურ წინადადებაში ნაგულისხმებ სუბიექტს თვით ზმნაში სჭერტეს, ასე რომ impersonale მისთვის შინაგანი სუბიექტის მატარებლად გამოდის¹⁰.

⁶ იქვე, S. 226 f.

⁷ K. Jerusalem, Die Urteilsfunktion, 1895, S. 126.

⁸ იქვე, S. 126.

⁹ Marty, Über subjektlose Sätze u. d. Verhältnis der Grammatik zur Psychologie und Logik. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, B., 17-18-19.

¹⁰ Steinthal, Impersonale Verben, Zeitschr. f. Völkerpsychologie, B. I. S. 89.

* * *

არ არის საჭირო ყველა აქ აღნიშნულ შეხედულებათა განცალკევებულად და საგანგებოდ შეფასება. მთავარი დებულება, საიდანაც იგინი ყველანი გამომდინარეობენ, ერთია: სახელდობრ ის, რომ უსუბიექტო წინადადებებში ჩვენ ყოველთვის მსჯელობის გამოხატულებასთან უნდა გვქონდეს საქმე. ამიტომ სრულიად საკმარისი იქნება, თუ რომ, უწინარეს ყოვლისა, ამ წინასწარ დებულებას გაეხდით ჩვენი ყურადღების საგნად.

მართლაცდა, რას განვიცდით, როდესაც, მაგ., წვიმის ფაქტს ერთი სიტყვით: „წვიმს“ აღვნიშნავთ? ამისათვის ჩვენთვის აუცილებელი ხდება, გავკრიტიკოთ მანკ ა ლ ქ მ ი ს ა (всприятие) და ნაწილობრივ მ ს ჯ ე ლ ო ბ ი ს ფსიქოლოგიასაც შევეხებით.¹¹

„წვიმს“, „თოვს“, „ელავს“, „ქექავს“! უეჭველია, რომ ჩვენს წინაშე განსაზღვრული ობიექტური პროცესი ხდება, ხოლო ჩვენს ცნობიერებაში შესაბამის შეგრძნებათა ნაკადი იწყებს მოძრაობას. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ თავისთავად ეს შეგრძნებანი უფორმო მასალას წარმოადგენენ, და მათ ურთიერთთან არავითარი კავშირი არა აქვთ. მაგრამ იგინი მყის ერთმანეთსავე შევებთან პირს და მრავალ წარმოდგენებთან ერთად განსაზღვრული ფორმის მთლიან კომპლექსში შესარწყმელად ურთიერთს უკავშირდებიან.

რა უღევს საფუძვლად ამ შეკავშირების პროცესს? თვით შეგრძნებათა შინაგანი თავისებურების ბუნება ხომ არა? არა; ვინაიდან მაშინ ამ გზით მიღებულ კომპლექსში ადგილი არ უნდა ჰქონოდა იმგვარ განცდას, რომელიც თვით შეგრძნებათა ფარგლებს გადალახავდა და მათ გადაღმა მდებარე არეს მიგვიითებდა. ნამდვილად კი ეს კომპლექსი სწორედ ობიექტური ენობის ალქმის ნიშნით არის აღბეჭდილი.

შეიძლება მას საფუძვლად ჩვენი წინასწარი გამოცდილება ედოს, წინასწარი გამოცდილება ანალოგიურ შემთხვევებში ასეთისავე შეგრძნებების მთლიან კომპლექსად შერწყმისა? არც ეს, ვინაიდან საკითხი ალქმის განმეორებით გენეზისს კი არა, მისი პირველადი წარმოშობის პროცესს ეხება. — ან, შეიძლება, თვით ობიექტური პროცესი, რომელიც ალქმის შინაარსის სახით წარმოიშვის ცნობიერებაში? არც ეს, ვინაიდან ობიექტური პრინციპიალური ანტიპოდია სუბიექტურისა და ფსიქოლოგიურისა და სასწაული იქნებოდა, არსებითად ფსიქიურის საზღვრებს გადაღმა მდებარე მიმართულება მიეცა იმ პროცესისათვის, რომელიც სწორედ ფსიქიური შინაარსის გაფორმებებს ემსახურება. — შეიძლება, მაშინ ქვეცნობიერებაში უნდა ვეძიოთ მისი გამსაზღვრელი ფაქტორი? შეუძლებელია, სანამ ქვეცნობიერების შინაარსად იმავე ცნობიერების შინაარსს ვივულებთ, ხოლო იმ ვანსხვავებით, რომ აქ მას ცნობიერების დამახასიათებელი მომენტი, ცნობადობა (сознаваемость) უნდა აკლდეს: ცნობიერების შინაარსზე მხოლოდ ცნობიერების ფარგლებში შეიძლება ლაპარაკი, და არაცნობიერი შეგრძნება, არაცნობიერი ალქმა. კრძნობა და ნებელობა სრულიად სამართლიანად ითვლება *contradictio in adjecto*-ს უცილობელ ნიშნად.

ჩვენ ვფიქრობთ, ფსიქიური მასალის ალქმის განსაზღვრულ კომპლექსად

¹¹ მთელი ეს თავი მხოლოდ გავკრიტიკებთ უნდა ჩვენი ალქმის, ცნებისა და მსჯელობის თეორიას, იგი მხოლოდ უსრული წინასწარი მოხსენებაა, და ამდენად მოკლებულია განზრახვას, აქ გამოთქმულის მთავარი დებულებების საკმარისი დასაბუთება წარმოადგინოს, ყველაფერი ეს შეიძლება მხოლოდ იმ ვრცელ გამოკვლევას მოეთხოვოს, რომელიც ამაჟამლ დასაბეჭდლად მზადდება და თავის უმთავრეს ნაწილში აზროვნების ფსიქოლოგიას ეხება.

შერწყმას, კომპლექსად, რომელიც თავისი დასრულებული ფორმით ერთბაშად ცნობიერების ფარგლებს გადალმა ნაგულისხმებ ობიექტურ არეში თავსდება, ვითარცა შინაარსი ამა თუ იმ ობიექტური საგნის, მდგომარეობის ან მოვლენის აღქმისა. — ამ კომპლექსად შერწყმას ის ჯერ კიდევ უცნობი ქვეფსიქიური არე განსაზღვრავს, რომელიც ობიექტურსა და სუბიექტურს, შეგრძნებასა და ობიექტს შეამავლობს და წმინდა ფსიქიურში (შეგრძნებათა კომპლექსში) ტრანსსუბიექტურის ვითარებას წარმოგვიდგენს. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ობიექტისადმი ინტენციია, რომელიც ყოველი აღქმის განცდაში მარხია, შესაძლოა, მხოლოდ ამ უცნობ ქვეფსიქიურ არეს ემყარებოდეს.

ძნელია ამ უკანასკნელის ბუნების ნათელიყოფა, მიტომ რომ ყველაფერი ტრანსფსიქიური მხოლოდ ფსიქიურ სამოსელში ნათლდება ჩვენთვის. მაგრამ ერთი რამ მაინც აუცილებლად უნდა მივიღოთ: სახელდობრ ის, რომ იგი სინამდვილის ჯერ უცნობ არეს წარმოადგენს, რომლისთვისაც სუბიექტურისა და ობიექტურის საწინააღმდეგო პოლუსები სრულიად უცხოა და რომელშიც ჩვენ მათი შინაგანი, ვასუწევრებელი არსებობის შეურყვენელ ფაქტთან გაქვეს საქმე. თუ რომ წარმოვიდგინო სინამდვილის ამ ორ საწინააღმდეგო პოლუსს განკალკეებით, მაშინ ჩვენ იძულებულნი ვიქნებით ვაღიაროთ, რომ ობიექტურის ზეგავლენა ცოცხალ არსებაზე ამ ქვეფსიქიურ არეში თავის შესატყვის „ცვლილებას“ იწვევს, რომელიც ადექვატური გამოხატულებაა ობიექტურისა, მიტომ რომ იგი სუბიექტური ბუნების არ არის. მაგრამ რადგანაც იგი არც ობიექტური ბუნებისაა, ამიტომ იგი ჩვენს ცნობიერებაში ფსიქიურ პროცესთა სახით ითარგმნება და, მაშასადამე, ამ უკანასკნელთა სინთეზებს საფუძვლად ედგება. ასე ხდება, რომ აღქმის განცდაში თვით ობიექტური ვითარება გვესახება მიწვდომილად და ხელსახებობით დაპერილად. ჩვენს ცნობიერებას მხოლოდ ორი ცალკე, საწინააღმდეგო პოლუსის შეგნება აქვს: ობიექტურისა და სუბიექტურის. ამიტომ ადვილი გასაგებია, რომ ადამიანის გონებისათვის სინამდვილის სხვა სფეროს არსებობის აზრი, სხვა სფეროსი, რომლისთვისაც სუბიექტურისა და ობიექტურის ანტითეზა სრულიად შეურობებელია და მოხსნილი, დიდი ხნით შეუმჩნეველი უნდა დარჩენილიყო. როდესაც პლატონი შემეცნებას გახსენებდა, სპროცესად სახავდა და მაშასადამე, ჰემმარიტებას შემეცნების აქტამდე მზამზარეულად მოცემულ ფაქტად თვლიდა; ანდა, როდესაც ლეიბნიცი სულიერისა და ფიზიკურის ჰარმონიის წინასწარდაწესებულობის შესახებ მსჯელობდა, უმეველია, ერთიცა და მეორეც ამ ქვეფსიქიურის რეალობის უსახო გრძნობით ხელმძღვანელობდა; და ეს იყო მიზეზი, რომ მათ საკმაოდ ნათელი შეგნება ჰქონდათ ზოგი უმეველი ჰემმარიტებისა, ხოლო ამ უკანასკნელის ახსნისათვის ძალა არ შესწევდათ, ვინაიდან ამისთვის საჭირო იყო, რომ სინამდვილის აღნიშნულ არეს მათი ბნელი გრძნობისთვის კი არა, ნათელი შემეცნებისათვის ეჩვენებია პირი.

ამგვარად, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შეგრძნებათა მასალა, რომელიც ჩვენს ცნობიერებაშია წარმოდგენილი, ქვეფსიქიურ არეში აღნიშნული ობიექტური სინამდვილის ბუნების მიხედვით, სრულიად განსაზღვრულ კომპლექსად შეირწყმის და ამიტომ ყოველთვის ობიექტური შინაარსის აღქმად გვევლინება. თვით აღქმა, რა თქმა უნდა, ვითარცა კომპლექსი შეგრძნებათა, ფსიქიური ბუნებისად რჩება; მაგრამ იგი ობიექტური მნიშვნელობისადაა, რამდენ

ნადაც იგი, ვითარცა თარგმანი ქვეფსიქიურ არეში „აღბეჭდილი“ ობიექტური ვითარებისა, სწორედ ობიექტურ რეალობას სახავს დაჭერილად.

მაგრამ მართლა ყოველთვის არის აქ ეს ობიექტური სინამდვილე დაჭერილი? რა თქმა უნდა, სუბიექტის ცნობიერებისათვის უთუოდ არის. მაგრამ ჩვენი ცნობიერების გაფორმინება, მისი გაობიექტურება, მარტო და ყოველთვის ქვეფსიქიურის შესატყვისად როდი განისაზღვრება. საუბედუროდ, ადამიანის ცნობიერება, ვიწრო და შემოფარგლული, სხვა ვავლენებსაც განიცდის, ვავლენებს, რომელთაც წმინდა სუბიექტური მნიშვნელობა და გენეზისი აქვთ, და, ამდენად, შესაძლო ხდება შეგრძნებათა და წარმოდგენათა ისეთი კომპლექსის სახით შერწყმა, რომელიც სრულიად არ შეესაბამება იმას, რის აღქმობასაც იგი ჩემულობს. მაშასადამე, აღქმის მიმართ ჰეშმარიტებისა და მცდარობის საზომის გამოყენება სრულიად არ შეიძლება შეუფერებლად ჩაითვალოს, და მე ვფიქრობ, უმართებულო არ იქნებოდა, თუ რომ მსჯელობის აქტს ერთხელ და სამუდამოდ ჩამოერთმეოდა ის მონაობლია, რომელიც მას არისტოტელემ ჰეშმარიტების მიმართ გადასცა; ეს მით უფრო, რომ ბოლოს და ბოლოს მსჯელობა თავისთავად მეორადი ფუნქციაა, და მასში ნაგულისხმები ჰეშმარიტება მხოლოდ რეკონსტრუქციაა აღქმის შესაძლო ჰეშმარიტებისა.

არ უნდა თქმა, რომ აღქმა მსჯელობაზე უფრო ახლო დგას ჰეშმარიტებასთან, თუ რომ ამ უკანასკნელის ცნებაში არც მარტო ფსიქიურს ვიგულისხმებთ და არც მარტო ობიექტურს, არამედ ქვეფსიქიურ არეში „აღბეჭდილი“ რაობას ტრანსსუბიექტური სინამდვილისას; ახლო დგას მიტომ, რომ აღქმაში უშუალოდაა მოცემული ობიექტურის ზეგავლენა შემეცნებელ სუბიექტზე და, მაშასადამე, მის ქვეფსიქიურ არეში რაობა ტრანსსუბიექტურისა აქტუალურადაა „წარმოდგენილი“. ამიტომ ფსიქიური შინაარსის, ამ შემთხვევაში შეგრძნებების ქვეფსიქიურის აქტუალური „მდგომარეობის“ ხელმძღვანელობით მიმართება ობიექტურისადმი უფრო ადვილდება.

მსჯელობაში კი პირიქით: ტრანსსუბიექტურის სუბიექტზე ზეგავლენა უშუალოდ როდია მოცემული; ამიტომ რაობა ობიექტურისა ქვეფსიქიურ არეში ნაკლებ აქტუალურია, და მიმართების აქტი ცნობიერების მასალისა, ამ შემთხვევაში წარმოდგენებისა, ქვეფსიქიურის ხელმძღვანელობას საგრძნობლად მოკლებულია. როდესაც ვმსჯელობთ: ვარღი წითელია, წარმოდგენა „წითელი“. რა თქმა უნდა, ობიექტურისაკენ მიმართება; მაგრამ მიმართებას აქ ქვეფსიქიური შედარებით, მკრთალი მდგომარეობა ხელმძღვანელობს. ამ პირობებში, ადვილი წარმოსადგენია, რომ მიმართების აქტი უცხო მომენტთა უფრო მეტი რიცხვის ზეგავლენას განიცდის, ვიდრე აღქმის პროცესში. — გარდა ამისა, აღქმის პროცესში ჩვენ პირველქმნით განსაზღვრული ფორმის კომპლექსს ცნობიერების შინაარსისას და მასში ობიექტურს წარმოვიდგენთ; მსჯელობის აქტში კი, პირიქით, უკვე შექმნილ კომპლექსს (აღქმას, წარმოდგენას), რომელსაც ცნობიერების შინაარსის კოფიციენტები საგრძნობლად აქვს ჩამოცილებული და რომელიც, უმთავრესად, ქვეფსიქიური მდგომარეობის სუბსტრატის აშარადაა დატული, — მსჯელობის აქტში ამ უკვე შექმნილ კომპლექსს კვლავ აღვადგენთ, და აღვადგენთ, რა თქმა უნდა, ქვეფსიქიური მდგომარეობის ხელმძღვანელობით. ეს გაფერმკრთალებული, ცნობიერსა და ფსიქიურ შინაარსს თითქმის სავსებით მოკლებული კომპლექსი, რომელსაც, როგორც ეს-ეს იყო აღვნიშნეთ, ქვეფსიქიური

მდგომარეობის არაცნობიერქმნილი სუბსტრატია აქვს საფუძვლად, არის ის, რასაც ჩვეულებრივ, ცნებას უწოდებენ. მსჯელობის აქტში, მაშასადამე, როდესაც პრედისციას ვაწარმოებთ, ცნებას (სუბიექტს) სხვადასხვა წარმოდგენას ვაკუთვნებთ და, მაშასადამე, მის საქარავაზე კვლავ წარმოდგენათა (ან შეგრძნებათა) კომპლექსს ვაგებთ. მსჯელობა, როგორც ხედავთ, ალქმის რეკონსტრუქციას ან ცნების წარმოდგენად აგების პროცესად უნდა ჩაითვალოს, და მისი მართებულობის უმაღლესი ინსტანცია, უეჭველია, იმ ალქმის მართებულობაა, რომლის რეკონსტრუქციაც მასში ხდება.

მაგრამ მსჯელობის აქტში თვით ალქმის მართებულობაც მოწმდება, ვინაიდან მსჯელობაში აღდგენილი ალქმა შესაძლოა საქმოდ განსხვავდებოდეს ჩვეულებრივი ალქმისაგან, მაგრამ ამის მიუხედავად იგი მაინც უფრო ახლო გამოხატულება იყოს ჭეშმარიტებისა, ვიდრე უკანასკნელი.

ამგვარად, ჩვენ საბუთი გვეძლევა, ვალიაოთ, რომ არა მარტო ალქმა უნდა ჩაითვალოს მსჯელობის ინსტანციად, არამედ მსჯელობაც ალქმის ინსტანციად. ეს დებულება *circulus vitiosus*-ის სანიმუშო დებულებად შეიძლება ჩათვლილიყო, თვით ალქმაში ან მსჯელობაში რომ ყოფილიყო მათი ევიდენტობის პრინციპი დამარხული. მაგრამ ჩვენ უკვე შევთანხმდით, რომ იგი სულ სხვაგან უნდა ვიგულოთ.

მაგრამ შეიძლება გვითხრან, თითქოს ჩვენი თეორია მსჯელობისა მარტო მსჯელობათა ერთ ჯგუფს უწევდეს ანგარიშს, თითქოს იგი სრულიად არ იღებდეს მხედველობაში მსჯელობათა ისეთ მნიშვნელოვან წრეს, როგორცაა ე. წ. მიმართების მსჯელობათა წრე, სადაც უეჭველია საქმე ალქმის რეკონსტრუქციასთან კი არა, მოცემული ორი მომენტის მიმართებასთან გვაქვს.

მაგრამ განვიხილოთ მოკლედ მიმართების მსჯელობათა უმთავრესი ნიმუშები და დავინახავთ, რომ ჩვენს თეორიას აქ არსებითად არაფრის შეცვლა არ მოუხდება. ამისთვის სრულიად საკმარისი იქნება, თუ მარტო იმ მსჯელობათ ვაერთვალისწინებთ, რომელნიც თანასწორობას, მსგავსებას, იგივეობასა და სხვადასხვაობას ეხებიან¹². როდესაც შედარება ორ ალქმულ ობიექტს ეხება („ეს ხე ის, ისეთივე იგივე, სხვანაირი ხეა“), ჩვენს ცნობიერებაში ორგვარი კომპლექსია შეგრძნებათა; მაგრამ როდესაც ამ ხეს იმ ხეს ვადარებთ, ერთ კომპლექსში განცდილ შეგრძნებებს ან ნაწილობრივ ვათავსებთ მეორე კომპლექსში და ან სრულად. ამდენად უეჭველია, რომ აქაც ერთ-ერთი კომპლექსის ხელმეორე რეკონსტრუქცია ხდება, და იმის მიხედვით, თუ როგორი სისრულით ხერხდება ერთ კომპლექსში განცდილი შეგრძნებების მეორეში გადატანა, ჩვენ ან მსგავსებას ვადასტურებთ, ან თანასწორობას, ან იგივეობას და სხვადასხვაობას ალქმულ ობიექტებს შორის.

ხოლო როდესაც შედარების ერთ-ერთი წევრი მხოლოდ წარმოდგენის ან ცნების სახით გვევლინება, მაშინ რეკონსტრუქციის მომენტი კიდევ უფრო

¹² ვინაიდან, ფსიქოლოგიურად მაინც, ყოველგვარი მიმართების ძირითად ტიპებად მარტო ესენი უნდა ჩაითვალოს; ყველა დანარჩენები ან მარტო აქედან გამოიყვანებიან ან დათვის განსხვავებულ სახეს მიმართების წევრთა თვისებებზედაა და იქნენ. შეად. Ebbinghaus-Dür. Grundzüge d. Psychologie, II B, 1913, S. 278 f.

მეტი თვალსაჩინოებით ხორციელდება, მაგრამ არის შემთხვევები, როდესაც შედარების წევრებად მხოლოდ ცნებები გამოდიან (მაგალითად, „ადამიანი“ და „პირუტყვი“). აქ რეკონსტრუქციის მომენტი უკვე ნაკლები სიცხადით ჩანს. მაგრამ შედარების პროცესში, უეჭველია, აქაც გადაწყვეტი მნიშვნელობა ერთი ცნების ნიშნების მეორეში სრულ ან ნაწილობრივ დადასტურებას, აღმოჩენას, ვადატანას აქვს. ცნება, მაშასადამე, ამ შემთხვევაში ცნობიერ შინაარსს ლებულობს (ნიშნების სახით), და ამდენად უეჭველია, რომ არც აქ გვაქვს არსებითად განსხვავებულ პროცესთან საქმე.

აქედან გასაგები ხდება, რომ მსჯელობაში ჩვენ მართლაც აუცილებლად ორ მომენტთან გვაქვს საქმე, სუბიექტთან და პრედიკატთან, რომელთაგანაც არც ერთი ცნობიერების ფარგლებს არ სცილდება, ვინაიდან ერთიცა და მეორეც სწორედ ცნობიერების მასალით აიგებიან და ამიტომაც ცხადად ცნობიერი ხასიათისანი არიან: სუბიექტი ის ცნებაა (ან აღქმა, ან წარმოდგენა), რომლის საქარგავზეც სარეკონსტრუქციო აღქმითი წარმოდგენა ივება, და პრედიკატი — ცნობიერების ის განცალკევებული მასალა (ცალკე შეგრძნება, წარმოდგენა), რომელიც სუბიექტს მიეკუთვნება და სარეკონსტრუქციო აღქმის ან წარმოდგენის კომპლექსში თავსდება.

სულ სხვა მდგომარეობაა აღქმაში. აქ ნაცვლად ორისა, მართო ერთი მომენტია ცნობიერების სახით წარმოდგენილი, სახელობრ: ის ცნობიერების მასალა, რომელიც ქვეფსიქიურის ხელმძღვანელობით ერთს მთლიან კომპლექსად შეირწყმის და ობიექტურის აღქმად გვესახება. სამაგიეროდ, მეორე მომენტი: ობიექტი, რომლისადმიც შეგრძნებითი მასალა მიიმართება და რომელიც, ამგვარად, აღიქმება, ვითარცა მდგომარეობა ქვეფსიქიური არისა, ცნობიერების ფარგლებს გადაღმა მდებარეობს, და ამდენად, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია იგი ჩვენს ცნობიერებაში იყოს წარმოდგენილი: ჩვენ მას ვერ „ვგრძნობთ“, ჩვენი უშუალო ცნობიერებისათვის იგი არ არსებობს, ვინაიდან ცნობიერება მხოლოდ ფსიქიურ მოვლენებს ახასიათებს. ამიტომ სრულიად ბუნებრივია, რომ აღქმის სიტყვიერ გამოხატულებაში მხოლოდ ერთი მისი მომენტია აღნიშნული, მაშინ როდესაც მსჯელობისაში ჩვეულებრივ ორისავე გამოხატულებას ვპოულობთ.

* * *

„თოვს“, „წვიმს“! რას წარმოადგენს ეს გამოთქმა ფსიქოლოგიურად? ობიექტურ, ვთქვათ: ტრანსსუბიექტურ სინამდვილეში განსაზღვრული პროცესი ხდება; იგი ქვეფსიქიურ არეში აღეკვატურად „აღიბეჭდება“, და ჩვენს ცნობიერებაში აშლილი შეგრძნებანი, შეირწყმიან რა მთლიან კომპლექსად ქვეფსიქიური მდგომარეობის ხელმძღვანელობით, იძლევიან ამ უკანასკნელის ფსიქიურ თარგმანს და, მაშასადამე, ობიექტური მოვლენის ცნობიერ ექვივალენტად გვევლინებიან. ეს კომპლექსი შეგრძნებათა თავისი მთლიანი სახითაა ცნობიერებაში აღბეჭდილი, ხოლო მისი შემადგენელი ელემენტები, ცალკე შეგრძნებანი, რომელნიც კომპლექსად არიან შერწყმულნი, ცნობიერების მომენტს მოკლებულნი არიან. ეს გარემოება ბუნებრივი შედეგია იმისა, რომ ჩვენი ცნობიერების ამოცანა ობიექტური პროცესის (რომელიც ტრანსსუბიექტურ არეში სიტყვას „წვიმს“-ს შეესაბამება) წვდომაში და არა თვით ცნობიერების მოვლენათა ვათვალისწინებაში მდგომარეობს. ვინაიდან

ამ ამოცანის განხორციელება მხოლოდ და მხოლოდ ქვეფსიქიურის მშალობით ხერხდება, რომლის ცნობიერი თარგმნის მეტსაც ცნობიერების მასალით აგებული მთლიანი კომპლექსი არაფერს წარმოადგენს, ხოლო თვით ქვეფსიქიურის ობიექტური პროცესის შესატყვისი მდგომარეობა მთლიანი, განუწევრებელი მდგომარეობაა, ამიტომ ხდება, რომ შერწყმული კომპლექსის ელემენტები თავის ცნობიერ სახეს იმთავითვე კარგავენ და ასეთ სახეს მხოლოდ კომპლექსს უტოვებენ. ვასაგები ხდება ისიც, რომ ცნობიერ მთლიან კომპლექსში ერთ-ერთ განსაკუთრებით თვალსაჩინო მომენტს — ობიექტისადმი ინტენციასაც ვხვდებით.

მაგრამ სად არის ეს ობიექტი? რა თქმა უნდა, შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, თითქოს იგი ამ შემთხვევაში ცალკე, დამოუკიდებლად იყოს ჩვენს ცნობიერებაში წარმოდგენილი, გარეშე იმ შეგრძნებათა კომპლექსისა, რომელიც ქვეფსიქიური მდგომარეობის ფსიქიურ თარგმანს იძლევა. პირიქით, ობიექტის წარმოდგენა ყოველ მოცემულ მომენტში სავსებით ცნობიერებაში შერწყმულ შეგრძნებათა კომპლექსით ამოიწურება. და მის გარეშე არავითარი ობიექტის წარმოდგენა არ არსებობს, მიტომ რომ თვით იგია ობიექტის წარმოდგენა. მაგრამ ასეთი ინტენცია მაინც ხომ არსებობს! მაშ საიდან არის იგი? ჩვენ უკვე ვიცით, რომ წმინდა სუბიექტური ფენომენების, შეგრძნებების კომპლექსს მხოლოდ ქვეფსიქიურის არეში „აღბუქდილი“ მდგომარეობა აძლევს ობიექტურობას; და ცხადია, რომ აღნიშნული ინტენციის საფუძველი მხოლოდ აქ უნდა ვიგულოთ.

მაგრამ ქვეფსიქიური მდგომარეობა თავისთავად ქვეფსიქიურია, და, მასადავმე, იგი არაცნობიერია. ამიტომაც ალქმის პროცესისათვის სრულიად განსაკუთრებული მდგომარეობა ჩნდება: ერთის მხრივ, იგი აუცილებლად ატარებს ობიექტისადმი მიმართების მომენტს, მაგრამ, მეორის მხრივ, თვით ობიექტი, რომლისადმიც მიმართება ხდება, ცნობიერების ფარგლებს გარეშე მდებარეობს; არ არის საყვირველი, რომ ასეთ პირობებში მისადმი მიმართების ახდლად აღნიშვნის შესაძლებლობა იმთავითვე აღკვეთილია. მაგრამ ეს გარემოება, რა თქმა უნდა, სრულიადაც ვერ სპობს ალქმის წარმოდგენაში დაფარულ მიმართების მომენტის მოცემულობას, თუმცა მის განცდას საყმოდ აძნელებს. დაკვირვებულ ფსიქოლოგს, უეჭველია, ალქმის ეს ორმაგი ბუნება ვერ გამოეპარებოდა, და თუ ტენი ამბობს: „ყოველი ჰალუცინაცია აუცილებლად შეიცავს მტკიცების ცნებას“-ო¹³, რაღა უნდა ვთქვათ მაშინ სრულიად ნორმალური, ჩვეულებრივი ალქმითი წარმოდგენის შესახებ!

როდესაც ჩვენს ცნობიერებაში წვიმის ქვეფსიქიური ექვივალენტის ცნობიერი ანარეკლი ე. ი. შეგრძნებათა მთლიანი კომპლექსი ჩნდება, ჩვენ ამ კომპლექსში ობიექტურ სინამდვილეს ვსახავთ დაჭერილად; და ვინაიდან ჩვენს ხელთ მხოლოდ ეს ერთი კომპლექსია, ამიტომ მის გამოსამეტყველად მართო ერთ სიტყვას მივმართავთ, რომელიც, რა თქმა უნდა, ვერც სუბიექტის გამოხატულებად ჩათვლება და ვერც პრედიკატისად. მე ვამბობ: წვიმს, და აქ გარდა სათანადო შეგრძნებათა კომპლექსის ქვეფსიქიურში „წარმოდგენილ“ ობიექტისადმი ინტენციისა, სხვა რამ მიმართება არ არსებობს. ამიტომ ჩვენ იძულებულნი ვართ ვაღიაროთ, რომ „წვიმს“, „თოვს“ არსებითად ალქმითი წარმოდგენის მეტს არაფერს ვამოსახავს. და ფსიქოლოგიურად და

¹³ T a i n e, Intelligence, II, 76.

ლოგიკურად მას ვერც „წინადადება“ დაერქმის და, მაშასადამე, ვერც „იმპერსონალური“ ან „უსუბიექტო“.

ეს უკანასკნელი მიტომ ვერა, რომ პირზე ან სუბიექტზე ლაპარაკი მხოლოდ მაშინ შეიძლება, როდესაც მსჯელობის აქტთან გვაქვს საქმე ან წინადადებასთან. ამავე მიზეზით ვერ დაერქმის მას ვერც პრედიკატის წინადადება ან მსჯელობა ((Prädikatsatz, Prädikatsurteil). მაგრამ ყველაფერი ეს ფსიქოლოგიურად და ლოგიკურად! სამაგიეროდ, გრამატიკულად, უეჭველია, ცოტაოდნავ განსხვავებულ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე: სრულიად ცხადია, რომ სიტყვა „წვიმს“ მესამე პირს წარმოვეიდგენს და ამდენად იგი ვერც უსუბიექტოდ ჩაითვლება და ვერც იმპერსონალურად: უკიდურეს შემთხვევაში მისთვის ყველაზე უფრო შესაფერისად პ ი რ ა კ ლ ი ს სხელი შეიძლებოდა ჩათვლილიყო, თუ რომ, რასაკვირველია, ამ შემთხვევაში გვივლისხმვებით, რომ მას ყველა პირი როდი აქვს, არამედ ზოგიერთი აქლია¹⁴.

მაგრამ როგორ შეიძლება, რომ გრამატიკულად პირი აღნიშნული იყოს და ლოგიკურად და ფსიქოლოგიურად მისი სუბსტრატი არ არსებობდეს? მე ვფიქრობ, რომ ენას ამისთვის საკმარისი ფსიქოლოგიური მოტივები მოეპოვება. პ. მიიერი ამბობს: «wo nicht Dinge, sondern Vorgänge und Zustände die Gegenstände der Wahrnehmungsurteile sind, da bietet sich auch die impersonale Satzform»¹⁵. ექვი არაა, რომ impersonalia-თ მართლა მოვლენები და მდგომარეობანი აქვთ თავის საგნად ნაგულისხმები და არა საგნები. ამ მხრივ მა ი ე რ ი ს აზრი საფუძვლიანია. მაგრამ ენას მოვლენათა და მდგომარეობათა გამოსახატავად მარტო ზმნის ფორმა აქვს განკარგულებაში¹⁶. როდესაც განსაზღვრულ მოვლენას და მდგომარეობას შეგვრძნების მთლიან კომპლექსად ან ალქმად შერწყმის საშუალებით ვხლი ჩემთვის ცნობიერად, მე ჩვეულებრივ იძულებული ვხდები, სიტყვიერად მის გამოსახატავად სწორედ ზმნას მივმართო: მაგრამ ზმნა მხოლოდ მას შემდეგ შეიძლება ნამდვილ ზმნად ჩაითვალოს, რაც მას პერსონალური ელემენტი დაუკავშირდა. ეს პერსონალური ელემენტი კი ზმნისა მდგომარეობის (Zustand) ან მოვლენის (Forgan) სუბსტრატს გულისხმობს. მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ზმნის განვითარების პროცესს საფუძვლად მოვლენის ან მდგომარეობის და მისი სუბსტრატის აპერცეფცია დაედო: სხვანაირად რომ ვთქვათ, ზმნა მსჯელობის აქტების ფსიქოლოგიურ ნიადაგზე განვითარდა, ვინაიდან, როგორც უკვე იყო აღნიშნული, ასეთ სუბსტრატთან სწორედ მსჯელობის პროცესში გვაქვს საქმე.

სულ სხვაა ალქმის პროცესი! აქ ჩვენს ცნობიერებაში მხოლოდ ერთი მომენტია წარმოდგენილი, თვით მოვლენა ან მდგომარეობა, რომელსაც არავითარ სხვა ალქმას, წარმოდგენას ან ცნებას არ ვუკავშირებთ. მაშასადამე, ზმნა, რომელიც თავის მიუცილებელ ელემენტად პერსონალურ მომენტს შეიცავს და, მაშასადამე, განსაზღვრულ სუბსტრატს გულისხმობს, ალქმით წარმოდგენის აღსანიშნავად გამოუსადეგარ საშუალებად უნდა ჩაითვალოს; უკიდურეს შემთხვევაში მხოლოდ infinitiv-ი შეიძლებოდა ჩათვლილიყო ვრთადერთ გზად, რომელიც ალქმით წარმოდგენას მდგომარეობისას ან მოვლენისას სათანადო სიტყვიერ

¹⁴ ჩვენს ლინგვისტები ე.წ. იმპერსონალურ ზმნებს პირნაკლ ზმნებს უწოდებენ, და ეს, უეჭველია, მათს საღ ლინგვისტურ აღლოს ადასტურებს.

¹⁵ H. M e i e r, Psychologie des emotionalen Denkens, 1908, S. 148.

¹⁶ W. W u n d t, Völkerpsychologie, II B., 3 Aufl., 1912, S. 138.

გამოხატულებას მისცემდა. მაგრამ ცნობილია, რომ infinitiv-ი არსებითად უფრო „ნომინალური ნაწარმოებია ზმნისა“, ვიდრე თვით ზმნა¹⁷ და სწორედ ამიტომ ინფინიტივში აღნიშნული კომპლექსი ჩვენი ცნობიერების მასალისა უფრო სუბსტრატად გვეჩვენება, ვიდრე მოვლენად. რა თქმა უნდა, როდესაც ჩვენ ისეთ მდგომარეობათ ან მოვლენათ გვეულისხმობთ, რომელთა წარმოდგენაც სწორედ სუბსტრატის სახით უნდა მოხდეს, მაშინ ინფინიტიური ფორმის გამოყენება არა მარტო შესაძლო, არამედ აუცილებელიც ხდება; და უეჭველია, ამ ფორმის არსებობა თავის raison d'être-ს ამ გარემოებაში პოულობს. მაგრამ რა წაშს მოვლენას ან მდგომარეობას სუბსტრატის წარმოდგენა ედება საფუძვლად, იგი უკვე დასრულებული პროცესის სახით გვევლინება, და, ამიერიდან იგი უფრო ს ა გ ა ნ ი ა, ვიდრე ა ქ ტ ი ა ნ პ რ ო ც ე ს ი და, როგორც ასეთი, თვით არის მატარებელი განსაზღვრულ თვისებათა, რომელთაც მსჯელობის აქტში ან ნაწილობრივ მიემართავთ მისადმი და ან ერთობლივ. მეტეოროლოგიურ impersonali-ებში ჩვენ წმინდა პროცესის პერმანენტული აქტის წარმოდგენასთან გვაქვს საქმე, რომელიც შეუძლებელია სუბსტრატად გარდაიქცეს. ამიტომ ენა იძულებული ხდება, ინფინიტიურსა და სხვა ანალოგიურ ფორმებს გვერდი აუხვიოს, და, მაშასადამე, ვარეშე მესამე ზმნის პირის ხმარებისა სხვა გზა მას არ რჩება.

უეჭველია, ეს დებულება განსაკუთრებით დამარწმუნებელი იქნებოდა, რომ გვეჩინოდა ისეთი შემთხვევები, როდესაც თვითონ ზმნა საზოგადოდ იმპერსონალურად არ ითვლება, მაგრამ ამის მიუხედავად ზოგჯერ წინადადებაში მაინც ნამდვილი impersonale-ს ფუნქციას ასრულებს. საბედნიეროდ ასეთი ზმნების არსებობა არ არის ენისთვის უცხო. მაგალითისათვის მიემართოთ ზმნას: გ ა ც ი ვ ე ბ ა, გ ა ც ხ ე ლ ე ბ ა, უეჭველია, რომ ეს უკანასკნელი სუბიექტსაც ჰვლისხმობს და ობიექტსაც. ის ა ც ი ვ ე ბ ს ან ა ც ხ ე ლ ე ბ ს რ ა ს მ ე. ამდენად იმპერსონალურად მათი ჩათვლა სრულიად უსაფუძვლო იქნებოდა: მაგრამ ამის მიუხედავად ჩვენ ვიცით შემთხვევები, როდესაც იგივე ზმნები იმპერსონალიების ფუნქციას ღებულობენ და ე. წ. უსუბიექტო წინადადებაებში თანასწორუფლებიანი პირნაკლი ზმნების როლი გამოდიან: როდესაც მე ვამბობ: მ ა ც ი ე ბ ს ან მ ა ც ხ ე ლ ე ბ ს, და ამით ჩემი ჯანმრთელობის მდგომარეობას აღვნიშნავ, არავის არ მოუვა აზრად, მკითხოს: რ ა მ ა ც ი ე ბ ს ან მ ა ც ხ ე ლ ე ბ ს, ვინაიდან ასეთი კითხვა სრულ აბსურდად მოეჩვენებოდა, — არამედ: რ ო დ ი ს, ს ა დ ან რ ა მ ი ზ ე ზ ი თ მ ა ც ი ე ბ ს ან მ ა ც ხ ე ლ ე ბ ს. უეჭველია, რომ ჩვეულებრივმა ზმნამ ამ შემთხვევაში პირნაკლის როლი იკისრა და უსუბიექტოდ გარდაიქცა.

რად მოხდა ეს? როდესაც ვამბობ: ც ი ვ ი რ ა მ მ ა ც ი ვ ე ბ ს და ა ც ხ ე ლ ი რ ა მ მ ა ც ხ ე ლ ე ბ ს, მე ყოველთვის და უთუოდ განსაზღვრულ შეგრძნებასა და წარმოდგენას განსაზღვრულ კომპლექსში ვადასტურებ და ამდენად, უეჭველია, მსჯელობის აქტს ვაწარმოებ; ხოლო გამოთქმა: მ ა ც ი ე ბ ს ან მ ა ც ხ ე ლ ე ბ ს, რომელიც ჩემი ჯანმრთელობის აღსანიშნავად იხმარება, მხოლოდ იმ შეგრძნებათა კომპლექსს შეიცავს, რომელსაც ამჟამად განვიცდი და, ვინაიდან განცდა ამ შემთხვევაში პასიური ხასიათის არის (ეს ვაკერით შეიძლება აქ აღინიშნოს), ამიტომ ვამბობ, რომ ეს კომპლექსი

¹⁷ იხ., სხვათა შორის, Wundt. Op cit., S. 286. არსებითად იგივე უნდა ითქვას გერმანულ ენა და პარტიკული ფორმების შესახებაც.

ჩემში ჩემდა უნებურად და ჩემზე დამოუკიდებლევ ჩნდება. სრულიად ცხადია, რომ აქ მხოლოდ აღქმის პროცესთან გვაქვს საქმე.

მაგრამ რად მოხდა, რომ ენამ სრულიად ჩვეულებრივი აღქმითი წარმოდგენის აღსანიშნავად ზმნას მიმართა? განა მისთვის გაცილებით უფრო ადვილი არ იქნებოდა რომ სუბსტანტივის, ან სხვა რომელიმე სახელისათვის მიემართა? მაშინ მას სრულიად არ დასჭირდებოდა, ტლანქი ძალმომრეობა ჩაედინა და ზმნისთვის მისი სასიცოცხლო ორგანო, სუბიექტი ან პირი ჩამოეთალა? უეჭველია, მას სხვა გზა არა ჰქონდა, ვინაიდან სიტყვის დამახინჯება ხომ თვით ენის დამახინჯებაა. მაგრამ თუ იგი იძულებული შეიქნა, პერსონალური იმპერსონალურად გარდაექცია, ეს ალბათ მიტომ, რომ მარტოდმარტო ასეთი ოპერაციის შემდეგ უნდა ყოფილიყო შესაძლებელი ზმნას ის ფუნქცია შეესრულებოდა, რომელიც ენას მხედველობაში ჰქონდა.

რა ფუნქციაა ეს ფუნქცია? მაციებებს ან მაციხელებს, — ეს არ არის სუბსტრატი, ეს არ არის საგანი; აქ უფრო მდგომარეობაა ნაგულისხმები ან, თუ გნებავთ, მოვლენა, პროცესი, და როგორ გსურთ, რომ ენას მისი აღნიშვნა ზმნის გარეშე მოეხერხებია! და აი მან მიმართა კიდევ ზმნას; მაგრამ აქ მას სრულიად არ ჰქონდა და ვერც ექნებოდა აზრად, სიტყვიერი გამოხატულება მსჯელობის შინაარსისათვის მიეცა; ზმნა კი თავისი პირით მსჯელობას გამოხატავდა; ამიტომ ენა იძულებული შეიქნა, თავიდან მოეცილებოდა ის, რაც ზმნას მისი მიზნებისათვის გამოუსადეგად აქცევდა: მან აიღო და მოკვეთა მას პირი. და აი, ასე ხდება, რომ, როდესაც ვამბობ: მაციებებს, თუ იგულისხმებთ, რომ მე ვმსჯელობ, იგულისხმებთ ზმნის სუბიექტსაც და გეგონებათ, თითქოს მე რაღაც მაცივებდეს; თუ იგულისხმებთ, რომ მე მხოლოდ ჩემი აღქმის შინაარსს აღვნიშნავ, მაშინ აზრიც არ დაგებადებათ სუბიექტის შესახებ და მიხედვით, რომ ჩემი ჯანმრთელობის მდგომარეობის შესახებ მოგახსენებთ.

აქედან ცხადია: იმპერსონალურ წინადადებებს საქმე არ აქვთ მსჯელობის შინაარსთან. იგინი აღქმას გამოხატავენ, მაგრამ აღქმას მდგომარეობისას ან პროცესისას და არა საგნისას. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ პ. მაიერმა თავის მონუმენტურ გამოკვლევაში ემოციური აზროვნების შესახებ სრულიად ცხადად აღნიშნა, რომ იმპერსონალიები ყოველთვის მდგომარეობას ან მოვლენას გამოხატავენ. მაგრამ ეს სალი აზრი მან იმთავითვე დაამახინჯა, რაკი ერთხელ გათელილი გზის გადაცდომა ვერც მან ვაბედა და თანახმად ტრადიციისა, უსუბიექტო წინადადებებში მსჯელობის შინაარსის ძებნა დაიწყო. მართალია, აქ იგი ელემენტარული მსჯელობის აქტს, გულისხმობს, მსჯელობის აქტს, რომელიც, მისი შეხედულების თანახმად, თვით აღქმის პროცესშიც უნდა ხორციელდებოდეს, მაგრამ სრულიად ცხადია, რომ არც აღქმა წარმოადგენს ფსიქოლოგიურად მას, რაღაც იგი მაიერს მიაჩნია, და არც მსჯელობა ხასიათდება იმით, რითაც იგი მას ახასიათებს. მაიერის მსჯელობის თეორიის კრიტიკული შეფასება შორს წავაცივანდა; ამიტომ, სამწუხაროდ, ჩვენ მას აქ ვერ გამოვუდგებით, და იძულებული ვხდებით, ჩვენი და მისი შეხედულების მარტოდენ დაპირისპირებით დავკმაყოფილდეთ.

თქვენ იტყვიან: ძალიან კარგი! ვთქვათ, რომ იმპერსონალურ წინადადებებში მხოლოდ აღქმის შინაარსის გამომეტყველებასთან გვაქვს საქმე; მაგრამ ხომ არ არსებობს არც ერთ მსჯელობაში ისეთი სუბიექტი ან პრედიკატი, რომ იგი ბოლოს და ბოლოს აღქმას არ ემყარებოდეს; ანდა კიდევ: ხომ

არ არსებობს არც ერთი ისეთი აღქმითი წარმოდგენა, რომ იგი მსჯელობის სუბიექტად ან პრედიატად ვერ გამოდგეს? მაშასადამე, თუ რომ „წვიმს“ აღქმის წარმოდგენას გამოხატავს, უთუოდ უნდა შეგვეძლოს, საჭიროებისდა მიხედვით, იგი მსჯელობის სუბიექტად ან პრედიატად გამოვიყენოთ. მაგრამ ვანა ეს ოდესმე შესაძლებელია! ვანა უაზრობა არ იქნებოდა გვეთქვა ან გვეფიქრა: ის წვიმს, წვიმს სასარგებლოა, ანდა სხვა რამ ამის მსგავსი? სრულიად სამართლიანი განცხადებაა. მაგრამ შევჩერდეთ ცოტა მასზე.

როდესაც ჩვეულებრივ მოვლენასთან ან მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე, ჩვენ მას ყოველთვის სხვადასხვა კომპლექსში განვიციდით: მიმავალი კაცი, მიმავალი პირუტყვი, მიმავალი დრო. ამიტომ არაფერი გვიშლის ხელს, აღქმის კომპლექსიდან ერთ-ერთი ელემენტი გამოვიყოთ და მისი მთლიანი კომპლექსისადმი მიმართება აღვნიშნოთ; მაშინ მე მსჯელობის აქტს ვახდენ და მის ორივე ელემენტს, სუბიექტსა და პრედიატს, აღვნიშნავ; მე ვამბობ: კაცი მიდის, პირუტყვი მიდის და სხვა. როდესაც მეტეოროლოგიურ მოვლენასთან ვაქვს საქმე, შემძლია თუ არა ვთქვა, რომ ისიც შედის რომელიმე მთლიანსა და რთულ კომპლექსში? თუ შემძლია, მაშინ რა დამაბრკოლებს, აქაც მსჯელობის აქტი ავაგო და სუბიექტიცა და პრედიატიც დავსახელო! მაგრამ რა კომპლექსში აღვიქვამ მეტეოროლოგიურ მოვლენას ან მდგომარეობას, ვთქვათ, წვიმას? უეჭველია, არა ადამიანის ან პირუტყვის ან რომელიმე სხვა განსაზღვრული საგნის აღქმის კომპლექსში.

მწვიმარი ადამიანი, მწვიმარი პირუტყვი, მწვიმარი რამ საგანი არაღროს არ ყოფილა ობიექტი ჩემი აღქმისა. სამაგიეროდ, ყოველ ექვს გარეშეა, რომ განსაზღვრული დროის ან სივრცის აღქმითი წარმოდგენა უთუოდ შეიძლება იმ კომპლექსად ჩაითვალოს, რომელშიც ამა თუ იმ მეტეოროლოგიური პროცესის აღქმითი წარმოდგენა შედის. ამიტომ სრულიად ცხადია, რომ მიმართების დადასტურება მხოლოდ დროსა და სივრცეს და ამა თუ იმ მეტეოროლოგიურ მოვლენებს (წვიმს, თოვს, ელავს, ქექავს) შორის შეიძლება, და ამ შემთხვევაში უდავოა, რომ სუბიექტის წარმოდგენაცა გვაქვს ხელთ და პრედიატისაც.

როდესაც ლოცე და, სხვებთან ერთად, განსაკუთრებით იერუზალემიც იმპერსონალურ წინადადებათა ფარულ სუბიექტს ვრცუვლსა და დროულ არეში სჭვრეტენ, ეს უსაბუთო მტკიცება არ არის, რამდენადაც ასეთ წინადადებებში მართლა მსჯელობის შინაარსია გამოხატული. მაგრამ მთელი მათი შეცდომა ის არის, რომ ასეთ წინადადებებს უსუბიექტოდ ან იმპერსონალურად არავენ არ თვლის; ამდენად იგინი ღია კარებში იჭრებიან და ისიც გამარჯვებულთა სახით. ხოლო როდესაც მეტეოროლოგიური იმპერსონალიები უსუბიექტოდ გამოთქმაში გვხვდება, მაგალითად. წვიმს, თოვს, მაშინ არავენ არ გულისხმობს არც სივრცისა და არც დროის არეს, რომლისადმიც აღნიშნული მეტეოროლოგიური მოვლენა ან მდგომარეობა მიმართების. მაგრამ რა წამს ამ მიმართების მომენტს დავისახავთ მიზნად, ჩვენ მაშინვე იმ დროსა და იმ სივრცეს ვასახელებთ, რომლის კომპლექსშიც წვიმის ან თოვლის სვლის პროცესი აღგვიქვამს ან წარმოგვიდგენია, და ჩვენ „წვიმს“ ან „თოვს“-თქო კი არ ვამბობთ, არამედ ყოველთვის და უთუოდ: „აქ წვიმს, აქ თოვს“ ან, „დღეს წვიმს, დღეს თოვს“.

ამგვარად, ერთხელ კიდევ ვრწმუნდებით, რომ თუ აღქმისა და მსჯელობის ნამდვილი ბუნება სათანადოდ იქნება გაგებული, ეპიკიც არავის უნდა დაეხადოს, რომ ე. წ. მეტეოროლოგიური იმპერსონალიები ნამდვილი, წმინდა წყლის აღქმითი წარმოდგენების გამოსატყმელად იხმარება.

მაგრამ თქვენ მაინც არ დამეთანხმებით და იტყვით: ძალიან კარგი, მაგრამ ნუ დაივიწყებთ, რომ ჩვენ ერთი და იმავე ფაქტის აღნიშვნას ორგვარად ვახერხებთ: განა თანაბარი უფლება არა გვაქვს ორსავე შემთხვევაში, როდესაც, მაგალითად, ვამბობთ, ერთის მხრივ, „წვიმს საშინლად“, და მეორის მხრივ, „საშინელი წვიმაა“? მაგრამ უკანასკნელი გამოთქმა ხომ უეჭველად მსჯელობის აქტის სიტყვიერ გამოხატულებად უნდა ჩაითვალოს? მაშ რა უფლება გვაქვს მეორე მისი ექვივალენტი (წვიმს) მხოლოდღა აღქმის გამომეტყველებად ვაღიაროთ? მაშასადამე — განაგრძობთ თქვენ — იმპერსონალურ წინადადებებში აღქმასთან კი არა, ნამდვილ მსჯელობის აქტთან უნდა გვქონდეს საქმეო. მაგრამ არა მარტო ეს აღნიშნული იმპერსონალეს სიტყვიერი ექვივალენტი: საშინელი წვიმაა, სრულიად უდავოდ ამტკიცებს, რომ მიკლოზიხი და მარტი მართალნი იყვნენ, როდესაც იგინი იმპერსონალურ წინადადებებში ეგზისტენციალ მსჯელობათა აქტების გამომეტყველებას კვრეტდნენო.

არ უნდა თქმა, რომ თქვენი შენიშვნა ძლიერ საყურადღებოა და ანგარიშგასაწევი. მაგრამ ამის მიუხედავად მართებული იგი მაინც არ არის. თქვენ ამბობთ: 1) „წვიმაა“ სრული ექვივალენტია „წვიმს“-ის; და თუ პირველი მსჯელობაა, მსჯელობაა უთუოდ უკანასკნელიცო. 2) „წვიმაა“ ეგზისტენციალური მსჯელობაა; და თუ იგი ექვივალენტია იმპერსონალური გამოთქმისა, ეს უკანასკნელიც ეგზისტენციალური მსჯელობის სიტყვიერ გამოხატულებად უნდა ჩაითვალოსო. მაგრამ თქვენ გავიწყდებთა, რომ მაგ. აკაკი წერეთელი (და განა მარტო აკაკი?) ამბობდა:

მალლით წვიმა მოდიოდა.
 ნაბადმა ვერ დამფარაო...

განა სრულის უფლებით არ შეეძლო მას ეთქვა: წვიმა იყო-ო, ისე როგორც ჩვენც მუდამ, საჭიროებისდა მიხედვით, მის მაგიერ რომ ეთქვათ: „წვიმაა“, „წვიმა მოდის“-თქო, ვლაპარაკობთ? ხოლო წვიმა მოდის ხომ შეუძლებელია ეგზისტენციალურ მსჯელობად ჩაითვალოს? მაშასადამე, ვერც მისი „ექვივალენტი“ წვიმაა ჩაითვლება ასეთ მსჯელობად. მაგრამ „წვიმაა“ რომ მართლა ეგზისტენციალური მსჯელობაა, ეს ყოველ ეჭვს გარეშეა. მაშასადამე, უმართებულოა თქვენი არგუმენტაცია, რომელიც გამოთქმათა მოჩვენებით ექვივალენტობას ემყარება: მას შეუწყნარებელი შედეგები მოსდევს თან.

ამგვარად, სრულიად ცხადია, რომ იმპერსონალიებს: წვიმს, თოვს, ცხელა, ცივა და სხვათ შეუძლებელია იგივე ფსიქოლოგიური და, თუ გნებავთ, ლოგიკური მნიშვნელობა ჰქონდეთ, რაც აქვთ გამოთქმებს: წვიმაა, ან წვიმა მოდის, თოვლია ან თოვლი მოდის, სიცივეა, სიცხეა. იგინი არ არიან იმპერსონალიათა ექვივალენტები. ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, რომ იმის გამო, რომ წვიმაა და წვიმა მოდის მსჯელობის გამოხატულებად იხმარება, შეუძლებელია „წვიმს“-იც მსჯელობის გამომეტყველ წინადადებად ჩაითვალოს.

მე მეტსაც ვიტყვი: სწორედ ის ფაქტი, რომ ჩვენი ენა იმპერსონალური გამოთქმით არ კმაყოფილდება და ხშირად სრულ მსჯელობის გამომეტყველ წინადადებებს მიმართავს, უდავოდ ამტკიცებს იმ უშუალოდ შემარტებებს, რომ თვით იმპერსონალიებს არ შესწევთ ძალა მსჯელობის აქტების გამოსახატავად. თორემ რაღა საჭირო იქნებოდა მაშინ პირნაკლი ფორმების გვერდით სრულფორმიანი წინადადებების შედგენაც? რად არ ვხვდებით მაშინ ანალოგიურ მოვლენებს ყველა სხვა შემთხვევებში? თუ რომ წვიმს, თანახმად ბრენტანოს სკოლის მკვლევართა შეხედულებსა, ეგზისტენციალური მსჯელობაა, მაშინ რაღა დასჭირდა ენას წვიმა-ს სახით მართლა ეგზისტენციალური წინადადება გამოეყვება? თუ რომ „წვიმს“ მხოლოდ მოთხრობითი მსჯელობაა, როგორც ამას ვუნდტი ფიქრობს, რაღა ეაზობთ მაშინ, მართლა მოთხრობის განზრახვით: წვიმა იყო ან წვიმა მოდიოდაო? თუ რომ, დასასრულ, წვიმს მართლა დასახელების მსჯელობაა, როგორც ფიქრობდა ზიგვარტი, რად ხდება, რომ დასახელების მიზნით ენა „წვიმს“-ის გვერდით სხვაგვარ გამოთქმასაც, მაგალად, „ინამდვილი წვიმა“, ან უფრო მარტივად: „ეს წვიმაა“-ს მიმართავს? მაგრამ თუ ენა ასე იტყვია, და იტყვია ასე თითოეული მსჯელობის შინაარსის გამოსახატავად განსაკუთრებულად, ცხადია, რომ პირნაკლი ფორმა მას მსჯელობის კი არა, სხვა ფსიქიურისა და ლოგიკური შინაარსის გამოსამეტყველად სჭირია.

ეს რომ ასეა, ამას ის ზედმეტი არგუმენტიც ამტკიცებს, რომ მეტეოროლოგიურ მოვლენათა აღქმის აღსანიშნავად ენას გარდა იმპერსონალურისა არავითარი სხვა ფორმა არ მოეპოება. წვიმა, თოვლი, ელვა, სიცივე, სიცხე? იტყვი თქვენ, — განა ეს სიტყვები აღქმის შინაარსს არ გამოხატავენ? სრულიადაც არა: ეამბობ მე, სრულიადაც არა, მითომ რომ აღნიშნული ნონინალური ფორმები მხოლოდ სუბსტრატის წარმოდგენის გამოსათქმელად გამოგვადგებიან: თოვლი, სიცხე, წვიმა, ელვა მოვლენას და აქტს კი არ აღნიშნავს, არამედ მარტოდმარტო სუბსტრატის წარმოდგენას, რომელიც, როგორც ასეთი, უკვე გულსხმობს პროცესის, აქტის აღქმის წინასწარ არსებობას.

მაშასადამე, შეიძლება დავასკვნათ, მეტეოროლოგიური იმპერსონალიების ფსიქოლოგიურ შინაარსად მარტოდმარტო აღქმითი წარმოდგენები უნდა ჩაითვალოს.

მაგრამ თქვენ მაინც ვერ გრძობთ თავს დაკმაყოფილებულად და მეკითხებით: ყველაფერი ეს კარგი, მაგრამ რად ხდება, რომ ენა სწორედ მეტეოროლოგიურ მოვლენათა აღქმის გამოსახატავად იყენებს პირნაკლი ზმნის ფორმებს, მაშინ როდესაც არამეტეოროლოგიური მოვლენის ან მდგომარეობის აღსანიშნავად მას ჩვეულებრივ, და უშეტეს ნაწილად, სრული ზმნის ფორმები აქვს განკარგულებამო!

უნდა ითქვას, რომ ყოველთვის, როდესაც მართლა ამა თუ იმ მოვლენის, აქტის ან პროცესის აღქმით წარმოდგენას სიტყვიერ გამოხატულებას ვამლევთ, ვახერხებთ ამას მხოლოდ მესამე პირის ზმნის საშუალებით: ჩვენ ვამბობთ „მოდის, მიდის“, და ამ შემთხვევაში შეიძლება მოვლენის აღქმითი წარმოდგენის მეტს სრულიად არაფერს არ ვგულისხმობდეთ. მაგრამ მიაქციეთ ყურადღება, რა მოვლენებსა და აქტებს აღნიშნავთ აქ? ჩამოთვალეთ ყველა არაპირნაკლი ზმნები და თქვენ დაინახავთ, რომ იგინი ყოველთვის

ისეთ მოვლენებს გადმოგვცემენ, რომელნიც უმკველად განსაზღვრულ სუბსტრატს გულისხმობენ. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ საეჭარისია ასეთი მოვლენის აღქმა სათანადო ზმნის შესატყვისი ფორმით აღინიშნოს, რომ ზმნის პერსონალური სუფიქსის იმპულსით ჩვენს ცნობიერებაში იმათავითვე მისი სუბსტრატის იდეაც წარმოიშვას, და მაშინ ჩვენ იძულებული ვხდებით, აღქმის პროცესი, რომელიც თვით მოვლენისა და მისი სუბსტრატის მიმართების შესახებ არაფერს გვეუბნება, მყის მსჯელობის აქტად ვაქციოთ და იმ წამსვე, ფარულად მაინც, ვიკითხოთ: ვინ მოდიხ, ვინ მიდიხ? ეს არის მიზეზი, რომ არამეტეოროლოგიურ მოვლენათა აღქმითი წარმოდგენის გამოსახატავად გამოყენებული ზმნები ჩვეულებრივ არაპირნაკლი ზმნების სახით გვევლინებიან, და ამ უკანასკნელთა სათანადო ფორმის ხმარება აღქმის პროცესს მყის მსჯელობის აქტს უკავშირებს.

სულ სხვა ბუნების არიან მეტეოროლოგიური მოვლენები: იგინი უსუბსტრატო ფენომენებად გვეჩვენებიან, და კიდევ რომ საგანგებოდ მოვისურვოთ მათი სუბსტრატის გამოძებნა, ამას ჩვენ მაინც ვერ მოვახერხებთ, ვინაიდან ასეთი სუბსტრატი ჩვეულებრივი, გულუბრყვილო ცნობიერებისათვის მათ არ გააჩნიათ. მაშასადამე, უსუბსტრატობა, აი რა აძლევს მეტეოროლოგიურ წინადადებებს უსუბიექტო წინადადებათა სახეს, ერთის მხრივ, და რა უწყობს ხელს იმპერსონალურ ზმნას, აღქმითი წარმოდგენის გამოხატულების ხასიათი წმინდად და ხანგრძლივად შეინარჩუნოს.

მაგრამ თქვენ მაინც იკითხავთ: თუ მართალია, რომ ზოგიერთი მოვლენის უსუბსტრატობაა სწორედ ის საფუძველი, რომელმაც პირნაკლ ზმნებს პერსონალური მომენტი ჩამოაცალა, რად ხდება მაშინ, რომ არამეტეოროლოგიურ უსუბსტრატო მოვლენების აღქმითი წარმოდგენის გამოსახატავადაც არ მიმართავს ენა იმპერსონალურ ფორმებსო!

მაგრამ საქმეც ისაა, რომ ეს სწორედ ასე ხდება. უმკველი ფაქტია, რომ აღამიანის გონება ფიზიკურ სინამდვილეში მუდამ მოვლენათა ამა თუ იმ სუბსტრატს გულისხმობს: იგი ყველგან ეძიებს მას და პოულობს კიდევ ამა თუ იმ სახით. მაგრამ არსად არ არის სუბსტრატის გამოხატვის ისე ძნელი, როგორც მეტეოროლოგიურ მოვლენებში: გულუბრყვილო აღამიანის გონებაში იგინი პირდაპირ უსუბსტრატო პროცესების სახით ვარდაიტეხებიან. როდესაც ძველი ლინგვისტები (ან ახლა, სხვათა შორის, ვუნდტიცი) ფიქრობენ, რომ ახლანდელი impersonali-ების პირად ძველად ჩვენი წინაპრები ღვთაებას გულისხმობდნენ, ამით იგინი არა თუ ვერ უარყოფენ, არამედ ადასტურებენ კიდევ ჩვენს შეხედულებას: თუ მართალია, რომ მითოლოგიური მსოფლმხედველობა ყველგან სულიერ აგენს გულისხმობს, საკვირველი იქნებოდა, ჩვენს წინაპრებს მეტეოროლოგიურ მოვლენათა სუბსტრატის ძიებაც არ დაეწყოთ; და რადგანაც ღვთაების სუბსტრატობა ყველაზე უფრო ამ მოვლენებს უდგებოდა, რას უნდა შეეშალა მათთვის ხელი, დღევანდელი იმპერსონალიებისათვის ისეთივე ფსიქიკური შინაარსი დაედოთ საფუძველად, როგორსაც სხვა ჩვეულებრივ ვერბალურ კატეგორიებს უდებდენ! სრულიად ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში მათთვის „წვიმს“ და „თოვს“ ისეთივე ხასიათის გამოთქმანი უნდა ყოფილიყვნენ, როგორცაა ჩვენთვის თუნდ „მიდიხ“, „მოდიხ“, და როგორც ჩვენ, აღვიქვამთ თუ არა სვლის პროცესს, იმწამსვე მისი სუბსტრატის ძიებას ვიწყებთ და აღქმის წარმოდგენის გამოხატველ გამოთქმას მსჯელობის გამოიმეტყველ წინადადებად ვაქცევთ, სწორედ ასევე, ჩვენი წინაპრებიც, აღვიქვამდნენ თუ არა რაიმე მეტეოროლოგიურ ფენომენს, მას მესამე პირის ზმნით აღნიშნავდნენ. მაგრამ სწორედ

ეს უკანასკნელი (მესამე პირის ზმნა) მუის მათს ცნობიერებაში სუბსტრატის იდეას ამოძრავებდა, და ამგვარად აღქმის წარმოდგენის გამომხატველი გამოთქმა: წ ვ ი მ ს , მსჯელობის გამომეტყველ წინადადებად: *Zeug* *ზე-*დ ვარდაიქცეოდა. მაგრამ დღეს, როდესაც მითოლოგიურმა მსოფლმხედველობამ დრო მოიჭმა, მეტეოროლოგიურ მოვლენათა სუბსტრატს ვეღარ ვგრძნობთ, და ამიტომ წ ვ ი მ ს , თ ო ვ ს და სხვა ამდაგვარი *eine Art Abbrueviatursprache*-ს კი არა, ნამდვილს პირნაკლ ზმნებს წარმოადგენენ.

ასე ბუნებრივად აიხსნება ის გარემოება, რომ ენის ისტორიის ძველ ძეგლებში პირნაკლ ზმნათა რიცხვი უფრო იშვიათად გვხვდება, ვიდრე შედარებით ახალი დროის ძეგლებში.

* * *

მაგრამ არსებობს მოვლენათა სფერო, სადაც სუბსტრატი გაცილებით უფრო ნაკლებ იგულისხმება, ვიდრე ფიზიკურ სინამდვილეში: მე მხედველობაში მაქვს ჩვენი ცნობიერების ფენომენები. თანამედროვე ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ უდავო მონაბოვარს ისიც შეადგენს, რომ ფსიქიური მოვლენები სრულიად უსუბსტრატო პროცესებად უნდა ჩაითვალოს. მაგრამ ეს მეცნიერული აზროვნების მონაბოვარია, და ენას არასდროს მეცნიერების მსოფლმხედველობა არ უდევს საფუძვლად. ჩვეულებრივი, ყოველდღიური აზროვნებისათვის კი სულიერ მოვლენებსაც აქვთ თავისი სუბსტრატი, და ეს სუბსტრატი მე არის, რომელსაც ყოველთვის ჩვენში მომხდარ ფსიქიურ პროცესს მივაკუთვინებთ: მე ვ ვ ხ დ ა ვ , მე ვ ი ტ ა ნ ჯ ე ბ ი , მე ვ გ რ ძ ნ ო ბ , — ვამბობთ ჩვენ და თითოეული აღნიშნული სულიერი ფენომენის მატარებლად ჩვენს საკუთარ თავს, ჩვენს მე-ს ვსახვით.

მაგრამ განა ყველგან თანაბარი სიცხადით იჩენს თავს იდეა ფსიქიურ მოვლენათა სუბსტრატისა? უეჭველია, რომ არა. როდესაც ამა თუ იმ ფსიქიურ პროცესს აქტიურად განვიცდი, ჩემს ცნობიერებაში მკაფიოდ ისახება იდეა მოქმედი სუბიექტისა, იდეა მე-სი; მაგრამ ზშირია ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც ჩვენს ცნობიერებაში ისეთი პროცესები მიმდინარეობენ, რომელთაც ჩემი მე-ს აქტივობასთან საერთო არაფერი უჩანთ: მაშინ თავს პ ა ს ი უ რ ა დ განვიცდით, და აღძრული ფენომენების სუბსტრატად საკუთარ მე-ს ვეღარ ვგრძნობთ. ახლა იგინი თუმცა ჩემს საკუთარ განცდებად, მაგრამ მაინც არა მე-ს ნაწარმოებად და, მაშასადამე, სრულიად უსუბსტრატო მოვლენებად მეჩვენებია, და მე ვამბობ: „მ ა ც ი ე ბ ს , მ ა ც ხ ე ლ ე ბ ს , მ ც ი ვ ა , მ ც ხ ე ლ ა , მ ა ხ ვ ე ლ ე ბ ს , მ ა მ თ ქ ნ ა რ ე ბ ს , ც ხ ვ ი რ ს მ ა ც ე - მ ი ნ ე ბ ს . ქართულ ენაში ანალოგიური ბუნების ზმნების რიცხვი დიდია. ეს ის ზმნებია, რომელნიც გრამატიკულად პროფ. ა. შანიძის მიერ აღნიშნულ ჰყ ა ე ს ტ ი ბ ის ზ მ ნ ე ბ ს უ ნ და მივაკუთვინოთ. დამახასიათებელი ყველა მათთვის ის არის, რომ ნაცვალსახელი; რომელიც დღეს ზმნის პირად არის წარმოდგენილი, სახელობითის მაგიერ მიცემითშია ნავულისხმები, და, ამდენად, მათი სუბიექტი სრულიად მიჩქმალულია; იგი არსად ჩანს: მას ს ძ ა ვ ს , მას უ ყ ვ ა რ ბ , მას ე შ ი ნ ი ა , მას ჰ ღ ვ ი ძ ა ვ ს , მას ჰ შ უ რ ს , მას ჰ ს ლ რ ს , მას ს წ ა დ ი ს , მას ს წ ყ უ რ ი ა , მას ჰ შ ი ა , მას ს ძ ი ნ ა ვ ს და სხვა¹⁸. უეჭვე-

¹⁸ ა. შ ა ნ ი ძ ე , სუბიექტური პრეფიქსი მეორე პირისა და ობიექტური პრეფიქსი მესამე პირისა ქართულ ზმნებში, ტფილისი, 1920, გვ. 68.

ლია, რომ ასეთი კატეგორიის ზმნები უკლებლივ არა, მაგრამ ხშირად მაინც სულიერი პროცესების გამოსახატავად იხმარება, სულიერი პროცესების გამოსახატავად, რომელიც პასიურად განიცდებიან და, მაშასადამე, მეს-ს იდეას სუბსტრატის ფუნქციას აკლიან ამიტომ ხდება, რომ ენა მათ აღსანიშნავად არსებითად პირნაკლი ზმნის ფორმებს მიმართავს.

* * *

მე ვფიქრობ, აქ უკვე შეიძლება წერტილი დაისვას. და ყველა აღნიშნულ მოსაზრებათა მიხედვით მოკლედ ჩვენი გამოკვლევის მთავარი აზრი შემდეგნაირად უნდა ჩამოყალიბდეს:

1. მეტეოროლოგიური მოვლენების გამოსახატავად ენა ჩვეულებრივ პირნაკლ ზმნებს მიმართავს. impersonalia-თა ბუნების გამოსარკვევად ამ გარემოებას უეჭველი მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა აქვს.

2. მეტეოროლოგიური იმპერსონალიები შესაბამის მოვლენათა აღქმის და არა მსჯელობის შინაარსს აძლევენ სიტყვიერ გამოხატულებას. ამიტომ მათი სუბიექტის ძიება უნაყოფო საქმედ უნდა ჩაითვალოს.

3. მეტეოროლოგიურ მოვლენათა სპეციფიკური თავისებურება, რომელიც იძულებულ ჰყოფს ენას, მათი აღქმის გამოსახატავად სწორედ იმპერსონალურ ფორმას მიმართოს, უეჭველად მათი უსუბსტრატობაა.

4. უსუბსტრატოდ ნაგულისხმები მოვლენების აღქმითი წარმოდგენის გამოსახატავად ენა ყველგან impersonale-ს მიმართავს.

5. უსუბსტრატოდ ნაგულისხმებ მოვლენათა გამოსახატავად გამოყენება არაპირნაკლ ზმნასაც იმპერსონალურად აქცევს.

6. სუბსტრატთან მოვლენის აღქმითი წარმოდგენის გამოსათქმელად ენა ზმნის მესამე პირს მიმართავს; მაგრამ გამოთქმის უმალ, პერსონალური სუფიქსის ზეგავლენით, აღქმული მოვლენის სუბსტრატის იდეის აპერცეფცია ხდება, რომელიც მის პერსონალურ სუფიქსს უკავშირდება. განზრახული იმპერსონალური გამოთქმა ამიტომ სრულ წინადადებად და, მაშასადამე, მსჯელობის შინაარსს სიტყვიერ გამოხატულებად იქცევა.

7. უსუბსტრატოდ წარმოდგენილ მოვლენათა აღქმის პროცესში ასეთი გარდაქცევა ვერ ხერხდება, და წმინდა იმპერსონალიებთან სწორედ აქავე აქვს საქმე.

8. Impersonalia-ში გამოხატული აღქმის წარმოდგენა შეიძლება თვით იქვეს მსჯელობის პრედიკატად; მაშინ მასში გამოხატული მოვლენის სუბსტრატად და სუბიექტად მის სივრცითსა და დროით გარემოს ვგულისხმობთ.

დ. ნ. უზნაძე

IMPERSONALIA

Резюме

Исследование вопроса привело автора к следующим выводам:

1. Для выражения метеорологических явлений язык обычно использует безличные глаголы. Это обстоятельство имеет бесспорное методологическое значение для выяснения природы impersonalia.

2. Метеорологические имперсоналии дают словесное выражение

восприятию соответствующих явлений, а не содержанию суждения. Поэтому бесполезно искать их субъект.

3. Специфической особенностью метеорологических явлений, заставляющей язык применять для выражения их восприятия именно имперсональную форму, бесспорно, является их **бессубстратность**.

4. Для выражения представлений восприятия явлений, считаемых бессубстратными, язык всегда применяет имперсоналии.

5. Имперсональным становится сам небезличный глагол, когда его применяют для выражения явлений, считаемых бессубстратными.

6. Для высказывания представления восприятия бессубстратного явления язык использует третье лицо глагола; однако как только оно высказывается, под влиянием персонального суффикса происходит апперцепция идеи субстрата воспринятого явления, что сразу же связывается с персональным суффиксом. Поэтому намереваемое имперсональное высказывание превращается в полное предложение и, следовательно, в словесное выражение содержания суждения.

7. В процессе восприятия явлений, представленных бессубстратными, такое превращение не удастся, поэтому именно здесь мы имеем чистые имперсоналии.

8. Представление восприятия, выраженное в имперсоналии, само может стать предикатом суждения; в таком случае в качестве субстрата и субъекта выраженного в нем явления мы подразумеваем его пространственную и временную среду.



ახალი თარგმანები

ნმ. 3560

ზნეობის მატაფიზიკის დაფუძნება

წინასიტყვაობა

387 ძველი ბერძნული ფილოსოფია სამ მეცნიერებად იყოფა. ესენია: ფიზიკა, ეთიკა და ლოგიკა. ამგვარი დაყოფა სავსებით შეესაბამება თვით საგნის ბუნებას და მას არ სჭირდება არაეითარი შესწორება, გარდა იმისა, რომ დაეუმატებთ ხსენებული დაყოფის პრინციპს, რათა ამ გზით, ერთი მხრივ, მის სისრულეში დავრწმუნდეთ, ხოლო, მეორე მხრივ, შევძლოთ აუცილებელ ქვედანაყოფთა სწორი განსაზღვრა.

ყოველი გონებისმიერი შემეცნება ან მატერიალურია და ამა თუ იმ ობიექტს განიხილავს, ან ფორმალურია და საქმე აქვს თვით განსჯისა და გონების ფორმასთან, ასევე, აზროვნების ზოგად წესებთან საერთოდ, განურჩევლად ობიექტებისა. ფორმალურ ფილოსოფიას ლოგიკა ეწოდება, ხოლო მატერიალური ფილოსოფია, რომელიც ეხება გარკვეულ საგნებსა და იმ კანონებს, რასაც ეს საგნები ემორჩილება, თავის მხრივ, ორ ნაწილად იყოფა. ეს კანონები ან ბუნების კანონებია, ან თავისუფლებებისა. მეცნიერებას პირველთა შესახებ ჰქვია ფიზიკა, მეცნიერებას მეორეთა შესახებ — ეთიკა; პირველს, გარდა ამისა, ბუნებისმოდერებასაც უწოდებენ, მეორეს — მოძღვრებას ზნეობის შესახებ.

ლოგიკა შეუძლებელია შეიცავდეს ემპირიულ ნაწილს, ანუ ისეთს, სადაც აზროვნების საყოველთაო და აუცილებელი კანონები დაემყარებოდა ცდიდან მომდინარე საფუძვლებს; ასე რომ ყოფილიყო, იგი არ იქნებოდა ლოგიკა, ე. ი. არ იქნებოდა სახელმძღვანელო წესი (Kanon) განსჯისა ან გონებისათვის, რომელიც ძალაშია და გამოვლენილ უნდა იქნეს ყოველგვარი აზროვნების შემთხვევაში. საპირისპიროდ ამისა, როგორც ბუნების, ისე ზნეობის ფილოსოფიას შეუძლია ჰქონდეს თავ-თავისი ემპირიული ნაწილი, ვინაიდან პირველმა თავისი კანონები უნდა განუსაზღვროს ბუნებას, როგორც ცდის საგანს, მეორემ კი — ადამიანის ნებას, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ბუნების ზემოქმედებას განიცდის.

388 ამასთან, პირველნი იქნებიან ისეთი კანონები, რომელთა თანახმადაც ყოველივე ხდება, მეორენი კი — ისეთი კანონები, რომელთა თანახმადაც ყოველივე უნდა ხდებოდეს, თანაც, იმ პირობების გათვალისწინებით, როდესაც ნაშრომად არ ხდება ის, რაც უნდა მოხდეს.

ყოველგვარ ფილოსოფიას, რამდენადაც იგი ცდისეულ საფუძვლებს ემყარება, შეგვიძლია ემპირიული ვუწოდოთ; ხოლო ისეთს, რომელიც თავის მოძღვრებებს მხოლოდ აპრიორული პრინციპებიდან ამოსულით გვაწვდის, წმინდა (reine) ფილოსოფია დაერქმევა. ამ უკანასკნელს, თუ იგი ოდენ

თარგმანი შესრულებულია ფილოსოფიის ინსტიტუტის ინფორმაციისა და თარგმანის განყოფილებაში.

ფორმალურია, ლოგიკა ეწოდება, ხოლო თუ განსჯის გარკვეული საგნებში იფარგლება — მეტაფიზიკა.

ასე აღმოცენდება ორგვარი მეტაფიზიკის იდეა: ბუნების მეტაფიზიკისა და ზნეობის მეტაფიზიკის. ამრიგად, ფიზიკას ექნება თავისი ემპირიული ნაწილი, მაგრამ, ამასთან ერთად, რაციონალური ნაწილიც; ასევე, ეთიკასაც; თუმცა შეიძლებოდა ემპირიულ ნაწილს აქ, ცალკე, პრაქტიკული ანთროპოლოგია დარქმეოდა, რაციონალურს კი — საკუთრიგ მორალს.

შრომის დანაწილებამ ყოველგვარ წარმოებას, ხელობასა თუ ხელოსნობას მოუტანა სარგებლობა, ვინაიდან ერთი ადამიანი კი აღარ არის ყოვლისმოქმედი, არამედ თითოეული იფარგლება გარკვეული საქმით, რომელიც თავისი შესრულების წესით შესაძრწევად განსხვავდება მეორე საქმისაგან, რათა იგი უფრო სრულყოფილად და იოლად იქნეს დაძლეული. სადაც საქმე არ არის ასე გარჩეული და დანაწილებული, სადაც თითოეული ადამიანი ყოვლისმოქმედი, იქ წარმოება ჯერაც უდიდეს ბარბაროსობაშია ჩაეარდნილი. მაგრამ თუმცა თავისთავად დაფიქრების ღირსი უნდა იყოს კითხვა იმის შესახებ, ცალკე მკვლევარს ხომ არ მოითხოვს წმინდა ფილოსოფიის ყოველი ნაწილი, და, გარდა ამისა, მთლიანად მეცნიერების საქმე ხომ არ მოიგებდა, თუ იმათ, ვინც პუბლიკის გემოვნებისამებრ, დაჩვეულია ემპირიულისა და რაციონალურის ნაზავი ყოველგვარ, მათთვისე უცნობ პროპორციაში გაასაღოს, ვისაც თავი დამოუკიდებელ მოაზროვნედ მოაქვს, ხოლო იმათ, ვინც მარტოდენ რაციონალურ ნაწილს ამუშავებს, ვაიმოაზროვნებად ნათლავს, გავაფრთხილებდით, ხელი არ მიჰყონ ერთდროულად ორი ისეთი საქმის კეთებას, რომლებიც ძალზე განსხვავდებიან ერთიმეორისაგან შესრულების წესით, დარომელთაგან თითოეული, ალბათ, განსაკუთრებულ ნიჰს მოითხოვს, ხოლო მათი შერწყმა ერთ პიროვნებაში მარტოდენ დილექტანტებს წარმოშობს. ამგვარად, მე აქ მხოლოდ ასეთ კითხვას ვსვამ: ხომ არ მოითხოვს მეცნიერების ბუნება, რომ ემპირიული ნაწილი მუდამ გულდასმით გამოეყოს რაციონალურს და საკუთრივს (ემპირიულს) ფიზიკას წაემძღვაროს ბუნების მეტაფიზიკა, პრაქტიკულ ანთროპოლოგიას კი — ყოველივე ემპირიულისაგან გულდაგულ გაწმენდილი ზნეობის მეტაფიზიკა. ამ გზით შევიძენდით ცოდნას იმის შესახებ, თუ რას შეუძლია მიალწიოს წმინდა გონებამ ორსავე შემთხვევაში, და თავად მას რომელი წყაროებიდან გამოჰყავს *a priori* ეს თავისი მოძღვრება. სხვათაშორის, ამ უკანასკნელ საქმეს შეუძლია შეეჭიდოს ყველა ზნეობისმომღვარი (მათი სახელი კი ლეგიონია), ან მხოლოდ ისინი, ვინც გრძნობს, რომ საამისოდ მოწოდებულა.

ვინაიდან ჩემი ინტერესის საგანს ამ შემთხვევაში, არსებითად, ზნეობის ფილოსოფია წარმოადგენს, ზემოთ დასმულ კითხვას მხოლოდ ამით შემოვფარგლავ: ხომ არ უნდა გვეფიქრა, რომ უკიდურესად საჭიროა წმინდა მორალური ფილოსოფიის დამუშავება, ფილოსოფიისა, რომელიც ძირფესვიანად იქნებოდა გაწმენდილი ყოველივე იმისაგან, რაც შეიძლება ოდენ ემპირიული იყოს და ანთროპოლოგიას განეკუთვნებოდეს; ამგვარი ფილოსოფიის საჭიროებას თავისთავად მოწმობს მოვალეობის და ზნეობრივი კანონების საერთო იდეა. შეუძლებელია ყოველმა ჩვენგანმა არ აღიაროს, რომ კანონი, თუკი გვინდა, რომ იგი ძალაში იყოს როგორც მორალური, ანუ როგორც ვალდებულების საფუძველი, აბსოლუტურ აუცილებლობას უნდა შეიცავდეს; რომ მცნებას „არ იცრუო“, მხოლოდ

ადამიანისათვის როდი აქვს მნიშვნელობა, თითქოს სხვა გონიერ არსებებს არ სჭირდებოდეთ მისთვის ანგარიშის გაწევა, და ასევეა ყველა სხვა საკუთრივ ზნეობრივი კანონების შემთხვევაშიც; რომ, მაშასადამე, ვალდებულების საფუძველი აქ ადამიანის ბუნებაში კი არ უნდა ვეძიოთ, ან კიდევ, იმ ვარემო პირობებში, რაშიაც იგია მოქცეული, არამედ—*a priori* მარტოოდენ წმინდა გონების ცნებებში; და რომ ყოველ სხვა დანაწესს (*Vorschrift*), რომელიც მხოლოდ ცდის პრინციპებს ემყარება და, გარკვეული თვალსაზრისით, თვით ზოვად დანაწესსაც კი, თუ ეს უკანასკნელი, ცოტათი მაინც,—თუნდაც მხოლოდ აღმძვრელ მიზეზთა მხრივ,—ემპირიულ საფუძველებს ემყარება, მართალია, შეგვიძლია პრაქტიკულ წესი ვუწოდოთ. მაგრამ ვერასოდეს ვერ დავარქმევთ მორალურ კანონს.

ამგვარად, არათუ მორალური კანონები, თავიანთი პრინციპებითურთ, არსებითად განსხვავდებიან მთელს პრაქტიკულ შემეცნებაში ყოველივე იმისაგან, რაც რაიმე ემპირიულს შეიცავს, არამედ მორალური ფილოსოფია მთლიანად ემყარება თავის წმინდა ნაწილს და, ადამიანისადმი მიყენებულს, იგი არაფერს სესხულობს ცოდნიდან ადამიანის შესახებ (ანთროპოლოგიიდან), არამედ ადამიანს, როგორც გონიერ არსებას, აწვდის კანონებს *a priori*. ეს კანონები, რასაკვირველია, მოითხოვს გამოცდილებით გამოწრთობილ მსჯელობის უნარს, რათა, ერთი მხრივ, ვაპარჩიოთ, თუ რა შემთხვევებს მიუდგება ეს კანონები, ხოლო, მეორე მხრივ, მათ (ამ კანონებს) გზა გავუხსნათ ადამიანის ნებისაყენ და ხაზი გავუვსათ მათი განხორციელების საჭიროებას. ვინაიდან ადამიანისათვის, როგორც მრავალი მიდრეკილებისადმი დაქვემდებარებული არსებისათვის, მისაწვდომი კია წმინდა პრაქტიკული გონების იდეა, მაგრამ მას არ შესწევს ძალა იგი იოლად ამოქმედოს *in concreto* თავის ცხოვრებაში.

ასე რომ, ზნეობის მეტაფიზიკა გარდუვალად აუცილებელია არა მარტო სპეკულაციის ინტერესებიდან გამომდინარე, რათა გამოვიკვლიოთ წყარო ჩვენს კანონებაში *a priori* ჩამარხული პრაქტიკული პრინციპებისა, არამედ იმიტომაც, რომ თვით ზნეობასაც ემუქრება ათასგვარი საფრთხე, სანამ იგი მოკლებულია ამგვარ გზის მაჩვენებელს და მისი სწორი შეფასების უმადლეს ნორმას. მართლაც, იმისათვის, რომ რაიმე მორალურად კარგი იყოს, საკმარისი არ არის იგი შეე ს ა ბ ა მ ე ბ ო დ ე ს ზნეობრივ კანონს, არამედ აუცილებელია, რომ ზნეობრივი სიყვით ამ კ ა ნ ო ნ ი ს გ ა მ ო ი ქ ნ ე ს ჩ ა დ ნ ი ლ ი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს შესაბამისობა კანონთან იქნებოდა მხოლოდ უაღრესად შემთხვევითი და ნაკლებსაიმედო, რადგან არაზნეობრივი საფუძველი, მართალია, ზოგჯერ კანონთშესაბამის ქმედებებს (*Handlungen*) იწვევს, უფრო ხშირად კი იგი კანონთსაწინააღმდეგო ქმედებათა წარმომშობია. მაგრამ ზნეობრივი კანონი, თავისი წმინდა და ნამდვილი სახით (რასაც სწორედ პრაქტიკულის სფეროში ენიჭება უპირატესი მნიშვნელობა), მხოლოდ და მხოლოდ წმინდა ფილოსოფიაშია საძიებელი, ამიტომ იგი (მეტაფიზიკა) წინ უნდა წავიმძღვაროთ და მის გარეშე საერთოდ წარმოუდგენელია რაიმე მორალური ფილოსოფია. ფილოსოფიის სახელს არ იმსახურებს ის, რაც ხსენებულ წმინდა პრინციპებს ემპირიულში ურევს (ფილოსოფია სწორედ იმით განირჩევა ჩვეულებრივი გონებისმიერი შემეცნებისაგან, რომ, რასაც ეს უკანასკნელი შერეულად იმეცნებს, პირველი მას ცალკე მეცნიერების სახით გვთავაზობს): კიდევ უფრო ნაკლებად იმსახურებს იგი მორალური ფილოსოფიის სახელს, ვინაიდან სწორედ ამგვარი შერევით იგი ზიანს აყენებს თვით ზნეობის სიწმინდეს და საკუთარი მიზნის საწინააღმდეგოდ მოქმედებს.

ნუ ვიფიქრებთ, თითქოს ის, რასაც აქ მოვითხოვთ, უკვე მოგვეპოვებოდეს სახელგანთქმული „ვოლფიანტის“ მორალური ფილოსოფიის პროპედევტიკაში, კერძოდ, მის მიერ „ზოგად პრაქტიკულ ფილოსოფიად“ წოდებულ თხზულებაში, და თითქოს აქ კვლევის სრულიად ახალ სფეროში შესვლა არ გვეკრძალებოდეს. სწორედ იმიტომ, რომ ეს შრომა, ავტორის ჩანაფიქრით, ზოგადი პრაქტიკული ფილოსოფია უნდა ყოფილიყო, მას არ განუხილავს რომელიმე განსაკუთრებული სახის ნება (Wille), მაგალითად, ისეთი, რომელიც, ყოველგვარი ემპირიული აღმძვრელი საფუძელის (Bewegungsgrund) გარეშე, მთლიანად იქნებოდა განსაზღვრული აპრიორული პრინციპებით და რომელსაც წმინდა ნება შეიძლება დაარქმეოდა, არამედ იგი განიხილავს ნებებს (Wollen) საერთოდ ყველა იმ მოქმედებითა და პირობითურთ, რაც მას, ამ ზოგადი მნიშვნელობით აღებულს, თან ახლავს; და ამით განსხვავდება იგი ზნეობის მეტაფიზიკისაგან, სწორედ ისევე, როგორც ზოგადი ლოგია-ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისაგან, რომელთაგან პირველი გვაწვდის საერთოდ აზროვნების ქმედებებსა და წესებს, მეორე კი — მხოლოდ წმინდა აზროვნების განსაკუთრებულ ქმედებებსა და წესებს, ანუ იმ აზროვნებისა, რომლის მეშვეობითაც ხორციელდება საგანთა სავსებით აპრიორული შემეცნება. რადგან ზნეობის მეტაფიზიკამ უნდა იკვლიოს შესაძლო წმინდა ნების იდეა და პრინციპები და არა საერთოდ ადამიანის ნებების ის ქმედებები და პირობები, რომლებიც უმეტესად ფსიქოლოგიიდანაა შეთვისებული. ზოგად პრაქტიკულ ფილოსოფიაში რომ მორალური კანონებისა და მოვალეობის შესახებაც არის მსჯელობა (თუმცა ყოველგვარი უფლების გარეშე), ეს კიდევ არაფერს ამბობს ჩემი მტკიცების უარსაყოფად, ვინაიდან ამ მეცნიერების ავტორები აქაც ერთგულნი რჩებიან თავიანთი იდეის მასზე; მათ ერთმეორისაგან ვერ განუტრყევათ აღმძვრელი საფუძვლები, რომელთაც, როგორც ასეთებს, სავსებით a priori მხოლოდ გონება წარმოიდგენს და რომლებიც საკუთრივ მორალურნი არიან, იმ ემპირიულ საფუძველთაგან, რომლებიც განსჯას ზოგად ცნებათა რანგში აპყავს ოდენ ცდის მონაცემთა შეჯერების გზით, არამედ აღმძვრელ საფუძვლებს განიხილავენ მათი განსხვავებული წარმომავლობისათვის ყურადღების მიუქცევლად, მარტო-ოდენ მათი ჯამის მეტ-ნაკლებობის მიხედვით (თვლიან რა ყველას ერთგვარონად) და ამის მეშვეობით იქმნიან წარმოდგენას ვალდებულებების (Verbindlichkeit) ცნების შესახებ, რომელიც, რასაკვირველია, სრულიადაც არ არის მორალური, მაგრამ სწორედ იმგვარია, როგორსაც მოითხოვს ფილოსოფია, რომელიც სრულებით არ მსჯელობს ყველა შესაძლო პრაქტიკული ცნების წარმოშობაზე (Ursprung)—აპრიორულნი არიან ისინი თუ აპოსტერიორულნი.

იმ განზრახვით, რომ ოდესმე ზნეობის მეტაფიზიკას დავწერ, ჭერჯერობით მას ამ „დაფუძნებას“ წაუშემდვარებ. კაცმა რომ თქვას, არც არსებობს სხვა საფუძველი ზნეობის მეტაფიზიკისათვის, თუ არა წმინდა პრაქტიკული გონების კრიტიკა, ისევე, როგორც მეტაფიზიკისათვის — უკვე არსებული კრიტიკა წმინდა სპეკულატიური გონებისა. ოღონდ, ერთი მხრივ, პირველი კრიტიკა არ არის ისე უკიდურესად საჭირო, როგორც მეორე, რადგან მორალურის სფეროში ადამიანის გონებას, თვით უჩვეულებრივეს განსჯის შემთხვევაშიაც, ადვილად შეუძლია მიადწიოს დიდ სისწორესა და სისრულეს, ხოლო, საპირისპიროდ ამისა, თეორიულს, მაგრამ წმინდა გამოყენებაში იგი სავსებით დიალექტიკურია; მეორე მხრივ, წმინდა პრაქტიკული გონების

კრიტიკისაგან მოვიტხოვ, რომ თუკი გვინდა, მან სრულყოფას მიაღწიოს, უნდა შეგვეძლოს ვაჩვენოთ სპეკულატურ გონებასთან მისი ერთიანობა ერთ საერთო პრინციპში, ვინაიდან, ბოლოს და ბოლოს, საქმე გვაქვს ერთსა და იმავე გონებასთან, რომელიც მხოლოდ მის სხვადასხვა მიყენებაში უნდა განვასხვავოთ. მაგრამ ამჯერად არ შემეძლო ჩემი გამოკვლევა ასეთ სრულყოფამდე მიყვანა, რადგან ამისათვის სულ სხვა სახის მოსაზრებათა შემოტანა მომიხდებოდა და ეს მკითხველს დააბნევდა. ამიტომ ნაცვლად სახელწოდებისა „წმინდა პრაქტიკული გონების კრიტიკა“, აქ ავირჩიე „ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნება“.

და მესამე: ვინაიდან ზნეობის მეტაფიზიკაც, მიუხედავად დამაფრთხობელი სახელწოდებისა, შესაძლებელია გადმოიციეს ძალზე პოპულარულად და ჩვეულებრივი განსჯისათვის მისაწვდომი სახით, სასარგებლოდ მიმაჩნია, მისგან გამოვიყო საფუძვლების ეს წინასწარი დამუშავება, რათა ის სათუთი საბუთები, რაც მასში გარდუვალია, მომავალში აღარ დაეფრთოთ უფრო გასაგებ მოძღვრებებს.

წინამდებარე დაფუძნება სხვა არაფერია, თუ არ მორალის უმაღლესი პრინციპის ძიება და დადგენა, რაც, თავისი მიზნის მხრივ, წარმოადგენს მთლიანსა და ზნეობის შესახებ ყველა სხვა გამოკვლევისაგან გამოსყოფ საქმეს. მართალია, ჩემი მტკიცებები ამ მნიშვნელოვანი და ჯერ კიდევ სრულიად არადამაკმაყოფილებლად შესწავლილი ძირითადი საკითხის შესახებ დიდ სიცხადეს შეიძინდა იმის წყალობით, რომ მთელ სისტემას ერთსა და იმავე პრინციპს მივუყენებდით, და კარგ დადასტურებასაც მიიღებდა იმ საკმარისობის მეოხებით, რასაც ეს პრინციპი ყველგან გამოავლენს, მაგრამ იძულებული ვაგებდი, ხელი ამეღო ასეთ უპირატესობაზე. იგი, კაცმა რომ თქვას, თავგერძული უფრო იქნებოდა, ვიდრე საერთო სარგებლობის მომტანი, ვინაიდან ამა თუ იმ პრინციპის გამოყენების სიადვილე და მოჩვენებითი საკმარისობა ოდნავადაც არ გვაწვდის მისი სისწორის დამაჩერებელ საბუთს, არამედ ერთგვარ მიკერძოებას აჩენს, რომელიც გვაიძულებს პრინციპი შესწავლილ და შემოწმებულ იქნეს არა თავისთავად, შედეგების განუყოფლად და არა მთელი სიმკაცრით.

ამ გამოკვლევაში მეთოდი ისე შევარჩიე, როგორც, ჩემი შეხედულებით, ყველაზე უფრო ხელსაყრელი იქნება, თუ დავაპირებთ ჩვეულებრივი შემეცნებიდან გეზი ავიღოთ მისი უმაღლესი პრინციპის განსაზღვრისაკენ ანალიზური გზით, ხოლო ამ პრინციპისა და მისი წყაროების შემოწმებიდან, კვლავ წამოვიდეთ სინთეზური გზით ჩვეულებრივი შემეცნებისაკენ, სადაც ადგილი აქვს მის (ამ პრინციპის) გამოყენებას. შესაბამისად, ჩვენი დაყოფა ასეთ სახეს მიიღებს:

1. პირველი მონაკვეთი: გადასვლა ჩვეულებრივი ზნეობრივი გონებისმიერი შემეცნებიდან ფილოსოფიურზე.
2. მეორე მონაკვეთი: გადასვლა პოპულარული მორალური ფილოსოფიიდან ზნეობის მეტაფიზიკაზე.
3. მესამე მონაკვეთი: უკანასკნელი ნაბიჯი ზნეობის მეტაფიზიკიდან წმინდა პრაქტიკული გონების კრიტიკისაკენ.

პირველი მონაკვეთი

გადასვლა ჩვეულებრივი ზნობრივი გონებისმიერი შემთხვევიდან ფილოსოფიურად

კეთილი ნების (guter Wille) გარდა, სამყაროში, ან თუნდაც სამყაროს გარეთ, შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ ისეთი რამ, რაც ყოველი შეზღუდვის გარეშე ჩაითვლებოდა კეთილად. კეთილი ნების გონებას ვხედავთ უნარი, თუ სხვა რამ, რაც არ უნდა ერქვას გონის სხვადასხვა ტალანტებს (Talente), ან, გნებავთ, სიმამაცე, შეუპოვრობა, სიმტკიცე განზრახვის შესრულებაში, როგორც ტემპერამენტი თვისებები, — ყოველივე ეს, უმკველად, გარკვეული თვალსაზრისით, კეთილია და სასურველი, მაგრამ ეს თვისებები შესაძლოა უკიდურესად ბოროტიცა და მკენებელიც გახდეს. თუ ნება, რომელმაც ეს ბუნებრივი უნარები უნდა მოიხმაროს და რომლის ნიშანდობლივ რაგვარობასაც ამის გამოხატობა (Charakter) ეწოდება, კეთილი არ არის. სწორედ ასევეა ბედნიერების წყალობათა შემთხვევაშიც. ძალაუფლება, სიმდიდრე, პატივი, თვით განმრთვლობაც კი, — საერთოდ, კარგადყოფნა და პირადი მდგომარეობით კმაყოფილება, რასაც ბედნიერებას (Glückseligkeit) ვეძახით, — სითამამესა და მისი მეშვეობით ხშირად თავხედობასაც იწვევს, თუ არ არის კეთილი ნება, რომელიც შეასწორებს და საყოველთაოდ მიზანშეწონილს გახდის ამგვარ თვისებათა შემოქმედებას სულზე და, მასთან ერთად, თვით მოქმედების მთელ პრინციპსაც; ალარას ვამბობთ იმაზე, რომ გონიერსა და მიუკერძოებელ მაყურებელს ვისიმე განუწყვეტლივ მზარდი კეთილდღეობის ცქერაც კი ვერასოდეს მიანიჭებს სიამოვნებას, თუ მას არ ატყუია წმინდა და კეთილი ნების არცერთი ნიშანი. ასე რომ, კეთილი ნება თვით ბედნიერების ღირსად ყოფნის გარდაუვალ პირობად გვესახება.

ზოგი თვისება კეთილი ნებისათვის ხელისშემწყობიც კია და მას საქმესაც დიდად უაღვილებს; მიუხედავად ამისა, მათ არ გააჩნიათ უპირობო შინაგანი ღირებულება, არამედ ისინი მუდამ გულისხმობენ კეთილ ნებასაც, რომელიც ზღვრის უღებს იმ დიდ დაფასებას, რითაც მათ (ამ თვისებებს), კაცმა რომ თქვას, სამართლიანად ეკიდებით და არ გვაძლევს უფლებას, ისინი უპირობოდ კეთილ თვისებებად მივიჩნიოთ. ზომიერება აფექტებსა და ვნებებში, თვითდაუფლება და სალი აწონ-დაწონის უნარი არა მარტო კარგია მრავალი თვალსაზრისით, არამედ პიროვნების შინაგანი ღირსების ნაწილადაც გვესახება. მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ხსენებული თვისებები კეთილად ვალიაროთ ყოველივე შეზღუდვის გარეშე (რაც ეპყვეუვალ ხოტბასაც არ უნდა ასხამდნენ მათ ძველები). მართლაც, თუ საფუძვლად არ ექნათ კეთილი ნება, ისინი შესაძლოა უღარესად ბოროტ თვისებებადაც იქცენ; ბოროტმოქმედის გულცივობა მას არა მარტო ბევრად უფრო საზიფათოს ხდის, არამედ ამით იგი უშუალოდ ჩვენს თვალში უფრო საზიზღარიც ხდება, ვიდრე ამ თვისების გარეშე იქნებოდა.

კეთილი ნება კეთილია არა იმის მეოხებით, რასაც ის აღწევს, ან რასაც ასრულებს, არა თავისი გამოსადეგობით ან თუ იმ დასახული მიზნის მიღწევაში, არამედ — მარტოდენ ნებების მეშვეობით, ანუ თავისთავად, და თავისთავად განხილული, იგი უნდა დავაყენოთ შეუღარებელი უფრო მაღლა ყოველივე იმაზე, რაც მის მიერ შეიძლება და განხორციელებულყო ან თუ იმ მიდრეკილების (Neigung), ან, თუ გნებავთ, ერთიანად აღებული ყველა მიდრეკილებათა

ჯამის საამებლად. თუნდაც მას (ამ ნებას) სრულიად არ შეძლებოდა თავისი განზრახვის სისრულეში მოყვანა განსაკუთრებული უღბლობის, ან ბუნების დედინაცვლური სისასტიკის გამო. რომელმაც მისთვის სათანადო საშუალებები ძუნწად გაიმეტა; თუნდაც მას უდიდესი მცდელობის ფასადაც კი ვერაფრისთვის მიეღწეა და კეთილ ნებადღა დარჩენილიყო (ცხადია, არა როგორც ცარიელი სურვილი (Wunsch), არამედ როგორც ყველა საშუალების გამოყენება, რამდენადაც ეს ჩვენს ხელთაა): ის მაინც თავისთავად იკავებდა პატიოსანი თვალისამებრ, როგორც ისეთი რამ, რაც თავის სრულ ღირებულებას საკუთარსავე თავში ატარებს. სარგებლიანობა ან უნაყოფობა ამ ღირებულებას ვერც რასმე შემატებს და ვერც რასმე დააკლებს. ერთიცა და მეორეც იქნებოდა მარტოოდენ ჩარჩო ყოველდღიურ ურთიერთობაში კეთილი ნების უკეთ მოხმარებისათვის, ან კიდევ, საქმეში ნაკლებად ჩახედულთა ყურადღების მისაპყრობად, მაგრამ არ გამოდგებოდა მცოდნეთათვის კეთილი ნების სარეკომენდაციოდ და მისი ღირებულების განსასაზღვრავად.

395

გარდა ამისა, წმინდა ნების აბსოლუტური ღირებულების ამ იდეაში, როცა ნების შეფასებისას არ ვგულისხმობთ რაიმე სარგებელს, არის რაღაც იმდენად უცნაური, რომ მასთან (ამ იდეასთან) თვით ჩვეულებრივი გონების ყოველივე თანხმობის მიუხედავად, უსათუოდ თავს იჩენს ეჭვი, ყოველივე ამას ფარულად მაღალფარდოვანი ბოლღა ხომ არ უდევს საფუძვლად და მცდარად ხომ არ გვესმის ბუნების ჩანაფიქრი, რომლის თანახმადაც მან ჩვენს ნებას მმართველად გონება მიუჩინა. ამიტომაც შევეცდებით ეს იდეა ამ თვალსაზრისით შევამოწმოთ.

როცა ვიხილავთ ორგანიზებული, ანუ ცხოვრებისათვის მიზანშეწონილად აგებული არსების, ბუნებრივ მონაცემებს, ამოვღვივართ იმ პრინციპიდან, რომ მასში ვერ აღმოვაჩენთ თუნდაც ერთ ორგანოს, რომელიმე მიზნისათვის განკუთვნილს, რომელიც ყველაზე უფრო მარჯვე და მიზანს მორგებულად არ იქნება. გონებითა და ნებით აღჭურვილი არსების მიმართ ბუნების ქეშმარიტი მიზანი რომ მისი შენახვა (Erhaltung), კეთილდღეობა (Wohlergehen), ერთი სიტყვით, ბედნიერება (Glückseligkeit) ყოფილიყო, მეტად უხეირო აღმოჩნდებოდა ბუნების გადაწყვეტილება — თავისი ამ განზრახვის სისრულეში მოყვანა ამგვარი არსების გონებისათვის დაეკისრებინა. მართლაც, ყველა ქმედებას, რაც ამ არსებას ამ მიზნის მისაღწევად უნდა ჩაედინა, და მისი ქცევის ყველა წესს მას ბევრად უფრო ზუსტად მიანიშნებდა ინსტიქტი; ამ მიზნის მიღწევაც ხსენებული გზით ბევრად უფრო საიმედო იქნებოდა, ვიდრე ეს ოდესმე შესაძლებელია განხორციელდეს გონების მეოხებით. და თუ ბუნებისაგან განეზივრებულ ამ არსებას, გარდა ამისა, გონებაც მიეცემოდა, მას ეს არსება მხოლოდ იმისთვის გამოიყენებდა, რომ საკუთარი ბუნების ამ საუცხოო აღჭურვილობას დაკვირვებოდა, მისგან აღტაცებაში მოსულიყო, მისით დამტკბარიყო და ამის გამო კეთილისმყოფელი მიზეზებისათვის მადლობა შეეწირა; მაგრამ არა იმისთვის, რომ თავისი ნდომის უნარი (Begehrungsvermögen) გონების სუსტი, მაკლური გამგებლობისათვის დაემორჩილებინა და ბუნების გეგმები აერ-დაერა. ერთი სიტყვით, ბუნება არ დაუშვებდა, რომ გონებას პრაქტიკული გამოყენებისა და ვადაუხვია და იმდენი თავხედობა გამოეჩინა, რომ თავისი სუსტი განჭვრეტებით ბედნიერების გეგმა მოეხაზა და მისი მისაღწევა საშუალებები განესაზღვრა. ბუნება თავადვე იკისრებდა არა მარტო

მიზნის, არამედ საშუალებად: შერჩევასაც და ორსავე ამოცანას, თავისი ბრძნული წინდახედულობით. მხოლოდ და მხოლოდ ინსტიტუტს მიანდობდა.

მართლაც, ვხედავთ, რომ, რაც უფრო მეტად აჰყვება განათლებული გონება, სრული შეგნებით, ამ ცხოვრებით ტკბობასა და ბედნიერებას, მით უფრო შორდება კაცთა ჭეშმარიტ კმაყოფილებას, რისგანაც მრავალ ადამიანს და, სახედობრ, იმათ, ვინც ყველაზე მეტად არის გაწაფული გონების მოხმარებაში, უჩნდება, — თუკი ამის აღიარებისათვის საკმარისი გულახდილობა შესწევთ, — ერთგვარი მიზნოლოგია, ანუ გონებისადმი სიძულელი; რადგან ყველა სარგებლობის გამოთვლის შემდეგ, რასაც ისინი, — რომ აღარაფერი ვთქვათ ყოველდღიური ფუფუნების ათასგვარ ხრიკებზე, — მეცნიერებებიდანაც კი იძენენ (რომლებიც მათ, ბოლოს და ბოლოს, ასევე განსჯის ფუფუნებად წარმოუდგებათ), მაინც ცხადად რწმუნდებიან, რომ სინამდვილეში მეტი უსიამოვნო ტვირთი აიკიდეს, ვიდრე ბედნიერება მოიხვეჭეს. ამიტომ ადამიანთა იმ შედარებით მარტივ ტიპს, რომელიც მათზე მეტად ემორჩილება ბუნებრივი ინსტიტუტის გამგებლობას და საკუთარ გონებას ნაკლები უფლებით მოსაჯს, მის საქციელზე ზეგავლენა მოახდინოს, ისინი საბოლოოდ უფრო შუაღობით ეკიდებიან, ვიდრე ავადებით. და რადგან ეს ასეა, უნდა ვაღიაროთ, რომ იმათი მსჯელობა, ვინც ფრთხილად აკვირებს იმ უპირატესობათა მალაფარდოვან ქება-დიდებას, რომლებსაც, თითქოს, გონება გვანიჭებს ამქვეყნიური ბედნიერებისა და კმაყოფილების ჭკრეტით, და ეს უპირატესობები ნულამდეც კი დაჰყავს, ასეთი მსჯელობა სრულიადაც არ არის ბუზღუნო, ან კიდევ, უმაღურობა მსოფლგანმგებთა ძალის მოწყალებათა მიმართ; ამგვარი მსჯელობის ძირში ფარულად მარხია ადამიანური არსებობის სხვაგვარი და ბევრად უფრო ღირსეული მიზნის იდეა. გონება სწორედ ამ მიზნისათვის არის განკუთვნილი და არა ბედნიერებისათვის, რის გამოც ხსენებული მიზანი, როგორც უმაღლესი პირობა, უმეტესწილად წინ უნდა დავაყენოთ ადამიანის კერძო მიზნებთან შედარებით.

ვინაიდან გონება საკმარისად გამოსადეგი არ არის იმისათვის, რომ ნებას მტკიცედ წარუძღვას მისი (ნების) საგნებისაკენ და ყველა ჩვენი მოთხოვნილების (რომლებსაც გონება ნაწილობრივ თვითონვე ამრავლებს) დაკმაყოფილებისაკენ, და ამავე მიზანს ბევრად უფრო საიმედოდ მივალწევდით თანშობილი ბუნებრივი ინსტიტუტის მეოხებით, ხოლო, მიუხედავად ამისა, გონება მაინც გვეძლევა პრაქტიკული უნარის სახით, ანუ ისეთი უნარის სახით, რომელმაც გავლენა უნდა მოახდინოს ნებაზე, ამიტომ გონების ჭეშმარიტი დანიშნულებაა წარმოშვას ნება, არა როგორც საშუალება (Mittel) რომელიდაც სხვა მიზნისათვის, არამედ როგორც კეთილი თავის თავად, რასაც უცილობლად დასჭირდებოდა გონება, თუკი ბუნება ყველგან მიზანშეწონილად შეუდგა თავის უნართა განაწილების საქმეს. მაშასადამე, ასეთი ნება, მართალია, ვერ იქნება ერთადერთი და მთელი სიკეთე, მაგრამ იგი აუცილებლად უნდა იყოს უმაღლესი სიკეთე და პირობა ყოველივე დანარჩენი სიკეთისა, თვით ბედნიერებისაკენ ყოველი მისწრაფების ჩათვლით. ხოლო თუ ასეა, მაშინ ბუნების სიბრძნის საესეებით ეთანხმება იმის შეგნება, რომ გონების კულტურა, რაც საჭიროა ხსენებული პირველი და უპირობო მიზნისათვის, სხვადასხვა სახით ზღუდავს, ზოგჯერ კი, მთლიანადაც აუქმებს, ამ ცხოვრებაში მაინც. მეორე და მუდამ შეპირობებული მიზნის, სახელდობრ, ბედნიერების, მიღწევას, ასეთ შემთხვევაში

ბუნება როდი მოქმედებს მიზანშეწონილების გარეშე, ვინაიდან გონებას, რომელიც თავის უმაღლეს პრაქტიკულ მოწოდებას კეთილი ნების დაფუძნებაში ხედავს, ამ მიზნის მიღწევისას მხოლოდ თავისებური კმაყოფილების მიღება შეუძლია, სახელდობრ, კმაყოფილებისა იმ მიზნის განხორციელებით, რომელსაც, ისევე და ისევე, გონება განსაზღვრავს, თუნდაც ეს მიზანი რამდენადმე საზიანოც იყოს მიდრეკილების მიზნებისათვის.

397 მაგრამ იმისათვის, რომ გავარკვიოთ თავისთავად მაღალი შეფასების ღირსი და ყოველი სხვა მიზნის გარეშე კეთილი ნების ცნება, როგორადაც იგი უკვე მოცემულია ბუნებრივ საღ განსჯაში და ცხადყოფას უფრო საჭიროებს, ვიდრე ქადაგებას, ე. ი. ის ცნება, რომელიც მუდამ პირველობს ჩვენი ქმედების მთელი ღირებულების შეფასებისას და წარმოადგენს ყოველივე დანარჩენის პირობას, საჭიროა მივმართოთ **მოვალეობის (Pflicht)** ცნებას. ეს უკანასკნელი შეიცავს კეთილი ნების ცნებას, მართალია, ერთგვარი სუბიექტური შეზღუდვებისა და დაბრკოლებების თანხლებით, მაგრამ ეს დაბრკოლებები მას არათუ ვერ ჩქმალავს და ამოუცნობს ვერ ხდის, არამედ, კონტრასტის მეოხებით, უფრო წამოსწევს და მეტი სიცხადითაც წარმოაჩენს.

აქ გვერდს ავღვლი ყველა იმ ქმედებას, რომლებიც მოვალეობის საწინააღმდეგოა (*pflichtwidrig*) მიხნეული, თუმცა ისინი ამა თუ იმ თვალსაზრისით შესაძლოა სასარგებლონიც იყვნენ. ამ შემთხვევაში გამოირჩეულია თვით კითხვის დასმაც: ეს ქმედებანი მ ო ვ ა ლ ე ო ბ ი ს გ ა მ ო ა ჩადენილი თუ არა, ვინაიდან ისინი მოვალეობას ეწინააღმდეგებიან კიდევაც. არც იმ ქმედებებს შეეხებები, რომლებიც ჭეშმარიტად მოვალეობის შესაბამისია (*pflichtmäßig*), მაგრამ მათ მიმართ აღამიანები არ იჩენენ უშუალოდ ა რ ა ვ ი თ ა რ მ ი ღ რ ე - კ ი ლ ე ბ ა ს და თუ ამ ქმედებებს მაინც ახორციელებენ, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ამას მათ სხვა მიდრეკილება აიძულებს. აქ, მართლაც, აღვივლი იმის გარჩევა, თუ რამ გამოიწვია მოვალეობის შესაბამისი ქმედება: მ ო ვ ა ლ ე ო ბ ი ს გ ა მ ო იქნა იგი ჩადენილი თუ ეგოისტური განზრახვით. ამგვარი განსხვავების შემჩნევა ბევრად უფრო ძნელია იმ შემთხვევაში, როცა ქმედება მოვალეობის შესაბამისია და სუბიექტი, გარდა ამისა, მის მიმართ უ შ უ ა ლ ო მიდრეკილებასაც იჩენს. მაგალითად, უთუოდ, მოვალეობის შესაბამისია, თუ მეწვრილმანე ვაჭარი გამოუცდელ მყიდველს მეტისმეტად ძვირად არ დაუფასებს თავის საქონელს; სადაც ღიდი ბრუნება, იქ ამას არც ჭკვიანი ვაჭარი სჩადის, არამედ ყველას მიმართ იცავს მტკიცედ დადგენილ საერთო ფასს. ასე რომ, ბავშვი მისგან იმავე ფასად ყიდულობს საქონელს, როგორც ყველა სხვა. ამგვარად, ვაჭარი ყველას პ ა ტ ი ო ს - ნ ა ლ ე მსახურება. მაგრამ ეს ოდნავადაც არ ვეძღვეს საფუძველს, ვირწმუნოთ, თითქოს ვაჭრის საქციელი ნაკარნახევია მოვალეობითა და პატიოსნების პრინციპებით. ამას მოითხოვდა მისი სარგებლობა და ნუ გვეგონია, თითქოს ვაჭარს, გარდა ამისა, ამოძრავებდა მუშტრების მიმართ უშუალო სიმპათია, რათა, ასე ვთქვათ, სიყვარულის გამო არც ერთი მათგანისათვის არ მიენიჭებინა უპირატესობა ფასის მხრივ. მაშასადამე, ეს საქციელი არაა ჩადენილი არც მოვალეობისა და არც უშუალო სიმპათიის კარნახით, არამედ—მხოლოდ პირადი გამორჩენის მიზნით.

საკუთარი სიცოცხლის შენარჩუნება, პირიქით, მოვალეობას წარმოადგენს და, გარდა ამისა, ყოველ ჩვენგანს ამისაკენ უშუალო მიდრეკილებაც აქვს. მაგრამ, ამის გამო, ის შინაარევი მზრუნველობა, რასაც აღამიანთა უმე-

ტესტობა სიცოცხლის შენარჩუნებისათვის ამელავენებს, სრულიადაც არ არის რაიმე შინაგანი ღირებულების შემცველი, ხოლო მისი მაქსიმა — მორალური შინაარსის მქონე. ისინი თავიანთ სიცოცხლეს თუმცა მოვალეობის შესაბამისად უფრთხილდებიან, მაგრამ — არა მოვალეობის კარნახით. საპირისპიროდ ამისა, თუ ბედის უკუღმართობამ და უიმედო ნაღველმა ადამიანს მთლიანად ჩაუკლა სიცოცხლის ხალისი, თუ უბედური, მაგრამ სულით ძლიერი, უფრო ბედზე გამწყვრალი, ვიდრე სულმოკლე და განადგურებული, სიკვდილს ნატრობს, სიცოცხლეს კი მაინც ინარჩუნებს, — არა იმიტომ, რომ სიცოცხლე უყვარს, არა მიდრეკილებებისა და შიშის კარნახით, არამედ მოვალეობის გამო, — მაშინ მისი მაქსიმა ჭეშმარიტად მორალური შინაარსის შემცველია.

კეთილის ქმნა ყველგან, სადაც კი შესაძლებელია, მოვალეობას წარმოადგენს. ამასთან, არსებობენ თანაგრძნობით გამსჭვალული ადამიანები, ვისაც, ყოველი სხვა აღმძვრელი საფუძელის გარეშე, — პატივმოყვარეობა იქნება ეს თუ პირადი სარგებლობა, — შინაგან კმაყოფილებას ანიჭებს გარემომყოფთათვის სიხარულის მინიჭება; ისინი ტყბებიან სხვათა კმაყოფილებით, რამდენადაც ეს უკანასკნელი მათი მოქმედების ნაყოფია. მაგრამ მე ვამტკიცებ, რომ ასეთ საქციელს, რაც უნდ მოვალეობის შესაბამისი და სიამოვნების მომგვრელი იყოს იგი, მაინც არ ექნება ჭეშმარიტი ზნეობრივი ღირებულება, არამედ იგი სხვა მიდრეკილებებს გაუტოლდება, მაგალითად, მიდრეკილებას პატივისაღმძი, რომელიც, თუ საბედნიეროდ ისეთ რასმე შეეხო, რაც მართლა საერთო სარგებლობის მომტანი და მოვალეობის შესაბამისია, ე. ი. პატივისცემის ღირსიცაა, ქებასა და წაქეზებას იმსახურებს, მაგრამ არა მალალ შეფასებას; რადგან აქ მაქსიმა მოკლებულია ზნეობრივ შინაარსს, სახელდობრ, იმას, რომ საქციელი ჩადენილ იქნეს არა მიდრეკილების, არამედ მოვალეობის გამო. მაშასადამე, თუ დავუშვებთ, რომ ასეთი კაცთმოყვარი ადამიანის სული საკუთარ მწუხარებას მოუცავს და მასში ჩამჭრალია ყოველი თანაგრძნობა სხვისი ბედ-იღბლის მიმართ, რომ მას კიდევ შერჩენია უნარი ჭირში მყოფს ხელი გაუწოდოს, მაგრამ თავისი დარღვით ისეა შეპყრობილი, რომ სხვისი ნაღველი გულს არ ეკარება, და თუმცა აქეთვე არავითარი მიდრეკილება აღარ უბიძგებს, იგი მაინც სძლევს თავის მომაკვდინებელ უგრძობლობას და მოქმედებს ყოველგვარი მიდრეკილების გარეშე, მხოლოდ და მხოლოდ მოვალეობის კარნახით — აი, უპირველეს ყოვლისა, მაშინ ექნება მის საქციელს ჭეშმარიტი მორალური ღირებულება. უფრო მეტიც: ამა თუ იმ ადამიანის გული ბუნებას, საერთოდ, ნაკლები თანაგრძნობითაც რომ განემსჭვალა, ეს ადამიანი (თუმცაღა პატიოსანი) ტემპერამენტით ცივი და სხვისი მწუხარების მიმართ გულგრილიც რომ ყოფილიყო, — იქნებ იმიტომაც, რომ, თავისი დარღვის მიმართ მოთმინებისა და ამტანობის განსაკუთრებული ძალით დაჯილდოებული, სხვაშიაც ამასვე ვარაუდობს, ან სულაც ამასვე მოითხოვს; ბუნებას რომ ასეთი ადამიანი (რომელიც, უთუოდ, არ იქნებოდა ყველაზე უარესი ბუნების ქმნილებათა შორის) კაცთმოყვარედაც არ შეექმნა, განა ის საკუთარ თავში ვეღარ იპოვიდა წყაროს, რომელიც საშუალებას მისცემდა თავისი თავისათვის მიენიჭებინა უფრო მაღალი ღირებულება, ვიდრე შეიძლება იყოს კეთილბუნებოვანი ტემპერამენტის ღირებულება? რასაკვირველია, იპოვიდა! სწორედ აქ ინაკეთება ხასიათის ის ღირებულება, რომელიც ზნეობრივია და

399 უმადლესია ყოველგვარი შედარების გარეშე: სიკეთე ჩადენილ იქნეს არა მიდრეკილების კარნახით, არამედ მოვალეობის საფუძველზე.

პირადი ბედნიერების უზრუნველყოფა მოვალეობას წარმოადგენს (არაპირდაპირ მაინც), რადგან ათასგვარი საზრუნავისა და დაუქმყოფილებელ მოთხოვნილებათა პირობებში, საკუთარი მდგომარეობით უკმაყოფილება შესაძლოა იოლად გადაიქცეს მოვალეობის დარღვევის ძლიერ ცდუნებად. მაგრამ მოვალეობასაც რომ თავი გაეანებოთ, ყველა ადამიანს უკვე თავისთავად ახასიათებს უძლიერესი და უშინაგანესი მიდრეკილება ბედნიერებისაკენ, რადგან ყველა მიდრეკილება სწორედ ამ იღიაში ერთიანდება და ჯამდება. ოღონდ ეს არის, ბედნიერების მოთხოვნა (Vorschrift) უმეტესად იმდაგვარია, რომ იგი დიდ ზიანს აყენებს ზოგ მიდრეკილებას; და მაინც, ადამიანს არ შეუძლია გარკვეული და სარწმუნო წარმოდგენა შეიქმნას ყველა მიდრეკილებათა დაქმყოფილების იმ ჯამზე, რომელსაც ბედნიერების სახელით აღვნიშნავთ. ამიტომ გასაკვირი არ არის, თუ ერთი გარკვეული მიდრეკილება, იმის მხრივ, რასაც ის გვპირდება და იმ დროის მხრივაც, რომელშიაც იგი შეიძლება დაქმყოფილებულ იქნეს. ვადასძლავს ხოლმე სუსტ და მერყევე იღვას; მაგალითად, ადამიანი, ვთქვათ, ნიკრისით დაავადებული, ამჯობინებს, გემრიელი კერძი მიირთვას და შემდეგ დიდი ტანჯვა განიცადოს. ვინაიდან მან, თავისი ანგარიშით, ამ წუთის სიამოვნება მაინც არ ანაცვალა იმ ბედნიერების მოლოდინს, — შესაძლოა, უნაყოფოსაც, — რომელიც ჯანმრთელობაში მდგომარეობს. მაგრამ ასეთ შემთხვევაშიც, როცა მისი ნება არ ვანუსაზღვრავს ბედნიერებისაკენ საერთო მიდრეკილებას, როცა, მის თვალში მაინც, ჯანმრთელობა არ შედის ესოდენი აუცილებლობით ამ გაანგარიშებაში, — აქაც კი, ისევე, როგორც ყველა სხვა შემთხვევაში, გვრჩება კანონი — პირად ბედნიერებას ხელი შევეწყუთ არა მიდრეკილების, არამედ მოვალეობის კარნახით. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში თუ ექნება ჩვენს საქციელს საკუთრივ მორალური ღირებულება.

უთუოდ ასე უნდა გვესმოდეს საღვთო წერილის ის ადგილები, სადაც გამოთქმულია მცნება, გვიყვარდეს მოყვასი და თვით მეტივც კი. რადგან სიყვარულის, როგორც მიდრეკილების, დაწესება მართლაც შეუძლებელია, მაგრამ სიკეთის ჩადენა თავად მოვალეობის კარნახით, როცა ამისკენ არავითარი მიდრეკილება არ გვიბიძგებს, უფრო მეტიც — ბუნებრივი და დაუძლეველი ანტიპათია ამ სიკეთის საგნისადმი გზაზე გვეღობება, — წარმოადგენს პრაქტიკულსა და არა პათოლოგიურ სიყვარულს; ეს უკანასკნელი ნებაში იქნეს და არა გრძნობის აყოლაში, ქმედების პრინციპებში და არა გულის ამაჩუყებელ თანაგრძნობაში; მხოლოდ და მხოლოდ ამგვარი სიყვარულის მოთხოვნაა შესაძლებელი.

400 მეორე დებულება ასეთია: მოვალეობის გამო ჩადენილი ქმედების ზნეობრივი ღირებულება მდგომარეობს არა იმ მიზანში, რაც ამ ქმედების მეშვეობით უნდა იქნეს მიღწეული, არამედ — მაქსიმამი, რომლის მიხედვითაც იგი (ასეთი ქმედება) გადაწყდა; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს ღირებულება დამოკიდებულია არა ქმედების ობიექტის ნამდვილობაზე, არამედ — მხოლოდ ნებების პრინციპზე, რომლის მიხედვითაც ქმედება განხორციელდა ნდომის ძალის ყველა საგნისაგან დამოუკიდებლად. ზემოთქმულიდან თვალნათლივ ჩანს: ჩვენს ქმედებას უპირობოდ და მორალურ ღირებულებას ვერ მიანიჭებს ვერც ის განზრახვები, რომლებიც ამ ქმედებათა განხორციელებას თან ახლავს და ვერც

მათი, როგორც მიზნებისა და ნების მამოძრავებელი ზამბარების (Triebfedern), შედეგები. მაშ, სად უნდა ვეძიოთ ეს ღირებულება, თუ იგი არ მდგომარეობს ნებაში, რომელიც ჩვენი ქმედების მოსალოდნელ შედეგზეა მიმართული? იგი საძიებელია მარტოოდენ ნების პრინციპში, იმ მიზნებისაგან დამოუკიდებლად, რომელთაც შეგვიძლია მივალწიოთ ამგვარი ქმედებით. რადგან ნება, — მოქცეული შუაში, ერთი მხრივ, თავის აპრიორულ პრინციპსა, რომელიც ფორმალურია, და, მეორე მხრივ, თავის მამოძრავებელ ზამბარას შორის a posteriori, რომელიც მატერიალურია, — თითქოს გზასაყარზე იმყოფება; და ვინაიდან მას (ნებას) მაინც რაღაცა უნდა განსაზღვრავდეს, მისი ეს განმსაზღვრელი, — თუკი ქმედება სრულდება მოვალეობის კარნახით, — იქნება საერთოდ ნებების ფორმალური პრინციპი, რამეთუ ყოველივე მატერიალური პრინციპი მას (ნებას) წარმთეული აქვს.

ორი წინამავალი დებულებიდან გამომდინარე მესამე დებულებას ასეთნაირად ჩამოვაყალიბებ: მოვალეობა არის ქმედების აუცილებლობა კანონის პატივისცემის გამო. ობიექტის, როგორც ჩემს მიერ განზრახული ქმედების შედეგის, მიმართ, თუმცა შესაძლებელია მიდრეკილება მქონდეს, მაგრამ ვერასოდეს ვერ შექნება მის დაში პატივისცემა, სწორედ იმის გამო, რომ იგი მხოლოდ ნების შედეგია და არა მისი მოქმედება. ასევე, შეუძლებელია პატივისცემით მოვეკიდო მიდრეკილებას საზოგადოდ, სულერთია, ვისიც არ უნდა იყოს იგი, ჩემი თუ სხვისი. დიდი-დიდი, პირველ შემთხვევაში იგი შეიძლება მოვიწონო, მეორეში — ზოგჯერ მიყვარდეს კიდევ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მას ისე განვიხილავდე, როგორც ჩემი სარგებლობისათვის ხელსაყრელს; მაგრამ პატივისცემის საგანს და, მაშასადამე, მცნებასაც (Gebot) შეიძლება წარმოადგენდეს მარტოოდენ ის, რაც ჩემს ნებას უკავშირდება მხოლოდ საფუძვლისა და არასოდეს შედეგის სახით, ის, რაც ჩემს მიდრეკილებას კი არ ემსახურება, არამედ გადასძლევს მას, ან, ყოველ შემთხვევაში, არჩევანის დროს სრულიად გამორიცხავს მას თავისი ანგარიშიდან; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ასეთი შეიძლება იყოს მხოლოდ წმინდა კანონი (Gesetz) თავისთავად. ამრიგად, მოვალეობის გამო ჩაღწეულმა საქციელმა მთლიანად უნდა მოიცილოს მიდრეკილების ზეგავლენა და, ამასთან ერთად, ნების ყოველივე ობიექტიც. მაშასადამე, ის ერთადერთი, რაც ნების განსაზღვრას შეძლებს. სხვა არაფერია, თუ არ ობიექტურად კანონი, ხოლო სუბიექტურად — წმინდა პატივისცემა (reine Achtung) ასეთი პრაქტიკული კანონის მიმართ, მაშასადამე, მაქსიმა*, რომ ამგვარ კანონს დავემორჩილო თუნდაც ჩემი ყველა მიდრეკილების საზიანოდ.

401

მაშასადამე, ქმედების მორალური ღირებულება არ მდგომარეობს იმ შედეგში, რასაც ამგვარი ქმედებისაგან მოველით, მაშასადამე, არც ქმედების ამა თუ იმ პრინციპში, რომელმაც თავისი აღმძვრელი საფუძველი ამ მოსალოდნელი შედეგისაგან უნდა მიიღოს. რადგან ყველა ეს შედეგი (კეთილმოწყობილი პირადი მდგომარეობა, თვით სხვისი ბედნიერებისათვის ხელის შეწყობაც კი) შეიძლება დასჯილი იქნეს მიზეზებისაგან გამომეწვია და ამას არ დასჭირდება გონიერი არსების ნება, ანუ ის, რაშიც — და მხოლოდ ამ ერთადერთში —

* მაქსიმა არის ნებების სუბიექტური პრინციპი; ხოლო ობიექტური პრინციპი (ანუ ის, რაც ყველა გონიერ არსებას სუბიექტურადაც გამოადგებოდა პრაქტიკულ პრინციპად, გონებას რომ სრული პატონობა ჰქონდეს ნდომის ძალაზე), არის პრაქტიკული კანონი.



შეგვიძლია ვიპოვოთ უმაღლესი და უპირობო სიკეთე. ამიტომაც არის, რომ მარტოოდენ წარმოადგენა კანონის შესახებ თავისთავად, რაც ცხადია, მხოლოდ გონიერ არსებაში დასტურდება, — რამდენადაც ნების განმსაზღვრელი საფუძველი ეს წარმოადგენა და არა ქმედების მოსალოდნელი შედეგი, — შეადგენს იმ უპირატეს სიკეთეს, რასაც ზნეობრივს ვუწოდებთ, სიკეთეს, რომელიც თვით იმ პიროვნებაშივეა მოცემული, ვინც ამ წარმოადგენის შესაბამისად მოქმედებს, და რაც შედეგიდან არ გამოიყვანება*:

402

მაგრამ რა კანონია ეს კანონი, რომლის შესახებ წარმოადგენამაც, განურჩევლად მისგან გამომდინარე შედეგისა, არ შეიძლება არ განსაზღვროს ნება იმგვარად, რომ შეიძლებოდეს ამ უკანასკნელს მარტივად და რაიმე შეზღუდვის გარეშე კეთილი ეწოდოს? ვინაიდან ნებას ჩამოვასორე ყველა იმპულსი, რაც კი მას შეიძლებოდა გასჩენოდა ამა თუ იმ კანონის მიდევნების გამო, ხელთ სხვა აღარაფერი გვრჩება, გარდა ქმედებათა საყოველთაო კანონთშესატყვისობისა საზოგადოდ, რომელიც — ერთადერთი — ნებას პრინციპად გამოადგება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, არასოდეს არ უნდა მოვიქცე სხვაგვარად, თუ არა ისე, რომ შემეძლოს ვისურვოკიდევაც, ჩემი მაქსიმა საყოველთაო კანონად იქცეს. ამგვარად, აქ, წმინდა კანონთშესაბამისობა საზოგადოდ (იმის გარეშე, რომ მას საფუძველად დავუდოთ რაიმე კანონი, განსაზღვრული გარკვეულ ქმედებათა მიმართ) არის ის, რაც ნებას პრინციპად ემსახურება და არც შეიძლება არ ემსახურებოდეს, თუკი მოვალეობა არ წარმოადგენს სულაც შიშველ ილუზიას და ქიმერულ ცნებას; ამას სავსებით ეთანხმება ჩვეულებრივი ადამიანური გონებაც თავის პრაქტიკულ შეფასებაში და ხსენებული პრინციპი მუდამ თვალწინ აქვს.

* იქნებ მისაყვედუროს, რომ, სიტყვა „პატივისცემას“ (Achtung) ამოღარებული, მარტოდენ თავშესაღარს დაექმებ ბუნდოვან გრძნობაში, ნაცელად იმისა, რომ გონების ცნების მეოხებით სიცხადე შევიტანო ამ საკითხში, მართალია, პატივისცემა გრძნობაა, მაგრამ არა რაიმე ზეგავლენით მიღებული, არამედ გონებისეული ცნების მუშეობით თვითწარმოებული. ამიტომაც იგი სპეციფიკურად განსხვავდება პირველი სახის ყველა გრძნობისაგან, რომლებიც მიდრეკილებაზე ან შიშზე დაიყვანება. რასაც უშუალოდ ვიმეცნებ, როგორც კანონს ჩემთვის, მას ვიმეცნებ პატივისცემით, რომელიც ნიშნავს მხოლოდ კანონისადმი ჩემი ნების დაქვემდებარების ცნობიერებას ჩემს გრძნობებზე სხვა ზეგავლენათა მოქმედების გარეშე. ნების უშუალო განსაზღვრას კანონის მეოხებით და ამგვარი განსაზღვრის ცნობიერებას პატივისცემა ეწოდება; ასე რომ, პატივისცემა განიხილება როგორც კანონის მოქმედება (Wirkung) სუბექტზე და არა როგორც ამ კანონის მიზეზი (Ursache). არსებითად, პატივისცემა არის წარმოადგენა რაღაც ღირებულებაზე, რომელიც ზიანს აყენებს ჩემს თავისმოყვარეობას (Selbstliebe). მისაღობე, იგი ისეთი რამ არის, რაც არ ჩაითვლება არც მიდრეკილებისა და არც შიშის საგნად, თუმცა, იმედროულად, რაღაც ანალოგიურ მოვკოვება ორთავეში. ამგვარად, პატივისცემის საგანი მხოლოდ და მხოლოდ კანონია, სახელობრს კანონი, რომელსაც ჩვენ თავის თვითონვე ვუწესებთ და, მიუხედავად ამისა, ვუწესებთ, როგორც თავისთავად აუცილებელს; ჩვენ ვემორჩილებით მას, ვითარცა კანონს, თავისმოყვარეობის დაუკითხავად; როგორც ჩვენთვის ჩვენს მიერვე დაწესებული, ეს კანონი ჩვენზე ნების შედეგია. პირველ შემთხვევაში იგი შიშის ანალოგიურია, მეორე შემთხვევაში — მიდრეკილებისა. ყოველი პატივისცემა პიროვნების მიმართ, არსებითად, მხოლოდ კანონის (პატიოსნების დ. ა. შ.) პატივისცემაა, რომლის ნიშნაც ეს პიროვნება ასახიერებს. რაკი ჩვენი ტალანტების განვითარებაც მოვალეობად მიგვჩინია, ტალანტებით აღჭურვილი პიროვნება თითქოსდა კანონის ნიშნაც გვესახება (რათა მას ამაში ვარჯიშის მეოხებით დავემსგავსოთ) და ეს ქმნის მისადმი ჩვენს პატივისცემას. მთელი ე. წ. მორალური ინტერესი მხოლოდ და მხოლოდ კანონისადმი პატივისცემაში იმდგომარეობს.

ვთქვათ, კითხვა ასეთია: გაჭირვებაში ჩავარდნილს, მაქვს თუ არა უფლება, სხვას პირობა მივცე იმ განზრახვით, რომ დანაპირებს ვერ შეევასრულებ? აქ იოლად ვამჩნევ იმ განსხვავებას, რაც მომდევნო კითხვის მნიშვნელობას შეიძლება ახლდეს: „გონივრულია თუ არა ცრუ პირობის მიცემა?“ და „მოვალეობის შესაბამისია თუ არა იგი?“ პირველი, რასაკვირველია, უფრო ხშირად გვხვდება, თუმცა ცხადად ვხედავ, რომ საკმარისი არ არის, ამგვარი ხრიკის მეშვეობით თავი დავაღწიო ჩემს ამჟამინდელ გაჭირვებას, არამედ მმართველს კარგადაც ავწონ-დავწონო, მსგავსი სიცრუე მომავალში მეტ უსიამოვნებას ხომ არ შემამთხვევს იმასთან შედარებით, რასაც ამჟამად გავუზრებივარ? და რადგან, მთელი ჩემი თითქოსდა ეშმაკობის მიუხედავად, არც ისე ადვილია ყველა შედეგის წინასწარ განჭვრეტა, რათა ერთხელ დაკარგულმა ნდობამ არ მომაყენოს მეტი ზიანი, ვიდრე მთელმა იმ უბედურებამ, რასაც ამჟამად გავუზრებივარ, განა უფრო გონივრული არ იქნებოდა გვემოჭმედა საყოველთაო მაქსიმის თანახმად და ჩვეულებად გაგვხადა პირობის მიცემა მართოდ იმ შემთხვევაში, თუ მისი შესრულება გვაქვს განზრახული? მაგრამ მალე ჩემთვის ნათელი ხდება, რომ ასეთ მაქსიმას მაინც მხოლოდ და მხოლოდ შედეგების შიში უღვევს საფუძვლად. ერთია, იყო მართლისმთქმელი მოვალეობის კარნახით, და მეორეა, იყო მართლისმთქმელი მებნე შედეგების შიშით; თუ პირველ შემთხვევაში ქმედების ცნება თავისთავად ჩემთვის უკვე კანონის შემცველია, მეორე შემთხვევაში, უწინარეს ყოვლისა, მე იმის გააზრება მიხდება, თუ რა შედეგებს მომიტანს ეს. რადგან, თუ გადავუხვევ მოვალეობის პრინციპს, ეს, უშუალოდ, ბოროტება იქნება; მაგრამ თუ ვულაატებ კეთილგონიერების ჩემსავე მაქსიმას, შესაძლოა, ეს ჩემთვის ზოგჯერ სასარგებლოც კი აღმოჩნდეს, თუმცა, რასაკვირველია, უფრო საიმედო იქნებოდა მისი ერთგულება. იმისთვის, რომ უმოკლესი და თანაც უტყუარი გზით მივაკვლიო პასუხს კითხვაზე, ცრუ პირობა მოვალეობის შესაბამისია თუ არა, ჩემს თავს კითხვას ვუსვამ: ვიქნებოდი თუ არა კმაყოფილი, ჩემს მაქსიმას (ცრუ დაპირებით გაჭირვებას თავი დავაღწიო) რომ ჰქონოდა საყოველთაო კანონის მნიშვნელობა (როგორც ჩემთვის, ისე სხვებისთვის) და შეეძლებდი თუ არა საკუთარი თავისათვის მეტყვა: „დაე, ყალბი პირობა დასდოს ყველამ, თუ ისეთ გაჭირვებას განიცდის, რომ სხვა გზით თავს ვერ უშველის?“ მყისვე ვრწმუნდები: თუმცა შესაძლოა ტყუილის თქმის სურვილი გამიჩნდეს, მაგრამ ვერ მექნება სურვილი იმისა, რომ სიცრუე საყოველთაო კანონად იქცეს; ასეთი კანონის შემთხვევაში ხომ აზრი დაეკარგებოდა დაპირებას, ვინაიდან ამო იქნებოდა, მომავალ ქმედებათა მიმართ ჩემი განზრახვა წინდაწინ გამეცხადებინა იმათთვის, ვინც ჩემს ამ განცხადებას მაინც არ დაუჯერებდა; ან, თუ კი ეს მოხდებოდა და ნაჩქარევად დამიჯერებდნენ, სამაგიეროს იმავეთი მომიზღავენ; და, ამგვარად, ჩემი მაქსიმა, საყოველთაო კანონად გახდომისთანავე, თავის თავს თვითონვე მოუღებდა ბოლოს.

ამრიგად, დიდი გამჭირვალობა არ მჭირდება იმის გამოსაცნობად, თუ როგორ უნდა მოვიქცე, რომ ჩემი ნებება ზნეობრივად კეთილი იყოს. თუნდ ქვეყნის ბრუნვაში ჩაუხედავი ვიყო და არც უნარი შემწევდეს, მის ყოველ ხდომილებას სათანადოდ შევხვედ, ჩემ თავს მაინც ერთ კითხვას ვუსვამ: შემიძლია თუ არა ვისურვო კიდევ, რომ ჩემი მაქსიმა საყოველთაო კანონად იქცეს? თუ არა, იგი (მაქსიმა) უკუსაგდება, მაგრამ არა იმ ზიანის გამო, რაც აქედან წარმოსდგება ჩემთვის, ან სხვისთვის, არამედ იმის გამო, რომ იგი არ გამოდგება პრინციპად შესაძლო-

ბელი საყოველთაო კანონმდებლობისათვის (Gesetzgebung); გონება კი მიძღვლებს, უშუალო პატივისცემით მოვეცილო ამ უკანასკნელს, რომლის შესახებაც, მართალია, ჯერ კიდევ არ ვიცო, რას ემყარება იგი (დაე, ეს ფილოსოფოსმა იველიოს), მაგრამ ის კი მესმის, რომ ეს პატივისცემა წარმოადგენს იმ ღირებულების დაფასებას, რომელიც ბევრად აღმატება ყოველივე იმის ღირებულებას, რასაც მიდრეკილება გუნდრუქს უძევებს; და რომ სწორედ აუცილებლობა ჩემი ქმედებისა პრაქტიკული კანონის მიმართ წმინდა პატივისცემის კარნახით არის ის, რაც მოვალეობას შეადგენს—მოვალეობას, რომელსაც გზა უნდა დაუთმოს ყველა სხვა აღმძვრელმა საფუძველმა, რადგან იგია პირობა თავისთავად კეთილი ნებისა, რომლის ღირებულებაც ყოველივეს აღმატება.

ამგვარად, იმ მორალურ შემეცნებაში, რაც ჩვეულებრივ ადამიანურ გონებას აქვს, მივაკვლიეთ მის პრინციპს, რომელსაც გონება, მართალია, არ იაზრებს ესოდენ საყოველთაო ფორმით და განყენებულად, მაგრამ მაინც ნამდვილად მუდამ თვალწინ აქვს და მას თავის შეფასებებში მთავარ საზომად იყენებს. აქ ძნელი არ იქნებოდა გვეჩვენებინა, თუ ასეთი კომპასით აღჭურვილი გონება, ყველა შესაძლო შემთხვევაში, რა კარგად შეძლებდა ერთიმეორისაგან გაერჩია კეთილი და ბოროტი, მოვალეობის შესაბამისი და მოვალეობის საწინააღმდეგო, თუკი გონებას, არ შივაწვდიდით რა მას რაიმე ცოდნას, სოკრატეს მსგავსად, მხოლოდ თავისავე პრინციპზე გაუუმახვილებდით ყურადღებას, და რომ, ამგვარად, არავითარ მეცნიერებასა და ფილოსოფიას არ საჭიროებს იმის ცოდნა, თუ რა უნდა გქნა იმისათვის, რომ ვიყო პატიოსანი და კეთილი, ან, — უფრო მეტიც, — ბრძენი და სათნოებით აღვსილი. შეგვიძლია წინდაწინვე უშეშველად ჩავთვალოთ, რომ იმის ცოდნა, თუ რის გაკეთება და რის ცოდნა მართებს ადამიანს, ყოველი ადამიანის საქმეა, მათ შორის, თვით ყველაზე ჩვეულებრივისაც. მაგრამ აქ შეუძლებელია გაცემა და აღტაცება არ გამოიწვიოს იმან, თუ ჩვეულებრივ ადამიანურ განსჯაში რა დიდი უპირატესობა აქვს პრაქტიკული შეფასების უნარს თეორიულთან შედარებით. თუ ამ უკანასკნელში ჩვეულებრივი გონება გაბედავს გადაუხვიოს ემპირიულ კანონებსა და გრძნობად აღქმებს, იგი გაიხლართება აშკარა გაუგებრობებსა და საკუთარ თავთან წინააღმდეგობებში, ყოველ შემთხვევაში, მოექცევა გაურკვეველობის, ბუნდოვანებისა და მერყეობის ქაოსში. პრაქტიკულის სფეროში კი შეფასების უნარი სწორედ მაშინ იწყებს წარმოჩენას მთელი თავისი უპირატესობით, როცა ჩვეულებრივი განსჯა პრაქტიკული კანონებიდან გამორიცხავს ყველა გრძნობად მამოძრავებელ ზამბარას. ამ შემთხვევაში იგი სათუთოც კია, და შესაძლოა, მან კინკლაობაც დაუწყოს საკუთარ სინდისს, ან სხვა რამ პრეტენზიებს იმის თაობაზე, თუ რას უნდა ერქვას მართებული; ისიც შესაძლებელია, რომ, საკუთარი თვალთახედვის სინათლისათვის, მან ქმედებათა ღირებულების გულწრფელი განსაზღვრა მოინდომოს; და, რაც ყველაზე უმთავრესია, ამ უკანასკნელ შემთხვევაში მას ფილოსოფოსზე არანაკლებ შეუძლია იმედი იქონიოს, რომ მიზანს მიაღწევს; მეტიც: იგი, ლამის, უფრო დარწმუნებულიც კია თავის თავში, ვიდრე თვით ფილოსოფოსი, რადგან ამ უკანასკნელს ხელთ ვერ ექნება სხვა რამ პრინციპი, თუ არა იგივე, რაც პირველსაც აქვს; მაგრამ, ვარდა ამისა, მას ადვილად შეუძლია არივ-დარიოს თავისი მსჯელობა მრავალი სხვა მოსაზრებით, რომლებიც საქმეს არ ეხებიან, და ამით იგი სწორ მიმართულებას ააცილოს. აქედან გამომდინარე, განა უმჯობესი არ იქნებოდა, მორალის საქმეებში დავს-

ჯერებოდით ჩვეულებრივი გონების მსჯელობას და ფილოსოფიისათვის, დიდ-დიდი, მხოლოდ იმისთვის მიგვემართა, რომ ზნეობის სისტემა უფრო სრულად და გასაგებად წარმოგვედგინა, ხოლო მისი წესები გამოყენებისათვის (მეტადრეკი — პაექრობისათვის) უფრო მოხერხებულად გადმოგვეცა? და არა იმისთვის, რომ ჩვეულებრივ ადამიანურ განსჯას, — თვით მის პრაქტიკულ მოხმარებაშიაც კი, — მისი ბედნიერი გულუბრყვილობა წავართვათ და ფილოსოფიის შემწეობით იგი კვლევისა და შეგონების ახალ გზაზე დავაყენოთ.

უმანკოება, უეჭველად, დიდებული რამ არის, მაგრამ, მეორე მხრივ, ძალიან ცუდია, რომ მისი შენარჩუნება ძნელი საქმეა, ცოტუნება კი — იოლი. ამიტომ თვით სიბრძნესაც კი, — რომელიც საერთოდ მოკმედეგაში უფრო მდგომარეობს, ვიდრე ცოდნაში, — ესაჭიროება მეცნიერება არა იმისათვის, რომ მისგან ისწავლოს, არამედ იმისათვის, რომ მის მოთხოვნებს აღიარება მოუპოვოს და მდგრადობა მიანიჭოს. თავის თავში, თავის მოთხოვნილებებსა და მიდრეკილებებში, რომელთა სრულ დაკმაყოფილებასაც ბედნიერებას ვარქმევთ, ადამიანი გრძნობს მძლავრ წინააღმდეგობას მოვალეობის ყველა იმ მცნების მიმართ, რასაც გონება მას ეგზომ დიდი პატივის ღირსად დაუსახავს. მაგრამ გონება შეუვალად აყენებს თავის მოთხოვნებს ისე, რომ არაფერს აღუთქვამს მიდრეკილებებს, და ამით თითქოს უკუაგდება ან ახგარიშს არ უწევს მათს ესოდენ დაუოკებელსა და, ერთი შეხედვით, სამართლიან პრეტენზიებს (რომლებსაც არ მსურთ უკან დახევა არც ერთი მცნების წინაშე). მაგრამ ეს წარმოშობს ბუნებრივ დიალექტიკას, ანუ მოვალეობის მკაცრი კანონების წინააღმდეგ ბრძანობის ტენდენციას, ასევე, მათს ქმედითობაში, — თუ არა და, მათს სიწმინდესა და სიმკაცრეში მაინც, — დაეკვებისა და ჩვენი სურვილებისა და მიდრეკილებებისადმი მათი რაც შეიძლება მეტი მისადაგების მისწრაფებას. ეს კი ნიშნავს მათს საფუძველშივე მორღვევას და მათთვის მთელი ღირსების აყრას, რასაც, ბოლოს და ბოლოს, თვით ჩვეულებრივი პრაქტიკული გონებაც კი ვერ მოუძებნის გამართლებას.

მაშასადამე, ჩვეულებრივ ადამიანურ გონებას თვით პრაქტიკული მოტივები — და არა სპეკულაციის რაიმე მოთხოვნილება — აიძულებს მიატოვოს თავისი სფერო და ნაბიჯი გადადგას პრაქტიკული ფილოსოფიის მიმართულებით (რისი სურვილიც მას სრულებით არ ებადება მანამდე, სანამ მხოლოდ საღი გონების როლს სჯერდება), რათა აქ მიიღოს ცნობები და მკაფიო მითითება თავისი პრინციპის წყაროსა და ამ უკანასკნელის მართებული განსაზღვრის შესახებ, იმ მაქსიმუმთან დაპირისპირებით, რომლებიც მოთხოვნილებასა და მიდრეკილებას ემყარებიან. ამით იგი თავს დააღწევს ორმხრივი პრეტენზიით გამოწვეულ გასაჭირს და თავიდან აიცილებს ყველა ჭეშმარიტი ზნეობრივი პრინციპის დაკარგვის საფრთხეს იმ ორაზროვნების გამო, რაშიაც იგი ადვილად შეიძლება გაიხლართოს. მაშასადამე, სწორედ ასევე, პრაქტიკულ ჩვეულებრივ გონებაშიც, თუ იგი თავისი თავის კულტივაციას ახდენს, შეუძლებელია აღმოცენდება დიალექტიკა, რომელიც მას აიძულებს, შევალა ეძიოს ფილოსოფიაში, როგორც ეს ემართება გონებას მისი თეორიული გამოყენების დროს. ამიტომ პირველი ისევე ვერ ჰპოვებს მოსვენებას სადმე სხვაგან, თუ არა ჩვენი გონების სრულ კრიტიკაში, როგორც მეორე.

(გაგრძელება იქნება)

მთარგმნელის უბინოვნება

1. „ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნება“ (1785 წ.) პირველი ნაშრომია, რომელიც იმ. კანტმა მიუძღვნა საკუთრივ ეთიკის საკითხებს.

ჩვენს თარგმანს საფუძვლად უდევს: Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, B. IV, Berlin, 1903.

თარგმანში მივუთითეთ გერმანული დედნის გვერდები. ძირითად ტერმინთა თარგმანს ბოლოს დაეურთავეთ.

იმ. კანტის „ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნება“ ქართულ ენაზე პირველად ითარგმნა მთარგმნელი სიამოვნებით მიიღებს და გაითვალისწინებს მკითხველის შენიშვნებს.

უღრმეს მადლობას მოვასხენებ ფილ. მეცნ. დ-რ ნ. ნათაძეს, რომელმაც დიდი ამაგი დასდო ამ თარგმანის რედაქციას.

2. ქ რ ი ს ტ ი ა ნ ვ ო ლ ფ ი (1679-1754)—გერმანელი ფილოსოფოსი. კანტის ნაშრომების გამოქვეყნებამდე ეთიკაში ყველაზე მნიშვნელოვან გამოკვლევად ითვლებოდა მისი მრავალტომიანი „მორალის ფილოსოფია ანუ ეთიკა...“ (1750-1753).

გერმანულიდან თარგმნა ლამარა რამიშვილმა

პრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ЗАМЕЧАНИЯ ПРОФ. Г. ФОН РАЙТА¹ К РУССКОМУ ПЕРЕВОДУ ЛОГИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ АРИСТОТЕЛЯ²

Я прочитал введение проф. Микеладзе к переводу логических сочинений Аристотеля. Считаю интерпретацию автора *очень* интересной. Позволю себе высказать несколько замечаний.

Как было сказано, я нашел толкование проф. Микеладзе *очень* интересным. Оно может быть подвергнуто обсуждению с двух точек зрения: как вклад в интерпретацию Аристотеля и как вклад в теорию модальности. Здесь я не затрону последней части (§5) введения, касающейся понятия необходимого следования; все, что там сказано, мне кажется абсолютно правильным и неоспоримым. Не будучи сам специалистом по Аристотелю, я не могу делать «авторитетных» заявлений об интерпретации Микеладзе. Но насколько я *могу* судить, проф. Микеладзе прав в споре как с Бохенским, так и с Лукасевичем. Особенно поразила меня, — как наиболее оригинальное в интерпретации Микеладзе, — попытка показать, что позиция Аристотеля совершенно последовательна. Другими словами, он не затушевывает трудности, объявляя определенные отрывки путанными или туманными или же несовместимыми со всем остальным. Должен признаться, что, читая знаменитую девятую главу De Interpretatione, я был склонен игнорировать определенные отрывки как «путанные» и не соответствующие картине, которую я сам составил о позиции Аристотеля в обсуждаемом вопросе. Но после того, как я прочел и внимательно рассмотрел мнение проф. Микеладзе, думаю, что без этого я сам не смог бы в полной мере отдать должное Аристотелю. То же самое относится и к главе тринадцатой. Я обычно думал, что Аристотель «из-за новизны предмета» запутался в отношениях между необходимостью и возможностью, т. е. в том, является ли необходимость в то же время возможностью, или же возможность исключает как необходимость, так и невозможность и что эта путаница помешала ему (Аристотелю) ясно увидеть значение определения возможности как дуала необходимости. Должен сказать, что в § 3 вначале мне было нелегко следовать за аргументацией Микеладзе, утверждающего, что отношение дуальности значимо как для унilaterального, так и для билатерального понятий возможности, но потом я в этом убедился.

Наиболее интересным, но, возможно, также наиболее спорным пунктом в интерпретации проф. Микеладзе является приведенная на с. 10. (2. 1.) мысль о том, что потенциальное бытие может быть символизировано как $M(p \& \sim p)$, т. е. понято как одновременное наличие и отсутствие бытия, или как наличие бытия и небытия. В потенции в одно и то же время наличествует и бытие и небытие! Я проверил все отрывки аристотелевского текста, к которым отсылает Микеладзе, и некоторые другие, но все же мне несколько трудно сделать здесь выбор. Когда в Met. 1050 b 12 говорится, что «одно и то же может и быть и не быть», то нет необходимости понимать это как $M(p \& \sim p)$. В De Int. 19 a 11 мы имеем *δυνατόν εἶναι καὶ μὴ*, но даже здесь мне кажется сомнительным, нужно ли брать *καὶ* в строгом смысле конъюнкции. С другой стороны, Met. 1009 a 35, кажется, дает сильную поддержку интерпретации Микеладзе, ибо здесь прямо сказано, что «одно и то же может быть вместе (обеи) противоположностями». В «Метафизике» же (1051 a 16-17) сказано:

¹ Эти замечания составляют основной текст личного письма проф. Г. фон Райта, адресованного Л. Л. Эсакия. Перевод печатается с любезного разрешения автора — профессора Хельсинкского университета, исполняющего с 1965 по 1970 г. обязанности президента Академии наук Финляндии и внешнего существенный вклад в развитие модальных, деонтических, аксиологических и временных логик.

² См. А р и с т о т е л ь. Сочинения, том 2, Москва, 1978. с. 5-50: «Основположения логики Аристотеля».

«то, что обладает способностью, одинаково способно к обеим противоположностям». Но когда я прочел (Met. 1051 а 5-6), что «способность к противоположностям наличествует в одно и то же время, но сами противоположности не могут наличествовать в одно и то же время», я опять запутался.

Если мы поистине можем сказать о возможности, что в ней наличествует как бытие так и небытие, то действительно правильно говорить (с. 12), что «потенциальное бытие подчиняется диалектическому закону противоречивости», а также, что закон исключительно третьего не имеет силы для него. Как указано выше, мне кажется, что существует текстуральная поддержка этой точки зрения, даже если сомнительно, можно ли считать эту поддержку убедительной. Является ли диалектический закон противоречивости, который можно приписать Аристотелю, той же идеей диалектики, которую мы находим у Гераклита и Гегеля, этот вопрос заслуживает рассмотрения. У Гегеля противоречие, кажется, имеет существенную связь со становлением (das Werden) и изменением. Мысль, что изменение является «прохождением через противоречие», я развил в своей Эддингтонской лекции о **Времени, Изменении и Противоречии**. Я пришлю Вам ее ксерокопию, а также отзыв незнакомого мне автора, который, кажется, разбирается в диалектике. (Нет нужды говорить, что мои собственные познания в области диалектической логики действительно очень скудны).

Несколько замечаний по частным вопросам:

С. 14, сл. 42. Я несколько сомневаюсь в микеладезском понимании аристотелевского понятия *ἀπλῶς ἀνευκαίον*. Отрывки, указанные в ссылке, вряд ли поддерживают тот взгляд, что простая необходимость, в аристотелевском смысле *ἀπλῶς*, есть то же самое понятие необходимости, которое является дуалом того, что Микеладзе называет простой или безусловной возможностью.

С. 23 и сл. То, что проф. Микеладзе называет «гипотезой» Аристотеля, относится, как он говорит, к тому, что я назвал принципом предикации. Это очень интересное предположение, но чтобы убедиться в его истинности, я думаю, оно должно быть разработано более детально. Принцип предикации гласит, что по отношению к индивидам данного универсума свойства либо необходимы, либо невозможны, либо случайны (допустимы). Другими словами, не может случиться, чтобы **некоторый** индивид обладал свойством, скажем А, необходимо, а другие — лишь случайно. Этот принцип не раз обсуждался в современной литературе. Я сам не знаю, следует ли считать его истинным. И я сомневаюсь, можно ли его рассматривать как вариант аристотелевской «гипотезы», но, быть может, это так.

С. 26 и сл. Сказанное здесь о «движении» и его месте между возможным и действительным мне кажется очень убедительным и уместным. Не менее удачно мнение (с. 27) о движении, как о категории, связывающей «гераклитову диалектику» с «формальной логикой».

С. 32, сл. 137. Я согласен, что *ἔτι* здесь было бы лучше, нежели *ἤ*, но я сомневаюсь, что это можно было бы назвать результатом ошибочного толкования текста переписчиками. Употребление «или» и «и», мне кажется, более или менее взаимозаменяемо, по крайней мере, согласно обычному употреблению английского языка, а быть может, и русского.

С. 32 и сл. Я не уверен, является ли трактовка, предложенная Микеладзе, интересного отрывка (19 а 23—24) — о необходимости того, что есть, когда оно есть, единственным или лучшим его толкованием. В конце наброска статьи о «Диахронной и синхронной модальностях», которую я пришлю Вам, я пытался разобраться с тем же отрывком несколько другим путем. Но то, что я сказал там, слишком кратко и схематично, и я надеюсь позже написать об этом более подробно.

Теперь я снова занимаюсь модальной логикой — тоже проблемами о будущих событиях, акцидентальности, необходимости и т. п. Шлю Вам отписки статьи о знаменитом доводе Диодора (*ἰδῆς ἐβῆθαι*) и набросок новой работы о двух видах модальных понятий: синхронном и диахронном.

В. Л. КАКАБАДЗЕ

ОБ ОДНОМ НЕДОРАЗУМЕНИИ

Мою статью «Проблема бессознательного в классической глубинной психологии» («Бессознательное», т. I, Тб., 1978, с. 191—198) редакция сопроводила примечанием. В примечании редакции не было бы ничего удивительного и необычного, если бы оно было попыткой доказательства точки зрения, противоположной моему тезису о принципиальном и спорном вопросе психологии — о проблеме бессознательной психики. Ниже я рассмотрю примечания редакции, высказанные в семи предложениях, и попытаюсь показать: а) какими аргументами и какой аргументацией пытается редакция обосновать собственное положение и отвергнуть мою точку зрения; б) почему замечание редакции должно считаться действительно удивительным и необычным.

Предложение первое. «В. Л. Какабадзе утверждает: «Наука о психике должна исходить из положения, что... познающий разум не в силах установить действительную причину бессознательного» (с. 198).

Ошибка первая. В моей статье речь идет о природе бессознательного, редакция же термин природу подменила термином причина (причина бессознательного), чем существенно меняется содержание суждения (см. мою статью, с. 195).

Ошибка вторая. В. Л. Какабадзе не утверждает, как это думает редакция, положение — познающий разум не в силах знать действительную природу бессознательного, а излагает исходную агностическую точку зрения глубинно-психологических теорий, которая им характеризуется так: «Эти последние (некоторые глубинно-психологические содержания бессознательной психики — В. К.) являются гипотезами, и подобная квалификация предопределена исходными положениями глубинно-психологических концепций. Поскольку наука о психике должна исходить из положения, что психика условно считается самодовлеющей реальностью и что познающий разум не в силах установить действительную природу бессознательного, постольку выглядит естественной характеристика бессознательной основы сознательной психики как гипотетическая, предполагаемая» (с. 195).

Ошибка третья. Содержание моего суждения редакция не привела в целом и завершеном виде; из вырванного из него суждения у читателя создается впечатление, будто бы В. Л. Какабадзе утверждает, что познающий разум не может установить, постичь действительную природу бессознательного. По-видимому, редакция хочет указать читателю — видите, мол, В. Л. Какабадзе не стоит на точке зрения теории познания диалектического материализма.

Цель моей статьи заключается в том, чтобы показать, как в марксистской психологии должна решаться проблема бессознательной психики с философских позиций диалектического материализма.

Предложение второе. «Он (В. Л. Какабадзе) полагает, что «разговор об экспериментальном подтверждении бессознательной психики — результат недоразумения» и аргументирует следующим образом: «прямое обоснование существования бессознательной психики требует ее существования в сознании, понятие же бессознательной психики исключает это условие» (с. 198).

Мое суждение приведено правильно.

Предложение третье. «Нельзя не обратить внимания, что этими словами В. Л. Какабадзе почти дословно повторяет тезис, звучавший еще в XVII веке (Локк: «иметь представление и что-то осознавать — это одно и то же». Опыт человеческого разума, ч. II, гл. I, § 9; «Мышление без сознания можно представлять себе в

* «Бессознательное», под общей редакцией А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия, Ф. В. Бассина, т. I, II, III, Тб., 1978.

такой же степени, как протяженное тело, которое не имеет частей», там же, § 19), не учитывая при этом многократно проводившихся и в нашей и западной литературе разъяснений несостоятельности этого тезиса» (с. 198).

Ошибка четвертая. Редакцией неправильно указано название произведения Дж. Локка. Оно называется не «Опыт человеческого разума», а «Опыт о человеческом разуме». Эти заглавия подразумевают различные содержания, и неточность тем более непростительна.

Ошибка пятая. Указанное произведение Дж. Локка разделено не на части, а на книги. Вместо «часть II» должно быть «книга II».

Ошибка шестая. Неправильно приведена выдержка из произведения Дж. Локка. В 9-м параграфе первой главы II книги (см. Дж. Локк. Избранные философские произведения в двух томах, т. I, М., 1960, с. 131) Дж. Локк пишет: «...иметь идеи и воспринимать — одно и то же». Редакция заменила термин «идея» термином «представление», а вместо термина «воспринимать» вставила термин «что-то осознавать» и представила мысль Дж. Локка таким образом: «иметь представление и что-то осознавать — это одно и то же».

Ошибка седьмая. Другая выдержка из 19-го параграфа первой главы III книги тоже приведена неправильно. Как слова Дж. Локка редакция предлагает предложение: «Мышление без сознания можно представлять себе в такой же степени, как протяженное тело, которое не имеет частей». В действительности же в § 19 у Дж. Локка написано следующее: «Если они говорят, что человек мыслит постоянно, но не всегда осознает это», то они так же могут сказать, что их тело протяженно, но не имеет частей».

Указанное суждение Дж. Локка передает картезианскую точку зрения, что для души мышление — необходимый атрибут. Сам Дж. Локк отрицает такой взгляд и защищает мысль, что душа не всегда мыслит, но когда в душе протекает процесс мышления, он всегда сознателен (переживаем). (См. те же параграфы).

Ошибка восьмая. В суждении редакции определено не указывается, какое положение В. Л. Какабадзе несостоятельно: тезис — невозможность экспериментального обоснования бессознательной психики, аргумент — понятие бессознательной психики отрицает ее эмпирическое подтверждение или же аргументация — экспериментальное обоснование бессознательной психики невозможно постольку, поскольку неосуществимо непосредственное, прямое видение бессознательной психики.

Я ставлю известный вопрос о невозможности экспериментального (эмпирического, прямого) доказательства бессознательной психики, приводя в качестве аргумента принципиальное противоречие между содержанием понятия бессознательного и прямым его подтверждением. Это — общеизвестное положение дела, правильно указывающее на то, что проблема существования бессознательной психики должна быть поставлена, рассмотрена и решена в теоретическом аспекте. В этом случае я касаюсь не вопроса существования — несуществования бессознательной психики, т. е. онтологического аспекта проблемы, а того, в каком разрезе должна рассматриваться аргументация в связи с онтологическим вопросом бессознательной психики (это относится к доказательству как существования, так и отрицания бессознательной психики), того, что посредством эксперимента нельзя ни отвергать, ни доказывать существование бессознательной психики, что ее принятие или отрицание вытекает только из теоретически-философских предпосылок (под бессознательной психикой подразумевается та психика, которая вообще не сопровождается переживанием, она представлена вне переживания).

Ошибка десятая. Редакция нарушила правило дискуссии, используя прием, называемый «обоснованием в кредит». Вместо того, чтобы проанализировать представленное В. Л. Какабадзе доказательство — тезис, аргумент и аргументацию, доказать со своей стороны противоположное положение, что бессознательная психика экспериментально доказуема, что нет противоречия между понятием бессознательной психики и ее экспериментальным доказательством и т. д., редакция удовлетворилась лишь словесным заявлением, что, мол, этот тезис неоднократно рассмотрен

и за рубежом и у нас и отвергнут из-за его несостоятельности. Словесное отрицание редакции не может удовлетворить требования доказательства.

Следует указать и на один нюанс примечания редакции. Она отмечает: В. Л. Какабадзе почти дословно повторяет тезис, звучавший еще в XVII веке (т. е. три века назад) — существование психических содержаний совпадает с их переживанием. Редакция пытается наемкнуть читателю, что, мол, В. Л. Какабадзе согласен с Дж. Локком, разделяет положение XVII века.

Редакция защищает тезис о существовании бессознательной психики. Это положение, как известно, в европейской философии было высказано Платоном в IV веке до нашей эры, т. е. 24 века назад, и даже сегодня имеет сторонников. Указание на фактор времени ни о чем не говорит. Главное не фактор времени, а содержание понятия, которое должно опираться на доказательство.

Ошибка десятая. Положение о том, что существование психических содержаний совпадает с их переживанием или первичным сознанием, общепризнано, отрицать его в прямом значении никто не пытался. Указанное положение как неизбежное разделяют и психоанализ (З. Фрейд) и психология установки (Д. Н. Узнадзе), — именно те теории, которые пытаются обосновать бессознательную психику. В понятии бессознательной психики названные теории подразумевают не уровень переживания психических содержаний, а нечто другое, в частности, З. Фрейд — «бессознательный психический процесс», а Д. Н. Узнадзе — «бессознательную психическую установку» или «целостный модус личности». Именно это представляет содержание классической проблемы бессознательной психики: существует ли независимо от переживания нечто такое, что все-таки является психикой. Редакция же бессознательно! психикой неоправданно сошла уровень переживания психических содержаний (подробно об указанном см. ниже).

Редакция не учитывает основное и принципиальное положение теории установки Д. Н. Узнадзе: «Когда существует какое-либо психическое содержание, его всегда сопровождает та или иная степень сознания (подчеркнуто мною — В. К.) (Труды, т. VI, Тб., 1977, с. 132, на груз. яз.). Следовательно, согласно Д. Н. Узнадзе, психическое содержание на уровне простого переживания не может быть бессознательным.

Предложение четвертое. «Характерно, что даже И. Кант, опровергая Локка, указывает, что при всей противоречивости понятия бессознательного отказываться от его использования мы не можем. (Антропология, §5 «О представлениях, которые мы имеем, не сознавая их». Соч., т. 6, М., 1966, с. 366).

Ошибка одиннадцатая. В суждении И. Канта редакция отождествила «бессознательное» и «бессознательную психику». Суждение И. Канта касается бессознательной психики (несознаваемые представления), редакция же говорит вообще о бессознательном, которое и по своему содержанию, и по объему отличается от первой.

Ошибка двенадцатая. Редакция считает, что И. Кант понятие бессознательного (должно быть бессознательной психики) считает противоречивым. В действительности И. Кант понятие «несознаваемой психики» (несознаваемые представления) не считает противоречивым. В указанном месте (Кант, Соч., т. 6, с. 366) И. Кант говорит о кажущемся противоречии «бессознательной психики». Он пишет: «Иметь представления и тем не менее не сознавать их — это кажется чем-то противоречивым». В этом случае И. Кант имеет в виду смутные представления, которые тем не менее являются переживаниями и поэтому представляют содержание сознания, сознательную психику. Следовательно, согласно И. Канту, «бессознательная психика» (не сознаваемые представления) не содержит никакого противоречия.

Ошибка тринадцатая. Редакция считает, что И. Кант является защитником так называемой «бессознательной психики» (и даже использует это понятие). Точка зрения И. Канта редакцией понята неправильно. И. Кант не защищает, а отрицает существование так называемой «бессознательной психики». «Смутные представления» И. Канта, которые редакция считает бессознательной психикой, являются содержаниями эмпирического сознания, т. е. переживаниями. Даже наиболее смутное



психическое содержание сознания для И. Канта является носителем сознания. В «Предгомемах» И. Кант пишет: «...между сознанием и полным отсутствием сознания (психологической темнотой) все еще имеются меньшие степени; поэтому невозможно никакое восприятие, которое показало бы абсолютное отсутствие; невозможно, например, такая психологическая темнота, которую нельзя было рассматривать как сознание, над которым лишь взяло верх другое, более сильное; и так во всех других случаях ощущения» (И. Кант, т. 4, часть I, М., 1965, с. 125, подчеркнуто мною — В. К.).

Основным недоразумением является то, что в кантовское понятие («смутное представление») редакция вложила собственное содержание. Для редакции бессознательной психикой является психика, существующая на уровне переживания. И. Кант рассуждает о психике, существующей на уровне переживания («смутных представлениях»), следовательно, мол, и у И. Канта мы имеем дело с подтверждением бессознательной психики. Дело в том, что сам И. Кант, как видели, «смутные представления» считает сознательными.

Ошибка четырнадцатая. Редакция предполагает, что И. Кант отрицает взгляд Дж. Локка в связи с вопросом «бессознательной психики» (именно Дж. Локк отрицал существование бессознательной психики; И. Кант же, в противоположность ему, защищал). Это понимание также не соответствует действительности. В понимании вопроса формы существования психики Дж. Локк и И. Кант стоят на одной точке зрения: оба отрицают существование бессознательной психики, оба защищают существование психических содержаний (идей и представлений) в сознании. «Смутные, неясные идеи» Дж. Локка и «смутные представления» И. Канта являются переживаниями. Правда, их сопровождает низкий уровень сознания, но они все же помещаются в его рамках. Бессознательная психика и у Дж. Локка и у И. Канта была бы провозглашена в том случае, если бы они стали защищать мысль о таком существовании психических содержаний, когда они вообще не были бы переживаемы, не имели бы даже нижайшего уровня сознания, существовали бы за его пределами. Допущение такого рода отрицают оба автора.

Спрашивается: если редакция объявляет «смутное представление» бессознательной психикой и И. Кант признает защитником бессознательной психики, то почему же в силу той же логики не объявляет Дж. Локка защитником бессознательной психики, ведь и Дж. Локк защищает мысль о существовании «смутных идей». При таком положении дела ведь лишается основы противопоставление Дж. Локка и И. Канта в связи с вопросом формы существования психики.

Следует обратить внимание еще на один момент. В споре редакция не нуждается ссылки на авторитет в качестве аргумента. Видите, мол, сам И. Кант признает необходимость использования понятия бессознательного. Во-первых, как мы видели, И. Кант не предстает защитником бессознательной психики. Далее, если бы он даже был защитником бессознательной психики, то одной лишь ссылки на его авторитет не будет достаточно для доказательства ее существования.

Предложение пятое. «Мы будем далее, знакомясь с материалом монографии, многократно убеждаться, что представление о неосознаваемой психической деятельности допускает существование переживаний, которые не осознаются, как таковые, их субъектом (ранний онтогенез), что существуют формы работы мозга, которые направлены на учет и выявление смыслов (и потому являются деятельностью психической), но, тем не менее, на определенных этапах своего развития не только не осознаются, но и не переживаются (интуиция, установка)» (с. 198—199).

Ошибка пятнадцатая. Понимание редакцией понятия содержания бессознательной психики («не осознаваемой психической деятельности») противоречно. В понятии бессознательной психики объединены два противоположных и исключаящих друг друга содержания. С одной стороны, бессознательной психикой объявляется переживание (частное психическое содержание непредметного, первичного сознания), с другой же — установка (в понимании Д. Н. Узнадзе) как вообще непереживаемая определенность, которая является не частным психическим процессом, а модулем целостной личности.

Ошибка шестнадцатая. Известно, что проблема бессознательной психики была поставлена в онтологическом аспекте, в разрез переживания и непереживания и получила такую формулировку: можно ли считать психикой нечто такое, что не является переживанием, находится за его пределами. Это—классическое содержание проблемы бессознательной психики (Д. Н. Узнадзе также с этой позиции рассматривает проблему установки) и тем более удивительно, что редакция не учитывает историю указанной проблемы и онтологической проблемой психики ставит нечто такое, которое никто не считает проблемой: существует ли реально переживание, т. е. психическое содержание непредметного сознания? Это содержание, конечно, является психикой и ее реальное существование никогда не ставилось под сомнение! Разрешила ли редакция указанием на факт переживания проблему существования бессознательной психики?

Ошибка семнадцатая. Как выясняется, редакция не размежевает онтологический и психологический аспекты, связанные с бессознательной психикой. Это видно из того, что редакция объявляет сознательной психикой только психические содержания, достигшие уровня предметного сознания. Следовательно, то содержание психики, которое может быть и интенсивным (переживаться ясно и отчетливо), но находится на уровне непредметного сознания, редакцией считается бессознательной психикой. Проблема бессознательной психики касается не психологического, а онтологического аспекта, только формы существования психики, а не психологической стороны психики—познана ли она (осознана по ее сущности, генезису и т. д.).

С другой стороны, редакция проблемой бессознательной психики правильно считает обстоятельство, что проблемой бессознательной психики одновременно объявляется установка, рассмотренную в онтологическом плане. Противоречие же создается онтологический и психологический аспекты: не совпадает друг с другом содержание психики, рассмотренное с онтологической и психологической точек зрения.

Ошибка восемнадцатая. Редакция считает, что проблема бессознательного в психологии поддается эмпирическому решению, так как реально существуют такие явления, например, интуиция, установка, представляющие «факты» бессознательной психики.

Вопрос в этом случае касается того содержания понятия бессознательной психики, в котором подразумевается существование психики вне переживания. Если бы встал вопрос о такой бессознательной психике, которая представляет переживание, то, как было отмечено, здесь нет ничего проблематичного — существование такой психики не требует доказательства.

Настоящая проблема бессознательной психики — проблема возможности существования психики вне переживания (таково понятие установки Д. Н. Узнадзе) — эмпирически не решается, так как принципиально нельзя «увидеть» органом нашего познания (сознанием) такую психику, которая будет предметом интенции сознания, и в то же время будет существовать бессознательно, т. е. не будет предметом интенции сознания. Поэтому указанная проблема должна быть проанализирована под теоретическим углом: суждение о реальном существовании психики, осмысленной вне переживания, требует рассмотрения и решения, исходя лишь из теоретических предпосылок.

Редакция убеждена в существовании факта бессознательной психики и таковой считает, например, интуицию, установку. Ни у кого не вызывает сомнения существование того реального положения вещей, процессов, которое в одном случае называют «интуицией» а в другом «установкой». Спорным и требующим выяснения является другое, а именно внутренняя природа, форма существования, называемые механизмами «интуиции» и «установки», так как мы не видим непосредственно природу механизмов, дающих результаты установки и интуиции. В самих продуктах интуиции и установки — в фактах сознания не видно, продуктами чего являются они, — бессознательной высшей нервной деятельности (мозга) или же бессознательной психики.

Когда в психоанализе речь идет о необходимости допущения бессознательных психических процессов, мы имеем дело с совершенно понятным положением вещей,

так как это допущение вытекает из теоретической предпосылки — представления психики в виде непрерывной реальности. Поскольку заранее допущено, что сознательная психика не может возникнуть из непсихики, постольку основу психики следует искать опять же в психике: замеченный в сознательной психике пробел должен быть восполнен бессознательной психикой.

Там же, где признается прерывистая природа психики, возникновение сознания из мозга диалектическим путем, то, что сознание есть свойство, продукт работы мозга (эти положения защищает диалектический материализм, следовательно, их должна защищать и марксистская психология), — суждение о бессознательной психике, думаем, не оправдано. Указанная теоретическая предпосылка должна исключать допущение бессознательной психики.

Здесь же следует отметить одну теоретическую аргументацию редакции: работу мозга, порождающую смысл (мысль), редакция считает бессознательной психикой.

В случае принятия вышеуказанной теоретической предпосылки — мозг порождает сознание — мы обязаны непосредственной основой сознания (все равно — будет ли это ощущение или мысль) объявить работу мозга, высшую нервную деятельность, а не бессознательную психику.

Предложение шестое. «Но это представление — неосознаваемой психической деятельности — никак не требует существования «сознательных психических... переживаний... независимо от сознания» (формулировка А. Т. Бочоршвили, к которой В. Л. Какабадзе, видимо, присоединяется)» (с. 199).

Ошибка двенадцатая. Опять неправильно приведена выдержка из моего суждения. Вместо «сознательные психические... переживания» должно быть «сознательные психические содержания (т. е. переживания)».

Понимание редакцией понятия «неосознаваемая психическая деятельность» (в котором подразумевают как переживание, так и непереживание) действительно исключает значение бессознательной психики, подразумеваемое в термине «сознательные психические содержания (т. е. переживания) независимо от сознания» (что подразумевает существование переживаемого содержания независимо от переживания). Последнее понимание сегодня уже не защищают серьезно, его отрицают как защитники бессознательной психики, так и противники.

Что касается содержания самой проблемы бессознательной психики, то следует отметить, что редакция неправильно излагает понимание В. Л. Какабадзе этой проблемы. Для В. Л. Какабадзе проблема бессознательной психики заключается не в возможности бессознательного существования переживаний, т. е. возможности существования психических содержаний вне переживания, а в возможном существовании психики другого содержания вне переживания (т. е. нервного сознания). Это — та проблема, которую ставил Д. Н. Узнадзе, — может ли существовать что-то такое, которое не является психическим содержанием, но все-таки есть иная психика. Таковой Д. Н. Узнадзе в последний период своей деятельности считал установку (целостный модус личности).

Предложение седьмое. «Неточность терминологии при рассмотрении всех этих вопросов, требующих высокой дисциплины мысли, может быть очень опасной» (с. 199).

Нельзя не согласиться со справедливым требованием редакции того, что во время рассмотрения вышеуказанных вопросов необходимо придерживаться точной терминологии; предварительное же условие для указанного создает высокая дисциплинированность мышления.

Ошибка двенадцатая. В замечании редакции подразумевается, что это требование не соблюдено в статье В. Л. Какабадзе. Естественно, читатель ждет от редакции, что она не удовлетворится только высказыванием общей фразы, для примера возьмет из статьи В. Л. Какабадзе и рассмотрит хотя бы один термин и покажет: вот, мол, этот термин неправильно, неточно, в измененном содержании используется автором. В этом случае и обвинение было бы справедливо. Но редакция поступает не так. Почему? Потому, что в статье В. Л. Какабадзе нет терминологических неточностей.

Какую же все-таки цель преследует требование редакции высокой дисциплины мышления? Редакция решила использованием в споре недозволенных средств в глазах читателя умалить противника и этим путем одержать над ним легкую победу. Это — нарушение элементарных правил спора. Указанный прием называют «игрой злыми клячками».

* * *

Я, как один из участников монографии, считаю себя обязанным ответить на замечания редакции по поводу моей статьи, так как думаю, что указанные замечания редакции не только не обоснованы.

Пусть читатель оценит замечания редакции вместе с моими ответами под углом зрения «дисциплины мышления».

Представлена Институтом психологии им. Д. Н. Узнадзе
АН Грузинской ССР

7 1/5

Индекс

76 136



ՀԱՅԿԱՍՏԱՆԻ
ԳՆԱԴՐՈՒԹՅԱՆ
ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅԱՆ
ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅԱՆ