

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ოთარ ტაბიკე

აღაბიანი, თავისუფლება, შეგოქმედება



თბილისი
„მეცნიერება“

1991

ნაშრომი ეძღვნება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კარდინალურ საკითხებს. გაანალიზებულია ადამიანის მთლიანობის პრობლემა, ადამიანის გონითი ყოფიერების არსი, თავისუფლებისა და მოთხოვნის ცნებათა ურთიერთმომართების საკითხი. ადამიანის, ინდივიდის და პიროვნების განსხვავებათა საფუძველზე დადგენილია თითოეული მათგანის რაობა. ფილოსოფიური თვალთახედვითაა გამოკვლეული ნეგატიური მოვლენები და მათი დაძლევის გზები. ორიგინალურადაა წარმოდგენილი შემოქმედების არსი და შემოქმედებითი მოღვაწეობის სპეციფიკურ-ადამიანური ხასიათი. წიგნი განკუთვნილია სპეციალისტებისა და ადამიანის პრობლემებით დაინტერესებული ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის.

რედაქტორები: ა. ბ რ ე გ ა ძ ე, ვ. გ ო გ ო ბ ე რ ი შ ვ ი ლ ი

რეცენზენტები: ფილოსოფიის მეცნ. კანდ. ა. ბ ა ქ რ ა ძ ე
ფილოსოფიის მეცნ. კანდ. გ. ფ ა ც ა ც ი ა

ოთარ ტაბიძე (1925—1986)

კაცურად იცხოვრა, შინაარსიანად, ლამაზად, შემართებით. ბევრი გააკეთა მეცნიერებაში, აღამიანებთან ურთიერთობებში; ბევრი ჩანაფიქრი და შესაძლებლობა ვერ განახორციელა გასაოცარი ნიჭისა და ენერჯის აღამიანმა — 61 წლისა უდრტვინველად აღესრულა თავისი სათაყვანებელი სამშობლოს ბუნების წიაღში; უკიდვგანო სივრცეში გაიფანტა ბობოქარი სული და დარჩა კარგი სახელი, ტკბილმწარე მოგონება გამორჩეულ სიცოცხლეზე; დარჩა პიროვნების უკვდავსაყოფი მეცნიერული ნაშრომები, ერთი ამოსუნთქვით შექმნილი ეპიგრამები, საჰადრაკო კომპოზიციები... დარჩა მონატრება-სიყვარულის დადასტურება. მეგობრებს, მოწაფეებსა და კოლეგებს ენატრებთ მისი ზუბუნა ხმა (სულის ძახილი), ხელაშლილი მასპინძლობა (ქართული ხასიათი), პილპილშერეული, დახვეწილი იუმორი (თანობილი ხელოვნება), პოეტური განწყობა (მისივე გვარის გენის გაგრძელება), აზროვნების სიღრმე, არსის „დაჭერა“ (ინტელექტი და ინტუიცია) და სინათლე (შესაშური უნარი)... ერთ სხეულში ჩატეული მრავალი ენება, თვისება, მონაცემი: მეცნიერული სერიოზულობა და ცხოვრების სილაღე, პრინციპების დაცვა და დამთმობობა, სიახლისაყენ სწრაფვა და წარსულის თაყვანისცემა, ღომის შემართება და ჩიტის გული, „ფიზიკოსობა“ და „ლირიკოსობა“, ნადირობის ტრფიალი და ბუნების ქომაგობა, უწესრიგობა და პედანტობამდე მისული პასუხისმგებლობა, სიცოცხლის სიყვარული და სიკვდილთან თამაში... და მაინც ერთი, დიდი ბავშვი, ერთი პათოსი — ჭეშმარიტების სიყვარული, მაღალ ღირებულებათა ქომაგობა.

ცხოვრების გზა კი ფრაგმენტულად ასეთი იყო: იზრდებოდა ივანდიდში, იმერეთის ლამაზ სოფელში (ხონის რაიონი), უყვარდა წიგნი, მამით ობოლი ბევრს შრომობდა, წარჩინებით დაამთავრა სკოლა, მაგრამ ხელმოკლეობის გამო ვერ შეძლო სწავლის გაგრძელება და მუშაობა დაიწყო ტყიბულის მაღაროებში. შემდეგ ქუთაისის პედაგოგიური ინსტიტუტი (მაშინდელი დასავლეთ საქართველოს „უნივერსიტეტი“), ზნემაღალი და განსწავლული მასწავლებლები, აკად. ა. ბოჭორიშვილის ფრთებქვეშ დავაყვაცება, ასპირანტურის კურსის გასრულება, ოჯახის შექმნა, ღირსეული მეუღლის ქ-ნი ნაზი

მამაგეიშვილის თანადგომით სიძნელეთა გაიოლება... დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტი, ნაშრომები ფსიქოლოგიის კარდინალურ საკითხებზე... 1962 წლიდან ფილოსოფიის ინსტიტუტი, ქართული ფილოსოფიის „ოქროს ხანის“ გამოჩენილ მეცნიერთა მიერ მისი ნიჭის აღიარება, ფრთების გაშლა, საკუთარი მე-ს საბოლოოდ პოვნა: ადამიანის პრობლემა და შემოქმედების ფილოსოფია; სა-დოქტორო დისერტაცია; ახალი დარგის — ფილოსოფიური ანთრო-პოლოგიის დამფუძნებელთა გვერდით ყოფნა... ხელმოცარულთა და „ჩასაფრებულთა“ შემოტევა, ბრძოლა მათ წინააღმდეგ და გამარჯვებ-ბა. დიდი ენერგიის ხარჯვა, თავის არდაზოგვა, მაქსიმალიზმი პირად და საზოგადო ცხოვრებაში, გაბედული გამოსვლები, საინტერესო ლექციები, სტუდენტთა სიყვარულის მოპოვება...

მრავალმხრივია ოთარ ტაბიძის მეცნიერული ინტერესები, მაგრამ ძირითადი და წარმმართველი ადამიანის პრობლემაა. იგი იკვლევდა ამ რთული სისტემის ფუნდამენტურ მახასიათებლებს, მის სპეციფი-კად მიიჩნევდა გარდამქმნელ მოღვაწეობას, ობიექტური ღირებულებების მიხედვით არსებობას, თავისუფლებასა და შემოქმედებას. ნა-თელმხილველის თვალთ მოგზაურობდა ადამიანის შინაგანი სამყა-როს ლაბირინთებში, ეძებდა წესრიგს, რომელიც ნათელს მოჰფენდა განსხვავებულ ფენათა ერთიანობას. იგი კარგად იცნობდა დასავლუ-რი და საბჭოთა ფილოსოფოსების, ფსიქოლოგების, ანთროპოლოგე-ბის, პოზიტიური მეცნიერების წარმომადგენელთა ნაშრომებს, მხა-ტერული ლიტერატურის შედეგებს, კითხულობდა მათ ორიგინალში, იმუშავებდა სწორ პოზიციას.

ო. ტაბიძე იცავს დებულებას, რომ ადამიანს არსებითი და გამო-კვეთილი ადგილი უჭირავს სამყაროს მრავალფეროვნებაში. მას, რო-გორც უნივერსუმის მთლიანობის ნაწილს და თავისთავად მთლიანო-ბას, სწავლობს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ეს მეცნიერება მხო-ლოდ ისეთი ფილოსოფიის სისტემაშია შესაძლებელი, რომელიც აღი-არებს ადამიანის უზარმაზარ მნიშვნელობას სამყაროსათვის და ამასთან ერთად, უარყოფს ანთროპოცენტრიზმს. 1

ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ პრობლემათაგან ოთარ ტაბი-ძისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ადამიანის არსის ცხად-ყოფას, გონივი ყოფიერების დადგენას, თავისუფლების, თვითკონ-სტიტუციის, ანთროპოგენეზის, ფსიქოფიზიკური საკითხების გადა-ჭრას. ადამიანის მთლიანობითი ბუნების, თავისუფლებისა და მო-

თხოვნილებების ურთიერთობის და გონითი ყოფიერებისადმი მიძღვნილ გამოკვლევებში მოცემულია ადამიანში სხვადასხვა ფენათა თანაარსებობის ორიგინალური თეორია; განვითარებულია აზრი მოთხოვნილების მატარებელი სუბიექტის არსის და მოთხოვნილების ცნების კორელატურობის შესახებ. ერთმანეთს ეწინააღმდეგება არა თავისუფლება და მოთხოვნილება, არამედ ბიოლოგიური და სპეციფიკურ-ადამიანური, კულტურულ-ღირებულებითი სფეროს კუთვნილი მოთხოვნილებები. კითხვას, თუ როგორაა შესაძლებელი ლოგიკურად სხვადასხვა, ხშირად ერთმანეთის საწინააღმდეგო თვისებების გაერთიანება ადამიანში, ო. ტაბიძე პასუხობს: მაღალი ფენა არის ახალი დონე განვითარებისა და თავის შემადგენლობაში მოხსნილი სახით შეიცავს დაბალს, რის გამოც აზრს კარგავს მალისა და დაბლის დაპირისპირება. თავისუფლების პრობლემის გადაჭრისას იგი ეყრდნობა შეხედულებას, რომელიც აღიარებს ადამიანის როგორც ბუნებისმეტყველურ დეტერმინირებულობას, ისე გონითის თავისუფლებას. ადამიანი, როგორც გონითი არსება, არის თავისუფალი, რამდენადაც გვიჩვენებს თვითაქტიობას, რომელიც მოხსნილი სახით შეიცავს და ემყარება ბუნებისეულ განსაზღვრულობას.

რა არის ადამიანი, რას ნიშნავს იდეალური პიროვნება, როგორ გვიხატავს მას ჩვენი ფანტაზია და კრიტიკული აზროვნება, როგორი უნდა იყოს ადამიანი, რა უშლის ხელს მისი ძალების რეალიზაციას — აი საკითხების არასრული სია, რომლებიც აწუხებს ო. ტაბიძეს. იგი აკრიტიკებს ადამიანის რაობის რაციონალისტურ გადაჭრას, ადამიანის ცხადყოფას მის ზემოთ მდგომი სუბსტანციის მეშვეობით, უარყოფს აგრეთვე რედუქციონიზმს, რამდენადაც აქ ადამიანის არსი მოწყვეტილია ობიექტურ ღირებულებებს. ადამიანი არის სუბიექტი და ამიტომ მის არსს ქმნის არა თავისთავად ობიექტური ღირებულებები, არამედ მათი გარდაქმნა სუბიექტის შინაგან ბუნებად, მის მოთხოვნილებად, ქცევის მოტივად. ღირებულებათა ასეთ გაშინაგნებაში (ინტორიორიზაცია) უნდა ვეძებოთ ადამიანის რაობის ერთადერთი სწორი გაგება. ო. ტაბიძის შემოქმედებაში დასაბუთებულია თეზისი, რომ ცნებები: ადამიანი, ინდივიდი და პიროვნება არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, ამასთან, ქმნიან ერთიან სისტემას, რაც საშუალებას გვაძლევს ჩავწვდეთ ადამიანის ფენომენს. ადამიანის ცნება უფრო ფართოა, ვიდრე პიროვნების. პიროვნება ადამიანში თავს იჩენს გონითი აქტების ცენტრის სახით. პიროვნება გულისხმობს

ინდივიდს თავისი თვითმყოფადობით, უნიკალობით, თვითდეტერმინაციის უნარით. ამიტომ პიროვნება არ გვაქვს მაშინ, როცა ადამიანი თავის უფლებას ჰკარავს და გაუცხოებული სახით წარმოგვიდგება. აქედან გამომდინარე, რომ ადამიანის არსი დაკავშირებულია შემოქმედებასთან, სუბიექტის თავისუფალ-გარდამქმნელ მოღვაწეობასთან. ადამიანი ქმნის კულტურას და ამით იკმაყოფილებს თავის კულტურულ, ობიექტურ-ღირებულებით მოთხოვნილებებს. შემოქმედების არსს და მის კავშირს ადამიანის არსთან ო. ტაბიძემ მიუძღვნა მეტად საინტერესო და ორიგინალური გამოკვლევა, სადაც იგი ეხება შემოქმედების სხვადასხვა სახეებს და ასაბუთებს დებულებას, რომ შემოქმედებისადმი ფილოსოფიური მიდგომა ზოგადობის უმაღლეს ხარისხს ისახავს მიზნად. შემოქმედება არის აღმოჩენა ობიექტურ ღირებულებათა სფეროში და შემოქმედებით პროცესს წარმართავს ობიექტური ღირებულებები. აქედან გასაგები ხდება შემოქმედებასთან დაკავშირებული ისეთი, ერთი შეხედვით უცნაური ფენომენები, როგორცაა ინტუიცია, ატიციპაცია, შთაგონება. არსებითი მომენტი, რომელიც თან გასდევს შემოქმედებით მოღვაწეობას, არის ინტუიცია, ობიექტური ვითარებების უშუალო ჰერეტიკა. ინტუიცია მონაწილეობს არა მარტო გენიოსის მხატვრულ შემოქმედებაში, არამედ მეცნიერულ და სხვა სახის მოღვაწეობაში.

ადამიანის შესახებ თეორიული განმარტებანი ოთარ ტაბიძისათვის ერთგვარი საშუალებაა იმისა, რომ მოწესრიგდეს რეალური წინააღმდეგობანი. იგი ყოველთვის ცხოვრების უშუალოში ტრიალებდა, განიცდიდა და ასახავდა იქ მიმდინარე ხდომილებებს. მან გარდაქმნის პროცესის დაწყებამდე ადრე გაბედულად ამხილა ის სიღრმისეული ნეგატიური მოვლენები, რასაც ადგილი ჰქონდა მის თანამედროვე საზოგადოებაში. მეცნიერულად ახსნა მათი არსებობის მიზეზები, ზედაპირულად მხოლოდ წარსულის გადმონაშთებს კი არ დაუკავშირა, არამედ ეკონომიკურ ბაზისს, განაწილების ორგანიზაციის გადაუქრელობას და მიუთითა მათი დაძლევის გზებზე. იგი ეთაყვანებოდა საუკუნეებით განმტკიცებულ ტრადიციებს და იბრძოდა მათი გაყალბების წინააღმდეგ, უყვარდა ადამიანი და იბრძოდა მისი გაუკულმართების წინააღმდეგ, აფასებდა პიროვნების ღირსებას და იბრძოდა ყალბი პრესტიჟულობისა და პატივმოყვარეობის წინააღმდეგ.

ადამიანის მთლიანობის პრობლემა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში

I. საკითხის დაყენება

1. ადამიანის მთლიანობის პრობლემა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცენტრალური პრობლემაა. ამ პრობლემისადმი კერძო მეცნიერებათა ინტერესიც გაიზარდა (ბიოლოგია, ფსიქოლოგია, ფიზიოლოგია და სხვ.), მაგრამ ამ მეცნიერებათა საგანი შეუძლებელია იყოს ადამიანი, როგორც მთლიანი. ეს მსჯელობა ანალიტიკურია და შესატყვის ევიდენტობასაც ფლობს. მართალია, ხშირად ამ მეცნიერებათა წარმომადგენლები შეიძლება ადამიანზე, როგორც მთელზე, მსჯელობდნენ, მაგრამ თუ ტერმინოლოგიურ დავას თვითონ არსის შესახებ დავაში არ ავურევთ, ადამიანის „მთელი“ არ შეიძლება ამ მეცნიერებათა შესწავლის ობიექტი იყოს. ან ამ მეცნიერებათა წარმომადგენლები სცდებიან თავისი მეცნიერების ფარგლებს და სულ სხვა სფეროში გადადიან, როცა ადამიანის მთლიანობაზე მსჯელობენ, ანდა ტერმინი „ადამიანის მთლიანობა“ მათთან სულაც არ აღნიშნავს იმ მთლიანს, რომელიც აქ უნდა განვიხილოთ და რომელიც ფილოსოფიის (მისი ერთი დარგის — ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის) საგანია. ბიოლოგიას შეუძლია იკვლიოს ბიოლოგიური მთლიანი, სიცოცხლე, როგორც მთლიანი, ფსიქოლოგიას — ფსიქიკა, როგორც მთლიანი (ან. ქცევითმეცნიერული მოდუსის ფსიქოლოგიას — ადამიანი, როგორც მოქმედი მთლიანი). ჩვენი საკითხი კი შეეხება უფრო „მაღალი რანგის“ მთლიანს, სადაც ისეთი რამ, რასაც „სიცოცხლე“ და „ფსიქიკა“ (ან, შესაბამისად, „ქცევა“) ეწოდება, უკვე ახალი, უფრო მაღალი მალიანის შემადგენელ მომენტად არის წარმოდგენილი. ცხადია, ბიოლოგიის, ფსიქოლოგიის თუ სხვა კერძო მეცნიერებათა წარმომადგენლის კომპეტენციები ამ მთლიანზე ვეღარ ვრცელდება. ამ მეცნიერებათა რესურსებით, თავისთავად, შეუძლებელია მისი წვდომა. ცხადია, ამით ის კი არაა ნათქვამი, თითქოს ფილოსოფიური ან-

თროპოლოგიისა და კერძო მეცნიერებათა მონაპოვარნი ერთმანეთისათვის მნიშვნელობის მქონენი არ იყვნენ. რა აზრით შეიძლება ვილაპარაკოთ ამ მნიშვნელობაზე, ეს ქვემოთ იქნება გარკვეული.

დიდი ხანია შემჩნეულია, რომ ადამიანი ისეთი არსებაა, რომელშიც „თავს იყრის“ თითქმის მთელი სინამდვილე — ანორგანული, ფიზიკური, სიცოცხლე, ფსიქიკა (თავისი მრავალი ფენით), სოციალური ცნობიერება და სოციალური სინამდვილე. საკითხი ეხება იმას, თუ როგორ შეიძლება მოვიაზროთ ადამიანი როგორც ასეთი მთლიანი, ამ საკითხის გადაჭრა კი შეუძლია და ევალება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას. რაკი ადამიანის მთლიანობა ფაქტად იქნება ცნობილი, გასაგებია, მის შესახებ ფილოსოფიური დარგის აუცილებლობა დაფუძნებულია. გაუგებრობას არ უნდა იწვევდეს შემდეგი გარემოება: შესაძლებელია ისტორიულად ტერმინი „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ ისეთი ბურჟუაზიული ფილოსოფიური თეორიების ასოციაციას იწვევდეს, რომელნიც არასწორად წყვეტდნენ ამ პრობლემას. ეს თავისთავად არ გამოდგებოდა ამ ტერმინის უკუგდების საფუძვლად, რადგანაც ტერმინით აქ აღნიშნულია პრობლემა და არა მისი გადაწყვეტის სახეობა.

2. თავიდანვე ერთმანეთისაგან უნდა იქნეს გარჩეული ორი ცნება. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ერთიანი და მთლიანი გათიშვა.

ყოველი თავისებური, ახალი თვისება ერთიანია, ერთია. შესაძლებელი და აუცილებელია მას ეწვედეთ როგორც ერთს, როგორც შემადგენელი ნაწილებისაგან დამოუკიდებელს, ეს ერთიანი გულისხმობს ნაწილების შემთხვევითობისაგან, მათი აქ — ამ დროს — და ასე — მოცემულობისაგან აბსტრაქციას. ეს ერთიანი მოაზრებული უნდა იქნეს ნაწილთა ამ შემთხვევითობის გარეშე, აბსტრაქტული მეცნიერული შემეცნების საფეხური სწორედ ასეთი ერთიანობით ოპერირებს და მისი სფეროდან გაუსვლელად ადგენს გარკვეულ კანონზომიერებას. ამ სფეროდან აცდენა შემეცნებაზე ხელის აღებას ნიშნავს.

სინამდვილის ყოველი ახალი ფენა, ყოველი ახალი თვისებრიობა, პირველ ყოვლისა, ასეთ ერთიანს ნიშნავს, მარტივს, უნაწილებოს, ზემოთქმული აზრით. ასეთია ანორგანული გეშტალტები, მათ შორის ყოველი სახის მანქანა, ასეთია სიცოცხლე, ასეთია ფსიქიკური სუბიექტი, ასეთია ადამიანის უმაღლესი მთელიც.

როგორც ცნობილია, საგანთა ყოველგვარი თავყრილობა ვერ ქმნის ასეთ ერთიანობებს, ახალ თვისებრიობას. აქ აუცილებელია ერთი დაზუსტება: საგანთა ყოველი თავყრილობა მხოლოდ გარკვეული ასპექტით ვერა ქმნის ასეთ ერთიანობას (ახალ თვისებრიობას), თორემ სხვა მიმართების თვალსაზრისით იგივე თავყრილობა უდავოდ შეიძლება ახალ თვისებრიობას წარმოადგენდეს. მაგალითად, ფიზიკურ ნაწილაკთა რაიმე დაკავშირება სიცოცხლის თვალსაზრისით შეიძლება ვერ ქმნიდეს ასეთ ერთიანობას, მაგრამ იგივე კავშირი ამავე დროს შეიძლება ფიზიკურ გეშტალტს, ფიზიკურ „ორგანულ მთლიანს“ წარმოადგენდეს. შეუძლებელიცაა მოვიზროთ საგანთა რაიმე თავყრილობა, რომელიც რაიმე ასპექტით მაინც არ წარმოადგენდეს ერთიანს.

დგება საკითხი ადამიანის ერთის, ადამიანის არსის შესახებ. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანაა ადამიანის არსის ამგვარი წვდომა, იმ ერთიანობის მიღწევა, რომელსაც ადამიანი ეწოდება. თუ ასეთი ერთი არ იქნება დანახული, ადამიანი მასში შემაველი მხარეების უბრალო შეერთებად წარმოგვიდგება და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ნიადაგი ეცლება. მაგრამ იმისათვის, რომ ეს ერთი იქნეს დანახული, სრულიადაც არ გამოდგება ის თვალსაზრისები, რომლებიც კერძო მეცნიერებებშია ცნობილი, რადგანაც ისინი მხოლოდ ისეთი ერთის წვდომისათვის გამოდგებიან, რომელიც ადამიანის, ამ უმაღლესი მთლიანის, მხოლოდ ნაწილს, კომპონენტს თუ შეიძლება წარმოადგენდეს. ამრიგად, ადამიანის, როგორც ერთის, დანახვისათვის აუცილებელია ახალი თვალსაზრისი, რომელიც წვდება ამ ახალ ერთიანობას, ახალ თვისებრიობას და არ დაიყვანება კერძო მეცნიერულ თვალსაზრისზე.

ადამიანის მთლიანობის პრობლემა გულისხმობს ამ ერთის, ახალი თვისებრიობის საკითხს, მაგრამ შეიცავს მეორე მხარესაც — მთლიანობის საკითხს.

3. ერთიანისაგან უნდა განვასხვავოთ მთლიანი. მთლიანი ამ ერთის გვერდით დამატებით მომენტებსაც გულისხმობს. იგი, გარკვეული აზრით, გულისხმობს „ნაწილებსაც“, რომელთა გამთლიანებასაც ის წარმოადგენს. ცხადია, გამთლიანების საფუძველია ერთი, რომელზეც ზემოთ ვლაპარაკობდით, მაგრამ მთლიანი შეუძლებელია შემაღლენელ ნაწილთა თუ მხარეთა გარეშე. მთლიანობის საკითხი ნიშნავს იმის გარკვევას, თუ როგორ არის გაერთიანებული ცალკეული მხარეები იმაში, რასაც მთლიანს ვუწოდებთ.

ახალი თვისებრიობის პირველადი არსებითი დახასიათება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს მთელის ამ მომენტისა და მთელის ნაწილების ურთიერთობის გარკვევას. ეს შემდგომი კვლევის ამოცანად ისახება. საჭიროა ვწვდეთ არა მარტო ახალ თვისებრიობას, არამედ ამ თვისებრიობის მატარებელი მთლიანის სტრუქტურასაც მისი შიგადანაწევრებით. თუ ცდას ჯეროვანი მოცულობის მქონედ გავიგებთ და უკანონოდ არ დავიყვანთ მარტივ სენსორულ თუ სხვა ამგვარივე სივიწროვის ცდამდე, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ ახალი თვისებრიობა ახალ ცდამია მოცემული და შეუძლებელია ნაწილების წვდომით მისი გაგება. ამიტომ მთლიანის შემეცნება ამ ცლით იწყება. მაგრამ მთლიანის გაგებისათვის ეს საკმარისი არაა. მთლიანი შეიცავს ნაწილებს, შემადგენელ მხარეებს, რომელთა გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა მთლიანის აგებაც. რა ურთიერთობაა მთლიანის ერთსა (ახალ თვისებრიობასა) და მის შემადგენელ მხარეთა შორის, რა ფუნქცია ენიჭება მთლიანში თითოეულ მათგანს? ეს შეადგენს მთლიანის სპეციფიკური პრობლემის შინაარსს.

ერთის, ერთიანობის პრობლემისაგან განსხვავებით, ამრიგად, მთლიანად პრობლემა დამატებით იმ მომენტების დაძებნასაც ესწრაფვის, რომელნიც ამ ერთს აქვს, თუ მას განვიხილავთ შემაღლებული ფენების, კონკრეტული მოდუსების თვალსაზრისით, განხორციელების თვალსაზრისით.

ახალი თვისებრიობის ძიება აბსტრაქტულ სიბრტყეში გვაყენებს. მისი არსებობის საკითხი თუ დაისმის, მასზე ასეთი პასუხი უნდა გავცეთ: სადაც იგი არის, იქ მოქმედებს კიდევ. არსებით ფაქტორს წარმოადგენს კაუზალური და სხვა ხასიათის ურთიერთმოქმედებისას, მაგრამ მას, თანახმად მისი ბუნებისა (ე. ი. როცა არ დაგვივიწყებია რას წარმოადგენს იგი, როცა გვახსოვს, რომ იგი მხოლოდ აბსტრაქციის შედეგია, მხოლოდ ზოგადი მხარეა ამ სინამდვილისა), შეუძლია იყოს მხოლოდ ერთი ფაქტორი მაშინ, თუ საქმე შეეხება უფრო კონკრეტულ ვითარებას.

შემეცნების მიზანს წარმოადგენს როგორც ერთის წვდომა, ისე მთლიანობის დამატებითი მომენტის გაგებაც. სამყაროს მთლიანობაში შემავალი ფენების დაძებნის ამოცანა სხვა არაფერია თუ არა ამ დამატებითი მომენტის წვდომის ამოცანა. ამრიგად, ადამიანის მთლიანობის პრობლემა, როგორც ყოველი მთლიანობის პრობლემა, მასში შემავალი ფენების დაძებნისა და მათი ადგილის გარკვევის პრობლემაა.

4. ამრიგად, საკითხი, რომელიც უნდა განვიხილოთ, შემდეგნაირად უნდა იქნეს ფორმულირებული: რა არის ადამიანის მთელი როგორც ერთი, რა ფენებისაგან შედგება იგი და როგორია დამოკიდებულება ამ ერთსა და სხვა ფენებს შორის?

ეს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცენტრალური საკითხია. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია შესაძლებელი ხდება მხოლოდ მაშინ, თუ დადებითად გადაიჭრება ადამიანის როგორც ერთის პრობლემა; ხოლო ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა და კერძო მეცნიერებებს ერთმანეთისათვის მნიშვნელობა ექნებათ იმდენად და იმ სახით, რამდენადაც და რა სახითაც გადაიჭრება მთლიანობის საკითხი, ე. ი. როგორ დადგინდება ფენებისა და ერთის ურთიერთობა.

როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, გელენი უარყოფს შეღერი-სეულ ფენათა თეორიას და ადამიანის მთლიანობის პრობლემის სხვაგვარ გადაჭრას იძლევა. ეს, ჩვენი აზრით, სრულიადაც არ ნიშნავს ფენებისა და ერთიანობის ურთიერთობის პრობლემის მოხსნას გელენის მიერ. ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას შეუძლებელია პასუხი არ მოეპოვებოდეს ამ კითხვაზე. გელენი სინამდვილეში უარყოფს არა ფენათა მოძღვრებას საერთოდ, არამედ შეღერისეულ და სხვა გავრცელებულ ფენათა თეორიას და თავის თეორიას იძლევა. მისი აზრით, ადამიანი არ შეადგენს სიცოცხლის ფენაზე მაღლაყოფ ერთიანს და არც ფენათა ცნობილი სქემების სისტემაში თავსდება, მაგრამ ფენათა თეორიას ვერც გელენი უვლის გვერდს — მართალია, ეს ფენები ახლა გამოიყოფა მისი ბიოლოგიური ერთიანი პრინციპის შესატყვი-ხად და არ თანხვდება ფენათა სხვა იერარქიულ განაწილებას.

5. რა აზრითაა ლაპარაკი „მაღალ“ და „დაბალ“ ფენებზე? რას ნიშნავს ფენათა იერარქიული განლაგება, მაღალი და დაბალი რანგის ერთიანობა და მთლიანობა?

მაღალი არ ნიშნავს აუცილებლად უფრო ზოგადს. ამ ტერმინთა ერთმანეთით შენაცვლება, რასაც ზემოთ ჩვენც მიემართავდით, მხოლოდ შეფარდებითაა სწორი. მაღალი აუცილებლად უფრო ზოგადი როდია, ვიდრე დაბალი. მაღალი უფრო ზოგადიც და უფრო ნაკლებ-ზოგადიც შეიძლება იყოს იმის მიხედვით, თუ რა კატეგორიისაკენ ისწრაფვის განზოგადების ლოგიკური პროცესი (მაგალითად, ფიზიკურისა და გეშტალტის ურთიერთობა იმის მიხედვით შეიცვლება, თუ რომელი კატეგორიისაკენ მივდივართ. თუ ფიზიკურის კატეგორია გვაქვს მხედველობაში, მაშინ „ფიზიკური გეშტალტი“ უფრო კერძოა,

ვიდრე „ფიზიკური“, ე. ი. „ფიზიკურის“ ცნებაში „გეშტალტის“ მომენტის დამატება შემოსაზღვრას იწვევს, მაგრამ თუ გეშტალტის კატეგორიისაკენ ვისწრაფვით, მაშინ „გეშტალტის“ ცნებაში „ფიზიკურის“ მომენტის დამატება ახდენს შემოსაზღვრას). ჩვენ ზემოთ მხედველობაში გვქონდა ერთი კატეგორიისაკენ სვლა (ადამიანის მთლიანის ერთი, გავრცელებული, გაგება), რის გამოც იყო, რომ „მაღალი“ უფრო ზოგადს დაემთხვა, „დაბალი“ კი კერძოს. თავისთავად კი ზოგადობის თვალსაზრისი ვერ გამოყოფს მაღალ და დაბალ ფენებს და სათანადო სუბორდინაციას ვერ დაადგენს.

თავისთავად ვერც ისტორიულად დროში წინსწრების თვალსაზრისი მოგვეცემს ფენათა ასეთ მიმართებას. ჯერ კიდევ საკითხავია რა აზრით შეიძლება ერთი ფენისაგან მეორის წარმოშობაზე ლაპარაკი. ფენათა ურთიერთმიზეზობრივი განსაზღვრის იდეა თვითონ ეყრდნობა ამ ფენათა დაყოფას მაღალ და დაბალ ფენებად და ამიტომ, ცხადია, ვერ განსაზღვრავს ამ დაყოფას.

რა თქმა უნდა, შესაძლებელია მსგავსი იერარქია გამოვეყნოთ ტელეოლოგიური თვალსაზრისით, ე. ი. იმის მიხედვით, თუ საით მიისწრაფვის მიზნობრივად სამყაროს პროცესები ან რომელი ამ ფენათაგანია მეტი ღირებულებისა რაიმე შეფასებითი თვალსაზრისით. მაგრამ ფენობრივი იერარქია თავისთავად არც ასეთი თვალსაზრისითაა მიღებული. საქმე ისაა, რომ ჩვენ შეგვიძლია ჯერ დამოუკიდებლად დავადგინოთ ასეთი ფენები და მხოლოდ ამის შემდეგ დავასაფუძვროთ ისინი ტელეოლოგიურად, თანაც ისიც შესაძლებელია, რომ ეს ორი დასაფუძვრება ერთმანეთს არ დაემთხვეს.

ფენათა სუბორდინაცია ხდება საზრისიანობის თვალსაზრისით, თუ საზრისის ფართო მნიშვნელობით გავიგებთ და აუცილებლად ღირებულებასთან არ დავაკავშირებთ. ვინც სინამდვილის ფენათა საკითხს სწავლობდა, მას ამ სინამდვილეზე დაკვირვება ერთ უდავო საქმის ვითარებას აცნობებდა: ერთი ფენა არ შეიცავს მეორეს როგორც შემადგენელ მხარეს, მეორე კი შეიცავს პირველს. მაგალითად, ანორგანული ფიზიკური არ შეიცავს ორგანულს სავსებით და აუცილებლად მოაზრებადია მის გარეშე, ხოლო ორგანული კი უდავოდ გულისხმობს თავის თავში ანორგანულს, საბოლოო ინსტანციაში წარმოუდგენელია მის გარეშე, თუმცა როგორც ერთიანი, გარკვეული (ზემოპითივებული) აზრით, დამოუკიდებლადაც უნდა იქნეს მოაზრებული. ფენა, რომელიც შეიცავს მეორეს, მაღალი ფენაა, ეს მეორე კი დაბალ ფენას წარმოადგენს. ამ სუბორდინაციის გაგება ისეთივე

შებრუნებადი ზოგადი, როგორც ზოგადობა იყო. საქმე იმაშია, რომ იქ
შებრუნებადობას განსაზღვრავდა ამოსავალი კატეგორიის შეცვლა,
რომელიც ჩვენი თვალსაზრისის კვალობაზე შეიძლებოდა შეგვეცვალა
როგორც განზოგადების მიმართულების მომცემი. ფენათა ურთიერ-
ობა კი ასეთ თვალსაზრისს არ ექვემდებარება და არც მისი შეცვ-
ლით იცვლება. იგი განსაზღვრულია ჩვენგან დამოუკიდებელი საქ-
მის ვითარებით, რეალური არსებობის ვარკვევას შეიცავს.
ამიტომ, თუ ზოგადობის შემთხვევაში შეგვეძლო ამოვსულიყავით
ა ცნებიდან და მისთვის მსაზღვრელ სახელად მიგვეწერა ბ (და, ამრი-
გად ბ-ნიშნისანი ა ა-ს კერძო სახედ მიგვეჩნია) ან, პირიქით, ბ ცნები-
დან ამოსულიყავით და მისთვის მსაზღვრელად ა მიგვეწერა (და, ამ-
რიგად ა-ნიშნისანი ბ ბ-ს სახედ ჩავვეთვალა), აქ ასეთი მოქმედება
შეუძლებელია: ზედა ფენა აუცილებლად გულისხმობს ქვედას (გარ-
კვეული აზრით), ქვედა ფენა კი ზედას არ შეიძლება ასევე გული-
სხმობდეს.

სინამდვილის, მთლიანში შემავალ, ფენათა შესახებ ლაპარაკს
ასეთი აზრი აქვს ჩვენი საკითხის კონტექსტში.

II. ადამიანის მთლიანობის პრობლემა მას ზედადის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში

6. მაქს შელერით იწყება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ახა-
ლი ნაკადი. ეს სპეციალური ფილოსოფიური პრობლემა და მისი გა-
დაჭრის ცდა წარმოდგენილი იყო მის წიგნში „ადამიანის ადგილი
კოსმოსში“¹, რომელმაც დასაბამი მისცა ფილოსოფიური ანთროპო-
ლოგიის შექმნის შემდგომ ცდებს.

შელერის კონცეფცია შეიცავს როგორც ადამიანის ერთის, ისე
ადამიანის მთლიანობის გაგების ცდას. აქ მოცემულია ამ პრო-
ბლემის მკაფიო დაფუძნება და ისეთ შეხედულებათა საყურადღებო
კრიტიკა, რომლებიც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემას
ვერ ითვალისწინებდნენ და ადამიანის განსაკუთრებულ ადგილს ვერ
წვდებოდნენ, ან რომელიმე შემადგენელ ფენამდე დაიყვანდნენ ადა-
მიანს, ან ამ ფენათა გაუმთლიანებელი თავმოყრის ადგილად წარმო-
იდგენდნენ მას. ასეთ შეხედულებებს წარმოადგენდნენ მექანიცისტუ-

¹ ჩვენ ვსარგებლობთ ამ წიგნის მეექვსე გამოცემით: Scheler M., Die Stellung des
Menschen im Kosmos, Bonn und München, 1962 (პირველად გამოცა 1928 წ.).

რი, ბიოლოგისტური, ფსიქოლოგისტური და მსგავსი თეორიები ადამიანის შესახებ.

ასევე ფართოდ აკრიტიკებს შეღერი ადამიანის შესახებ ისეთ თეორიებს, რომლებიც ადამიანს მასზე მალლა მდგომი ინსტანციებით განსაზღვრულად მიიჩნევენ და, ამგვარად, თვითონ ადამიანის თავისებურებას ვერ წვდებოდნენ. ესაა თეორიები; რომელთა მიხედვითაც ადამიანი ზეადამიანური გონის თუ ღმერთის გამოვლენაა.

ამრიგად, ამტკიცებს შეღერი, ადამიანის არსის წვდომას ვერც: წმინდა ბუნებისმეტყველური თვალსაზრისი აღწევს, რომლის მიხედვითაც ადამიანი ბუნების განვითარების მწვერვალია (და როგორც მწვერვალი, მინც ისეთივე ბუნებისა უნდა იყოს, რისი მწვერვალიც ის არის) და ვერც არაბუნებისმეტყველური, ადამიანზევეთმდგომიდან ამოსული თვალსაზრისი. ადამიანის ბუნების გაგებოსათვის შეღერი სამყაროს ფენათა თეორიას გვთავაზობს.

სამყარო ერთმანეთისაგან განსხვავებული სამი ფენისაგან შედგება: ანორგანული ბუნება, სიცოცხლე-ფსიქიკის მქონე არსებები და ადამიანი, ადამიანი ყველა ამ ფენას შეიცავს, ბიოფსიქიკური კი — ანორგანულს. თავის შიგნით ბიოფსიქიკური საკუთარ 4 ფენასაც მოიცავს².

ანორგანული ფენა, არაგონითი და არაცოცხალი საგნების სფერო იმით ხასიათდება, რომ აქ ნივთებს არა აქვთ რაიმე შიგნით-ყოფნა და თვითყოფნა, ცოცხლისა და გონითი არსებობისაგან განსხვავებით. მათ არა აქვთ ისეთი შინაგანი ცენტრი, რომელიც მათ ონტიურად მიეკუთვნებოდათ: ანორგანული ერთიანობები (მოლეკულები, ატომები, ელექტრონები და სხვ.) ასეთ ონტიურ ცენტრს მოკლებულია, ამიტომ მათ გარემოც არა აქვთ. ამ ერთიანობაზე (Einheit) მხოლოდ რელატურად შეიძლება ლაპარაკი. კერძოდ, ერთიანობებს გამოყოფს მხოლოდ ჩვენი უნარი მათ მიმართ მოქცევისა — ის, თუ რამდენად შეგვიძლია დავანაწილოთ ეს სხეულები რელატურად ან აზრობრივად მაინც³.

ამისგან განსხვავებით, ბიოფსიქიკური სამყაროს ერთიანი დიდი ფენის არსებებს თავისი ონტიური ცენტრები აქვთ, თავისი დროით-სივრცითი ერთიანობა, ინდივიდუალობა. ამ არსებთა დანაწილება მათ მოსპობას ნიშნავს. შეღერი ამ სფეროს

² Scheler. Die Stellung . . . , გვ. 1:—36.

³ იქვე, გვ. 42—43.

ბიოფსიქიკურს უწოდებს და ცალკე არ გამოყოფს სიცოცხლის ფენას ფსიქიკური ფენისაგან, რამდენადაც ავითარებს ფსიქოფიტალისტურ თეორიას, რომლის მიხედვითაც არ არსებობს ფსიქიკურს მოკლებული სიცოცხლე. ყოველი ცოცხალი (მაგ., მცენარე) როდი ფლობს ცნობიერებას, თუნდაც უმარტივეს შეგრძნებას, რაიმეგვარად ცნობიერ შინაგანად ყოფნას (innesein), მაგრამ ცოცხალს აუცილებლად ახასიათებს არაცნობიერი ფსიქიკური — ესაა არაცნობიერი, არაზუსტად განსაზღვრული ზოგადი გრძნობადი ლტოლვა (Gefühlsdrang), ლტოლვა არა აუცილებლად გარკვეული (შეგრძნებაში და აღქმაში მოცემული) საგნისაკენ ან საგნისაგან, არამედ ლტოლვა გაურკვეველი „სკენ“ და „სგან“. ყოველი ცოცხალი რაღაცგვარად „გრძნობს“ თავისთავს („fühlt sich“), ესაა ობიექტს მოკლებული სიამოვნება და ამგვარივე ტანჯვა. ეს გრძნობადი ლტოლვა, ეს სასიცოცხლო სწრაფვა ყოველი ცოცხალი არსების, ბიოფსიქიკური სამყაროს ყოველი არსების არსებითი ნიშანია. ესაა სიცოცხლის არსებობის ფსიქიკური პირველმოვლენა (Umphänomen)⁴. ასეთია სიცოცხლის, ბიოფსიქიკურის, მინიმუმი.

სიცოცხლე ორგვარად გვევლინება: ფიზიოლოგიური და ფსიქიკური სახით, მაგრამ შეცდომააა, ამტკიცებს შელერი, დეკარტის მიერ შემოტანილი დუალიზმი სულისა და ხეულისა. შეუძლებელია სიცოცხლე ფსიქიკური მომენტის გარეშე წარმოვიდგინოთ (დეკარტის ავტომატების თეორია ცხოველთა შესახებ), ასევე შეცდომაა ფსიქიკა სიცოცხლეს ჩამოვაცილოთ და მისგან დაპირისპირებულად განვიხილოთ. ცალ-ცალკე არც სიცოცხლე და არც ფსიქიკური არ არის ის, რასაც ბიოფსიქიკური არსება ეწოდება. ბიოლოგიისა და ფსიქოლოგიის ცოდნათა შეერთებით შეუძლებელია მისი წვდომა. საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს პირველად ან ფსიქიკური, ან ფიზიოლოგიური მხარე გვეძლეოდეს, ერთი მათგანი მეორეს წინ უსწრებდეს, არამედ პირველადვე გვეძლევა ბიოფსიქიკური — სიცოცხლისეული გრძნობადი ლტოლვა მეტად თუ ნაკლებად გარკვეული ცნობიერი შინაარსისა⁵. ამრიგად, ფიქრობს შელერი, განფენილობასა (ფიზიკურსა) და ცნობიერებას (ფსიქიკურს) შორის დეკარტის მიერ გავლებული უფსკრული დღეს შეიკრა სიცოცხლის ერთიანობის მეშვეობით. როცა ცხოველი საკვებს ხედავს და ამავე დროს მის

4 იქვე, გვ. 11—12.

5 იქვე, გვ. 18.

კუჭში შესატყვისი სეკრეტაც გამოიყოფა, ეს დეკარტისათვის სასწაული იყო, ჩვენთვის კი, — ამბობს შელერი, — გასაგებია, რადგანაც მე დეკარტივით მხედველობიდან როდი ვუშვებ ცოცხალი არსების ლტოლვის სისტემას. ეს ლტოლვის სისტემაა ცოცხალი არსების ერთიანობის დამღვენი, შუამავალი სიცოცხლის მოძრაობასა და ცნობიერების შინაარსს შორის⁶.

ასეთია, შელერის მიხედვით, ის ბიოფსიქიკური ერთი, რომელსაც ვერ წვდა დეკარტი და მისგან ამოსული შეხედულებები.

ბიოფსიქიკური ფენა თავის მხრივ ოთხ ფენად იყოფა.

პირველი ფენაა სიცოცხლის უდაბლესი საფეხური—ცნობიერების გარეშე (შეგრძნებასაც და წარმოდგენასაც მოკლებული) გრძნობადი ლტოლვის მქონე არსებები. ასეთი რამ ახასიათებს სიცოცხლეს თავის ყოველ საფეხურზე, მაგრამ მცენარის არსებობის ბიოფსიქიკური მხარე მხოლოდ ამით ამოიწურება, ეს შეადგენს მცენარის ერთს, რითაც იგი განსხვავდება ანორგანულიაგან. ესაა სპეციფიკური მიმართულებისა და მიზნობრიობის გარეშე მოცემული ლტოლვა „-სკენ“ და „-სგან“ (მაგ., სინათლისკენ ან სინათლისგან, ან სხვა ტროპიზმები), ესაა მხოლოდ ზოგადი ლტოლვა ზრდისა და გამრავლებისაკენ, მისასწრაფი შინაარსის ყოველგვარი გარკვეული ცნობიერების გარეშე. ასეთია მცენარის ყოფიერების სტრუქტურა. მცენარეს აქვს ერთგვარი შიგნითმიმართვა, იგი თავს კარგად ან ცუდად გრძნობს (Fühlen), მაგრამ აქ არა გვაქვს უკუცნობების რაიმე ცნობიერი აქტი⁷.

ბიოფსიქიკური არსებობის მეორე ფორმაა ინსტინქტი. ესაა ცოცხალი არსებისათვის აზრისმქონე, მდინარების მხრივ მყარი, უცვლელი სწრაფვა გარკვეული (ე. ი. ცნობიერი შეგრძნება-აღქმის შემცველი) გვარის სიცოცხლისათვის მნიშვნელობის მქონე. იგი თანშობილია, უცვლელია, გამოცდილებაზე არაა დამოკიდებული. გამოცდილება, შეგრძნება (ცნობიერება) კი ვერ განსაზღვრავს მის ასე მიმდინარეობას (გამოცდილება ინსტინქტური ქცევის მხოლოდ ვარიაციას იწვევს), არამედ პირიქით, ინსტინქტი განსაზღვრავს იმას, თუ რას შეიგრძნობს და აღიქვამს ცხოველი⁸.

ინსტინქტურ არსებას აქვს ისეთი სასიცოცხლო ცენტრი, რომელსაც ცნობიერი შინაგანადყოფნა აქვს. ასეთი ცხოველი თავისი

⁶ იქვე, გვ. 71—75.

⁷ იქვე, გვ. 12—15.

⁸ იქვე, გვ. 17—24.

მდგომარეობის (ფსიქიკურის თუ სასიცოცხლო პროცესებისას) უკუ-
ცნობებას (Rückmeldung) ფლობს და ეს უკუცნობება წარმართავს
მის შემდგომ ქცევას იმ გზით, რომ იგი ახლენს ამ ცენტრის მოდიფი-
ცირებას შესატყვისი მიმართულებით⁹.

მესამე ფენა — ესაა ჩვევა, ჩვევებით მოქმედების დონე, ანუ
ასოციაციური მეხსიერების ფსიქიკური ფენა, ცდისა და შეცდომის
მოდელით ქცევა, რომლის ფიზიოლოგიური მხარე პირობითი რეფ-
ლექსია. ინსტინქტური ქცევისაგან განსხვავებით, მისთვის დამახასი-
ათებელია გვარის არტახების დაწყვეტა, საკუთარი ძველი ქცევისა-
გან უარისთქმა გამოცდილების კვალობაზე, სწავლა, გვარისაგან გა-
მოყოფილი ინდივიდუალობის მოპოვება. ასეთი ქცევის დონეზე რო-
მელიმე ლტოლვის დამაკმაყოფილებელი მოძრაობა მაშინ დაფიქსირ-
დება, თუ მას დადებითი შედეგი მოაქვს, ხოლო უარყოფითი შედე-
გს შემთხვევაში კვლავ გრძელდება ძიება, ახალი მოქმედების ცდა.
ამ პრინციპის შემოსვლა ნიშნავს ცოცხალი ინდივიდის ზრდადს გამო-
თავისუფლებას გვართანშეკავშირებულობისაგან, გვარისტყვეობისა-
გან, ინსტინქტის უცვლელობისაგან, იგი ნიშნავს ახალ სიტუაციასთან
შეგუებას. ასოციაციური მეხსიერების მქონე არსების ცენტრი უკვე
ისეთი ცნობიერი ცენტრია, რომელიც ახალი სიტუაციის შესაბამისად,
მიიღებს რა უკუცნობებას მის შესახებ და თავისი ორგანიზმის პრო-
ცესებისა და მდგომარეობის შესახებ, თვითონ იცვლება და ამით
უზრუნველყოფს ახალ ქცევას, თვითონ ინდივიდის დადგენას, გვარი-
საგან გამოთავისუფლებას¹⁰.

უმაღლესი ბიოფსიქიკური ფენაა პრაქტიკული აზროვნება. იგი
ახალ ქცევას გულისხმობს, მაგრამ, ასოციაციური მეხსიერების ფენი-
საგან განსხვავებით, სიახლე აქ ცდისა და შეცდომის გზით კი არ მი-
იღწევა, არამედ ანაზღაურდება, ესაა უეცრად მოვლენილი წვდომა
(Einsicht) საქმის ვითარების და ღირებულების ვითარებისა ცხოვე-
ლის გარემომცველ სამყაროში, გარემოში (Umwelt). ესენი უშუალოდ
იწვდომებიან. ეს ქცევა ახალია არა მარტო გვარის თვალსაზრისით,
არამედ ინდივიდის გამოცდილებასთან მიმართულებითაც. პრაქტიკუ-
ლი აზროვნება კიდევ ახალი ნაბიჯია განსაზღვრულობისაგან ინდივი-
დის გამოთავისუფლების გზაზე. მაგრამ ასეთი არსების ცენტრისათ-
ვის დამახასიათებელია მხოლოდ თვალსაჩინო ჰერეტა საქმის ვითა-

⁹ იქვე, გვ. 17—24, 43.

¹⁰ იქვე, გვ. 25—31.

რებისა და ღირებულების ვითარებისა, ხოლო თვითონ ზოგადად საქმის ვითარებისა და ღირებულების ვითარების ცოდნა, კონკრეტულ, თვალსაჩინო ხედვის გარეშე, მოცემული არაა. ამ ქცევის მიზანი უშუალოდ პრაქტიკაშია. ამიტომ პრაქტიკული აზროვნების მქონე ცოცხალი არსება ჯერ კიდევ თავისი გარემოს ტყვეა, მისი ქცევა ამ გარემოს ვერ გასცილებია, რადგანაც ჯერ კიდევ ურეფლექსიო ცნობიერება გვაქვს¹¹.

7. ცხოველური არსებების ყველა ფენისათვის ისაა დამახასიათებელი, რომ ისინი სიცოცხლის ცენტრებს გულისხმობენ, ხოლო სიცოცხლე ორგანიზმისა და მისი გარემოს ურთიერთმორგებულობაშია. ცხოველი წვდება მხოლოდ იმას, რაც მას უშუალოდ აკრავს ირგვლივ, თავის გარემოს. გარემოს შეადგენს მხოლოდ ისეთი რამ სამყაროში, რაც სიცოცხლისათვის (სიცოცხლის ცენტრისათვის) არის მნიშვნელოვანი, ხოლო თავის მხრივ ორგანიზმი ამ გარემოს შესატყვისადაა მოწყობილი, მასზეა მორგებული. ამ აზრით, სიცოცხლე, ცოცხალი არსება გარემოთა ტყვეობაში მყოფია, გარემოს იძულებისაგან არასოდეს არაა თავისუფალი. ადამიანის არსი კი სულ სხვა, სიცოცხლისაგან არსებითად განსხვავებული და დაპირისპირებული პრინციპითაა მოცემული.

არა კმარა, ადამიანი მარტო ხარისხობრივად განსხვავებულ ფენად იქნეს წარმოდგენილი, მეტიც — იგი თვისებრივადაც რომ განვასხვავოთ ამ ფენებისაგან, არც ეს იქნება საკმარისი სამყაროში მისი განსაკუთრებული ადგილის დასადგენად. საქმე იმაშია, რომ თვისებრივი განსხვავებულობის მიწერა მაინც იმავე რიგის არსებად წარმოგვიდგენს ადამიანს. ამიტომ უნდა ვთქვათ, რომ ადამიანის არსი ყოველივე იმის ზევითაა, იმის გარეთაა, რასაც ჩვენ სიცოცხლეს ვუწოდებთ¹². ეს სიცოცხლის ახალი საფეხური კი არაა, არამედ საერთოდ ყოველგვარი ს ი ც ო ც ხ ლ ი ს ა დ მ ი დაპირისპირებული პრინციპია (თვითონ ადამიანის სიცოცხლისადმი დაპირისპირებულიც). ადამიანი არის გ ო ნ ი თ ი ა რ ს ე ბ ა. გონითი აქტები (შემეცნების, ემოციური და ნების გონითი აქტები), რომლებიც ადამიანისათვისაა დამახასიათებელი, თავის ერთ ცენტრს გულისხმობს. ეს ცენტრია ადამიანის პიროვნება. ადამიანის ცენტრი, ამრიგად, არის არა სასიცოცხლო ლტოლვის ცენტრი, არამედ მისგან დაპირისპირებული —

¹¹ იქვე, გვ. 32—36.

¹² იქვე, გვ. 36—38.

პიროვნება, ზედროული და ზევრცელი, ნივთების აქ-ამდროს და ასე-
მოცემულობისაგან თავისუფალი, სიცოცხლის აქტუალური ინტერე-
სებით განუსაზღვრავი, მარადიული აქტების ცენტრი.

ადამიანი უპირისპირდება სიცოცხლეს, უარს ეუბნება მას. სი-
ცოცხლის უარყოფის ეს ასკეტური აქტია ადამიანისათვის დამახასი-
ათებელი. ადამიანი ძლევს სიცოცხლის ლტოლვის იძულებითს და-
წოლას, ამსხვრევს ამ ბოკილებს და ამით თავისუფლდება იმისაგან,
რასაც გარემოს ტყვეობაში ყოფნა ეწოდება. ახლა იგი გარემოსაგან
თავისუფალი (umweltfrei) ხდება. ახლა იგი უპირისპირდება გარე-
მოს და გაასაგნებს, მის დისტანცირებას ახდენს, გამოეყოფა მას და
თავის საგნად აქცევს. ამავე ასკეტური აქტით გაასაგნებს ადამიანი
აგრეთვე თავის თავს, თავის სიცოცხლესა და ფსიქიკას, თავის ბიოფსი-
ქიკურ მთლიანსაც. ამით მიიღწევა ობიექტურობა, გონი ობიექტუ-
რია, იგი თავისუფლდება ნივთთა შემთხვევითი არსებობისაგან და მათი
ასეყოფერებთაა (Sosein) განსაზღვრული. გონი წვდება ნივთთა
და საგნთა არსს, ესენციას, ეს საგნები ცხოველის გარემოს კი არ
ეკუთვნიან. არაჲდ მას სცილდებიან და სამყაროს (Welt) საგნებს
წარმოადგენენ. ამრიგად, მხოლოდ ადამიანს აქვს სამყარო, მხოლოდ
იგი არის ღიად სამყაროს საგნებისადმი (weltoffen) და არაა ცხოვე-
ლივით ჩაკეტილი თავის გარემოში, გარემომცველი სამყაროსა და მას-
ზე მორგებული სიცოცხლის ლტოლვითი საკუთარი სტრუქტურის სა-
ზღვრებში. ცხოველს არ შეიძლება ჰქონდეს საგნები (Gegenstände),
იგი ექსტატიკურად ცხოვრობს თავის გარემოში და არა აქვს უნარი
სამყაროში გავიდეს, დისტანტურად გაიხადოს, გაისაგნოს როგორც
გარემო, ისე თავისი სასიცოცხლო-ფსიქიკური პროცესები. ადამიანს
კი ასეთი გასაგნების შედეგად თავის თავის ცნობიერებაც, თვითცნო-
ბიერებაც აქვს. გონითი აქტის ცენტრს — პიროვნებას — თავის თავის
ცნობიერებაც აქვს¹³.

თავის ფსიქიკურს, ფიზიოლოგიურს და ერთიან ბიოფსიქიკურს
გონითი აქტი გასაგნებით წვდება, შებრამ, რადგან გონითი აქტი და
გონითი აქტების ცენტრი — პიროვნება სხვას გაისაგნებენ, მათ არ შე-
უძლიათ თავისთავი გაისაგნონ. გონითი აქტი, პიროვნება თვითონ
არაა ღრობითი და სივრცითი, იგი წმინდა აქტუალობაა. ამიტომ თვი-
თონ გონითი აქტისა და პიროვნების წვდომა სულ სხვა გზით უნდა
იყოს შესაძლებელი. ასეთივე გზა რჩება. ს.ხ. ვ. ისი პიროვნების შე-

¹³ იქვე, გვ. 38—42.

მეცნებნათვისაც და თვით ზეზინგულარული პიროვნების წვდომისათვისაც. როგორ შეიძლება ვწვდეთ გონითს აქტსა და ამ აქტთა ცენტრს? ამისათვის შელერს შემოაქვს ე. წ. „თანაშესრულების“ ცნება (Mitvollzug). თუ ჩვენ თანაშესრულებთ გონითს აქტს, ამით ვეზიარებით მას, ასეთია გონითი აქტებისა და პიროვნების შემეცნების ერთადერთი გზა. გონი არსებითად განსხვავდება ფსიქიკურისაგან, მას არა აქვს ფსიქიკურის სუბსტანციონალობა, იგი წმინდა აქტია, იგი ყოველი შესაძლებელი ცდის პირობაა და ამიტომ ცდის ყოველი საგნის პირობაცაა. ფსიქიკური კი ცდაა, რომლის პირობასაც გონი წარმოადგენს, ამიტომ იგი გასაგნებადია გონისათვის. გონი წმინდა აქტულური აქტია, ინტენციო, სხვისი საგანდამტკეველი და მპერტელი, თვითონ იგი თანაშესრულებით იწვდომება¹⁴.

8. გონის ლოგიკური აქტია იდ ე ი რ ე ბ ა. იდეირება არის ერთ მ ა ზ ა ლ ი თ ზ ე (ჩვენი დაკვირვების რიცხვზე დამოუკიდებლად, ინდუქციის პრინციპზე დაუყვანადი) სამყაროს არსებითი აღნაგობის ფორმირებისა და თვისებების წვდომა. იდეირება გვაძლევს არსის, ესენციის (Wesen) წვდომას, ცოდნას, რომელიც უსასრულოდ ზოგადია თავისი გავრცელების ძალის მხრივ — იგი ყველა შესაძლებელი ნივთის, არსებული და ყოველი შესაძლებელი სამყაროს მიმართაა ძალისქონე. იგი კონსტანტური რჩება ჩვენი ბიოფსიქიკური მდგომარეობის ცვალებადობის მიუხედავად. იდეირება არსის შემეცნებაა, იგი იძლევა აპრიორულ ცოდნას, ამის საშუალებით, მიმართულებას აძლევს ნაყოფიერ დაკვირვებებს, დედუქციასა და ინდუქციას პოზიტიური მეცნიერებების შიგნით¹⁵.

რაც იდეირების აქტით მიიღწევა, — ამბობს შელერი, — ეს ჰქონდა მხედველობაში პლატონს, როცა იგი იდეათა ხილვისათვის ნივთთა გრძნობადი შინაარსისაგან ზურგისშექცევას მოითხოვდა¹⁶. იდეირება შემდგენაირად ხდება. ნივთებს, სამყაროს, კონკრეტულ თვალსაჩინო (გრძნობად) არსებებს აღამიანი გაისაგნებს და ამის ნიადაგზე წვდება მათს არსს, ლოგოსს. ამ მიზნით მიემართავთ მათს განნამდვილებას (Entwirklichung), სივრცეში, დროში, ახლა და აქ შემთხვევითი გარკვეულობისაგან გათავისუფლებას¹⁷. ასეთივე შინაარსი იგულისხმება ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ რედუქციაშიც,

14 იქვე, გვ. 41—29.

15 იქვე, გვ. 49—51.

16 იქვე, გვ. 52.

17 იქვე.

რომლის მიხედვითაც არსისკვრეტისათვის საჭიროა სამყაროს ნიეთების შემთხვევითი არსებობის კოეფიციენტების გამორიცხვა, მათი „ფრჩხილებში ჩასმა“, მათზე „ხაზინგადასმა“. მაგრამ ჰუსერლისაგან განსხვავებით, შელერი ფიქრობს, რომ ამას ექსისტენციის მსჯელობისაგან (Existenzurteil) თავის შეკავებით ვერ მივაღწევთ. არსებობის მსჯელობა, — ამტკიცებს შელერი, — მაგალითად, „A არის რეალური“ პრედიკატში მოითხოვს განცდის გულისხმობას, სახელობარ, რეალობის განცდის გულისხმობას, თორემ ეს მსჯელობა ცარიელ სიტყვებად იქცევა. ასეთი განცდა კი შეგარძნებებისა და აღქმების მეშვეობით როდი შემოდის ჩვენში. შეგარძნებები რომ სრულიად გაქრნენ, რეალობის ძალუმი განცდა მაინც გვექნება, რადგანაც მას იწვევს არა შეგარძნებები, არამედ მოქმედი გარდნობადი ლტოლვა, სიცოცხლითი სწრაფვა. ამიტომ სამყაროს განნამდვილება, მისთვის რეალობის მომენტის ჩამოცილება, რაც აუცილებელია იდეირებისათვის (შესაბამისად — ფენომენოლოგიური რედუქციისათვის), შეიძლება მიღწეულ იქნეს მხოლოდ სიცოცხლისადმი უარისთქმის ასკეტური აქტით. ამრიგად, გონი არის განნამდვილება, ახლა-აქ-ასე-ზე უარისთქმა, და ეს განნამდვილება სიცოცხლის ასკესით მიიღწევა. ეს ასკესი, ცხადია, ლოგიკური (საერთოდ — გონითი) თვალსაზრისითაა შესრულებული და სულაც არ ნიშნავს სიცოცხლისადმი პესიმისტურ, სექტიკურ დამოკიდებულებას ცხოვრების ფილოსოფიის თვალსაზრისით. პირიქით, შენიშნავს შელერი, შესაძლებელია ამ ასკესის მიზანი ის იყოს, მისი მეშვეობით ეწვდეთ არსს და შემდეგ ამის ნიადაგზე თვითონ სიცოცხლე გავხადოთ უკეთესი¹⁸.

9. რა განსაზღვრავს გონის ყოფიერებას (Sein)? როგორ, საიდან იღებს გონი ენერგიას? ესაა ის ძირითადი საკითხები, რომელიც ფენათა ურთიერთობის გარკვევას მოითხოვს, ესაა მთლიანობის საკითხი შელერის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიურ თეორიაში, რაც ჩვენი უშუალო ინტერესის საგანს შეადგენს ახლა.

შელერმა მოხაზა ადამიანის ერთი, ესაა გონითობა თავისი განნამდვილებულობით, ზედროულობითა და ზევრცეულობით. მაგრამ გონი, როგორც ასეთი ბუნების მქონე, ყოველგვარი ენერგიისაგანაა დაკლილი. მას აკლია არსებობა, ნამდვილობა და ამასთან დაკავშირებული ენერგიაც.

18 იქვე, გვ. 53—55.

როდესაც გონი ასეა გაგებული, ცხადია, შელერის წინაშე დგება საკითხი, თუ რა გზით მოიპოვებს გონი ენერგიას, რა გზით განხორციელდება იგი, რა გზით განამდიდებდა ეს უკვე განამდიდებულ იყოფიერება? შელერი აქ სიცოცხლისადმი დაპირისპირებულ გონს ისევ სიცოცხლესთან კავშირში განიხილავს და საკითხიც იმ სიბრტყეში გადადის, თუ რა ურთიერთობაა სიცოცხლის ფენასა და გონს შორის. ადამიანს, როგორც რეალურ არსებას, შელერი წარმოგვიდგენს გონისა და სიცოცხლის მთლიანობის სახით. მართალია, ადამიანის არსი გონითი ერთია, პიროვნებაა, მაგრამ მისი ნამდვილობა, არსებობა გულისხმობს გონისა და სიცოცხლის თავისებურ თანამშრომლობასაც. ამავე დროს შელერი მტკიცედ იცავს იმ პოზიციას, რომლის მიხედვითაც გონის ყოფიერება შეუძლებელია გარედან იყოს განსაზღვრული, გონი თავის შიგნიდანვე უნდა იქნეს გაგებული. ყოველივე ამის შედეგად ვიღებთ შელერის თავისებურ თეორიას სუბლიმაციის შესახებ.

შელერი კრიტიკულად განიხილავს თეორიებს, რომლებიც შეეხება გონის ყოფიერების წარმოშობას, გონის ენერგიით მომარაგებას. ასეთი თეორიების სამი ჯგუფია გამოყოფილი: ნატურალისტური, გონის თვითღიერების და გონის უძლეურობის.

ნატურალისტურია ვიტალისტური და მექანიცისტური თეორიები გონის ყოფიერების შესახებ. მექანიციზმი იმის გამო უნდა უკუვადგოდოთ, რომ სრულიად შეუძლებელია ამ გზით ვავიგოთ გონის შინაარსი. ვიტალისტური თეორიები ცდილობენ გონი ვიტალური პრინციპებისაგან წარმოშობილად გაიგონ, მაგრამ მათთვისაც გონის შინაარსი მიუღწეველი რჩება.

შელერის კრიტიკა ორივე ამ პუნქტში თავის ნეგატიურ მიზანს უდავოდ აღწევს. მექანიციზმის არც ერთი სახეობისათვის (პირველი სახეობაა დემოკრიტედან მომდინარე მექანიციზმი, რომელიც თავის სისრულეს ლამეტრის „ადამიანი-მანქანაში“ აღწევს, მეორეს კი პიუმისა და მახის სენსუალიზმი მიეკუთვნება, რომლის მიხედვითაც, „მე გაგებულია, როგორც სენსუალური სამყაროს ელემენტების თავმოყრის პუნქტი) გასაგები არაა არა მარტო გონის შინაარსი, არამედ სიცოცხლის სპეციფიკაც.

მეორე სახის ნატურალისტურ თეორიებად შელერი მიიჩნევს ვიტალისტურ თეორიებს გონის ყოფიერებისა (ინგლისურ-ამერიკული პრაგმატიზმი — პირსი, ჯემსი, დიუი, ფ. შილერი). მათი ცდა, სიცოცხლის პრინციპებიდან გამოეყვანათ გონი, — მიუთითებს შელერი, —

მარცხით მთავრდება. მაგრამ ამ თეორიებში შელერს მოწონს აზრი, რომელიც მის შეხედულებას ეთანხმება, სახელდობრ, გონისათვის სიცოცხლის პრინციპის მიერ ენერჯის მინიჭება¹⁹.

შელერის კრიტიკა მიმართულია მარქსის შეხედულების წინააღმდეგ ადამიანის შესახებ. შელერს არასწორად ესმის მარქსის მოძღვრება და, ამის შემდეგ, ცხადია, მისი კრიტიკა მიზანს სრულიად აცდენილია. მისი აზრით, თითქოს მარქსი იმ შეხედულებას იზიარებდა, რომ ადამიანი კი არა ქმნის ისტორიას, არამედ ისტორია ქმნის ადამიანს, რომ გონითი წარმონაქმნების ისტორიას არა აქვს თავისი საკუთარი ლოგიკა და მათ ლოგიკას (და უწყვეტობასაც) ქმნის მეურნეობის ფორმები, მეურნეობის ისტორია, მატერიალური პროდუქტების წარმოების ისტორია. მკითხველისათვის აქედან უკვე ცხადია, რომ მარქსის მოძღვრება შელერის მიერ არასწორადაა წარმოდგენილი, ამიტომ ჩვენ ამ საკითხზე აქ არ შევჩერდებით. რაც შეეხება გონისა და მისი სხვა ფუნქციებთან მიმართების საკითხის დადებითად გადაჭრას, მთელი ჩვენი შრომის ამოცანას სწორედ ეს წარმოადგენს.

ადამიანის „კლასიკური თეორია“ გონის თვითმღიერების თეორია იყო. მისი მიხედვით, კოსმოსის თავდაპირველადვე მოცემული და ისტორიის ქმნის პროცესისაგან შეუცვლელი ყოფიერება ძალისმქონეა, კაუზალურადმოქმედი, და სამყაროს მწვერვალი — ლმერთი — სწორედ თავისი გონის გამოა ყოვლისშემძლე. შელერი ასეთ თეორიას უარყოფს, რადგანაც მისი გაგებით გონი „ინტენციათა“ ჭგუფებისაგან შედგება, მათ კი არ შეიძლება რაიმე საკუთარი ძალა ჰქონდეთ²⁰.

ამ „კლასიკური“ პოზიტიური თეორიის საწინააღმდეგოდ, ადამიანის „ნეგატიური“ თეორია სიცოცხლის ასკესზე მიუთითებს (შოპენჰაუერის „სიცოცხლისადმი ნების თვითუარყოფა“), რომელიც გონს წარმოქმნის (თუკი გონი საერთოდ დაშვებულია). შელერი ეყრდნობა შოპენჰაუერს იმ პუნქტში, რომ სიცოცხლის ასკესი აძლევს გონს ენერჯიას, მაგრამ უარყოფს შეხედულებას, რომ ამ ასკესისაგან შეიძლება გონი წარმოდგეს, მისით იქნეს გაგებული გონის წარმოშობა.

ანალოგიურია შელერის დამოკიდებულება ზ. ფროიდის გვიანდელი თეორიის — სუბლიმაციის თეორიის მიმართაც²¹.

¹⁹ იქვე, გვ. 82.

²⁰ იქვე, გვ. 57—58.

²¹ იქვე.

ადამიანის „კლასიკური“ თეორიის ერთი სახეობა თვლის, რომ გონი ადამიანში მყოფი სულიერი სუბსტანციაა (თომა აქვინელი). ამ შეხედულებას შეღერი უარყოფს იმაზე მითითებით, რომ გონითი აქტების ცენტრი, ადამიანის პიროვნება არ შეიძლება სუბსტანციად გავიგოთ²². კლასიკური თეორიის მეორე სახეობა (ავეროესი, სპინოზა, კანტი, ფიხტე, ჰეგელი, შელინგი, ედ. ჰარტმანი) თვლის, რომ არსებობს ერთადერთი და ძალით აღქურვილი გონი, დანარჩენები კი მხოლოდ მისი მოღუსებია. ამ თეორიის, და საერთოდ „კლასიკური თეორიების“ ნაკლი იმაშია, რომ ისინი უკანონოდ თვლიან, რომ მაღალი უფრო ძლიერიცაა. ეს ტელეოლოგიური გაგება უაზრობამდე მიდის, სინამდვილეში კი, რაც უფრო მაღალია ყოფიერების ფორმა, მით უფრო უძლურია იგი²³.

გონი, მაღალი ფორმა ყოფიერებისა, ძალისაგან დაცლილია. ძალებისა და ზემოქმედების ნაკადი, რომელთა მეშვეობითაც დგინდება არსებობა და შემთხვევითი გარკვეულობა (Sosein) და არა მაღალი ფენის ყოფიერება, ზემოდან კი არ მოედინება ქვევით, არამედ ქვემოდან ზევით: ყველაზე უძლურია გონი, მერე ფსიქიკის მაღალი ფენები და სიცოცხლე, უძლიერესია ანორგანული სამყაროს საგნები, ადამიანში ამ ძალების იერარქიული განლაგება სიძლიერის მიხედვით ქვემოდან ზევით მიემართება²⁴.

შეღერი გეთავაზობს გონის ენერგიით მომარაგების საკუთარ თეორიას. გონი თავისთავად უძლურია. ასევე რელატიურად უძლურია ყოველი შედარებით მაღალი ფენა. თავის მხრივ გონი, გარკვეული აზრით, განსაზღვრავს სამყაროს არსებათა რიგს, მაგრამ ეს განსაზღვრა მხოლოდ არაის განსაზღვრავს²⁵. რაც შეეხება გონის მომარაგებას ენერგიით, მის განხორციელებას, ხელახლა განამდვილებას, იგი გონს თვითონ არ ძალუძს. როგორ იღებს გონი (შესაბამისად — ყოველი მაღალი ფენა) ენერგიას?

როდესაც გონითი ვოლუტური აქტი სიცოცხლის შეკავებას, ასკეტურ აქტს ახორციელებს, აქ ხდება სიცოცხლის გრძნობადი ლტოლვის ენერგიის სუბლიმირება გონით ენერგიად. ეს აქტი ვერ გავაგებინებს გონის ყოფიერებას, მაგრამ გავაგებინებს მის მომარაგებას ენერგიით, მის ნამდვილადქცევას²⁶. დაბალ ფენას არ შეუძლია გავა-

22 იქვე, გვ. 64.

23 იქვე, გვ. 64—65.

24 იქვე, გვ. 66.

25 იქვე, გვ. 66—67.

26 იქვე, გვ. 56—57.

გებინოს მაღალი, განსაზღვროს მისი ყოფიერება, მაგრამ იგი მას აძლევს ენერგიას. მაგალითად, სიცოცხლის პროცესი ხორციელდება მხოლოდ არაორგანული სამყაროს მასალისა და ძალების მეშვეობით. ასევე, გონი ხორციელდება სიცოცხლის მასალისა და ძალის საშუალებით. ის, რაც გონს ძალას აძლევს, არის ბრმა, სიცოცხლის პირველარსებისათვისაც (Urseiende) ასევე დამახასიათებელი გრძნობადი ლტოლვა²⁷.

სუბლიმაციის კანონი — დაბალის ენერგიის მაღლის ენერგიად გარდაქმნის კანონი — უნივერსალურად მოქმედია. ფიზიკური გეშტალტები ახდენენ ნაწილთა სუბლიმაციას, მკენარეული სიცოცხლე — ფიზიკურისას, ინსტინქტური ფენა — მკენარეულისას და ა. შ., სანამ გონი სიცოცხლის სუბლიმაციას მოახდენდეს²⁸. გონი ცოცხლდება ლტოლვის სუბლიმაციით, მას ძალა ენიჭება; ხოლო ლტოლვა იდეირდება, გაგონითდება. ასეთია გონითისა და სიცოცხლის (საერთოდ, ფენათა) ურთიერთობის სურათი²⁹. სამყარო უნდა წარმოვიდგინოთ სუბლიმაციის გზით მუდმივი ქმნადობის პროცესის სახით (ან საწინააღმდეგო პროცესის — რესუბლიმაციის — მოქმედებად). სუბლიმაციის გზით წარმოიშობა სიცოცხლე და მისი სულ უფრო მაღალი და მაღალი ფენები, ამავე დროს ხდება სამყაროს გაგონითება როგორც ადამიანში, ისე ადამიანს გარეთაც — კულტურაში.

გონის მომარაგება ენერგიით და ლტოლვის გაგონითება სპეციალურ ახსნას მოითხოვს. საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს გონს, გონითს ვოლიტურ აქტს პირდაპირ შეეძლოს ლტოლვის იმპულსის შეკავება და ამ გზით ასკესის მიღწევა. არა, სუბლიმაცია მხოლოდ მართვაში, გაძლოლაში გამოიხატება, რაც იდეების შერჩევით ხორციელდება. გონი მიიღებს ხოლმე ლტოლვის იდეებს და მისი მთელი „მუშაობა“ იმაში გამოიხატება, რომ იგი მათ გაუძღვება, მართავს — მიიღებს ან უკუაგდებს ისეთ წარმოდგენებს, რომლებიც გამოდგებიან ან არ გამოდგებიან ამ იდეების განხორციელებისათვის. გონი არის გარკვეული მიმართულებით გაძლოლა ლტოლვითი ძალის

27 იქვე, გვ. 66—67.

28 იქვე, გვ. 67—68.

29 იქვე, გვ. 71 და 81.

მქონე იდეებისა მათი შერჩევის გზით³⁰. შელერის ეს შეხედულება ენათესავება შოპენჰაუერის თეორიას გონებისა და ნების ურთიერთობის შესახებ, რომლის მიხედვითაც ნებისყოფას გარკვეულ მიმართულებას აძლევს თავისთავად ყოველგვარ ძალას მოკლებული გონება³¹.

10. შელერის ნააზრევში ბევრი რამაა საინტერესო. მისი შეხედულების კრიტიკული შეფასების ამოცანაც სწორედ იმიტომ დადგა ჩვენს წინაშე; ეს შეეხება როგორც ადამიანის ერთს, მისი არსის, ისე მისი მთლიანობის საკითხსაც.

შელერის თეორია ადამიანის არსის შესახებ, კერძოდ ადამიანის არსებითი განსხვავების შესახებ ცხოველისაგან, მეტად საინტერესოა და ბევრ პოზიტიურს შეიცავს. ადამიანის სპეციფიკის გონთან დაკავშირება უდავოდ სწორი მინიშნებაა. ასევე უდავოდ აქვს ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური მნიშვნელობა მის მსჯელობას ადამიანის დისტანციის უნარის შესახებ, რომ ადამიანი, ცხოველისაგან განსხვავებით, თავისი მოთხოვნილებების აქტუალური იმპულსებისა და შესატყვისი სიტუაციის უშუალო ზემოქმედების ტყვე როდია და რომ გარემოს ტყვეობიდან ამ გათავისუფლებას არსებითი მნიშვნელობა აქვს სპეციფიკურ-ადამიანური სამყაროს — კულტურის, გონითის შექმნისათვის. ადამიანის არსის მარქსისტული გაგებაც ეთანხმება ამ მსჯელობის ზოგად აზრს, მაგრამ ცხადია, შეცდომად უნდა ჩაითვალოს ზოგიერთი ფილოსოფიური ანთროპოლოგის აზრი, თითქოს შელერისა და მარქსის შეხედულებები ადამიანის შესახებ არსებითად ერთი მიმართულებისა იყოს³². შელერისათვის უცხოა ადამიანის სპეციფიკის განმსაზღვრელი სოციალურ-ეკონომიკური საწყისი და ადამიანის დისტანტიურობის თვისება ამ საწყისთან მიმართებაში არაა განხილული (პირიქით, შელერი ებრძვის ასეთ გაგებას).

საყურადღებოა შელერის მიერ ადამიანის მთლიანობის პრობლემის დაყენება და გადაჭრა. შელერი საფუძვლიანად

³⁰ Scheler. Die Stellung... გვ. 69. შეადარე აგრეთვე, როთაქერის შეხედულება (იხ. ქვემოთ).

³¹ Шопенгауер А. Мир как воля и представление, Спб., 1881.

³² როგორც სწორად მიუთითებს კორნეევი: Корнеев П. В. Современная философия антропология. М., 1967, გვ. 37. ამ წიგნში გვხვდება ზოგიერთი ესგავსი სწორი მსჯელობა. საერთოდ კი იგი შეიცავს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის არსის გაუგებრობაზე დამყარებულ ბევრ მცდარ შეფასებებს მსჯელობებს.

აკრიტიკებს ადამიანის მთლიანობის ისეთ თეორიებს, რომლებიც დაბალი ფენიდან მაღალი ფენის ამომწურავი გაგების აზრს იცავენ ან, პირიქით, მაღალი ფენიდან დაბალი ფენების ენერგიით მომარაგების დებულებას ეყრდნობიან. თუ პირველ შემთხვევაში მაღალი ფენის სპეციფიკის უგულვებელყოფას ახდენენ, მეორე შემთხვევაში ტელეოლოგიური თვალსაზრისის დაუსაბუთებელ გავრცელებას მოითხოვენ მთელ სინამდვილეზე.

შელერის თეორიას ერთგვარი საშუალო პოზიცია უკავია. იგი ცნობს მაღალი ფენის დაბალზე გავლენასაც და პირიქითაც, ოღონდ ეს გავლენები სხვადასხვაგვარი ბუნებისაა. დაბალი ფენა ვერ განსაზღვრავს მაღლის ყოფიერებას, ვერ გავლენებინებს მას, მაგრამ მაღალი ფენა დაბალის ენერგიით მარაგდება (სუბლიმაცია), მეორე მხრივ კი, მაღალი ფენა დაბალს ვერ აძლევს ენერგიას (იგი თვითონ უძლურია და, პირიქით, დაბლისაგან იღებს ენერგიას), მაგრამ თავის საკუთარი მნიშვნელობის მქონედ აქცევს მას (გონი გააგონითებს სასიცოცხლო ლტოლვას, სიცოცხლე გააცოცხლებს მკვდარ მატერიას).

შელერის ამ შეხედულებაში, ჩვენი აზრით, ძირითადი შეცდომა ისაა, რომ არასწორადაა წარმოდგენილი მაღალი და დაბალი ფენების ნიშნები, დაუსაბუთებელია და არც შეიძლება დასაბუთდეს აზრი, რომ ენერგიას ფლობს მხოლოდ დაბალი და მნიშვნელობას, აზრიანობას (და მთლიანობის შემთხვევაში დაბალ ფენას გადასცემს) — მხოლოდ მაღალი ფენა. შელერს ამოძრავებს არასწორი ამოსავალი, რომ ენერგიას მხოლოდ ნაწილები ფლობენ. ასეთ შეხედულებას შეიძლება ვუწოდოთ ენერგეტიკული ატომიზმი. ატომისტური შეხედულება, რომელიც ცდილობს მთელი მხოლოდ ნაწილებით ახსნას, დაძლეულ იქნა მაღალი ფენების ყოფიერებისა და არსის გაგების საკითხში, მაგრამ მისი ენერგიით მომარაგების საკითხში ატომიზმი აქ დაძლეული არაა.

მეორე მხრივ, მაღალი ფენის სპეციფიკურ თვისებადაა მიჩნეული აზრიანობა, მნიშვნელობა, საზრისისგან მსაზღვრელობა, დაბალ ფენას ეს თვისება წართმეული აქვს. რა თქმა უნდა, თავის საზრისს დაბალ ფენას მაღალი აძლევს და არა პირიქით, მაგრამ შეუძლებელია ყველაზე უდაბლესი ფენის წარმოდგენაც ასეთივე საზრისის მიმნიჭებლობის თვისების გარეშე. ეს თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ ამ ფენას შეუძლია თავისი საზრისი მიაწიჭოს მასზე დაბალ ფენას. ეს დავას არ იწვევს. უარყოფილია დაბალი ფენის არა ეს თვისება, არამედ ამის მნიშვნელობა მაღალი ფენისათვის: მაღალი ფენა საზრისს აძლევს

დაბალს, მისგან კი არაფერს მსგავსს არ იღებს. მაგრამ რაკი უდაბლეს ფენასაც უდავოდ აქვს თავისი აზრი, მნიშვნელობა, შეუძლებელია მის ამ თვისებას რაიმეგვარი მნიშვნელობა არა ჰქონდეს მალალი ფენისათვის, მისი აზრის გაგებისათვის. ასე რომ არ იყოს, მაშინ სრულიად გაუგებარი იქნებოდა, რომ მაგალითად გონი სიცოცხლეს ემყარება და მისთვის ძალის მინიჭება არ შეუძლია ანორგანულ ფენას, თუკი ის თავის მხრივ სიცოცხლის ფენას არ შეადგენს (მსგავსადაა საქმის ვითარება სხვა ფენათა ურთიერთობისას: სიცოცხლე თავის მხრივ უშუალოდ არაორგანიზებულ ანორგანულს კი არ იღებს თავის საშენ მასალად, არამედ მის გარკვეულ ორგანიზაციას — ფიზიკურ გემტალტებს და ა. შ.). მალალი ფენისათვის მისი შემადგენელი დაბლის მნიშვნელობის ამ არასწორ უარყოფას ეყრდნობა შელერის მიერ განვითარების საფეხურების უარყოფა და ადამიანის სურათის მოხაზვა ამ განვითარების გარეშე. შელერი თვლის, რომ გონს უშუალოდ ენერჯიას აძლევს არა ფსიქიკურისა და სიცოცხლის რაიმე მალალი (გონთან არსებით შინაარსეულ ურთიერთობაში მყოფი) ფენა, არამედ უდაბლესი ფენა — ფრჩხილადი ლტოლვა, რომელიც ასევე განსაზღვრავს გონზე დაბალ ფენებსაც. ადამიანის ასეთი სურათი ვერ ასახავს ფაქტიური საქმის ვითარებას და, რაც მთავარია, გასაგებები არაა და მეთოდოლოგიურად გზას უკეტავს ადამიანის შესახებ ცალკეულ მეცნიერებათა კვლევას, რამდენადაც მათ მონაპოვარს ადამიანის სურათში კუთვნილი მნიშვნელობა არ ენიჭება. გელენი, როგორც ნაჩვენები იქნება, განვითარების შესახებ არასწორ თეორიას გვაწვდის, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ავითარებს ისეთ ანთროპოლოგიურ სისტემას, რომელიც სწორედ შელერის ამ შეხედულებას უკუაგდებს: გელენმა სიცოცხლისა და ფსიქიკურის სფეროშივე დაძებნა ის აუცილებელი არსებითი პირობები, რომლებიც გონითი დონის წარმოშობის გაგებისათვის გამოდგება (მართალია, გელენი აქ სხვა მხრივ უშეგებს შეცდომას — ჩერდება ამ დაბალ ფენაზე და ამით თვლის ამოწურულად გონითი დონის შემეცნებას, მაგრამ ამის შესახებ სხვაგან გვექნება საუბარი).

რაკი შელერის აზრით მალალი ფენა უძლურია, დაბალი კი აზრს-მოკლებული (იმ მნიშვნელობით, რომ არაფერი შეუძლია შეძინოს მალალი ფენის ყოფიერებას), მათი გამაერთიანებელი ცნება „სუბლი-მაცია“ ვერაფრის ამსახველად ვერ გამოდგება; იმის თქმა, რომ მალალი თავის საზრისს აძლევს დაბალს, დაბალი კი მას ენერჯიით აპარაგებსო, ცარიელ სიტყვებად რჩება, ვერაფერს გაგვაგებინებს ამ

ორი ფენის დაკავშირების საკითხში. ამრიგად, ენერგეტიკული ატომიზმი და დაბალი ფენების დაცლა მაღლისათვის მნიშვნელობის მქონე აზრიანობისაგან შელერთან ბადებს ფენათა გამთლიანების არასწორ და, ამიტომ, გადაუქრელ პრობლემას, ფენათა ასეთი გათიშვის შემდეგ შეუძლებელია მათი გაერთიანება. ასევე არასწორი იყო დეკარტის შემდეგ ფსიქოფიზიკური პრობლემების დასმა, სადაც თავიდანვე ერთ მხარეს (ფიზიკურს) ენერგეტიკული ბუნება ენიჭებოდა, მეორეს კი (ფსიქიკურს) ერთმეოდა. ფსიქოფიზიკური პრობლემის სწორი დაყენება და გადაჭრა ჩვენ სხვა შრომაში ვცადეთ. შელერთან ანალოგიურადაა დაყენებული გონისა და სხეულ-სულის ურთიერთობის პრობლემა³³.

შელერის მთლიანობის თეორიის ეს კრიტიკა გზას გვიჩვენებს, თუ როგორ უნდა დაისვას და გადაწყდეს მთლიანობის საკითხი, რისი ცდაც მოცემულია ამ ნაშრომის ბოლო ნაწილში.

III. ადამიანის მთლიანობის პრობლემა ა. გელენისა და ვ. როთაკერის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში

11. ადამიანის არსის თავისებურ გაგებას იძლევიან ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური თეორიები, რომლებიც ამოსავლად ადამიანის მოქმედების (Verhalten) (ჰ. პლენერი) ან ქცევის (Handlung) ცნებას იღებენ (ა. გელენი, ე. როთაკერი). „ქცევათმეცნიერული“ ანთროპოლოგიური თეორიები უმთავრესად ბიოლოგიზმთან არიან დაკავშირებულნი ან მკვეთრად გამოკვეთილ ბიოლოგისტურ თეორიებს წარმოადგენენ (ა. გელენი). ჩვენ აქ უშუალოდ გვაინტერესებს ე. როთაკერისა და, განსაკუთრებით, ა. გელენის თეორიები, რომლებიც ადამიანის მთლიანობის საკითხის თავისებურ გადაწყვეტას შეიცავენ.

არნოლდ გელენი მ. შელერის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიიდან ამოდის, მაგრამ მისგან განსხვავებულ შეხედულებას ავი-

³³ სულისა და სხეულის ურთიერთობის პრობლემას შელერი სხვაგვარად უდგება, იგი მოხსნის მას: სასიცოცხლო ლტოლვის სისტემა სპობს ფსიქოფიზიკურ დაპირისპირებას. მაგრამ შელერი ვერ გვიჩვენებს ფსიქიკურსა და ფიზიკურს როგორც ერთმანეთისაგან განსხვავებულთ, ამ ერთიანობაში ეს განსხვავებულობა არ ჩანს, ამის გამო გაუგებარია თითოეულ მათგანზე ლაპარაკი. მსგავსად იქცევა გელენიც (იხ. ქვემოთ).

თარებს. ეს შეეხება როგორც ადამიანის არსის გაგებას, ისე მთლიანობის ცნებასაც.

ა. გელენი, როგორც როთაკერიც მიუთითებს, მთლიანად იზიარებს შელერის აზრებს, რომ 1. ადამიანს, ცხოველისაგან განსხვავებით, უნარი აქვს მოწყდეს აწმყოს აქტუალურის ტყვეობას და დისტანცია დაიკავოს თავისი გარემოს მიმართ, გათავისუფლდეს აქტუალურად მოქმედი ბიოლოგიური მოთხოვნილებებისაგან: 2. ადამიანი ამ უნარის გამო ღიაა სამყაროსათვის; 3. ადამიანს შეუძლია გაასაგნოს, დისტანტურად და ობიექტურად დაიპირისპიროს არა მარტო გარესამყარო, არამედ თავისი თავიც³⁴. გარდა ამისა, შელერის მსგავსად, გელენაც სიცოცხლეში გულისხმობს ფსიქოფიზიკურ ერთიანობას.

მაგრამ გელენი სხვა ფილოსოფიურ მიმართულებას ეკუთვნის, ვიდრე შელერი. იგი ემპირისტია, კერძოდ კი პრაგმატიზმის ფილოსოფიას იცავს. არაერთხელ აღნიშნავს ამერიკული პრაგმატიზმის დამსახურებას³⁵ და პირდაპირ მიუთითებს თავის კავშირზე მასთან³⁶. ამას ემაჯობა მისი ადამიანის თეორიის თავისებურებაც და მთლიანობის საკითხის გადაჭრაც, რომელიც მოცემულია მის წიგნში: „ადამიანი, მისი ბუნება და ადგილი სამყაროში“³⁷.

პრაგმატიზმის მიმდევარი გელენისათვის, ისე როგორც ყოველი პოზიტივისტისათვის, მიუღებელია როგორც მეტაფიზიკა, ისე ონტოლოგიაც. საკითხის ამ პლანში დაყენება მკდარია, რადგანაც მეცნიერულად ვერიფიცირებადი არაა, ემპირიულად შეუმოწმებადია. საჭიროა ემპირიული კვლევისათვის ნაყოფიერებისმიმცემი ერთიანი ჭკრეტა ადამიანის არსისა.

გელენის აზრით, ადამიანის არსი არ შეიძლება შელერისეულ გონი ვეძებოთ, იგი არ არის საერთოდ ზევეიტალურში, არამედ იმავე სფეროშია, რასაც შელერი სიცოცხლეს უწოდებდა. სიცოცხლის (ბიოლოგიური) თვალსაზრისი იძლევა ადამიანისა და ცხოველის არ-

34 Rothacker E. Philosophische Anthropologie, Bonn. 1964, გვ. 46—47.

35 Gehlen A. Stellungnahme zu den Hauptsachen, Zeitschrift für Philosophische Forschung. B. VI. 1951 გვ. 97. აგრეთვე: Gehlen. A. Anthropologische Forschung, Hamburg, 1961 გვ. 142.

36 იქვე, გვ. 17 და სხვაგანაც.

37 Gehlen A. Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn. 1955. V გამოც., პირველი გამოცემა—1940, მეშვიდე—1962.

სებითი განსხვავების საშუალებას. ისეთი ცნება, რომელიც ადამიანს არსს მოიცავდა, არის ქცევა (Handlung): ადამიანი ქცევის ცნებით განიმარტება — ადამიანი არის ქცევის უნარის მქონე არსება.

რა არის ქცევა, როგორ უნდა გვესმოდეს ადამიანის სპეციფიკური ნიშანი, რომელიც მას დანარჩენ ცოცხალ არსებათაგან განასხვავებს?

ცხოველი დაბადებიდანვე „მორგებულია“ მის გარემოზე. იგი ანატომიურად ისეა მოწყობილი, ისეთი ორგანოებითა და ინსტინქტებითაა შეიარაღებული, მისი ორგანოები ისეა სპეციალიზებული, ისე შეესატყვისება გარემოს და მის მოთხოვნილებებს, რომ მას თავისი სიცოცხლის გაგრძელება, შენარჩუნება იმთავითვე უზრუნველყოფილი აქვს. იგი ამიტომ მხოლოდ ისეთ რამეს ხედავს მის ირგვლივ, რასაც სიცოცხლისათვის უშუალო მნიშვნელობა აქვს. ამ აზრით, მისთვის არსებობს მხოლოდ მისი გარემო (Umwelt) და სხვა არაფერი, იგი შებოჭილია ამ გარემოთი, ვერ გასცდება მის ფარგლებს. ან, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, აქტუალურ მოთხოვნილებებსა და მის შესატყვის აწმყო სიტუაციას. ცხოველი თავისი გარემოთია შებოჭილი, მისი ტყევა (Umweltgetunden).

სულ სხვაა ადამიანი. იგი მორფოლოგიურად ასე კარგად როდია მოწყობილი, მას აკლია შესატყვისად სპეციალიზებული ორგანოები და სათანადო ინსტინქტები. ადამიანი, ჰერდერის სიტყვით რომ ვთქვათ, ნაკლოვანი არსებაა (Mängelwesen), მოურიგებელია გარემოზე, რის გამოც მის სიცოცხლეს მუდმივი საფრთხე ემუქრება. მაშინ როგორ ინარჩუნებს სიცოცხლეს ადამიანი? მისი ორგანული ნაკლოვანება მისსავე ღირსებად იქცევა. გელენი ასეთ სურათს ხატავს.

მართალია, ბუნებამ ადამიანი ორგანულად ნაკლოვანი შექმნა, მაგრამ ამ სიცოცხლისუნარი, გარემოსთან შეუგუებელ არსებასაც, ისევე როგორც ცხოველსაც, თავიდანვე მისცა ბიოლოგიური ტელოსი — დაუსახა არსებობის შენარჩუნების ამოცანა. ადამიანი თავის თავს ნახულობს როგორც ამ ამოცანის მქონეს, მაგრამ იგი მზად არაა ამისათვის თავისი ორგანული ნაკლოვანების გამო. ეს კი მას ავალებს აქტიურად, შემოქმედებითად (tätig) მიაღწიოს თავისი არსებობის შენარჩუნებას. მაგრამ როგორ ახერხებს ამას იგი?

ამის ახსნას გელენი ისევ ორგანული ნაკლოვანების მეშვეობით ახდენს. ასეთ არსებას მოცემული აქვს ფსიქოფიზიკური ორგანიზმი:

თავისი ფიზიკური ორგანიზაცია და ლტოლევები, სწრაფვები (Antriebe) და გრძნობადი აღქმა გარესამყაროსი. ეს ცხოველთანაც ასეა. ზაგრამ, ადამიანის მორფოლოგიური ნაკლოვანების გამო, მისი გრძნობადი შთაბეჭდილებები, მასზე მოქმედი გამლზიანებლები სულაც არ შეესაბამება, ცხოველისაგან განსხვავებით, მის მოთხოვნილებებს, ამიტომ მათ პასუხად იგი მოქმედებას ვერ მიმართავს, იგი აღარაა გარემოს ტყვე, არამედ ღიაა საწყაროსათვის (Weltoffen): მის მიერ მიღებული შთაბეჭდილებები აღარ ეკუთვნიან გარემოს, მასზე მორგებულ სინამდვილეს. ადამიანი, ამით უკვე თავისუფალია გარემოს ტყვეობისაგან, მისი მოქმედება არაა განსაზღვრული აქტუალურად მოქმედი სიტუაციითა და სწრაფვით, მიღწეულია დისტანცია მასა და გარემოს შორის, მიღწეულია სამყაროს ობიექტური გასაგნება (გონითი სინამდვილე). სამყაროსადმი ეს ღიაობა, გარემოს უქონლობა, შეუსატყვისი, „გამოუსადეგარი“ შთაბეჭდილებებით (გამლზიანებლების ზემოქმედებით) ადავსებს მას, ეს კი არსებობის შენარჩუნების თვალსაზრისით უარყოფითი ვითარებაა — ადამიანი კმ შთაბეჭდილებათა ტვირთქვეშაა (belasten). მეორე მხრივ კი, ამის გამო მოზღვაედება მისი დაუქმყოფილებელი მოთხოვნილებები და მოთხოვენ დაქმყოფილებას. მაგრამ ეს ნეგატიური ჰაქმის ვითარება — გარემოს შთაბეჭდილებათა გამოუსადეგარ ტვირთქვეშ ყოფნა, თვითონვე შეიცავს პოზიტიურ მომენტსაც, კერძოდ ამ ტვირთისაგან გათავისუფლების (Entlastung) პირობას: ადამიანი ამ შთაბეჭდილებებს ობიექტურად განიხილავს, უშუალო ბიოლოგიური მიზნისაგან დამოუკიდებლად, რომ შემდეგ მათ შორის აუცილებლად იპოვოს თავისი მოთხოვნილებების დაქმყოფილების საშუალება. ესაა ადამიანისეული პირველი შემოქმედება, ობიექტური განხილის ნიადაგზე სამყაროს ისეთი გარდაქმნა, რომელიც მის მოთხოვნილებებს დააქმყოფილებს. ასეთ მოქმედებას ქცევა ეწოდება. ქცევის პირველი კანონია „განტვირთვის“ ეს კანონი. განტვირთვის პროცესში ადამიანი ცდის ხოლმე რომელიმე მოქმედებას, და თუ დადებითი შედეგი ვერ მიიღო, სათანადო მიმართულებით შეცვლის თავის შემდგომ მოქმედებებს. ესაა გელენის „ქცევისწრე“ („Handlungskreis“). გელენი სპეციალურად აღნიშნავს, როგორც თავის მინაღწევარს, რომ ქცევისწრის ეს მოდელი მან ჯერ კიდევ 1940 წ. შექმნა და მხოლოდ შემდეგ დამკვიდრდა კიბერნეტიკაში უკუკავშირის ანალოგიური ცნება³⁸.

„განტვირთვის“ ამ პროცესის შედეგია ადამიანის საჭიროებისათვის გარდაქმნილი სამყარო — კულტურის სამყარო (Kulturwelt). ამიტომ ადამიანი შეიძლება აგრეთვე განგვემარტა როგორც „კულტურის სამყაროს შემქმნელი არსება“. კულტურა, თავისმიერვე ხელოვნურად შექმნილი სამყარო, აუცილებელია ადამიანისათვის, კულტურა ადამიანის „მეორე ბუნებაა“, ადამიანს მხოლოდ ამ თვითნაქეთ „ბუნდემი“ შეუძლია იარსებოს. კულტურის სამყაროს შეადგენს არა მხოლოდ მაღალი რანგის სფერო (ეთიკური, სამართალი და სხვ.), არამედ უმარტივესი თვითშენაქმნი საცხოვრებელი პირობები (ხელოვნური საკვები და მისთ.), „ბუნების შვილი“ (Naturmensch) ადამიანი არ შეიძლება იყოს, თვით ველურიც მოუაზრებადია მის მიერ ხელოვნურად შექმნილი საცხოვრებლისა და ცეცხლის, ხელოვნურად შემზადებული საკვების გარეშე.

მაგრამ ადამიანი ამ პროცესში გარდაქმნის არა მარტო გარემოს, არამედ თავის თავსაც, თავისი, სხოცხლის შენარჩუნებისათვის არამზადმყოფი, თავი მზადყოფნაში მოჰყავს. ეს იწყება მოძრაობების წვდომითა და დასწავლით, სიმბოლური ფუნქციის მატარებელი (და ამ გზით განმტვირთავი) აღქმების აღმოცენებით და შემდეგ სიმბოლოების ფუნქციის ახალი განვითარებით გრძელდება, სანამ მეტყველების გავლით უმაღლეს სიმბოლოებამდე — მნიშვნელობებამდე — არ მივალთ, რომლებიც სრულიად თავისუფალია აქ — და ახლა — მოცემულობისაგან. ქცევის ამ მეორე ძირითად კანონს გელენი „თვითთაგების“ კანონს უწოდებს.

ამრიგად, ქცევა ადამიანის არსს შეადგენს. ქცევის მეშვეობით ადამიანი გარდაქმნის სამყაროს და თავისთავსაც იმ მიმართულებით, რომ მან არსებობა შეძლოს. ადამიანის ყოველი მხარე, მისი ფიზიკური აგებულებაც კი, მთელი კულტურის სამყარო, ყველა საზოგადოებრივი ინსტიტუტი (ოჯახი, მორალი, სამართალი და სხვ.), ამ კატეგორიით უნდა მოვიცვათ, ყველაფერი ადამიანური არის ქცევა და ქცევის შედეგი. თუ ადამიანის განვითარება ქცევის განვითარების მიმართულებით მიდის, ცხადია, ეს ხელს უწყობს ადამიანის მორფოლოგიური სპეციალიზირების განვითარების შეკავებას (აქ გელენი მოიშველიებს პორტმანის შედეგებსა და ბოლკის „რეტარდაციის“ ცნებას).

12. როგორ ესმის ა. გელენს ადამიანის მთლიანობა? გელენი უარყოფს შელერის ფენათა თეორიას და, ამის გამო, საკითხსაც

მთლიანობის შესახებ სულ სხვა სიბრტყეში აყენებს. ფენათა შე-
ღერისეულ იერარქიას, კერძოდ კი გონისა და სიცოცხლის ფენათა
განსხვავებას, გელენის აზრით, არამეცნიერულ, მეტაფიზიკურ საკითხ-
თა წრეში გადაყვავართ, რადგანაც დუალიზმის გადაუქრად საკითხს
შეიცავს. შეღერისათვის მიუღწეველი დარჩა ადამიანის მთლიანო-
ბა, ადამიანის არსი, რადგანაც შეღერის თეორია მაინც წარმოშობის
თეორიაა, სადაც დაბალიდან მაღალი წარმოშობა. გელენი არ ცდება,
როცა შეღერის თეორიას წარმოშობის თეორიად თვლის: მართალია
შეღერი გონითს ადამიანს უპირისპირებს სიცოცხლეს, მაგრამ სიცო-
ცხლე მან მაინც ადამიანის წარმოშობის პირობად გაიგო; სიცოცხ-
ლის ასკესი რაკი აუცილებელია, აქედან ცხადია, რომ სიცოცხლის
საფეხური აუცილებელია (თუმცა იმისათვის რომ უარიყოს) გონისა-
თვის და მის მოსამზადებელ საფეხურს წარმოადგენს. გონისა და
სხეულ-სულის, ისევე როგორც სულისა და სხეულის მთლიანობის ზო-
გადი მტკიცება, ამბობს გელენი, თავისთავად სწორია, მაგრამ იგი
მხოლოდ უარყოფითია (მასში მხოლოდ ისაა ნათქვამი, რომ აბსტრაქ-
ტული დუალიზმი უნდა უარიყოს) და პოზიტიური მხარის შესახებ
არაფერს ამბობს, საშუალებას ვერ იძლევა ახალ კვლევაზე გადავი-
დეთ. არსებითი მნიშვნელობა კი იმას აქვს, რომ, ნ. ჰარტმანის ახალი
ონტოლოგიის ცნებებით რომ ვთქვათ, შეგვეძლოს ერთმანეთთან მივი-
ყვანოთ „გონი“ და „სიცოცხლე“, მიუხედავად მათი თავიდანვე მი-
ღებული განსხვავებისა, შეგვეძლოს დავებნოთ ისეთი კატეგორი-
ები, რომლებიც მათ გამსჭვალავს და მათს ერთად არსებობას გასა-
გებს გახდის³⁹.

ფენათა და საფეხურებრივი წარმოშობა-განვითარების თეორია,
ამტკიცებს გელენი, ბიოლოგიაში არც ფაქტობრივად მართლდება, ბი-
უტენდაიკის გამოკვლევები ადასტურებს, რომ ზოოლოგიურ თავი-
სებურებებს სრულიადაც არ შეესაბამება ცხოველის ე. წ. საფეხურ-
ებრივი მინალწევარი, ერთი და იგივე სახის ცხოველებიდან ზოგს
„მაღალი“ მინალწევარი ახასიათებს, ზოგს „დაბალი“, სხვადასხვა
ზოოლოგიურ საფეხურზე კი ერთნაირი ასეთი მინალწევარი (მაგ.,
დასწავლის უნარი) შეიძლება მოგვეცეს⁴⁰.

სინამდვილეში კი, გელენის აზრით, ადამიანს ცხოველის განვი-
თარებად ვერ გავიგებთ, მათ შორის განსხვავება ეყრდნობა არა ამ

³⁹ Gehlen A. Der Mensch... გვ. 12—14.

⁴⁰ იქვე, გვ. 28—29.

არარსებულ საფეხურებშიც სხვაობას მათს უნარებში, მათს მინალ-წევარში (leistung), არამედ ცოცხალი არსების არსებობის ამოცანასა და ორგანიზმის ფსიქოფიზიკურ ორგანიზაციას, ისეთ სტრუქტურას, რომელსაც ეს ქმნის — მოქმედებას გარემოში. ადამიანი ქცევით გაიგება და არა ცხოველის საფეხურებრივი განვითარებით, ადამიანთა საზოგადოება და საზოგადოებრივი ინსტიტუტებიც აქედან გაიგება და არა ცხოველთა „სახელმწიფოდან“, ცხოველთა სიმბიოზებიდან⁴¹.

ადამიანის ერთი, ადამიანის მთელი არ შეიძლება გამოყვანილ იქნეს რომელიმე კერძო მეცნიერებიდან. შეუძლებელია ადამიანი გავიგოთ მისი რომელიმე კერძო ფუნქციით (ამ ფუნქციის რაიმეგვარი განვითარებით), ამიტომ აუცილებელია ადამიანის არსის ერთიანი ქვრეტა. ამის მისაღწევად კი ფენომენალურ რედუქციას უნდა მივმართოთ, „ფრჩხილებში ჩავსვათ“ პირველ რიგში თავში მოსული წარმოდგენები, კერძომეცნიერული წარმოდგენები (უწინარეს ყოველთა — ისეთები, რომლებიც განვითარების საფეხურებრივი თეორიითაა ნაკარნახევი). ეს გაგვიხსნის გზას ებილოთ სპეციფიკურ-ადამიანური კანონი, რომელიც ადამიანის კონსტიტუციის მთელ სფეროს გამსჭვალავს⁴².

ადამიანის მთელში — ადამიანში როგორც ქცევის უნარის მქონე არსებაში — ინტეგრირებულია ადამიანის კერძომეცნიერული შესწავლით აღმოჩენილი მხარეები. აქ გვეძლევა სულიერიც, სხეულებრივიც და გონითიც, მართალია, განაგრძობს გელენი, სულისა და სხეულის (აგრეთვე გონითის). გაერთიანების საკითხი ჩვენთვის მუდამ შეუმეცნებელი დარჩება, იგი მეტაფიზიკური, გადაუჭრადი საკითხია⁴³; მაგრამ ადამიანის მთლიანში — ქცევაში გვეძლევა მათი ერთიანობა. სხეულისა და სულის კავშირი ჩვენი შემეცნებისათვის ტრანსცენდენტურია, მაგრამ ეს კავშირი ყოველთვის ხდება, ყოველ ნებისმიერ ხელის მოძრაობაშიც კი, იგი ფაქტია, ცდაშია მოცემული. სხვანაირად: ქცევა არის ისეთი ცდაში მოცემული რამ, სადაც ერთიანი ფსიქოფიზიკური გვეძლევა⁴⁴.

რა ადგილი უკავიათ ამ მთლიანობაში. მის „ნაწილებს“, „მხარეებს“, ადამიანის ცალკეულ ფუნქციებს, რომელთა შესახებ ცოდნას

41 იქვე, გვ. 16.

42 იქვე.

43 იქვე.

44 იქვე.

გვაწვდიან კერძო მეცნიერებანი ადამიანის შესახებ? როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, გელენი უარყოფს მათგან მთლიანის წარმოშობის დებულებას. თუ რომელიმე კერძო ფუნქციას მივიჩნევდით მთლიანის გამომწვევ მიზეზად, ეს დაუშვებელი შეცდომა იქნებოდა. არ შეიძლება, მაგალითად, ვთქვათ, რომ ხელის მოძრაობა იწვევს ტვინის განვითარებას, ეს უკანასკნელი კი ქცევის მიზეზიაო. ასეთ შემთხვევაში დაგვეკარგებოდა ერთიანი სტრუქტურა—ადამიანის არსი. როდესაც ექსპერიმენტებში ასეთ „მოკლე ჩართვას“ მიმართავენ, როდესაც მთელი სისტემის ერთ წევრს გაუტოლებენ მიზეზს, ეს იმას იწვევს, რომ ადამიანის (თუ ცხოველის) სტრუქტურა, მისი მთლიანი გაუგებარი რჩება. ასეთი მოქმედება არის „ერთი რომელიმე მიზეზის მეტაფიზიკა“, რაც სისტემის ტოტალურ გაგებას არათუ ვერ აღწევს, არამედ ხელს უშლის. სისტემის ტოტალური წვდომა კი შემდეგნაირად შეიძლება: სისტემაში შემავალი წევრები აუცილებლობითაა ერთმანეთთან დაკავშირებული, ისე რომ მხოლოდ ყველა წევრისა და მათი ერთიანობის ნიადაგზე ხდება შესაძლებელი მთლიანის გაგება; შეიძლება ეს ამგვარადაც გამოვხატოთ—თუ არაა A, მაშინ არაა B-ც; თუ არაა B, მაშინ არაა C-ც; და ა. შ.... თუ არაა N, მაშინ არაა A-ც, ე. ი. როცა ეს რიგი თავისთავს უბრუნდება, მხოლოდ მაშინაა მიღწეული მთლიანის გაგება⁴⁵.

ადამიანის მთლიანიც ასეთია: ადამიანი არის სამყაროსა და თავისი თავის გარდამქმნელი არსება, აქ, ამ სისტემაში გაერთიანებულია ადამიანის ვეგეტატიური სისტემა, მთელი მისი ნაკლოვანი ფიზიკური კონსტიტუცია, მისი ფსიქიკური (აღქმისა და სხვ.) უნარები, მისი გარემო, სამყარო და კულტურის სამყარო. ყველა ეს ცალკეული მხარე სპეციფიკურ-ადამიანურია, მათი გაგება შეიძლება მათი გაერთიანებით ადამიანში, როგორც ქცევის შემსრულებელ არსებაში. ზოლო ისინი, თავის მხრივ, გასაგებს ხდის ამ მთელს, ოღონდ როგორც ამ სისტემის წევრები.

13. როგორ უნდა შეფასდეს გელენის თეორია ადამიანის არსისა და მთლიანობის შესახებ?

გელენი საინტერესო აზრს ავითარებს ადამიანის არსის შესახებ ბიოლოგიურ პლანში. მაგრამ გელენის ანთროპოლოგია არა

⁴⁵ იქვე, გვ. 18—19.

მარტო ბიოლოგიურია, არამედ ბიოლოგისტურაცაა. რამდენადაც იგი პრეტენზიას აყენებს, წარმოადგენდეს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას. ადამიანის არსის გამოყვანა არსებობის შენარჩუნების ამოცანიდან ვერ გაგვაცილებს ცხოველურ სფეროს და ვერ დაგვანახებს მის სპეციფიკას, რომელიც ბიოლოგიურს ზევით უნდა ვეძიოთ. ამ გარემოებაზე ლაპარაკობენ გელენის კრიტიკოსებიც⁴⁶. პოლემიკაში გელენმა ვერ მიუთითა თავისი ბიოლოგიზმის გამამართლებელ საფუძვლებზე⁴⁷. ა. მანი სწორად მიუთითებს გელენის ანთროპოცენტრიზმის (ბიოანთროპოცენტრიზმის) შესახებ.

მაგრამ გელენის თითქმის ყველა კრიტიკოსი აღიარებს, რომ, თუ გელენის ანთროპოლოგიას მხოლოდ ბიოლოგიური ანთროპოლოგიის პრეტენზიები ექნებოდა, იგი უდავოდ საინტერესოა და ნაყოფიერ ცდად უნდა გვეცნო.

უდავოდ პოზიტიურია და მნიშვნელოვანი ადამიანისა და ცხოველის განსხვავების დანახვა მათი სასიცოცხლო მოქმედებების განსხვავებულობაში, ადამიანის პირველშემოქმედებაზე — ქცევაზე მითითება და ამ გზით საკითხთა მთელი რიგის ნაყოფიერი კვლევა. მაგრამ საკითხის ამ პლანში დაყენებისასაც კი არ შეიძლება სწორი იყოს პრაგმატისტული პრინციპიდან ამოსვლა, რომელიც მოქმედების სარგებლობიანობით განსაზღვრავს ადამიანს და მის ყველა თავისებურებას. ადამიანის ასეთი სურათი ცალმხრივად, არაარსებითად წარმოგვიდგენს ადამიანის ბიოლოგიურ არსებასაც.

ფაქტობრივად არაა დასაბუთებული გელენის ამოსავალი დებულება ადამიანის ორგანული ნაკლოვანების პირველმოცემულობის შესახებ, მეტიც — დღევანდელ ეტაპზე ამ ნაკლოვანების მოცემულობაც (ამ უქანასკნელის შესახებ, ცხოველისა და ადამიანის დღევანდელი განსხვავებულობის გელენისეული რადიკალიზაციის შესახებ ლაპარაკობს მაინც)⁴⁸. გელენიც ამბობს, რომ ადამიანის მოქმედების თავისებურება, მისი „განმტვირთველი“ მინაღწევები ადამიანის მორფოლოგიური სპეციალიზაციის რეტარდაციას იწვევენ დღესაც; მაგრამ დამტკიცებული როდია, რომ ეს არასპეციალიზირებულობა პირველადია და არაა ამ რეტარდაციის შედეგი, ე. ი. ადამიანის თავისებურებას თავიდანვე საფუძვლად ვერ დაედებოდა.

⁴⁶ Mahn A. Über Philosophische Anthropologie von Arnold Gehlen, Zeitsch. für philos. Forsch., B. VI, 1951.

⁴⁷ გელენის პასუხი იქვე.

⁴⁸ Mahn A. Über die Philosophische...

საყურადღებოა გელენის მოსაზრება მთლიანობის შესახებ. როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, გელენი უარყოფს ადამიანის ცხოველი-საგან წარმოშობის თეორიებს. ეს თითქმის მოხსნის საკითხს მთლიანში ფენათა, მხარეთა არსებობისა და გამთლიანების შესახებ. მაგრამ სინამდვილეში გელენი ებრძვის არა ყოველგვარი წარმოშობის თეორიას, არამედ მხოლოდ ისეთებს, რომელნიც ამოსავალ პრინციპად მოქმედების სარგებლიანობას არ იღებენ. თვითონ გელენის თეორიაც წარმოშობის თეორიაა და ასევე შეიცავს საკითხს ფენათა და მათი გამთლიანების შესახებ. გელენი ლაპარაკობს ფიზისზე, ანატომიურ მხარეზე, ფსიქიკურ და გონითს მხარეებზე. ისინი თავისი სახით თუ ადამიანის მთელში (ქცევაში) არ შევლენ, ვერ მონაწილეობენ ამ მთელში, მაგრამ რამდენადაც ისინი აუცილებლად შედიან ამ მთელში, დგება საკითხი მათი გამთლიანების შესახებ.

ამ საკითხის განხილვისას გელენი, როგორც ვნახეთ, ხაზს უსვამს მთელის განმსაზღვრელ გავლენას ამ მხარეებზე, რომ ეს წევრები, როგორც სისტემის წევრები გაიგებიან. მაგრამ ეს არსებითად იმავე საქმის ვითარებას აღწერს, რაც მაღლის მიერ დაბლისათვის საზრისის მიმნიჭებლობის დებულებაშია გამოთქმული. გელენის დამსახურებად. შეღერთან შედარებით, აქ ის შეიძლება ღაჩავეთვალა, რომ იგი სწორად მიუთითებს დაბალი ფენის როლზე, მისი თავისებურების მნიშვნელობაზე მთელის შექმნის საქმეში საერთოდ. კერძოდ კი გელენმა ბიოლოგიურ-ანთროპოლოგიური სურათის ნაწილის სწორი მოხაზვით გასაგები გახადა ბიოლოგიური ფენის, როგორც დაბალი ფენის, მნიშვნელობა ადამიანის ნამდვილ უზოგადეს მთლიანში, რომელიც გონითი ხასიათისაა (გონითი მთლიანის დაყვანა ამ ბიოლოგიურზე, რასაც ეწერაფოდა გელენი, მან ვერ მოახერხა, მაგრამ მისი ადამიანის სურათი უდავოდ გასაგებს ხდის ამ მთლიანისათვის ბიოლოგიური ფენის თავისებურების მნიშვნელობას).

მაგრამ გელენი პრაგმატიზმის პოზიციებზე დგას და პრაგმატიზმის ემპირისტული (პოზიტივისტური) პრინციპის მიხედვით, სრულიად მოხსნის მთლიანობის პრობლემაში შემავალ ონტოლოგიურ (და ამის შესატყვის შემეცნების თეორიულ) საკითხებს, რომლებიც ჩვენ გვინტერესებს. გელენთან ამიტომ სრულიად არაა განხილული საკითხი მთლიანობის ფენათა ურთიერთარსებობისა და ამ ურთიერთარსებობის შემეცნების შესახებ. გელენის მსჯელობა ფსიქოფიზიკური (და გონითისა და ფსიქოფიზიკურის) ერთიანობის შესახებ მეტად საინ-

ტერესოა და ნაყოფიერი ჩანს ქცევის მეცნიერების დაფუძნების თვალსაზრისით, მაგრამ სრულიად დაუსაბუთებელია, რამდენადაც მოკლებულია ონტოლოგიურ და შესაბამის შემეცნების თეორიულ დასაფუძვლებას. გელენს შეიძლება დავეთანხმოთ, რომ ცლაში გვეძლევა ქცევა, სადაც ხელის მოძრაობის ყოველ აქტშიც კი მიცემულია ეს ერთიანობა, მაგრამ თუ გელენივით უარყავით ამ ერთიანობის შესახებ ონტოლოგიური მსჯელობა და გამთლიანების შემეცნების შესაძლებლობა, ცხადია, მთლიანობაზე ლაპარაკი უაზრო ხდება: ასეთი მთლიანობა აღარაა მთლიანობა (ანალოგიურადვე ვერ აკმაყოფილებს ამ მოთხოვნებს შელერისეული ფსიქოფიზიკური მთლიანობის ცნებაც, რომლის შესახებაც ზემოთ იყო მსჯელობა). საჭიროა მთლიანობაში განსხვავებულთა გაერთიანების საკმარისი საფუძველი იქნეს მითითებული, მიღწეულ იქნეს მთლიანობის ცნების ლოგიკური ევიდენტურობა, რომ ლოგიკურად გაუგებარი არ დარჩეს ეს კავშირი.

14. მნიშვნელობას მოკლებული არაა ჩვენი საკითხისათვის ე რ ი ხ რ ო თ ა კ ე რ ი ს ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური თეორიის გათვალისწინებაც⁴⁹.

როთაეკერი იღებს შელერისა და გელენის საერთო თეზისს, რომ ადამიანს ცხოველისაგან განასხვავებს დისტანტურობა⁵⁰. დისტანტურობის ეს თეზისი მოსწონს მას ლ. კლაგესის თეორიაშიც, რომლის მიხედვითაც ადამიანი არის „გამომსახველი“ (zeichnende) არსება, შპერტელი (მაშასადამე, დისტანციის უნარის მქონე), წინააღმდეგ ცხოველისა, რომელიც არსებითად მხოლოდ „შემგრძნებ“ არსებას წარმოადგენს, სადაც შეგრძნება მუდამ ლტოლვის ტყვეა⁵¹. შემდეგ როთაეკერი ეთანხმება გელენს, რომ ადამიანის არსი მისი ქცევის უნარში მდგომარეობს⁵². მაგრამ, შელერისა და გელენისაგან განსხვავებით, იგი ამტკიცებს, რომ ადამიანიც გარემოს ტყვეობაში მყოფია, მართალია, ეს არის სპეციფიკურ-ადამიანური გარემო, მაგრამ იგი შინც გარემოა⁵³.

!

⁴⁹ Rothacker E. Philosophische Anthropologie. Bonn, 1964. (მ ო რ ე გა და მუ შ ა ე ე ბ უ ლ ი გამოცე მა — 1966). Die Schichten der Persönlichkeit, Bonn. 1952.

⁵⁰ Rothacker. Philosoph. Anthropologie, თავი: „ადამიანის განსაკუთრებული ადვილი“, ავრეთვე გვ. 61—62..

⁵¹ იქვე, გვ. 55—61.

⁵² იქვე, გვ. 61 და შემდ.

⁵³ იქვე.

ადამიანის და ადამიანთა საზოგადოების მთელი ცხოვრება მიმართულია განცდად სამყაროზე და მხოლოდ ამდენადაა აზრიანი. ესაა ნაივეური თვალსაზრისისათვის კარგად ცნობილი სამყარო, მოვლენათა სამყარო. ნაპოლეონის ისტორია, ცეზარის წინააღმდეგ შეთქმულება და მისი ხანჯლით მოკვლა, საერთოდ ყოველგვარი ადამიანური ცხოვრება და ისტორია მოვლენათა ამ სამყაროში მოხდა; უაზრობა იქნებოდა გვეთქვა, რომ ისინი ატომთა სამყაროში (არა ამ მოვლენათა სამყაროში) ხდებიან, შეთქმულებას და საერთოდ ყოველგვარ ადამიანურ ისტორიას აზრი მხოლოდ მოვლენათა სამყაროში შეიძლება ჰქონდეს⁵⁴. როთაკერი უშვებს ნივთის თავისთავად არსებობას, სამყაროს საგნები არსებობენ ადამიანისაგან დამოუკიდებლად და „ისე, როგორც ისინი არიან“, მაგრამ ჩვენთვის ისინი ილუმალეზით არიან მოცული, რადგანაც ამ სახით. ისინი დაუნაწევრებელი, მნიშვნელობას მოკლებულნი არიან. ცოცხალი ორგანიზმის მოთხოვნილებებია ის, რაც გამოკვეთს, გვაჩვენებს, მოგვივლენს ნივთების სამყაროს: ტყეს მეურნე საწვავ მასალად აღიქვამს, მონადირე — სანადირო სიტუაციად, ფრინველისათვის არ არსებობს მთა, იგი მხოლოდ ისეთი არსებისათვის არსებობს, რომელსაც მასზე ასვლა უჭირს, ყურე მხოლოდ ნავის მქონე ადამიანისათვის იქცევა ყურედ და ა. შ. სამყარო თავისთავად, რომელსაც როთაკერი „სინამდვილეს“ (Wirklichkeit) უწოდებს, უსახოა, დაუნაწევრებელია, მხოლოდ ადამიანი (შესაბამისად — ცხოველი) გამოკვეთს მასში საგნებს, გამოანაწევრებს, აძლევს მნიშვნელობას (Bedeutung), მხოლოდ ადამიანს უჩვენებს სინამდვილეს სახეს, როცა ადამიანი თავისი შემეცნებითი ფორმებით, მნიშვნელობის მიმნიჭებელი აქტით (Deutung) მიემართება მისკენ. ამის შედეგად ვიღებთ განცდაში მოცემულ სინამდვილეს, რომელსაც როთაკერი „სამყაროს“ (Welt) სახელით აღნიშნავს (როთაკერის ტერმინი „სინამდვილე“ აღნიშნავს იმავე შინაარსს, რასაც შელერის „სამყარო“, ხოლო როთაკერის „სამყარო“ იმავე მნიშვნელობითაა ნახმარი, როგორითაც შელერის „გარემო“). ცხოველს თავისი მოთხოვნილებები და, ამის გამო, თავისივე სამყარო აქვს, ადამიანსაც თავისი⁵⁵. ადამიანს შეუძლია დისტანცირება, ამბობს როთაკერი, მაგრამ წვდება თუ ვერა იგი ამით სინამდვილეს (შელერისეულ სამყაროს), ახერხებს თუ ვერა თავი-

54 იქვე, გვ. 12. Rothacker. Die Schlichten der Persönlichkeit, გვ. 50—51.

55 Philosophische Anth..., გვ. 62—73.

სი სამყაროსაგან (შელერისეულ იგარემოსაგან) გამოთავისუფლებას და ამ გზით სინამდვილის ობიექტივირებას, როგორც იგი არის? როთაქერის პასუხი უარყოფითია. სინამდვილის სურათი მისი განმზილველის კორელატურია მუდამ, თვითონ ადამიანისათვისაც კი. ადამიანიც ცხოველივით თავის სამყაროზე (გარემოზე) არის დამოკიდებული, მის ფარგლებს ვერ გასცდება, მისი ტყვეა⁵⁶. ბიოლოგიურ-ემოციონალური, ექსისტენციალური განათების გარეშე შეუძლებელია შემეცნების სხივი აღმოცენდეს, ადამიანი ცხოვრობს ფენომენტა სამყაროში და არა სამყაროში, სადაც გვეძლევა ნივთი თავისთავად; ადამიანისათვის მნიშვნელობები, მისი ინტერესები არის ის, რაც სახეს აძლევს სინამდვილეს⁵⁷. როთაქერი როდი უარყოფს შელერის აზრს, რომ ადამიანს შეუძლია დისტანცია დაიჭიროს და ამით გაასაგნოს სამყარო, ფრჩხილებში. ჩასვას ნივთთა არსებობა და კონცენტრირდეს მათს წმინდა ასეყოფიერებაზე, ობიექტურად შეიმეცნოს ეს გარკვეულობა; მაგრამ როთაქერის აზრით, ამ შემთხვევაში ადამიანს მაინც არ ეძლევა სინამდვილე, მაინც თავის გარემოს ვერა სცდება, ექსისტენციალური განათების გარეშე შემეცნება შეუძლებელია⁵⁸.

მაშინ რით განსხვავდება ადამიანი ცხოველისაგან? ცხოველის გარემოს გამოყოფს მისი ლტოლვა და ცხოველს არ შეუძლია დისტანციის დაკავება. ცხოველის მოქმედება, გარდა ამისა, მისი გვაროვნულად განსაზღვრული აღნაგობითაა შეზოჭილი. ადამიანის ქცევა დადასტურებულია და სოკიალურ-ისტორიულადაა მოპოვებული⁵⁹. ადამიანი ლტოლვით კი არ მიემართება სამყაროს, არამედ ინტერესებით. ინტერესებს ლტოლვისაგან ის განასხვავებს, რომ ისინი სოკიალურ-ისტორიული ცხოვრებითაა მოპოვებული, „ცხოვრების სტილითაა“ (Lebensstil) განსაზღვრული (ცხოვრების სტილს, ანუ კულტურას ქმნის საზოგადოებები, ადამიანთა ჯგუფები), ინტერესებში იგულისხმება ეთიკური, რელიგიური, თეორიული, ეკონომიური და სხვ. ინტერესების ტყვეობა მაინც არსებითად სხვაა, ვიდრე უშუალოდ ლტოლვის ტყვეობაში ყოფნა, ეს განსაზღვრავს ადამიანის სპეციფიკას და მის, აქედან გამომდინარე, განსაკუთრებულ თვისებებს⁶⁰.

56 იქვე, გვ. 73—75 და შემდ.

57 იქვე, გვ. 77—84.

58 იქვე, გვ. 85—86.

59 იქვე, გვ. 87.

60 იქვე, გვ. 77 და შემდ.

რა განსაკუთრებულობით ხასიათდება ადამიანური გარემო ცხოველურისაგან განსხვავებით? იგი ინტერესების მიერაა გამოყოფილი, დისტანტიურია. მაგრამ აქ თავს იჩენს დილემა: ადამიანს უნდა ჰქონდეს დისტანტიურობაც და გარემოც ერთსა და იმავე დროს, მაგრამ ეს ორი ერთმანეთს გამორიცხავს — თუ ადამიანს აქვს გარემო, არ შეიძლება იგი დისტანციასაც ფლობდეს (მაგალითად, შეძლოს ტრანსცენდირება), ხოლო თუ იგი დისტანციას იკავებს, მაშინ, არ შეიძლება გარემოში ცხოვრობდეს. როთაკერი ორფინალურ გამოსავალს ნახულობს ამ დილემიდან.

ადამიანს უდავოდ აქვს დისტანტირების უნარი, იგი ცხოველვიით როდია თავისი ლტოლვისა, აწმყოსი და ნიეთის მთლიანობა, არამედ მას შეუძლია თავისი წინმდგომის (Gegenüber) ჰერეტა, მისი ობიექტიური მიმოხილვა, მისი სქემატიზაცია, მისთვის სტაბილობის მიანიჭება (რის დაფიქსირებასაც ენა ახდენს), ეს კი მას საშუალებას აძლევს დაგეგმოს მომავალი, წვდეს მას როგორც მოსალოდნელს. სასურველს და მისთ., აქტივობდეს მაშინაც, როცა გამღიზიანებელი არ ეძლევა. ამის გამო ადამიანს შეუძლია მიაღწიოს აზროვნებაში იდეირებას („აბსტრაქტიზებას, ერთი შემთხვევით ყველას მოცვას), ტრანსცენდირებას (არა მხოლოდ არსებობასთან. არამედ ყოფიერებასთან მისვლას)⁶¹. მაგრამ, თუ ადამიანს დისტანტირების, ტრანსცენდირების უნარი აქვს, რატომაა, რომ იგი მაინც თავის გარემოში რჩება? მართალია, ამბობს როთაკერი, ადამიანი წვდება სამყაროს იდეას დისტანტირების მეშვეობით, ეზიარება მარადიულს, მაგრამ ეს მას გარემოს ერთგვარი ტყვეობიდან მაინც ვერ ათავისუფლებს. საქმე იმაშია, რომ ადამიანი ბოლოვადი არსებაა: მისი სხეული დროსა და სივრცეში კონკრეტულადაა მოცემული. ამიტომ ადამიანის ქცევა ვერასოდეს ვერ გასცდება გარემოს, მის კონკრეტულობას, მის რომელიმე კერძო სიტუაციას. ადამიანმა ქცევა უნდა შეასრულოს, ეს კი შეუძლებელია რომელიმე სიტუაციის გარეშე. ადამიანს შეუძლია გააანალიზოს სიტუაციები, მიიღოს სამყაროს იდეები, მაგრამ ეს მას ვერ დაიხსნის იმისაგან, რომ აუცილებლად უნდა იმოქმედოს რომელიმე კონკრეტულ სიტუაციაში. შეიძლება მთაზე ასასვლელი ბევრი გზა გავიგოთ, მაგრამ

⁶¹ იქვე, გვ. 111—112 და 120—135.

პრაქტიკულად მხოლოდ ერთი გზით შეგვიძლია ავიდეთ, ერთი სიტუაციის მიხედვით ვიმოქმედოთ. ამიტომაც ადამიანიც მუდამ გარემოს ტყვეობაში. ცხოველისაგან განსხვავება კი იმაშია, რომ ადამიანმა იცის თავისი სიტუაციები, მოიაზრებს მათ, დაგეგმავს მოქმედებას, გარდაიქმნება თვითონ, გარკვეული შესაძლებელი მიმართულებით მიჰყავს თავისი ქცევა და თავისი თავი. ასეთია ადამიანის არსებითი განსხვავება ცხოველისაგან, ადამიანის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური მთელი, ადამიანის არსი, როთაკერის მიხედვით⁶².

15. როთაკერი ებრძვის ადამიანის ერთიანის პარმონიულ გაგებას, რომელიც არ ითვალისწინებს ფენობრივ სტრუქტურას და ცალკეულ ფენათა დამოუკიდებლობის გადამწყვეტ ფაქტს⁶³. ცოცხალი ირსების, მაშასადამე ადამიანის ქცევათა გაგება, ამტკიცებს იგი, მხოლოდ ფენათა გამოყოფით, მათი მოქმედების პირობებისა და შედეგებითი ადგილის შესწავლით არის შესაძლებელი. ადამიანი შეიცავს არაერთ ფენას. ესაა სიცოცხლის ფენა საერთოდ, ვიტალური, ანუ ანიმალური სიცოცხლის ფენა („Es-hafte“), რომელიც ჩვენს სიღრმისეულ პიროვნებას შეადგენს, და მე-ობრივ ფენას (მე-ფუნქციის მოქმედების, ანუ პიროვნების უმაღლეს ფენას). ეს ფენები განვითარების ისტორიული თანამიმდევრობით არიან დალაგებული ერთმანეთზე, თანაც ისე, რომ ახალი ფენა ძველის ნიადაგზე იქმნება და კი არ სპობს მას, არამედ გადაასტრუქტურებს. დაბალი მაღალის არსებობის აუცილებელი პირობაა⁶⁴. ადამიანის ვეგეტატიურ, ვიტალურ პროცესებს დამოუკიდებლად განაგებს ანიმალისტური ფენა, რომელსაც თავისი ადგილსამყოფელიცა აქვს. ანატომიურად — ქერქქვეშა ტვინი. ესაა ფენა, რომელსაც ახასიათებს ემოციები და აღქმები, მაგრამ არა ცნობიერება⁶⁵. ცნობიერება ახალი, მაღალი ფენის დამახასიათებელია. ცნობიერება როთაკერთან წინშავს ფხიზელ ცნობიერებას, სიფხიზლეს (Wachheit), ისეთ დონეს, სადაც ხდება ცოცხალი არსების განცდებისა და ქცევების განათება, შემეცნება, კონტროლი, მართვა-დისტანცირება საერთოდ. ჩვენი ცხოვრების დიდი ნაწილი სიღრმისეული პიროვნებით, ანიმალურითაა წარმართული ყოველგვა-

⁶² იქვე, გვ. 139 და შემდ.

⁶³ Die Schichten der Persönlichkeit, გვ. 162-163.

⁶⁴ იქვე, გვ. 4—7 და 166—167.

⁶⁵ იქვე, გვ. 21 და შემდ.

რი ფხიზელი ცნობიერების გარეშე⁶⁶. ახალ, უმაღლეს ფენაზე გარდამავალ საფეხურად უნდა ჩაითვალოს ფენა — „ბავშვი ჩვენში“, თამაშისაკენ ლტოლვა, ლალი, უკონტროლო, ექსტატიკური მოქმედება. ესაა ადამიანი ონტოგენეტური განვითარების გამორიცხვის შემდეგ⁶⁷. პიროვნების ფენას კი ახასიათებს „სიფხიზლე“, კონტროლი, თვითმართვა, გონითი (აზროვნება, ნება) და არა ანიმალური სუბიექტის ემოციური ცხოვრება. ამ ფენის ანატომიური მხარე ახალი (კორტიკალური) ტვინია⁶⁸. სულიერი მოვლენებიც ფენობრივი წარმოშობისაა, რომელიმე ფენას ეკუთვნის და, ამ აზრით, ერთ სიბრტყეზე როდი არიან განლაგებული, როგორც ტრადიციული ფსიქოლოგია ფიქრობდა⁶⁹.

რა ნიშნებით ხასიათდება ფენა, რა არის მისი მეთოდოლოგიური გამოყოფის კრიტერიუმი? ფენებს აქვთ ერთგვარი დამოუკიდებლობა. მთლიანში, მათი ცენტრები დამოუკიდებლობითაც ხასიათდებიან. წონასწორობას ინარჩუნებენ და თვითონვე ახდენენ თავის პროცესთა რეგულაციას. ამიტომაც, რომ ადამიანის ქცევებში ხან სიღრმისეული პიროვნება ჭარბობს, ხან „კორტიკალური“.

როგორ უნდა გვესმოდეს ფენათა შორის ურთიერთობა? ძველი ალტერნატივა — ან პარალელიზმი, ან ურთიერთგავლენა — მიუღებელია. ფენების მოქმედება ზოგჯერ ერთი მიმართულებით ხდება და ერთმანეთის პარალელურად მიმდინარეობს, ზოგჯერაც ისინი ერთმანეთს კრიტიკულად უპირისპირდებიან (ურთიერთსაწინააღმდეგო მიმართულება აქვთ) და ამ შემთხვევაში მათს ურთიერთგავლენაზე უნდა ვილაპარაკოთ⁷⁰. მაგრამ ეს ურთიერთზემოქმედება უნდა განვასხვავოთ ფიზიკაში ცნობილი მიზეზობრივი გამოწვევისაგან. ცოცხალი ორგანიზმისათვის და მისი ფენებისათვის სპეციფიკური ურთიერთმოქმედების აღსანიშნავად როთაკერს შემოაქვს ტერმინი „პასუხი“. ორგანიზმი და მისი ფენები თავის გარემოში ცხოვრობენ და ეს გარემო იწვევს მათს ცვლილებებს, მაგრამ ისინი გარემოს ზემოქმედების გამო „კაუზირებულნი“ კი არ არიან, არამედ მხოლოდ აღძრულნი როგორც პასუხები. წვიმის დროს ცოცხალ ორგანიზმში კაუზირების პროცესიც ხდება და მისგან განსხვავებული „პასუხის გაცემის“

66 იქვე, გვ. 7—11.

67 იქვე, გვ. 11—12 და 41—43.

68 იქვე, გვ. 86 და შემდ.

69 იქვე, გვ. 6—7.

70 იქვე, გვ. 21 და 165—167.

სპეციფიკური პროცესიც: წვიმა ჩვენს სხეულს ასველებს (კაუზირება), მაგრამ, გარდა ამისა, იგი იწვევს სიღრმისეული პიროვნების პასუხს — მოსასხამის მოხურვას. ეს პასუხის მიცემა არის ფუნდამენტური მნიშვნელობის კატეგორია ცოცხალ არსებათა ბუნების გასაგებად. ფიზიკის მიზეზ-შედეგის ურთიერთობის ნაცვლად აქ გარემო-პასუხის ურთიერთობა გვაქვს. გარემო, როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, მხოლოდ ისეთი ნაჭერია სინამდვილისა, რომელიც ცოცხალი არსებობისათვის მნიშვნელობის მქონეა. გარემოს გასაგებად ზღის არსებობის სიცოცხლის სტილი და ამ გარემოზე, სიტუაციაზე, პასუხიც არის არამიზეზობრივი შედეგი, არამედ ამ მნიშვნელობასთან დაკავშირებული აზრობის მოქმედება. რადგანაც ფენები ერთგვარი დამოუკიდებელი სუბიექტებია, ამიტომ დაბალი ფენა მასზე მაღალისათვის გარემოს წარმოადგენს, იგი მიზეზობრივად კი არ იწვევს მაღალი ფენის ცვლილებას, არამედ აღძრავს მის პასუხს თავისი მოქმედების სიტუაციის შესატყვისად⁷¹.

16. როგორ უნდა შეფასდეს როთაკერის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კონცეფცია? მართალია, იგი საზოგადოებრივ-ისტორიული განვითარების შედეგად მიიჩნევს ადამიანს, რამდენადაც ადამიანის არსის გაგებისათვის ამოსავლად იღებს მის ინტერესებს, რომლებიც, თავის მხრივ, საზოგადოებრივად გაფორმებული „ცხოვრების სტილითა“ განსაზღვრული, მაგრამ თვითონ საზოგადოება როთაკერს ბიოლოგისტურად ესმის. აქ ჩვენ სპეციალურად არ შევჩერდებით როთაკერის ბიოანთროპოცენტრიზმის ცალკეული მომენტების განხილვაზე, რადგანაც მისი თეორია სხვა ასპექტით გვაინტერესებს.

როთაკერის თეორიაში ყურადღებას იქცევს ქცევის დაკავშირება განცდადს სამყაროსთან, რაც მნიშვნელოვან წინამძღვრად შეიძლება იქცეს ქცევის შესახებ მეცნიერების დაფუძნებისათვის. განცდადი სამყაროს ისეთი ანალიზი, რომელიც მასში ერთმანეთისაგან გათიშავს სუბიექტურს და ობიექტურს, მოვლენას და მის მიღმა მდებარეს და ა. შ. აუცილებელია ამ სამყაროს კერძომეცნიერული და ფილოსოფიური რეფლექსიის დონეზე, მაგრამ ადამიანთა პრაქტიკული მოქმედების, ქცევის დონე არ შეიცავს ამ რეფლექსიას. ადამიანები, როგორც როთაკერი ამბობს, პრაქტიკულად მართლაც ამ განცდათა სამყაროში

71 იქვე, გვ. 150—155.

ცხოვრობენ, ამიტომ ქცევის შესახებ მეცნიერება ადამიანის ქცევას ამ ნიშანს არ უნდა ჩამოცილდეს. არასწორია, თუ ქცევის მეცნიერება იტყვის, რომ ადამიანები ერთმანეთთან და მთელ სინამდვილესთან ურთიერთობისას ამ ერთიანი, გაუხლეჩავი განცდადი სამყაროს ცოდნის ნიადაგზე არ მოქმედებენ. როცა ადამიანები ერთმანეთის ქცევებს განიხილავენ, მაშინ ეს ქცევებიც განცდადი მთლიანია, რომელშიც, როგორც გელენიც იტყოდა, ერთიანობაშია წარმოდგენილი გონიც და სხეული-სულიც, სულიც და სხეულიც, მაგრამ ჩოთაყერის ეს მსჯელობა ვერ წვდება ადამიანის არსს, რადგანაც ადამიანის არსის წვდომისათვის აუცილებელია ფილოსოფიური რეფლექსიის და არა ნაივური ქცევის დონე. მეტიც, ასეთი რეფლექსია აუცილებელია თვითონ კერძო მეცნიერების დაფუძნებისათვის ქცევის შესახებ. საჭიროა ამ მთლიანში დადგენილი და შემეცნებელი იქნას ის სტრუქტურა, რომლის გარეშეც მთლიანი ლოგიკურად მოუაზრებადია. მთლიანი კი შეიცავს მხარეებს და მათი გაერთიანების გასაგებ კანონს (გონითს, სულიერს, სიცოცხლეს, ფიზიკურს და მათი გამთლიანების კანონს).

ამრიგად, როთაყერი დადგა განცდადი სამყაროს მთლიანობითი ხასიათის დადგენისა და გაგების ამოცანის წინაშე. როგორც ვნახეთ, იგი იძლევა ამ ამოცანის გადაჭრის ცდას. მაგრამ ეს ცდა წარმატებით არ მთავრდება. გონითისა და სიცოცხლის ცხოველური დონის გამთლიანებას ადამიანში როთაყერი შემდეგნაირად წარმოგვიდგენს: ადამიანში არის გონითი, იგი დისტანტურად უპირისპირდება კონკრეტულ დროით-სივრცითი სამყაროს უშუალო გავლენას და ზედროულობას იბრუნებს, მაგრამ, ამავე დროს, ცხოველივით ადამიანიც ამ კონკრეტულ სამყაროში იმყოფება. როგორ ერთიანდება ეს ორი მოპირდაპირე მხარე ადამიანის ერთიან არსებაში? ამ მიზნით როთაყერს შემოაქვს ქცევის არჩევითად წარმართულობის ცნება: ადამიანის ქცევაც კონკრეტულ გარემო პირობებზე კონკრეტული პასუხია, მაგრამ ეს სიტუაცია ადამიანის მიერ წინასწარ გააზრებულია, დაგეგმილია, არჩეულია სხვა გააზრებულ სიტუაციათა შორის. მაგრამ როთაყერის ამ თეორიაში სრულიადაც არაა გასაგებად წარმოდგენილი, თუ როგორ შეიძლება ქცევისათვის ადამიანის მიერ მიმართულების მიცემა, სიტუაციის არჩევა სხვა სიტუაციათა შორის. ადამიანის ასეთი თავისუფლების შეთავსება მის სიტუაციურ დეტერმინირებულობასთან ახსნას მოითხოვს, რასაც როთაყერის თეორიაში ჩვენ ვერ ვპოუვებთ. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ეს თეორია დაუსაბუთებელია.

ყურადღებას იმსახურებს ფენათა დამოუკიდებლობის აზრი.

ადამიანის ერთ მთლიანში რომ ფენებს რაიმე დამოუკიდებელი მოქმედება არა ჰქონდეთ, ფენის ცნება მოიხსნებოდა, უამისოდ კი ერთი მთლიანის ცნებით უტრირება შეცდომა იქნებოდა. ამ პუნქტში როთაკერი უდავოდ სწორია. მაგრამ როთაკერი, ისევე, როგორც იუნგი და სხვა მსგავსი სიღრმის ფსიქოლოგიური თეორიების ავტორები, არასწორ სურათს ხატავენ, როდესაც ნორმალურ ერთიან პიროვნებას სხვადასხვა სიღრმის ფენათა ბრძოლის ასპარეზად წარმოგიდგენენ. ცხადია, შესაძლებელია ყოველგვარი მთლიანის, მაშასადამე ადამიანისაც, დაშლის, რღვევის და კვლავ აღდგენის პროცესს მივაღწევნოთ თვალი და ამ შემთხვევაში სწორედ ასეთი სურათი გადაგვეშლება. ასე ხდება ფსიქიკისა და მთელი პიროვნების დაავადების შემთხვევაში. მაგრამ ნორმალური ადამიანი, ყოველი ნამდვილი მთელი, როცა იგი როგორც მთელი არსებობს, ფენობრივი „დემონების“ თვითმოქმედების ასპარეზი არ შეიძლება იყოს.

ფენათა დამოუკიდებელ ურთიერთმოქმედებას როთაკერი განასხვავებს ფიზიკაში ცნობილ მიზეზშედეგობრივი დამოკიდებულები-საგან — ფენა როგორც სუბიექტი პასუხობს სიტუაციის მოქმედებას. ასე იქცევა მთლიანი ცოცხალი არსებაც. ეს სიცოცხლის და ცოცხალის ფენათა ფუნდამენტური კანონია, არაცოცხალის მიზეზობრივი კანონისაგან განსხვავებით. მაღალი ფენისათვის დაბალი სიტუაციას წარმოადგენს, როთაკერის ამ მსჯელობაში ერთი დებულება სწორია: დაბალი ფენით მაღალის სრული გაგება შეუძლებელია. მაგრამ ორი პუნქტი კრიტიკას ვერ უძლებს. შეუძლებელია ფენის მოქმედება გარემოს მოქმედების მსგავსად წარმოვიდგინოთ. ეს მხოლოდ უკვე დაშლილი მთლიანის შემთხვევაში შეიძლება მოხდეს, რაზეც ახლახან მივუთითებდით, მეორე პუნქტი, რომელიც არ შეიძლება მივიღოთ, ესაა კაუზირებისა და პასუხის მოცემის როთაკერისეული განსხვავება, რითაც თითქოს ცოცხალის და არაცოცხალის განსხვავების არსს ვწვდებით. საქმე იმაშია, რომ პასუხისმიცემად შეიძლება გავიგოთ არა მხოლოდ ცოცხალი არსების მოქმედება სიტუაციის გავლენით, არამედ ყოველგვარი, წმინდა ფიზიკური სინამდვილისადმი კუთვნილი, გეშტალტის ცვალებადობაც რაიმე ზემოქმედების პასუხად: ყოველი მაღალი ფენა, ცოცხალიც და არაცოცხალიც (ციბერნეტიკული მანქანა, უმარტივესი ფიზიკური მთლიანებიც, ყველაფერი, სადაც რაიმე სისტემა გვაქვს მისთვის დამახასიათებელი სტაბილობით, წონასწორობის შენარჩუნებით) თავისი საზრისისა-

თვის შესატყვისად პასუხობს ზემოქმედებას და, ამ აზრით, მასზე ზემოქმედი მის სიტუაციას წარმოადგენს, რომელზეც პასუხი აზრიანია, შესატყვისია, მაშასადამე არჩეულიცაა. ცოცხალი არსების სპეციფიკა ამიტომ შეუძლებელია „პასუხის“, რეაქციის ცნებით დახასიათდეს თავისთავად. ეშბის ცდაც, სტაბილობის ცნებით წვდომოდა ამ სპეციფიკას⁷², მარცხით დამთავრდა. ცოცხალი არსების სპეციფიკა გაიგება არა თვითონ რეაქციის უნარით, იგი არა ცოცხალსაც ახასიათებს, არამედ მისი რეაქციების სპეციფიკურობით, რასაც ის გარემოება ქმნის, რომ ცოცხალის რეაქციები ს ი ც ო ც ხ ლ ი ს, როგორც ახალი თვისებრიობის, საზრისის მქონეა, რაც უცხოა არა ცოცხლისათვის. ასევე, ადამიანის მთლიანი არსების რეაქციები მთლიანად ადამიანური საზრისის მქონეა, რაც არა აქვს მის დაბლა მდებარე ცხოველურ ფენას.

IV. ადამიანის მთლიანობის გაგებისათვის /

17. ადამიანის მთლიანობის საკითხის გადაჭრისათვის ლოგიკურად პირველი მნიშვნელობა ენიჭება მთლიანობის საკითხის გადაჭრას ზოგადად. ადამიანის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური სურათის აგების ძირითადი სიძნელეც, ჩვენი აზრით, ამ ფილოსოფიური საკითხის გადაჭრის სიძნელესთანაა დაკავშირებული უმთავრესად. ცხადია, თავის სიძნელეებს შეიცავს პრობლემაც ადამიანის მთლიანის სპეციფიკის შესახებ, მაგრამ ამ პრობლემის გადაწყვეტისათვის ლოგიკურად გზა მოჭრილი იქნება, სანამ ზემოთ მითითებული ზოგადი პრობლემა არ გადაიჭრება.

როგორ არიან მოცემული ფენები მთლიანში, რა დამოკიდებულებაა მთლიანსა და მის ფენებს შორის? ამ ზოგადი პრობლემის ქვეშ იგულისხმება საკითხები: გაიგება თუ არა ზედა ფენა ქვედა ფენებით, როგორია ენერგეტიკული დამოკიდებულება მათ შორის? ამ კითხვებზე პასუხი ნიშნავს, რომ გარკვეულია საკითხიც იმის შესახებ, შეიძლება თუ არა და, თუ შეიძლება — რა აზრით, ვილაპარაკოთ ქვედა ფენის მიერ ზედა ფენის წარმოშობის განსაზღვრაზე. ამ კითხვაზე პასუხი სრულად და დამაკმაყოფილებლად მაშინ ჩაითვლება, როცა ნა-

⁷² Э ш б и У. Р. Конструкция мозга, 1962.

ჩვენები იქნება, რომ ჩვენს შემეცნებას ამ მიმართულებით მეტი არ შეუძლია და არც მოეთხოვება, რომ მთლიანის სურათი ბოლომდე გასაგებია, რომ გათვალისწინებულია ფენათა როლიც და იმავე დროს ადგილი არ რჩება შემეცნების თეორიულ დუალიზმს (შესაბამისად — პლურალიზმს). თეორიამ უნდა მოხსნას ასეთი დუალიზმი როგორც გონისა და სიცოცხლის ურთიერთობის გაგებაში, ისე ყოველი ცალკეული ქვედა მთლიანობების (ფენების) ურთიერთობის გაგებაში — როგორცაა სიცოცხლისა და ფსიქიკურის ცალკეული მთლიანობები, ფსიქოფიზიკური, ანორგანულ-ორგანული, ფიზიკური მთლიანობები.

მთლიანობისა და მისი მრავალსახეობის ფაქტი უდავო მონაცემია, რომელსაც ფილოსოფიის და ცალკეულ მეცნიერებათა მთელი ისტორია ადასტურებს. თუ შემეცნების ადრეულ საფეხურებზე მითითებული იყო ისეთი მთლიანები, როგორცაა ანორგანული ფიზიკური, ცოცხალი არსება, ცოცხალი არსების სხვადასხვა საფეხურები (მკენარე, ცხოველი, მაღალი ცხოველები), ფსიქიკის მატარებელი ცოცხალი (თუმცა მოაზროვნეთა ნაწილი დღესაც სადაოდ ხდის ამ ფენის სიცოცხლის ფენისაგან განსხვავებას), ბოლო დროს ახალ მთლიანობებზე მიუთითებს როგორც ზედა, ისე ქვედა მიმართულებით. შელერის შემდეგ გაცხოველდა ინტერესი უმაღლესი ფენის — სხეულსულ-გონის მიმართ, კიბერნეტიკამ ფიზიკურშივე გამოყო სპეციფიკური მთლიანი მანქანა (ცალკე — ენერგეტიკული და ინფორმაციული), გეშტალტთეორიამ ფიზიკურ გეშტალტთა სხვა მარტივი ფენები შემოიტანა განსახილველად, როგორც ზემოთ იყო მითითებული, შეუძლებელიცაა რაიმე თავყრილობა რაიმე თვალსაზრისით მაინც არ მოგვევლინოს მთლიანობად: სადაც კი რაიმე გეშტალტი გვეძლევა, სადაც კი რაიმე საზრისის მქონე ერთი რამ აწესრიგებს თავის ფენებს, კომპონენტებს, შეუძლებელია მთლიანობაზე არ ვილაპარაკოთ.

რა როლს თამაშობს მთლიანში მისი შემადგენელი ფენები, გაიგება თუ ვერა მთლიანის ზედა ფენა შემადგენელი ფენებით? ზედა ფენის თავისებურება სწორედ ისაა, რომ იგი ახალი თვისებრიობაა, არ შეიძლება გაგებულ იქნეს მხოლოდ შემადგენელი მხარეების გათვალისწინებით. მართალია, მისი ავებისათვის აუცილებელია ქვედა ფენები და მათი გარკვეული ორგანიზაცია, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ იგი ამ ფენების მეშვეობით გაიგება. ამგვარ მცდარ აზრს შეიძლება ის გაუგებრობა იწვევდეს, რომ ზედა ფენის ნიშანი შეცდომით დაბალ ფენაშივე გვეგონოს მოცემული. განსაკუთრებით ეს ხდება მაშინ, როცა ზედა ფენის სპეციფიკა თითქმის ყურადღე-

ბასაც ვერ იქცევს თავისი სიმარტივის გამო. თუ, მაგალითად, სიცოცხლის გაგება ანორგანულიდან შეუძლებლად გვეჩვენება სიცოცხლის აშკარა თავისებურების გამო, ასე როდია მარტივი ფიზიკური გეშტალტების შემთხვევაში: როცა რაიმე მარტივი ფიზიკური სტრუქტურის ასაგებად საკმარისია მისი ნაწილების რაიმე მარტივი ორგანიზაცია (ვთქვათ, სწორხაზობრივი განლაგება სივრცეში), შეიძლება გვეგონოს, რომ ნაწილებმა გასაგები გახადეს მთელი, მაგრამ ეს შეცდომაა, რადგანაც ახალ ფენას ამ შემთხვევაში სწორედ ის წარმოადგენდა, რაც ნაწილების ორგანიზაცია (სივრცეში გარკვეული განლაგება) იყო, რაც, როგორც ასეთი, ნაწილებში როდი იყო მოცემული (სულ სხვა საქმეა, რომ ნაწილები ამის საშუალებას იძლეოდნენ). ამიტომ მთლიანის შემეცნებისათვის აუცილებელია როგორც შემადგენელი ფენების, ისე მათი ორგანიზაციის პრინციპის, მათზე დაშენებული ახალი, მაღალი ფენის გათვალისწინება.

თუ გვეცოდინება უმაღლესი ფენის თავისებურება და მისი შემადგენელი ნაწილების (ფენების) როლი ამ მთლიანში, მაშინ მთლიანის სრული შემეცნება მიღწეული იქნება. ამაზე მეტი მთლიანის შესახებ ცოდნას არც შეუძლია და არც მოეთხოვება, ამავე დროს ეს ცოდნა საკმარისია მთლიანის გაგებისათვის და პრაქტიკულად განხორციელებისათვისაც. მაგრამ რომ ეს ცოდნა ლოგიკური ევიდენტურობით ხასიათდებოდეს, ამისათვის აუცილებელია ევიდენტური იყოს როგორც ერთიანი მაღალი ფენის, ისე მისი შემადგენელი ფენების შესახებ ცოდნა. ელემენტთა შესახებ ცოდნის ევიდენტურობა იმ აუცილებელ დაშვებას ემყარება, რომ ისინი უშუალო წვდომადნია (ყოველ შემთხვევაში, ყველაზე ელემენტარული მონაცემები — შეგრძნებები და მათ მიერ წარმოდგენილი თვისებები). თუ ფილოსოფია აღიარებს ახალი თვისებრიობის არსებობას, როცა საქმე ონტოლოგიურ პლანს ეხება, შესაბამისად, შემეცნების თეორია არ შეიძლება ახალი თვისებრიობის შესამეცნებლად მისი შემადგენელი მხარეების (ფენების) შემეცნებას თვლიდეს საკმარისად, რამდენადაც ჩვენს შემეცნებას განსაზღვრავს ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებული სინამდვილე. ამრიგად, ასეთი შემეცნების თეორიისათვის უცხოა შემეცნების თეორიული ატომიზმიც. მხოლოდ თეორიული (მაგალითად, სენსუალისტური) ატომიზმი თვლის, რომ უშუალოდ ევიდენტური მხოლოდ ელემენტთა ცოდნაა, ხოლო მთელი ამ ელემენტთა გათვალისწინების მეტს არაფერს მოითხოვს. ასეთი მცდარი

თეორიისათვის! ყოველგვარი გზა მოჭრილია ახალი თვისებრიობის გაგებისაკენ, გაუგებარია როგორც მთლიანობები, ისე მთელი რიგი კატეგორიებისა, როგორცაა მოძრაობა და საერთოდ კონტინუუმი, მიზეზობრივი ურთიერთობა და სხვ., რამდენადაც უშუალო ევიდენტობას ეს თეორია მხოლოდ ნაწილებს (უძრაობას, წყვეტილს) ანიჭებს, რომელთაგანაც არასოდეს არ შეიძლება ახალი, განსხვავებული თვისებრიობის — მოძრაობის, კონტინუუმის გაგება. ასეთი განხილვის ლოგიკური წინააღმდეგობრიობა ჯერ კიდევ ძენონმა დაამტკიცა თავისი კლასიკური აპორიებით, რომლებიც (ისევე, როგორც შემდეგ მითითებული ცნობილი ანტინომები) სრულიად გადაუჭრელია, სანამ ატომისტურ შემეცნებისთეორიულ თვალსაზრისზე ვრჩებით: მოძრაობას თვითონ უნდა ვწვდეთ როგორც ასეთს (მსგავსადვე, საერთოდ, კონტინუუმს), იგი შეუძლებელია უძრაობით (წყვეტადით) იქნეს გაგებული. ანალოგიური ვითარებაა მიზეზის გაგებაშიც. თუ მიზეზად გავიგებთ მხოლოდ ზემოქმედ ელემენტს (ფენას), შეუძლებელი ხდება შედეგის, როგორც მიზეზისაგან განსხვავებული ახალი თვისებრიობის გაგება. ამრიგად, უნდა დავკლიოთ შემეცნებისთეორიული ატომიზმი და ახალი თვისებრიობის ონტოლოგიური არსებობის შესატყვისად მისი უშუალო გაგების შემეცნებისთეორიული დეჰულება უნდა დავიცვათ⁷³. ახალი თვისებრიობა ობიექტური სინამდვილის თვისებაა და მას ისევე შეუძლია დამოუკიდებელი გამლიზიანების როლი შეასრულოს და მისი შესატყვისი (ამსახველი) ცნობიერება წარმოშვას ჩვენში, როგორც ცალკეულ ელემენტარულ გამლიზიანებელს. მის შესახებ ცოდნაც ისეთივე ევიდენტური უნდა იყოს, როგორცაა ელემენტის შესახებ ცოდნა, მათ ამისათვის, ყოველ შემთხვევაში, სრულიად ერთნაირი საფუძველი გააჩნიათ. მთლიანის ზემოქმედება თვითონ იწვევს ჩვენს აღქმებს და ჩვენ მიერ მთლიანის შესახებ ევიდენტური ცოდნის საფუძველიცაა.

ამრიგად, რაკი მთელისა და მისი შემადგენელი ფენების ცოდნის ევიდენტურობა უნდა ვცნოთ, მაშინ, თუ ვიცით მთელი და მისი შემადგენელი ფენების ადგილი მასში, მთლიანის შესახებ ჩვენი ცოდნა

⁷³ ო. ტაბიძე, შეგრძნებების ურთიერთობის პრობლემისათვის ფსიქოლოგიაში, თბ., 1961, გვ. 183—188. სოვრცის აღქმის თეორია შეგრძნებათა კოპერაციას არ შეიძლება იღებდეს ამოსავლად. წიგნში გაკრიტიკებულია ასეთი ატომისტური შემეცნების თეორიაზე დამყარებული აღქმის თეორიები.

ამომწურავად და ევიდენტურად უნდა მივიჩნიოთ. იგი საკმარისი იქნება ასეთი მთელის პრაქტიკულად განხორციელებისათვისაც. მართლაც, ვისთვის არ არის ევიდენტური და ამომწურავი, მაგალითად, ისრის შესახებ ცოდნა (და ამის გამო ვის არ შეუძლია გააკეთოს ისარი), თუ კარგად ვიცით ისრის როგორც მთელის თავისებურება და მისი შემადგენელი ფიზიკური ფენა (მყარი სხეული, რომელსაც სათანადო სივრცითი ორგანიზაცია აქვს), თუ ასეთი მარტივი შემთხვევა დავას არ გამოიწვევს, ისეთი შემთხვევები, როგორიცაა ფსიქოფიზიკური ერთიანობა, გონისა და სიცოცხლის ერთიანობა და სხვ., კამახის საგანდაა ქვეული. ეს გაუგებრობაა. საქმე იმაშია, რომ მთლიანისა და მისი ფენების ურთიერთკავშირი ყველგან ერთნაირია და მისი ბუნება უმარტივეს შემთხვევაშიც ისეთივეა, როგორც სხვა დროს. შეცდომაა, როცა ამბობენ, რომ ფიზიკური მთელის (ისრის) შემთხვევაში მთელი და ნაწილი მაინც ერთი ბუნებისაა, ერთი რიგისაა, ხოლო ფსიქოფიზიკური მთელი სხვადასხვა ბუნების ფენებს გულისხმობს, რომ ფსიქიკური (ცნობიერება) სხვა რიგისაა, ვიდრე სხეულებრივიო. შეცდომა აქ იმაში კი არაა, რომ ფსიქიკური და სხეულებრივი სხვადასხვა ბუნებისადაა ჩათვლილი, არამედ იმაში, რომ ფიზიკური ნაწილები და სივრცეში ისრის ორგანიზაცია ერთი რიგის მოკლებულადაა მიჩნეული. სინამდვილეში არსებითად ფიზიკურ ნაწილსა და მთელს (ორგანიზაციას) შორისაც ისეთივე რანგობრივი, ფენობრივი განსხვავებაა, როგორიც სიცოცხლესა და ანორგანულს შორის, სულსა და სხეულს შორის და ა. შ. ყველა ამ შემთხვევაში მთლიანის შემეცნება ამომწურავია, თუკი მთელის თავისებურება ვიციო და მის შემადგენელ ფენათა ადგილსაც სწორად ვითვალისწინებთ.

ცხადია, როცა მთელის უშუალო ევიდენტურ ცოდნაზე ვლაპარაკობთ, მხედველობიდან არ უნდა გავუშვათ ის განსხვავებაც, რომელიც მასა და ნაწილთა უშუალო ევიდენტურ ცოდნას შორის არსებობს. განსხვავებას ის ქმნის, რომ შემადგენელ ელემენტთა მონაწილეობის გარეშე, გარკვეული აზრით, მთელი ვერ წარმოიდგინება. ამ აზრით მთელი ნაწილების გარეშე არ არსებობს. მაგრამ მთელი, როგორც მთელი, უშუალოდაა მოცემული მაინც: ნაწილებს აქ მხოლოდ მთელის მომენტად ყოფნა ევალებათ და მეტი არაფერი. მათი ის მხარეები, რომლებიც სხვა დროს აქვთ, აქ მთელში არ შედის და მათი ცოდნა არათუ საჭირო, არამედ საზიანოცაა მთელის გაგებისათვის.

მთელის გაგებისათვის მისი შემადგენელი ფენის გარკვეული მხარეები უნდა გავითვალისწინოთ, ისეთი მხარეები, რომელთა გამოც ეს ფენები ატარებენ უნარს გამოლიანდნენ ერთ მთელში, შექმნან ახალი ორგანიზაცია. ასეთი ურთიერთობაა, მაგალითად მანქანასა და მის ნაწილებს შორის, ყოველი მონაცემი როდი გამოდგება მანქანის ნაწილად, არამედ მხოლოდ ისეთი, რომელსაც თვითონ აქვს ისეთი ნიშანი, რომელიც მას საშუალებას აძლევს მაღალმდგომი ფენის საზრისის თანაზიარი გახდეს, სრულიად იდენტური მდგომარეობაა სხვა მთლიანობებს შემთხვევაში. ეს აფუძნებს ყოველი მთლიანობის საფუძვლების შესახებ მოძღვრების ნაყოფიერებას (სიცოცხლის გაგებისათვის ფიზიკურ-ქიმიური პროცესების როლს, ფიზიოლოგიის როლს ფსიქოლოგიისათვის, ფსიქოლოგიის როლს გონისმეცნიერებისათვის). მთლიანობათა ემპირიული კვლევის პროცესის ამოცანა უმთავრესად არის ქვემდებარე ფენების ისეთი საზრისიანობის მიკვლევა, რომელიც გასაგებს გახდის მის მონაწილეობას მთლიანში: ქვევის მოდელის კვლევის ნიადაგზე, მაგალითად, წარმოიშვა მართვის თეორია, რომელიც, თუ მას პრეტენზია არ ექნება ადამიანის მთელის მოქმედების სპეციფიკის შესწავლის მეუფეობაზე, მნიშვნელოვან ქვემდებარე მექანიზმზე მიუთითებს და გასაგებს ხდის ადამიანის მთლიანში ქვევის მართვითი პროცესების საზრისიანობას.

შეიძლება თუ არა მთლიანში სუბორდინაციაში მყოფ ფენათა ურთიერთენერგეტიკულ ზეგავლენაზე ლაპარაკი? სხვაწიარად, კანონიერია თუ არა ფსიქოფიზიკური (შემდეგში კი—სხეული-სული-გონის) პრობლემის (ცნობილი, დეკარტედან ამომავალი) დასმა, რომელიც სწორედ ასეთი ურთიერთობის საკითხს მოიცავს? საკითხის ამგვარი დაყენება შეცდომა იყო. ზედა და ქვედა ფენა მთლიანში არ შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც ორი ერთმანეთისადმი ენერგეტიკულად დაპირისპირებული ინსტანცია. არაა სწორი შეღერის ქვედა ფენის ძლიერებისა და სუბლიმაციის თეორია, არც გონის ძლიერების თეორია არის მისაღები და არც რომელიმე ფენათაგანის უძლურების თეორიები. მაღალი ფენა საზრისის აძლევს დაბალს, მაგრამ აქ დაბალიც არა რჩება ვალში: იგი საზრისის მიღების უნარს ფლობს და თავის მხრივ საზრისს აძლევს მასზე უფრო დაბალ ფენებს. ამიტომ მაღალი ფენის როლის ამოწურვა საზრისის მიმნიჭებლობის უნარით და მისი ენერჯისაგან დაცლა სწორი არაა. საზრისი არის მხოლოდ მნიშვნელობა და იგი ერთწიარად ახასიათებს ყო-

ველ ფენას, სრულებით არ შეეხება საკითხს რეალური არსებობის შესახებ. საკუთარ ენერგიას ფლობს როგორც მალალი, ისე დაბალი ფენა. მაგრამ ისინი შეუძლებელია ურთიერთპარალელურად ან ურთიერთგაველების გზით მიემართებოდნენ. ფენათა დანაწევრება აბსტრაქციის შედეგია, ხოლო ეს აბსტრაქცია ისეთი ხასიათისა იყო, რომ, თუ ამას მხედველობიდან არ გავუშვებთ, ფენათა ენერგეტიკული დაპირისპირების ალტერნატივა უაზრო ხდება. ფენები ერთმანეთზე კი არ მოქმედებენ, არამედ ერთი მთლიანი მოქმედებს თავისი მთლიანობითი სტრუქტურით სხვაზე. ამ ზემოქმედებაში კი ცალკე შეიძლება დავადასტუროთ, რა ეკუთვნის დაბალ ფენას და რა — მაღალს. თუ მთლიანის გავლენას აბსტრაქტულად განვიხილავთ, აღმოჩნდება, რომ თითოეულ ფენას თავისი შესაბამისი აბსტრაქტულივე გავლენა მოუხდენია. მაგალითად, ისარის დაცემის შედეგად შეიძლება სამიზნე გაიხვრიტოს. რა ეკუთვნის ამ მოვლენიდან ისარის ფიზიკურ მასალას და რა მის სივრცითს ორგანიზაციას? ცხადია, ფიზიკური მასალა ძალის მიყენებას განსაზღვრავს, მაგრამ ეს გასაგებს ვერ გახდის სამიზნის სპეციფიკურ ცვლილებას — გახვრეტას, ამ უკანასკნელს ისარის სივრცითი ორგანიზაცია (ფორმა როგორც მთელი) განსაზღვრავს. ამ ორგანიზაციის ჩამოცილება სხვა მოვლენას მოგვცემდა, რომელიც ფიზიკური მასალის ზემოქმედებად შეფასდებოდა. ამ გავლენისაგან აბსტრაქტირებული ცვლილება კი ისარის ფორმის გავლენად ჩაითვლება. ასეა ყოველი მთლიანის მოქმედების შემთხვევაში. ეს ხდის გასაგებს ეპიფენომენალიზმის მკდარობას ქცევისმეცნიერებაში და წმინდა ინტროსპექციული ფსიქოლოგიის მკდარობას, თუ მას მთლიან ადამიანის შესწავლის პრეტენზიაც ექნებოდა. მაგრამ, მეორე მხრივ, ამითვე ხდება გასაგები წმინდა ობიექტური ქცევისმეცნიერება, როგორც აბსტრაქციის სრულიად გარკვეული სახე, თუ მას პრეტენზია არ ექნებოდა იმისთვისაც გაეწვდინა ხელი, რისგანაც იგი თავიდანვეა აბსტრაქტირებული (ცნობიერი საზრისისათვის), და ინტროსპექციული აღწერითი ფსიქოლოგიაც, როგორც აგრეთვე სრულიად გარკვეული სახე აბსტრაქციისა, რომელიც კანონიერად აიღებდა ხელს ისეთი რაიმის შესწავლაზე, რისგანაც თავიდანვე იყო აბსტრაქტირებული (ობიექტური სხეულებრივი პროცესებისაგან), ბოლოს, ეს გასაგებს ხდის ადამიანის, როგორც მთლიანის, შეშეცნებას, რომელიც მოხსნის ამ აბსტრაქციებს, მაგრამ აბსტრაქციის საფეხურზე მონაპოვარს იითვისებს.

თავისუფლებისა და მოთხოვნილების ცნებათა ურთიერთმიმართების საკითხისათვის

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

ცხადია, თავისუფლებისა და მოთხოვნილების ცნებების ურთიერთობის საკითხის გადაჭრის გვარობაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ მიმართულებას მიიღებს ისეთი მნიშვნელოვანი პრობლემების გადაწყვეტა, როგორცაა ადამიანის განვითარების საკითხი, ახალ მოზონილებათა წარმოშობისა და განვითარების საკითხი, ადამიანის

ფილოსოფიური და კერძომეცნიერული კვლევის კონცეპტუალური აპარატის პრობლემა და სხვ. ასეთია, მოკლედ, საკითხის თეორიული მნიშვნელობა.

მაგრამ თავისუფლების თეორია არსებითად უკავშირდება ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველაზე უფრო სასიცოცხლო ინტერესებს. ბრძოლა ადამიანის თავისუფლებისათვის, ისეთი საზოგადოების შექმნისათვის, რომელიც რეალურად უზრუნველყოფს ადამიანის თავისუფლებას, იყო და რჩება პროგრესული კაცობრიობის უმაღლეს ამოცანად. ეს იმდენად აშკარა იდეაა, რომ მის წინააღმდეგ ის იდეოლოგიებიც კი ვერ ბედავენ გაილაშქრონ ხშირად (ყოველ შემთხვევაში, აშკარად და შეუნიღბავად), რომელნიც ადამიანთა ერთი ნაწილის მიერ მეორე ნაწილს დამონების იდეას ემსახურებიან, ექსპლოატატორულ ფენათა და კლასთა ინტერესებს იცავენ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავისუფლების იდეას ფორმალურად არა მარტო მისი მომხრეები უჭერენ მხარს, არამედ, ხშირად, მისი მოწინააღმდეგეებიც. ექსპლოატატორული ფენებისა და კლასების იდეოლოგიები, რომელთა ამოცანას ბატონობისა და ჩაგვრის შენარჩუნებისა და გაღრმავებისათვის ბრძოლა „უნდა“ შეადგენდეს, ქადაგებენ თავისუფლებას, დემოკრატიას, ჰუმანიზმს, და საქმე ისე აქვთ წარმოდგენილი, თითქოს მათ მიერ შექმებულ საზოგადოებრივ სისტემაშია უზრუნველყოფილი თავისუფლება.

როგორაა შესაძლებელი, რომ ჰუმანიზმის, ადამიანის თავისუფლების იდეას ასეთი თუ ისეთი სახით ქადაგებენ მისი „მოწინააღმდეგენი“? საქმე რომ მტკნარი სიცრუის პირდაპირი გამოყენებით ამოიწურებოდეს, გასარკვევიც არაფერი დარჩებოდა. მაგრამ საქმე ეხება გარკვეული სისტემის სახით წარმოდგენილ იდეათა მყარ ერთიანობას, ჰუმანიზმის მოწინააღმდეგეს ვითომდა ჰუმანიტურ თეორიას. კლასობრივი იდეოლოგია კლასის ინტერესებს უნდა გამოხატავდეს, იდეოლოგია და მისი საზოგადოებრივ-ეკონომიური საფუძველი ერთმნიშვნელოვნად უნდა იყოს დაკავშირებული ერთმანეთთან. უამისოდ ყოველგვარ აზრს დაკარგავდა მსჯელობები განსხვავებულ იდეოლოგიათა შესახებ. შეუძლებელია ერთმნიშვნელოვნად შესატყვისობა არ დადასტურდეს განსახილველ შემთხვევაშიც. საქ-

მე ისაა, რომ საბოლოო ანგარიშით აქაც ერთმნიშვნელოვან-
ნი შესატყვისობაა: ჩვენს წინაშეა თავისუფლების ფორმალური
აღიარება, ხოლო ასეთი „ჰუმანისტური“ იდეოლოგიის მსჯელობათა
ერთიანი სისტემა ერთმნიშვნელოვნად შეესაბამება დამონების
იდეოლოგიას. ყოველივე აქედან გასაგებია, რომ თავისუფლების იდე-
ის ანალიზისას ერთმანეთისაგან უნდა გავარიჩოთ ორი რამ — ფორ-
მალური აღიარება ამ იდეისა და თავისუფლების რეალური დაფუძე-
ნება მთლიან სისტემაში, სადაც თვალთმაქცობასა და სიყალბეს სათან-
ადო ადგილი მოენახებოდა და სათანადო კვალიფიკაცია მიეცემოდა.

ანტიჰუმანისტური იდეოლოგიის მსგავსი შენიღბვა თავისუფლების
ცნების სხვადასხვანაირად გაგების ნიადაგზე ხდება შესაძლებელი. თუ
ადამიანის თავისუფლებად გავიგებთ მის დამონებას უპიროვნო სა-
ზოგადოების თუ არსებული საზოგადოებრივი წარმოების წესის
მიერ, თუ ადამიანის იდეალად გაუცხოებულ ადამიანს ვაღიარებთ და
უარს ვიტყვით ადამიანისათვის ადამიანური ბუნების დაბრუნების
დიად ამოცანაზე, მაშინ, ცხადია, ასეთ „თავისუფლებასაც“ გამოუჩნდე-
ბა მფარველი. გასაგებია, რომ ასეთ პირობებში თავისუფლების ცნე-
ბის ანალიზს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ეკისრება. ამ ანალიზში კი
არსებითი როლი ენიჭება თავისუფლებისა და მოთხოვნების ცნე-
ბათა ურთიერთმიმართების საკითხის გარკვევას.

ყოველივე ამას ასეთივე გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ადამიან-
ისა და საზოგადოების განვითარების საკითხს გადაჭრისათვისაც.
ფილოსოფიაში ადამიანის თავისუფლების იდეა ცენტრალური იდეაა.
თავისუფლების იდეა არსებითადაა დაკავშირებული ჰუმანისტური სა-
ზოგადოების აშენების საქმესთან და ამისათვის აუცილებელ პირო-
ბასთან — ახალი ადამიანის ფორმირებასთან. თავისუფლების აქსიო-
ლოგიური იდეა და კონკრეტულ-ისტორიული დეტერმინირებულობის
იდეა ერთ მთლიანობაშია შერწყმული. საზოგადოებრივ-ეკო-
ნომიკური კანონზომიერებები განსაზღვრავენ საზოგადოებრივი
ცხოვრების ცვლილებებს თვით საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ ფორ-
მაციათა შეცვლამდე, მაგრამ ეს ცვლილებები, საბოლოო ანგარი-
შით, არის არა უბრალოდ ცვლილებები, არამედ განვითარება — სულა

კაცობრიობის უკეთესი მომავლისაკენ. წარმოების ობიექტური კანონ-ზომიერებები, ოპტიმალური წარმოების ძირითადი პრინციპი, უზრუნველყოფენ ცვლილებათა და ღირებულებითს ხასიათს. ძველს ობიექტური აუცილებლობით ცვლის ახალი, უფრო პროგრესული. პროგრესი ეხება თვით ადამიანის ინდივიდს და მთელ საზოგადოებას, საზოგადოების განვითარება ადამიანთა თავისუფლების ხარისხის ზრდაში გამოიხატება. ასეთი საზოგადოების განვითარება არსებითად უკავშირდება ახალი ადამიანის ფორმირების პროცესს. ახალი ადამიანი ნიშნავს თავისუფალ ადამიანს, ყოველმხრივ განვითარებულ ადამიანს, ადამიანს, რომელიც აღარ არის გაუცხოებული. ე. ი. რომლის ნამდვილი ადამიანური ძალები გამოვლენილი და განვითარებულია. ეს ადამიანური ძალები კი მდგომარეობს ადამიანის თავისუფლებაში, აქტივობაში, შემოქმედებაში. ახალი ადამიანის ფორმირება არის ადამიანის ყოველმხრივი განვითარების, მისი გათავისუფლების, ადამიანურობასთან მიახლოების პროცესი, ადამიანის მიერ თავისუფლების მოპოვების ეს პროცესი ორი ასპექტით უნდა განვიხილოთ.

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

შემთხვევითი არაა, რომ ადამიანის თავისუფლების პრაქტიკული ზღვანი ყოველთვის ადამიანის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას უკავშირებს მას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ასეთი მიდგომა თავის თეორიულ პოზიციასაც გულისხმობს თავისუფლებისა და მოთხოვნილების ურთიერთმიმართების საკითხზე. ამ თეორიული პოზიციის ესადაყოფა მნიშვნელობას არაა მოკლებული და გარკვეულ იდეოლოგიურ შინაარსს გვიჩვენებს.

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

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

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

მოთხოვნილებით ქცევა უნდა აიხსნას. მაგრამ როგორ ვწვდებით თვითონ მოთხოვნილებას? თუ მოთხოვნილების ცნებით მოთხოვნილების ცნობიერ ფაქტს აღვნიშნავდით, ეს კითხვა არავითარ სიძნელეს არ შეგვიქმნიდა: ჩვენ უშუალოდ განვიცდით რაიმე საგნის დაუფლების თუ რაიმე მოქმედების მოთხოვნილებას, ეს გამოიხატება ჩვენს ლტოლვაში ამ საგნისაკენ, მისწრაფებაში — შევასრულოთ სათანადო მოქმედება. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ბიოლოგიაში და ზოოფსიქოლოგიაში, სადაც მოთხოვნილების ცნების მოხმარების არსთან გვაქვს საქმე, ასეთ ცნობიერებაზე ლაპარაკი არ შეიძლება. სა-

ზოგადოებრივ მოთხოვნილებათა სფეროშიც არაერთხელ იჩენს თავს მოთხოვნილების არაკნობიერი ხასიათი: კერძო მოთხოვნილებათა გამოვლენა მხოლოდ სათანადო მეცნიერული გამოკვლევის შედეგად ხდება შესაძლებელი. გარდა ამისა, რაც მთავარია, მოთხოვნილება ამხსნელი ცნებაა, ახსნის ფუნქციას კი გაცნობიერებული მოთხოვნილება, მოთხოვნილების განცდა ნაკლებად ან სულაც ვერ ასრულებს, როგორც ამაზე არაორაზროვნად მიუთითა ფსიქოლოგიამ. საქმე ისაა, რომ არა მარტო ყველა მოთხოვნილებას ვერ აცნობიერებს ადამიანი, არამედ ეს ცნობიერება ყოველთვის არ შეესატყვისება ნამდვილ მოთხოვნილებას, როგორც ქცევის აღმძვრელ სუბიექტურ ფაქტორს (არაკნობიერის ფსიქოლოგიაში შობენაჰუერის შემდეგ ეს არავისათვის სადავო არაა). როგორც აქედან ჩანს, მოთხოვნილების ცნება გულისხმობს ამხსნელ მექანიზმს, რომელიც არსებითად ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად მოქმედებს (ის კი არა, თვითონ განსაზღვრავს იმას, თუ რა ცნობიერების მოვლენა წარმოიშობა).

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

უნდა ვიფიქროთ, ეს სიძნელე იყო ის ძირითადი იმპულსი, რომელმაც მოთხოვნილების ცნება პოზიტივისტური თვალსაზრისის მიმდევარ მეცნიერებს ე. წ. წონასწორობის ცნებით შეაცვლევინა. წონასწორობის ცნება შეიცავს მოთხოვნილების ცნების იმ ნიშანს, რომელიც ზემომითითებული სიძნელის წყარო იყო. ახლა ჩვენ ვიცით ცოცხალი არსების გარკვეული მდგომარეობა და ვხედავთ, რომ, თუ

ეს მდგომარეობა (წონასწორობა) დაირღვა, ცოცხალი არსება ახორციელებს მისი აღდგენისათვის საჭირო მოქმედებებს (ჩვენ, მაგალითად, ვამჩნევთ, რომ ცხოველის ორგანიზმი შეიცავს ამა და ამ რაოდენობით წყალს, და თუ ცხოველმა ამ წყლის გარკვეული რაოდენობა დაკარგა, იგი შეივსებს ამ დანაკლისს, აღადგენს პირვანდელ მდგომარეობას — სვამს წყალს).

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

დინამიკური წონასწორობის ცნება სათანადოდ აითვისეს. კიბერნეტიკაში იგი გამოიყენეს მართვის იმ პროცესის მოდელირებისათვის, რომელიც ცოცხალი ორგანიზმებისათვისაა დამახასიათებელი. მაგრამ აქვე გაიჩქვა, რომ ეს არის არააცოცხალ წონასწორობაში მყოფი ბუნების პრინციპიც. სიცოცხლის მანქანური მოდელირების ფაქტი სწორედ იმაზე მიუთითებს, რომ ამ შემთვევაში ჩვენს წინ არის არათვით სიცოცხლის სპეციფიკური ნიშანი, არამედ ორგანულისა და არაორგანულისათვის საერთო ნიშანი.

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

გარდა ამისა, აუცილებელია ერთი არსებითი ვითარების გათვალისწინება: მოთხოვნილებით გამოწვეულად ჩაითვლება არა ყველა მოქმედება, რომელსაც სუბიექტი გვიჩვენებს, არამედ მხოლოდ ზოგიერთი. მოთხოვნილებასთან, მაგალითად, არავითარი დამოკიდებულება არა აქვს ცოცხალი ორგანიზმის წმინდა მექანიკურ ქცევას, როცა, ვთქვათ, მექანიკური ზემოქმედების გზით მისი სხეული სივრცეში გადაადგილდება იძულებით. არც ცოცხალი ორგანიზმის სხეულში მიმდინარე ყველა ფიზიკური და ფიზიოლოგიური ცვლილება შეიძლება შეფასდეს მოთხოვნილებასთან დაკავშირებულ პროცესებად. ამრიგად, ქცევას, როგორც მოქმედებას, რაღაც სპეციფიკური

ნიშანი უნდა ახასიათებდეს, რომ იგი მოთხოვნების შედეგად იქნეს ცნობილი. თავის მხრივ, მოთხოვნის არის არა ყველა მოქმედების, არამედ მხოლოდ ზოგიერთი, სპეციფიკური ქცევის გამომწვევი ფაქტორი. უნდა გაირკვეს, რა ნიშანი უნდა ახასიათებდეს სუბიექტის მოქმედებას, რომ იგი მოთხოვნებით აიხსნას.

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

3. მოთხოვნის გარკვეული მიუხედავად, დისპოზიციური ბუნების სინამდვილედ უნდა წარმოვისახოთ. დისპოზიციის მომავალი მოცემულია არა მხოლოდ წმინდა შესაძლებლობის სახით, არამედ, გარკვეული აზრით, რეალურადაც. მოცემულია ასეთი და ასეთი სახის ქცევისადმი სწრაფვის რეალური პროცესი.

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

სანამ ამ დაპირისპირებას გავითვალისწინებდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია საკითხის სათანადო განზოგადების აუცილებლობაზე მიუხედავად. ზოგადი პრობლემა ზოგადი პრობლემის სახით უნდა განვიხილოთ და გადავჭრათ. მისი შენაცვლება რომელიმე კერძო შემთხვევაზე — ლოგიკური შეცდომაა, რომელიც შეუძლებელს ხდის პრობლემის გადაჭრას. საქმე ისაა, რომ ისეთი კერძო პრობლემები, როგორცაა დისპოზიციის ცნების შემეცნებითი მნიშვნელობა, კანონის (ზოგადის) წინასწარმეტყველებითი შემეცნებითი მნიშვნელობა და ტელეოლოგიური თვალსაზრისის, როგორც კატეგორიის შემეცნებითი მნიშვნელობა ერთ ზოგად საკითხად შეიძლება და უნდა გავერთიანოთ, ესაა საკითხი იმის შესახებ, თუ რა შემეცნებითი ფუნქცია შეიძლება დავაქისროთ შესაძლებლობის კატეგორიას, რომელსაც ერთნაირად ვხედავთ საქმე სამივე შემთხვევაში, და როგორი

სახის შესაძლებლობად უნდა გავიგოთ ისინი, რომ მათი შემეცნებითი მნიშვნელობა დასაბუთდეს.

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

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

კ. პრატის აზრით¹, მეცნიერების კანონი ზოგადია როგორც კრებითი წინადადება, რომელიც განხორციელებულ ცდებს შეეხება მხოლოდ, მათ გამოხატავს და მათს შესახებ გამოთქმულ ცალკეულ მსჯელობათაგან მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ უბრალოდ მათს ერთობლიობას გულისხმობს. ამიტომ, ამბობს იგი, როცა ჩვენ ცალკეულ მსჯელობებს „განვაზოგადებთ“, ე. ი. ზოგადი კანონის ფორმით გამოვთქვამთ, ეს მხოლოდ აბრევიატურული განმეორებაა ნაგულისხმევი ცალკეული კერძო მსჯელობებისა. ზოგადი კანონი, ამრიგად, ტაქტოლოგიურია. იგი ტაქტოლოგიურია ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე. ამიტომ მას არა აქვს შემეცნებითი მნიშვნელობა. ჯ. სტ. მილსთან იგივე აზრი მოცემულია დედუქციური დასკვნების (სილოგიზმის)

¹ C. Pratt. Logic of modern Psychology. № V, 1939.

შემეცნებითი ღირებულების კრიტიკის სახით². ორივე შემთხვევაში მიჩნეულია, რომ ცოდნის ერთადერთი პროგრესი წინასწარმეტყველების ნიშნის თვალსაზრისით შეიძლება მხოლოდ ინდუქციურ დამარწმუნებლობას ეხებოდეს, ხოლო ინდუქციის ზოგადი ე. წ. რეგისტრირებული ზოგადით ამოიწურება, რომელსაც თან ახლავს ალბათური მოლოდინი მსგავს შემთხვევებში მოვლენის განმეორებისა. რ. კარნაპის ცდა, გარკვეული მნიშვნელობა მიენიჭებინა მეცნიერების თეორიული ზოგადი, დისპოზიციური კანონებისათვის, ელიარებონა მათი ერთგვარი შემეცნებითი მნიშვნელობა³, პოზიტივიზმის ფარგლებიდან იგასვლად უნდა შეფასდეს.

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

ამის შესაბამისად, ჩვენ ქვემოთ ვეცდებით ვაჩვენოთ, რომ მოთხოვნილების ცნება აზრიანია მხოლოდ მაშინ, როცა იგი ცოცხალი არსების ონტიურ ღირებულებითს ცენტრთანაა დაკავშირებული, მის შინაგან ბუნებასთან, რომლის ჩვენი ცდისაგან დამოუკიდებლად არსებობას თვითონ ჩვენი ცდის შინაარსი გვკარნახობს. უამისოდ მოთხოვნილება, როგორც დისპოზიცია, ისევე, როგორც სათანადო განსხვავებათა გათვალისწინების შემდეგ, ზოგადი კანონები მეცნიერებისა, მოკლებული იქნებოდა შემეცნებითს მნიშვნელობას, მართლაც ტაეტოლოგიური ხასიათის კონსტრუქცია იქნებოდა, რომელიც ან უბრალოდ შეაერთებდა კერძო ემპირიულ მსჯელობებს მომავალ შე-

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

³ R. Carnap. Theoretische Begriffe der Wissenschaft, „Zeitschrift für philosop. Forschung“, В. 15, 1939.

საძლებელ ცდათა შესახებ წარსულ ცდათა საფუძველზე, ან შესაძლებლობის კატეგორიის ენაზე გადაიტანდა ასერტორული ხასიათის მსჯელობებს, რაც ვერ უზრუნველყოფდა ცოდნის გაფართოებას, სინთეზურ მსჯელობებს.

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

რა თქმა უნდა, მომავალი შეიძლება მოცემული იყოს ჩვენს ცნობიერებაში, წარმოდგენაში, როგორც მიზანი, გეგმა ან რეალური თუ ფანტასტიკური ხასიათის შესაძლებლობა. ამაში არაფერი საოცარი არ არის, რამდენადაც საქმე ეხება არა რეალურად არსებობას მომავლისა, არამედ მის წარმოდგენას. თუ სწორია ისეთი შეხედულება, რომელსაც მიაჩნია, რომ ცნობიერებას თავისთავად თუ რაიმე ობიექტურ ვითარებასთან კავშირში რეალური ზემოქმედების უნარი აქვს, მაშინ სწორი იქნება აზრიც, რომ ადამიანები, როცა ისინი მომავალს წარმოიდგენენ და გეგმავენ, როცა გარკვეულ მიზანს დაისახავენ, და ამ მიზნის შესაბამისად იქცევიან, წინასწარვე ვანსაზღვრავენ მომავალს. ასეთ შემთხვევაში მომავალი აწმყოშიცაა რეალურად მოცემული და ტელეოლოგიური თვალსაზრისით განხილვისათვის რეალური და არა წმინდა ფორმალური სფერო არსებობს. ადამიანისა და საზოგადოების ცნობიერი გარდაქმნითი მოღვაწეობა ფაქტია. მაგრამ დისპოზიციებისა და მეცნიერების თეორიული კანონების შემთხვევაში ასეთი ცნობიერება გამორიცხულია. ამიტომ აქ თითქოს წმინდა შესაძლებლობის ენაზე ფორმალური თარგმანის სფეროსთან გვაქვს საქმე. ასეთ თარგმანს წარმოადგენს კაუზალური თვალსაზრისიდან ტელეოლოგიურ თვალსაზრისზე ფორმალური გადასვლა.

აწმყოში მოცემულია მიზეზი, რომელსაც მოსდევს შედეგი. მაგრამ შედეგი მხოლოდ მომავალში გამოჩნდება, მიზეზობრიობის კრიტიკული ანალიზი, რომელიც ჰიუმმა და სხვა სუბიექტურმა იდეალისტებმა განავითარეს, იმ არსებით ვითარებას ემყარება, რომ შეუძლებელია წინასწარ გავიგოთ აუცილებელი კავშირი მიზეზსა და შე-

დევს შორის. ჩვენ მოვლენათა განხილვას ვიწყებთ მიზეზიდან და შემდეგ ვნახულობთ შედეგს. ეს პროცესი აწმყოდან მომავლისაკენაა მიმართული. მაგრამ ხომ შეგვიძლია კაუზალური თვალსაზრისის ნაცვლად საპირისპირო კატეგორია მოვიმარჯვოთ და პროცესი შევებრუნოთ, ვიკითხოთ არა ის, თუ საიდან მოვდივართ, არამედ ის, თუ საითკენ მივდივართ. ამ შემთხვევაში ის, რაც შედეგს წარმოადგენდა კაუზალური თვალსაზრისით, და რაც ბოლოში იყო, ერთგვარ მიზეზად (რომელსაც თავისკენ მიჰყავს პროცესი) იქცევა (causa finalis). ერთი და იგივე პროცესი შეიძლება განვიხილოთ როგორც კაუზალურად, ისე ტელეოლოგიურად. ეს არის განხილვის თვალსაზრისთა უბრალო შენაცვლება და მეტი არაფერი: თვითონ საქმის ვითარებაში ამით არაფერი არ იცვლება. ის, რაც არსებობის ენაზე იყო ნათქვამი და წარსულიდან (თუ აწმყოდან) მომავლისაკენ სვლას აღწევდა, ახლა გამოთქმულია მიზნის ენაზე, წმინდა შესაძლებლობის ენაზე და მომავლისათვის წარსულის თუ აწმყოს მნიშვნელობას გვითვალისწინებს. თუ ამ განხილვის თვალსაზრისებს პროცესის ნიშანს, დროის ნიშანს ჩამოვაცილიდით, თუ მათ მიერ გამოსახულ საქმის ვითარებებს ზედროული სტრუქტურის სახით წარმოვიდგენდით, ეს სტრუქტურა ორივე შემთხვევაში ერთი და იგივე იქნებოდა.

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

შესაძლებლობის ენაზე თარგმანს აქ აუცილებლად ემატება შინაარსეული მხარე: დისპოზიცია, ზოგადი კანონი და მიზნობრიობა (ტელეოლოგიური თვალსაზრისის დამკველთათვის) წმინდა შესაძლებლობას კი არ გულისხმობს, არამედ რეალურ მოცემულობასაც. მეცნიერების ზოგადი კანონი ასახავს მის მიღმა ნაგულისხმევ ზოგადს, კანონზომიერებას, დისპოზიცია რეალური მოცემულობაა, რომლის თვით არსებობის ფორმა გულისხმობს მომავალი მოქმედებისაკენ

სწრაფვას. ასეთი გაცემა ყოველგვარ საფუძველს აცლის ტაქტოლო-
გიურობის თეორიას, რომელზეც ზემოთ მივუთითებდით.

ამრიგად, მოთხოვნილება არის დისპოზიციური ხასიათის მოვლენა,
რომელიც ობიექტურად არსებობს როგორც ქცევის განმსაზღვ-
რელი სუბიექტური ფაქტორი. იგი მკვეთრად უნდა გავმიჯნოთ ქცევის
შესაძლებლობებიდან; ყოველი ქცევა შეიძლება გამოვხატოთ შესაძ-
ლებლობის ენაზე, მაგრამ ამით ყოველი მათგანი როდი იქცევა
მოთხოვნილებად. ამის გამოა, რომ ყველა ქცევა არ უკავშირდება მო-
თხოვნილებას, მოთხოვნილების მიერ აღძრულად, როგორც ჩვენ ვეც-
დებით ვაჩვენოთ, შეფასდება მხოლოდ ისეთი მოქმედება, რომელიც
სუბიექტის შინაგანი ბუნებისეულია. მოთხოვნილება სუბიექტის არსს,
მის შინაგან ბუნებას უკავშირდება და მის გარეშე უსაზრისო ცნე-
ზად იქცეოდა. იგი, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, არსებითადაა დაკავში-
რებული სუბიექტის თავისუფლებასთან. მაგრამ, სანამ ამას ვაჩვენებ-
დეთ, და რომ ეს ვაჩვენოთ, საჭიროა განვიხილოთ თავისუფლების
ცნება.

4. რა არის თავისუფლება? პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს,
რომ თავისუფლება უკავშირდება გარკვეულ სუბიექტს თუ საგანს
საერთოდ. რის გამოც იმდენ თავისუფლებაზე შეიძლება ლაპარა-
კობდნენ, რამდენიც თავისებური საგანი არსებობს. საგნის სპეციფიკა.
განსაზღვრავს სპეციფიკურ თავისუფლებებს. რამდენადაც ეს უკანას-
კნელნი იმის მიხედვით დგინდებიან, თუ რა სპეციფიკის გაშლას ეხე-
ბა საქმე.

ფილოსოფიაში საკმაოდ ერთმნიშვნელოვნად არის წარმოდგენი-
ლი თავისუფლების უზოგადესი განმარტება, თავისუფლების გვარე-
ობითი ცნების არსებითი დახასიათება. კლასიკურად შეიძლება მი-
ვიჩინოთ სპინოზასეული დეფინიცია: „თავისუფალი ეწოდება
ისეთ საგანს, რომელიც მხოლოდ თავისი ბუნების აუცილებლობით
არსებობს და რომლის მოქმედებასაც თვითონ იგი განსაზღვრავს.
აუცილებელი, ანუ უკეთ რომ ვთქვათ, იძულებითი, კი ეწოდე-
ბა ისეთ საგანს, რომლის არსებობასა და მოქმედებას განსაზღვრავს
რაიმე სხვა“⁴, კოხსიკ ანალოგიურ დეფინიციას გვაძლევს. იგი ერთ-
მანეთისაგან განარჩევს საგნის შინაგან და გარეგან თვისებებს და
ამის შესაბამისად ერთმანეთისაგან ასხვავებს უუნარობას და თავი-

4 С п и н о з а. Этика, 1932, с. 1.

სუფლებასმოკლებულობას. ჰობსის მიხედვით, „თავისუფლება არის მოქმედებისადმი რაიმე წინააღმდეგობების არარსებობა, რამდენადაც ისინი მოქმედი სუბიექტის ბუნებასა და შინაგან თვისებებში არაა მოცემული“. არ შეიძლება, მაგალითად, ვთქვათ, რომ წყალს, ამბობს ჰობსი, არა აქვს აღმართზე ასვლის თავისუფლება, რადგანაც აღმართზე ასვლას აბრკოლებს თვითონ წყლის ბრუნვა, და არა გარეგანი ძალები⁵. ეს არის თავისუფლების უზოგადესი, გვარეობითი ცნება, რომელიც არ გულისხმობს არა მარტო სპეციფიკურ ადამიანურ თავისუფლებას, არამედ ბიოლოგიური არსების თავისებურების სპეციფიკასაც. თავისუფლების სახეობრივ (სპეციფიკურ) მოდიფიკაციებს წარმოქმნის ამ ნიშნისადმი სახეობრივი განმასხვავებელი ნიშნის დამატება⁶, თავისუფლების ეს მეტად ზოგადი ცნება აქვს მხედველობაში ა. შოპენჰაუერს, როცა ის ნებას (თავისუფლებას) მიაწერს თვით არაორგანული ბუნების საგნებს. მის მიერ განვითარებულ სისტემაში ნების მოდიფიციციების შესახებ სინამდვილის განვითარების დონეთა შესაბამისადაა წარმოდგენილი თავისუფლების უზოგადესი ცნებიდან თანდათან გადასვლა უფრო კერძო, სახეობრივ ცნებებზე (მცენარის, ცხოველის, ადამიანის ნებაზე).

თავისუფლების გვარეობითი და სახეობრივი ცნებების ზოგადი მიმოხილვაც საკმარისია იმისათვის, რომ შევამჩნიოთ გარკვეული კანონზომიერება: რაც უფრო სპეციფიკურ მნიშვნელობას ვუახლოვდებით, მით უფრო იზენს თავს აზრთა სხვადასხვაობა. თუ ნაკლებად დავობენ თავისუფლების უზოგადესი ცნების შესახებ, სამაგიეროდ მეტად განსხვავებული შეხედულებები არსებობს ადამიანის თავისუფლებაზე, ანუ თავისუფლებაზე საკუთრივი მნიშვნელობით.

არაორგანულ საგანთა თავისუფლებაზე ლაპარაკი მაინც პირობითია, რადგანაც თვითონ ამ საგანთა გამოყოფისათვის ერთადერთი საფუძველი შეიძლება აქნეს მითითებული — ფიზიკური გეშტალტების

⁵ Г о б с. Исбраиные произведения, т. 1, 1964, с. 555—556.

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

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

მხოლოდ ბიოლოგიურ დონეზე იწყება ახალი სინამდვილე, რომელსაც სიცოცხლის სახელით აღნიშნავენ და რომელიც უკვე მოუცილებლად გულსჩხობს ღირებულებითს მომენტს. ცოცხალ არსებებს, განსხვავებით არაცოცხალისაგან, აქვს თავისი ონტიური სასიცოცხლო ცენტრი, ინდივიდუალობა, რომლისთვისაც სულ ერთი როდია, რა მოუვა მას. ცოცხალი არსება ისწრაფვის თავისი გარკვეული მდგომარეობის შენარჩუნება-განვითარებისაკენ, ამ მდგომარეობის დარღვევას იგი პასუხობს სპეციფიკური მოქმედებით, რომლის აზრიც დარღვეულის აღდგენაში მდგომარეობს (რა თქმა უნდა, ანალოგიურად შეიძლება ლაპარაკი არაორგანული საგნის წონასწორობის აღდგენაზეც, მაგრამ, როგორც ითქვა, ამ შემთხვევაში არ არსებობს ღირებულებითი მომენტი, მისწრაფება კარგად ყოფნისაკენ). ინდივიდის სასიცოცხლო ცენტრის ცნების გარეშე სრულიად შეუძლებელია ცოცხალისა და არაცოცხალის განსხვავების წვდომა. ლტოლვა გარკვეული აზრის მქონე მდგომარეობისაკენ, მოთხოვნილე-

ბა, შეგუება, გარემოს გარდაქმნა საკუთარი მიზნების შესაბამისად, დაბადება, განვითარება, დეგრადაცია, სიკვდილი, სასურველი და არასასურველი მოვლენების ნაკადი და მრავალი ამგვარი დახასიათება მხოლოდ სიცოცხლის სფეროს განეკუთვნება და აზრსმოკლებულია ანორგანული ბუნების მიმართ.

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

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

რაკი თავისუფლება შინაგანი ბუნების შესაბამისად მოქმედებას ნიშნავს, ცოცხალი არსების შინაგან ბუნებას კი მოთხოვნილებაც შეადგენს, აქედან გამომდინარეობს, რომ ცოცხალი არსების თავისუფლება მისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების ქცევის შეუზღუდველობაში მდგომარეობს. თუ იმასაც მივიღებთ მხედველობაში, რომ სიცოცხლის საფეხურიდან მოკიდებული, სასიცოცხლო ონტიური ცენტრი განვითარების ყველა საფეხურზეა მოცემული, მაშინ გასაგებია, რომ მოთხოვნილება, ასე თუ ისე, თვითონ ადამიანის ბუნებას გამოხატავს და მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისადმი დაბრკოლების შექმნა ადამიანთანაც თავისუფლების შეზღუდვად უნდა შეფასდეს. ადამიანის ბუნებას უკავშირდება თვითონ ბიოლოგიური, ვიტალური. მოთხოვნილებებიც (რამდენადაც ადამიანი მოხსნილი სახით ინარჩუნებს ბიოლოგიურ არსებობას, თუმცა იგი მის სპეციფიკას არ შეადგენს), და, რა თქმა უნდა, სპეციფიკურ-ადამიანური მოთხოვნილებები, რომელთა შესახებაც ქვემოთ ვიმსჯელებთ.

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

სანამ ღფრო არსებითად დავახასიათებდეთ ადამიანის შინაგან ბუნებასთან მოთხოვნებისა და თავისუფალი არჩევნის მიმართებას, გავითვალისწინოთ მოთხოვნების ცნების არსებითი კავშირი ადამიანის შემოქმედებითი ძალების გაშლის პირობებთან.

5. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს თვალსაზრისი მოთხოვნების კავშირის შესახებ წარმოების ობიექტურ პროცესთან. ადამიანის შინაგანი ბუნება ყოველთვის როდია რეალიზებული, აქტუალურად მხოცემული, მისი რეალიზაცია დამოკიდებულია საზოგადოებრივ-ისტორიულ პირობებზე. თუ ადამიანი გაუცხოებულია, მას წართმეული აქვს მისი ნამდვილი ბუნება. გაუცხოება იქამდე მიდის, რომ ადამიანი კარგავს ადამიანურ ნაწნებს და პირუტყვამდე დაიყვანება, იგი ჩამოცილებულია სპეციფიკურ-ადამიანური უფლებებისათვის ბრძოლას, რამდენადაც მძლიანადაა შთანთქმული ბიოლოგიური არსებობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლით. სულიერ გაუცხოებას განიცდის არა მარტო ჩაგრული, არამედ მჩაგვრელიც, რომელიც, მართალია, ითვისებს სხვების მიერ წარმოებულ დოვლათს, მაგრამ სწორედ ამით კარგავს ნამდვილი ადამიანის სახეს: ადამიანის მიერ სხვა ადამიანის ჩა-

გვრა არ არის ადამიანის ბუნების შესატყვისი, და ამიტომაცაა, რომ მას აუცილებლად თან სდევს ორმხრივი სულიერი გაღაგვარება, რაც მკაფიოდაა ნაჩვენები კრიტიკული რეალიზმის წარმომადგენელ მწერალთა ნაწარმოებებში. ადამიანის დამახინჯება ასეთ პირობებში გამოიხატება მის ცალმხრივ განვითარებაში, სხვა მხარეთა განვითარების შეფერხებაში. ადამიანი მანქანის დანამატად იქცევა, შრომის მზარდი დანაწილება „პროფესიულ ილიოტიზმს“ იწვევს.

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

ადამიანის გათავისუფლება, ამრიგად, არის იდეალი, მაგრამ ადამიანთა რეალურ არსებობას განსაზღვრავს არა თავისთავად იდეალი, არამედ მათი პრაქტიკული ცხოვრება, მოღვაწეობის ობიექტური პროცესი. ადამიანის იდეალი და მისთვის ბრძოლა ადამიანთა ცნობიერებას უკავშირდება (ადამიანთა ფსიქოლოგიის თუ იდეოლოგიის სახით წარმოდგენილი), მაგრამ საზოგადოების განვითარების მამოძრავებელ ძალას ადამიანთა ცნობიერება (მათი მიზნები, სურვილები, ცნობიერქმნილი მოთხოვნილებები) კი არ წარმოადგენს, არამედ საკუთარი ცხოვრება. ამიტომ მხოლოდ იმის თქმა თუ შეიძლება, რომ თავისუფლების იდეალი, როგორც ცნობიერების ფენომენი, მეორეული და თვითდაფუძნებული ფაქტორია განვითარებისა. შეუძლებელია იმის თქმა, რომ თავისუფლების იდეალსაკენ ადამიანთა მისწრაფება არის საზო-

გადოების ისტორიის მამოძრავებელი საწყისი. როგორც ეს უტოპისტებს ეგონათ, მაგრამ მაშინ როგორ ჯდება, რომ ისტორია ადამიანთა გათავისუფლებისაკენ მიემართება?

ამ ანტიწინააღმდეგობის წინაშე ვლადიმერ, მაგრამ მოგვეპოვება მისი გადაჭრის რესურსებიც. აქსიოლოგიური (ღირებულებითი) მომენტი, წარმოების ობიექტური წესი, მეორე მხრივ, აქ დიალექტიკურ ერთიანობაში გვეძლევა. ლოგიკური წინააღმდეგობა, რომელიც თითქოს თავისუფლებისა და დეტერმინირებულობის შეთავსებისათვისაა დამახასიათებელი, მაშინვე მოიხსენება, როგორც კი მოთხოვნის ცნების ანალიზს სათანადო სიღრმემდე მივიყვანთ და ერთმანეთისაგან განვასხვავებთ მოთხოვნილებას როგორც ცნობიერებისეულ ფენომენს და მოთხოვნის თაღდაპირველადს ფაქტს, რომელიც ადამიანის შინაგან ბუნებას შეადგენს.

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

ლოგიკურად, აქსიოლოგიური მომენტი — მოთხოვნისა და თავისუფლების იგულისხმება წარმოების საქმიანობაში, როგორც წარმოების მომენტი. წარმოების წესში მთავარია მწარმოებლური საქმიანობა, მაგრამ თვითონ მოხმარება, რომელიც მოთხოვნის სახითაა წარმოდგენილი, არის წარმოების მომენტი. როგორც აქედან ჩანს, მოხმარება-მოთხოვნისა და თვითონ წარმოების წესშივეა წარმოდგენილი, როგორც მისი სტრუქტურის აუცილებელი მომენტი. მართალია, მწარმოებლური საქმიანობაა ამოსავალი, მაგრამ ეს საქმიანობა მოთხოვნის მომენტს უარეშე არ არსებობს. მაგრამ, მწარმოებლური საქმიანობა რეალიზაციის ამოსავალი პუნქტია და ამიტომ მისი გაბატონებული მომენტიც, — აქტი. რომელშიც მთელი პროცესი შეორდება თავიდან, ინდივიდი აწარმოებს საგანს და მისი მოხმარების

გზით კვლავ უბრუნდება თავის თავს, მაგრამ უბრუნდება როგორც მწარმოებელი და თავის კვლავმწარმოებელი ინდივიდი. ამრიგად, მოხმარება წარმოების მომენტად გვევლინება. აქვე მტკიცდება, რომ წარმოებას, განაწილებას, გაცვლას, მოხმარებას შორის არსებობს ურთიერთმოქმედება, ისევე, როგორც ეს ყოველ ორგანულ მთელში ხდება.

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

იმის თქმა, რომ დეტერმინირებულობა არ გამოირიცხავს თავისუფლებას, მოთხოვნილებათა ღირებულებითს ხასიათს, ჭერ კიდევ არ ნიშნავს ისტორიის აღმავალი სვლის აღიარებას. ფორმაციათა ცვლა არის სულა ადამიანის გათავისუფლებისაკენ, თავისუფლების სამყაროში ადამიანთა გადასვლისაკენ. ამ საკითხში სწორი პოზიცია ათავსებს უტოპიური სოციალიზმის იდეალს — ადამიანის გათავისუფლების იდეას, და მეცნიერულობას, ამტკიცებს, რომ ადამიანის გათავისუფლება ობიექტური აუცილებლობით მოხდება. უტოპიიდან მეცნიერულობაზე ეს გადასვლა ისევ მოთხოვნილების ცნებასთან კავშირში ხორციელდება. ამოსავალს შეადგენს წარმოების ოპტიმალური ეფექტიანობის პრინციპი, რომელიც განაპირობებს არსებითს ცვლილებებს წარმოებაში, თვით წარმოების წესის შეცვლამდე. მართალია, ეკონომიკური ურთიერთობისას მწვავე ჭიდილი იმართება მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების სფეროში, მაგრამ საბოლოო ანგარიშით, ისევ მოთხოვნილებათაის მომენტი, რომელიც წარმოებას განსაზღვრავს და რომლის გარეშეც გაუგებარი იქნებოდა წარმოება და წარმოების წესის შეცვლა, წარმოების ოპტიმალური ეფექტიანობა, საბოლოო ანგარიშით მაინც, მოთხოვნილებათა ოპტიმალურ დაკმაყოფილებას გულისხმობს, პროდუქციის გამოშვება სათანადო მოხმარების გარეშე აზრსმოკლებულია, და როდესაც წარმოების არსებული წესი აღარ აკმაყოფილებს წარმოების ოპტიმალური ეფექტიანობის მოთხოვნებს; როდესაც წარმოიშვება მწვავე კონფლიქტი ახალ საწარმოო ძალებსა და დრომოკმულ წარმოებითს ურთიერთობებს შორის, როდესაც არსებული წარმოებითი ურთიერთობები ახალ საწარმოო ძალთა განვითარების ბოჩილად იქცევიან, მაშინ იწყება რევოლუციის ხანა, სოციალური გადატრიალების ეპოქა, რომელსაც მოსდევს პოლიტიკური გადატრიალება და ახალი სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების

დამყარება. ადამიანები, რომლებიც ამ გადატრიალებას ახორციელებენ, თავისი ინტერესებისათვის, თავისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის იბრძვიან. ეს, პირველ რიგში, არის მატერიალურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის ბრძოლა, რაც აუცილებელი წინაპირობაა სხვა, სპეციფიკურ-ადამიანურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის ბრძოლისა.

როგორც ყოველივე ეს გვიჩვენებს, ადამიანის იდეალი, მისი პოტენციური ძალების ამოქმედება, მისი გათავისუფლება არის არა მხოლოდ იდეა, არამედ ობიექტურად მოქმედი ძალა, რომელიც თვით ცხოვრების ძირშია ჩაწული. მოთხოვნილებები შეადგენენ ადამიანის შინაგანი ბუნების ერთ მნიშვნელოვან ნაწილს და, როგორც ასეთი, არსებითად მონაწილეობენ ისტორიის ქმნალობაში. აქ, რა თქმა უნდა, არ უნდა დავივიწყოთ თვითონ წარმოების პირუკუ გავლენა მოთხოვნილებებზე. მოთხოვნილებები ადამიანში მოცემულია პოტენციის სახით. პროგრესი საზოგადოებრივი ცხოვრების სფეროში იწვევს პროგრესს მოთხოვნილებათა აქტუალიზაციისა და განვითარების მიმართულებითაც. კაცობრიობა ყოველთვის ისეთ ამოცანას ისახავს, რომელთა გადაწყვეტაც მას შეუძლია. რადგანაც... თვით ამოცანა მხოლოდ მაშინ ჩნდება, როცა მატერიალური პირობები მათი გადაწყვეტისათვის უკვე არსებობენ ან, ყოველ შემთხვევაში, წარმოშობს პროცესში იმყოფებიან.

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

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

საპირისპირო კონცეფციების მიხედვით, ადამიანისათვის დამახასიათებელია არა მოთხოვნილებები (თუმცა ადამიანთან ამ ბიოლოგიური დონის დისპოზიციათა მოცემულობის ფაქტის უარყოფას ნაკლებად მიმართავენ), არამედ ე. წ. თავისუფალი არჩევანი. აქ ქცევის აღქმის სულ სხვა პრინციპია დაშვებული. თავისუფალი არჩევანი აუცილებლად უკავშირდება ცნობიერებას, კერძოდ, მის სეკუნდარულ ფორმას — შეგნებას, და ე. წ. ობიექტურ კულტურულ ღირებულებებს. მოთხოვნილებების ღირებულება სუბიექტურია, არსდება ცალკეულ სუბიექტს თუ სუბიექტთა გარკვეულ ჯგუფს: კლასს, ერს და მისთ. თავისუფალი არჩევანი კი უკავშირდება ობიექტურ ღირებულებებს, რომლებიც იძულებითი და ყოველადი ხასიათისაა, დამოკიდებული არაა არც ცალკეულ ინდივიდზე და არც მათს რაიმე ერთობლიობაზე.

ნამდვილი თავისუფლება, რომელიც სპეციფიკური იქნებოდა ადამიანისათვის, თავისუფლება საკუთრივი მნიშვნელობით, ადამიანის (პიროვნების) ქცევის თავისუფალ არჩევანს გულისხმობს. იგი უპირისპირდება ბუნებისეულ მოვლენათა სფეროს, სადაც უცხოა თავისუფალი არჩევანი და მასზე დაფუძნებული პასუხისმგებლობა. ბუნების მოვლენები არის მიზეზ-შედეგობრივი თვალსაზრისის მიყენე-

ბის სფერო, და აქ საგანთა მოქმედება ერთმნიშვნელოვნადაა განსაზღვრული, გამორიცხულია მათ მიერ საკუთარი ქცევის წინასწარგააზრება და მომავალი მოქმედების არჩევა. ასეთი რამ ბუნებაში მოქმედი მიზეზობრიობის საყოველთაო პრინციპის საწინააღმდეგო იქნებოდა. თავისუფალი არჩევანი ნიშნავს იმას, რომ სუბიექტს შეეძლო ორი ან რამდენიმე ქცევა განეხორციელებინა, მაგრამ ერთს ირჩევს და სხვანუ უარს ამბობს, ამას ემყარება პასუხისმგებლობის (მორალურისა და იურიდიულისა) ცნება და ასეთი თვალსაზრისის მიყენება შეგნების დონის ქვემოთ გადაშლილი სინამდვილის მიმართ აბსურდული იქნებოდა.

თავისუფალი არჩევანი რომელიმე შესაძლებელი ქცევის უარყოფას გულსხმობს. ჩვეულებრივ ასეთი უარსაყოფი ქცევა არის რომელიმე ბიოლოგიური (სუბიექტურ ღირებულებათა სფეროსეული) მოთხოვნილების დაკმაყოფილების ქცევა (აღსანიშნავია, რომ ასეთ საქმის ვითარებას არ უარყოფს ზოგი ბიოლოგისტური თეორიაც, ოღონდ იმ პირობით, რომ ის ქცევაც, რომლის გამოც სხვები უარყვავით, ბიოლოგიური მოთხოვნილებით აღძრულად მიაჩნიათ, ფიქრობენ, რომ ასეთ შემთხვევაში ერთი ბიოლოგიური მოტივი ძლევს სხვებს და შეადგენს ე. წ. თავისუფალი არჩევანის არსს. მოტივთა ბრძოლის თავისებურებად აქ ისაა მიჩნეული, რომ დომინანტურია არა უშუალოდ შესასრულებელი ქცევის მოტივი, არამედ სხვა ვითარებასთან დაკავშირებული ან მომავალში შესასრულებელი ქცევის მოტივი, სუბიექტი აქტუალურ მოთხოვნილებაზე უარს ამბობს იმ მოტივით, რომ ამით ხელი შეუწყოს მომავალ უფრო მნიშვნელოვან მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას). თავისუფლების ბიოლოგისტური კონცეფცია ადამიანის ბიოლოგისტურ რედუქციას, ცხოველის ბუნებაზე დაყვანას მიმართავს და მისთვის უცხოა სუბიექტურ ღირებულებებს ზევით ადამიანის ამაღლების ფაქტი.

თავისუფალი არჩევანის არაბიოლოგისტური თეორია არსებით წინააღმდეგობას ხედავს სუბიექტური და ობიექტური ღირებულებით განსაზღვრულ ქცევებს შორის, ცხოველურ და ადამიანურ ქცევებს შორის. ამ შეხედულების მიხედვით, თავისუფალი არჩევანი ნიშნავს ობიექტური ღირებულების დაპირისპირებას სუბიექტურიადმი, მოთხოვნილობათა სფეროსადმი და მათი იმპულსის დაძლევას. ეს აზრი გამოხატულია ფსიქიკურისა (სუბიექტურ ღირებულებათა სფეროს) და გონითს (ობიექტურ ღირებულებათა სფეროს) შეურიგებელი

ბრძოლის იდეით, რომელიც კლასიკური ფორმით გადმოცემულია
ლუდვიგ კლაგესის ცნობილ ნაწარმოებში⁷.

ზემოთხსენებული ორი ჯგუფი თეორიებისა ვერ ასახავს საქმის
ნამდვილ ვითარებას. ძნელი არაა დაინახოთ ბიოლოგისტური კონ-
ცეფციების უქმარობა. ადამიანი, რა თქმა უნდა, არის ბიოლოგიური
არსებაც, მაგრამ ბიოლოგიურ დონეს ზევით ამალღების გარეშე მისი
თვით ეს ბიოლოგიური არსებაც ვერ გაიგება. ადამიანის ბიოლოგია
არსებითად განსხვავდება ცხოველის ბიოლოგიისაგან, აქ ჩვენ საქმე
გვაქვს კულტურის, ობიექტური ღირებულებების სფეროში მოქმედი
არსებობის სხეულის სპეციფიკასთან. ნაკლოვანია თავისუფლების, თავ-
ვისუფალი არჩევანის ის გაგებაც, რომელიც გონითისა და ფსიქიკუ-
რის დაპარისპირების აბსოლუტიზაციას მიმართავს და ობიექტურ ღი-
რებულებებს საერთოდ მოთხოვნილებას უპირისპირებს.

ცოცხალი არსება, როგორც ღირებულებითი ცენტრი, მოცემუ-
ლია უმარტივეს ბიოლოგიურ დონეზეც, და ამიერიდან არსებობას არ
წყვეტს თვითონ გონითს სინამდვილეზე გადასვლისასაც: ობიექტური
ღირებულებები, რომლებიც ადამიანისათვისაა სპეციფიკური, ის ე ვ ე
ი ნ ტ ი მ უ რ ა დ უკავშირდებიან ადამიანის ონტიურ ღირებულებით
ცენტრს (პიროვნებას), და ისევე შეადგენენ მის შინაგან ბუნებას,
როგორც სუბიექტური ღირებულებები უკავშირდებოდნენ სასიცოცხ-
ლო ღირებულებითს ცენტრს (ცოცხალ ინდივიდუუმს) და ფსიქიკურ
ღირებულებითს ცენტრს (ფსიქიკისეულ სუბიექტს), ამიტომ, შესა-
ბამისი აქტივობის შეფერხების შემთხვევაში, წარმოიშობა ობიექტუ-
რი ღირებულებების სფეროსეული მოთხოვნილებები, და სწორედ
ისინია, სუბიექტურ ღირებულებათა სფეროს მოთხოვნილებების იმ-
პულსს რომ უპირისპირდებიან და ძლევენ თავისუფალი არჩევანის
შემთხვევაში. არასწორია ობიექტურ ღირებულებათა განხილვა, რო-
გორც გარეგანი იძულებისა. ასეთ შემთხვევაში ისინი ნამდვილი
(პიროვნებისეულად არსებული) ღირებულებების ნიშანს კარგავენ და
ადამიანს შინაგან ბუნებას კი არ შეადგენენ (და მოთხოვნილებად კი
ვერ იქცევიან), არამედ უნდა შეფასდნენ როგორც გარეგანი იძუ-
ლება, ადამიანის თავისუფლების (შინაგანი ბუნების) შეზღუდვა სა-
ზოგადოების, ეკლესიის თუ სხვა რომელიმე ინსტანციების მიერ. ადა-

⁷ L. Klages. Der Geist als Widersacher der Seele, 3 Bände, Leipzig-
1929—, 931.

მიანის შინაგან ბუნებას ქმნის მისი ობიექტურ-ლირებულეებითი ცენტრი — პიროვნება, და ადამიანის თავისუფლება ნიშნავს ამ შინაგანი ბუნების გაშლას, შეუზღუდველობას. შეუძლებელია უარყოფილ იქნეს როგორც სუბიექტურ, ისე ობიექტურ ლირებულეებათა შესაბამისი ქცევების რეალიზაციისაგან რეალური ლტოლვის (მოთხოვნილების) ერთიანი უდავო ფაქტის არსებობა. ამიტომ უქმდება ალტერნატივა „ან ფსიქიკა, ან გონი“. ობიექტური ლირებულეებებიც ისევე არიან მოცემული მოთხოვნილებათა სახით, როგორც სუბიექტურნი. რა თქმა უნდა, მათ შორის არის არსებითი დაპირისპირება და თავისუფალი არჩევანი ნიშნავს ამ დაპირისპირების მოხსნას, მაგრამ ესაა დაპირისპირება ლირებულეებათა და შესატყვის მოთხოვნილებათა ერთიანი სფეროს შიგნით. ამ დაპირისპირებების გაგებას თავისუფლად უზრუნველყოფს ის კონცეპტუალური აპარატი, რომელსაც ჩვენ აქ ვავითარებთ თავისუფლებისა და მოთხოვნილების ურთიერობის საკითხის გადაჭრისათვის.

ერთმანეთისაგან მკაფიოდ უნდა განვასხვავოთ თავისუფალი არჩევანი, არჩევანი სუბიექტის საკუთარ ბუნებად ქცეული ობიექტური ლირებულეების მიხედვით, და იძულებითი არჩევანი, რომელიც ობიექტურ ლირებულეებას კი უკავშირდება თავისი შედეგით, მაგრამ სუბიექტისათვის გარეგანია, სუბიექტი მას ჯერ კიდევ ვერ ზიარებია, საკუთარ ბუნებად ვერ გაუხდია იგი. ამ შემთხვევაში მიღებული გადაწყვეტილება არის არა თავისუფალი არჩევანის შედეგი, არა თავისუფლება, არამედ საკუთარი სუბიექტური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე არაპირდაპირი ზრუნვის ამოცანებითაა ნაკარნახევი: ქცევის მოტივს შეადგენს არა თვითონ ობიექტური ლირებულეება, არამედ საწინააღმდეგო ქცევის შემთხვევაში საზოგადოებრივი გაკიცხვისა თუ დასჯის შიში, რომელთაც სუბიექტის ბიოლოგიური თუ საერთოდ სუბიექტური მოთხოვნილებების შეზღუდვა მოჰყვებოდა. ფსიქოლოგიაში მითითებულ იქნა, რომ ნამდვილი გადაწყვეტილების მიღების შემდეგ მისი შესრულება უკონფლიქტოდ მიმდინარეობს, აღარ საჭიროებს ნებისყოფის ახალ-ახალ აქტებს. ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, როცა გადაწყვეტილება ემყარება სუბიექტის ბუნებად ქცეულ ობიექტურ ლირებულეებათა სფეროს მოთხოვნილებას როგორც თავის მოტივს. იძულებითი არჩევანის შემთხვევაში კი გადაწყვეტილების შესრულებას ყოველთვის აფერხებს საკუთარი ბუნებიდან მომდინარე სუბიექტური ლირებულეებების სფე-

როსეულა მძლავრი მოთხოვნილება და იგი ხშირად გადაწყვეტილებას შესრულების პროცესს მთლიანად არღვევს.

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

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

ამრიგად, ადამიანის შინაგან ბუნებას ქმნის მისი შემოქმედებითი აქტივობა, ეს კი განსაზღვრავს ამ აქტივობის მოთხოვნილებას. ეს, ცხადია, არ ნიშნავს ადამიანის ბუნების დაყვანას მის მოთხოვნილებებზე. არსებობს შემოქმედებითი მოღვაწეობის განმსაზღვრელი სხვა სუბიექტური ფაქტორებიც. ბოლოს და ბოლოს, მოთხოვნილება მხოლოდ მაშინ ჩნდება, როცა აქტიურობა ფერხდება. ადამიანის ბუნებას კი თავისთავად ეს აქტივობა შეადგენს, მოთხოვნილება

მხოლოდ არსებითად დაკავშირებული მომენტია ამ ვითარებასთან. მაგრამ შემოქმედებითი აქტივობის ფუნქციონალური მოთხოვნილებების არსებობა ფუნდამენტური მნიშვნელობის უდავო ფაქტია.

8. ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ დაუზბურუნდეთ დასმულ საკითხს: როგორ დაეაღწიოთ თავი ლოგიკურ წრეს მოთხოვნილების ქცევით განსაზღვრებისას? ამ მიმართულებით ზემოთ გაიკვია, რომ მოთხოვნილება არის არა ცარიელი შესაძლებლობა, არამედ რეალური დისპოზიცია, რომელიც ცოცხალი არსების (სუბიექტის და პირონების) შინაგან ბუნებას, ონტიურ ღირებულებითს ცენტრს უკავშირდება. აქედან საკითხის გადაჭრამდე ერთი ნაბიჯია. ცოცხალი არსების მოთხოვნილებათა სფერო განისაზღვრება ამ არსების ონტიური ღირებულებითი ცენტრის, მისი შინაგანი ბუნების დადგენის გზით. ამ ცენტრთან დაკავშირებული, მისი საზრისის მატარებელი ყოველგვარი დისპოზიცია ქცევისა მოთხოვნილებად შეფასდება, ამ საზრისის მოკლებული მოქმედებების შესაძლებლობა კი — არა. ჩვენ გარკვეული საშუალებებით ვადგენთ ცოცხალი არსების შინაგან ბუნებას, გამოვყოფთ მას სხვათაგან მისი ონტიური ღირებულებითი ცენტრის არსებითი დახასიათების გზით, ხოლო ამის შემდეგ შემოიფარგლება მისი მოთხოვნილებების სფერო, ამ ონტიური ცენტრის შენარჩუნების, დადგენისა და განვითარების საზრისით გამსჭვალულ ქცევათა დისპოზიციები.

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

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

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

შემოქმედების არსი

შემოქმედების შემცნავის შესაძლებლობა

ფ ს ი ქ ო ლ ო გ ი ა დ ა ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა

1. ძნელია შემოქმედების ნიშნის გარეშე მოვიაზროთ ადამიანის ნამდვილი ბუნება. შემოქმედება ჩვენი მარადიული მისწრაფებებისა და უმაღლესი ღირსებების საქმეა. ადამიანისა და საზოგადოების იდეალი, ადამიანის თავისუფლება შემოქმედებითი ცხოვრების დამკვიდრებასთანაა დაკავშირებული. ამთ აიხსნება ის უდიდესი ინტერესი, რომელსაც ოდითგანვე იწვევდა შემოქმედების პრობლემა.

მაგრამ რით აიხსნება ის უცნაური გარემოება, რომ შემოქმედების შესახებ დღეს ასე ცოტა რამ ვიცით, მიუხედავად იმისა, რომ მასზე მეტად ბევრი თქმულა და დაწერილა? ცნობილია, რომ დიდხანს იყო გაბატონებული და დღესაც ცოცხალია შეხედულება იმის შესახებ, რომ ჰემარატი შემოქმედის, გენიოსი ხელოვანის შემოქმედება პრინციპულად მიუწვდომელია აზროვნებისათვის, რომ შეუძლებელია აზროვნებამ კანონი დაადგინოს გენიოსის შესახებ, რომ, პირიქით, თვითონ გენიოსია კანონმდებელი. დღეს, ბუნებისა და სულიერი მოვლენების ყოველმხრივი ფართო ემპირიული შესწავლის ეპოქაში, ამ აზრს ბევრი მოწინააღმდეგე ჰყავს, მაგრამ ისინიც ვერ უარყოფენ იმ უდიდეს სიძნელეებს, რაც შემოქმედების მეცნიერული კანონის ჩარჩოებში მოქცევას ელოდება წინ. მრავალრიცხოვანი შრომები, რომლებიც დღეს ეძღვნება შემოქმედების კერძომეცნიერული კვლევის საკითხებს (შემოქმედების ფსიქოლოგიას, სოციოლოგიას და სხვ.), თვითონ შემოქმედების გულს კი ვერ აღწევენ, არამედ უმთავრესად გარედან უტრიალებენ ამ საიდუმლოებით მოცულ სანუკვარსაგანს, ისეთ ვითარებებს იკვლევენ, რომლებიც მხოლოდ გარეგნულად არიან დაკავშირებული შემოქმედებასთან. ქვემოთ ჩვენ ვეცდებით გავარკვიოთ საკითხი, თუ რამდენად და რა აზრითაა შესაძლებელი, მაგალითად, ექსპერიმენტული მეცნიერული კვლევა შეიძრეს

შემოქმედების პროცესის სიღრმეში. აქ კი მივუთითებთ შემოქმედების ისეთ ნიშნებზე, რომლებიც ასეთ კვლევას არსებითად ელობებიან წ-ნ.

საქმე ისაა, რომ შემოქმედებითად ჩაითვლება მხოლოდ პირველქმნა და არა განმეორება, მიბაძვა, გადამუშავება და მსგავსი მოქმედებები. შემოქმედი პირველადმოჩენი დ პირველშემქმნელია. ამის შემდეგ მასი შემოქმედებითი მინალწევარი შეიძლება სხვა, თვითონ არაშემოქმედებითმა ადამიანებმა მეტად „გაიშინაურონ“ და ტრივიალურ საქმედაც კი აქციონ. რამდენი მეცნიერული კანონია, რომლის აღმოჩენასაც თავის დროზე გენიოსი სჭირდებოდა, მაგრამ დღეს ამ კანონების გარკვეული სიღრმით ცოდნას სავალდებულოდ ვთვლით საშუალო სკოლის მოსწავლეთათვის საერთოდ. გამონაკლისი არც ხელოვნებაა. მაგ, მხატვრული ლიტერატურის საგანძურში გარკვეული სიახლის შეტანა ტალანტსა და გენიალობას მოითხოვს, მაგრამ როცა ასეთი რამ მიღწეული იქნება, მომავალი თაობის ადამიანებს, ეპიგონებს თუ ამ ხელოვნებასთან უბრალოდ ნაზიარებ პიროვნებებს, ადვილად შეუძლიათ გაიმეორონ მსგავსი რამ. მაგალითად, ქართულ ვერსიფიკაციაში აკაკი წერეთელმა უადრესად დიდმნიშვნელოვანი მინალწევარი მოგვცა, მაგრამ აკაკის ბევრი ეპიგონისათვის, რომელსაც წარმატებით შეუსწავლია აკაკის პოეზია, ძნელი არაა წეროს „აკაკიანებური“ ლექსები. ეს, რა თქმა უნდა, აღარ იქნება შემოქმედება. სხვისი შემოქმედება, რომლის მინალწევარსაც კარგად დავეუფლეთ, უკვე სიახლეს არ წარმოადგენს და მისი მიბაძვა შემოქმედებითი ტექნიკის საქმედ იქცევა (რა თქმა უნდა, აქაც არის ისეთი მოქმედებები, რომლებიც მიუღწეველ ნიმუშად რჩება შემოქმედებისა).

და აი, სანამ შემოქმედებითი მინალწევარი ასეთ ტრივიალურ საქმედ არ ქვეულა, ე. ი. სანამ ის ნამდვილი შემოქმედებაა (ასეთი კი იგი არის აღმოჩენის პროცესში, ანდა მაშინ, როცა იგი კვლავ რჩება მიუღწეველ ნიმუშად), მანამ მისი წვდომა, თანახმად განმარტებისა, მხოლოდ თვითონ შემოქმედს შეუძლია და აზრი არა აქვს იმის მოთხოვნას, რომ ექსპერიმენტული კვლევის საგნად ვაქციოთ იგი, რამდენადაც ექსპერიმენტატორისაგან შეუძლებელი რამ უნდა მოგვეთხოვა: იგი შემოქმედის (მაგ., გენიოსის) ზევით უნდა ამალღებულყო, მიეღწია იმისათვის, რასაც შემოქმედმა მიაღწია და, დამატებით, უნდა გაეაზგნებინა შემოქმედებითი მინალწევარიცა და შემოქმედების პროცესიც.

ამ სიძნელედან გამოსავალს არ წარმოადგენს შემოქმედთა თვით-დაკვირვებები და თვითნაწილები (მაგ., ცნობილი მათემატიკოსის პუანკარეს ნათქვამი თავის შემოქმედებაზე, გოეთეს შიერ ეკერმანთან საუბრებში თუ სხვაგან გამოთქმული მსჯელობები შემოქმედების ბუნების შესახებ და მისთ.). საქმე ისაა, რომ შემოქმედების პროცესში შემოქმედი შემოქმედების ობიექტურ შინაარსს, შემოქმედებითს მი-ნალწევარსა და მის მომენტებს გაისაგნებს და არ შეუძლია გაისა-გნოს თვითონ თავისი შემოქმედების პროცესი. გარდა ამისა, შემო-ქმედი ამ პროცესში მაინც არაა ემპირიკოსი მკვლევარი, მაგალითად, ექსპერიმენტატორი, რომ მას შეეძლოს სათანადო მეთოდოლოგიური მოთხოვნები დაიცვას. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ შემოქმედება მეტად ძნელად ექვემდებარება გასაგნებას, რაც მეცნიერული შემე-ცნების აუცილებელი პირობაა. შემოქმედება, არსებითად რომ ითქვას, ერთხელობრივი განუმეორებელი ბუნების მოვლენაა და, ცხადია, ნაკლებად აკმაყოფილებს განმეორებადობის და დემონსტრირებადო-ბის მეცნიერულ მოთხოვნას.

სასურველ შედეგს ვერ აღწევს ვერც დღეისათვის შემოქმედების ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიაში გავრცელებული მიდგომა, როცა შემოქმედების ბუნების გარკვევას მარტივი, ზერელე „შემოქმედები-თი“ პროცესის მაგალითზე ცდილობენ. ასეთი „შემოქმედება“ ადვი-ლად გასაგნებადი, განმეორებადი და დემონსტრირებადია. მაგრამ მას აკლია ნამდვილი შემოქმედების ნიშანი. რა თქმა უნდა, ასეთი კვლე-ვა რაღაც შედეგს იძლევა (უამისოდ სრულიად გაუგებარი იქნებო-და მისი განვითარება), ამ გზით შეიძლება ვწვედეთ შემოქმედების ზოგიერთ მახასიათებელს, მაგრამ თვითონ შემოქმედების არსი, მისი ჰუმანიტური ბუნება ხელიდან გვისხლტება. ამის საუკეთესო მაგალი-თია ი. პონომარევის წიგნში მოცემული დახასიათება შემოქმედების პროცესის ფსიქოლოგიური კვლევის დღევანდელი მდგომარეობისა. კუროზულია, მაგრამ ფაქტია და ზემომითითებული ვითარების გა-მოხატულებას წარმოადგენს ის, რომ არსებითად მეტის ვერაფრის თქმას ვერ ახერხებენ შემოქმედების პროცესის სტრუქტურის შესა-ხებ, თუ არა იმის აღნიშვნას, რომ ეს პროცესი სამი მომენტისაგან

შედეგება: მოსამზადებელი სამუშაოსაგან, „ცენტრალური რგოლისაგან“ და „საბოლოო დამუშავებისაგან“.

შემოქმედების ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური (საერთოდ კერძომეცნიერული) კვლევის დღევანდელ ეტაპზე ბევრი მიუთითებს, რომ ამ დარგის ჩამორჩენა იმით იყო გამოწვეული, რომ ძველთაგანვე იყო გაბატონებული და დღესაც პროფანებს მომხიბვლელად ეჩვენებოდა აზრი იმის შესახებ, რომ ნამდვილი ღრმა შემოქმედი — გენიოსი რაღაც ისეთ უჩვეულოსა და მისტიკურს, წინასწარმეტყველსა და მოგვს წარმოადგენს, რომ მისი შემეცნება შეუძლებელია.

პლატონი თავის „ფედროსში“ ხელოვნის შესახებ მიუთითებდა, რომ მისთვის დამახასიათებელია „ღვთიური სიმშაგე“, რომ ნამდვილ ხელოვანს ასეთი შთაგონება და ხილვა ქმნის და არა შემეცნება (აბორძენე) ან დახელოვნება (ტექნე). მ. არნაუდოვი მიიჩნევს, რომ პლატონის ეს აზრი, და, საერთოდ, ყოველი შეხედულება შემოქმედების უჩვეულო, შთაგონებითი ხასიათის შესახებ, ხელს უშლიდა შემოქმედების პროცესის მეცნიერულ შესწავლას, რომ სინამდვილეში შთაგონება გონებისეულად აიხსნება¹. ამაში ჭეშმარიტების გარკვეული მარცვლიც შეიძლება იყოს, რამდენადაც შემოქმედისათვის დამახასიათებელი შთაგონების პროცესის დისკურსიულ-აზროვნებითი დახასიათება მეტად ძნელი ჩანს, თუ საერთოდ შესაძლებელია, მაგრამ შემეცნება აუცილებლად გულისხმობს ისეთ მომენტს, რომელიც შთაგონების ფენომენსაც გასაგებს ხდის, და ეს მომენტი სულაც არაა დისკურსიული ბუნებისა. მოვიტანოთ ადგილი პლატონის „ფედროსიდან“, რომელიც მ. არნაუდოვსა აქვს მხედველობაში. პლატონი ამბობს: „ვინც პოეზიის კარიბჭეს მიაღებდა სიმშაგის გარეშე, მუზები რომ მოგვივლენენ, და დარწმუნებული იქნება, რომ კარგი პოეტი მხოლოდ ხელოვნური გაწაფვის წყალობით გახდება, იგი არასრულყოფილი პოეტი, და ასეთი საღად მოაზროვნე ადამიანის ყოველ შენამოქმედს დაჩრდილავს შმაგთა შენამოქმედი“². პლატონის ამ შეხედულებაში არის ერთი მეტად მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელიც

¹ Пономарев Я. А. Психология творчества, М., 1976; Рубинштейн. Основы общей психологии, М., 1946.

² Арнаудов М. Психология литературного творчества, М., 1970, с. 11—13.

³ Платон. Избранные диалоги, М., 1965, с. 208.

შეუძლებელია ღირებულებას კარგავდეს როდისმე. საქმე ისაა, რომ სიმშაგე („მანია“), რომელზეც აქ პლატონი ლაპარაკობს, შემოქმედის სამყაროსეულ საგანთა ხილვას, ინტუიციას და შთაგონების ფენომენს უკავშირდება, ხოლო, როგორც ქვემოთ ვეცდებით ვაჩვენოთ, ინტუიცია შემოქმედების პროცესის წარმართველ ობიექტურ ღირებულებითს მახასიათებელზე მიუთითებს და მართლაც რომ ცენტრალურ მომენტს ქმნის შემოქმედების რთულ პროცესში. სწორედ ინტუიციისა და პლატონისეული „ღვთიური სიმშაგის“ მომენტის იგნორირება არის ის ძირითადი მიზეზი, რომლის გამოც შემოქმედებებს თანამედროვე ფსიქოლოგიური ექსპერიმენტული გამოკვლევები, რა გინდ საოცრადაც არ უნდა ჩანდეს ეს, სიღრმის მიხედვით ბევრად ჩამორჩებიან XIX საუკუნის მეორე ნახევარში და XX საუკუნის დასაწყისში განვითარებულ გამოკვლევებს, რამდენადაც მხედველობიდან უშვებენ შემოქმედების ყველაზე არსებითს მომენტს — შემოქმედებითი მინალწევარის ობიექტურ ღირებულებითს დახასიათებას, რომელიც შთაგონებისა და ინტუიციის ფაქტში იჩენს თავს (ამის შესახებ დაწვრილებით ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი). სრულიად უსაფუძვლოა ცნებების ძეთი აღრევა, როცა ინტუიციას, ხილვას აუცილებლად მისტიკასთან აკავშირებენ და ამ ნიადაგზე უარყოფენ მის მნიშვნელობას. ასე იქცევა, მაგალითად, იგივე არნაუდოვი, როცა ანტიციურ ხილვასთან დაკავშირებულ ანტიციპაციას უარყოფს. ანტიციპაცია, ამბობს იგი, ისეთ ფაქტორადაა გაგებული შემოქმედებისა, რომელმაც უნდა განამტკიცოს მისტიკური შეხედულება გენიოსის ბუნების შესახებ⁴. ინტუიციურ ხილვასთან დაკავშირებული ანტიციპაცია, როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, სრულიადაც არაა მისტიკური ბუნების მოვლენა და აუცილებელია იმ საოცარი ვითარების ახსნისათვის, რომ შემოქმედი წინასწარვე განუხრელად ისწრაფვის იმისაკენ, რაც მან ჯერ კიდევ არ იცის რა არის, შემოქმედების დადებითი შინაარსისაკენ.

2. წინამდებარე გამოკვლევის მიზანია შემოქმედების ფილოსოფიური დახასიათება. რა თქმა უნდა, გარკვეული გადამუშავების შემ-

დეგ აქ გამოყენებულია მსჯელობებიც შემოქმედების ფსიქოლოგი-
 იდან, მაგრამ ეს ფსიქოლოგიურ გამოკვლევად არ აქცევს მას. არის
 არსებითი განსხვავება შემოქმედების ფილოსოფიურ და კერძომეც-
 ნიერულ (ფსიქოლოგიურ) კვლევებს შორის. განსხვავება პირველ
 რიგში იმას ეხება, რომ ფილოსოფიური თვალსაზრისი შემოქმედე-
 ბის არსისა და მის შესახებ პრინციპული მსჯელობების დადგენისაკენ
 ისწრაფვის, ზოგადობისა და მთლიანობის უმაღლეს ხარისხს ისა-
 ხავს მიზნად, მაშინ როცა შემოქმედების ფსიქოლოგია და სოციო-
 ლოგია მას კერძო ცდისეულ ასპექტებს შეეხება და კერძობისა და
 იზოლირებულობის გარკვეული ხარისხისაგან, თავისი არსის მიხედ-
 ვით, არასოდეს არ შეიძლება თავისუფალი იყოს. თუ, მაგალითად,
 დადგინდება, რომ შემოქმედის (გენიოსის) ჩამოყალიბებაში გარ-
 კვეული მნიშვნელობა აქვს მემკვიდრეობის ფაქტორს, ეს, თავისთა-
 ვად რომ ავიღოთ, ფსიქოლოგიური კანონზომიერება იქნებოდა. მაგ-
 რამ თუ დამტკიცდება, რომ თვითონ გენიალობის არსს განსაზღვრავს
 ეს მემკვიდრეობა, მაშინ ფილოსოფიური მსჯელობის განზომილებას-
 თან გვექნება საქმე. კერძომეცნიერული მსჯელობები, გარკვეული
 გარდაქმნის შემდეგ, შეიძლება ფილოსოფიურ მნიშვნელობას იპოვებ-
 დნენ. წინამდებარე ნაშრომში, კერძოდ, მოტანილია გარკვეული მსჯე-
 ლობები შემოქმედების ფსიქოლოგიიდან და სოციოლოგიიდან, მაგ-
 რამ მათ მხოლოდ იმდენად ვეყრდნობით, რამდენადაც ისინი ფილო-
 სოფიურ მნიშვნელობას იპოვებენ, ე. ი. შემოქმედების არსის შეს-
 ხახებ მსჯელობებად იქცევიან ან ამის პრეტენზიას აცხადებენ.

შემოქმედების ფილოსოფიურ და ფსიქოლოგიურ განზომილე-
 ბებში განხილვათა განსხვავებას არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება. ამ
 განსხვავებების გარეშე შეუძლებელია რიგი პრინციპული საკითხების
 გადაჭრა შემოქმედების შესახებ. ამ მხრივ დამახასიათებელია ა. რო-
 ზოვისა და ა. ბრუშლინსკის შეხედულებები შემოქმედებითი ფანტა-
 ზიის შესახებ. ა. როზოვის მტკიცებით, აზროვნებასა და ფანტაზიას
 შორის დიდი განსხვავებაა, აზროვნება მხოლოდ ლოგიკის კანონებით

³ ფილოსოფიისა და კერძო მეცნიერებების ამ განსხვავების შესახებ დაწვრილებით
 იხ. ჩვენს შრომებში „ქვეთმეცნიერების ფილოსოფიური საფუძვლები“, თბ., 1974,
 გვ. 7-35; და „Философская антропология и частные науки о человеке“
 „მაცნე“, 1978, № 1. სპეციალურად ფსიქოლოგიისა და ფილოსოფიის ურთიერთობის
 შესახებ კი — „ქვეთმეცნიერების ფილოსოფიური საფუძვლები“, გვ. 36-52.

მიემართება, წარმოსახვა კი სრულიად სცდება ლოგიკის სფეროსო.⁶ ცხადია, ავტორი აქ ვერ ახერხებს აზროვნების ფსიქოლოგიისა და ლოგიკის გარჩევას, მაგრამ საინტერესოა ა. ბრუშლინსკის რეაქცია ამ შეცდომაზე. ბრუშლინსკი ამტკიცებს, რომ ყველა შემოქმედებითს პროცესში ჩვენ ყოველთვის ვნახავთ ირაციონალურ ნაშთს, ლოგიკისაგან, კანონისაგან განსვლას და ეს არა მხოლოდ ფანტაზიას ახასიათებს (როგორც ამას როზოვი ამტკიცებს), არამედ თვით აზროვნების პროცესსაც, მეცნიერულ შემოქმედებას. ასეთია ე. წ. წვდომის მიხვედრის, „უეცარი ზილის“ ფენომენები⁷. ასე, რომ ბრუშლინსკი აზროვნების ფსიქოლოგიის კანონიერების აზრს იცავს ლოგიკის მეცნიერების გვერდით. მაგრამ აქ დაშვებულია სხვა, და მეტად მნიშვნელოვანი, შეცდომა. სახელდობრ: იმის მტკიცება, რომ წვდომა, ინტუიცია და მსგავსი ფენომენები (ასევე, თვით ფანტაზიის მოვლენები) ლოგიკის კანონების შესაბამისობას სცილდება, იმას როდი ნიშნავს, რომ ამით ისინი თავისთავად ფსიქოლოგიის მეცნიერების სფეროში შედიან და არა ფილოსოფიისა. საქმე, ისაა, რომ ფსიქოლოგია სწავლობს საქმის სუბიექტურ მხარეს, სუბიექტის თავისებურებით განსაზღვრულ კანონზომიერებებს. თუ დამტკიცდება, რომ ე. წ. წვდომის ფენომენი სუბიექტურის რიგს კატეგორიაში თავსდება, რომ იგი სუბიექტური, ე. ი. მაინც შემთხვევითი ფაქტორია და არსებითად შესაძლებელია მის გარეშეც წარმოვიდგინოთ აღმოჩენის შემოქმედებითი პროცესი, მაშინ იგი მხოლოდ ფსიქოლოგიურ ფაქტორთა შორის მოთავსდებოდა. მაგრამ თუ აღმოჩნდება, რომ აქ ისეთ ობიექტურ საქმის ვითარებასთან გვაქვს საქმე, რომლის გარეშეც შეუძლებელია შემოქმედების არსის გააზრება, მაშინ მის შესახებ მსჯელობები ფილოსოფიის სფეროს კუთვნილებდაც იქცევა. სინამდვილეში, როგორც ქვემოთ ვეცდებით ნათელყოთ, ეს წვდომა ფილოსოფიურ განზომილებასაც განეკუთვნება და, რა თქმა უნდა, ფსიქოლოგიური ფაქტორის როლშიც გვევლინება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შესაძლებელია და არსებობს როგორც წვდომის თუ ინტუიციის ფილოსოფია, ისე მათი ფსიქოლოგიაც და ისინი ერთმანეთისაგან მკაფიოდ უნდა განვასხვავოთ. ინტუიციის შიხნევა მხოლოდ

⁶ Розов А. И. Фантазия и творчество, журн. «Вопросы философии», 1966, № 9.

⁷ Брушлинский А. В. Воображение и творчество (в сборнике: Научное творчество, М., 1969).

ფსიქოლოგიურ ფენომენად, მაშასადამე, შემოქმედების არსთან მისი კავშირის შემოხვევითობის მტკიცება, ჩვენი აზრით, პრინციპული ხასიათის შეცდომაა და შეცდომათა იმ კატეგორიას მიეკუთვნება, რომელიც ცნობილია ფსიქოლოგიზმის სახელით. ფსიქოლოგიზმი ნიშნავს ფსიქოლოგიურ სუბიექტურ ფენომენად ისეთი რამის მიჩნევას, რაც თავისი ბუნებით ობიექტურ არსს წარმოადგენს. ისეთ ცნებებს, როგორცაა შთაგონება, ინტუიცია, წვდომა, ანტიციპაცია და სხვ. რომელნიც შეიძლება ფსიქოლოგიურ ფაქტორებადაც იქნენ განხილული, ქვემოთ ჩვენ განვიხილავთ ობიექტურ არსობრივ კავშირში, მაშასადამე არა მხოლოდ მათი ფსიქოლოგიური, არამედ მათი ფილოსოფიური მნიშვნელობითაც. ფსიქოლოგიიდან მოტანილი მსჯელობები, ამრიგად, ფილოსოფიური შემეცნების საქმისათვის იქნება გამოყენებული, რამდენადაც მათი ობიექტურ-არსობრივი ინტერპრეტაცია შესაძლებელი.

შემოქმედების პროცესის ფილოსოფიურ კვლევას ახლებურად აფუძნებს ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური თვალსაზრისი. შემოქმედების კერძომეცნიერული შესწავლის შედეგად მიღებული მსჯელობები ფილოსოფიურ მნიშვნელობას იპოვებენ, თუკი ისინი ადამიანის შემოქმედების არსს ახასიათებენ, ხოლო ადამიანი და მისი შემოქმედება სამყაროს არსის დახასიათებისათვის არის აუცილებელი. ფილოსოფია, განსხვავებით კერძო, სპეციალური მეცნიერებისაგან, იკვლევს სამყაროს მთლიანს, მის თავისებურებებსა და კანონზომიერებებს. რომელიმე რეგიონის სინამდვილე პირდაპირ ფილოსოფიურ მნიშვნელობას მხოლოდ მაშინ იპოვებს, როცა იგი სამყაროს მთლიანის არსებაში შედის. ასეთი არ არის, მაგალითად, ცხოველის რომელიმე სახეობა, ვთქვათ, ფრინველი ან თევზი. ამიტომ ამ არსებათა შესახებ ვერ მოვიპოვებთ ისეთ სპეციფიკურ, მათი სახისათვის დამახასიათებელ ცოდნას, რომელსაც ფილოსოფიის შინაარსში შევიტანთ (აქ, რა თქმა უნდა, მხედველობაში გვაქვს ფილოსოფიის სპეციალური გაგება, საკუთრივ ფილოსოფია. რაც შეეხება ფილოსოფიის ფართო გაგებას, რომელშიც იგულისხმება, საერთოდ, ყოველი ცოდნა სამყაროს შესახებ, აქ, ცხადია, შევა ყველა მეცნიერება და მათი ყოველი მსჯელობა). ამიტომაც, რომ შეუძლებელია ლაპარაკი „ფილოსოფიურ ინტილოგიაზე“ ან „ფილოსოფიურ ორნითოლოგიაზე“, მაშინ, როცა ადამიანის ფილოსოფიის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესაძლებლობა, არსებობა და აუცილებლობა სრულიად უდავოა, საქმე ისაა, რომ ადამიანი არის ის არსე-

ბა, რომელიც არსებითად მონაწილეობს სამყაროს ერთიანი სურათის შექმნაში, ადამიანს აქვს ისეთი ნიშნები, რომელთა გაუთვალისწინებლად სამყაროს ეს სურათი არსებითად სხვაგვარი იქნებოდა (და, საერთოდაც, უაზრობა იქნებოდა ამ სურათზე ლაპარაკი, რამდენადაც სურათი, ასახვა, შემეცნება, ცნობიერება, რომელიც ფილოსოფიის, როგორც შემეცნების ნიშანია, ადამიანის არსებობის დონეზე გვეძლევა მხოლოდ). ამავე დროს, ისიც უნდა იქნეს ხაზგასმული, რომ სწორედ თავისუფლება, აქტივობა და შემოქმედება არის ის ერთ-ერთი ცენტრალური განზომილება, რითაც ადამიანის არსი ხასიათდება. აქედან გამომდინარეობს, რომ შემოქმედების ფილოსოფია უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური ამოცანაა. ქვემოთ ჩვენ სპეციალურად განვიხილავთ ამ საკითხს, ვიმსჯელებთ შემოქმედების როგორც თავისუფლების სამყაროში ადამიანის გაჭრის შესახებ, ადამიანის თავისუფლებისა და შემოქმედების ქმნალობის შესახებ ადამიანის წარმოშობის (ანთროპოგენეზის) პროცესში. ამავე რიგის საკითხია ადამიანის იდეალისა და იდეალური საზოგადოების ფორმირების პრობლემაც.

შემოქმედების ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევა განსხვავდება მისი კერძომეცნიერული კვლევებისაგან (ფსიქოლოგიისაგან, სოციოლოგიური ემპირიული გამოკვლევებისაგან, ე. წ. სამედიცინო, ანუ ფიზიკურ ანთროპოლოგიისაგან). კერძომეცნიერული გამოკვლევა, როგორც მივუთითებდით, კერძობისა და იზოლირებულობის ფარგლებში ხარისხს თავს ვერ აღწევს, თანახმად მისი განმარტებისა. ამიტომ მას არ შეუძლია და არც ევალება წუდეს მთლიანად სამყაროს არსს, ადამიანისა და მისი შემოქმედების არსს, რომელიც სამყაროს არსის შემადგენლობაში იგულისხმება. იგი აღგენს ემპირიულ კანონზომიერებებს, რომელთა ამაღლება ფილოსოფიურ რანგამდე, მართალია, შესაძლებელია, მაგრამ მხოლოდ თვითონ ფილოსოფიის მეცნიერების რესურსებით შეიძლება განხორციელდეს (არის შემთხვევები, როცა სპეციალური მეცნიერების წარმომადგენელი თვითონ ცდილობს განხორციელოს ცოდნის ამ რანგში აყვანა, მაგრამ ეს მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ, თუ ეს ცდა წარმატებითია, ეს მეცნიერი ამავე დროს ფილოსოფოსიც ყოფილა. ერთ ადამიანში კერძომეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნის ასეთი შეთავსება ბედნიერი გამონაკლისია). მომდევნო პარაგრაფებში, სადაც ჩვენ განვი-

ხილავთ შემოქმედების შემეცნების ბუნების საკითხს, ვეცდებით ამ საქმის ვითარება უფრო ნათელი გაგხადოთ.

3. უკვე აღინიშნა, რომ საკმარისად გავრცელებულია და ძველ-თავანვე მომდინარეობს აზრი შემოქმედების (ყოველ შემთხვევაში — კემპარიტად ღრმა შემოქმედების) შეუმეცნებადობის შესახებ. ჩვენ ისიც გავითვალისწინეთ, რომ ზოგჯერ საბაზს ასეთი მსჯელობისათვის შეაღვენს შემოქმედების ისეთი თავისებურება (მაგ., ინტუიცია, ანტიციპაციური ხასიათი), რაც სინამდვილეში შემეცნებადია, მაგრამ მხოლოდ დისკურსული აზროვნებისათვის არის მიუწვდომელი. ეს კი იმის შესახებ მეტყველებს, რომ შემოქმედების შეუმეცნებადობის საკითხის განხილვისას მთავარია თვითონ შემეცნების არსის დახასიათება, იმის გარკვევა, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს. შემეცნება საერთოდ. მოცემულ შემთხვევაში, როცა ინტუიციას მხოლოდ რაღაც მისტიკური, ანტიმეცნიერული ბუნების კონსტრუქციად მიიჩნევენ, არასწორად ესმით შემეცნების ბუნება, სახელდობრ დაჰყავთ იგი მხოლოდ გამომდინარეობაზე (ლოგიკაზე) ან მას დაურთავენ ჩვეულებრივი აღქმითი ჰერეტის პროცესებს და უკანონოდ გამორიცხავენ ინტუიციის სხვა სახეებს, რომელნიც შემეცნების არსებით მომენტს შეადგენენ.

როგორ უნდა გავიგოთ შემეცნება? განსაკუთრებით მწვავედ ეს საკითხი დგება მაღალი რანგის შემოქმედის (გენიოსის) მოღვაწეობის შემეცნებასთან დაკავშირებით. გენიოსი რომ მხოლოდ „ჩემპიონი“, პირველი იყოს, მაშინ იგი მხოლოდ რანგით, ხარისხობრივად იქნებოდა განსხვავებული სხვა შემოქმედთაგან და შემოქმედების ისეთი სახეებისგანაც, რომლებიც ყველა ნორმალური ადამიანური მოღვაწეობისათვისაა დამახასიათებელი და რომელთაც, სწორედ ამის გამო, არც უწოდებენ შემოქმედებას, როგორც ვნახავთ, მაღალი რანგის შემოქმედება მართლაც თავისებრივად განსხვავდება შემოქმედების სხვა ფორმებისაგან, მაგრამ ეს აღმოჩნდება კონკრეტულ-შინაარსეული განსხვავება და არა განსხვავება არსის მიხედვით. გენიოსი წვდება სხვებისათვის და ჩვეულებრივი, ცნობილი, რესურსებით მიუწვდომელ შინაარსს, მაგრამ შინაარსის წვდომის, ხილვის, დამუშავების, გაფორმების, გადმოცემის პროცესთა ბუნება აქაც შეიძლება იგივე დარჩეს, რაც შემოქმედების სხვა შემთხვევაში. გენიოსს აქვს უღრმესი, უჩვეულო, სხვებისათვის მიუწვდომელი ინტუიცია, მაგრამ

ინტუიცია, საერთოდ, ყოველი შემოქმედებისათვის დამახასიათებელი ნიშანია. იგი დამახასიათებელია ყოველგვარი შემეცნებისათვის საერთოდ: არა მარტო მხატვრული შემოქმედება, არა მარტო მეცნიერული შემოქმედება, არამედ ყოველი ჩვეულებრივი აქტი შემეცნებისათვის აუცილებელ შემადგენელ მომენტად გულისხმობს ინტუიციას. ამიტომ საოცარი და ასახსნელი გენიალურ შემოქმედთა მოღვაწეობაში რჩება არა ინტუიცია თვითონ, არამედ უჩვეულობა და სიღრმე ინტუიციისა.

რას ნიშნავს შემეცნება? აღამიანს, ისე როგორც ცხოველებსაც, სინამდვილე, უწინარეს ყოვლისა, ეძლევა გრძნობადად, აღქმის, შეგრძნების სახით. ეს არის მოვლენათა სამყარო. ჩვენ რომ სინამდვილის შესახებ ეს აღქმისეული „ცოდნა“ გვაკმაყოფილებდეს (როგორც ეს ხდება, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ბევრი წარმომადგენლის საფუძვლიანი მტკიცებით, ცხოველებთან), მაშინ არც წარმოიშობოდა შემეცნება, მეცნიერებები. მაგრამ მოვლენათა სამყაროში სუფევს ცვალებადობა, წარმავლობა, არ ჩანს ერთიანობა, სიმყარე ბუნებისა, კანონზომიერება, ნამდვილი არსი. შემეცნება ნიშნავს ასეთი არსის ძიებას. ჩვენ მოცემული გვაქვს მოვლენები, ფენომენები, არსი კი მოცემული არაა, იგი საძიებელია, მისაკვლევი. და თუ ჩვენ მოცემულ მოვლენაში, მის უკან, მის სიღრმეში დავადგენთ არსს, კანონზომიერებას, ზოგადს, რომლის კერძო გამოვლინებადაც მოცემული მოვლენა ჩაითვლება, შემეცნებაც მიღწეული გვექნება.

არაა სწორი შემეცნების ისეთი გაგება, რომელიც მიიჩნევს, რომ შემეცნების შინაარსს შეადგენს მხოლოდ არსი, ზოგადი ცნებები, ზოგადი მიმართებები, კანონზომიერებები. და რაკი შემეცნება მიღწეულია, მოვლენების ელიმინაცია ხდება, მოვლენა ტოვებს შემეცნების სარბიელს და ადგილს უთმობს არსს. საქმე ისაა, რომ შემეცნება არის პროცესი და ეს პროცესი ეხება მოვლენის გაგებას, მასში არსის/წვდომას. შემეცნების ამოცანაა არა არსი თავისთავად, არამედ მოვლენაში არსის წვდომა. ეს პროცესი არსებითაა შემეცნებისათვის, უამისოდ შემეცნება არ არსებობს როგორც რეალური პროცესი.

შემეცნების პროცესი, რომელიც მოვლენაში არსის წვდომის სახით წარმოგვიდგება, გულისხმობს ბევრ ლოგიკურ თუ ფსიქოლოგიურ პროცედურას, რომელთა შემეცნების გზაზე ბევრი რამ მოუპოვებია ფილოსოფიას, ლოგიკისა და ფსიქოლოგიის მეცნიერებებს.

მავრამ ყოველივე ეს მხოლოდ ემსახურება შემეცნების იმ არსებით მხარეს, რომელზეც აქ ვლაპარაკობთ — მოვლენაში არსის წვედომას. აბიტომ სწორი იქნებოდა, თუ ვიტყოდით, რომ შემეცნება ერთ ორპოლუსიან ლოგიკურ ოპერაციაზე დაიყვანება თავის საფუძველში — იგივეობა-განსხვავების დადგენაზე. შემეცნება ნიშნავდა განსხვავებულობებს — არსსა და მოვლენას შორის იგივეობის დადგენას და იგივეობრივთა (ორ მოვლენას შორის, თუ არსსა და მოვლენას შორის) განსხვავების დადგენას. იმ საქმის ვითარების გასათვალისწინებლად, რომელიც აქ გვაქვს მხედველობაში, მოხერხებული იქნებოდა კორელაციის მოძღვრებაში გამოყენებული ცნებათა სისტემის ენისათვის მიღვემართა.

როდესაც უნდათ არსობრივი, მიზეზობრივი თუ სხვა ამგვარი კავშირი დაადგინონ ორ მოვლენას შორის, ეძებენ მათ შორის არსებულ დადებით თუ უარყოფით კორელაციას. მაგალითად, გვინდა გავარკვიოთ, რა კავშირი არსებობს ეროვნულ ნიშანსა და გენიალობას შორის. ამ მიზნით სტატისტიკურად დამუშავებენ მასალებს იმის შესახებ, თუ რომელ ერს რამდენი გენიოსი მიუცია მსოფლიოსათვის. თუ დადგინდა კორელაცია, აღმოჩნდა, რომ ზოგიერთი ერი ამ მხრივ მაღლა დგას სხვებზე, მაშინ ამ ერისათვის დამახასიათებელი ნიშნები (კულტურის დონე, სოციალური თავისებურებები და სხვ. და სხვ.) არსებითად დაუკავშირდება გენიალობის თვისებას, არსებითად რომ ვლაპარაკობთ, ამგვარი კორელაციის (დადებითის თუ უარყოფითის) დადგენას წარმოადგენს ყოველი ძიება მიზეზ-შედეგობრივი კავშირისა (მიზეზად მივიჩნევთ მოვლენას თუ საგანს, რომელიც დადებით კორელაციაშია შედეგად წოდებულ მოვლენასა თუ საგანთან).

ძნელი არაა იმის შემჩნევა, რომ კორელაცია ჯერ კიდევ არ ნიშნავს არსებით კავშირს, რომ, თუ, მაგალითად, დადასტურდება დადებითი კორელაცია კანის ფერსა და ნიჭიერებას შორის, ეს სულაც არ ნიშნავს მათ შორის არსებით კავშირს, იმდენად განსხვავებულ სიბრტყეებს განეკუთვნება კანის ფერი და ნიჭიერება. უკეთეს შემთხვევაში ეს მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ ეს ნიშნები უკავშირდებიან სხვა ნიშნებს, რომლებიც ერთსა და იმავე სიბრტყეში არიან მოცემული. მართლაც, შემეცნების პროცესი სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ თანდათან უფრო ვუახლოვდებით კორელაციების არსებითი ხასიათის გახსნას, არსებითი შესატყვისობების აღმოჩენ-

ნას. ამ ამოცანას ჩვენ ბუნებრივადაც ვწყვეტთ, ვიკით, რომ არაარსებითი (შორეული) კორელაციებისათვის დამახასიათებელია გამონაკლისები, არსებითი კავშირი კი არც ერთ გამონაკლისს არ უშვებს.

არსებითი კავშირები ანალიტიკური მსჯელობის სახეს იღებს, რომელიც, როგორც ცნობილია, ჩვენს ცოდნას კი ვერ აფართოებს, არამედ მხოლოდ აწესრიგებს, მაშინ, როცა სინთეზური მსჯელობები ცოდნის გაფართოებას გვაძლევენ. კორელაციების ემპირიული დადგენა, რასაც კერძო (ე. წ. რეალური) მეცნიერებები ახორციელებენ, შორსაა ანალიტიკურობისაგან, ამიტომ არაა ტავტოლოგიური და ნაკლებად სარწმუნოცაა. ანალიზური მსჯელობები, რომლებიც ლოგიკისა და, საერთოდ, ე. წ. ფორმალური მეცნიერებების საქმეა, აბსოლუტურად დამარწმუნებელნი არიან, მაგრამ ტავტოლოგიურ ხასიათს ატარებენ. ნეოპოზიტივისტებს მიაჩნიათ, რომ ამო იყო კანტის ცდა ანალიზური მსჯელობებისათვის დამახასიათებელი დამარწმუნებლობა მიენიჭებინა ზოგიერთი სინთეზური მსჯელობისათვის მაინც. ნეოპოზიტივიზმი, თავის მხრივ, მიიჩნევს, რომ ყველა რეალური, არაფორმალური მეცნიერების წინადადებები ინდუქციური ალბათობით ხასიათდება და, მამსახადამე, ჩვენი ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, შორეული კორელაციის დონეზე რჩება საბოლოოდ.

მაგრამ ხომ ანგარიშგასაწევია ემპირიულ მეცნიერებათა პროგრესის ფაქტი, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენ თანდათან ვუახლოვდებით არსებით კავშირებს, შორეული კორელაციებიდან უფრო ახლობელ კორელაციებზე, უფრო არსებით კავშირზე გადავდივართ. ამ პროცესის ზღვრულ პუნქტს შეადგენს არსობრივი კავშირი, რომელიც ტავტოლოგიურ მსჯელობად წარმოგვიღვება. ამიტომ შეიძლებოდა ჩვენი აზრი ასეც ჩამოგვეყალიბებინა: მოვლენაში არსის წვდომის პროცესი, რაშიც შემეცნების არსი მდგომარეობს, ასიმპტოტურად მიისწრაფვის მოვლენის დამთხვევისაკენ არსისადმი, აბსოლუტური დამარწმუნებლობისაკენ და იგივეობისაკენ (რაც წინადადებათა ტავტოლოგიურობას განაპირობებს). ნამდვილი შემეცნება არსთან მულმივი მიახლოებაა, მაგრამ სრულ ტავტოლოგიურობასაც არასოდეს აღწევს, რადგანაც ყოველთვის გულისხმობს არაიგივეობრივთა იგივეობას, მოვლენის დაყვანას არსზე, რაც, სანამ მოვლენა მოვლენად რჩება, ამომწურავად არასოდეს შეიძლება განხორციელდეს.

4. განვიხილოთ შემოქმედების შემეცნების შესაძლებლობა მეცნიერების შესახებ იმ მსჯელობათა შუქზე, რომლებიც ზემოთ იყო განვითარებული. აღმოჩნდება, რომ შემეცნება, როგორც მეცნიერული კვლევის ობიექტი, არსებითად იმაზე მეტ სიძნელეებს არ აწყდება, ვიდრე, რომელიც გნებავთ მარტივი რეგიონალური საგანი და მოვლენა. საინტერესოა, რომ შემოქმედების კერძომეცნიერული შესწავლა, რომელიც XIX ს. მეორე ნახევრიდან იღებს სათავეს, კორელაციების დადგენით დაიწყო. გასაგებია ისიც, რომ ეს კორელაციები თავდაპირველად მეტად შორეული იყო, მეტად განსხვავებულ სიბრტყეებს განეკუთვნებოდა. ასეთი იყო, მაგალითად, ცდა, დაეკავშირებიათ გენიალობა და ტალანტი გვართა, რასათა და კლასთა შერევასთან და სხვ. და სხვ. შემოქმედების ფსიქოლოგიის განვითარება უდავოდ გვიჩვენებს იმ მიმართულებას, რომელიც ჩვენ დავსახეთ მეცნიერული პროგრესისათვის — სვლას შემთხვევითი, შორეული კორელაციებიდან ახლობელი, არსებითი კორელაციებისაკენ (ის, რაც ითქვა თანამედროვე გამოკვლევათა ნაკლის შესახებ, ეხება შეცდომას, რომელიც მხოლოდ არაარსებითი კორელაციის არსებით კავშირთან აღრევაში მდგომარეობს).

განვიხილოთ, მაგალითისათვის, როგორ არის შესაძლებელი შემოქმედების ექსპერიმენტული ფსიქოლოგია. თავი რომ დავანებოთ ლაპარაკს ცნობილი სიძნელეების შესახებ, რომლებიც წინ ეღობება შემოქმედების ექსპერიმენტულ გამოკვლევას და რომელთა შესახებაც ამ გამოკვლევის დასაწყისშივე მიუუთითეთ, არის ერთი ლოგიკური გარემოება, რომელიც განსაზღვრავს იმას, რომ ფსიქოლოგიამ ჯერ მხოლოდ გარედან, შორიდან, შორეული კორელაციების დადგენით უნდა დაიწყოს და მას პრინციპულად არ შეუძლია თავიდანვე არსობრივ კავშირებზე ილაპარაკოს შემოქმედების ფსიქოლოგიური პროცესის დახასიათებისას.

შემოქმედებათს მინალწევარს იკვლევს სპეციალური მეცნიერება. მართალია, ჯერჯერობით არაინ ლაპარაიობს საერთოდ შემოქმედებათმცოდნეობაზე, რამდენადაც ცოდნის ზოგადობის ეს დონე მეცნიერული კვლევის ორგანიზებას ჯერ არ დაქვემდებარებია, მაგრამ არაებობს მეცნიერებები შემოქმედების ცალკეული სახეებისა თუ დარგების შესახებ. ასეთია ხელოვნებათმცოდნეობა (ზოგადი მეცნიერება მხატვრული შემოქმედებისა და შემოქმედებითი მინალწევარის შესახებ) და მისი ცალკეული დარგები (ლიტერატურათმცოდნეობა, კინოთმცოდნეობა და სხვ.). ასეთია მეცნიერებათმცოდნეობა (ანუ მეც-

ნიერება მეცნიერების შესახებ, რომელიც ინტენსიურად მხოლოდ ახლა იწყებს განვითარებას და რომელიც თავის შინაარსში გულისხმობს ცოდნას მეცნიერული შემოქმედების პროცესისა და მინაღწევარის შესახებ). შემოქმედების ფილოსოფია შეუძლებელია გავიგოთ როგორც შემოქმედებათმცოდნეობა, ეს ორი განსხვავებული რამაა (ისევე როგორც კინოხელოვნების საკითხებთან დაკავშირებული ფსიქოლოგიური ცოდნის სისტემა არ შეიძლება ავრიოთ კინოთმცოდნეობასთან). 'ხელოვნებათმცოდნეობა, როგორც შემოქმედებათმცოდნეობა, შემოქმედებითი მინაღწევარის სტრუქტურასა და ობიექტურ თავისებურებებზე მსჯელობს. ფსიქოლოგია ვერ შეიჭრება ხელოვნებათმცოდნეობის ჭფეროში და ვერც ხელოვნებათმცოდნე შეინაცვლებს თავის საგანს ფსიქოლოგიით (სულ სხვაა ის ფაქტი, რომ ფსიქოლოგი თავისი მიზნებისათვის გამოიყენებს ხელოვნებათმცოდნეობაში მოპოვებულ ცოდნას, ხოლო, თავის მხრივ, ხელოვნებათმცოდნეც ბევრ რაღამე დაესესხება ფსიქოლოგიას). ხელოვნების ნაწარმოების სტრუქტურის დახასიათება, მაგალითად, ხელოვნებათმცოდნის საქმეა, ხოლო თუ ფსიქოლოგია ამ სტრუქტურაზე ლაპარაკით დაიწყოს და მასთან არსებითად დაკავშირებულ მოვლენებთან კორელაციაზე არაფერი თქვა, მას თავის ამოცანაზე ხელი აუღია და ხელოვნებათმცოდნედ გარდაქმნილა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ხელოვნების ფსიქოლოგიის საკითხები გამოუყვლეველი დარჩება.

ფსიქოლოგი ითვალისწინებს შემოქმედებითი მინაღწევარის (მაგალითად, ხელოვნების ნაწარმოების) არსს (ეს ცოდნა მან შემოქმედებათმცოდნეობიდან, ამ შემთხვევაში — ხელოვნებათმცოდნისაგან უნდა აიღოს) და შემოქმედების პროცესთან (თუ შემოქმედების პიროვნებასთან) დაკავშირებულ მოვლენებთან მის კორელაციას დაძებნის. საინტერესოა, რომ მოვლენები, რომლებთან კორელაციაშიც უნდა მოვიყვანოთ შემოქმედების ობიექტური პროცესი და პროდუქტი, შეუძლებელია, როგორც ითქვას, თვითონ ეს პროცესი და პროდუქტი იყოს (ეს იქნებოდა ტაქტოლოგიურობა და ვერ გააფართოებდა ჩვენს ცოდნას), მაგრამ ასევე აზრს მოკლებულია ისინი ისეთ სიბრტყეში ვეძებოთ, რომელიც დიდადაა დაშორებული შემოქმედების განზომილებიდან. მაგალითად, სასაცილო იქნებოდა ვინმეს ეფიქრა, რომ არსებობს კორელაცია გენიალობასა და ფეხის ტერფის სიდიდეს შორის. ჰიპოთეზა კორელაციის შესახებ საღი უნდა ჩან-

დეს; მეცნიერული კვლევის ამოსავლად მხოლოდ ისეთი ვარაუდი შეიძლება იქცეს, რომელიც აზრიანია, მართლაც სავარაუდოა. მის ამ თვისებებს კი ის განსაზღვრავს, თუ რამდენად ახლოა იგი იმ განზომილებასთან, რომელთან კავშირსაც ვეძიებთ.

მართალია, მეცნიერული აღმოჩენის ორიგინალობას სწორედ ეს სიშორე განსაზღვრავს: რაც უფრო ნაკლებმოსალოდნელი კორელაცია დადასტურდება, რაც უფრო პარადოქსულია ახალი აზრი, მით უფრო მეტად ფასობს იგი. მაგრამ თავი დავანებოთ მეცნიერებაში პროფანი ადამიანის, მეშჩანების აღტაცების ამ მიზეზ-პარადოქსულობას (რომელიც ხშირად გარეგნულია და თვითმიზნური) და შევხედოთ მეცნიერების განვითარების პროცესს არსებითად და რეალისტურად. აქ აღმოვაჩინოთ, რომ ჰიპოთეზები ყოველთვის ზემომითითებულ ორ პოლუსს შორის ტრიალებენ — მაქსიმალურ მსგავსებას და განსხვავებას შორის, და რაც უფრო ახლოა კორელაციაში მოსაყვან არსებასა და მოვლენას შორის მანძილი, მით უფრო ნაყოფიერია კვლევა; მეორე მხრივ კი, რაც უფრო ვითარდება შემეცნება, მით უფრო მცირდება ეს მანძილი. შეიძლება მოხდეს პირიქითაც, ეს მანძილი გაიზარდოს. ასე მოხდა გენიოსის ფსიქოლოგიის კვლევის შემთხვევაშიც. XIX საუკუნის შუა წლებში მორო დე ტურმა წამოაყენა პარადოქსული მოსაზრება, რომ „გენიოსი არის ნევროზი“, რომ გენიოსი ფსიქიკურად არანორმალურია. გენიოსი რომ ნორმებს ამსხვრევს, რომ მისი შემოქმედება პრინციპულად არღვევს ძველ დოგმებს, ეს თვითონ გენიოსის განსაზღვრებაში იგულისხმება და რაკი ეს „არანორმალურობა“ ნორმას ქვევით ყოფნას კი არ ნიშნავს, არამედ, პირიქით, მის ზევით ამაღლებას, სავარაუდო იყო შემოქმედებითს ფსიქოლოგიას წამოეყენებინა ჰიპოთეზა იმის შესახებ, თუ რა კავშირია გენიოსსა და მის იმ თვისებებს შორის, რომლებიც ნორმას ზევით ამაღლებას ნიშნავს (დამკვირვებლობის უნარი, მეხსიერება, აზროვნება, შთაბეჭდვაობა და სხვა და სხვა). ეს ასეც მოხდა და დღეს ცოტა რამ როდი ვიცით გენიოსის ამ ნიშანთა შესახებ. მაგრამ მორო დე ტურმა უფრო პარადოქსული შეხედულება წამოაყენა, გენიოსობა ნევროზს დაუკავშირა. კიდევ უფრო შორეული კორელაციების მიმართულებით წავიდა ლომბროზო, რომელმაც განავითარა შეხედულება, რომ გენიალობის ძირში ყოველთვის იგულისხმება

ფსიქოზის სრულიად გარკვეული სახე — ფარული ქალეფია⁸. მაგრამ ყოველი ასეთი განსვლა, თუ იგი მართლაც გენიალური მიხვედრით არაა განპირობებული და არ მართლდება, მეცნიერებაში რეგრესის სახელს იმსახურებს და არა პროგრესისას. ლომბროზოსა და მისი შემდგომი მრავალრიცხოვანი მიმდევრების აქტია კი ფსიქოლოგიურად იმით აიხსნება, რომ ლომბროზო ფსიქიატრი კრიმინალისტი გახლდათ და მან სცადა თავისი უბნის თვალთ გაეხედა გენიოსის ფენომენისათვისაც. მისი მიმდევრებიც, უმთავრესად, ანომალური ფსიქიკის შემსწავლელ დარგებში მუშაობდნენ (გენიოსისა და სულით დაავადების კორელაციაზე უფრო დაწვრილებით იხ. ქვემოთ).

ამრიგად, შემეცნება არსებითად იმას ნიშნავს, რომ კორელაციების დადგენის გზით, შორეულიდან ახლო კორელაციებისაკენ გადასვლის გზით ვეკრიტოთ მოვლენაში არსი. აქედან კი ის გამომდინარეობს, რომ შემოქმედების ფსიქოლოგიას გენიოსის ფენომენთან ნაკლები მისასვლელი როდი აქვს, ვიდრე სხვა რიგის ფენომენებთან. როდესაც გენიოსის ფსიქიკას ვიკვლევთ, ჩვენ. ერთი მხრივ, ვიციოთ (სინდა ვიკოდეთ). თუ რაში მდგომარეობს მისი შემოქმედებითი მინაღწევა (ამის შესახებ მოგვახსენებს შემოქმედებათმცოდნეობა), მეორე მხრივ კი, მოხაზული გვაქვს ის სიბრტყე, მოვლენათა ის წრე, სადაც უნდა ვეძებოთ გენიოსის მოღვაწეობასა და თვისებებთან არსებით კავშირში მყოფი წევრი. ყოველივე ეს სრულიად საკმარისი აპარატია გენიოსის ფსიქოლოგიის კვლევისათვის.

ცალკე პრობლემაა შემოქმედების ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის შესაძლებლობა. საერთოდ, შემოქმედების ფსიქოლოგიისაგან განსხვავებით, შემოქმედების ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიაში დამატებით იგულისხმება შესასწავლი მოვლენის მიმდინარეობის პრობლემების მართვა მისთვის დამახასიათებელი ლოგიკური წყობით (დიფერენციაციის ლოგიკური წყობით, დიფერენციაციის ლოგიკური პირობებით)⁹ და განმეორებადობით. რა თქმა უნდა, შემოქმედების დაბალი ფორმების ექსპერიმენტული შესწავლა დადსიძნელებს არ აწყდება და ამ მხრივ ცოტა როდია გაკეთებული ფსი-

8 იხ. Ch. Lombroso. Genie und Irrsinn in ihren Bezieh ungenzum Gesetz, zur Kritik und zur Geschichte, Leipzig. 1887.

⁹ ამ პირობების შესახებ იხ. ო. ტაბიძე, შეგრობნების ურთიერთობის პრობლემისათვის ფსიქოლოგიაში, თბ., 1961, გვ. 81—89.

ქოლოგიაში, მაგრამ საკითხი ეხება მის მაღალ ფორმებს, ტალანტი-სა და გენიოსის ექსპერიმენტულ გამოკვლევას, რაც, ცხადია, შეუძლებულია პრინციპულად. აქ შემოქმედების ფსიქოლოგიისათვის ორი გამოსავალი არსებობს: 1) მეცნიერული კვლევისათვის ექსპერიმენტი სასურველია, საქმის გამაადვილებელია, მაგრამ აუცილებელი სულაც არა. საქმე ისაა, რომ ბუნებრივ პირობებშიც შეიძლება (თუმცა ზოგჯერ მეტად ხანგრძლივი პერიოდია ამისათვის საჭირო) მივიღოთ დი-თერენციაციის საკმარისი ლოგიკური პირობები და განმეორებადობაც კი. 2) შემოქმედების დაბალი ფორმების ექსპერიმენტული შესწავლა, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს მაღალ ფორმათა შესწავლას, მაგრამ მათში შეიძლება ვწვდეთ შემოქმედების ბუნებას; განსხვავებას, არსებითად რომ ვილაპარაკოთ, ქმნის შენამოქმედის შინაარსი და არა იმდენად თვითონ პროცესი შემოქმედებისა. მაგრამ აქ საჭიროა მკაცრად დავიცვათ ერთი მოთხოვნა: შემოქმედების დაბალი ფორმების შესახებ მსჯელობების გადატანა მაღალ ფორმებზე საჭიროებს ასეთი გადატანის შესაძლებლობის ზუსტ და საკმარის დასაბუთებას, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი კანონიერი ვერ იქნება და ანტიმეცნიერულ აქტადაც კი ჩაითვლება. სწორედ ეს გეჭონდა მხედველობაში, როცა წინამდებარე გამოკვლევის დასაწყისშივე კრიტიკულად მოვიხსენიეთ თანამედროვე გამოკვლევები შემოქმედების ფსიქოლოგიაში.

თვითონ კერძო მეცნიერებათა ფარგლებში მიმდინარეობს კერძო არსებით კავშირთა განზოგადების პროცესი, მათში ისეთი არსობრივი მიმართებების მიკვლევა, რომლებიც უფრო ზოგად ვითარებას არკვევენ. თუ არაფერს ვიტყვით ფილოსოფიური ცოდნის დაფუძნების სხვა მნიშვნელოვან ასპექტზე, რომლებიც ჩვენ აქ არ გვაინტერესებს, ასეთივე ხასიათი აქვს კერძო მეცნიერებაში მოპოვებული ცოდნის ფილოსოფიური ცოდნის რანგამდე ამაღლების პროცესსაც, რომელზეც მივუთითებ ზემოთ, სადაც შემოქმედების ფსიქოლოგიისა და შემოქმედების ფილოსოფიის არსებით კავშირზე იყო ლაპარაკი.

2. შამოქმედება და ობიექტური ღირებულებები

5. უნდა გავითვალისწინოთ შემოქმედების არსი. რა არის შემოქმედება? რა ნიშნები განასხვავებს მას მოქმედების სხვა სახეებისაგან? ჩვენ აქ გვაინტერესებს ა დ ა მ ი ა ნ ი ს შემოქმედების საკითხი, რის გამოც საჭიროა გავმიჯნოთ ტერმინი „შემოქმედება“ სხვა მნი-

შენელობით მოხმარებისაგან. ეს ტერმინი, სხვადასხვა ვარიაციით, იხმარება ლმერათის შემოქმედების — შექმნის (დაბადების, შობის, creatio-ს) მნიშვნელობით, უკავშირდება სახარების იმ ნაწილს (შესაქმე), რომელიც ლმერთის მიერ ქვეყნის გაჩენას აღგვიწერს. უკავშირდება თეოლოგიისა და სქოლასტიკის მსჯელობებს ლმერთისა და სამყაროს ურთიერთობის შესახებ. ჩვენ კი მხედველობაში გვაქვს ადამიანის შემოქმედება, რომელიც, ცხადია, არ არის კრეაცია, რამდენადაც ადამიანი აბსოლუტი კი არ არის, რომლისგანაც შესაძლებელი იყოს სამყაროს გამოყვანა, არამედ თვითონაა სამყაროს, ბუნების ნაწილი.

რა არის შემოქმედება როგორც ადამიანური ფენომენი? ასეთია ჩვენი საკითხი.

შემოქმედება რომ ახლს ქმნაა, ეს სადავო არაა. საკითხი შეეხება მხოლოდ იმას, თუ როგორ უნდა გავიგოთ სიხსლე, ახლის შექმნის იმ ცნების გარდა, რომლისგანაც ეს-ესაა გავიმიჯნეთ და რომელიც კრეაციის ტერმინით აღვნიშნეთ. არის სიხსლის სამი გაგება, რომელთაც შემოქმედებას უკავშირებენ. ეს გაგებები გამოიხატება ტერმინებით „აღმოჩენა“, „გამოგონება“ და „შექმნა“.

შემოქმედების პროცესი გაგებულა როგორც რომელიმე არსების (ადამიანის, ინდივიდის, ჯგუფის, კლასის, საზოგადოების) ბუნებიდან გამომდინარე მოქმედება, რომელსაც აქვს ღირებულებითი ხასიათი. აქ იქმნება ახალი და ღირებული რამ, სიტყვა „შემოქმედება“ იხმარება მეორე მნიშვნელობითაც, იგი ამ შემთხვევაში აღნიშნავს არა შემოქმედების პროცესს, არამედ მის პროდუქტს, შენამოქმედს, რომლის აღსანიშნავადაც, ტერმინოლოგიური აღრევის თავიდან აცილების მიზნით, მოიხმარენ ტერმინს „მინალწევარი“ (Leistung). ამ ტერმინით იგულისხმება, რომ შემოქმედების პროცესში სამი წევრია: შემოქმედი სუბიექტი (1), შემოქმედების მიზანი, ცნობიერი ხასიათისა (2) და ობიექტურ საგანში განხორციელება, მინალწევარი (3). აქ ჯერჯერობით არაფერია ნათქვამი იმ განსხვავებაზე, რომელსაც ქმნის ტერმინები „აღმოჩენა“, „გამოგონება“, „შექმნა“, ე. ი. იმაზე, თუ რა ხასიათისა უნდა იყოს ეს მინალწევარი, რომ იგი ნამდვილ შემოქმედებად ჩაითვალოს ან შემოქმედების ამა თუ იმ სახეს მიეკუთვნებოდეს.

შემოქმედების ცნების ფენომენოლოგიურ ანალიზს, მისი არსის განსაზღვრის საკითხს დიდი ხნის ისტორია აქვს. ჩვენ აქ გვაინტერესებს სისტემატური და არა ისტორიული თვალსაზრისი, რის გამოც მხოლოდ ზოგიერთ მოსაზრებას განვიხილავთ. რომელთაც, ჩვენი აზრით, არსებითი მნიშვნელობა ენიჭებათ შემოქმედების ცნების დადგენისათვის.

ერთმანეთისაგან განარჩევენ აღმოჩენასა და გამოგონებას ან აღმოჩენას, გამოგონებას და შექმნას. ამ გაგებებს უკავშირდება ან შემოქმედების ცნება, ან შემოქმედების დაყოფა სახეებად.

კანტმა თავის ესთეტიკაში ხაზი გაუსვა განსხვავებას მეცნიერულ და მხატვრულ შემოქმედებათა შორის. მისი აზრით, კუმპარითი შემოქმედება და ნამდვილი გენიოსი შესაძლებელია მხოლოდ ხელოვნებაში, სადაც ადგილი აქვს არა მხოლოდ აღმოჩენას, რაც მეცნიერებისათვისაცაა დამახასიათებელი, არამედ შექმნას, ხელოვნება არ უშვებს იმის შესაძლებლობას, რომ მშვენიერება გამოყვანილ იქნეს რომელიმე წესიდან, რომლის საფუძვლადაც ცნება იგულისხმებოდა. ამიტომაცაა, ფიქრობს კანტი, რომ გენიოსს თვითონ არ შეუძლია გააცნობიეროს, გაიგოს და სხვასაც აცნობოს ის, თუ როგორ ქმნის იგი¹⁰. კანტის ამ მოსაზრებას არსებითად ჩვენ შევეჩვებით ქვემოთ, როცა ინტუიციის პრობლემას განვიხილავთ, აქ კი იგი იმდენად გვაინტერესებს, რამდენადაც საფუძველს აძლევს აზრს აღმოჩენისა და შექმნის განსხვავებისა და მასთან შემოქმედების ბუნების დაკავშირების შესახებ.

თავისებური გაგება განავითარა ნეოკანტიანელმა მოაზროვნემ ჰ. ფაიჰინგერმა¹¹, რომელსაც მისდევს ი. ლაპშინი თავის ნაშრომში შემოქმედების შესახებ. ფაიჰინგერი განასხვავებს აღმოჩენასა და გამოგონებას. თუ აღმოჩენა მოწოდებულია იმისათვის, რომ მოაწესრიგოს ემპირიული მონაცემები, გამოგონებაც ანალოგიური ფიქციაა, ოღონდ იგი არის ინსტრუმენტული მნიშვნელობის ფიქცია. ი. ლაპშინის აზრით, აზროვნების შემოქმედებითი მუშაობის შედეგების მიხედვით ეს განსხვავება უნდა შევინარჩუნოთ

¹⁰ Кант. Сочинения, т. V, М., 1966, с. 323—324.

¹¹ H. Veihinger. Philosophie des Als-Ob, 1911.

(ამერიკა აღმოაჩინეს და არა გამოიგონეს, მაგრამ მანქანა გამოიგონეს და არა აღმოაჩინეს; ასევე: არისტოტელმა სილოგიზმი, როგორც დასკვნა-დასაბუთების იარაღი, გამოიგონა და არა აღმოაჩინა), ხოლო, რაც შეეხება თვითონ შემოქმედების პროცესს, აქ იგი ძალას კარგავს, რადგანაც „ყოველ აღმოჩენას, თუკი მას შემთხვევით არ წაუწყდომივართ, საფუძვლად უდევს აზრის ახალი გამონაგონი, ახალი მეცნიერული ცნებების კონსტრუქცია“¹². როგორც აქედან ჩანს, ი. ლაპ-შინი უპირატესობას ანიჭებს შემოქმედების პროცესს და არა შემოქმედებელს მინალწევარს და შემოქმედების არსის დახასიათებისათვის ინარჩუნებს ტერმინს გამოგონებას, რათა ხაზი გაუსვას ახლის კონსტრუქციების მომენტს შემოქმედების პროცესში, წინააღმდეგ აღმოჩენასა, რომელიც უბრალოდ ხილვას ნიშნავს იმისა, რაც ისედაც არის.

რა თქმა უნდა, არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ იმას, რომ არსებობს განსხვავება აღმოჩენას, გამოგონებასა და შექმნას შორის (ის კი არა, არსებითი განსხვავება არის თვითონ ამ ცნებების მიერ მოცულ სახეთა შორის; არსებითია, მაგალითად, განსხვავება გრძნობადი საგნების და მოვლენების აღმოჩენასა და სხვა სახის აღმოჩენათა შორის). მაგრამ საკითხი იმას ეხება, შემოქმედებს არსი აღმოჩენას, გამოგონებას თუ შექმნას უკავშირდება. შემოქმედების არსის კვრეტა რომელიმე ამ მოღვაწეობაში ან შემოქმედების არსებითად განსხვავებულ სახეთა დაკავშირება მათთან დღესაც გვხვდება¹³. რა ითქმის ასეთი გარჩევის შესახებ?

მას რომ არსებითი მნიშვნელობა აქვს, ეს უდავოა. კანტის ზემომითითებული შეხედულება იმის შესახებ, რომ მეცნიერული აღმოჩენა ცნებიდან გამომდინარეობს, ხელოვანის შემოქმედებითი მინალწევარი კი — არა, საფუძვლად დაედო შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც მეცნიერებას აქვს ისტორია, ერთი მინალწევარი მეორეს განაპირობებს, და მას თუ ერთი ვერ აღმოაჩენს, ადრე თუ გვიან სხვები აღმოაჩენდნენ, ხოლო ხელოვნებას ისტორია არა აქვს (თუ თვითონ ხელოვნებაში არ ავრევთ ზოგიერთ ტექნიკურ ხერხს, სტილს, რომელთაც, რა თქმა უნდა, ისტორიული თანმიმდევრობა ახასიათებთ).

¹² Л а п ш и н И. И. Философия изобретения и изобретение в философии, 1922, с. 36—37.

¹³ იხ. Creativity. Amsterdam—London, 1978 (იხ. „Вопросы философии“, 1978, № 11 с. 142).

ხელოვნების შედეგები ცალ-ცალკე დგანან, სხვებისაგან არ გამო-
მდინარეობენ (მათგან რომ სხვები გამომდინარეობენ, ეს ეპიგონობაა
და არა კემპარიტი ხელოვნება), და, ამიტომ, რომ არ ყოფილიყო
შექსპირი, მის „ჰამლეტს“ ვერასოდეს ვერავინ დაწერდა.

არსებითად აქ საკითხი ეხება იმას, შემოქმედებისაგან მთლიან-
დაა და დამოკიდებული თუ არა მისი შემოქმედებითი მინაღწევარი.
თანაც აქ ლაპარაკია არა ისეთ დამოკიდებულებაზე, როგორცაა შე-
მოქმედის პიროვნების განსაზღვრულობა რაიმე სოციალური თუ ბი-
ოლოგიური, ბუნებრივი ფაქტორების მიერ, არამედ თვითონ შემო-
ქმედებითი პროდუქტის დამოუკიდებელი არსებობის მომენტზე. თუ
შემოქმედება აღმოჩენაა, მაშინ აღმოსაჩენი არსებულია შემოქმედის
გარეშე და შემოქმედის დამსახურება მხოლოდ მის დანახვაში, მისი და-
სანახი გზების გაკვლევაში უნდა მდგომარეობდეს, ხოლო თუ შე-
მოქმედება გამოგონებაა (იმ მნიშვნელობით, რომლითაც მასზე ლა-
პარაკობენ ფაიზინგერი და ლაშინი, სახელობრ, თუ შემოქმედება
არის ინსტრუმენტული ბუნებისა, შემოქმედის მიერ შექმნილი
იარაღი, სასარგებლო, მაგრამ მაინც ფიქცია), მაშინ არსებითად იგი
შემოქმედის მიერ ყოფილა შექმნილი როგორც გონებისეული კონ-
სტრუქცია. ფაიზინგერი ნეოკანტიანელია, იგი მთლიანად უარყოფს
კანტის მოძღვრებიდან „ნიფთს თავისთავად“ და შემეცნებელი გო-
ნების კონსტრუქციად მიიჩნევს სინამდვილეს. ცხადია, შემოქმედე-
ბაც ასევეა გაგებული: შემოქმედებითი მინაღწევარი შემოქმედი სუ-
ბიექტის ნაქნარია და უამისოდ მას არა აქვს არსებობა, ამიტომ უნდა
ვილაპარაკოთ მის გამოგონებაზე (იარაღად შექმნაზე) და არა აღმოჩე-
ნაზე.

რა თქმა უნდა, ასეთი თვალსაზრისის არაიმანენტური კრი-
ტიკა აღვილია. იგი ჭებრალოდ იმაზე მითითებით ხორცი-
ელდება, რომ ონტოლოგიურ მომენტზე უარის თქმით ვერც სამყა-
რის სურათს ავაგებთ და ვერც შემეცნების შესაძლებლობას დავასა-
ბუთებთ. მაგრამ ზოგადობის ამ დონეზე მსჯელობა სხვა პლანს (ზო-
გადფილოსოფიურს) განეკუთვნება და სპეციფიკურ-შინაარსეულს
არაფერს გვეუბნება შემოქმედების არსის ზემომითითებული გაგე-
ბის საწინააღმდეგოდ.

ქვემოთ ჩვენ ვეცდებით ვაჩვენოთ, რომ სრულიად შეუძლებე-
ლია შემოქმედების (და მათ შორის ხელოვნების) გაგება, თუ არ ვა-
ღიარებთ მისი საგნის (შემეცნების საგნის, ხელოვნების მიერ გამო-

სასაბავი საქმის ვითარების) არსებობა შე მო ქ მე დ ის ა გა ა ნ დ ა -
მ ო უ კ ი დ ე ბ ლ ა დ. სწორედ ეს საჯანია მეცნიერისა და ხელოვანის
ინტუიციასა და ანტიციპაციას რომ განაპირობებს, ხელოვანს რომ
მართავს და შთაგონების ფენომენს აზიარებს. ეს კი იმას ნიშნავს,
რომ შემოქმედება აუცილებლად გულისხმობს აღმოჩენის მომენტს,
იგი შემოქმედების საგნითაა განპირობებული და მის მიკვლევას გუ-
ლისხმობს ინდივიდის თუ შემოქმედი ჯგუფის მიერ.

ეს შედარებით ადვილი დასაანახია მეცნიერული შემოქმედების
შემთხვევაში: მეცნიერის შემოქმედება იმაშია, რომ იგი წვდება არ-
სებულ ობიექტურ კანონზომიერებას და მეცნიერული კანონის ფორ-
მულირებას აღწევს. მაგრამ არსებითად იგივე ვითარება გვაქვს მხატვ-
რული შემოქმედების შემთხვევაშიც. ხელოვნება, შეიძლება ითქვას,
ნახევრად რეალურს წარმოადგენს, მან რეალური უნდა წარმოსახოს,
მაგრამ რეალურად კი არა, არამედ უნდა გაითამაშოს იგი. რა არის ის,
რის გათამაშებასაც ხელოვნური ახდენს? ეს არის ადამიანური ყოფიე-
რება, ამ ყოფიერების ის საიდუმლოებანი, რომელიც ამ ხელოვნებადღე
არავის მიუხვევია თუ გაუსიგარძეგანებია. ჭეშმარიტი ხელოვანი, გე-
ნიოსი ადამიანური ყოფიერების სიღრმეში იჭრება, იქ აღმოაჩენს
სხვებისათვის ჯერაც მიუწვდომელს, მაგრამ არა გამოწვდომ ადამი-
ანურ ყოფიერებას, სათანადო საშუალებებით გამოსახავს ამას და სხვა
ადამიანებს დაანახევებს. მას შეუძლია გამოიგონოს გამოსახვის საშუ-
ალებები, შეარჩიოს მასალა და სხვა და სხვა, მაგრამ მის მიერ გამოსა-
ხული ადამიანური ყოფიერება ნამდვილი ადამიანური ყოფიერება
უნდა იყოს, აღმქმელმა მასში უნდა იცნოს ის, რისკენაც იგი მიისწ-
რაფოდა, რასაც იგი გაურკვეველად გრძნობდა, მაგრამ რაც თავისი
სრული სახით ახლა წარმოსდგა მის წინაშე. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ
ხელოვნებაც აღმოჩენაა — ადამიანური ყოფიერების საიდუმლოება-
თა აღმოჩენა. რა თქმა უნდა, ეს ყოფიერება არ არსებობს იმ სახით,
რა სახითაც არსებობს ბუნება (ეს არის თავისებური, ადამიანური ყო-
ფიერება). ჭეშმარიტი რევოლუციური რომანტიზმის ხელოვნების
შემთხვევაშიც მის მიერ გამოსახული ადამიანური ყოფიერება რეა-
ლურად არ არსებობს, იგი არსებობს მხოლოდ ტენდენციის სახით,
რომლის პირველი და წინასწარმხილველიც ხელოვანი უნდა გახდეს.
ასეთ შემთხვევაშიც, რა თქმა უნდა, ჩვენს წინაა ხელოვნების მიერ
ობიექტური ღირებულებითი ვითარების აღმოჩენის ფაქტი, უამისოდ
მხატვრული შემოქმედება არ არსებობს.

ხელოვანი რომ აღმოჩენია, ამ აზრის მნიშვნელოვან საბუთს გვაწოდის ხელოვანის შემოქმედებითი მოღვაწეობის არსებითი დახასიათება. ქვემოთ ეს დახასიათება უფრო ვრცლად იქნება გადმოცემული, აქ კი დავკმაყოფილდეთ მასზე მითითებით.

ხელოვანს რომ ინტელიცია ამოძრავებს, ამ ფაქტის უარყოფა არავის შეუძლია. დიდი ხელოვანი რომ ბევრს მუშაობდნენ თავისი ნაწარმოებებზე გასწორებასა და სრულყოფაზე, ესეც საკმარისადაა ცნობილი. დიდხანს და ბევრს ასწორებდნენ თავის მხატვრულ ნაწარმოებებს პუშკინი, ლევ ტოლსტოი, გალაკტიონი, ოვსიანიკო-კულიკოვსკი ზედ ქვეშარტების კარიბჭეს მიადგა, როცა პუშკინის შემოქმედების დახასიათებისას იმ ნიშანს მიაქცია ყურადღება, რომ პუშკინს არ მოაწონდა თავისი ისეთი ნაწარმოებებიც კი, რომლებიც ჩვენ ძალიანაც მოგვწონს¹⁴. ეს შემოქმედების პროცესის არსებითი ფსიქოლოგიური დახასიათებაა. მაგრამ მისი მნიშვნელობა სცდება ფსიქოლოგიის სფეროს და ფილოსოფიურ ხასიათს იღებს. საქმე ისაა, რომ ხელოვანის მიერ თავის მინაღწევარით დაუქმყოფილებლობის ფაქტში. იმ ფაქტში, რომ ხელოვანი გამუდმებით ასწორებს, აუმჯობესებს, სრულყოფს თავის ნამუშევარს, ჩანს შემოქმედებითი პროცესის არსი: ის, რაც ხელოვანმა უნდა შექმნას, ობიექტურია, მასზე არაა დამოკიდებული, პირიქით, თვითონ მის მოქმედებას ის წარმართავს, იწვევს უკმაყოფილებას უკვე მიღწეულით და აიძულებს მას დაუღალავი შრომით მიაღწეინოს თავისი თავი. პროფანს, ეპიგონს, ცრუ შემოქმედს ასეთი რამ არ აწუხებს, იგი კმაყოფილია თავისი უბადრუკი „მინაღწევრით“ და მაშინვე ცდილობს, ამცნოს იგი მთელ ქვეყანას, თუ ამის საშუალება მოიპოვებ. ქვეშარტმა ხელოვანმა, როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, წინასწარ იცის, რა უნდა შექმნას, იმ აზრით, რომ კარგად იცის, თუ რა არ არის ის, რისკენაც იგი მიისწრაფვის, დასრულებული სახით იგი ამას თვითონვე მხოლოდ მაშინ იხილავს, როცა სხვებისათვის (და თავისთავისათვისაც) ჩვენებადს ფორმამი გამოხატავს, მაგრამ მანამდე ეს ობიექტური გამოსახსახვეი მას მოცემული აქვს ზემოთ მითითებული სრულიად თავისებური სახით. შემოქმედების პროცესის ბირთვის სწორედ ეს მომენტი შეადგენს, გადამწყვეტი მნიშვნელობა მას ენიჭება და ტალანტისა და გენიოსის განსხვავებაც სხვებისაგან სწორედ აქ უნდა ვეძებოთ. თუ მხატვრული შემოქმედების პროცესის აქ წარმოდგენილი დახასიათება სინამდვი-

¹⁴ Овсянко - Куликовскій. Вопросы психологии творчества. Спб., 1902, с. 18 и др.

ლეს ძვესაბამება, ეს იმას ნიშნავს, რომ სწორი ყოფილა დებულება: იმის შესახებ, რომ შემოქმედება, თვით მხატვრული შემოქმედების შემთხვევაშიც, არის აღმოჩენა, რაღაც ობიექტურის (ქვემარტისა — მეცნიერების შემთხვევაში, ადამიანური ყოფიერებისა — ხელოვნების შემთხვევაში) მიკვლევა.

აღმოჩენის ნიშანი, ჩვენი აზრით, აუცილებელია და ამ სიბრტყის თვალსაზრისით საკმარისიცაა შემოქმედებისათვის. ინსტრუმენტის შექმნა (გამოგონება) შეიძლება გაგვეგო როგორც აღმოჩენა, ოღონდ იმ დამატებით, რომ აქ ობიექტურის წვდომას ჩვენ მიერ შექმნილის მომენტიც ემატება. მაგრამ ის, რაც ითქვა აღმოჩენის შესახებ, აქ ძალაშია ამ მომენტის მიმართაც. ამიტომ უნდა ვცნოთ, რომ შემოქმედება აღმოჩენაა. აღმოჩენის ნიშანი აუცილებელია და, ამ მიმართებით, საკმარისიცაა შემოქმედებისათვის. რა თქმა უნდა, შემოქმედება არ უდრის აღმოჩენას. შეიძლება გვეკონდეს აღმოჩენა, რომელიც შემოქმედებად არ ჩაითვლება. თუ რა ნიშანი უნდა დავმატოვო აღმოჩენას, რომ იგი შემოქმედების ცნებას აკმაყოფილებდეს, ამის შესახებ მომდევნო პარაგრაფებში გვექნება ლაპარაკი.

რაც შეეხება არგუმენტის სახით წამოყენებულ მოსაზრებას, რომ მეცნიერულ აღმოჩენას ადრე თუ გვიან ვინმე გააკეთებს, მაგრამ გენიალურ მხატვრულ ნაწარმოებს, ვთქვათ „ჰამლეტს“, თუ მისი ავტორი (შექსპირი) არ დაწერდა, იგი საერთოდ დაუწერელი დარჩებოდა, — ეს არგუმენტი კრიტიკას ვერ უძლებს. ჭერ ერთი, არ შეიძლება იმის მტკიცება, რომ ყველა გენიალური მეცნიერული აღმოჩენა აუცილებლად გაკეთდებოდა, რომ ესა და ეს გენიოსიც არ გამოჩენილიყო. საოცარია: ნუთუ ლოგიკურად გამორიცხულია ის, რომ აღმოჩენა საერთოდ არ მომხდარიყო! ამ მხრივ, როგორც ვხედავთ, მეცნიერიც და ხელოვანიც, თუ ისინი გენიოსები არიან, ერთნაირ მდგომარეობაში არიან (რაც შეეხება კანტის აზრს, რომ გენიოსი მხოლოდ ხელოვნებაში შეიძლება მოგვევლინოს, იგი იმ დაშვებას ემყარება, რომ მეცნიერული აღმოჩენა ცნებიდან გამოყვანის სფეროა; ეს დაშვება კი სწორი არ არის). გარდა ამისა, როცა ვაპირობთ, რომ ნოლს უდრის იმის ალბათობა, რომ „ჰამლეტს“ ვინმე სხვა დაწერდა, რომ იგი შექსპირს არ დაეწერა, ასეთ შემთხვევაში ერთი არსებითი გარემოება გვჩრება მხედველობიდან. „ჰამლეტის“ სხვის მიერ დაწერის ალბათობა რომ პრაქტიკულად ნოლის ტოლია, ეს ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ რატომაა ეს ასე? მხატვრული ნაწარმოების ყოველი ნაწილი და ელემენტი ერთნაირად არსებითად (ერთმნიშვნელოვნად) როდია

დაკავშირებული ნაწარმოების მთელთან. შეუძლებელია სადმე ბოლომდე იყოს განხორციელებული კლასიციზმის პრინციპული მოთხოვნა იმის შესახებ, რომ მხატვრულ ნაწარმოებს მთლიანად ჩამოეცა ცილოთ არაარსებითი, გარეშე ელემენტი. არც შექსპირის გენიას შეეძლო მიეღწია ამისათვის. „ჰამლეტი“ მხატვრული იდეის არსებითი გამოსახვა, ალბათ, სხვა ავტორსაც შეეძლებოდა, მაგრამ ვერავინ მოახერხებდა სრულად გაემეორებინა „ჰამლეტი“, რადგანაც ამ ნაწარმოებში ბევრია ისეთი მომენტი, რომელიც ერთმნიშვნელოვნად არ უკავშირდება ამ მხატვრულ იდეას (მაგალითად, განა აუცილებლობა მოითხოვდა მთავარ გმირსა და ნაწარმოებსაც ჰამლეტი ეწოდებოდა? ეს ასე იქნებოდა თუ ამ სახელს ტრაგედიაში აღწერილი რაიმე ვითარება დაუკავშირდებოდა ან იდეის მხრივ, ან ეფონიურად, ან კლასიციზმისათვის დამახასიათებელი პრიმიტიული მანერით, როცა გმირის სახელი თუ გვარი პირდაპირ გვამცნობს გმირის რაიმე არსებით ნიშანს. მაგრამ ეს ყოველთვის ასე როდია, და რამდენი ისეთი მომენტის მითითება შეიძლება თუნდაც ამ კლასიკურ ტრაგედიაში, რომლებიც სულაც ერთმნიშვნელოვნად არ არიან დაკავშირებული ნაწარმოების მხატვრულ იდეასთან). ამიტომაც, რომ შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ „ჰამლეტი“ ზუსტად დაეწერა ვინმე სხვას და არა შექსპირს. რაც შეეხება იმას, რომ „ჰამლეტი“ გათამაშებულ ადამიანურ ყოფიერებას ვინმე სხვაც გამოსახავდა, ამაში შეუძლებელი არაფერია, თუმცა, ისევე, როგორც გენიალური მეცნიერული აღმოჩენის შესახებ ითქვამს, ისიც შესაძლებელია, რომ ვერავის გამოეხატა.

6. აღმოჩენის ნიშანი აუცილებელია შემოქმედებისათვის, მაგრამ აღმოჩენა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს შემოქმედებას, საჭიროა სხვა ასპექტებითაც დახასიათაღეს შემოქმედება და სათანადო ნიშნებიც დაემატოს. ერთ-ერთ ასეთ ასპექტს წარმოადგენს ღირებულებითი დახასიათება.

თავიდანვე მივუთითებთ, რომ ქვემოთ ჩვენ განვახილავთ შეხედულებას, როდის მიხედვითაც შემოქმედება არის მოქმედება ღირებულებათა სფეროში, კერძოდ — ობიექტური ღირებულების ვითარებათა წყდომა და გამოსახვა. შემოქმედებითი მინაღწევარის ობიექტურ-ღირებულებითი ხასიათი შემოქმედების არსს უკავშირდება — შემოქმედება არის აღმოჩენა ობიექტურ-ღირებულებით სფეროში; ეს, ერთი მხრივ, მიუთითებს შენამოქმედის ობიექტურ, საყოველთაო

(ინტერსუბიექტურ) მოხმარებაზე, რასაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს შემოქმედებითი მინალწევარის შეფასების სუბიექტურობა-ობიექტურობის საკითხის გადაჭრისათვის, მეორე მხრივ კი, ეს მოლვაწეობის თვით წვდომითს, აღმოჩენითს, ე. ი. შემოქმედებითს ხასიათს განსაზღვრავს: ობიექტური ღირებულებაა ის, რისკენაც ისწრაფვის შემოქმედი და რაც მის შთაგონებას, ინტუიციას, შემოქმედებითი პროცესის ანტიციპაციურ ხასიათს, შემოქმედის მიერ თავისი შენაქმნის გასწორების მიმართულებას განსაზღვრავს.

მეცნიერული შემოქმედების შემთხვევაში ეს ობიექტური ღირებულებაა ქვეშარიტება. ქვეშარიტება ჩვენს სუბიექტურ ღირებულებას კი არ წარმოადგენს, ჩვენს ნება-სურვილზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ ობიექტურია, სავალდებულოა ჩვენთვის, მას კი არ უნდა ვლაღატოდეთ ჩვენი მიზნებისათვის, არამედ, პირიქით, მას უნდა მივყუებოდეთ თვითონ ჩვენი მიზნების განსაზღვრის საქმეშიც კი. მეცნიერული შემოქმედება ეძიებს ქვეშარიტებას, რომელიც ჯერ კიდევ უცნობია, და ამავე დროს ერთგვარად მაინც ცნობილია, რადგანაც ჩვენი აზრის მოძრაობებს სწორედ ის განაპირობებს. კერძოდ, ჩვენ არამართო წინასწარვე ვიცით ჩვენი არცოდნა და ვისწრაფით ცოდნისაკენ, არამედ ვიცით ქვეშარიტება უარყოფითად მაინც — ვიცით რა არ არის იგი. ასეთია მეცნიერული შემოქმედების ლოგიკა.

მხატვრული შემოქმედების შემთხვევაში ასეთ ობიექტურ ღირებულებას შეადგენს მშვენიერება. მშვენიერების რელატივისტური, ნიჰილისტური გაგება მხოლოდ მაშინ შეიძლება დავძლიოთ, როცა სწორად ვაღიარებთ, რომ ესთეტიკური შეფასების საფუძველში იგულისხმება მშვენიერება როგორც ობიექტური ღირებულება, ხოლო რადგან ესთეტიკურ მოლვაწეობას, თვითონ მხატვრულ შემოქმედებას, სწორედ ეს შეფასებითი მომენტი განსაზღვრავს, ამიტომ მხატვრული შემოქმედების საფუძველადაც ობიექტური ესთეტიკური ღირებულება გვევლინება. იგია შთაგონებას, ინტუიციას და ანტიციპაციას რომ განსაზღვრავს მხატვრულ შემოქმედებაში. ქვეშარიტი ხელოვანი სწორედ ამ ობიექტური მშვენიერების პირველადმოჩენი და პირველხორცემსხმელია.

ასეთივე ობიექტური ღირებულებითი ხასიათი აქვს შემოქმედებას ისეთ სფეროებში, რომელთაც პირობითად პრაქტიკულ სფეროში შემოქმედება შეიძლება ვუწოდოთ. აქ იგულისხმება ტექნიკური, სამხედრო, პოლიტიკური და სხვა მსგავსი მოლვაწეობანი. პრაქტიკუ-

ლი მათ შეიძლება ეწოდოთ მეცნიერული (თეორიული) და ესტეტური მოღვაწეობისაგან განსხვავებულად. მაგრამ, თუ ცოტა უფრო ღრმად ჩავუყვირდებით, აღმოჩნდება, რომ აქაც გონითს მოღვაწეობასთან გვაქვს საქმე და სანამ ე. წ. „პრაქტიკული მოღვაწეობა“ გონითის, ობიექტური ღირებულებებს დონემდე არ ამალღებულა, მას შემოქმედებად ვერ ჩავეთვლით. ავიღოთ, მაგალითისათვის, იარაღის შექმნის პროცესი. მაიმუნი, რომელიც ბანანის ჩამოსაგდებად ორ ჯონსს გადაბამს ერთბანდს, ჯერ კიდევ შემოქმედებითს ქცევას ვერ გვიჩვენებს, თუკი მან ეს მოქმედება არ დააფიქსირა როგორც ერთგვარი „იდეა“, ზოგადი, რომელიც ყოველთვის შეიძლება იქნეს გამოყენებული. რომ მაიმუნს ერთჯერადი მიღწევით ჯერ კიდევ არ შეუქმნია შემოქმედებითი მინალწევარი — ტექნიკური გამოგონება, ამათს ადასტურებს, რომ იგი ამ „გამოგონებულ იარაღს“ გადაადგდებს და ახალი მსგავსი ამოცანის გადაჭრისას ეს „იარაღი“ კვლავ შესაქმნელი ხდება. მკვლევართა დიდი უმრავლესობა, საერთოდ უყოყმანოდ იზიარებს შეხედულებას, რომ „ფეხის წამოკვირთ“ აღმოჩენილი, შემთხვევით დანახული ჯერ კიდევ აღმოჩენად არ ჩაითვლება. ამისათვის საჭირო იყო შემოქმედებითი ძიება, მიზანდასახული მოქმედება, მისი მიღწევა და იმის დაფიქსირება, რომ ჩვენ აღმოვაჩინეთ ობიექტური ღირებულებების მქონე საგანი. ე. წ. პრაქტიკული მოღვაწეობის სფერო, ამრიგად, გამოჩაყლის არ შეადგენს, აქაც უდავოდ ობიექტურ ღირებულებათა სფეროში უნდა ვიყოთ, რომ ჩვენი მინალწევარი შემოქმედების პროდუქტად შეფასდეს.

რა თქმა უნდა, არა მარტო „პრაქტიკული“, არამედ თვითონ თეორიული და ესთეტიკური მოღვაწეობის შემთხვევაში შემოქმედ ადამიანს სტიმულს აძლევს ე. წ. სუბიექტური ღირებულებებიც (სუბიექტური მოთხოვნებიც, ფულის გამომუშავება, პრესტიჟის ამალღება და მისთ.), მაგრამ თუ მის მთელ მოქმედებას მხოლოდ სუბიექტური ღირებულებების სფეროში შემოვსაზღვრავდით, სრულიად გაუგებარი იქნებოდა, როგორ შეიძლებოდა მიგველო ობიექტური ღირებულებების მქონე საგნები, შემოქმედებითი მინალწევრები. ცნობილია, რომ გაიცხვის საგნად იქცევა შემოქმედი, როცა ის სუბიექტური ღირებულებებით ხელმძღვანელობს თავის მოღვაწეობაში. გაიცხვა და დაგმობა აქ ეხება არა იმას, რომ შემოქმედი სუბიექტურ ღირებულებებსაც ითვალისწინებს (ველარავის ვერ მოეთხოვთ მთლიანად შეეწიროს ხელოვნებას თუ მეცნიერებას და არ გაითვალისწინოს.

თავისი საარსებო სუბიექტური მოთხოვნილებებიც), არამედ იმას, რომ იგი მხოლოდ მათ ეყრდნობა ან უმთავრესად მათ ეყრდნობა და არა ობიექტურ ღირებულებებს (კეშმარიტებას, მშვენიერებას). თუ შემოქმედი ობიექტურ ღირებულებებს ანგარიშს სულაც არ უწევს, ასეთ შემთხვევაში ლოგიკურადაა გამოიციხული, რომ იგი შეძლებს შემოქმედებას. შემოქმედების რეალური პროცესი სუბიექტურ და ობიექტურ ღირებულებათა ერთობლივი მოქმედების სფეროა, მაგრამ იმისათვის, რომ იგი შემოქმედებითი პროცესი იყოს, აუცილებელია სუბიექტური ღირებულებები ვერაფერზე ზიანს ვერ აყენებდნენ ობიექტური ღირებულებებით წარმართულ შემოქმედებით პროცესს (შესაძლებელია მათ შეაფერხონ, დააგვიანონ ეს პროცესი, მაგრამ დაუშვებელია მათ გააყალბონ იგი, ობიექტური ღირებულების ნაცვლად არაღირებული ან სუბიექტურად ღირებული მოგვეყენ).

ცნობილია, რომ კულტურა, როგორც კაცობრიობის შემოქმედებითი მინაღწევა, დამოკიდებულია სინამდვილის განვითარების შედეგებით დაბალი დონის კანონზომიერებებზეც, ბიოლოგიურ ფაქტორზე, საარსებო საშუალებათა წარმოების პროცესზე. ასეთ ფაქტებს ეფუძნება რამდენიმე თეორია კულტურის ღირებულებათა სუბიექტური განსაზღვრულობის შესახებ. ასეთია ბიოლოგისტური, „სოციოლოგისტური“, „ეკონომიკურ-მატერიალისტური“, ფროიდისტული და სხვა თეორიები შემოქმედების, კერძოდ — მხატვრული შემოქმედების, შესახებ.

კულტურა, მართალია, დამოკიდებულია, როგორც აღვნიშნეთ, სინამდვილის შედარებით დაბალი დონის კანონზომიერებებზე. მაგრამ მას აქვს თავისი კანონზომიერებაც, რომელიც უკუშემოქმედებს ამ დაბალ დონეზე. ეს სწორი დიდმნიშვნელოვანი დებულება ბევრმა არასწორად გაიგო, რომლის მიხედვითაც არც ხელოვნებას და არც მეცნიერებას არა აქვს საკუთარი შინაარსი, საკუთარი ლოგიკა, რომელსაც მნიშვნელობა ექნებოდა მათი გაგებისათვის, რომ ისინი ბოლომდე და უნაშთოდ დაიყვანებინ დაბალ დონეზე. მეცნიერულ აღმოჩენას, მაგალითად, კეშმარიტების ობიექტური ღირებულება (რომ ორჯერ ორი თვითონ, ჩვენგან დამოუკიდებლად. არის ოთხი) კი არ უდევს საფუძვლად, არამედ ჩვენი სუბიექტური, ინდივიდუალური, ჭკუფური პოზიცია, და იგი თითქოს არსებითად ამ პოზიციის

ცვლილების შესაბამისად იცვლება. ამგვარი სუბიექტივიზმი სრულიად შეუთავსებადია ნამდვილ კონკრეტულთან, რომელიც კი არ უარყოფს ქეშმარიტების, მშვენიერების ობიექტურ ღირებულებას, მათ საკუთარ ლოგიკას, არამედ იმას ამტკიცებს, რომ ადამიანური ცხოვრების რაღაც გარკვეული დონე ქმნის ხელოვნებისა და მეცნიერების, მთელი კულტურის განხორციელების პირობებს, რომ თვითონ ქეშმარიტება კი არაა დამოკიდებული ამ პირობებზე, არამედ ის, თუ როდის და რამდენად მიაკვლევს კაცობრიობა გარკვეულ პირობებთან რეალურად შეკავშირებულ (და არა ყველა) ქეშმარიტებებს. საზოგადოებრივი ცხოვრების კანონების შესაბამისად იქმნება მოთხოვნილება გარკვეული მიმართულებით ძიებისა, მისი ინტერესები აისახებიან კულტურის კონკრეტულ თავისებურებებში, იგი თავის სუბიექტურ დაღს ასვამს, მაგრამ წმინდა სუბიექტურად როდი აქცევს შემოქმედებაში არსებულ ობიექტურ ღირებულებებს.

შეხედულებებს, რომლებიც სინამდვილის განვითარების მაღალ დონეებს დაბალზე დაიყვანენ, რედუქციონიზმი ეწოდება. დაბალი დონე ყოველთვის საფუძვლად უდევს მაღლის არსებობას, მის გარეშე ეს უკანასკნელი ვერ იარსებებდა, მაგრამ რედუქციონიზმი ამაზე მეტს ამტკიცებს და მისი შეცდომაც იმაშია: მისი მტკიცებით, დაბალი დონე საკმარისია მაღლის მთელი თავისებურებების დახასიათებისათვის, მისი საკუთარი შინაარსის გათვალისწინებისათვის. დღევანდელ შემოქმედების ფსიქოლოგიასა და ფილოსოფიაში ფართოდაა გავრცელებული ფროიდისტული რედუქციონისტული კონკრეტია, რომლის მიხედვითაც ირაციონალური ბიოლოგიური საწყისი ლიბიდო (ფართო აზრით გაგებული სექსუალური ლტოლვა) განსაზღვრავს შემოქმედების პროცესსაც და თვით შენამოქმედის შინაარსსაც კი. სექსუალური ლტოლვის ცნება ამ თეორიაში შეუღლებულია „არაცნობიერი ფსიქიკურის“ და ლტოლვის სახეცვალების (სუბლიმაციის — ამალღების) ცნებებთან. ფროიდისმის პოპულარობა, უდავოდ, იმით უნდა აიხსნებოდეს, რომ იგი მართლაც მიუთითებს შემოქმედების პროცესზე გავლენის მქონე ერთ-ერთ (თუმცა არა ერთადერთ და, უნდა ვიფიქროთ, არც გადამწყვეტ) ფაქტორზე, მაგრამ, რა მრავალმხრივი კორელაცია არ უნდა იქნეს დადგენილი შემოქმედებასა და ლიბიდოზურ სიღრმისეულ ფაქტორებს შორის, ეს კორელაცია ყოველთვის არაარსებით კავშირად დარჩება როგორც მიმართება სუბიექტურ ღირებულებასა და ობიექტურ ღირებულებით

გამსჭვალულ შემოქმედებითს ფენომენებს შორის. ლიბიდო ვერასოდეს გაავგავებინებდა შემოქმედებითი მინალწევრის და თვითონ მიღწევის პროცესის საკუთარ შინაარსს.

7. გავითვალისწინოთ ზოგიერთი არსებითი მომენტიც, რაც ღირებულებათა სფეროს ახასიათებს და რასაც არსებითი მნიშვნელობა აქვს შემოქმედების ღირებულებითი ბუნების გათვალისწინებისათვის. ფილოსოფიისა და კულტურის ისტორიაში ბევრი რამაა ცნობილი ღირებულებათა დახასიათების თვალსაზრისით. ჩვენ ჯერ ვეცდებით გავითვალისწინოთ ღირებულებათა არა ცალკეული სფეროების (შექცევების, ხელოვნების, ეთიკურის) მახასიათებლები, არამედ ზოგადი აქსიოლოგიური მსჯელობები, და მოვხაზოთ ღირებულებითი მსჯელობების კონცეპტუალური აპარატის ზოგადი სტრუქტურა.

როგორ წარმოგვიდგება ღირებულებათა სისტემა?

ცნობილია, რომ ღირებულება გულისხმობს შემფასებელ სუბიექტს (ინდივიდს ან ინდივიდთა რაიმე ერთობლიობას) და მის გარეშე თავის აზრს კარგავს პირდაპირი მნიშვნელობით (რა თქმა უნდა, ეს აზრი შენარჩუნებულია გადატანითი მნიშვნელობით ლაბარაკისას, როცა შემფასებელი სუბიექტი თითქოს გამორიცხულია, მაგრამ მაინც ჩუმადაა მოაზრებული).

ღირებულებითი მსჯელობების რთულ ლაბირინთში გარკვევისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს თავიდანვე განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან ორგვარი ღირებულება — ობიექტისა და სუბიექტის (როგორც სუბიექტის) ღირებულება. ობიექტის ღირებულება გულისხმობს, რომ შემფასებელი სუბიექტი და შესაფასებელი საგანი თუ მოვლენა სხვადასხვაა. სუბიექტის ღირებულება კი ნიშნავს, რომელიმე ინდივიდის მიერ თავისი სუბიექტის, როგორც ღირებულებითი ონტიური ცენტრის, გამოყოფას. არაორგანული სამყაროს საგნები მხოლოდ ობიექტის ღირებულებითს ნიშანს შეიძლება ატარებდნენ (იმის მიხედვით, თუ რომელ მატერიალურ ან სულიერ ღირებულებათა სფეროში იღებენ მონაწილეობას), სუბიექტის ღირებულებითი ონტიური ცენტრი სიცოცხლის საფეხურამდე არ არსებობს. ცოცხალი არსება კი ასეთ ცენტრს ფლობს და უდავოდ ამის გამო იწოდება ცოცხალ არსებად. იგი არის ინდივიდი, რომლისათვის სულერთი როდია როგორ მოეპყრობიან მას, მისი ფუნდამენტური ნიშანია კარგად და ავად ყოფნა. ასეთი ცენტრი იგულისხმება ყველგან, სადაც კი ცოცხალი ინდივიდი გვხვდება, სიცოცხლის განვითარების ყველა საფეხურზე. ამ საფეხურთა კვალობაზე ეს ცენტრი მხოლოდ შოდი-

ფიცირებას განიცდის — სასიცოცხლო, ბიოლოგიური ცენტრიდან სუბიექტად, ფსიქიკური დონის არსების ცენტრად იქცევა, შემდეგ კი — პიროვნებად (საზოგადოებრივ არსებად, რომელიც ობიექტურ ღირებულებების სამყაროში ცხოვრობს, შემოქმედებით, აქტივობითა და პასუხისმგებლობის ნიშნით ხასიათდება).

სხვა სუბიექტის ღირებულებებითი ონტიური ცენტრი ჩვენ შეიძლება ჩვენი დაკვირვების, მსჯელობის, შეფასების ობიექტად ვაქციოთ. ამ შემთხვევაში ის ორგვარად შეიძლება განვიხილოთ: როგორც ობიექტი სხვა ობიექტთა შორის (1) და როგორც თავისებური ობიექტი, გასაგნებული სუბიექტი, თვითღირებულების შემცველი არსება (2). პირველ შემთხვევაში მის ობიექტურ ღირებულებას განსაზღვრავს მისი, როგორც მხოლოდ ობიექტის, მონაწილეობა რაიმე ობიექტურ ღირებულებათა სფეროში, მეორე შემთხვევაში კი, გარდა ასეთი დახასიათებისა, მას თვითონ აქვს ღირებულება — სხვა სიცოცხლეს, სხვა ფსიქიკასა და სხვა ნებას ჩვენ პატივი უნდა ვცეთ თავისთავად, იმის მიუხედავადაც თუ ობიექტებისათვის დამახასიათებელ რომელ ღირებულებითს სისტემაში მონაწილეობენ ისინი. სულ სხვა საკითხია სანამდე სწვდება ასეთი მიდგომა, სიცოცხლისეული ცენტრიც ასეთი შეფასების საგნად უნდა ვაქციოთ თუ მხოლოდ ფსიქიკური სუბიექტის ან პიროვნების დონიდან დავიწყოთ ასეთი მიდგომა (ან მხოლოდ გარკვეული რანგის პიროვნებას მოვეპყრათ ასე).

სუბიექტის ღირებულებითი ონტიური ცენტრის განვითარება უმაღლეს საფეხურს აღწევს მაშინ, როცა მას აქვს როგორც საკუთარი ღირებულების, ისე მის გარეშე არსებული ღირებულებითი ონტიური ცენტრის ღირებულების ცნობიერება, და როცა ორივე (საკუთარ და სხვის) ცენტრს ორივეზე ზევით მდგომი ობიექტური ღირებულება განსაზღვრავს.

მეორე არსებითი განსხვავება ღირებულების სუბიექტურობა-ობიექტურობას შეეხება. გამოიყოფა ობიექტური და სუბიექტური ღირებულებები. სუბიექტურია ღირებულება, თუ მის ღირებულებად აღიარებას მხოლოდ სუბიექტისათვის (ინდივიდისათვის, საზოგადოებრივი ჯგუფისათვის, რომელიმე კლასისათვის, ცალკე ერისათვის) საარგებლიანობის ნიშანი აფუძნებს. სუბიექტური ღირებულებებისაა, მაგალითად, ყველა ბიოლოგიური ხასიათის მოთხოვნილებების დამაკმაყოფილებელი საგანი, თუკი მხედველობაში გვაქვს არა, ვთქვათ, კა-

ცობრიობა (მისი მატერიალური კულტურა). არამედ ცალკეული სუბიექტი თუ სუბიექტთა რომელიმე ზემომართებული ერთობლიობა. ობიექტურია ღირებულება, როცა იგი არც ერთ სუბიექტზე თუ სუბიექტთა ჯგუფზე არაა დამოკიდებული.

ღირებულების ამ მოკლედ მოხაზული სტრუქტურის რომელ ელემენტს უკავშირდება შემოქმედება? სუბიექტივისტური თეორიებს მიხედვით, არ არსებობს ობიექტური ღირებულებები; ის, რაც ობიექტური ღირებულების სახით წარმოვედგება, სიანაპვილეში მხოლოდ ინტერსუბიექტური ღირებულებაა, საერთოა ყველა სუბიექტისათვის (და ლოგიკურად გამორიცხული არაა გამონაკლისის არსებობა აქედან). ასეთია, მაგალითად, ნეოპოზიტივისტური შეხედულება ამ საკითხზე. საპირისპირო თვალსაზრისს იცავს ობიექტივიზმი, რომლის მიხედვითაც საგნებს და მოვლენებს ღირებულებითი ნიშანი აქვთ თავისთავადაც, სუბიექტთან (თუ სუბიექტთა გარკვეულ ჯგუფთან) მიმართების გარეშეც. პირველი თვალსაზრისის მიხედვით, შემოქმედება არის სუბიექტის (ინდივიდის ოღონდ ინდივიდთა ჯგუფის) მოთხოვნილებების თუ ინტერესების დაკმაყოფილებასთან დაკავშირებული მოქმედება. რომელიც წარმატებით წყვეტს ამოცანას, ადრე რომ გალაპარაკდები იყო. მეორე შეხედულების თანახმად, შემოქმედება არის მხოლოდ ობიექტური ღირებულების სფეროში ახლის მიკვლევა.

სუბიექტური გაგების მიღება შეუძლებელია იმის გამო, რომ შემოქმედებად რაიმე მინალწევარი მხოლოდ იმის გამო როდი შეიძლება ჩავთვალოთ, რომ სუბიექტურ ღირებულებათა სფეროს განეკუთვნება, შეუძლებელია ცხოველისა და ადამიანის ისეთი ქცევები მივიჩნიოთ შემოქმედებად, რომლებიც სუბიექტის მომენტალურ ბიოლოგიურ თუ სოციალურ მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებენ მხოლოდ. როდესაც ცხოველი თუ ადამიანი საკვების მოთხოვნილებას იკმაყოფილებს ან წყურვილს იკლავს, ეს ქცევა, თავისთავად, შეუძლებელია შემოქმედებად მივიჩნიოთ. არ უნდა შეგვიყვანოს შეცდომაში იმან, რომ ხშირად სუბიექტური ღირებულებებით მოტივირებული ქცევა ისეთ მომენტებსაც გვიჩვენებს, რომლებიც ობიექტურ ღირებულებათა სფეროში აღმოჩენას, ე. ი. შემოქმედებას უკავშირდება. მაგალითად, საკვების მოთხოვნილების დაკმაყოფილებასაკენ მიმართული ქცევა ინდივიდისა შეიძლება მხოლოდ იმის შემდეგ რეალიზდებოდეს, რაც ინდივიდმა ამისათვის აუცილებელი იარაღი გამოიგონა. მთლიანი

ქვეყნის მოტივი ასეთ შემთხვევაში სუბიექტურია, მაგრამ მასში გამოიყოფა მნიშვნელოვანი და თავისებური რგოლი (იარაღის გამოგონება), რომელიც ობიექტურ ღირებულებითს მომენტს უკავშირდება.

სუბიექტივისტური შეხედულება სუბიექტურ ღირებულებათა შორის ზღვარს შლის და სუბიექტურზე დაიყვანს ყოველივეს. მაგრამ ამ შემთხვევაში, ობიექტური ღირებულებების გასუბიექტურებას შემთხვევაში, სრულიად გაუგებარია შემოქმედების თავისებურება. თავს მხრივ, ვერც ობიექტივისტური თვალსაზრისი აღწევს მიზანს. ობიექტივისტური შეხედულების მიხედვით, შემოქმედებას მხოლოდ ობიექტური ღირებულებები განსაზღვრავენ და სუბიექტი მხოლოდ პასიური შემსრულებელია.

სინამდვილეში შემოქმედება ყოველთვის სუბიექტურ ღირებულებათან არის დაკავშირებული (პირდაპირ თუ არაპირდაპირ), მას საწყისს სუბიექტური სტიმული აძლევს და მისი პროდუქტიც სუბიექტის რაიმე მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას ემსახურება. თვითონ ობიექტური ღირებულებაც, რომ იგი სუბიექტის ქვეყნს მოტივად იქცეს, უნდა გაშინაგანდეს, სუბიექტისეულად იქცეს. მაგრამ, წინააღმდეგ სუბიექტივისტური კონცეფციისა, შემოქმედება აუცილებლად უკავშირდება ობიექტურ ღირებულებას: თვითონ სუბიექტური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას შემოქმედების შემთხვევაში აღამიან მხოლოდ იმის მეშვეობით ახერხებს, რომ დროებით მაინც ან რაიმე არსებითი ასპექტით მაინც, მოწყდება სუბიექტურ ღირებულებათა მოთხოვნილებათა ტყვეობას და ობიექტურ ღირებულებათა საყაროს მიმართავს (ნამდვილ ზნეობრივ თუ საზოგადოებრივი მნიშვნელობის სხვა პრინციპს აღმოაჩენს, სწვდება ქვეშაირიტებას, მანქანის შექმნისათვის აუცილებელ ობიექტურ საქმის ვითარებას მიაკვლევს და სხვ.). ამრიგად, სუბიექტური მოტივი გარედან მართავს შემოქმედებითს ქვეყნს, რამდენადაც თვითონ შემოქმედების პროცესში იგი ჩამოცილებული უნდა იქნეს, რადგანაც თვითონ სუბიექტური ღირებულების რეალიზაცია, იდივიდის მოთხოვნილებითს დაკმაყოფილება აქ შეუძლებელი იქნებოდა, თუ მანამდე ობიექტურ ღირებულებათა სფეროში არ გადავიტანდით ჩვენს მოქმედებას.

რადგანაც შემოქმედება არის აღმოჩენა ობიექტურ ღირებულებათა სფეროში, ხოლო ეს უკანასკნელი აუცილებლად გულისხმობს ცნობიერებას, შემოქმედი სუბიექტის მიერ ღირებულების ვითარებას გაცნობიერებას, აქედან გამომდინარეობს, რომ დებულება შემოქმე-

დებინ არაცნობიერი ხასიათის შესახებ მკვლარა. თუმცა აქ აუცილებელია აზრის დაზუსტება. რას ენება ცნობიერება-არაცნობიერება? თუ ვიტყვი, რომ—საძიებელმიზანს, მაშინ ცნობიერების გარეშე ვერაფერს ავხსნით, თუმცა არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ მიზნის ცნობიერება ყოველ მომენტში არ ახლავს ამ პროცესს, იგი მხოლოდ განსაზღვრავს მის მიმართულებას და მხოლოდ შეფერხების შემთხვევაში ჩაებმება კვლავ საქმეში. მაგრამ შემოქმედებით პროცესში არის ისეთი მომენტები, რომელთა შესახებაც ასე მარტივად შეუძლებელია ვთქვათ ცნობიერია ისინი თუ არა. მაგალითად, ჩვენ ზემოთ არაერთგზის მივუთითეთ შემოქმედების პროცესის არსებით მომენტზე, შედეგის წინასწარ მოცემულობაზე. ესაა ატივიზაცია, რომელიც გულისხმობს, რომ საბოლოოდ შედეგი წინასწარვე გარკვეული სახით არის ცნობიერებაში წარმოდგენილი, თუმცა გარკვეული აზრით არაცნობიერია: ჩვენ ვიცით, რა არ არის ის, რასაც ვეძებთ, მაგრამ მკაფიოდ როდი ვიცით, რას ვეძებთ (ამას მაშინ გავიგებთ, როცა საბოლოოდ დავინახავთ უკვე ხორცშესხმულს გამოხატვის საშუალებებით).

8. ამ საკითხს უკავშირდება პრობლემა შემოქმედებისა და საზოგადოებრივი პროგრესის ურთიერთობისა. ცნობილია, რომ მეცნიერული აღმოჩენები (მაგალითად, ატომური ყუმბარის შექმნა) საზოგადოებრივ პროგრესს ხშირად ხელს უშლის, ეწინააღმდეგება. როგორ მოვარიგოთ ეს აზრი იმ დებულებასთან, რომ ყოველი შემოქმედება ობიექტურ ღირებულებათა სფეროში ჩაღრმავებაა (ობიექტური ღირებულება კი არის საზოგადოებრივი პროგრესის ერთადერთი საბოლოო კრიტერიუმი).

რა კავშირია შემოქმედებასა და საზოგადოებრივ პროგრესს შორის? თუ შემოქმედების იმ ნიშნიდან ამოვალთ, რომ იგი ობიექტურ ღირებულებას უკავშირდება, და ამავე დროს გავითვალისწინებთ, რომ კაცობრიობის პროგრესი კულტურას, ობიექტურ ღირებულებათა სფეროს: ზრდას ნიშნავს, მაშინ ანალიტიკურად მივიღებთ, რომ შემოქმედება აუცილებლად საზოგადოებრივი პროგრესია. მაგრამ ხომ ცნობილია რომ ცივილიზაციის განვითარება, ტექნიკური გამოგონებებისა და თეორიული შემეცნების ზრდა ყოველთვის როდი უწყობს ხელს ზნეობრივ პროგრესს და ეკოლოგიურ პროგრესს, პირიქით, იგი ამ უკანასკნელთა დაქვეითებასაც იწვევს. ცნობილია, მაგალითად, რომ მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარება იწვევს ენერჯიაზე ადამიანთა ბატონობას; რაც მძლავრი იარაღის გამოგონებაშიც გამოიხატება,

ხოლო ეს იარაღი შეიძლება გამოიყენონ ბოროტმა ძალებმა, პროგრესის მოწინააღმდეგე ძალებმა. ეს ერთგვარ აპორიას ქმნის. შემოქმედება თითქოს პროგრესულიცაა და რეგრესულიც. გამოსავალს არ წარმოადგენს საკითხის ისეთი გადაჭრა, რომელიც მიიჩნევს, რომ იარაღის შექმნა, მისი გამოყენება არ შეიძლება შემოქმედებითად ჩაითვალოს, როგორც უარყოფით ღირებულებასთან დაკავშირებული მოქმედება. ეს სწორი არაა. ასე რომ იყოს, მაშინ არ დაგვრჩებოდა არც ერთი შემოქმედებითი მინალწევარი, რამდენადაც შეუძლებელია ისეთი შენამოქმედი წარმოვიდგინოთ, რომლის გამოყენება არ შეეძლოთ ბოროტ ძალებს.

სადაა ასეთი „აპორიიდან“ გამოსავალი?

შეიძლებოდა ეს გამოსავალი ღირებულებათა იერარქიულ აღნაკობაში ვეძებნა. ადამიანის არსებობის საბოლოო მიზნის და ყველაზე არსებითი მხარის დადგენა თუ შეიძლება, მაშინ ღირებულებათა შესაბამისი სფერო თავში მოექცეოდა, დანარჩენები კი სუბორდინაციულად განლაგდებოდა და ასეთ შემთხვევაში ერთ სფეროში მიღწეული პროგრესი საბოლოოდ იმით შეფასდებოდა, თუ რას იწვევს იგი უმთავრეს სფეროში, პროგრესს თუ რეგრესს (და ეს გამოწვევა შეიძლება იყოს პირდაპირიც და არაპირდაპირიც). თუ, მაგალითად, მივიჩნევთ, რომ ყველაზე არსებითია ზნეობრივი სფერო, მაშინ, რუსოს შეხედულების თანახმად, შეიძლება ვაღიაროთ, რომ ცივილიზაციის განვითარება ხელს როდი უწყობს პროგრესს.

მსგავსი თვალსაზრისი ხშირად გამოიყენება ფაქტიურად. ამის გამო ხდება, მაგალითად, ის, რომ ტექნიკური რევოლუციის შედეგების ამგვარ უარყოფით შედეგებზე მსჯელობენ. თუმცა აქ აუცილებელია მსგავსი იერარქიული წყობის აბსოლუტური ხასიათი უარყოფით. იერარქიული წყობა შეფარდებითია, რადგანაც თუ თვალსაზრისებს შეეცვლით (რასაც ფაქტიურად აქვს ადგილი და ლოგიკურადაც არაფერი ელობება წინ), მაშინ ერთი სფერო, რომელიც მეორეს ექვემდებარება, ახლა თვითონ დაიქვემდებარება ამ მეორეს. მაგალითად, წარმოების პირობებში გარემოს გაქუჩყიანება დიდ ცოდვად არ ითვლება, რადგანაც ამოსავლად მიჩნეულია წარმოების ინტერესები, მოგება, შავრამ როგორც კი ადამიანის ბიოლოგიურ არსებობას დაესვამთ სუბორდინაციული კიბის დასაწყისში, როგორც დანარჩენთა პირობას, მაშინვე აღმოჩნდება, რომ მატერიალური წარმოება (ტექნიკური პროგრესის მიერ გამოწვეული ცვლილებებ-

ში) პროგრესის საწინააღმდეგოდ შედეგებსაც იწვევს, რამდენადაც ეკოლოგიურ კრიზისს წარმოშობს. ასე რომ, ზნეობის თვალსაზრისით ყველაფრის შეფასების მუდმივ განწყობად ჩათვლა ფაქტიურად სწორი არაა.

მაგრამ მთავარი მაინც ისაა, რომ ასეთი შეფარდებითობა და იერარქიის მოძრავი ხასიათი შეინიშნება თვით ერთ კულტურულ სფეროს შიგნითაც. ხომ ცნობილია, რომ ერთი დარგის ეკონომიკური პროგრესი ეკონომიკის მეორე დარგის პროგრესს ეწინააღმდეგება. ცნობილია ასეთი წინააღმდეგობა ეკოლოგიურ სფეროშიც: გარემოს რომელიმე კომპონენტის განვითარება სხვა კომპონენტთა განვითარებას შეიძლება უშლიდეს ხელს, ამიტომაც უმნიშვნელოვანეს პრობლემად ქცეული გარემოს კომპონენტთა ჰარმონიული შეხამების საკითხი. უდავოა, კულტურის სხვა სფეროებშიც შეიძლება დადგინდეს ანალოგიური წინააღმდეგობები.

ამრიგად, ჩვენ იმ დასკვნამდე მივდივართ, რომ შემოქმედება თავისთავად არის პროგრესი მოცემულ დარგში, იგი არის ადამიანის ინდივიდისა და გვარის გამოთავისუფლება მანამდე შეზღუდულობისაგან, მაგრამ კულტურის სხვა დარგების განვითარებას აგი შეიძლება გარკვეულ პირობებში ეწინააღმდეგებოდეს, თუმცა არა თავისი შინაგანი ბუნებით, არამედ მასთან დაკავშირებული სხვა მომენტებით.

3. შემოქმედების როგორც ახლის ძენა

9. შემოქმედების არსებითი დახასიათების თვალსაზრისით, ჯერჯერობით ჩვენ იმაზე მივუთითეთ, რომ იგი გულსხმობს აღმოჩენას ობიექტურ ღირებულებათა სფეროში. აღმოჩენა იმას ნიშნავს, რომ მიღწეული გვაქვს ახალი საფეხური შემეცნებისა, ესთეტიკური აღქმისა და გაცნობისა და ა. შ. სიახლე, ამრიგად, შემოქმედების არსებითი ნიშანია: შემოქმედებითი მინაღწევა სიახლის ნიშანს უნდა ატარებდეს. რაც ცნობილია, რაც ძველია, იგი ახლანდელი შემოქმედების შეფუჯად არ შეიძლება ჩაითვალოს.

მაგრამ სიახლეცაა და სიახლეც. უნდა გაირკვეს, რა ასპექტით სიახლეს შეეხება საქმე. საქმე ისაა, რომ ამ თვალსაზრისით უნდა გავითვალისწინოთ შემოქმედების პროცესის სხვადასხვა მხარეები, როგორც შემოქმედების ობიექტური ფაქტი, ისე თვითონ შემოქმედი, მისი წრე, კაცობრიობა და მათი მიმართება შემოქმედების ობიექტური ფაქტისადმი.

ტერმინი „სიახლე“ სხვადასხვა აზრის მატარებელი იქნება სხვადასხვა შემთხვევაში, იმის მიხედვით, თუ რას ეხება საქმე — შემოქმედ სუბიექტს, საზოგადოებრივ ჯგუფს, ცალკეულ შემოთარავლულ რეგიონალურ კულტურებს თუ ზოგადკაცობრიულ კულტურას.

ამ თვალსაზრისით ცნობილია სიახლის რამდენიმე გაგება:

ა) მინალწევარის სიახლის სუბიექტური განცდა, მაშინ როცა სინამდვილეში იგი ახალი არაა არც კაცობრიობისათვის, არც ეროვნული (თუ რომელიმე სხვა შემოთარავლული კულტურის) თვალსაზრისით და არც სუბიექტისათვის ფსიქოლოგიურად. ასეთ შემთხვევაში სუბიექტი დარწმუნებულია, რომ თვითონ მან შექმნა, აღმოაჩინა ესა თუ ის „მინალწევარი“, სინამდვილეში კი იგი მას სხვაგან უნახავს (წაუკითხავს, გაუგონია), მენსიერებას კი ეს შინაარსი შემოუნახავს და წარსულში აღქმულის დროითი ინდექსი დაუკარგავს, რითაც მენსიერების წარმოდგენა ფანტაზიის წარმოსახვასთან გაუტოლებია. ასეთ „აღმოჩენას“ აღმოჩენის, სიახლის ფენომენალური მოცემულობა ეწოდება, რადგანაც მხოლოდ ფსიქიკური ფენომენი (განცდა) გვაქვს აღმოჩენისა. მსგავსი განცდა არტუ იშვიათად გვხვდება. რათქმა უნდა, ეს არ არის პლაგიატი, რადგანაც სუბიექტი განზრახ როდი ასაღებს თავისად სხვის მიღწევას. ცხადია, სიახლის ფენომენალური მოცულობა შეიძლება მოჩვენებითი კი არ იყოს, არამედ სიახლის სხვა, ქვემოთ მითითებულ სახეებს ერწყმოდეს.

ბ) სიახლე ფსიქოლოგიურად (სუბიექტურად). ასეთ მოვლენასთან მაშინ გვაქვს საქმე, როცა მსგავსი მინალწევარი ცნობილია კაცობრიობისათვის, ერისათვის, გარკვეული ჯგუფისათვის, მაგრამ უცნობია მისი ხელახალი აღმოჩენი სუბიექტისათვის და მან დამოუკიდებლად, საკუთარი ძალებით მიაღწია ამაშ. ამ ფსიქოლოგიურ სიახლეს სიახლის ფენომენალური ნიშანიც ახლავს ჩვეულებრივ (სუბიექტი განიცდის, რომ მან ახალი რამ „შექმნა“, აღმოაჩინა). ფსიქოლოგიური პლანის აღმოჩენა ობიექტურ აღმოჩენას უტოლდება იმ ნიშნით, რომ სუბიექტმა იმასვე მიაღწია, რისთვისაც მისგან დამოუკიდებლად ადრე სხვას მიუღწევია. თუ ფსიქოლოგიური პლანის შემოქმედს უმნიშვნელო დრო აშორებს პირველადმოჩენისაგან, იგი ერთდროულად აღმოაჩენს უტოლდება და შეუძლია იამაყოს იმით, რომ იმავე რანგის უნარს ფლობს, რასაც შემოქმედი, რომელსაც ისტორიულად ეკუთვნის ეს აღმოჩენა. ხოლო როცა ეს დროის პერიოდი დიდია და, ამის გამო, ხელახლად აღმოაჩენისათვის ცნობი-

ლი იყო აღმოჩენის ბევრი შედეგი, რაც მის წვდომას აადვილებს, მაშინ ასეთი ოპტიმიზმისათვის ნაკლები საფუძველი არსებობს.

გ) სიახლე რომელიმე კულტურული რეგიონის (სკოლის, ერის, სახელმწიფოს და მისთ.) თვალსაზრისით. „აღმოჩენის“ ასეთ ნიშანთან საქმე გვაქვს მაშინ, როცა კაცობრიობის კულტურისათვის (იმ პირობით, რომ მოცემულ ეპოქაში მაინც არსებობს კაცობრიობის საერთო, არაიზოლირებული კულტურა) იგი ახალი არაა, ცნობილია, მაგრამ რომელიმე კულტურული რეგიონისათვის, რომელშიც ხელახლად აღმოჩენი მოღვაწეობს, ეს სიახლეა. ასეთ ვითარებასთან საქმე გვაქვს კულტურულ სფეროთა ერთმანეთისაგან იზოლირების შემთხვევაში (ჩინური, აღმოსავლური და ევროპული კულტურები გარკვეულ ისტორიულ პერიოდებში ან ახალი და ძველი, დანგრეული კულტურა). შესაძლებელია ასეთი იზოლირება არსებობდეს ერთი რეგიონის კულტურის შიგნითაც კი. ამის კლასიკური მაგალითია დავა ნიუტონსა და ლაიბნიცს შორის დიფერენციალური აღრიცხვის მეტოდის აღმოჩენის თაობაზე¹⁵.

დ) სიახლე ობიექტურად, პირველმინაღწევარი კაცობრიობის ისტორიაში. ასეთი რამის დადასტურება მეტად ძნელია, რაც იმიტომ გამოწვეული, რომ ან არ არსებობს ასეთი აღმოჩენის შესახებ სრული ინფორმაციის მიღების საშუალება, ან მეტისმეტად მრავალრიცხოვან აღმოჩენათა შორის ძნელია მისი მიკვლევა. ობიექტური სიახლის ცნება იმას გულისხმობს, რომ მსოფლიო კულტურული პროცესი, ყოველ შემთხვევაში აღნიშნული მინაღწევრის თვალსაზრისით, ერთიანი პროცესია.

წინმოქმედებითი მინაღწევრის სიახლის ზემომითითებული განსხვავების შესაძლებლობა განსაზღვრულია აქტების ფსიქოლოგიის არსებობით, რომელიც ერთმანეთისაგან განარჩევს განცდას, მის საგანს, შინაარსს და აქტს¹⁶. რა თქმა უნდა, აქ მხედველობაშია მიღებული როგორც განცდის საგნის ობიექტური, ისე მისი ინტენციონალური მოკემულობა განცდის აქტში.

10. სიახლე ყოველთვის უპირისპირდება დოგმატურს, რუტინას, ტრადიციებით გამტკიცებულ შეხედულებებს. ამიტომ შემოქმედება რევოლუციურია თავისი არსითვე და, როგორც ასეთი, უძნელეს ბა-

¹⁵ Таннери П. Исторический очерк развития естествознания в Европе. М.—Л., 1934, с. 96—98.

¹⁶ P. L i n k e. Grundfragen der Wahrnehmungstheorie. 1918.

რეიერებს აწყდება. საოცარი ჩანს, მაგრამ ეს ბარიერები უდიდეს წინააღმდეგობას უქმნის შემოქმედს მაშინაც, როცა მისი მინალწევარი, ვთქვათ — ტექნიკური გამოგონება, შრომასა და ცხოვრებას უადვილებს აღამიანებს. და რაც უფრო წინ უსწრებს შემოქმედი თავის ეპოქას, რაც უფრო გენიალურია იგი, მით უფრო ძლიერია მის მიერ გადასალახი ბარიერები, რადგანაც მით უფრო რადიკალურად და ტოტალურად არღვევს იგი ძველ დოგმებს.

ამ წინააღმდეგობის გამოხატულებად შეიძლება გავიგოთ ის უცნაური პოზიცია გენიოსის მიმართ, რომელიც ევროპულ აზროვნებაში შეინიშნება და გენიოსის პათოლოგიურ პიროვნებად გაგებას ცდილობს. რაკი შემოქმედი ამსხვრევს არსებულ ნორმებს, ხოლო გენიოსს უკიდურესობამდე მიჰყავს ეს აქცია, თავისთავად ცხადია, გენიოსი არ შეიძლება იყოს ე. წ. ნორმალური ადამიანი, ობივატელი, კონფორმისტი, კარიერისტი. იგი არაა ნორმალური, რამდენადაც ნორმის ზევითაა. გენიოსის ასეთი გაგება უჩვეულო არაა, მაგრამ XIX საუკუნის შუაში წარმოიშვა და თანდათან დამკვიდრდა საპირისპირო აზრი, რომ გენიოსი, ყოველ შემთხვევაში იმ ასპექტში, რაც თვითონ შემოქმედების შინაარსს არ შეადგენს, პათოლოგიური პიროვნებაა; ხასიათდება ავადმყოფური მემკვიდრეობით, ანატომიური პათოლოგიური ანომალიებით, ქივეის ანომალიებით, ანომალური მემკვიდრეობით და, რაც მთავარია, ანომალური ფსიქიკით. მორო დეტურმა ეს ვარაუდი გამოხატა ფორმულით: „გენიოსი არის ნევროზი“. როგორც ზემოთ მივუთითეთ, უფრო გაბედული და ნაკლებდასაბუთებელი აზრი განავითარა იტალიელმა კრიმინალისტმა, ანთროპოლოგმა და ფსიქიატრმა ჩეზარე ლომბროზომ. მისი სენსაციური წიგნები, რომლებიც სწრაფად გავრცელდა და სხვადასხვა ენებზე ითარგმნა, შეიცავენ პირდაპირ მტკიცებას იმისა, რომ გენიოსი არის ეპილეფსიის ფარული ფორმით შეპყრობილი ფსიქოპათი, ლომბროზო რომ გენიოსს ისეთ ნიშნებს მიაწერს, როგორიცაა ადრეული გონებრივი განვითარება, მანიაკალური შთაგონება, უჩვეულო შთამბეჭდავობა და მისთანანი, ეს შეიძლება გასაგები გახდეს გენიოსის მოღვაწეობასთან დაკავშირებით, მაგრამ როცა იგი მიუთითებს, რომ გენიოსებს ან პირდაპირ აწუხებდათ უჩვეულო ტიკები და ეპილეფსია (პეტარაკა, მოლიერი, ფლობერი, დოსტოევსკი) და სხვა ამგვარი ფსიქიკური ანომალიებით ხასიათდებოდნენო, ეს სრულიად გაუგებარი ჩანს. რა თქმა უნდა, არ შეიძლება ბევრი დამოწმებული

ფაქტის უარყოფა და იმის შესაძლებლობის უარყოფა, რომ ინტენ-
სიური მუშაობა ერთი მიმართულებით იწვევდეს ანომალიებს სხვა
მიმართულებით. მაგრამ ლომბროზო იმას როდი აბობს, რომ გენი-
ოსთა მსგავსი თვისებები მათი ერთმხრივი უნიკალური განვითარების
შედეგია, არამედ ამტკიცებს, რომ გენიოსი თავისი არსით გულის-
ხმობს პათოლოგიურ ფსიქიკას. ეს სენსაციური აზრი იყო, რამდე-
ნადაც პარადოქსულობის მეტად დიდ ხარისხს შეიცავდა. მაგრამ
ლომბროზოს კიდევაც რომ დამარწმუნებლად დაედგინა კორელა-
ცია გენიალობასა და სიგიჟეს შორის, რაც მან, როგორც ცნობილია,
ვერ შეძლო, ეს მაინც იმის საბუთად არ გამოდგებოდა, რომ გენი-
ოსის არსშივე იგულისხმება ფსიქიკური დაავადება. როგორც ზემოთ
იყო ნათქვამი, საჭიროა შორეული კორელაციების არსებით კავში-
რებამდე მიყვანის შემეცნებითი პროცესი, ლომბროზოსა და მის მი-
მდევრებს კი ამ მიმართულებით ნაბიჯი არ გადაუდგამთ. ამიტომ არ
შეიძლება დავეთანხმოთ რიბოს შორიდებულ დასკვნასაც: რიბო უარ-
ყოფს გენიალობასა და ნევროზს შორის არსებითი, მიზეზ-შედეგობ-
რივი კავშირის არსებობას და, მიუხედავად ამისა, ამბობს: „მაინც
აუცილებელია ვადიაროთ, რომ გენიოს ადამიანთა უმრავლესობასთან
იმდენ უცნაურობებს, ექსცენტრიკულობას და ყოველგვარ ფიზიკურ
აშლილობებს ვხვდებით, რომ პათოლოგიურ თეორიას დიდი ალბა-
თობა აქვს“¹⁷.

არც საწინააღმდეგო მტკიცებაა სწორი, რომლის მიხედვითაც
სრულიად საპირისპირო ვითარება გვაქვს. როგორც მ. არნაუდოვი
ამტკიცებს, შემოქმედება ჯანმრთელობაა, სულიერი განწმენდა და
ამაღლება¹⁸. ეს დაემა არ იწვევს. მაგრამ სრულიად უსაფუძვლოდ
გამოიყურება მისი მტკიცება, მიმართული გენიოსის გადასარჩენად
„სიგიჟისავან“: „უჩვეულო ადამიანები შეიძლება და უნდა უახლოვ-
დებოდნენ თავისი ფსიქოლოგიის ძირითადი თვისებების მხრივ სა-
შუალო ინდივიდს“¹⁹. ეს გენიოსისა და შემოქმედის ბუნების გა-
უგებრობაა. გენიოსი, რომელიც ამსხვრევს ნორმის ობიექტულ ბა-
რიერებს, შეუძლებელია ობიექტელის, საშუალო, ნორმალური ადამი-
ანის რიგში მოვთავსოთ, და ამას ადასტურებს ფაქტობრივი მასა-

17 Рибб Т. Творческое воображение. СПб., 1884, с. 11—112.

18 Арнаудов М. Психология литературного творчества, М., 1970,
с. 43.

19 იქვე, გვ. 49.

ლაც. როდესაც შემოქმედისა და გენიოსის საკითხზე ფილოსოფოსი მსჯელობს, მას მოეთხოვება ამაღლდეს ყოველდღიურ დოგმატურ შეხედულებებს ზევით და თვითონ „ნორმალური ადამიანის“, „ნორმის“, „ადამიანის იდეალის“ ცნება აქციოს ანალიზის საგნად. ამ ცნებათა ასეთი ფილოსოფიური ანალიზის არაერთი ცდა არსებობს. შეიძლება ითქვას, რომ დღევანდელი „ნორმალური“ ადამიანი გაუცხოებული ადამიანია, რომელმაც ჯერ კიდევ უნდა მოიპოვოს თავისი ნაპღვილი ადამიანური ბუნება და შემოქმედთა მხოლოდ მინაღწევარში კი არ უნდა დაუწყუთ ძებნა მის მომავალ სახეს, არამედ მათი შემოქმედებითი ცხოვრების წესშიც, და ამ შუქზე ბევრი რამ, რაც პათოლოგიურ ფსიქიკად ჩანდა, პირიქით, მაღალი ადამიანური დონის მახასიათებლად შეიძლება გამოჩნდეს. საილუსტრაციოდ ავიღებთ მხოლოდ ერთ მაგალითს. ცნობილია გენიოსებისა და დიდი შემოქმედების ის უცნაურობა, რომ ისინი ბევრჯერ ექსცენტრიკულ ქცევას ამჟღავნებდნენ ძლიერთა ამა ქვეყნისათა წინაშე. მაშინდელი ნორმების მიხედვით, ეს, ცხადია, ქცევის ანომალიად შეფასდებოდა, მაგრამ განა ეს მართლაც ასეა? განა ზიზღისმომგვრელი მლიქვნელობა და უგვანო პირობითობის მთელი სისტემის დაცვა, რომლითაც „ნორმალურმა“ ობიექტელმა უნდა გამოიჩინოს თავი, რათა საარსებო ლუქმა დააძვინოს, ააშალებდა გენიოსის ღირსებას, რომელმაც ადამიანური ყოფიერების ჯერ უხილავი მწვერვალები მოიარა თავისი შემოქმედებითი ფანტაზიით! არც ის უნდა იყოს სწორი, როცა, ჩვეულებრივ, პლატონს იმოწებენ, რომელსაც თითქოს გენიოსის პათოლოგიურ პიროვნებად გამოცხადების აზრი გამოეთქვას პირველად. მართალია, პლატონი ლაპარაკობს პოეტის მანის (სიმშაგის, სიგიჟის) შესახებ, მაგრამ ეს მანია ხომ „თვით მანია“ არის — ღვთიური, ე. ი. ნორმაზე მაღალი და არა დაბალი სიმშაგე!

გენიოსის და ტალანტის შესახებ საპირისპირო შეხედულებაც არსებობს. ეს თვისებები იმდენად საამაყო და შესაშური, რომ ცდილობენ ეროვნულ თუ გვაროვნულ ნიშანს დაუკავშირონ ისინი. ცნობილმა ინგლისელმა ანთროპოლოგმა, ადამიანის ჭიშის გაუმჯობესების რასისტული თეორიის — ევგენიკის ავტორმა, ფრენსის გალტონმა სცადა გენიოსის მემკვიდრეობითი განსაზღვრულობა დაედგინა. ამ თვალსაზრისით იგი განიხილავს XVII—XIX საუკუნეების ინგლისელ უმაღლეს მსაჯულებს, დიდ პოლიტიკოსებს, მხედართმთავრებს, მწერლებს, ბუნებისმეტყველებსა და მათემატიკოსებს, მუსი-

კოსებს, მხატვრებს, თეოლოგებს, მოქიდავეებს და მიდის დასკვნამდე გენიოსის მემკვიდრეობითი ბუნების შესახებ, განარჩევს მამისა და დედის მემკვიდრეობის, რასების შედარებითს და ერების ნიჭიერების მნიშვნელობას²⁰. ამ მიმართულებით ბევრი გამოკვლევა დაიწერა. ყველა ამ გამოკვლევას ახასიათებს ცდა, სტატისტიკური მასალის ნიადაგზე გამოიყვანონ გაბედული და ნაკლებად დასაბუთებული დასკვნები. სანიმუშოდ მოვიყვანთ ალბერტ რაიბმაირის წიგნს „ტალანტისა და გენიოსის განვითარება“²¹. რაიბმაირი თავიდანვე იღებს იმ საექვო აზრს, რომ შესაძლებელია გენიოსის „გამოზრდა“, „გამოყვანა“ („მოშენების“ მნიშვნელობით — Züchtung). მისი დასკვნების თანახმად, გენიოსის მისაღებად საჭიროა ისეთი ფაქტორები, როგორიცაა არამომთაბარე ცხოვრება, დაკავშირებული მრწათმოქმედებასა, ვაქრობასა და შრომის დანაწილებასთან; ტალანტი^ა და გენიოსის მიღებისათვის საჭიროა შეჯვარება გვარში, ჰაქქარში თუ კასტაში. მნიშვნელობა აქვს სიბხლის შერევას, უფრო მნიშვნელოვანია დედის შტო და ა. შ. და ა. შ.

რა თქმა უნდა, არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ შესაძლებელია შორეული კორელაციები გენიოსსა და რაიმე სხვა ნიშანს შორის, მაგრამ ეს გენიოსის არსის შესახებ მანამდე ვერაფერს გეტყვის, სანამ უბრალო კორელაციიდან არსებით კავშირად არ უქცევია ისინი ჩვენი შემეცნების პროცესს. შემეცნების გზას ამ შემთხვევაში კარგად გვიჩვენებდა შემოქმედის ის არსებითი ნიშანი, რომელთან დაკავშირებითაც იქმნება ამგვარი ჰიპოთეზები. ასეთი ნიშანია შემოქმედების რევოლუციური, ძველის დამანგრეველი სული. არსებული ვითარების ბარიერის გადალახვა, არსებულთან შეურიგებლობა, ახლისკენ მარადიული ლტოლვა — შემოქმედების არსშივე იგულისხმება. მაგრამ ხომ არ შეიძლება ამისათვის მიემართოთ სიბხლისა და უჩვეულობის ისეთ ფორმებს, როგორიცაა უჩვეულო ბიოლოგიური შეჯვარება, ფსიქოზი, სულიერი და ფიზიკური დეგრადაცია, როგორც ზემოთითხებულ თეორიები იქცევიან! სიბხლის ნიშანთან მართლაც შეიძლება აღმოჩნდეს გარკვეულ არსებით კავშირში ბევრი ისეთი რამ, რაც მოცემული ეპოქის თვალსაზრისით ანომალიად ჩაითვლებოდა. მაგრამ, როგორც მივუთითეთ, შეფასების ამოსავალს კაცობრიობის

20 ციტ. გერმ. თარგმნი: Fr. Gallon. Genie und Vererbung. Leipzig 1910.

21 Alb. Reibmayer. Die Entwicklung des Talentes und Genies, München, 1908.

მომავალი კულტურა უნდა შეადგენდეს (რამდენადაც განვითარების დღევანდელ ეტაპზე ჩვენ ძალა შეგვწევს გავიაზროთ იგი).

11. შემოქმედის პიროვნების განმსაზღვრელი ბიოლოგიური თუ სხვა ამგვარი ფაქტორები, რომელთა შესახებაც ზემოთ გვქონდა მსჯელობა, არსებითად არ ეხება თვითონ შემოქმედების შინაარსს. ისინი, როგორც ითქვა, ჭერ კიდევ შორეული და, ამდენად, საექვო კორელაციებია. სამაგიეროდ შემოქმედების არსს მჭიდროდ უკავშირდება საკითხი შემოქმედის წარმომადგენლობის შესახებ. ვის წარმოადგენს შემოქმედი თავისი შემოქმედებით, თავისთავიდან გამოჰყავს მას ეს შინაარსი, თუ გარემოდან (სოციალური პირობებიდან, კლასის, ერის, კაცობრიობის ბუნებიდან)? ამ საკითხზე თეორიების სამი ჯგუფია ცნობილი. ეს თავს იჩენს თვითონ გენიოსის განმარტებაშიც.

ერთი რიგის თეორიები გენიოსს ავტონომიურ წარმონაქმნად მიიჩნევენ, მეორე რიგის — გარემოს პროდუქტად თვლიან მას, მესამე ჯგუფი თეორიებისა კი ამ ორი ნიშნის ერთიანობაზე ლაპარაკობს.

პირველ რიგს განეკუთვნება ჰეგელის, შოპენჰაუერის, ნიცშეს და სხვათა შეხედულებები. ამ თეორიის მიხედვით, ტალანტი შესაძლებელია არსებული ვითარების ფარგლებში, რამდენადაც არსებითად იგი დახელოვნების სიმარჯვეა და მეტი არაფერი, მაგრამ ნამდვილი შემოქმედი — გენოსი (რომელიც, როგორც ითქვა, ზოგის აზრით, მხოლოდ ხელოვნებაშია შესაძლებელი და არა მეცნიერებაში) თვითონ არის კანონმდებელი და წარმმართველი, იგი არც გარემოთი აიხსნება და არც მეკვიდრეობით. ჰეგელის შეხედულებით, ასეთი დიდი ადამიანები არიან, ერთადერთნი რომ ამოძრავებენ ისტორიას. მათი მინაწევარი თვითონ მათი შენაქმნია, მათი შინაგანი სულითაა განსაზღვრული და არა გარემომცველი სამყაროთი²².

უკიდურესი საპირისპირო შეხედულება პოზიტივისტებმა (ო. კონტმა, პ. სპენსერმა, ი. ტენმა და სხვ.) განავითარეს. მათი შეხედულებებით, შემოქმედი, თვითონ გენიოსიც, გარემოს მიერაა განსაზღვრული. შემოქმედი საზოგადოების ინტერესებს, მიდრეკილებებსა და მისწრაფებებს გამოხატავს. ასეთ შეხედულებას ბევრი იზიარებდა. ამ შეხედულებით, შემოქმედი მხოლოდ იარაღია, წარმომადგენელია საზოგადოების, შემოქმედების შინაარსს კი სინამდვილეში საზოგადოება განსაზღვრავს, საინტერესოა, რომ კრიტიკული რეალი-

²² Гегель. Соч., т. VIII, М.—Л., 1935, с. 29.

ზმის წარმომადგენელი პოეტები და მწერლები თვითონვე აღიარებდნენ თავის ასეთ განსაზღვრულობას და ეს სათაელოდ კი არა, საამაყოდ მიაჩნდათ.

საკითხი აქ დასმულია არსებით პლანში და იმას კი არ ეხება, მოცემული პიროვნების გარდა სხვაც გამოჩნდებოდა თუ არა, რომ იგივე შემოქმედებითი მინალწევარი მოეცა. დაეუშვათ, რომ თუ ეს პოეტი არ დაიბადებოდა, მოხდებოდა ისე, რომ ვერაფერს მიაღწევდა იმას, რაც მან მოგვცა. ასეთ შემთხვევაშიც შეიძლება იმის მტკიცება, რომ ამ პოეტის შემოქმედების შინაარსს მაინც საზოგადოება განსაზღვრავს, ხოლო ის ვითარება, რომ სხვა ინდივიდს ეს არ შეეძლო, მხოლოდ იმაზე შეიძლება ლაპარაკობდეს, რომ მართო ამ პოეტმა შეძლო საზოგადოების იარაღად, მისი სულიერი სამყაროს გამომხატველად ქცეულობა.

ასევე უნდა ითქვას საპირისპირო შეხედულებების შემთხვევაშიც. ვთქვათ დადასტურდა, რომ შემოქმედის პიროვნება მხოლოდ მოცემულ საზოგადოებაში შეიძლებოდა გამოჩენილიყო. ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს ამით დაძლეული იყოს შეხედულება შემოქმედის (გენიოსის) ავტონომიურობის შესახებ, და მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ ამ ავტონომიას თავისი რეალიზაციისათვის სჭირდებოდა ისეთი შემთხვევითი გარემოება, როგორცაა ასეთი საზოგადოება. ამრიგად, ორივე შემთხვევაში საქმე ეხება საზოგადოებისა და შემოქმედებითი მინალწევარის არსებით კავშირს და არა შემთხვევითს კორელაციებს.

თუ ამას გავითვალისწინებთ, მაშინ ვნახავთ რა უბადრუკია ბევრი მოაზროვნის მსჯელობები, როცა არსებითი კავშირების ნაცვლად შემთხვევითს, არაარსებითს კორელაციებზე მიუთითებენ. მაგალითად, იმის დასაბუთებისათვის, რომ მოცემული მწერალი გარკვეულ ეროვნულ თუ კლასობრივ რეგიონს განეკუთვნებოდა, მიუთითებენ მის ლექსიკაზე, სადაც ეს რეგიონებია ახალხლი. სინამდვილეში კი ეს არაარსებითი მომენტი შეიძლება იყოს შემოქმედების შინაარსისათვის.

ასევე ნაკლებად ეხება საქმის არსს რიბოს მიერ განვითარებული აზრი, რომ გენიოსი მხოლოდ გარემოს წარმონაქმნად იმ საბუთის გამო ვერ ჩაითვლება, რომ არსებობს ცნობილი ფაქტი: გარემო პირველად ყოველთვის მტრულად ხვდება გენიოსს და მის სიახლეს²³.

შემოქმედების სოციალური განსაზღვრულობის დებულება, არსებითად რომ ვთქვათ, საზოგადოებას და არა თვითონ პიროვნებას ასახელებს შემოქმედების სუბიექტად. საზოგადოება ქმნის არაცნობიერად, მაგრამ მყარად ერთმნიშვნელოვნად, „შემოქმედი“ პიროვნების როლი კი მხოლოდ იმაშია, რომ იგი არის ამ საზოგადოების წარმომადგენელი და ამავე დროს პირველი აცნობიერებს საზოგადოების სულს, ასახავს საზოგადოების მისწრაფებებს, რომლებიც უამისოდ ასე სისტემური სახით მანც არ იყო გაცნობიერებული.

ამ საპირისპირო შეხედულებათა დავაში არსებითი მნიშვნელობა აქვს საკითხს ასახვისა და შემოქმედების ურთიერთმიმართების შესახებ. შემოქმედების ასახვად გაგების მოწინააღმდეგეები მიუთითებენ, რომ ასახვა ეწინააღმდეგება შემოქმედებას. აქ ასახვის თეორიის განუხრებლ დაცვას კისრულობენ საბჭოთა ესთეტიკოსები და ფილოსოფოსები. სამწუხაროდ, ამ საკითხში ძნელია ვიპოვოთ მალალ დონეზე დაწერილი მონოგრაფია თუ წერილი, სადაც არსებითად იქნებოდა გადაჭრილი ეს საკითხი ასახვის თეორიის პოზიციებიდან. ა. კორშუნოვმა სპეციალური წიგნი უძღვნა ამ საკითხს²⁴, სადაც იგი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ასახვა და შემოქმედება შინაგან ერთიანობას ქმნიან. მაგრამ წიგნი დაწერილია დაბალ თეორიულ დონეზე. საკმარისია იმაზე მითითება, რომ ასახვის აქტიური ბუნება ავტორს ფსიქოლოგიურ აქტივობაზე მითითებით სურს ცხადყოს, ეს კი უნებში ფსიქოლოგისტური შეცდომაა. მაგალითად, ავტორი ამტკიცებს, რომ თვითონ „გრძობადი ხატიც აქტიურია“²⁵. აქ ავტორს ის უბრალო ფსიქოლოგიური ფაქტი აქვს მხედველობაში, რაიმე რომ დაინახო, ამისათვის ხშირად საჭიროა აქტიური მოძრაობები და მისთ. მაგრამ ასახვისა და შემოქმედების ურთიერთმიმართების საკითხი განა ამას ეხება? საკითხი ეხება იმას, ასახვის შინაარსში შემოქმედს შეაქვს რაიმე თავისი თუ არა, და არა იმას, ან შინაარსის მისაღებად მას ასეთი და ასეთი მოქმედება (თავის მოძრაობა და სხვ.) დასჭირდა თუ არა.

კორშუნოვი მიუთითებს, რომ შემოქმედება ისეთი სახეების შექმნაა, რომელთა შესატყვისი სინამდვილე ჯერ კიდევ არ არსებობს (მაგალითად, წარმოების პრაქტიკაში ჩვენ წინასწარ წარმოვიდგენთ

24 Коршунов А. М. Теория отражения и творчество, М., 1971.

25 იქვე, გვ. 74 და შემდ.

მოქმედების მომავალ შედეგს), და სწორად ფიქრობს, რომ ესეც ასახვაა, რამდენადაც აქ აისახება განვითარების ტენდენცია (რომელიც, რა თქმა უნდა, არსებობს), მაგრამ ასახვასა და შემოქმედებას შორის წინააღმდეგობის საკითხი ამას როდი ეხება. იგი გულისხმობს ასახვის შინაარსის წარმომადგენლობითობას — ასახავი სავანის ასლია იგი, თუ შემოქმედლის მოღვაწეობის შინაარსობრივი გამოხატულება. ამიტომ ასე ერთი ხელის აღებით როდი შეიძლება იმ წინააღმდეგობის გადაჭრა, რომელიც ასახვის თეორიასა და შემოქმედების აქტიურ ხასიათს შორის არსებობს.

ერთი მიმართულებით საკითხი ადვილად წყდება. ჩვენ შეგვიძლია ერთმანეთს კარგად შევეუთანებოთ დებულება შემოქმედების ასახვითი და შემოქმედების აქტიური ხასიათის შესახებ, თუ ასახვის შინაარსს კი არ ვიგულისხმებთ, არამედ მისი მიღწევის გზებს. შემოქმედის აქტიურობა ასეთ შემთხვევაში იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ იგი ავტონომიურად ქმნის შემოქმედების შინაარსს, არამედ იმაში, რომ ამ შინაარსის მოპოვების გზას მიაკვლევენ (თუმცა, თუ ეს გზაც ობიექტურად არსებობს, მაშინ ეს გზის მიკვლევაც ასახვა იქნება). შემოქმედის დამსახურებად ის კი არ ჩაითვლება, რომ მან ასეთი შინაარსი იხილა, აღმოაჩინა (არა, ეს შინაარსის ობიექტური, შემოქმედებისაგან დამოუკიდებელი ღირებულებითაა განპირობებული), არამედ, რომ მან იგი აღმოაჩინა. ასახვისა და შემოქმედების საკითხიც, როგორც ვხედავთ, იმ საკითხის გადაჭრაზეა დამოკიდებული, რომელიც ზემოთ განვიხილეთ შემოქმედების ბუნების შესახებ, ეს იყო საკითხი იმის შესახებ, შემოქმედება აღმოჩენაა, გამოგონება თუ შექმნა. შემოქმედება ჩვენ, არსებითად, აღმოჩენად მივიჩნით, ამის შესაბამისად კი უნდა გადაწყდეს საკითხი ასახვისა და შემოქმედების ურთიერთმიმართების შესახებ.

მაგრამ ყოველივე ეს მხოლოდ გლობალურ საქმის ვითარებას ვვითვალისწინებთ. საკითხის სიღრმეში ჩახედვის შემდეგ კი გასარკვევი ხდება ახალი მიმართება შემოქმედებასა და ასახვას შორის. საქმე ისაა, რომ მოვლენათა დეტერმინაციის ზოგადი პროცესის გაგება ასე მარტივად არ შეიძლება, სადაც ერთმანეთს აბსოლუტურად უპირისპირდება სუბიექტი (ჩვენს შემთხვევაში — შემოქმედი) და ობიექტი (ჩვენს შემთხვევაში — ობიექტური შინაარსი შემოქმედებისა). თუ სხვა თვალთახედვასაც მოვიმარჯვებთ (და ასეც უნდა მოვიქცეთ), აღმოჩნდება, რომ თვითონ სუბიექტი არის ობიექტური სინამდვილის სახე და როგორც ასეთი იგი მხედველობაში უნდა მივიღოთ.

თუ აღმოჩნდება, რომ სუბიექტი (შემოქმედი სუბიექტი) ობიექტური სინამდვილის თავისებური, სპეციფიკური ნაწილია, მაშინ იგი მონაწილეობას მიიღებს იმ პროცესში, რომელსაც ობიექტური სინამდვილით განპირობებულობა ვუწოდებთ, და თავის დაღს დაასვამს მას.

სუბიექტი სინამდვილეში არის ობიექტური სამყაროს თავისებური მონაწილეობა. მის სპეციფიკას შეადგენს საკუთარი არსებობის (სიკოცხლის, ფსიქიკის, პიროვნული დონის) შინაგანი ცენტრი, ცნობიერება, მიზანთა სისტემა და სხვ. და სხვ. საზოგადოებას, როგორც ადამიანთა გარკვეულ ერთიანობას, აგრეთვე ახასიათებს თავისი სპეციფიკური კანონზომიერებები (რომლებიც ასახულია ეკონომიკის, პოლიტიკის და სხვა რიგის კანონებში). ამიტომ, როცა ისეთ სპეციფიკურ ობიექტს ეხება ასახვა, როგორცაა სუბიექტი, უნდა ეს თავისებურებები გაეთვალისწინოთ.

მაგრამ როდესაც სუბიექტი შემოქმედებით პროცესს ახორციელებს, მაშინ იგი არის არა მხოლოდ ამსახველი, არამედ ზემომითითებული ბუნების მატარებელიც, ამიტომ დგება საკითხი იმის შესახებ, შემოქმედი თავის ნაწარმოებში გარე ობიექტურ ვითარებას ასახავს მხოლოდ, თუ საკუთარ ობიექტურ ბუნებასაც? აქ საქმე შემოქმედის სუბიექტის „სუბიექტურ“ ბუნებას კი არ ეხება, არამედ მის ობიექტურ ბუნებას, სუბიექტს, როგორც არსებულ ობიექტს. ეს არ უნდა შევრიოთ ასახვის სუბიექტურობაში; როდესაც ჩვენ ვიწუნებთ ხელოვანის ნამუშავარს მისი სუბიექტურობის გამო, ეს შეეხება სუბიექტური მინარევების გამოსახვის შერყევას. ამისგან განსხვავებით, ხშირად ლაპარაკობენ იმის შესახებ, რომ მაგალითად, ხელოვანი თავის სულს სდებს ნაწარმოებში. ეს ორი სხვადასხვა რამაა. პირველ შემთხვევაში საქმე ეხება არასწორ ასახვას, სუბიექტური ფაქტორებით ასახავის შეცვლას, მეორე შემთხვევაში კი — სუბიექტის, როგორც სინამდვილის, სწორად გადმოცემას.

პეგელი წერდა: „იმის შემდეგ, რაც მხატვარი საგანს მთლიანად დაეუფლა, მას უნდა შეეძლოს დაივიწყოს თავისი სუბიექტური თავისებურება, მისი შემთხვევითი ნიშნები და მთლიანად ჩაიძიროს მასალაში, ასე რომ იგი, როგორც სუბიექტი, ფორმას უნდა წარმოადგენდეს იმ შინაარსისათვის, რომელიც მას დაუფლებია. ცუდი შთაგონებაა ის შთაგონება, რომლის დროსაც სუბიექტი თავისთვის ხატავს და ცდილობს სუბიექტის სახით გამოავლინოს თავისთავი, იმის ნაცვლად, რომ თვითონ საგნის ორგანო და ცოცხალი მოქმედება

იყო²⁶. აქ ჰეგელი სწორად გადმოსცემს სქეს ვითარებას, რომელიც მოითხოვება შემოქმედისაგან ისეთი რიგის თეორიების მიხედვით, რომლებიც შემოქმედებას ობიექტური საქმის ვითარების წვდომად იღებენ. მაგრამ როცა სუბიექტი თავისთავს ისე ხატავს, რომ ცდილობს სუბიექტის სახით კი არა, ობიექტის სახით გამოავლინოს თავისთავი, თავისი სუბიექტი, ეს სულ სხვა ვითარებაა. სუბიექტი თანამონაწილეა ობიექტური სინამდვილისა, რის გამო მისი აქტიურობა სუბიექტურობად აღარ ჩაითვლება.

ადამიანის (შემოქმედის) დეტერმინაციის შესახებ სამი ჯგუფის თეორიები არსებობს. ადამიანი გაგებულია როგორც მის ქვემოთ ან მის ზევით მდგომი ძალების შენამოქმედი, ან როგორც თვითშემოქმედება. პირველი რიგის თეორიებს განეკუთვნება ყოველი სახის რედუქციონიზმი (მალალის დაყვანა დაბალზე): მექანიციზმი, ბიოლოგიზმი, ფსიქოლოგიზმი და მსგავსი თეორიები. ისინი სწორად მიუთითებენ ადამიანის წარმოშობისა და არსებობის აუცილებელ მატერიალურ, ბიოლოგიურ და მისთ. პირობებზე, მაგრამ გაუამწყვეტი მნიშვნელობა შეცდომას უშვებენ, როცა ამ საფეხურამდე დაჰყავთ ადამიანი (და მისი შემოქმედება) და უგულვებელყოფენ მის სპეციფიკას, რომელიც მექანიკური, ბიოლოგიური და ფსიქოლოგიური სინამდვილის ცნებითი აპარატით ვერც აღიწერება და ვერც აიხსნება.

საპირისპირო შეცდომაა ადამიანის (და შემოქმედის) ახსნა ღმერთით, ღმერთის თვისებებრივად და მოქმედებიდან მისი გამოყვანა.

ადამიანის თვითშექმნის თეორიები თვითონ ადამიანში პოულობენ ისეთ აქტიურ საწყისს, რომლის მეშვეობითაც ადამიანი გარდაქმნის არა მხოლოდ გარე სინამდვილეს, არამედ გარდაქმნის და ქმნის თვითონ თავისთავსაც. ადამიანის თვითგაგების თეორიები, თუ ამ საკითხის მკვლევარს ვ. ბრიუნინგს მივუყვებით სიტყვას, ორი სახისაა: ინდივიდუალურ-სუბიექტური თვითკონსტიტუციის და ინტერსუბიექტური (საზოგადოებრივი) თვითკონსტიტუციის თეორიები. ადამიანი, ასეთი თეორიების მიხედვით, თავიდან არის „არარა“. მას არა აქვს თავისი არსი (რა თქმა უნდა, ეს ფიგურალური გამოთქმაა და იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი არ არის ჩამოყალიბებული არსება), მაგრამ წარმოადგენს გარკვეული აქტების შესაძლებლობის პუნქტს. ასეთ თეორიებს ბრიუნინგი მიაკუთვნებს პრაგმატიზმების შეხედულებას და მარქსიზმის თეორიასაც²⁷. თვითკონსტიტუციის თეორიების მი-

²⁶ Гегель. Эстетика, т. I, М., 1968, с. 299.

²⁷ W. Brünig. Philosophische Anthropologie, 1959.

ხედვით, თავიდანვე ადამიანში მოცემულია გარკვეული ტენდენცია, პროექტი, რომელიც თვითონ ისწრაფვის რეალიზაციისაკენ, მარქსიზმის მოძღვრებაში ამ ბუნქტს ეხება ადამიანის გაუცხოებისა და გაუცხოებულობის ლიკვიდაციის, ადამიანის რევოლუციური თვითდადგენის თეორია. ამავე დროს, მარქსიზმი ხაზს უსვამს ადამიანის საზოგადოებრივ ბუნებას, ებრძვის ე. წ. რობინზონიადებს, ადამიანს ინდივიდუალურად განვითარებადს არსებად რომ წარმოიდგენენ.

აქვს თუ არა ადამიანს თავისი ინდივიდუალური ბუნებაც, რომელიც გარკვეული მხრივ უპირისპირდება კონკრეტულ სოციალურს? დებულება ადამიანის საზოგადოებრივი არსის შესახებ, სრულიადაც არ უნდა უარყოფდეს ადამიანის ისეთ არსებით მხარეს, რომელიც დამოკიდებული არ იქნება მოცემული კონკრეტული სოციალური პირობებისაგან. რომ ადამიანში არ იყოს ზოგადდაცობრიული, რაც ინვარიანტული რჩება სხვადასხვა სოციალურ პირობებში, მაშინ მივიღებდით სრულ ეკონომიკურ ფატალიზმს. ადამიანი გაუცხოებულია ექსპლოატატორული ეკონომიკური ფორმაციის პირობებში, მას წართმეული აქვს საკუთარი ადამიანური ბუნება, მაგრამ, მიუხედავად ცაუცხოებისა, მის ბუნებაში დარჩენილია მთავარი ძალა — დაუოკებელი სწრაფვა თავისუფლებისაკენ, შემოქმედებისაკენ. სწორედ ეს წარმართავს ადამიანს და რევოლუციური გარდაქმნის თანამონაწილედ აქცევს.

ადამიანის (შემოქმედისაც) განვითარება შეიძლება განსაზღვრული იყოს ეკონომიკური ბაზისით, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ეკონომიკურ ბაზისშივე არ იგულისხმებოდეს ადამიანის თავისუფლების მოძენტი. იგი აქ მოცემულია მოთხოვნილებების სახით, რომელიც ყოველგვარი წარმოების წარმოშობისა და განვითარების აუცილებელი პირობაა. როგორც აქედან ჩანს, ადამიანი და მისი აქტიურობა თვითონ ეკონომიკურ ბაზისშივე იგულისხმება. შემოქმედების აქტიური ბუნების გასათვალისწინებლად აუცილებელია გავიხსენოთ შეხედულებაც საზოგადოებრივი ცნობიერების საქტიური ხასიათის შესახებ. ამ შეხედულებით, საზოგადოებრივი ცნობიერება, მართალია, განსაზღვრულია საზოგადოებრივი ყოფიერებით (წარმოების, ეკონომიკის სფეროთი), მაგრამ, ჯერ ერთი, ეს განსაზღვრულობა არც ერთმნიშვნელოვანი ხასიათისაა და არც ზედ-

ნაშენური წარმოქმნების (ხელოვნების, მეცნიერებისა და ა. შ.) საკუთარ ლოგიკას გამოიციხავს, და მეორეც, ზედნაშენი თავის მხრივ აქტიურ უკუშემოქმედებას ახდენს თავის ბაზისზე. ამ მსჯელობათა შესწზე ნათელია, რომ შემოქმედების გარკვეული ავტონომია კარგად უთავსდება პიროვნების სოციალური არსის კონცეფციას.

4. შემოქმედების სახეები

12. შემოქმედების არსის გაგება თავს იჩენს შემოქმედების სახეების პრობლემის გადაჭრისას. შემოქმედება აღმნიშნის მოღვაწეობის, ობიექტურ ღირებულებათა სფეროში მოქმედების ასპარეზს გულისხმობს და ახლისა და ღირებულის წვდომასა და გადასაცემად დაფიქსირებაში გამოიხატება. მაგრამ დავსვათ კითხვა, სანამდე ვრცელდება მისი საზღვრები, რა სახის შემოქმედებაზე შეიძლება ვილაპარაკოთ?

ჩვენ უკვე მივუთითეთ შემოქმედების ისეთ ვიწრო გაგებაზე, რომლის მიხედვითაც მხოლოდ მხატვრული შემოქმედება, როგორც „შექმნა“, იყო აღიარებული შემოქმედების ერთადერთ სახედ. ასეთი შეხედულება ჩვენ არ გავიზიარეთ იმ საფუძველზე, რომ შემოქმედება ობიექტურ ღირებულებითი ვითარებების წვდომა, აღმოჩენა, და ამის გამო მეცნიერებაც შემოქმედების სფეროს განეკუთვნება. აქ შორს წავიყვანდა შემოქმედების სახეთა საკითხებზე შეხედულებათა ისტორიისა და მასზე დღევანდელი კამათის გადმოცემა. ჩვენ დავეკმაყოფილდებით დღევანდელი ფილოსოფიური აზროვნებისათვის დამახასიათებელი მიდგომის გათვალისწინებით.

დღეს ნაკლებად პოპულარულია შემოქმედების სახეების ისეთი დაყოფა, რომელსაც გვაძლევდა, მაგალითად, რაბო. ამ ავტორის მიხედვით, შემოქმედებითი წარმოსახვის მთელი მინაღწევარი ორად შეიძლება გავყოთ — მხატვრულ და პრაქტიკულ გამოგონებად. პრაქტიკული შემოქმედება, მისი აზრით, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ უკავშირდება სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას (ასეთია მეცნიერების აღმოჩენა, სოციალური და პოლიტიკური სფეროს შიგნით აღმოჩენები, მითოლოგიაცა და რელიგიაც), ხელოვნება კი თამაშს, ჭარბი ენერჯის ხარჯვას უკავშირდება²⁸. შემოქმედების

²⁸ P II 60 T. Творческое воображение, с. 34—38.

სახეების პრობლემა დღეს ადამიანის ბუნების გაგებასთანაა არსებითად დაკავშირებული.

თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ადამიანის მოღვაწეობა ოთხი განსხვავებული აქტის სახით განაწევრდება — თეორიულ, ესთეტიკურ, ეთიკურ და პრაქტიკულ აქტებად, მაშინ შეპოქმედების ოთხი შესაბამისი სახე უნდა გამოვყოთ.

თეორიული მოღვაწეობა გულისხმობს შემეცნების აქტს. ადამიანის შემეცნებითი მიდგომა, შემეცნებითი განწყობა შემდეგი თავისებურებებით ხასიათდება. ჩვენ გვაინტერესებს, გამოვკითხოთ ობიექტურ სინამდვილეს, გავიგოთ ობიექტურად არსებული საქმის ვითარებები. ამ მიზნით უნდა ვეცადოთ ისეთი პოზიცია დავკავოთ, რომ გამოსაკითხ სინამდვილეში ჩვენი შემეცნებელი აქტივობის ჩარევით არაფერი შევცვალოთ (ჩამდენადაც კი ეს შესაძლებელია. არსებობს კონცეფციები, რომლებიც ამას შესაძლებლად არ მიიჩნევენ ან გარკვეულად ზღუდავენ ასეთ შესაძლებლობას). ყალბი ლოზუნგია მეცნიერების საგნისადმი ვნებითი სწრაფვის მოთხოვნა; ვნება, როგორც სუბიექტური ფაქტორი, უნდა ჩამოვაცილოთ შემეცნების პროცესს და ცივი გონების ხილვას დავუთმოთ ასპარეზი (ვნება ფსიქოლოგიურად თავის დადებით როლს მხოლოდ მეცნიერული მოღვაწეობის, და არა შემეცნების შინაარსის სიყვარულის სახით თუ შეიძლება ასრულდეს მხოლოდ). თეორიული მიდგომისას ჩვენ უნდა დავივიწყოთ ჩვენი არაშემეცნებითი მიზნები და მისწრაფებები. კვლევის გამიზვნა და დაგეგმვა, როგორც ყოველი დაგეგმვა, მხოლოდ პრაქტიკის (მეცნიერული მუშაობის ორგანიზაციის) საქმეა და არა თვითონ თეორიული მოღვაწეობისა. როგორც ფილოსოფოსებმა შენიშნეს, თუ გინდათ თერიული კვლევა პრაქტიკაში გამოვადგეთ, მაშინ დროებით მაინც, კვლევის პროცესში, დავივიწყეთ ეს პრაქტიკული მიზანი, რადგანაც მისი შექრა თეორულ კვლევაში სუბიექტურ მინარევს მოგვცემდა, შეცვლილი სახით წარმოგვიდგენდა საძიებელი საქმის ვითარებას.

ამის საპირისპიროდ, პრაქტიკული მოღვაწეობა ჩვენს მიზნება და მათ შესაბამისად ობიექტური სინამდვილის შეცვლას, გარდაქმნას გულისხმობს. რა თქმა უნდა, ასეთი გარდაქმნა მაღალ დონეზე მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როცა მანამდე თეორიული მუშაობა ვაგვიწევა, გარდაქმნისა და გარდასაქმნელი სინამდვილის თავისებურებები შეგვიმეცნებია, მაგრამ ეს პრაქტიკული მოღვაწე-

ობის მხოლოდ ინსტრუმენტი და არა თვითონ პრაქტიკული მოღვაწეობა. თავისთავად ადამიანის პრაქტიკული მოქმედება შეიძლება არ მიპართავდეს ცნობიერებას, ღირებულების ვითარების თუ გარდაქმნის გზების გაცნობიერებას. ასეთ შემთხვევაში პრაქტიკული მოქმედების არც სოციალი დაფიქსირება ხდება და არც კულტურის შემადგენლობაში შედის ეს მოქმედება, იგი არაა შემოქმედება. შემოქმედებად მას აქცევს მიზნების, საშუალებებისა და განხორციელების გზების პირველადმოჩენა. სოციალი მსჯელობების სახით ჩამოყალიბება. მაშინ ისე გამოდის, თითქოს პრაქტიკაც მხოლოდ თეორიად ქცევის შემთხვევაში იქცევა აღმოჩენად. ეს ასეა. განსხვავებას კი ის ქმნის, რომ პირველ შემთხვევაში „თეორიული თეორია“, თეორიული შემეცნება ვაქვს, მეორე შემთხვევაში კი „პრაქტიკის თეორია“. ერთი შეხედვით შეიძლება ისე გვეგონოს, რომ პრაქტიკა მაინც არ შეიძლება ისეთ ცნებათა რიგში დავაყენოთ, როგორცაა თეორიული მოღვაწეობა, მხატვრული შემოქმედება ან ეთიკური თუ რელიგიური მოღვაწეობა, რომ პრაქტიკა გაყოფის სხვა საფუძვლის შედეგად გამოიყოფა, ვიდრე შემეცნება, მხატვრული შემოქმედება და ეთიკურის თუ რელიგიურის სფერო. საქმე ისაა, რომ შეაქლებელია თითოეული ეს უკანასკნელთაგანი სულიერი, გონებისეული მოღვაწეობის სფეროს ეკუთვნოდეს და თითოეული მათგანი შეიძლება პრაქტიკულ მოღვაწეობად ქარდაქმნათ. ასეთ შემთხვევაში ერთმანეთს უპირისპირდება როგორც ერთი გვარის ორი სახე, არა პრაქტიკა და შემეცნება ან პრაქტიკა და მხატვრული შემოქმედება, არამედ სულიერი, გონებისეული მოღვაწეობა, ერთი მხრივ, და პრაქტიკული, მეორე მხრივ.

ასეთი გამოყოფისა და დაპირისპირების წინააღმდეგ თავისთავად ვერაფერს ვიტყვოდით, მაგრამ სწორი არაა მოსაზრება, რომ პრაქტიკა არ არის იმ გაყოფის კანონიერი წევრი, რომელშიც გამოიყოფა შემეცნებითი და მხატვრული შემოქმედება. ისეთი დაპირისპირება, რომელსაც შემოთ იყო ლაპარაკი პრაქტიკულსა და სულიერ, გონებისეულ მოღვაწეობას შორის, შესაძლებელია და არსებობს დაყოფის სხვა წევრთა შორისაც. შავალითად, ასე შეიძლება ერთმანეთს დაუპირისპიროთ შემეცნება და მხატვრული შემოქმედება: მხატვრული შემოქმედება შეიძლება ვაქციოთ შემეცნების საგნად, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ რაკი შემოქმედება შემეცნებად „გარდაქმენით“, ამით მეცნიერული შემეცნება და მხატვრული შემოქმედება ერთი გვარის ორ სახეს არ წარმოადგენს.

პრაქტიკა ეხება მოქმედების კერძო შემთხვევისადმი რაიმე გონებრივულის მიყენებას. შემოქმედებითი ხასიათი კი პრაქტიკას ორი აზრით შეიძლება ჰქონდეს. 1. პრაქტიკა შემოქმედებითი ხასიათის იქნება, თუ საქმე ეხება შემოქმედებითი მინალწევარის დანერგვას მოქმედებათა კერძო სფეროებში (ტერმინს „შემოქმედებითი პრაქტიკა“ ამ შემთხვევის მიმართ არ მოვიხმართ; რამდენადაც საქმე ეხება არა თვითონ პრაქტიკის შემოქმედებითობას), 2. პრაქტიკა შემოქმედებითი იქნება (და „შემოქმედებითი პრაქტიკის“ ტერმინით აღინიშნება) მაშინ, როცა რაიმე სულიერი მოღვაწეობის მინალწევარის კერძო მოქმედებაში მიყენების საქმე ახალია და თვითონ შეიცავს ობიექტურ ღირებულებითს ნიშანს. თანახმად შემოქმედების ზემომოყვანილი განმარტებისა, ეს ორი ნიშანი აუცილებელია შემოქმედებისათვის, და, მასასადამე, არც პრაქტიკული შემოქმედება შეიძლება წარმოადგენდეს გამონაკლისს.

პრაქტიკული შემოქმედება თავს იჩენს ტექნიკური, სამეურნეო, ყოფითი, საზოგადოებრივი. ცხოვრების პრობლემებთან დაკავშირებულ მოღვაწეობაში. იგი ერთგვარი სტრუქტურის სახით წარმოგვიდგება, რომლის თავშიც დგას ზოგადი თეორიული მინალწევარი, შუაში მისი შედარებითი კონკრეტიზაცია (მიყენება უფრო კერძო პრობლემებისადმი), ბოლოში კი — მისი ინდივიდუალური კონკრეტიზაცია ქვევებში, მატერიალურ საგნებსა და მოვლენებში, საზოგადოების ორგანიზაციულ მართვაში და ა. შ.

ეს თეტიკური განწყობა გულსხმობს ისეთი გარეშე ინტერესების ჩამოცილებას, როგორცაა პრაქტიკული, თეორიული და ეთიკური მიზნები. ჩვენ მხალ უნდა ვიყოთ რალაც სინამდვილესთან შესახვედრად, მაგრამ ეს სინამდვილე ნამდვილიც არ უნდა იყოს, იგი მხოლოდ გათამამება ადამიანური ყოფიერებისა ჩვენს წინაშე. მხატვრული შემოქმედება ქეშმარიტ ადამიანურ ყოფიერებას წვდება და ხატოვნად გაითამამებს მას აღმქმელის (მკითხველის, მაცურებლის, მსმენელის) წინაშე.

მხატვრული შემოქმედება არის ადამიანური ყოფიერების საიდუმლო კუნჭულების პირველგანათება და აღმქმელისათვის მისი დანახვა. როგორც ზემოთ ითქვა, ხელოვნება თავისებურ ობიექტურ საქმის ვითარებებს აღმოაჩენს, ესაა ჯერ უხილავი ადამიანური ყოფიერება, რომელიც სუბიექტსაც მოიცავს ობიექტური რეალობის თავისებური წევრის სახით. სწორედ სპეციფიკური ობიექტურის ამ

ჩარევამ წარმოშვა აზრი იმის შესახებ, რომ ხელოვნება, მეცნიერებისაგან განსხვავებით, ობიექტურ საქმის ვითარებებს კი არ აღმოაჩენს, არამედ შემოქმედი სუბიექტის შენაქმნს წარმოდგენს. სინამდვილეში ხელოვნებაც წვდომაა, აღმოჩენაა, ოღონდ მისი აღმოსაჩენი ყოფიერება სუბიექტის ყოფიერებასაც მოიცავს, გრძნობადად გაითამაშებს მას და არა ცნებების მეშვეობით გამოსახავს.

ეთიკური, ზნეობრივი აქტიც არსებითად განსხვავდება ზემომითითებული აქტებისაგან. იგი თავისთავად არც პეორიულ, არც ჩვენი მიზნებისამებრ სინამდვილის გარდაქმნის პრაქტიკულ და არც მხატვრულ მიდგომას არ გულისხმობს (თუმცა თავის მომენტად მათ შეიძლება შეიცავდეს, მაგალითად, ცოდნა აუცილებელია იმისათვის, რომ სწორი ზნეობრივი გადაწყვეტილება მიიღო). ეთიკური განწყობა გულისხმობს ადამიანთა ნების სფეროს, იგი ნების ნებისაღმი მოპყრობის აქტია, სხვისი ნების პატივისცემა, საკუთარი (და სხვისიც) მოქმედების იმის მიხედვით შეფასება, თუ რამდენად არ აზიანებს და უწყობს იგი ხელს სხვის თავისუფლებას. ეთიკური სფეროც ობიექტურ ღირებულებათა სფეროა, ზნეობის სუბიექტივისტური ინტერპრეტაცია კრიტიკას ვერ უძლებს, რამდენადაც თუ ზნეობა ობიექტური ღირებულება არ იქნებოდა და სუბიექტურ ღირებულებათა სფეროს მიეკუთვნებოდა, ასეთ შემთხვევაში სრულიად შეუძლებელია ზნეობის რაიმეგვარი დაფუძნება, რადგანაც ზნეობრივ ქცევას თვითნებობისაგან ვერ განვასხვავებდით. რადგანაც ზნეობა ობიექტურ ღირებულებას გულისხმობს, შესაძლებელია შემოქმედება, აღმოჩენა ზნეობრივ სფეროში. თუმცა აქაც წამოიჭრება იგივე საკითხი, რაც პრაქტიკის შესახებ დაისვა. შემოქმედება არ შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ ზნეობრივ ქცევას, თუ ის რაიმეგვარად ზნეობრივი თეორიის, ზნეობრივი მოძღვრების სახით არ იქნა წარმოდგენილი. ამიტომ ეთიკურ სფეროში შემოქმედებად ჩაითვლება მხოლოდ თეორიული ეთიკური მოღვაწეობა (რაზეც, მაგ., პრეტენზიებს აცხადებს ქრისტიანობა და სხვა რელიგიურ-ეთიკური და წმინდა ეთიკური თეორიები). მაგრამ ასეთ შემთხვევაში მივიღებთ, რომ ეთიკური სფერო მეტისმეტად ღარიბია და ღარიბადვე დარჩება აღმოჩენებით, ე. ი. შემოქმედებით. იქნებ დავეცხმაროს იმ ფაქტზე მითითება, რომ ადამიანები აქ ფსიქოლოგიური აღმოჩენის სიმრავლეს გვიჩვენებენ (იხ. მსჯელობები ზემოთ, სიახლის ფენომენოლოგიური დახასიათების შესახებ). ჩვენი აზრით, აქ არის ერთი საგულისხმო გარემოება, რომელიც გამოსავალსაც ვეძიებთ ამ სიძნელიდან. საქმე ისაა, რომ ადამიანთა მიერ

ინდივიდუალურად განხორციელებული ეთიკური ქცევა, ფსიქოლოგიური ასპექტით აღმოჩენა, მაინც უნდა ობიექტურ ღირებულებათა პირველ აღმოჩენად ჩაეთვალოს, მართალია არა თეორიულად, მაგრამ ადამიანური არსებობის კულტურის თვალსაზრისით. ადამიანი ერთხელობრივი, განუმეორებელი არსებაა, და მისი ყოველი ქცევა, რომელიც მის ამ ერთხელობრივ, განუმეორებელ ყოფიერებას მოიცავს, ძველი ქცევების განმეორება კი არაა, არამედ ახალია, თვითმყოფადია (თეორიის თვალსაზრისით, რა თქმა უნდა, ის განმეორებაა. მაგრამ აქ ჩვენ თეორიის სიბრტყეში კი არ ვდაგვართ, არამედ ერთხელობრივი ადამიანური ყოფიერების სიბრტყეში). ამიტომაცაა, რომ. თუ მკვნიერული აღმოჩენა სუბიექტურ განმეორებას არავითარი ფაქტი არა აქვს კულტურისათვის, სუბიექტურ ფსიქოლოგიურ ეთიკურ „აღმოჩენას“ ერისა და კაცობრიობის კულტურული საგანძური მიიჩვენის.

5. შემოკლება როგორც თავისუფლება. შთაზრება, ინტუიცია და ანტიციაცია ¹

13. შემოკმედება აქტიურობას, თავისუფლებას გულისხმობს. თავისუფლება. შესაბამისად კი — შემოკმედებაჲც. ორ მომენტს მოიცავს: პირველია ე. წ. ნეგატიური ხასიათი თავისუფლებისა, მეორე — პოზიტიური. ნეგატიური ფუნქციის მიხედვით თავისუფლება არის რაიმეს იაულების მოხსნა, თავისუფლება ე. წ. გარეგანი იძულებისაგან. პოზიტიური ფუნქცია კი გულისხმობს თავისუფალი არსების შინაგანი ბუნების იმ თვისებას, რომელიც მინალწევარის ბუნებას განსაზღვრავს. მაგალითად, იმისათვის, რომ ადამიანმა შემეცნებას მიადწიოს, აუცილებელია მან თავი დაადწიოს აქტუალურად მოქმედ მრავალ მოთხოვნილებათა ზემოკმედებას. ესაა შემეცნების შემოკმედებითი პროცესის უარყოფითი (უფრო ზუსტად — უარყოფელი) ფუნქცია. მაგრამ ეს ჭერ კიდევ არაფერს ამბობს თვითონ შემეცნების შესაძლებლობაზე, ვერ განსაზღვრავს შემეცნების შემოკმედებას (ნეიძლება თავი დავადწიოთ აქტუალურ მოთხოვნილებათა ზემოკმედებას და, უბრალოდ, დავიძინოთ). შემოკმედების საკუთარ შინაარსს განსაზღვრავს შემოკმედების პროცესის დადებითი მომენტი, მისი შინაგანი ბუნება. ჩვენს შემთხვევაში ესაა შემეცნებითი განწყობა, განწყობა იმისაკენ, რომ გამოვიკითხოთ თვითონ საქმის ვითარებები თუ როგორ არიან ისინი, მოვუხმინოთ მათ ხმას და არაფერი ჩვენს

არ შევიტანოთ ამ მონაცითში. ამ განწყობის გარდა, შევეცნებინ, როგორც შემოქმედების, პოზიტიურ მომენტს შეადგენენ ის კატეგორიები და მეთოდოლოგიური თუ კვლევის მეთოდოლოგიური ხერხები, რომლებითაც ვართ შეიარაღებული მაშინ, როცა ობიექტური საქმის ვითარების გამოკითხვას ვაწარმოებთ. შესაბამისი დახასიათება აქვს შემოქმედების ყველა სფეროს. ყველგან გამოიყოფა სათანადო უარყოფელი და პოზიტიური მომენტი.

დავიწყოთ ნეგატიური მომენტის განხილვით. შემოქმედება რომ ცნობიერი პროცესი არ იყოს, მაშინ მისი სათავეები შეიძლება ადამიანზე ბევრად ქვევით დაგვეძებნა. მარტივი ცოცხალი არსებებიც ახორციელებენ იმას, რასაც ჩვენ შემოქმედების ნეგატიურ მომენტს ვუწოდებთ, ე. ი. თავისუფლებიან გარეგანი იძულების რაიმე სახისაგან. ეს, რა თქმა უნდა, მხოლოდ ჰგავს შემოქმედებას და არაა თვითონ შემოქმედება, რამდენადაც მას აკლია ახლის შექმნის განზრახვა.

მეცნიერებაში და ფილოსოფიაში აღწერილია და გამოკვლეულია ცხოველთა სამყაროს განვითარება ამ მხრივ, რის გათვალისწინებობათვის საკმარისია მოვიყვანოთ მ. შელერის მიერ აღწერილი საქმის ვითარება²⁹. წელერი ემყარება ბიოლოგიურ, ფსიქოლოგიურ და გონის მეცნიერებათა მონაცემებს და ასეთ ვითარებას გვივალისწინებს.

უმარტივესი სიცოცხლის ფორმა, რომელიც ემოციური ლტოლვით (და არა ცნობიერებით) ხასიათდება, ისევე როგორც ინსტიქტური ქცევის დონე, არ იცნობს ინდივიდის თავისუფლებას (გვარის თავისუფლება, მისი ნება, რომელზეც ა. შოპენჰაუერი ლაპარაკობს, ფაქტიურად უდრის მხოლოდ გვარის ბუნებას და მისი მიხედვით ქცევას). ე. წ. ასოციაციური მეხსიერების დონეზე ხდება ინდივიდის გამოთავისუფლება გვაროვნული შეზღუდულობიდან. ახლა ინდივიდი გამოცდილებას იპოვებს, სწავლობს და, შესაბამისად, ახალ, გვარისათვის უცნობ, ქცევას ახორციელებს. თუმცა ინდივიდი აქაც რჩება ტყვეობაში. იგი თავისი გამოცდილების ტყვეა, მისი ახალი მოქმედება ედუქცია მრავალ განმეორებას, ამის ნიადაგზე წარმოქმნილ ასოციაციურ კავშირებს, ანუ, როგორც ჩვენ შეგვეძლო გვეთქვა, ინ-

დუქციურ დასკვნას, პირობით რეფლექსს, ფიქსირებულ განწყობას (რომელი ამ ცნებით ვილაპარაკებთ, ეს სულერთია, ჩვენთვის საინტერესო მოვლენას ყველა მათგანი ერთნაირად სწორად მიუთითებს). შემდგომი საფეხური, ე. წ. პრაქტიკული გონიერება, თავს აღწევს გამოცდილებით შეზღუდულობას და ერთხელობრივი ჰერეტიკთვე ახერხებს წვდეს საქმის ვითარებას, თუმცა შემოქმედებასთან აქ საქმიე გეგმენება მხოლოდ მაშინ, თუ ყოველივე ეს ცნობიერების (მოზნის ცნობიერების) დონეზე მიმდინარეობს (როგორც გვაქვს ადამიანებს ზოგჯერ). მაგრამ ასეთი არსება ჯერ კიდევ თავისი გარემოს ტყვეა, რამდენადაც ყოველივე ეს ეხება მხოლოდ იმას, რაც მისი მოთხოვნილების სფეროშია. ის, რასაც შემოქმედებითი განწყობა უნდა ვუწოდოთ, შელერის აზრით, ამის ზევით იწყება. ესაა თავის დაღწევა გარემოს მიერ განსაზღვრულობისაგან და ობიექტურ საქმის ვითარებათა სფეროში, სამყაროში გაქრა.

შემოქმედების განწყობის ნეგატიური ფუნქცია ზემომითითებულ ბიოლოგიურ ბარიერთა მოხსნაში მდგომარეობს. მაგრამ მთავარი მანც სოციალური ბარიერების გადალახვაა. შემოქმედმა პიროვნებამ უნდა დაწყვიტოს ტრადიციების, ადამიანის ეკონომიკური და სულიერი გაუცხოების ის არტახები, რომელთაც იგი შეუბოჯავს და რომელნიც ხშირად ობიექტური ღირებულების პრეტენზიებს აცხადებენ, სინამდვილეში კი რომელიმე ჯგუფის ინტერესებს გამოხატავენ და ობიექტურ ღირებულებებს ეწინააღმდეგებიან.

შემოქმედებითი განწყობის პოზიტიური ფუნქცია თავს იჩენს შემოქმედების პროცესის პოზიტიური დახასიათებისას, რაც შთაგონების, ანტიციპაციის და ინტუიციის პრობლემებს უკავშრდება და მომდევნო პარაგრაფში იქნება გათვალისწინებული.

14. ცნობილია, რომ შემოქმედების პროცესთან დაკავშირებული საინტერესო და უცნაური ფენომენები, რომელთა გააზრებაც ბევრი განსხვავებული კუთხით იყო ნაცადი ფსიქოლოგიისა და ფილოსოფიის ისტორიაში. ჩვენ აქ მხედველობაში გვაქვს შთაგონების ფენომენები, ინტუიციური წვდომისა და ანტიციპაციის მოვლენები. უკიდურესი შეხედულებები ან უარყოფდნენ ამ ფენომენტთა როლს შემოქმედების პროცესში, ან მისტიკური საბურველით მოსაედნენ მათ და ამ გზით უარყოფდნენ მათი მეცნიერული ანალიზის შესაძლებლობას. არც ერთი ამ თვალსაზრისთაგანი სწორი არაა — შთაგონების, ანტიციპაციის და ინტუიციის არსებობა და შემოქმედებასთან მათი კავში-

რი უდავოა და ამავე დროს ისინი არ არიან მისტიკური ხასიათისა, ექვემდებარებიან მეცნიერულ ანალიზს. ჩვენ ასეთი ანალიზის შედეგად შეგვიძლია ცხადვყოთ მათი არსებითი კავშირი შემოქმედებასთან. კერძოდ, ამ ფენომენტა უცნაური ხასიათი მაშინვე მოიხსნება, როგორც კი დავინახავთ, რომ ეს არის ობიექტური ღირებულებებით ვითარებით შემოქმედების პროცესის განსაზღვრის შედეგი.

შთაგონების ფსიქოლოგიური ფაქტის დახასიათებას ბევრი შემოქმედი და მკვლევარი იძლევა და საქმარისად ერთგვარადაც. შთაგონება მოიცავს შემოქმედის მთელ ძალებს, მთლიანად ეუფლება მას და თვითონ წარმართავს მას. დამახასიათებელია ალფრედ დე მიუსეს სიტყვები, რომლებიც რიბოს მოჰყავს საილუსტრაციოდ: „თითქოს ბორკილებისაგან ვთავისუფლდებოდე, ისე ვბადებ იდეას, რომელიც მე ალტაცებით მათრობს... იგი მანამდე მაწევება და მტანჯავს, სანამ თვითონ ისეთ ზომას არ მოიპოვებს, რომელიც განხორციელებისათვის მისაწვდომია...“³⁰. მხატვრული შთაგონება, ჰეგელის მიხედვითაც, იმით ხასიათდება, რომ „პოეტი მთლიანადაა შთანქმული თავისი მასალის მიერ, მთლიანადაა ჩაფლული მასში და მანამ არ დამშვიდდება, სანამ მხატვრულ ფორმას დასრულებულ და ჩამოქნილ სახეს არ მისცემს“³¹. იქმნება ვითარება, თითქოს შემოქმედების პროცესში პოეტი თვითონ კი არაა წარმმართველი, არამედ შემოქმედების ტალღებს მიჰყვება:

მე არ ვწერ ლექსებს — ლექსი თვითონ მწერს,
ჩემი სიცოცხლე ამ ლექსს თან ახლავს
ლექსს მე ვუწოდებ მოვარდნილ მეწვევას,
რომ გაგიტანს და ცოცხლად დაგმარხავს.

შთაგონება ბედნიერებასაც ანიჭებს შემოქმედს და ტანჯვასაც, იგი ამბივალენტური ემოციის წყაროა. ამიტომ უპირისპირებს პოეტი მას სხვა სატანჯველთ და ამბობს:

მაგრამ არ არის ტანჯვა უფრო უზარმაზარი,
როგორც პოეტის შთაგონებით დასნეულება.

შთაგონების ასეთი ხასიათი იმით აიხსნება, რომ სინამდვილეში შთაგონება არის ობიექტურ ღირებულებათა მიერ წარმართული მოვ-

³⁰ Р и б о Т. Творческое воображение, с. 297—298.

³¹ Г е г е л ь. Эстетика, т. I, с. 299.

ლენა, ამ დროს შემოქმედი ხდება ღირებულებათა გარკვეული ვითარების პირველმხილველი, პირველგამომსახველი და პირველმაცნე. ხოლო ობიექტური ღირებულებების დამახასიათებელი ისაა, რომ ისინი თვითონ არიან ჩვენი უანგარო პატივისცემისა და აღტაცების საგნები. ჭეშმარიტების ხილვა, იმ პრობლემის გადაჭრა, რომელიც ჩვენს გონებას აწუხებს, დიდ ძალისხმევას მოითხოვს და გადაჭრის მომენტში შევების მძლავრ და დიდებულ ემოციას იძლევა, რომელსაც კ. ბიულერმა „აჰა-განცდა“ უწოდა. რაღა უნდა ითქვას მხატვრული შემოქმედების პროცესში შთაგონების შესახებ, სადაც შემოქმედი ადამიანური ყოფიერების, როგორც ობიექტური ღირებულებებითი ვითარების, პირველმხილველად და გამომსახველად იქცევა! ადამიანის ზედის, მისი ყოფიერების ჯერ უხილავი, მაგრამ ჩვენს პოტენციაში მკრთოლვარე ნიუანსების პირველი წვდომა რომ ღრმა ემოციების წყაროდ იქცეს, გასაკვირი არაა. ასეთი ხილვა მთლიანად ჩაითრევს პიროვნებას მისი შინაარსის შემდგომი დაზუსტებისა და სრულყოფის საქმეში.

გარკვეული აზრით, შთაგონების ფენომენი შეიძლება დავადასტუროთ არა მხოლოდ შემოქმედთან, არამედ მისი ნაწარმოების აღმქმელ სუბიექტთანაც. ვინც ადეკვატურად გაიგო შემოქმედის მიზანდწევარი, ისიც უნდა მოიცვას ობიექტური ღირებულებების პირველხილვის სიხარულმა. ამ აზრით შეიძლება ითქვას, რომ კარგი აღმქმელი შემოქმედის შთაგონების თანაზიარია. თუმცა გასაგებია, რომ შთაგონების ცეცხლი უშუალოდ მაინც შემოქმედს წვავს, რომელსაც წილად ერგო პირველხილვა და ხილულისადმი სიცოცხლის მინიჭება.

შთაგონების ფენომენის არსს რომ ობიექტურ ღირებულებათა პირველი წვდომა და მისი გამოსახვის ამოცანა შეადგენს, ამაზე მეტყველებს შემოქმედთა „დემონების“ არსებობის ფაქტიც, რასაც გვამცნობენ სოკრატი, ტორკვატო ტასო და სხვა შემოქმედნი. სოკრატი აშბობდა, რომ შემოქმედების პროცესში მას თავისი დემონი ელპარაკება და ისიც მას უსმენს და მიჰყვება. სოკრატის ეს გამოთქმა, როგორც სწორად მიუთითებენ³², ფიგურალურია და დემონი შინაგან ხმას ნიშნავს. შინაგანი ხმა კი, რომელსაც თავისი მიმართულებით მიჰყავს შემოქმედის პიროვნება, სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა ობიექტური ღირებულებებითი მსჯელობა.

32 ს. დანელია, სოკრატის ფილოსოფია, თბ., 1935, გვ. 90—91.

შემოქმედების პროცესს აბაიათებს ანტიციპაციის ფაქტი: შემოქმედმა, როგორც კი შთაგონება შეიპყრობს მას, რა ზაოცრადაც არ უნდა გვეჩვენოს ეს, წინასწარვე იცის თავისი შემოქმედებითი პროდუქტი, რომელიც ჯერ კიდევ არ შექმნილა. სწორედ ეს ანტიციპაციაა იმის აუცილებელი პირობა, რომ ასეთი რამ შეიქმნება. შემოქმედება არაა ქაოტური, შემთხვევითი ძიების პროცესი, იგი თავიდანვე ერთი მიზნისაკენ, შემოქმედების პროდუქტის შექმნისაკენ მიისწრაფვის განუხრელად და ამ მიზნობრივ სვლას სწორედ ანტიციპაცია განსაზღვრავს:

ანტიციპაციის ფაქტს აღიარებენ როგორც შემოქმედები, ისე მათი მკვლევარები. ჰეგელი ამბობს: მხატვარი, „როგორც ბუნებრივი ტალანტი, ურთიერთობას ამყარებს მოცემულ წინასწარმიგნებულ მასალასთან“³³. ერთი მხრივ სწორია არნაულდოვი, როცა ანტიციპაციის ფაქტთან მისტიკური თეორიების კავშირზე ლაპარაკობს³⁴ (ისტორიულად ეს ასეც იყო), მაგრამ თვითონ ანტიციპაციის ფაქტი სულაც არაა მისტიკა და მის გარეშე არსებითად გაურკვეველი დარჩებოდა შემოქმედების პროცესის მთელი სტრუქტურა. ანტიციპაციის ამგვარ არსებით მნიშვნელობაზე მიუთითებს გოეთეს სიტყვები, „მე რომ ანტიციპაციის მეშვეობით მთელი სამყარო უკვე ჩემს თავში არ მენახა, ჩემი გახელილი თვალები ბრმა იქნებოდნენ“³⁵.

როგორ უნდა გავიგოთ ანტიციპაცია, რომელიც თავიდანვე გარკვეული მიზნისაკენ წარმართავს შემოქმედების პროცესს? ანტიციპაცია იმას გულისხმობს, რომ შემოქმედმა თავიდანვე იხილა ის ობიექტური ღირებულებითი ვითარება, რომლის სათანადო მკაფიობითა და სისრულით გაცნობიერებას და გამოსახვას უნდება მთელი შემდგომი შემოქმედებითი მუშაობა. მეცნიერებაში ასეთი ანტიციპაცია გამოიხატება სწორი ჰიპოთეზის წამოყენებაში, რომელიც ერთგვარი ინტუიციური ხილვის შედეგია, რამდენადაც დასაბუთებული არაა და, მიუხედავად ამისა, ერთგვარი დასაბუთების დამარწმუნებულობას მაინც ფლობს. მხატვრული შემოქმედების პროცესში ანტიციპაცია ხორციელდება ადამიანური ყოფიერების ღირებულებითი ვითარების ინტუიციური ხილვის ნიადაგზე. როგორც ვხედავთ, შემოქმედების პროცესის არსებითი მომენტი — ანტიციპაცია ემყარება ინტუიციას.

³³ Гегель В. Ижев.

³⁴ А р н а у д о в М. დასახ. ნაშრომი გვ. 156.

³⁵ Э к к е р м а н. Разговоры с Гете. М.—Л., 1934, с. 220.

ინტუიციის გარეშე შეუძლებელი ჩანს საერთოდ შემოქმედების პროცესის წარმოდგენა.

რა არის ინტუიცია? ინტუიცია წვდომის სახეა, ამ სახელით საერთოდ აღნიშნავენ უშუალო წვდომას, დისკურსიული, გამომდინარეობით მიღებული ცოდნისაგან განსხვავებით. ცნობილია ინტუიციის რამდენიმე სახე. უმარტივესი ინტუიციური წვდომაა გრძნობის ორგანოებით მიღებული შთაბეჭდილებები — შეგრძნებები და აღქმები ან აღქმისეული წარმოდგენები. ინტუიცია შესაძლებელია იყოს ინტელექტუალურიც, ასეთია გეომეტრიული მიმართების ჰერეტა სივრცითს აღქმასა თუ წარმოდგენებში და არასივრცითი, საკუთრივ ლოგიკური მიმართებების უშუალო ჰერეტა გონების მიერ. ინტუიცია თავისთავად გონების საპირისპირო პრინციპი როდია (ის მხოლოდ დისკურსიულ აზროვნებას უპირისპირდება), მაგრამ ლაპარაკობენ ისეთი ინტუიციის შესახებაც, როგორცაა მისტიკური ინტუიცია, გონებასაწინააღმდეგო ხილვა, რომელსაც მხოლოდ სუბიექტური ფსიქოლოგიური საფუძველი თუ შეიძლება ჰქონდეს. თუ მისტიკურ ინტუიციებს და სასწაულის სიმადლემდე მიყვანილი რთული ინტუიციების ჯგუფს გამოვრიცხავთ როგორც ობიექტურ საფუძველს მოკლებულთ ან საექვო ღირებულების მქონეთ, დაგვრჩება ინტუიციის ფენომენები, რომელნიც ყველაფერზე უფრო გასაგები და ცნობილია ჩვენთვის. დაგვრჩებოდა შეგრძნებათა და აღქმათა სამყარო, წარმოდგენები, გასაგები ინტელექტუალური ინტუიციები.

შემოქმედების პროცესში ინტუიციის არსებით მნიშვნელობაზე მიუთითებს მრავალი ხელოვანი და მოაზროვნე. ინტუიციას კანტმა, როგორც ზემოთ ითქვა, ხელოვნების სფეროში, მხატვრულ შემოქმედებაში მიუჩინა ადგილი და ეს უნარი გენიოსის ღირსების საქმედ სცნო. როდესაც კანტი ასეთ შეხედულებას გეთავაზობს, იგი შეიძლება სწორად ითვალისწინებდეს იმ ვითარებას, რომ მხატვრული შემოქმედების მთელი სიძნელე სწორედ ინტუიციური ჰერეტის მაღალ უნართანაა დაკავშირებული, რასაც შეიძლება ვერ ვიტყოდით მეცნიერული შემოქმედების მიმართ, მაგრამ კანტის აზრი სწორი არ არის იმ გარემოების გამო, რომ ინტუიცია მეცნიერულ აღმოჩენასაც ისევე ახასიათებს, როგორც მხატვრულ შემოქმედებას. მეცნიერება არაა მხოლოდ ცნებითი გამომდინარეობა, ისევე როგორც არც ხელოვნებაა ტექნიკური განხორციელება ჩანაფიქრისა. ინტუიციის გარეშე წარმოუდგენელია ჰეშმარტი შემოქმედება (საერთოდ ინტუ-

იცია შეიძლება არ ჰქონდეს მხოლოდ პროფან ეპიკონს, მაგრამ მისი მოღვაწეობაც ხომ შემოქმედება არაა!).

შემოქმედება არის წვდომა, აღმოჩენა ობიექტური საქმის ვითარებების, და როგორც ჩვეულებრივი გრძნობადი აღქმის შემთხვევაში აუცილებელია ვიხილოთ გრძნობადი საგანი, ისე აუცილებელია სათანადო ხილვის ორგანოებით ვიხილოთ ის ობიექტური ღირებულებითი ვითარება, რომლის პირველადმოჩენასაც ჩვენ შემოქმედებას ვუწოდებთ. თეორული შემოქმედების პროცესის ცენტრალურ რგოლს შეადგენს არა დისკურსიული გამოყვანა, არამედ ინტელექტუალური ინტუიცია ჭეშმარიტების ვითარებისა, ასევე წვდება თავის საგანს მხატვრული ინტუიცია. ამავე დროს ინტუიცია აუცილებელია არამარტო შემოქმედებისათვის, არამედ შემოქმედების მინაღწევისადეკვატური აღქმისათვის.

ინტუიციის ფენომენი ფსიქოლოგიური პროცესის სახითაც წარმოგვიდგება, მაგრამ ეს არ გამოდგება იმის გასაპართლებლად, როცა მას შემოქმედების პროცესში მხოლოდ ფსიქოლოგიური ემპირიული, შემთხვევითი ფაქტის მნიშვნელობას ანიჭებენ. ინტუიცია შემოქმედებითი პროცესის არსებითი, შინაგანი დახასიათებაა და არა გარეგანი და შემთხვევითი.

ინტუიცია არის არსებითი მომენტი, რომელიც თავიდან ბოლომდე გასდევს მთელ შემოქმედებითს პროცესს, ის არის იმ ობიექტური ღირებულებითი ვითარებების უშუალო ჰერეტი, რომელთა პირველი წვდომა შეადგენს შემოქმედების არსს.

ზემოთ მივუთითეთ, რომ ანტიციპაცია შესაძლებელია შემოქმედების პროდუქტის წინასწარი ინტუიციური ხილვის საფუძველზე. აგრეთვე ითქვა, რომ ამ წინასწარ ჰერეტაში შემოქმედებეს საბოლოო პროდუქტი ჰერ კიდევ სრული სახით როდია წარმოდგენილი (წინააღმდეგ შემთხვევაში ზედმეტი იქნებოდა შემდგომი ძიება). ინტუიცია უფრო უარყოფელი ინსტანციის სახით მოქმედებს. იგი უმალ იმას გვაშინებს თუ როგორი არ არის ის, რისკენაც ვისწრაფვით, ვიდრე იმას, თუ როგორია იგი. ინტუიციური წარმოდგენა არის იმ შეჭრების საფუძველი, რომელსაც შემოქმედი მიჰართავს, როცა ახალ და ახალ ვარიაციებს მოსინჯავს სრულყოფილი შენამოქმედის მისაღწევად. ინტუიციურ წარმოდგენასთან შედარების შედეგად ასეთი ვარიაციები ან დაწესებული იქნება, ან მიღებული, ან მხოლოდ ნაწილობრივ მიღებული. ასეთია ანტიციპაციური ინტუიციის როლი.

ხელოვანმა თავიდანვე როდი იცის ზუსტად რას ეძებს იგი. ამის საშუალებას მას არ აძლევს ანტიციპაციის საფუძველში მდებარე ინტუიციის არასისრულე. სრულ სახეს ეს ინტუიცია თვითონაც მაშინ მიიღებს, როცა შემოქმედების შედეგიც სრული სახით გვეჩვენა წარმოდგენილი. შემოქმედების პროცესში ხდება ახალი მიგნებები, რაც ანტიციპაციური ინტუიციის შეცვლას იწვევს, ე. ი. აზუსტებს თვითონ შეფასების საზომს.

ეს გასაგებს ხდის იმ, ერთი შეხედვით უცნაურ ფაქტსაც, რომ, როგორც ზემოთ იყო მითითებული, თავის ნაწარმოებებს უფრო დიდხანს და დაბეჭდვით ნიჭიერნი და გენიოსნი ასწორებენ და არა უნიჭონი. რა თქმა უნდა, თუ ერთი სიბრტყის ამოცანა იქნებოდა გადასაჭრელი, მაგალითად, შესრულების ტექნიკასთან დაკავშირებული ან სხვა ჩვეული ამოცანა, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა ასეთ პარადოქსულ ვითარებასთან გვეჩვინოდა საქმე, რადგანაც ნიჭიერება, ყოველ შემთხვევაში „მასობრივი“ გავრცელების ცდებში, იზომება არა მარტო მინალწევარის ხარისხით, არამედ მიღწევის სისწრაფითაც. მაშასადამე, ხანგრძლივი სწორების პარადოქსულ ფაქტს სხვა ახსნა უნდა მოეძებნოს. საქმე ისაა, რომ შემოქმედების პრეტენზიის მქონე უნიჭო ადამიანს აკლია ინტუიციური წვდომა იმ ღირებულებათა ვითარებისა, რომლის წვდომა და გამოსახვაც შეადგენს შემოქმედების არსს. ამიტომ მას აკლია კრიტერიუმიც თავისი ნამუშევარის ავტორიანობის შესამოწმებლად და მოსწონს იგი მხოლოდ სუბიექტური მოტივების გამო, როგორც საკუთარი ქმნილება. ამისთვის უცხოა ეჭვი და უკმარისობის გრძნობა, იგი თვითკმაყოფილი ბრწყვია, რომელიც ყველა საშუალებით ცდილობს, და ხშირად აღწევს კიდევ, აღიარება მოუპოვოს თავის ნაცოდვილარს. სულ სხვაა ნამდვილი შემოქმედი, გენიოსი, ტალანტი, ნიჭიერი. მას შემოქმედების პროცესში ყოველთვის წინ უძღვის ღირებულებითი ვითარების ინტუიციური ხილვა როგორც კრიტერიუმი და იმის განცდაც, რომ თვით ეს კრიტერიუმიც ჭერ კიდევ არაა სრული და რომ მომავალი აღმოჩენაა საჭირო იმისათვის, რომ სრულყოფილი სახე მიიღოს ამ გზაგამკვლევა ინტუიციამაც და შემოქმედების შედეგამაც.

ადამიანის გონითი უოფიერების პრობლემა

ადამიანი მრავალი კერძო მეცნიერების კვლევის ობიექტია. ისინი სწავლობენ ადამიანის ცალკეულ თვისებებს, მხარეებს და ასპექტებს, მაგრამ არა მისი ყოფიერების საკითხს. ყოფიერების საკითხს კვლევის ფილოსოფიურ განზომილებაში გადავყავართ. ეს განსაკუთრებული პრობლემაა, რომელიც არსებითად განსხვავდება ადამიანის კერძომეცნიერული პრობლემებისაგან საერთოდ. ფილოსოფიაში ცნობილია კონცეფციები, რომლებსაც სხვადასხვაგვარად წარმოდგენიათ ეს განსხვავება. ემპირიზმი და სტიენციზმი საერთოდ არ ცნობენ ანეთ განსხვავებას და აზრსმოკლებულად მიიჩნევენ ყოფიერების სპეციალურ ფილოსოფიურ საკითხს. ამის საპირისპიროდ, კონცეფციები, რომლებიც მოვლენასა და არსს შორის განსხვავებას ხედავენ, გადაწყვეტენ მნიშვნელობას ანიჭებენ არსებული კერძომეცნიერული გამოკვლევისა და ყოფიერების ფილოსოფიური პრობლემის განსხვავებას. დამახასიათებელია მაქს მიულერის შეხედულება ამ განსხვავების შესახებ.

ადამიანის ფილოსოფიურ მოძღვრებას, მ. მიულერის მიხედვით, უპირისპირდება არაფილოსოფიური ანთროპოლოგიური კვლევის სფეროები: მედიცინის (სწავლობს ადამიანის ჯანმრთელობასა და დაავადებებს), ბიოლოგიურ-პალეონტოლოგიური ანთროპოლოგია (იკვლევს ადამიანის ადგილს და მის წარმოშობას ცოცხალ ორგანიზმთა სამყაროში), ისტორია (იკვლევს ადამიანის ქცევებს კულტურის სამყაროს ერთხელობრივი კმნადობის თვალსაზრისით), სოციოლოგია (შეისწავლის ადამიანთა ქცევებს საზოგადოების და, ამდენად, თვითონ ადამიანის წარმოქმნის თვალსაზრისით), ფსიქოლოგია (იკვლევს ადამიანთა ცნობიერ ქცევებსა და ცხოვრებას)¹. არაფილოსოფიური, კერძო მეცნიერებები იკვლევენ არა ყოფიერებას, რაც ფილოსოფიის საქმეა, არამედ არსებულს: ისინი ონტიური არიან, ფი-

¹ M. Müller. Philosophische Anthropologie, Freiburg—München, 1975, S. 1—13.

ლოსოფია კი ონტოლოგიურია. არსებულის კვლევის შედეგად მიღებული ცოდნის შეკრება მოგვემდო არა ცოდნას ყოფიერების შესახებ, არამედ მხოლოდ ენციკლოპედიურ დილექტანტიზმს. კერძო მეცნიერული კვლევა მიმდინარეობს ყოველთვის ერთი რომელიმე გარკვეული თვალსაზრისით, კვლევის საკუთარი შეზღუდული ჰორიზონტის ფარგლებში. იგი, თუ მას ნეგატიური მხრივ დავახასიათებთ, მიმართავს აბსტრაქციას — თავიდან იცილებს ყოველივეს, რასაც კი ამ თვალსაზრისისათვის მნიშვნელობა არ აქვს, რაც ირელევანტურია, ხოლო თუ დადებითი მხრივ დავახასიათებთ, შეარჩევს იმას, რასაც მისი თვალსაზრისისათვის აქვს მნიშვნელობა. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ყოველ კერძო მეცნიერებას აქვს თავისი მეთოდი; მეთოდის ფლობა და მეცნიერულობა ერთი და იგივეა. მეთოდი განსაზღვრავს შეზღუდულ ხედვას, შესატყვისს მიღებული თვალსაზრისისა, რომელიც აპრიორულად შერჩევას და განყენებას ახდენს. რაც შეეხება ფილოსოფიას, იგი შეზღუდული არ არის თვალსაზრისებით და იხილავს საუნებს, ამ შემთხვევაში აღამიანს, ყოველგვარ თვალსაზრისებზე აღრე და მათ ზევით. იგი აყენებს კიხხვას არა იმის შესახებ, თუ როგორ ექვემდებარება აღამიანი ბუნების თუ ისტორიის დეტერმინაციას, თუ რა არის იგი სამყაროში, არამედ იმის შესახებ, თუ რა არის იგი როგორც სამყაროს არსება (Weltwesen), რა არის აღამიანი თვითონ. ფილოსოფია ათავისუფლებს აღამიანს ყოველგვარი თვალსაზრისისაგან და მის საკუთარ ყოფიერებას (Selbstsein) ეძებს, ე. ი. განიხილავს მას სიცარიელეში, რომელსაც ფილოსოფიაში „ყოფიერებას“ („Sein“) ან „არარას“ („Nichts“) უწოდებენ. ეს ყოველგვარი სპეციალური, შეზღუდული ჰორიზონტისაგან, თვალსაზრისისაგან გათავისუფლებაა, რომელშიც აღამიანი შეიძლება მოგვევლინოს როგორც თავისთავი. ყოფიერების ჰორიზონტი გადაგვიშლის იმას, თუ რა არის რაიმე (აღამიანი) ყოფიერების, ანუ არარას წინაშე, ე. ი. რა არის იგი თვითონ. ასეთ განხილვას, რომელიც ონტიურს, ანუ სპეციალურ თვალსაზრისს სცდება და ყოფიერების ჰორიზონტში გადაგვიყვანს, ონტოლოგიური ეწოდება. აღამიანის ფილოსოფია, ამრიგად, ნიშნავს ონტოლოგიურ ანთროპოლოგიას².

მ. მიულერის კონცეფცია შესაძლებელია არ გაიზიარონ და ბევრ მნიშვნელოვან ასპექტში გააკრიტიკონ, მაგრამ იმის უარყოფა არ შე-

2 იქვე, გვ. 14—20.

იძლება, რომ იგი დამახასიათებელია ყოფიერების პრობლემის დღე-
იანდელი დაყენებათვის და სწორად მიუთითებს პრობლემის ში-
ნაარსზე. ფილოსოფიის როგორც ცნობიერების მნიშვნელოვანი სა-
ხის, როგორც ცოდნის დარგის დაფუძნება მხოლოდ მაშინ უნდა იყოს
შესაძლებელი, როცა კერძო მეცნიერებებსა და ფილოსოფიას შორის
არსებითი განსხვავება დასტურდება. ერთი ასეთი მნიშვნელოვანი გან-
სხვავება კი ყოფიერების პრობლემითაა გამოხატული.

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ერთი ვითარებაც. თუ ძველ ფილო-
სოფიაში ყოფიერებად, ჩვეულებრივად, გაგებული იყო მოვლენის
წარმავლობის, ცვალებადობის, მოჩვენებითობის მიღმა მდებარე ობი-
ექტური ვითარება და იგი უპირისპირდებოდა ადამიანს, მის სულიერ
ცხოვრებას (ფსიქიკას) და ცნობიერებას, როგორც ამ ობიექტური ვი-
თარების წვდომის ხელისშემშლელ სუბიექტურ განზომილებას,
ახლანდელ ფილოსოფიაში თანდათანობით უფრო იკიდებს ფეხს სწო-
რი თვალსაზრისი; რომლის მიხედვითაც, სუბიექტურობა არა მხოლოდ
გნოსეოლოგიური რიგის ცნებაა, არამედ ონტოლოგიურისაც, რომ
ადამიანის სულიერი ცხოვრება, და სწორედ სუბიექტური სულიერაც,
შეიძლება და აუცილებელია განვიხილოთ როგორც ყოფიერების გარ-
კვეული და მეტად მნიშვნელოვანი სახე. აქაც ყოფიერების გარკვეუ-
ლი წვდომის ჩვეულებრივი ამოცანა ისახება — არსებულის უკან
ვწვდეთ ყოფიერებას.

მაგრამ აქ აუცილებელია ორი რამ გავთიშოთ ერთმანეთისაგან.
ერთია ადამიანის ფსიქიკის, როგორც სუბიექტური სინამდვილის არ-
სის წვდომა, ხოლო სულ სხვაა ადამიანის ცნობიერების და, საერ-
თოდ, ფსიქიკური ცხოვრების შინაარსებში გონითი ბუნების მქონე
ასპექტების დაფიქსირება. ეს უკანასკნელი უკავშირდება ადამიანის
გონიერს ყოფიერებას. გონითმა შინაარსმაც აუცილებლად უნდა გა-
იაროს ადამიანის ფსიქიკასა და ცნობიერებაში (წინააღმდეგ შემთხ-
ვევაში მხოლოდ პირობითად ან გადატანით შეგვიძლია გონითს ში-
ნაარსზე ლაპარაკი, როგორც ქვემოთ მივუთითებთ, გონითი აუცი-
ლებლად ცნობიერების ველს ეკუთვნის). მაგრამ აქ გაივლის გონი-
თიც და არაგონითიც. ამიტომ მათი ერთმანეთისაგან გასარჩევად და-
მატებითი ნიშანია საჭირო.

როგორ კავშირშია გონი ადამიანის ყოფიერებასთან? ადამიანის
კონცეფციითა ერთი რიგი ცნობს ადამიანის მხოლოდ ბუნებისეულ

ყოფიერებას (ნატურალისტური თეორიები), მეორე — მხოლოდ გონითს ყოფიერებას, სხვები კი ადამიანს წარმოიდგენენ გონითისა და ბუნებისეულის თავისებურ ერთიანობად. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში წამოიჭრება საკითხი იმის შესახებ, თუ ლოგიკურად როგორაა შესაძლებელი ადამიანის ერთ ინდივიდში თავსდებოდეს გონითაც და ბუნებისეულიც, რამდენადაც გონი გაგებულია ბუნებისაგან არსებითად განსხვავებულ და მასთან დაპირისპირებულ განზომილებად.

ადამიანის ნატურალისტური კონცეფცია ადამიანს მხოლოდ ბუნებისეულ არსებად მიიჩნევს, ხოლო ბუნების არსს მიზეზობრივი დეტერმინაციის უნივერსალურ მოქმედებაში ხედავს. ეს დეტერმინიზმი, თავის მხრივ, სხვადასხვაგვარადაა გაგებული. ფიზიკალისტური ნატურალიზმი ფიზიკის სფეროში მოქმედ კანონებზე დაიყვანს ყოველივეს, ბიოლოგიზმი ადამიანის ბიოლოგიურ კანონზომიერებებსაც ცნობს, მაგრამ ისიც რედუქციონისტური თეორიაა, ბიოლოგიური კატეგორიებით ცდილობს წვდეს მთელ ადამიანს. ასეთი შეზღუდულობისაგან უფრო თავისუფალია თვალსაზრისი, რომელიც ბიოლოგიურს ზევით მიდის და ფსიქიკური ცხოვრების დონეს მიმართავს. როცა ასეთი თვალსაზრისი ფსიქიკურზე, როგორც მხოლოდ ბუნებისეულზე, ზევით არ მალდდება და გონითს შინაარსებს ფსიქიკურზე დაიყვანს, ჩვენს წინაა ფსიქოლოგიზმი, როგორც რედუქციონისტური კონცეფცია. როგორც ფიზიკალიზმი, ისე ბიოლოგიზმიც და ფსიქოლოგიზმიც ამტკიცებს, რომ ადამიანი ბუნების ნაწილია და მასთან კაუზალური ურთიერთობებით არის დაკავშირებული, იგი მიზეზ-შედეგობრივი ურთიერთობების სფეროს არსებაა. ადამიანი რომ ბუნების ნაწილია, ამას დღეს ბევრი სადავოდ არ მიიჩნევს, მაგრამ საკითხი ეხება იმას, ამომწურავი არსებითი დახასიათებაა თუ არა ადამიანისათვის მისი ბუნებისმეტყველური (ან, ცალკეული რედუქციონისტების მიხედვით, გონითი შინაარსები (ბიოლოგიზიცმისათვის — ფსიქოლოგიური) დახასიათება, თუ იგი ადამიანის სულაც არასპეციფიკურ თავისებურებას წვდება მხოლოდ. ნატურალისტური კონცეფციების მიხედვით გონითი შინაარსები (ბიოლოგიზიცმისათვის — ფსიქიკურიც, ფიზიკალიზმისათვის თვით ბიოლოგიურიც) მოჩვენებითია, ეპიფენომენებია, და ყოველივე კარგად აიხსნება ბუნებისმეტყველური (ფსიქოლოგიური, ბიოლოგიური, ფიზიკური) თვალსაზრისით. ამის საპირისპიროდ, გონის ფილოსოფიის შეხედულებით, არა თუ ბუნე-

ბისმეტყველება ადამიანის სპეციფიკას ვერ წვდება, არამედ თვითონ ადამიანის, როგორც ბიოლოგიური არსების, გაგებისათვის ჩვენ მის გონითს დახასიათებებს უნდა მივმართოთ: „თავისი ბუნებით ადამიანი არ არაა არაბუნებისეული“³. ჩვეულებრივ, ერთბანეთს უპირისპირებენ ბუნებას, როგორც დეტერმინაციის საყაროს, და გონს, როგორც ბუნებისეული დეტერმინაციისაგან თავისუფლების სფეროს. ბუნება არის ადამიანის“ მარად — უკვე — წინასწარგანსაზღვრულად — ყოფნა“ *Immerschon-vertestimmt Sein*), სადაც ყველაფერი განსაზღვრულობის ძალით ხდება, გონი კი ამის საპირისპიროდ არის სფერო, სადაც ვირჩევთ — უარეყოფთ თუ ვიღებთ — თვითონ ბუნებას. გონი არაა განსაზღვრული მთელია, ბუნება კი განსაზღვრული“⁴.

ლაპარაკობენ გონის მოცემულობის სამ ფორმაზე: ინდივიდუალური („სუბიექტური“), ობიექტური და ობიექტივირებული (კულტურის ქმნილებებში განსახიერებული) გონის შესახებ. ინდივიდუალური გონი გაშლილია სუბიექტში, რომელიც, ამავე დროს, ფსიქიკურის, როგორც ბუნებისეულის, სუბიექტიცაა. აქედან — ადამიანის ინდივიდში ფსიქიკისა (Secle) და გონის (Geist) დაპირისპირების ძველი პრობლემა.

გონისა და სულის შემდგომი დაპირისპირების შესახებ ფილოსოფიის ისტორიაში ბევრ რამ თქმულა. ყოველივე ამის სრული გათვალისწინება უდავოდ სპეციალურ ისტორიულ კვლევას მოითხოვდა, მით უმეტეს, რომ თვითონ ტერმინები „ბუნება“ და „გონი“ მეტად სხვადასხვაგვარად იყო გაგებული სხვადასხვა მიმართულების შოაზროვნეთა მიერ. ჩვენს ამოცანას აქ ეს არ შეადგენს. ჩვენი პრობლემის თვალსაზრისით, აქ განვიხილავთ გონის ისეთ ცნობილ დახასიათებებს, როგორიცაა ცნობიერების, ღირებულების (სპეციფიკურად — ობიექტური ღირებულების), თავისუფლების და შემოქმედის ატრიბუტებით გამოთქმული შინაარსები. ეს აუცილებელია იმისათვის, რომ გაირკვეს საკითხი ადამიანის ყოფიერებასთან გონის კავშირის შესახებ, აგრეთვე ამასთან დაკავშირებული საკითხი ადამიანში გონითისა და არაგონითის თანაარსებობის ლოგიკური შესაძლებლობის შესახებ. სპეციალურად კი — ადამიანის სხეულის (Leib) და გონის ურთიერთობის შესახებ. ჩვენ ქვემოთ სპეციალურად განვი-

3 H. P l e s s n e r. Der Mensch als Lebewesen (Philosophische Anthropologie heute), München, 1972, S. 51.

4 M. M ü l l e r. Philosophische Anthropologie, S. 26.

ხილავთ გონითი და საზოგადოებრივი ცნობიერების ცნებათა ურთიერთმიმართებას, ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების გონითი ხასიათის ჩამოყალიბების პრობლემას, რომლის გადაწყვეტისათვის არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანში სუბიექტურ და ობიექტურ ღირებულებათა, როგორც მისი ქცევის მოტივთა, პარამონიული ურთიერთმიმართების დადგენას, პროცესს, რომელსაც ჩვენ ინტეროორიზაციის სახელით აღვნიშნავთ.

გონი ცნობიერების სფეროსეული ატრიბუტია, რამდენადაც იგი აუცილებლად გულისხმობს ღირებულებას, ღირებულება კი — ცნობიერ შეფასებას, ამდენად გამორიცხულია გონის მოწყვეტა ცნობიერებისაგან. მართალია, ლაპარაკობენ ე. წ. ობიექტურ სულზე, რომელიც არაცნობიერიც შეიძლება იყოს, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში არაცნობიერობა სრულიად თავისებურადაა გაგებული; იგულისხმება, რომ ცნობიერება აქტუალურად არაა მოცემული, მაგრამ შენარჩუნებულია ცნობიერებისეული საზრისი. ასეთი ხასიათისაა, მაგალითად, არაცნობიერის მეტაფიზიკური ცნება ლაიბნიცთან, ე. წ. მცირე აღქმები. ასეთი გაგებისას, უდავოდ, შესაძლებლობის კატეგორიაა შემოტანილი და არა რაიმე სახის აქტუალური არსებობის შესახებაა ლაპარაკი. საგანთა თვისებების რეალისტური, აბსოლუტისტური გაგების მიხედვით, რაც აქ იგულისხმება, შეუძლებელია რაიმე თვისების შექმნა, შეუძლებელია მოგვეცეს თვისება, თუ იგი თავიდანვე არ იყო მოცემული (მაგრამ იგი მოცემული შეიძლება იყოს როგორც მხოლოდ შესაძლებლობა). არარეალისტური, რელატივისტური გაგებით კი, რომელიც ამას უპირისპირდება, თვისებები თავისთავად არ არსებობენ და წარმოიქმნებიან როგორც მხოლოდ საგანთა ურთიერთობის ფუნქცია. ჩვენ აქ ვერ შევჩერდებით საგანთა თვისებების აბსოლუტისტური და რელატივისტური გაგებების ცალმხრიობებზე და მხოლოდ იმის მითითებით დავკმაყოფილდებით, რომ მეტაფიზიკური არაცნობიერის ცნება სინამდვილეში პირდაპირი აზრით როდი. ლაპარაკობს შინაარსების არაცნობიერებაზე, როგორც ამას სილრმის ფსიქოლოგიის ზოგიერთი ავტორითუ ინტერპრეტატორი სჩადის. გონი, რომელიც ობიექტურ სულადაა გაგებული, უდავოდ გულისხმობს, რომ მასზე ცნობიერებაა მოაზრებული. შემთხვევითად არ უნდა ჩაითვალოს ის, რომ, როცა დეკარტმა ფსიქიკურს ცნობიერების ატრიბუტი მიაწერა და ერთმანებისაგან არ გაათიშა ბუნებისეული ფსიქიკური და გონისეული ცნობიერება, ეს დახასიათება ცნობიერების ორივე სახეს თანაბრად მოერგო.

ცნობიერების სფერომდე შეუძლებელი იყო მომავლის მოცემულობა აწმყოში, თუ წმინდა შესაძლებლობის ცნებას არ მოვიხმარდით. ამერიიდან კი მომავალი აწმყოში მოცემულია რეალურადაც, მართალია, თავისებურად რეალურად — მომავლის წარმოდგენის, მომავლისავე ცნობიერი სწრაფვის თუ მისგან ლტოლვის სახით, — მაგრამ მაინც რეალურად, რამდენადაც მომავლის წარმოდგენა მომავალში ჩვენი ქცევის განმსაზღვრელი ფაქტორი შეიძლება იყოს (ამის მექანიციკისტური უარყოფა, რომელსაც ეპიფენომენალიზმი მიმართავს, რედუქციონისტული შეცდომაა). ცნობიერება საშუალებას გვაძლევს წინასწარ გავითვალისწინოთ მომავალი შესაძლო ქცევა, შევაფასოთ იგი მისი ღირებულების მიხედვით და მოვახდინოთ არჩევა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ცნობიერება არის თავისუფლების პირობა (ექსისტენციალიზმმა ცნობიერებას მეტი როლიც მიანიჭა, როცა იგი დროს იმგვარად დაუკავშირა, რომ ადამიანური არსებობის განმსაზღვრელად აქცია ზრუნვის, თავისუფლების, სხვადასხვა ექსისტენცილების გზით). ცნობიერება არის აგრეთვე ღირებულების პირობა. ღირებულებად, როგორც აქტუალურ მოცემულობად, როგორც განხორციელებულ ფენომენად, რაიმე მხოლოდ მაშინ შეიძლება იქცეს, როცა მას ვინმე აცნობიერებს. ცნობიერება შემოქმედების პირობაცაა, რამდენადაც, როგორც ახლა ითქვა, იგი ღირებულებას განსაზღვრავს, ხოლო ღირებულება შემოქმედების აუცილებელი პირობაა.

როგორც ვხედავთ, გონითს სინამდვილეს ცნობიერების სფეროში გადავყავართ. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ცნობიერება, თვითონ სექუნდარულიც, საკმარისი არაა გონითისათვის. გონითი აქტებისათვის — იდეაციისა და ვოლიციისათვის — დამახასიათებელი გასაგნება, დინსტანტირება, რაზეც გონის ფილოსოფიაში მიუთითებენ, აუცილებელი კია, მაგრამ საკმარისი არაა, თუ აქ, დამატებით ღირებულებითს განწყობას არ მივიაზრებდით. სექუნდარული ცნობიერება, ამრიგად, ჭერ კიდევ ვერ უზრუნველყოფს გონითს შინაარსებს. იმისათვის, რომ ცნობიერებას გონითს სფეროში გადავყავდეთ, აუცილებელია ღირებულებითი ვითარების ცნობიერება, კერძოდ — ობიექტური ღირებულებითი ვითარებისა, როდესაც ადამიანი წვდება ობიექტურ ღირებულებითს ვითარებებს — ქეშმარიტების, სიკეთის, მშვენიერების ღირებულებებს — და თავისი ქცევის მოტივაციაში მათგან ხელმძღვანელობს, მხოლოდ მაშინ შეიძლება. ლაპარაკი მის გონითს ყოფიერებაზე.

ღირებულებითი მსჯელობების კონცეპტუალური აპარატის ზოგადი სტრუქტურის მოხაზვა ჩვენ სხვაგან ვცადეთ. აქ კი ჩვენ სპეციალურად გვაინტერესებს სუბიექტურ და ობიექტურ ღირებულებათა გათიშვისა და მათი პარამონიული შეხამების შესაძლებლობის საკითხი. სიცოცხლის წარმოქმნისთანავე, როგორც თვითონ სიცოცხლის არსებითი დახასიათება, ჩვენ გვეძლევა სუბიექტი, ცოცხალი არსება, როგორც ღირებულებითი ონტიური ცენტრი. სიცოცხლე შეუძლებელია ასეთი ცენტრის გარეშე იქნას მოაზრებული როგორც სიცოცხლე, იგი ამ ცენტრის კარგად თუ ავად ყოფნას გულისხმობს. მექანიკური თვალსაზრისი, რომელიც ამ ნიშნის გარეშე ცდილობს წვდეს აიცოცხლის სპეციფიკას, შედეგს ვერ აღწევს, ვერ უზრუნველყოფს ცოცხალის განსხვავებას ორაცოცხალი სისტემისაგან. სიცოცხლის არსებობის შემდგომი ფორმების განვითარება ამ ცენტრს კი არ კარგავს, არამედ მის მოდიფიცირებას ახდენს მხოლოდ. განვითარების ეს ფორმები წარმოვედგება როგორც სიცოცხლის უფრო რთული ფორმები, ცხოველის საფეხური, რომელიც პრიმარული ცნობიერების უნარით ხასიათდება, ადამიანის ფსიქიკის საფეხური, სადაც მოცემულია რეფლექსიის უნარი, თუმცა ნამდვილი ადამიანური ყოფიერება ჯერ კიდევ არაა მიღწეული. ეს უკანასკნელი მოითხოვს გონითი არსებობის ცენტრს, ობიექტურ ღირებულებათა საზრისით გამსჭვალულ ინდივიდუალურ სიცოცხლესა და ფსიქიკას, წინააღმდეგ მხოლოდ მექანიკური, ბიოლოგიური და ცხოველურ-ფსიქიკური დონეებისა, სადაც ქცევა ან საერთოდ არა, ან მხოლოდ სუბიექტური ღირებულებითაა მოტივირებული.

ცოცხალი არსების არსს მისი სასიცოცხლო ცენტრი განაპირობებს, რომელიც ისეთ შინაარსებს გულისხმობს, როგორიცაა ინდივიდის კარგად და ავად ყოფნა, თვითდადგენა და თვითშენარჩუნება, შემკვიდრეობის გაგრძელება და სხვ. განვითარების ფსიქიკურ დონეზე ასეთ ცენტრს შეადგენს ფსიქიკური სუბიექტი. ამ შემთხვევაში შენარჩუნებულია სასიცოცხლო ცენტრიც, მაგრამ ამოსავალია სუბიექტის ფსიქიკური ყოფიერება (განცდები, ცხოვრების ცნობიერებისეული საზრისი). სასიცოცხლო ცენტრი აქ ფსიქიკური სუბიექტის არსებობის პირობას წარმოადგენს (და ამ აზრით პრიმატი მას ეკუთვნის), მაგრამ ინდივიდის სიცოცხლის საზრისს ფსიქიკური ყოფიერება გამსაზღვრავს, სუბიექტის ბედნიერების კრიტერიუმს ფსიქიკური

სხოვრების შინაარსები ქმნიან. ნამდვილი ადამიანური არსებობის საფეხურს, არასუბიექტური ფილოსოფიური თეორიების მიხედვით, გონითი ყოფიერება ახასიათებს, ინდივიდის სიცოცხლეს და ფსიქიკური არსებობაც საზრისს იპოვებენ გონითი ყოფიერებისაგან, პიროვნებისაგან, როგორც გონითი აქტების ცენტრისაგან.

ადამიანის სპეციფიკის გონთან დაკავშირების წინააღმდეგ გაილაშქრეს სუბიექტივისტურმა თეორიებმა, განსაკუთრებით — სიცოცხლის ფილოსოფიამ და ექსტენციალიზმმა. კერძოდ, ისინი გონის ფილოსოფიურ კონცეფციას, რომელიც ადამიანის თავისუფლებას გონს უკავშირებს, ნაკლოვნად მიიჩნევენ იმ საფუძველზე, რომ გონით გაპირობება მაინც გარეგან იძულებას წარმოადგენს. ამ კრიტიკის წინააღმდეგ ის თვალსაზრისი აღწევს მიზანს, რომელიც მიუთითებს რომ, მართალია, ობიექტურ ღირებულებათაგან თავისუფლება ინდივიდის დამოუკიდებლობას მეტ სარბიელს უქმნის, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნებოდა გავცესხვაგვებინა თავისუფლება თვითნებობისაგან, ე. ი. ბოროტებისაგანაც. მაინც ასეთი კრიტიკის გაველენით გონისთეორიული კონცეფცია სათანადო შესწორებას მიმართავს: ადამიანი არაა წმინდა გონი, იგი სუბიექტური გონია, რომელიც წმინდა გონითსაცვენ მარადიული სწრაფვით ზასიათდება; ობიექტური და ობიექტივირებული გონი, რომელიც კულტურის სახითაა გასაგნებული და ადამიანს გარკვეულად უპირისპირდება, განსხვავდება სუბიექტური გონისაგან, რომელიც გაგებულია როგორც ადამიანის აზროვნებასა, გრძნობებსა და ვნებაში გამოვლენილი, განხორციელებული გონი. სიტყვა „სუბიექტური“ აქ „გონის“ მსაზღვრელია და არა „ღირებულებისა“, აღნიშნავს გონის ვანხორციელებას სუბიექტში და არა სუბიექტურ ღირებულებას — გონითი კვლავ ობიექტურ ღირებულებათა სამყაროს ეკუთვნის.

სუბიექტივისტური თეორიები საერთოდ უარყოფენ გონითს ფენომენებს, ობიექტურ ღირებულებათა მთელ სამყაროს, ამტკიცებენ რომ ისინი, უბრალოდ, დაიყვანებიან სუბიექტურ ღირებულებებზე ან სულაც მოკლებული არიან ღირებულებითს საზრისს. თანამედროვე სუბიექტივისტური თეორიები ვერ უარყოფენ ღირებულებათა ზეინდივიდუალობას, მაგრამ მათი ობიექტურობის ნაცვლად მხოლოდ ინტერსუბიექტურობაზე ლაპარაკობენ. ქეშმარიტება, სიკეთე, მშვენიერება — მთელი გონითი სფერო, მათი მტკიცებით, მაინც სუბიექტურია, იგი არის არა ობიექტური, ზესუბიექტური, არა-

მედ მხოლოდ ინტერინდივიდუალური, ე. ი. არა არსებითად, არამედ ემპირიულად, შემთხვევითი ემპირიული გარემოებების გამო არის საყოველთაო. ამიტომ იგი შესაძლებელია ყოველთვის ინტერსუბიექტურიც არ იყოს.

სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ უნდა ითქვას, რომ, რამდენადაც გონის ცნებითაა წარმოდგენილი ობიექტური ღირებულების საწყარო, გონის ეს კრიტიკა მიზანს ვერ აღწევს. ჭეშმარიტებას სუბიექტური ღირებულება ვერ აქცევს ჭეშმარიტებად. აზროვნება უნდა წვდეს ობიექტური საქმის ვითარებას, იმის მიუხედავად, რას უქადის ეს მის სუბიექტს. და როცა ადამიანი თავის სასარგებლო შუქზე წარმოსახავს სინაძვილეს და არა ისე, როგორც იგი არის თვითონ, მაშინ ჩვენს წინაა არა ნამდვილი აზროვნება, არამედ სუბიექტური ფენომენი, გონითს არსებობას მოკლებული ცოცხალი არსებისათვის რომაა დამახასიათებელი. ასევე ითქმის ობიექტური ღირებულებების სხვა სფეროთა შესახებაც: მშვენიერებისა და ზნეობის სუბიექტივისტური გაგება ვერ დააფუძნებს ესთეტიკასა და ეთიკას როგორც გონისმეცნიერებებს, განსხვავებულთ ხელოვნებისა და ზნეობის ფსიქოლოგიისაგან, და ვერ წვდება ადამიანის გონითს ყოფიერებას.

მაგრამ, თუ სუბიექტივისტური თეორია არსებითად კარგავს ობიექტური ღირებულების თავისებურებას, საპირისპირო შეცდომას ჩადის ობიექტივისტური თეორია. მართალია, იგი სწორად მიუთითებს ობიექტურ ღირებულებათა ზესუბიექტურ ხასიათზე, მაგრამ ვერ გვიხსნის, თუ როგორ ხდება სუბიექტის ქცევის მოტივად ობიექტური ღირებულებითი ვითარება, ე. ი. როგორაა შესაძლებელი სუბიექტური გონი. ადამიანის მოქმედებასაც სტიმულს მისი სასიცოცხლო სუბიექტური ცენტრი ანიჭებს. იმისათვის, რომ სუბიექტმა რაიმე მიმართულების მქონე ქცევა შეიწყნაროს და თავისი ქცევის მოტივად აქციოს, აუცილებელია ამას სანქციას აძლევდეს სუბიექტს სასიცოცხლო და ფსიქიკური ცენტრები. მაგრამ, მაშინ როგორაა შესაძლებელი ობიექტური ღირებულება თანხვდეს სუბიექტურს, ან, მეტიც, როგორ შეიძლება იმ უცნაური ვითარების ახსნა, რომ ხშირად სუბიექტური და ობიექტური სუბიექტში ერთმანეთს უპირისპირდება და საკითხი ბევრჯერ — გონითი ყოფიერების დონეზე — ობიექტური ღირებულების სასარგებლოდ წყდება. ამ კითხვაზე პასუხობს მრავალი თეორია გონითისა და არაგონითის ურთიერთობის შესახებ.

ჩვენ უკვე მივუთითეთ სუბიექტივისტური და ობიექტივისტური თვალსაზრისის შეზღუდულობაზე. ორი მომენტის ერთიანობა, რაც აქ მოითხოვება, ისინი საერთოდ რომელიმე მათგანის იგნორირებით ცვლიან. ამ საკითხის განხილვისას მთავარია იმის გარკვევა, თუ როგორი კონცეპტუალური სისტემაა წამოყენებული და რას მიიჩნევს იგი ასახსნელად და რას — თავისთავად გასაგებად. არის თვალსაზრისი, რომელიც გასაგებად მიიჩნევს სუბიექტური ღირებულების მიხედვით ქცევის წარმართვას, ასახსნელად კი იმას, თუ როგორ იქცევა მოტივად ობიექტური ღირებულება. საპირისპირო თვალსაზრისის მიხედვით კი გასაგებად ადამიანის გონითი ყოფიერების ფაქტია ჩათვლილი. არც ერთი ეს თვალსაზრისი არაა სწორი, რამდენადაც სუბიექტური ღირებულებებიდან ამოსვლით ვერასოდეს გავხდით გასაგებ სუბიექტურ ღირებულებას (ფროიდის „სუბლიმაციის“ ცნება, რომელსაც მ. შელერიც მიმართავს, თავის მიზანს ვერ აღწევს და ცარიელ სიტყვიერ კონსტრუქციად რჩება, რადგანაც განვითარების დაბალი დონიდან, თუ მართლაც მისი რესურსებით შემოვიფარგლებით, რა ცვლილებების უნარიც უნდა მივანიჭოთ მას, შეუძლებელია გავიგოთ მალღის შინაარსი). მეორე მხრივ, ობიექტური ღირებულებების რეალურად მოქმედების აღიარება ვერ გავგაუგებინებს, როდის და რატომ წარმოადგენენ ისინი სუბიექტის ქცევის მოტივს. თუ ამოსავლად იმას მივიღებთ, რომ სუბიექტის ქცევას, თანახმად თვითონ ცნებისა, შეიძლება განსაზღვრავდეს მხოლოდ სუბიექტური (ე. ი. სუბიექტის სასიცოცხლო ცენტრიდან ან ფსიქიკური ცენტრიდან გამომდინარე) მოტივი (თუ არას ვიტყვით გარეგან იძულებით განსაზღვრულ ან უმოტივო ქცევებზე), მაშინ საკითხის სწორი დასმა გამოიხატება არა იმის მოთხოვნაში, გავიგოთ როგორ ხდება სუბიექტის ქცევის განმსაზღვრელ სუბიექტურ ღირებულებათა ამაღლება ობიექტურ ღირებულებამდე, არამედ იმის ცხადყოფაში თუ როგორ ხდება ობიექტური ღირებულება ქცევის სუბიექტურ მოტივადაც. ვუწოდოთ ამ აქტს ინტერიორიზაციის, ობიექტური ღირებულების გაშინაგანების აქტი. ამრიგად, დაისმის ძირითადი საკითხი: როგორ არის შესაძლებელი ობიექტური ღირებულების გაშინაგანება, ინტერიორიზაცია, სუბიექტის ღირებულებად ქცევა ისე, რომ შენარჩუნებულ იქნეს მისი ობიექტურობა?

როგორია მარქსისტული ფილოსოფიის დამოკიდებულება გონის ცნებასთან? პირველი, რაც აქ უნდა აღინიშნოს, ესაა გონის როგორც სუბსტანციის უარყოფა დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ. ეს

ფილოსოფიური მოძღვრება ებრძვის გონის ჰიპოსტაზირებას საერთოდ. მაგრამ არასწორია აქედან იმ დასკვნის გაკეთება, რომ გონის ცნება საერთოდ დაგმობილია და ყველაფერი სუბიექტურ სინამდვილედაა გამოცხადებული, რაც კი მექანიკურ მატერიალურს სცდება. ასეთი შეხედულება თეორიას არ ეთანხმება. გონითი სინამდვილე დაკავშირებულია მოძღვრებასთან საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმების შესახებ. საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები სუბიექტურ ღირებულებებსაც უკავშირდება: საზოგადოებაში ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის — კლასის — ინტერესებს გამოხატავს და, ამდენად, სუბიექტურია. ასეთი ვითარება ადამიანთა გაუცხოებულ ყოფიერებას. ახასიათებს, გაუცხოების ლიკვიდაციის შემთხვევაში, სწორედ გონითს, ობიექტური ღირებულების დამკვიდრებას მივიღებთ. მთავარი ამოცანაა სწორედ ისეთი საზოგადოებრივი ორგანიზაცია, რომელიც ადამიანს საკუთარ ბუნებას დაუბრუნებდა, სიკეთის, სამართლიანობის, ქვეყნობის, მშვენიერების სამყაროში გადაიყვანდა, წინააღმდეგ ამის საპირისპიროსა ან, უბრალოდ, სუბიექტური მოტივების სამყაროსა. ნამდვილი ადამიანური საზოგადოება, რომლის აშენებაც არის იდეალი და მიზანი, ნიშნავს ობიექტურ-ღირებულებითი სამყაროს დამკვიდრებას.

როგორ წყდება ინტერიორიზაციის საკითხი? არსებითად ეს არის ახალი ადამიანის ფორმირების საკითხის ძირითადი პრობლემა, ნამდვილი, გაუცხოებამოხსნილი ადამიანის სულიერი სახის პრობლემა. იგი არსებითად უკავშირდება თვითონ საზოგადოების მოწყობის პრინციპულ საკითხს, რამდენადაც ნამდვილი ადამიანური არსებობისათვის აუცილებელი პირობების შექმნა მხოლოდ საზოგადოების სათანადო ცვლილებების ნიადაგზეა შესაძლებელი. მოძღვრება საზოგადოების შესახებ, რომელიც ადამიანის ინდივიდის ნამდვილ არსს გაითვალისწინებდა, თავის შემადგენელ ნაწილად ინტერიორიზაციის პრობლემის გადაჭრას გულისხმობს. ადამიანის მიერ ობიექტურ ღირებულებათა გაშინაგანება ისე, რომ ისინი სუბიექტის ქცევის განმსაზღვრელ მოტივს წარმოადგენდნენ, დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად სწორადაა გადაჭრილი ადამიანის ბუნების შესატყვისად საზოგადოების მოწყობის პრობლემა.

სანამ საზოგადოება ასეთ სიმაღლეს მიაღწევდეს, ინტერიორიზა-

ციისათვის ერთგვარი პირობები მაინც არსებობს, რამდენადაც საზოგადოებრივი წარმოებისა და ადამიანთა ურთიერთობის ინტერესები მოითხოვს ობიექტურ ღირებულებათა გარკვეულ დამკვიდრებას, ან, სულ მცირე, ღირებულებათა გარკვეულ ინტერსუბიექტურობას. ჩვენ გამოვთქვით მოსაზრება, რომ ინტერიორიზაციის პროცესში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ინდივიდის მოთხოვნილებათა საზოგადოებრივი გაპირობება, „ობიექტური ღირებულებათაში ზიარება საზოგადოების მიერაა ნაქარნახევი და წახალისებული თუნდაც როგორც ინტერსუბიექტური, საყოველთაო მოხმარების საგანთა შექმნისავენი მიმართულ მოქმედებათა მხარდაჭერა“⁵. რა თქმა უნდა, ეს ჭერ კიდევ არ ნიშნავს საკითხის გადაჭრას, რამდენადაც „ინტერიორიზებულ ობიექტური ღირებულება არ შეიძლება გავაიგივოთ საზოგადოებრივად გაპირობებულ მოთხოვნილებასთან, რადგანაც ეს უკანასკნელი პრიციპულად კვლავ მხოლოდ სუბიექტურად შეიძლება დარჩეს⁶. მაინც კულტურის დადგინების მნიშვნელოვანი გზაა მის ფოლვანეთა ქცევის გაპირობება სუბიექტური ფორმებით, რომლებიც საზოგადოების მიერაა წახალისებული, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში არასოდეს არა გვქვს მტკიცე გარანტია, რომ მას არ უღალატებენ. ყოველსაზოგადოებაში ნახავთ ბევრ ადამიანს, რომელიც ობიექტური ღირებულების სახელით გამოდის და მას მხოლოდ თავისი პრესტიჟის, წმინდა ეგოისტური მიზნების სამსახურში აყენებს. ასეთი პიროვნება მზადაა, თუ ამის საჭიროება იგრძნო, ყველაფერზე დადოს თავი — კულტურისა და პროგრესის სამსახურზეც და ჯაშუშობასა და ბნელეთის მოციქულობაზეც, ოღონდ კი ეს მისი საზოგადოებრივი პრესტიჟის აღზევებას ემსახურებოდეს. ამიტომ ობიექტური ღირებულებების სამსახური მხოლოდ მაშინაა ნამდვილი, როცა თვით ობიექტური ღირებულებითი ვითარება წარმოადგენს მისი არჩევის მოტივს. ფროიდიზმი, ეკონომიკური მატერიალისტური თეორია და საერთოდ კულტურ-

⁵ Табидзе О. И. Ценностный аспект творчества, «Вопросы философии», № 6, 1981, с. 127.

⁶ იქვე.

რის ყოველგვარი გაგება პეტეროგენური ფაქტორებით, შეუძლებლად მიიჩნევა ასეთ ვითარებას, მაგრამ ამით საერთოდ უარყოფილია ინტერიორიზაციის შესაძლებლობა, რაც სწორი არაა ფაქტობრივად. ანალოგიური საქმის ვითარება ჰქონდა მხედველობაში კანტს, როცა თავის „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“ ხაზი გაუსვა ლეგალური ქცევის განსხვავებას მორალურისაგან.

გონითი სინამდვილე, ობიექტურ ღირებულებათა სფერო საზოგადოების მიერ კი არ იქმნება, არამედ მოითხოვება როგორც თავისი არსებობის პირობა. საზოგადოება, რომელიც ჯერ კიდევ არ შეესატყვისება ადამიანის არსს და რომელიც ამიტომ ადამიანის გაუცხოებას ახდენს, მხოლოდ თავისი არსებობის ინტერესების გამო მოითხოვს და წაახალისებს ობიექტურ ღირებულებათა სამსახურს ან მოჩვენებითს სამსახურს. ნამდვილი საზოგადოება, რომელიც მოხსნის ადამიანთა გაუცხოებას, თავისივე არსით უკავშირდება ნამდვილ გონითს, სადაც გონითი რაიმე სხვისი საშუალება კი არაა, არამედ თვითონაა მიზანი. გონითი ყოფიერების დამკვიდრებისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს ობიექტური ღირებულებითი ვითარების კულტივირებას, პრობაგანდას, მაგრამ მთავარია საზოგადოების ოსე მოწყობა, რომ იგი შეეძაბამებოდეს ადამიანის ბუნებას, ამოსავლად იღებდეს ობიექტურ ღირებულებითს ვითარებებს.

ადამიანის თავისუფლება ნიშნავს გასაქანი მიეცეს მის შინაგან ბუნებას. ეს შინაგანი ბუნება შემოქმედებითს აქტივობაში მღგომარეობს. ადამიანი თავისი მიზნის მიხედვით მოქმედებს, თვითონ მართავს თავის თავს, იგი გარდაქმნის ბუნებასაც, წინააღმდეგ ცხოველისა, რომელიც ბუნებასთან მისი მოურგებლობის შემთხვევაში თვითონ იცვლება, ეგუება ბუნებას (თუ ცხოველის ინდივიდი ამას ვერ ახერხებს, მისი გვარი დროთა განმავლობაში აღწევს ასეთ შედეგს). მაგრამ როგორია ადამიანის მიზანთა სფერო? ცხადია, აქ პირველ რიგში შეიძინევა სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებასთან დაკავშირებული მიზნები, სუბიექტურ ღირებულებათა სფეროს რომ განეკუთვნებიან. მაგრამ რადგანაც ადამიანი საზოგადოებრივი არსებაა, რადგან მისი ზემომითითებული სასიცოცხლო მოთხოვნილებები მხოლოდ საზოგადოებრივი წარმოების გზით შეიძლება კმაყოფილდებოდეს, თავს იჩენს სხვა ადამიანებთან დამოკიდებულების არ-

სებითი მნიშვნელობა. ეს სახავს სუბიექტური ღირებულებების დონის გადალახვის ამოცანას, ღირებულების ისეთ ველში გაქრის აუცილებლობას, რომელთაც საყოველთაო მნიშვნელობა აქვს როგორც ღირებულებებს. ესაა ობიექტური ღირებულებების სფერო და ძირითადი აქტივობა, რომელსაც ადამიანი ახორციელებს, სწორედ ამ სფეროზეა მიმართული. ესაა შემოქმედება, რომელიც ისეთი აზრითი კონსტრუქციების შექმნას გულისხმობს, რაც სუბიექტის ნება-სურვილზე კი არაა დამოკიდებული, არამედ ზესუბიექტურია, ობიექტურ ღირებულებითი ვითარების აღმოჩენას წარმოადგენს (დებულება იმის შესახებ, რომ შემოქმედება არის აღმოჩენა ობიექტურ ღირებულებათა სფეროში, ჩვენ განვავითარეთ ზემოთმითითებულ წიგნში შემოქმედების არსის შესახებ).

თუ ადამიანის არსი მის შემოქმედებითს მოღვაწეობაშია, რომელსაც გადავყავართ ობიექტურ ღირებულებათა სფეროში, მაშინ გასაგებია, რომ ადამიანის სხეულიც და სულიც ამ თვალსაზრისით უნდა იქნეს განხილული. ეს განაპირობებს ადამიანის ბიოლოგიისა და ადამიანის ფსიქოლოგიის თავისებურებებს. სახელდობრ, ადამიანის სხეული უნდა განხილულ იქნეს როგორც იარაღი გონითი, შემოქმედებითი მოღვაწეობისა. ასევე უნდა შევხედოთ ადამიანის ცალკეულ ფსიქიკურ ფუნქციებს და მთელ ფსიქიკურ ცხოვრებას. მათ ბუნებას განსაზღვრავს ადამიანის შემოქმედებითი განწყობა და ისინი სწორედ ამ განწყობის შუქზე უნდა იქნენ განხილული. ბიოლოგიაშიც და ფსიქოლოგიაშიც განვითარდა კვლევა, რომელიც, ასე თუ ისე, ახორციელებს ამ ამოცანას, ამის დადასტურებაა ადამიანის სხეულის განხილვა როგორც გონის ინსტრუმენტისა, აგრეთვე ფსიქიკური ფუნქციების დაკავშირება ადამიანის მოღვაწეობის თავისებურებასთან. მაგრამ ფსიქიკური ფუნქციები ჯერ კიდევ მექანიცისტურად განიხილება, მათი კავშირის გარეშე ადამიანის შემოქმედების პროცესთან. მეხსიერებას, მაგალითად, კვლავ განიხილავდნენ იმის მიხედვით, თუ ინფორმაციის რა რაოდენობას შემოინახავს და აღადგენს იგი. გენიოსი შემოქმედის ამგვარად შესწავლილი მეხსიერება დიდად შეიძლება არ განსხვავდებოდეს საშუალო ნიჭის ადამიანის მეხსიერებისაგან. მაგრამ საკმარისია მეხსიერების ფუნქცია შემოქმედების ამოცანას დავუკავშიროთ, რომ დიდ განსხვავებას დაუდასტურებთ: ნიჭიერი შემოქმედი გარემოდან მიღებული შთაბეჭდილებებიდან შეინახავს და სა-

ქრო დროს აღადგენს უამრავ ისეთ, და მხოლოდ ისეთ, შინაარსებს, რომლებიც მისი შემოქმედებითი ამოცანის გადაჭრისათვისაა საჭირო. მაშინ, როცა ნაკლებნიჭიერი პიროვნება ბევრ არსებით შთაბეჭდილებას ვერ აღადგენს და ბევრს კი ისეთს აღადგენს, რომელსაც არავითარი მნიშვნელობა (გარდა, ალბათ, უარყოფითისა) არა აქვს მოცემული შემოქმედებითი ამოცანის გადაწყვეტისათვის. როგორც ვხედავთ, შემოქმედებასთან ადამიანის სხეულისა და ფსიქიკის არსებითი კავშირის გათვალისწინებას აქვს პრინციპული მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა ბიოლოგიური და ფსიქოლოგიური კვლევისათვის.

ადამიანის ქცევას განსაზღვრავს ობიექტური ღირებულებითი ვითარება როგორც მოტივი, რომელიც განაპირობებს ამა თუ იმ შესაძლო მოქმედების არჩევას და მის მიმდინარეობას. მაგრამ ეს მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როცა ობიექტური ღირებულებითი ვითარებები სუბიექტის მოთხოვნილებას დაუკავშირდება უშუალოდ და არა როგორც რომელიმე სხვა სუბიექტური მოთხოვნილების დაკმაყოფილების საშუალება. ამიტომ მეტად საეჭვო ჩანს პედაგოგიკაში ხშირად შექცეული მეთოდი, რომელიც სუბიექტურ ღირებულებათა სფეროს მიმართავს ობიექტურთა შემოტანისათვის — რაკი ადამიანისათვის ჭერჭერობით უცხოა ობიექტური ღირებულებითი ვითარების ფასი, ობიექტური ღირებულების მატარებელ ქცევას მის სუბიექტურ მოთხოვნილებასთან შეაუღლებენ და ამ გზით ანტერესებენ. მაგრამ ეს ხომ მაინც სუბიექტური ღირებულების ველია, რომელიც, უნდა ვიფიქროთ, სინამდვილეში აფერხებს თავისთავადი ობიექტური ღირებულების წვდომას და გაშინაგანებას!

ობიექტური ღირებულებითი ვითარება სუბიექტმა უნდა იხილოს მხოლოდ თავისი ნამდვილი სახით. ამისათვის საჭიროა ეს ვითარება მის წინ იქნეს მოვლენილი, საჭიროა ნაჩვენები იქნეს, მაგალითად, მსჯელობის ქეშმარიტების ღირებულება შეცდომის ფენომენტთან დაპირისპირებაში. ობიექტური ღირებულებითი ვითარების წვდომას ნამდვილი ადამიანური სიხარული მოაქვს — ადამიანზე ღრმა კვალს ტოვებს: ასეთია აჰა — განცდის ფენომენი აზროვნების სფეროში, მორალური დადებითი ემოციები ზნეობრივი ქცევის არეში და მშვენიერების ხილვა ესთეტიკურ სამყაროში. ამ ღირებულებებისადმი ზიარება პიროვნებას ნამდვილი ბედნიერების, საკუთარი მაღალი ღირსების განცდას ანიჭებს, სხვა ადამიანთა ასეთივე მაღალი სულს თანაზიარს ხდის და ეს კიდევ ახალ ბედნიერებად განიცდება, მაშინ როცა

სუბიექტური ღირებულებები აღამიანთა შორის ქიშპობის წყაროს წარმოადგენენ.

აღამიანი უნდა განვიხილოთ როგორც გონითი და სხეულებრივი მთლიანობა. მაგრამ აქ წამოიჭრება მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი. საერთოდ, აღამიანის მთელში განვითარების სხვადასხვა დონეთა თანაარსებობა ახსნას მოითხოვს, როგორაა შესაძლებელი ლოგიკურად სხვადასხვა, ხშირად თითქოს ერთმანეთის საპირისპირო თვისებების გაერთიანება აღამიანში? ეს ზოგადი საკითხი ყველა ფენის ურთიერთმიმართებას ეხება. მისი გადაჭრა ჩვენ იმ მიმართულებით უნდა ვეძიოთ, რომელიც გამოავლენს ურთიერთობის წევრთა არათანაბარ ღირებულებას: მაღალი ფენა არის ახალი დონე განვითარებისა და თავის შემადგენლობაში მოხსნილი სახით შეიცავს დაბალს, რის გამოც აზრს კარგავს მაღლისა და დაბლის დაპირისპირება როგორც ორი ერთი და იმავე პლანის საგნებისა. მაგრამ გონის დაპირისპირებას სხვა ფენებთან სხვა სიძნელეც დაერთვის. თუ ბიოლოგიურისა და მექანიკური ფიზიკურის დაპირისპირება მაინც ბუნებისმეტყველური დეტერმინაციისადმი დაქვემდებარებული ორი მოვლენის ურთიერთობას ეხება, გონითის დაპირისპირება სხეულთან, ბიოლოგიურთან, თუ ფსიქიკურთან მაინც, არის ბუნებრივი დეტერმინაციისა და თავისუფლების ფენომენთა დაპირისპირება. ამრიგად, აქ დაისმის აღამიანის თავისუფლების პრობლემა. ამ პრობლემის გადაჭრის მრავალ ცდათაგან საყურადღებოა თეორია, რომელიც აღიარებს აღამიანის როგორც ბუნებისმეტყველურ დეტერმინირებულობას, ისე გონითს თავისუფლებას და ცხადყოფს აღამიანში ამ ორი ფენომენის თანაარსებობის ლოგიკურ არაწინააღმდეგობას. აღამიანი, როგორც გონითი არსება, არის თავისუფალი, რამდენადაც გვიჩვენებს თვითაქტივობას, რომელიც მოხსნილი სახით შეიცავს და ემყარება ბუნებისეულ დეტერმინირებულობას.

ნებატიური მოვლენების წინააღმდეგ ბრძოლა
ადამიანის ფორმირების პროცესში

(ზოგიერთი ფილოსოფიური ასპექტი)

ადამიანის ფორმირების პროცესი გულისხმობს როგორც თვითონ ადამიანის ინდივიდის განვითარებას (ჰომინიზაციას), ისე ადამიანის საზოგადოებრივი და ბუნებრივი გარემოს განვითარებას, ამ გარემოს გარდაქმნას ადამიანის მოთხოვნილებათა შესაბამისად (ჰუმანიზაციას). ჰომინიზაცია და ჰუმანიზაცია ერთიანი პროცესის ორი ასპექტია, ესაა ადამიანის სრულყოფისაკენ, მისი ნამდვილი სახის სრული ჩამოყალიბებისაკენ, ყოველმხრივ განვითარებული, იდეალთან მიახლოებული ადამიანის ფორმირებისაკენ მიმართული პროცესი. წინააღმდეგ ფილოსოფიური თეორიებისა, რომლებიც ან საერთოდ უარყოფენ ადამიანისა და საზოგადოების განვითარებას, ან ცივილიზაციას რეგრესის წყაროდ მიიჩნევენ, ოპტიმისტური კონცეფციები, ცნობენ განვითარების ფაქტს და მის გარდუვალობას. მართალია, ადამიანს პროგრესული განვითარების უტოპისტური თეორიები (ჰეგელი, უტოპიური სოციალისტები, განმანათლებლები და სხვ.) ამ განვითარების საფუძვლად მალალ ღირებულებათა (ჰუმმარიტება, სიკეთე, მშვენიერება) სასიკეთო გავლენას მიიჩნევენ და მხოლოდ ღირებულების თვალსაზრისით ცდილობენ დაასაბუთონ იგი, მაგრამ საჭირო ხდება ისეთ კანონზომიერებაზე მინიშნება, რომელიც ამ განვითარების აუცილებლობას აფუძნებს. ესაა კანონები, რომლებიც განაგებენ მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრების პროცესებს. ამ კონცეფციაში ერთ მთლიანობაშია შერწყმული ადამიანის განვითარების აქსიოლოგიური (ღირებულებითი) და ბუნებისმეცნიერული თვალსაზ-

რისები — იგი ასაბუთებს, რომ ადამიანი თავისი სრულყოფილები-საკენ ისწრაფვის და ამის გარანტიას იძლევა საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ცხოვრების ობიექტური კანონები.

რას ამბობს ფილოსოფია ადამიანის ბუნების შესახებ? რით განსხვავდება ადამიანი, მაგალითად, ცხოველისაგან? ამ საკითხზე პასუხისათვის საჭიროა იმის გარკვევა, თუ როგორ ახერხებს ადამიანი და ცხოველი თვითდადგენას, არსებობის შენარჩუნებას და მომავალი ცხოვრების უზრუნველყოფას.

ცხოველი, ჩვეულებრივ, კარგადაა მორგებული თავის გარემოზე. იგი დაბადებიდან, არსებითად, მზადაა არსებობის შენარჩუნებისათვის. ხოლო როდესაც მისი საცხოვრებელი გარემო ისე იცვლება, რომ ვეღარ აკმაყოფილებს მის მოთხოვნილებებს, საფრთხეს უქმნის მის სიცოცხლეს, მაშინ ცხოველის განკარგულებაშია მისი შეგნების ძეგანიზმი, ცხოველი თვითონ გარდაიქმნება შეცვლილი გარემოს შესაბამისად. თუ ამას ცხოველის ცალკეული ინდივიდები ვერ ახერხებენ, მაშინ ისინი, მართალია, იღუპებიან, მაგრამ შეგუებას ახდენს სახე: ამ ინდივიდთაგან არსებობისათვის ბრძოლის პროცესში შემორჩება მხოლოდ ახალ პირობებზე უფრო მორგებულნი და გზა სწორედ მათ შთამომავლობას ეკაფება, რაც გამონატულია სახეთა წარმოშობისა და განვითარების ბიოლოგიურ თეორიაში, რომელიც ჩ. ღარვინმა დააფუძნა.

ადამიანიც ცოცხალი არსებაა და შეგუების ეს ცხოველური მექანიზმი არც მისთვის არის უცხო. მაგრამ ცხოველისაგან ადამიანი სწორედ მაშინ წარმოიშვა, როცა იგი უძლური აღმოჩნდა, როგორც ცხოველი, შეგუების გზით შეენარჩუნებინა თავისი არსებობა. ადამიანის წინაპართა ბიოლოგიური უძლურება იქცა ადამიანის წარმოშობისა და განვითარების მუდმივმოქმედ, არსებით ფაქტორად. ასეთ არსებას ერთადერთი გზა დარჩენოდა: დაეწყო საზოგადოებრივი შრომა, აქ თითოეული ინდივიდის არსებობის აუცილებელი პირობაა საზოგადოებრივი შრომაა, სადაც ფუნქციები დანაწილებულია მათ შორის. ადამიანი საზოგადოებრივი არსებაა, მისი არსებობა საზოგადოების გარეთ და საზოგადოებრივი შრომის გარეშე წარმოუდგენელია; როგორც კი ადამიანი ასეთ პირობებში აღმოჩნდება, იგი მაშინვე წმინდა ბიოლოგიური არსებობის დონისაკენ, ცხოველისა-

კენ დაექანება. ამიტომ სრულიად არასწორია წარმოდგენა, რომ თიჯკოს მომავალ საზოგადოებაში ადამიანები არ იშრომებენ. სინამდვილეში უნდა ვილაპარაკოთ არა შრომის, როგორც ადამიანის არსებობის პირობის მოხსნაზე, არამედ მძიმე ფიზიკური და გარედან ნაიძულები შრომის ლიკვიდაციაზე, შრომისა, რომლის შედეგსაც სხვები ითვისებენ უსამართლო განაწილების წესზე დაყრდნობით. ასევე, ამ თეორიის არსებითი გაყალბებაა ადამიანის გათქვეფა უპიროვნო საზოგადოებაში, როდესაც მისგან მოითხოვენ დაუსაბუთებელ ალტრუიზმს, თავი შესწიროს საზოგადოებას და ფაქტიურად უარი თქვას ცოველგვარ პირადზე. ნამდვილი ადამიანი პირადის (სუბიექტურის) და საზოგადოებრივის, ობიექტურის პარმონიული მთლიანობაა. საზოგადოებრივი ღირებულებებისაგან მისი მოწყვეტა, დესოციალიზაცია. ადამიანის გადაგვარებაა, ადამიანის ბუნების, ადამიანური ღირსების დაკარგვაა. მთელი საზოგადოების გაუპიროვნება და ადამიანისაგან ამ საზოგადოებისადმი თავის შეწირვის ქადაგება კი არის ანტიჰუმანური აქცია, რომელიც ლახავს ადამიანის უფლებებს.

ადამიანის წარმოშობისა და განვითარების მუდმივმოქმედ, არსებით ფაქტორად ჩვენ ვცანით საზოგადოებრივი შრომა. მაგრამ საჭიროა თვითონ შრომის ბუნების უფრო ღრმა გარკვევა. თუ გარემოზე მოურგებლობის შემთხვევაში ცხოველები, როგორც ითქვა, შეეგუებოდას მექანიზმს შიმართავენ, ადამიანი, საზოგადოებრივი შრომის გზით, გარემოს გარდაქმნის გზით ინარჩუნებს თავის არსებობას. შრომა არის გარდამქმნელი მოქმედება, იგი ცვლის, გარდაქმნის გარემოს ადამიანის მოთხოვნილებების, ღირებულებების შესაბამისად. ესაა გარემოს ჰუმანიზაციის პროცესი, რის შედეგადაც ჩვენ გვეძლევა ღირებულებათა შესატყვისად სახეცვლილი გარემო. რომელსაც კულტურა ეწოდება (კულტურა, ფართო მნიშვნელობით, მოიცავს ყოველივეს; რაც კი ხელოვნურადაა შექმნილი ღირებულებათა შესაბამისად. არის მატერიალური კულტურა, სულიერი კულტურა, ადამიანის ქცევის კულტურა). ღირებულებათა მიხედვით ამ გარდამქმნელ მოქმედებას შემოქმედებას უწოდებენ. აქ ჩვენ ვლაპარაკობთ შემოქმედებაზე ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით. შრომა არის ადამიანის პირველი და მარად მოუცილებელი შემოქმედება. ადამიანი, ზემოთქმული აზრით, არის შემოქმედი არსება, სპეციფიკურ-ადამიანური ქცევა შემოქმედებითი მოღვაწეობაა. ამის საპირის-

პიროდ სწორად სიტყვას „შემოქმედება“ მოიხმარენ უფრო ვიწრო მნიშვნელობითაც, მხატვრული, მეცნიერულ და ტექნიკური შემოქმედების ან მხოლოდ მხატვრული შემოქმედების (მაგალითად ტერმინი „შემოქმედებითი ინტელიგენცია“) აღსანიშნავად.

შემოქმედება არის ახლის შექმნა (ან გარდაქმნა). მაგრამ იმისათვის რომ სიახლემ შენამოქმედის სახელი დაიმსახუროს, იგი ღირებულების, კერძოდ—ობიექტური ღირებულების სფეროში უნდა იყოს განხორციელებული. შემოქმედება შენებაა და აუცილებლად ღირებულების შექმნაა. შემოქმედება აუცილებლად ანგრევს ძველს. ამიტომაც, რომ იგი, არსებითად რომ ვთქვათ, გმირობაა: ძველს ბევრი დამკველი ჰყავს, რომელთა წინააღმდეგობის გადალახვა უძნელეს ბარიერად იქცევა სწორად. მაშინაც კი, როცა რომელიმე საზოგადოებრივი ინსტანცია შემოქმედებისაკენ მოუწოდებს ადამიანებს, და გულწრფელადაც მოუწოდებს, ხდება ისე, რომ იგი თვითონვე ფაქტიურად გზას უღობავს გაბედულ და პერსპექტიულ შემოქმედებითს ცდას: ეს იმის გამოა, რომ საზოგადოების განვითარება ძველის, ტრადიციულის და ახლის, რევოლუციის გარკვეულ თანაფარდობას გულსხმობს. ტრადიციის გარეშე საზოგადოება მოუაზრებელია, ტრადიცია კულტურული მონაღწევარის გადაცემის უმნიშვნელოვანესი საშუალებაა და მას მხოლოდ იმიტომ კი არ უნდა მოვეპყრათ ფაქიზად, როგორც სწორად მიუთითებენ, რომ მის ხელყოფას ადამიანები მტკივნეულად განიცდიან, არამედ არსებითად იმის გამო, რომ იგი ადამიანთა მოწინავე ნაწილის თუ რაობების შემოქმედებითი მონაპოვარის საცავია და მისი ნგრევა იქნებ კულტურაზე ხელის აღმართვას ნიშნავდეს. მეორე მხრივ, შემოქმედება ახლის შექმნაა, რომელიც ძველს, გარკვეული ტრადიციულის, ნგრევას ვულისხმობს. აქედან კი ის გამომდინარეობს, რომ შემოქმედება არის ნგრევა (დესტრუქცია), შენების (კონსტრუქციის) მიზნით. ამიტომ ეს ნგრევა თავისებურია, ძველი უნდა დაინგრეს გარკვეულ ნაწილში და გარკვეული სტრუქტურული აღნაგობის ასპექტით, რათა ამ ნანგრევთა არსებითი ნაწილი ახლის შენებისათვის იქნეს გამოყენებული ან სულაც უცვლელი სახით იქნეს შენარჩუნებული.

ძვენე ტრადიციების და წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ ბრძოლის პროცესში ერთმანეთისაგან მკაფიოდ უნდა გავმიჯნოთ თვითონ ტრა-

დიცია მისი შინაარსის კულტურული ღირებულებით და ამ შინაარსის შენაცვლება თუ გაყალბება ნეგატიური შინაარსით. ამის შესაბამისად უნდა ვებრძოლოთ ამ მავნე შინაარსს და არა თვითონ ტრადიციას. მაგალითისათვის მივუთითოთ დაკრძალვის ქართული წეს-ჩვეულების შინაარსზე. ამ ტრადიციაში ჩანს ქართველი ხალხის უდავო ისტორიული კულტურული მონაპოვარი, ადამიანთა ურთიერთპატივისცემის, ერთმანეთის ჭირის გაზიარების მოვლენა, რომელსაც, გარკვეულ პირობებში, თა ახლდა და შეიძლება ახლდეს სამგლოვიარო უანგარო სუფრა. მაგრამ, როცა დაკრძალვა და სამგლოვიარო სუფრა გაჩაღებული ვაჭრობის და ფულს გამოძალვის არენად იქცევა და მისი დიდი მასშტაბებიც გაპირობებულია სწორედ ამ უკანასკნელი გარემოებით და მიზნად დიდ მოგებას ისახავს და მეტს არაფერს, ცხადია, ამ ტრადიციის შინაარსი უღვთოდაა გაყალბებული და ზიზღს იმსახურებს. საქმე ისაა, რომ გამოძალვის ობიექტად ზდება ადამიანთა დიდი ჯგუფი, რომელნიც, ცალკე თუ მოვეუსმენდით მათ, წინააღმდეგი არიან ტრადიციის ასეთი გაყალბებისა, ფინანსურადაც დიდად ზარალდებიან, მაგრამ საჭაროდ ამას წინ ვერ აღუდგებიან. ეს იმ გარემოებით აიხსნება, რომ ტრადიციის გამყალბებელთ ნეგატიური შინაარსი მოხერხებულად შეუხამებიათ მის დადებით შინაარსთან. რა თქმა უნდა, ამ ნეგატიურ შინაარსს უნდა ვებრძოლოთ და არა თვითონ ტრადიციას. ზოგჯერ დრომოკმულ და ნეგატიურად ქცეულ ტრადიციას სალი შინაარსიც შეემატება და ძლევს. ჩვენი აზრით, საქართველოში შემორჩენილმა ბევრმა რელიგიურმა დღესასწაულმა და დღეობამ მნიშვნელოვანწილად დაკარგა თავისი პირვანდელი რელიგიური შინაარსი და, არსებითად რომ ვთქვათ, ადამიანთა შეხვედრისა და დიალოგის საშუალებად იქცა. რა თქმა უნდა, დაკრძალვის წეს-ჩვეულების დადებითი შინაარსიც ისაა, რომ აქ ადამიანები ერთმანეთს ზედებიან, უკავშირდებიან, გარკვეულ დიალოგს ახორციელებენ, მაშინ, როცა ამის სხვა საშუალება მათ ნაკლებად აქვთ, ყოველ შემთხვევაში — ასე. მასშტაბურად. ამიტომ სწორია ასეთი ტრადიციების დიალოგისეული შინაარსის ხაზგასმა, დადებითი შინაარსით უზრუნველყოფა, თუ, რა თქმა უნდა, ტრადიცია ისეთი სახის არ არის, რომ იგი თავისი ფორმითვე გულისხმობს საზოგადოებისათვის შეუსაბამო შინაარსს.

მავნე ტრადიციებსა და წეს-ჩვეულებებს განეკუთვნება ფეტი-შიზაცია და ფეტიშიზებული რიტუალი. ფეტიშიზაცია: წარსულის

მძიმე გადმონაშთია, იგი წინარელიგიურ ცნობიერებას განეკუთვნება და თვითონ რელიგიებშიც, რომლებიც მას იყენებდნენ, ბევრჯერ აწყდებოდა დიდ წინააღმდეგობას. მით უმეტეს დაუშვებელია ფეტიშიზაცია სახელმწიფოებრივ და სამეურნეო მოღვაწეობის სფეროებში.

ახალი ადამიანი თავის მოღვაწეობასა და სხვა ადამიანთა მოღვაწეობის შეფასებაში ამოდის და უნდა ამოდიოდეს ობიექტური ღირებულებიდან, იქიდან, თუ მათი მოქმედება რამდენად ემყარება ობიექტურ ღირებულებებს და ამდიდრებს ადამიანთა კულტურის სფეროს, რამდენად ემსახურება იგი სიკეთეს, ჰუმანიტეტს, მშვენიერებას. თავისი და სხვისი შეფასების ეს კრიტერიუმები თანდათან უფრო ამის მიხედვით მიაგებენ პატივს. ახალი ადამიანის ერთი მნიშვნელოვანი თვისება ამაშია. ფეტიშიზაცია კი ამის საპირისპირო მოვლენაა, იგი ბრმა პატივისცემას ნიშნავს, როცა გასაფეტიშებელი თვისება ან არ არსებობს, ან სუბიექტს ვერ დაუნახავს და პიროვნება, წარმოების ხელმძღვანელი იქნება ის თუ რომელიმე მსგავსი ბელადობისმოყვარული წვრილფეხა „მოღვაწე“, თუ იგი ცდილობს ასეთი ფეტიში გახდეს, ღრმად ნეგატიურ ადამიანად უნდა იქნეს შეფასებული.

უნდა ისიც აღინიშნოს, რომ რიტუალი, თუ ის რაიმე კულტურული შინაარსის გამოხატვის პირდაპირი საშუალება არაა, უარყოფითი მოვლენაა და მომავლის ადამიანები მას, ჩანს, მინიმუმამდე დაიყვანენ. რიტუალი ხშირად უყავშირდება ფეტიშიზაციას და მაშინ იგი მავნე წეს-ჩვეულებად იქცევა. ამიტომ, როცა ჩვენში ცდილობენ ახალი რიტუალები დამკვიდრონ, საჭიროა კრიტიკის განსაწმენდელში იქნეს ისინი გატარებული. მაგალითად, ჩვენი აზრთ, საქართველოში ბოლო დროს სოკოებივით მომრავლებული დღეობები შეიცავენ გარკვეულ დადებით შინაარსს, მაგრამ ფეტიშიზაციის (ხანაც მეტად კუთხურის) ელფერს ატარებენ და ამაზე უნდა დაფიქრდეთ.

ჩვენ ზემოთ მივუთითეთ, რომ შემოქმედება, როგორც სპეციფიკურად — ადამიანური ქცევა, ღირებულებათა სფეროში განხორციელებული მოქმედებაა. ღირებულებები ორგვარია — სუბიექტური და ობიექტური. სუბიექტურია ღირებულება, რომელიც ინდივიდის, ცალკეული სუბიექტის მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს. ასეთია, მაგალითად, ადამიანის ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათა დამაკმაყოფილებელი საგნები, წყალი მწყურვალისათვის და მისთ. ობიექტური, „მაღალი“

ლირებულებები კი, მათგან განსხვავებით, იმით ხასიათდებიან, რომ ზეინდივიდუალური, ობიექტური ფასი აქვთ. ასეთია, მაგალითად, ქეშპარიტება. 2X2 თვითონ უდრის 4-ს და არა იმის გამო, რომ მე ეს ასე მინდა იყოს ან რომ ეს სიამოვნებას მანიჭებს. ობიექტური ლირებულებები ინტერინდივიდუალური, საზოგადოებრივი მოხმარებისა-ნი არიან და მათ გარეშე მოუაზრებადია საზოგადოების, მაშასადამე ადამიანისა, არსებობა, შემეცნება, ზნეობა, ესთეტიკური აღქმისა და მხატვრული შემოქმედების უნარი, თავისი გარემოს ობიექტური ლირებულებითი მოწყობის უნარი აუცილებელია ადამიანის, როგორც საზოგადოებრივი არსებისა და შემოქმედებითი არსებობისათვის. ცხოველისათვის უცხოა ობიექტური ლირებულებების სამყარო, იგი მხოლოდ დაბალი ლირებულებებით ცხოვრობს. ცხადია, როცა ადამიანი ვერ მალდება ობიექტურ ლირებულებამდე ან კარგავს მათ როგორც თავის ქცევათა ამოსავალ პრინციპს, იგი ამით ვერ მალდება ადამიანამდე ან კარგავს მას და ცხოველური არსებობის დონეზე რჩება. შეუძლებელია ნორმალური ადამიანი სოციალიზაციის გარკვეული ხარისხის გარეშე, ობიექტურ ლირებულებათა ცნობიერების გარეშე. ნეგატიური პიროვნებისათვის, ჩვეულებრივ, კარგადაა ცნობილი ობიექტური ლირებულების ფასი, მაგრამ გარკვეულ ვითარებაში თავისი ქცევის მოტივად სუბიექტურ და არა ობიექტურ ლირებულებებს ირჩევს.

სუბიექტური ლირებულებებით განსაზღვრული ქცევა უნდა განვასხვავოთ სუბიექტივისტური, ეგოისტური ქცევისაგან. თუ ჩვენ ისე ვიკმაყოფილებთ ჩვენს სუბიექტურ მოთხოვნებს, რომ ამით არავის არაფერს ვუშავებთ და არაეითარი ობიექტური ლირებულების წინააღმდეგ არ ვცოდავთ, ამაში ნეგატიური არაფერია, მაგრამ თუ ჩვენ ამით სხვის კეთილდღეობას ვახშობთ, ობიექტური ლირებულებების წინააღმდეგ მივდივართ (მაგალითად, ვცოდავთ ქეშპარიტების წინაშე), მაშინ ეს ქცევა ნეგატიური მოვლენაა.

ადამიანის ნამდვილი ყოფიერება და მისი განვითარება ობიექტურ ლირებულებებს და მათზე დაფუძნებულ შემოქმედებითს აქტივობას უკავშირდება. ადამიანის შინაგან ბუნებას მისი შემოქმედებითი ძალები შეადგენენ და მათი ჩახშობა გარეგანი იძულებით არის ადამიანის თავისუფლების აღკვეთა, ხოლო მათი სრული გაშლის შესაძლებლობის შექმნა ადამიანის გათავისუფლებას ნიშნავს. ესაა ადამიანის გაუცხოების, მისი ეკონომიკური და სულიერი ჩაგვრის მოხსნის დიადი ამოცანა, რომელსაც მთელი პროგრესული კაცობრიობა ისა-

ხავს მიზნად. ამ მიზნის შესატყვისი მოძღვრება, არსებითად, არის მო-
ქვრება ადამიანის გათავისუფლების შესახებ, მისი გაუტყნობის ლი-
კვიდაციის, მისი შინაგანი ბუნების სრული გამოვლინების საზოგადო-
ებრივი პირობების შექმნის შესახებ. მთავარი ამოცანა არის ისეთი სა-
ზოგადოების აშენება, რომელიც ადამიანს მის საკუთარ ბუნებას და-
უბრუნებდა. სიკეთისა და სამართლიანობის, ჭეშმარიტების და მშვე-
ნიერების სამყაროში გადაიყვანდა. ნამდვილი ადამიანური საზოგა-
დოება, რომლის შექმნაც ჰუმანისტურ იდეალს წარმოადგენს, ობი-
ექტურ ღირებულებათა სამყაროს დამკვიდრებას ნიშნავს.

მაგრამ ამისათვის საჭიროა, ადამიანები თავის ქცევის ამოსავლ
მოტივად ობიექტურ ღირებულებებს იღებდნენ. ხოლო ადამიანისათვის,
როგორც ცოცხალი არსებისათვის, სუბიექტური ღირებულებე-
ბია შინაგანად მოცემული, ობიექტური ღირებულებები კი, თავის-
თავად რომ ავიღოთ, გარეგანი იძულების სახით განიცდებიან. ადა-
მიანს სამოქმედოდ აღძრავს მისი საკუთარი მოთხოვნილება, მაგალი-
თად წყურვილი, მაგრამ წყლის დაღვევისაგან თავის შეკავება ეთიკური
მოტივით, იმ მიზეზით, რომ, ვთქვათ, მოცემულ პირობებში წყლის
მარაგი შეზღუდულია და იგი პირველ რიგში უნდა დაუთმოთ ჩვენს
გვერდით მყოფ ავადმყოფს, განიცდება როგორც გარეგანი იძულება
და ბევრი ადამიანი, რომელიც ამ ფაქტს მაინც ახორციელებს, იძუ-
ლებად, უსიამოვნებად განიცდის ამას. მაგრამ ეს ადამიანის განვითარ-
ების ადრეული საფეხურისათვისაა დამახასიათებელი. შემდეგ სა-
ფეხურზე უნდა მოხდეს ობიექტური ღირებულებების გაშინაგანება,
ამისათვის კი აუცილებელია საზოგადოების მოწყობა ადამიანის ბუნ-
ების შესატყვისად. საზოგადოება, რომელიც წახალისებს ობიექტურ
ღირებულებაზე დაფუძნებულ ქცევას, ამ ღირებულების გაშინაგანები-
სათვის ქმნის გარკვეულ პირობებს, რამდენადაც ეს წახალისება, სა-
ბოლოო ანგარიშით, კვლავ სუბიექტური მოტივებითაა განსაზღვრუ-
ლი. მაგრამ, როცა ადამიანები ობიექტურ ღირებულებითს ორიენტა-
ციას მხოლოდ თავისი სუბიექტური მოთხოვნილებების დაკმაყოფი-
ლების მიზნით ირჩევენ, ეს სულაც არ იძლევა იმის გარანტიას, რომ
მას არ უღალატებენ, და, თუ ეს საჭიროებამ მოითხოვა, ჭეშმარიტები-
სა და სიკეთის საწინააღმდეგოდ არ იმოქმედებენ. ამიტომ უნდა ვა-
ლიაროთ, რომ ობიექტური ღირებულებების სამსახური მხოლოდ მა-
შინაა ნამდვილი, როცა ქცევის მოტივად მისი არჩევისათვის საფუძ-
ველს არა სუბიექტური, არამედ თვით ეს ობიექტური ღირებულები-
თი ვითარების აღიარება წარმოადგენს. თუ თქვენ სხვა ადამიანს მხო-

ლოდ იმის გამო ეხმარებით, რომ ამით მატერიალურ ან სხვა სახის სარგებლობას იღებთ, საკმარისია ეს სარგებლობა შეწყდეს, რომ თქვენი ასეთი „ზნეობაც“ გაქრეს. სანამ ზნეობრივი ქცევა თვითონ თავისი ზნეობრიობისათვის არ დაგიფასებიათ, სანამ თქვენ ადამიანურ სიხარულს არ განიჭებთ სხვა ადამიანის ან მთელი საზოგადოებისათვის სასარგებლო ქცევის აქტის შესრულება, მანამ ნამდვილ ზნეობაზე ლაპარაკიც ზედმეტია.

ობიექტური ღირებულებების სფეროს მოითხოვს ჰუმანიზმის პრინციპზე აგებული საზოგადოება. მაგრამ იგი მას კი ვერ ქმნის, არამედ მოითხოვს როგორც თავისი არსებობის აუცილებელ პირობას. იმისათვის, რომ ადამიანთა ქცევის შინაგან მოტივად ობიექტური ღირებულებები იქცნენ, დიდი მნიშვნელობა აქვს ობიექტური ღირებულებითი ვითარებების კულტივრებას, მათ პროპაგანდას, მაგრამ ეს მხოლოდ ზედნაშენის ხასიათის ფაქტორია, არსებითი კი არის საზოგადოების ისე მოწყობა, რომ იგი ადამიანის ნამდვილ ბუნებას შეესაბამებოდეს, ამოსავლად ობიექტურ ღირებულებითს ვითარებას იღებდეს.

როგორც ვხედავთ, ჩვენს წინაა ნეგატიური მოვლენებსა და ნამდვილი ადამიანური ყოფიერების დამკვიდრების ამოცანებს შორის შეუღიგებელი ბრძოლის საზოგადოებრივ-ეკონომიკური საფუძველი, რომელიც გასაგებს ხდის როდის და რატომ წარმოიქმნება ნეგატიური მოვლენების ტენდენცია და რა ხასიათის ღონისძიებებია საქმით მათი ლიკვიდაციისათვის. ეს ღონისძიებები არსებითად საზოგადოებრივი განაწილების მექანიზმების მოწესრიგების მიმართულებითაა საძიებელი.

როგორია ნეგატიურ მოვლენათა ბუნება?

ნეგატიური მოვლენის სახელით აღინიშნება საზოგადოებისათვის მიუღებელი, მის წინააღმდეგ მიმართული, მისი ანტიპოდური გამოვლინებები. მათი ბუნების უფრო ღრმა გაგებისათვის საჭიროა გაიკვეს საზოგადოების ბუნება. საქმე ისაა, თუ როგორ მიმართებაშია საზოგადოება ადამიანთან და მის თავისუფლებასთან. ისეთი საზოგადოება, რომელიც ახშობს ადამიანის თავისუფლებას ან ანგარიშს არ უწევს მას, თვითონ უნდა შეფასდეს ნეგატიურად და მისი ანტიპოდური ყოველი მოვლენის ასეთად შეფასება შეცდომა იქნებოდა. ხოლო როდესაც საზოგადოება თავისი არსითვე ემსახუ-

რება ადამიანს, მის თავისუფლებას, მის ადამიანურ ძალთა გაშლის საქმეს, ასეთი საზოგადოების საწინააღმდეგო მოვლენები ნეგატიურ მოვლენებად უნდა იქნეს შეფასებული. ამრიგად, საზოგადოებრივი მოვლენის ნეგატიურად თუ პოზიტიურად მიჩნევა საბოლოო ანგარიშით ჰუმანისტური თვალსაზრისით ხდება: რაც ადამიანთა ნამდვილი ადამიანური ყოფიერების წინააღმდეგაა მიმართული, იგი ჰუმანიზმის პრინციპებზე აგებულ საზოგადოებაში ნეგატიურ მოვლენად შეფასდება. უკვე აქედან ჩანს, რომ ნეგატიური მოვლენები შემთხვევითი ხასიათისა და მხოლოდ წარსულის გადმონაშთები კი არ არიან, არამედ არსებითად უკავშირდებიან ადამიანის ფორმირების, ჰუმანისტურ პრინციპებზე აგებული საზოგადოების შენების პროცესს, როგორც ისეთი საპირისპირო ტენდენციები, რომლებთან დაპირისპირებაში და რომელთა დაძლევის გზითაც არის შესაძლებელი ეს ფორმირება და შენება.

სწორია საკითხისადმი ისეთი მიდგომა, რომელიც მოვლენების განვითარების მამოძრავებელ ძალას დაპირისპირებულთა ბრძოლაში ხედავს. ჩვენი აზრით, ნეგატიურ მოვლენად უნდა შეფასდეს ჩვენი ქვეყნის ფილოსოფოსთა დიდი ნაწილის მიერ ნეგატიურ მოვლენათა დაყვანა „წარსულის გადმონაშთებზე“, მათ წარმომშობ მიზეზად მხოლოდ იმის დასახელება, რომ ადამიანის შეგნება უფრო კონსერვატულია და მასში არსებითი ცვლილებები უფრო გვიან ხდება, ვიდრე ეკონომიკურ ცხოვრებაში, ეს, არსებითად რომ ვთქვათ, აყალბებდა ნეგატიური მოვლენის წინააღმდეგ ბრძოლის სტრატეგიას, მოითხოვდა მხოლოდ იდეოლოგიურ ზემოქმედებას ადამიანთა შეგნებაზე და ჩქმალავდა ბრძოლის ძირითად და ამოსავალ ამოცანას, ბრძოლას ეკონომიკურ და სოციალურ სფეროებში, ყერძოდ, ბრძოლას საზოგადოებრივი განაწილების სისტემის ისეთი არსებითი სრულყოფისათვის, რომელიც ძირშივე აღკვეთდა საზოგადოების საწინააღმდეგო ამ მახინჯი მოვლენების გავრცელების შესაძლებლობას.

მთავარი ის კი არ არის, რომ ვუქიყინოთ ქურდებსა და მომხვეჭელებს და მოვუწოდოთ გახდნენ კარგი ადამიანები (ასე იქცეოდნენ მხოლოდ უტოპისტი განმანათლებლები, რომელთა აზრით, საკმარისია ადამიანს დავანახოთ ჰუმანობის კეშმარტება, რათა იგი ჰუმანობის ცხოვრების გზას შევეყენოთ), მთავარია მოვაწყოთ საზოგადოებრივი შრომის შედეგის განაწილების კონტროლის უტყუარი სისტემა შრო-

მის შედეგის კანონიერი განაწილების გარანტირებისათვის. ჩვენი აზრით, ერთადერთი გზა ამ მიმართულებით განაწილების სამართლიანი სისტემის მაქსიმალურად ზუსტი განსაზღვრაა, რომელიც, ერთი მხრივ, განაწილებაში ყველას თავის კუთვნილს მიუზღავდა (ვისთვის არ არის ცნობილი, რომ საზოგადოებრივი წარმოების მრავალ და მრავალ სფეროში შრომის ანაზღაურების ტარიფები სრულიად არ შეესატყვისება არსებულ ვითარებას) და, მეორე მხრივ, თვითნებობის შესაძლებლობას აღუკვეთდა ადამიანებს, რომელთაც ღდეს ამ განუსაზღვრელობის გამო, გარკვეული თავისუფლება ენიჭებათ განაწილების დარგში (ვისთვის არ არის ცნობილი, რომ ამ უფლებას ხელმძღვანელთა დიდი ნაწილი სუბიექტურად იყენებს და თავისი ეკონომიკური და სოციალური აღზევების საფუძველად აქცევს). ესაა ეკონომიკური მომხვეჭელობის აღკვეთის პირობა. რა თქმა უნდა, დიდი მნიშვნელობა აქვს პატიოსანი ცხოვრების ქადაგებას, შრომის სიკეთის ჩვენებას, ასეთ შრომით აღზრდას და მსგავს ზემოქმედებებს. მაგრამ თუ თვითონ საზოგადოებრივი განაწილების კონტროლის სისტემა არსებითად არ სრულვყავით, ყოველივე ეს უშედეგოდ აღმოჩნდება.

ამ სრულყოფისათვის კი კონტროლის მუშაობის მაქსიმალური რეალური (და არა ფორმალური) საჭარობის უზრუნველყოფის სისტემის დამუშავებაა აუცილებელი. ამ სტრიქონების ავტორს კარგად ესმის, რომ ის ადამიანები (და ისინი ცოტანი როდი არიან), რომელთაც გარკვეული ხელმძღვანელი პოსტები უჭირავთ და გარკვეულ ფარგლებში თავისუფლებაც აქვთ, თვითნებურად იყენებდნენ მას, სასტიკად წინ აღუდგებიან თვითონ აზრს ამ უფლებათა შეზღუდვის შესახებ, მაგრამ ჭეშმარიტება და სამართლიანობა ყოველთვის აწყდება მძლავრ ბარიერებს.

ნეგატიურ გამოვლინებებზე სპეციალური დაკვირვებაც კი არაა საჭირო იმის დასადგენად, რომ ბევრ სფეროში მათი არსებობა სწორედ საქმეზე პასუხისმგებელი მუშაკის პასუხისმგებლობის დაუდგენლობის თუ მისი აშკარა უხეში უკონტროლობის შედეგია. მაგალითისათვის მოვიტანოთ სპეკულაციის მოვლენა. არის მთელი რიგი აუცილებელი მოხმარების საგნებისა, რომელთა სათანადო რაოდენობით დამზადება საზოგადოებრივ წარმოებას არავითარ სიძნელეს არ შეუქმნიდა და დიდ მოგებასაც მისცემდა. მაგრამ ასეთი საქონელი წლობით რჩება დეფიციტური. უდავოა, რომ ეს დეფიციტი ხელოვნ-

ნურადაა შექმნილი, რაზეც დაშვებულია ფართო და უღმობელი სპეკულაცია, როდესაც დეფიციტურ საგანს (მაგალითად ავტომობილის ზოგიერთი სათადარიგო ნაწილი, სამშენებლო მასალები, ფარმაცოლოგიური საშუალებები და სხვ. და სხვ.) გადამყიდველი ორმაგ და ხუთმაგ ფასად ყიდის. ნუთუ ძნელი იქნებოდა დაგვეყიფოთხა სათანადო სპეციალისტები, შეიძლებოდა და რენტაბელური იქნებოდა თუ არა ბევრი ამგვარი ხელოვნურად დეფიციტურად ქცეული საქონლის წარმოება და ისიც გაგვერკვია, ვის ევალება ამის ორგანიზაციაზე ზრუნვა. და თუ აღმოჩნდებოდა, რომ ყოველივე ეს ადვილიცაა და სასარგებლოც და პასუხისმგებელი ინსტანციაც გაირკვეოდა, რომელსაც არაფერი უღონია დეფიციტის, როგორც სპეკულაციის საფუძვლის, აღმოსაფხვრელად, ნუთუ ეს საკმარისი არ იქნებოდა იმ დასკვნისათვის, რომ სპეკულაციაში ჩართულია ეს ინსტანცია (და, იქნებ, ისიც, ვისაც მისი კონტროლი ევალება)!

ასევე უნდა ითქვას პროტექციონიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებაც. პროტექციის გაწევის შესაძლებლობა აქვს ხელმძღვანელს, რომელსაც ჯაკითხის გადაჭრაში, მაგალითად, იმის განსაზღვრაში, თუ ვინ დააწინაუროს და ვინ — არა, ეძლევა გარკვეული თავისუფლება. ადამიანი, რა მაღალი პოსტიც არ უნდა ეჭიროს მას, მაინც ადამიანია, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი კონკრეტული დროით და სივრცით არის განსაზღვრული — მისი ზრუნვა და პასუხისმგებლობა მიმართულია იმ ადამიანებზე, რომლებიც მასთან დროში და სივრცეში ცხოვრობენ. მართალია, ადამიანი ისწრაფვის ამ განსაზღვრულობის არტახების დაწყვეტისაკენ, ეზიარება მარადიულობას, ითვალისწინებს ისტორიას და ზრუნავს შორეული მომავლისათვის, ცდილობს კონკრეტული სივრცისა და დროის განსაზღვრულობის საზღვრებს იქეთ მიმართოს თავისი პასუხისმგებლობა, მაგრამ პირველ რიგში იგი ამ საზღვრებში რჩება, ყოველ შემთხვევაში — განვითარების დღევანდელ ეტაპზე. ამიტომ, როცა ხელმძღვანელს უფლება და საშუალება აქვს კეთილი საქმე გაუკეთოს მეორე ადამიანს, ასეთ სიკეთეს იმ ადამიანებს უწევს, ვინც მისი ცხოვრების წრეში მოხვედრილა. მაგრამ ეს ჩვეულებრივ პროტექციონიზმი. და იმისათვის, რომ ასეთი პროტექციონიზმი აღმოვეხვრათ, საჭიროა მაქსიმალური ჰიზუსტით განესაზღვროთ კრიტერიუმები, რომელთაგანაც უნდა ამოდიოდეს ხელმძღვანელი ამა თუ იმ გადაწყვეტილების მიღებისას. ხშირად თენებენ ამის საწინააღმდეგო პრინციპს. მიუთითებენ, რომ ფაქტიურად შექმნილი საქმის ვითა-

რების გათვალისწინება შეუძლია მხოლოდ ხელმძღვანელ მუშაკს, რომელსაც ამის თავისუფლებას ვანიჭებთ. ეს შესაძლოა და ხშირად ასეცაა. ეს ორი პრინციპი ასეთ შემთხვევაში ერთმანეთს უპირისპირდება. მაგრამ ნეგატიური მოვლენების აღმოფხვრის ამოცანას, ჩანს, უპირატესობა უნდა მივანიჭოთ, რამდენადაც ნეგატიური მოვლენა თვითონ ადამიანური ყოფიერების საფუძველს არყევს.

ჩვენ ზემოთ ვლაპარაკობდით ნეგატიური მოვლენებზე ეკონომიკის სფეროში. თავისებური სახით იჩენენ ისინი თავს კულტურული ცხოვრების სფეროში. აქაც ნეგატიური მოვლენა ეხება ადამიანური ყოფიერების ძირს. ესაა თავისებური მომხვეჭელობა, სხვისი საზოგადოებრივი სიკეთის ხელყოფა, სხვისი ნების უსამართლო შელახვა. მეცნიერების სფეროში მომხვეჭელი ადამიანი ის კი არაა, ვინც უკანონო ეკონომიკურ (ფინანსურ) სარგებლობას იღებს სამეცნიერო დაწესებულებაში (ასეთი ადამიანი, უბრალოდ, ეკონომიური მომხვეჭელია, რომელსაც დასატაცებლად მეცნიერებისათვის განკუთვნილი სახსრები აურჩევია), არამედ ის, ვინც დაუმსახურებლად იხვეჭს მეცნიერულ ტიტულებს, თანამდებობებს, პრესტიჟს. ასევე ითქმის მომხვეჭელობაზე მხატვრული შემოქმედების დარგში. ეს კადამიანები თავისი ქცევით ზიანს აყენებენ კულტურას, ანაგვიანებენ მეცნიერული, ტექნიკური თუ კულტურული შემოქმედების სუფთა ატმოსფეროს, აბრკოლებენ შემოქმედების განვითარებას, შემოქმედებითი კადრების ზრდას. მათი ქცევა ემორჩილება არა ობიექტურ ღირებულებებს, არამედ პრესტიჟის სუბიექტურ ღირებულებას. თუ ასეთი ადამიანები სულ მცირე შედეგს მოიპოვებენ თავის სფეროში, ამის შემდეგ სულ იმის ცდაში არიან, გაიტანონ ეს მონაპოვარი, იყო-ყოჩონ, თავი მოიწონონ მისით.

თავისებურად იჩენს თავს ნეგატიური მოვლენები ხელოვანთა და მეცნიერთათვის პრესტიჟული წოდებებისა და ტიტულების მინიჭებაში. აქ ხშირად ნახავთ ისეთ ვითარებას, სადაც ამ მიზნით ხელოვნურად ქმნიან უმთავრესად ფორმალურ კრიტერიუმებს და შემდეგ თავისი სუბიექტური შეხედულებებისამებრ თვითონვე ულმობლად არღვევენ მათ. ამავე დროს გასაგებია, მაქსიმალურად ცდილობენ თავი აარიდონ საჭარობას.

ადამიანი საზოგადოებრივი არსებაა. მისთვის უპირველესი მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ რას ფიქრობენ მასზე, როგორ აფასებენ მას ადამიანები. ეს იმის საფუძველსაც შეადგენს, რომ ადამიანი სა-

ზოგადოებრივად სასარგებლო და ღირებულ შრომას ეწევა — შემოქმედება ასეთი მოღვაწეობაა, ეს ადამიანის ღირსების საქმეა. ადამიანს შეუძლია თავი კმაყოფილად იგრძნოს, თუ საზოგადოებას მან რაიმე შესძინა. ჩვეულებრივ, ადამიანები ყურადღებას აქცევენ თავის საზოგადოებრივ პრესტიჟს და ამაში ნეგატიური არაფერია, თუკი ეს პრესტიჟი თვითმიზნად არ ქცეულა. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ჩვენს წინაა თვისებური ნეგატიური მოვლენა, რომელიც თვითგაფიქრებისაკენ სწრაფვაში გამოიხატება და, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დიდ ზიანს აყენებს მთელს საზოგადოებას. ასეთი სენი ყველას შეიძლება შეგვეყაროს, მაგრამ იგი განსაკუთრებითაა გავრცელებული ხელმძღვანელთა შორის. მისი საფუძველია განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომი ადამიანის მიერ, რომელიც სათანადოდ ვერ ზიარებია ობიექტურ ღირებულებებს, თვითდარწმუნების შექმნა, რომ იგი ასეთ ღირებულებებს ატარებს თავის თავში და ერთადერთი ატარებს. ესაა ელიტარიზმი, რომელიც მაშინაც კი დასავლობია, როცა ადამიანს მართლაც დიდი შემოქმედებითი წარმატებები მოუპოვებია, ხოლო უსაფუძვლო, ყალბი ელიტარიზმი მხოლოდ ზიზღს უნდა იმსახურებდეს. ასეთი ადამიანები სარგებლობენ უკანონოდ დაკავებული მდგომარეობით და ქედმაღლურად ზემოდან დაჰყურებენ პატიოსან და ნამდვილ შრომელ შემოქმედ ადამიანებს, ყოველგვარი შესაძლებელი ბარიერით იმიჯნიბიან მათგან, თავის ღირსად მხოლოდ თავისსავე მსგავსს მიიჩნევენ და ერთმანეთს ეჯიბრებიან ელიტარიზმში, ზღაპრულ კომფორტში, პრესტიჟული ბინებით, ავეჯით; და ეს, რა თქმა უნდა, სხვისი შრომის შედეგის მითვისებით მოუპოვებით. განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფ ადამიანებს შურს მათი, ადამიანური ღირსების პატივისმცემელთა თვალში კი ისინი ჩვენი საზოგადოების პარაზიტები არიან და მხოლოდ ზიზღს იმსახურებენ.

როგორც ზემოთ ითქვა, ნეგატიური მოვლენები არსებითად უკავშირდება ადამიანის განვითარების პროცესს, მათთან ბრძოლაში, მათი დაძლევის გზით ხდება ახალი ადამიანის ფორმირება. სუბიექტური ღირებულებები, როგორც ობიექტური ღირებულებებისადმი დაპირისპირებული მოტივები, ყოველთვის, ადამიანური განვითარების ყოველ საფეხურზე იარსებებენ და იდეალურ ადამიანად ის კი არ ჩათვლება, რომელსაც ასეთი მოტივები საერთოდ არ გაუჩნდება (ეს სრულიად შეუძლებელია), არამედ ის, ვინც თავის ქცევას ობიექტური ღირებულების მოტივით წარმართავს. ამავე დროს, როგორც ზემოთ

ითქვა, ეს ობიექტური ღირებულება სუბიექტის მიერ გაშინაგანებულ იქნება და არა გარედან თავსმოხვეული.

ადამიანის იდეალისაკენ სვლა, ნამდვილი ადამიანური თვისებების განვითარება ნიშნავს ადამიანის მიერ ობიექტურ ღირებულებათა გაშინაგანებას. ასეთი ადამიანი გულწრფელად ემსახურება ობიექტურ ღირებულებებს: ისინი მის ბუნებას შეადგენენ და მისი მოთხოვნების საგნად ქცეულან. შემოქმედებით ქცევას შესაძლოა პრაქტიკული მოტივები ამოძრავებდნენ, მაგრამ იგი, ადამიანური განვითარების მაღალ საფეხურზე, თვითონ იქცევა მოთხოვნილებად, ადამიანის შინაგან ძალთა თავისუფალ გამოვლინებად. ამგვარ მოთხოვნილებებს ფსიქოლოგიაში ფუნქციონალურ მოთხოვნილებებს უწოდებდნენ. ფუნქციონალური მოთხოვნილებები წარმოიქმნება როგორც ადამიანის (თუ ცხოველის) რომელიმე ბიოლოგიური, ფსიქოლოგიური თუ სოციალური ფუნქციის თვითმოქმედების მოთხოვნილება. ეს შეიძლება გამოიხატოს ბიოლოგიურ თუ ფსიქიკურ ძალთა თამაშში, ექსტატიკურ ქცევაში, სადაც თვითონ მოქმედებაა თვითმიზანი. ობიექტურ ღირებულებათა სფეროზე მიმართულ ადამიანურ ძალთა ამგვარი ფუნქციონა შემოქმედებითს ქცევას წარმოადგენს. ზოგიერთი შეხედულების მიხედვით, ესაა ადამიანის ცალკეული შინაგანი ფუნქციების — აზროვნების, სიკეთის, მშვენიერების წვდომისა და სხვისათვის გადასაცემად გამოსახვის — ექსტატიკური თამაში, რაც ნამდვილ შემოქმედებას ნიშნავს; საპირისპირო შეხედულება კი მიიჩნევს, რომ საბოლოოდ ასეთი ქცევა კონკრეტული პრაქტიკული ამოცანითაა განსაზღვრული. ორივე შეხედულება შეიცავს როგორც ჭეშმარიტების, ისე სიმცდარის ელემენტს. შეუძლებელია შემოქმედების დაყვანა რაიმე კონკრეტულ პრაქტიკულ ამოცანებზე, თუმცა ხშირად (და არა ყოველთვის) ასეთი ამოცანები პირველ ბიძგს შეიძლება აძლევდეს შემოქმედების პროცესს. ასევე მცდარია მთელი შემოქმედების გაგება წმინდა ექსტატიკურ ქცევად, თამაშად, თუმცა ბევრი (და არა ყველა) შემოქმედებითი ქცევა ამ ნიშნითაც ხასიათდება. ერთი რამ კია, როცა შემოქმედებითი ქცევა ფუნქციონალურ მოთხოვნილებებისეულ მოტივს უკავშირდება, მაშინ გამორიცხულია მისი ანგარებითი, სუბიექტივისტური ხასიათი, რასაც ვერ ვიტყვით კერძო პრაქტიკულ სუბიექტივისტურ ამოცანასთან დაკავშირებული ქცევის შესა-

ხებ. ასეთი სუბიექტივისტური მოტივები შემოქმედებას ბიძგს კი შეიძლება აძლევდეს, მაგრამ სანამ შემოქმედ პიროვნებას ობიექტურ-ლირებულებითი, ე. წ. უანგარო დამოკიდებულება არ შეექმნება შემოქმედებითი ამოცანებისადმი, მანამ წარმატების შესაძლებლობა გამოირიცხულია. ვთქვათ, გამოცხადებულია კონკურსი რაიმე მხატვრული ნაწარმოების შექმნაზე. კონკურსი ყოველთვის აღვეითქვამს რაიმე სუბიექტურ წახალისებას (ფულად პრემიას თუ ინფორმალურ გამოჩინებას — როგორც სოციალური პრესტიჟის მოთხოვნილების დაკმაყოფილების საშუალებას) და უდავოა, რომ ამან შეიძლება ბიძგი მისცეს ნამდვილ შემოქმედებითს პროცესს. მაგრამ, სანამ საკონკურსო თემაზე მუშაობის დროს ხელოვანი ერთ რომელიმე მომენტში მაინც არ დაიკაევბს ობიექტური ლირებულების წვდომისათვის დამახასიათებელ პოზიციას (რომელიც სხვაა აზროვნებისათვის და სხვაა მხატვრული შემოქმედებისათვის) და არ მოწყდება სუბიექტური სტიმულის ტყვეობას, მანამ შეუძლებელია შემოქმედებითი ამოცანის გადაჭრა.

შემოქმედების თვითმიზნურობის დაფუძნება ფუნქციონალურ მოთხოვნილებაზე თავის ზოგად ნაწილში სწორია, მაგრამ მაინც შეზღუდულად წარმოგვიდგენს შემოქმედების პროცესის აღმქრელ ძალას. საქმე ისაა, რომ შემოქმედება არ შეიძლება იყოს თამაში, როგორც ადამიანის რომელიმე ფსიქიკური ფუნქციის თვითმიზნური ამოქმედება. მეცნიერული შემოქმედება, მაგალითად, უდავოდ მეტია, ვიდრე ინტელექტის ძალთა ვარჯიში. ამ აზრის სისწორეზე თუნდაც ის მიუთითებს, რომ ინტელექტის ვარჯიში იმითაც შეიძლება დაკმაყოფილდეს, რომ გაიმეორეს ის შედეგი, რაც უკვე ცნობილია კაცობრიობისათვის და თვითონ სუბიექტისათვის. (კროსვორდის ამოხსნა ინტელექტუალური ვარჯიშია, მაგრამ აუცილებელი არაა შემოქმედების პროცესს წარმოადგენდეს თუნდაც ფსიქოლოგიურად). შემოქმედების პროცესს საფუძვლად უდევს არა ადამიანის რომელიმე ფსიქიკური ფუნქციის ამოქმედების მოთხოვნილება, არამედ ადამიანური ყოფიერების ერთიანი ბუნება — ადამიანის მისწრაფება ობიექტურ ლირებულებითი ვითარებების წვდომისა და დადგინებისათვის. ეს მისწრაფება არის შემოქმედებითი მისწრაფება და თავს იჩენს ადამიანური ქცევის ყველა ასპექტში, რაც გვაძლევს შემოქმედების პრო-

ცვის დაყოფას სხვადასხვა სახეებად. თავდაპირველი შემოქმედებითი პროცესი არის შრომა. საზოგადოებრივი ადამიანური შრომა თავის პირობად გულისხმობს გარემოს შემეცნებას; ადამიანს თავისუფლებას. თავის მიზნების განხორციელების საშუალებას ანიჭებს გარემოს შემეცნება, ამაშია აზრი დებულებისა „თავისუფლება არის შეცნობილი აუცილებლობა“. შემოქმედების შემდგომი ეტაპი ეხება მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრების ჰუმანიზაციას, მის გარდაქმნას ადამიანური ღირებულებების მიმართულებით — საზოგადოებრივი ინსტიტუტების, მატერიალური და სულიერი ღირებულებების ფართო სისტემას. ამ სისტემის შიგნით გამოიყოფა ზნეობრივი, მეცნიერული, ტექნიკური და მხატვრული შემოქმედებები, როგორც შემოქმედების თავისებური სახეები. ადამიანები მოღვაწეობენ და წარმატებას აღწევენ რომელიმე ამ სფეროთაგანში, მაგრამ ყველა შემთხვევაში ჩვენს წინაა ერთიანი ადამიანური შემოქმედებითი სწრაფვის გამოვლინება და არა რომელიმე ცალკეული ფსიქიკური ფუნქციის თამაში. ადამიანს ყოფიერება მიმართულია მისი შემოქმედებითი თვითდადგენისაკენ, ადამიანი შემოქმედებითად, ობიექტურ ღირებულებათა შესაბამისად გარდაქმნის თავის ბუნებრივ გარემოს, თავის საზოგადოებას. ადამიანის ეს ბუნება მკლავდება ზნეობრივ ურთიერთობათა დადგენის მიმართულებით, შემეცნების მიმართულებით (მეცნიერული შემოქმედება), ღირებული ადამიანური ყოფიერების ხილვასა და გამოსახვის მიმართულებით (ესთეტიკური აღქმა და მხატვრული შემოქმედება). ყოველივე ამისაკენ სწრაფვა, შემოქმედებითი მოღვაწეობა ადამიანის ბუნებას ეყრდნობა და მისი შინაგანი ძალების გაშლას გულისხმობს.

სანამ ადამიანის ეს ძალები ვერ გაშლილა, სანამ მათს გამოვლენას წინ ეღობება საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ცხოვრების ბარიერი, მანამ ადამიანში ეს ძალები მიძინებულია, თუმცა ისინი ყოველთვის მიისწრაფვიან თავისი გაშლისაკენ, ადამიანი ისწრაფვის თავისი დადგენისაკენ, გათავისუფლებისაკენ. ყოველივე, რაც იმ საზოგადოებაში ხდება ამ გათავისუფლების წინააღმდეგ, რომელიც წარმოების ისეთ წესპირობებში ხდება, რაც სინამდვილეში გამორიცხავს ეკონომიკურ გაუცხოებას, როგორც სულიერი გაუცხოების საფუძველსაც, ჩვენ ნეგატიურ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ და აღმოვფხვრათ, როგორც ძირითადი დაბრკოლება ნამდვილი ადამიანური ყოფიერებისაკენ მიმავალ გზაზე.

ნეგატიური მოვლენა მით უფრო საზიანოა, რაც უფრო ღრმად ეხება ადამიანურ ყოფიერებას და მის საზოგადოებრივ საფუძველს. ეს იმას ნიშნავს, რომ კანონი არსებითად უნდა ითვალისწინებდეს ნეგატიური მოვლენის როგორც დანაშაულის ასეთ ხასიათს. არსებული კანონმდებლობა უდავოდ ითვალისწინებს ამას, მაგრამ ხომ არ არის საჭირო კვლავ და კვლავ გადავხედოთ მას და სათანადო კორექტივები შევიტანოთ მასში? ამ დროს უნდა გავითვალისწინოთ არა მარტო ის, რომ მაღალი თანამდებობის ბოროტად გამოყენება და კონტროლის ორგანოებში დაშვებული დარღვევები და დანაშაულებრივი მოქმედებები არა მარტო იმის გამო უნდა ჩაითვალოს განსაკუთრებით მძიმე დანაშაულად, რომ მათ აქვთ დიდი მომცველობითი უარყოფითი მნიშვნელობა, არამედ იმის გამოც, რომ ფაქტობრივად იძულებით იწვევენ „რიგით“ მოქალაქეთა კონფორმისტულ ქცევებს. ამ დროს მოქალაქე, რომელიც დარწმუნებულია, რომ სულერთია, მაინც არაფერი გამოვა, ხმას არ აღიმალლებს მისი და მთელი საზოგადოების საზიანო ქცევას წინააღმდეგ, თუ იგი მაღალი თანამდებობის ან კონტროლის ორგანოს მუშაკის მიერაა ჩადენილი.

მთელ მსოფლიოში აღინიშნება სიღრმისეული ნეგატიური მოვლენა, რომლის ისტორია თითქმის ისევე ძველია, როგორც ცივილიზაციის ისტორია. საქმე ეხება ადამიანთა ერთმანეთისადმი გულგრილ დამოკიდებულებას, რაც, როგორც ცნობილია, კრიტიკულ-რეალისტურ მხატვრულ ლიტერატურაში კარგადაცაა ასახული. ცივილიზაციის ზრდასთან და ქალაქური ცხოვრების განვითარებასთან ერთად ეს ინდიფერენტიზმი იზრდება. ამას გარკვეულად მოითხოვს დიდი ქალაქის ცხოვრება. ქალაქური ცხოვრების განვითარებას მისი საზოგადოებრივი წარმოებითი საფუძველი აქვს, მსხვილ ინდუსტრიულ წარმოებას, როგორც ყველაზე ოპტიმალურს, თავიდანვე ეკუთვნოდა მომავალი. ამავე დროს აქ შეინიშნება ადამიანურ ყოფიერებასთან დაკავშირებული ერთი მომენტიც, რომელიც ქალაქისაკენ მოსახლეობის სწრაფვის ძირითადი მოტივი იყო და კვლავაც დარჩება. ესაა კომფორტი, რომელსაც ქალაქი უზრუნველყოფს. კომფორტი გულისხმობს ადამიანის მიერ ენერჯის მინიმალური დახარჯვით მაქსიმალური ეფექტის მიღწევას (მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას). ამ ეკონომიურობისაკენ სწრაფვა ყოველი ცოცხალის კანონდაცეიწა ჩათვლილი, ყოველ შემთხვევაში, კომფორტისაკენ ადამიანი ბუ-

ნებრივად ისწრაფვის და იგი, თავისთავად რომ ავიღოთ, ჰუმანიზაციის პროცესის მნიშვნელოვანი მომენტი (თვითონ ოპტიმალური წარმოების კანონი გულისხმობს ეკონომიურობის პრინციპს). სულ სხვაა მოვლენა, როცა კომფორტი (ეთქვათ, ბიოლოგიური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების სფეროში) თვითმიზნად იქცევა, ადამიანის შემოქმედებითი ყოფიერების წინააღმდეგ ან სხვა ადამიანის თუ მთელი საზოგადოების საზიანო მიმართულებას მიიღებს. ეს, როგორც ცნობილია, დამახასიათებელია ე. წ. მომხმარებლური ფსიქიკისათვის, რომელსაც ფართო გავრცელება აქვს მთელ მსოფლიოში და რომელიც ნეგატიურ მოვლენად უნდა შეფასდეს კაცობრიობის პროგრესის თვალსაზრისით.

მაგრამ იმისათვის, რომ ურბანიზაციის პირობებში უზრუნველყოფილ იქნეს მოქალაქეთა გარკვეული კომფორტი, როგორც დიდქალაქური ცხოვრების აუცილებელი პირობა, იქმნება ცენტრალური სამსახურები, რომლებიც უზრუნველყოფენ ადამიანთა მომსახურებას ცხოვრების ცალკეულ უბნებზე. ესაა სასწრაფო სამედიცინო დახმარება, კლინიკები და სპეციალური საავადმყოფოები, ფარმაცოლოგიური დაწესებულებები, გაზის, წყალსადენის, ელექტროენერჯის მიწოდების და სხვა მრავალი სამსახური. თუ ფეოდალიზმის არაქალაქური ცხოვრების პირობებში თითოეულ ასეთ მომსახურებას ცალკეული ინდივიდები ან მათი მცირე ჯგუფები (მაგ., ოჯახები, ნათესავები და ა. შ.). უწევდნენ ერთმანეთს, ურბანიზაციის პირობებში ეს ასე არაა და არც შეიძლება იყოს — აქ საზოგადოებრივი მომსახურება ცვლის ცალკეულ ადამიანთა ურთიერთმომსახურებას. ბუნებრივია, რომ დიდ ქალაქში შეუძლებელია თქვენ დაეხმაროთ, თანაც ყველაფერში დაეხმაროთ ყველა შემხვედრ ადამიანს, ეს არცაა საჭირო, სათანადო სამსახურები ამას თვითონ გააკეთებენ, თქვენ კი, ჩვეულებრივ, მათი გამოძახება შეიძლება მოგიწიოთ. მაგრამ ადამიანთა ურთიერთობის, მათი ურთიერთდახმარების პირველმა ფორმებმა სწორედ აქ მოიყარა თავი და, ცხადია, ცალკეული ადამიანები მოწყდნენ სხვა ცალკეულ ადამიანებთან უშუალო კონტაქტს, რომელიც ნათესაურ და სამსახურებრივ ვიწრო წრეებშიც კი შესუსტდა. უდავოდ ამის შედეგია ეს კარჩაკეტილობა, მეორე ადამიანისადმი გულგრილი დამოკიდებულება და მსგავსი ნეგატიური მოვლენები, რომლებიც ჩვენს საზოგადოებრივ ცხოვრებაშიც შეინიშნება.

როგორც ცნობილია, ახალი ადამიანის ფორმირების პროცესში აზრდება აღზრდის როლი. საქმე ეხება აღზრდას ამ ტერმინის ფართო მნიშვნელობით, ჩვენი საზოგადოების მოქალაქეთა განვითარებას ყოველმხრივ განვითარებული, თავისუფალი ადამიანის მიმართულებით. სპეციალურ პრობლემად დაისახა ახალგაზრდობის აღზრდა სკოლასა და სკოლის გარეთ. თავისი ბუნებით ახალგაზრდობა არ შეცვლილა უარესისაკენ, ამ მხრივ იგი ისევე კარგია, როგორც იყო. მეტიც შეიძლება ითქვას, დღევანდელი ახალგაზრდობა უფრო არის მზად ნამდვილი. ყოველმხრივ განვითარებული ადამიანის მიმართულებით სვლისაკენ და ამ ფონზე რაოდენ დასაინანია მთელი რიგი უარყოფითი მოვლენები, რომელთაც ვხედავთ ახალგაზრდობის ცხოვრებაში. ნარკომანია, სწავლისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება, მუქთად, უშრომლად ცხოვრების იდეალი, მშობლებისაგან „ჩაწყობის“ მოთხოვნა, ყალბი ელიტარიზმის ქცევა იდეალად, — აი, მავნე ტენდენციები, რომლებიც შეიჭრა ახალგაზრდობაში.

ამ მანკიერების უშუალო მიზეზი ახალგაზრდობაში კი არა, მოზრდილთა ცხოვრებაში უნდა ვეძებოთ. საგულისხმო ის არის, რომ ეს ახალგაზრდობა იოლი ცხოვრების იდეალს ისახავს და ამის შესაძლებლობას მას უფროსების მაგალითი უდასტურებს. ახალგაზრდას არ გამოეპარება მშობლებისა და უფროსების ცხოვრების წესი და აქ ოწინი ხედავენ არა მარტო იმას, რომ მუქთად, სხვისი შრომის შედეგის მითვისებით შესაძლებელია სხვებზე, მშრომელ ადამიანებზე ბევრად უკეთ იცხოვროს, არამედ იმასაც, რომ ამით შეიძლება ამაყობდეს კიდევ, სხვებზე უკეთესად, ელიტის წარმომადგენლად თვლიდეს საკუთარ თავს. თუ იმასაც მივაქცევთ ყურადღებას, რომ ახალგაზრდა შესანიშნავად ხედავს, რომ თვითონ ან მისი თანაჯგუფელი, გავლენიანი მშობლების წყალობით, სწავლისა და ცოდნის გარეშე იღებს მაღალ ნიშნებს, ეწყობა უმაღლეს სასწავლებელში, პრესტიჟულ სამსახურში, ერთი სიტყვით — უზრუნველყოფს მთელი თავისი ცხოვრების მუქთახორულ და ყალბ ელიტარულ ხასიათს, — სრულიად გასაგები გახდება გადაგვარებისაკენ მიმართული ტენდენციის ასე იოლი შეჭრა ახალგაზრდობაში, გასაგებია, ახალგაზრდობაში ნეგატიურ მოვლენათა აღმოფხვრისათვის, უპირველეს ყოვლისა, მოზრდილ ადამიანთა ცხოვრების წესი უნდა შეიცვალოს რადიკალურად. განსაკუთრებით ეს შეეხება ყალბ ელიტარიზმს, რომელიც თავისი უშრომელობით, უმაღლესი ეგოისტური პრესტიჟით თვალს ჭრის

ადამიანობის გზაზე შემდგარ ახალგაზრდას და ამ გზიდან გადააცდენს. შრომისადმი სიყვარულის, შრომითი ცხოვრების ღირებულების ჩანერგვამ უნდა დაიკავოს ძირითადი ადგილი ახალგაზრდობის აღზრდაში.

ნეგატიურ მოვლენათა წინააღმდეგ ბრძოლის პრობლემა, როცა მას განვიხილავთ როგორც ახალი ადამიანის ფორმირების პრობლემის განუყრელ ნაწილს, ბევრ საკითხს უკავშირდება. ჩვენ ზემოთ განვიხილეთ ზოგი მათგანი და ისიც გაკვირით. გამოთქმული მოსაზრებების ნაწილი შეიძლება სადისკუსიო იყოს, მაგრამ ასეთ შემთხვევაშიც არ უნდა იყოს ინტერესმოკლებული.

ნეგატიური მოვლენების პრობლემის ზოგიერთი ფილოსოფიური ასპექტის განხილვის ნიადაგზე ჩვენ მივედით ძირითად შედეგებამდე, რომ მათი აღმოფხვრის შესაძლებლობა არსებითად უნდა ვეძიოთ არა მხოლოდ წარსულის გადმონათების წინააღმდეგ ბრძოლაში, არამედ საკუთრივ ე. წ. სოციალისტური ცხოვრების წესის ძირეულ რეორგანიზაციაში, ამ მოვლენათა მიზეზი მდებარეობს არა ზედაპირულად ხალხის ფსიქოლოგიაში ან ავტოკრიური მუშაობის ჩამორჩენაში, არამედ თვითონ ბაზისის განმტკიცების საქმეში დაშვებულ შეცდომებში — განაწილების ორგანიზაციის საკითხებში სათანადოდ გადაუჭრელობაში. განაწილება, როგორც ცნობილია, ბაზისური რიგის მოვლენაა, იგი მომენტად, და მეტად მნიშვნელოვან მომენტად შედის წარმოების წესში. კერძოდ, განაწილება არის წარმოებითი ურთიერთობების ის მნიშვნელოვანი მხარე, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს წარმოებასა და მოხმარებას. საზოგადოებრივი განაწილების დარგში დაშვებული შეცდომები, მისი არასაკმარისი ორგანიზაცია გასაქანს აძლევს ამ მოვლენებს, მომხვეჭველობას, ბიუროკრატიზმს, პროტექციონიზმს და ყველა მსგავს მანკიერებას. როდესაც ამ ორგანიზაციის დარგში არსებითი ნაკლოვანებები გვაქვს, მამინ წარსულიდან ან გარედან ყურით მოთარევა როდი სჭირდება ამ მოვლენებს. იგი არსებული წესის ნაკლოვანებათა ბაზაზე წარმოიქმნის.

ჩვენ აქ ფილოსოფიურ პრობლემას ვბასუხობთ, რის გამოც ამ პრინციპული დებულებებით დავკმაყოფილდებით. შემდგომი საქმეა, თუ რა კერძო ღონისძიებებს დავსახავდით ამ ნაკლოვანებათა გამოსასწორებლად. ამ კერძობათა შესახებ აქ ლაპარაკი უადგილოა. მაგრამ ის ზოგადი საქმის ვითარება კი უნდა აღვნიშნოთ, რომ განაწილების სფეროში არსებული ნაკლოვანებები უმთავრესად

განაწილების (ფართომნიშვნელობით) დარგის მუშაკთა ხელში გარკვეული უკონტროლო ძალაუფლების თავმოყრის შედეგია, რაც უნდა აღიკვეთოს შემდეგი საშუალებებით: 1. იმ კრიტერიუმების მაქსიმალური სიზუსტით განსაზღვრით, რაც განაწილებას უდევს საფუძვლად; 2. განაწილებისა და მისი კონტროლის თაობაზე ნამდვილი სახალხო კონტროლის ორგანიზებით, რაც გულისხმობს ამ დარგის მუშაკთა სრულ და პირდაპირ სავალდებულო ანგარიშმგებლობის დაწესებას ადამიანთა წინაშე, რომელთა ინტერესებსაც შეეხება საქმე; 3. წარმოების, მისი მართვის და განაწილების სფეროში ხალხის მასების რეალური ჩაბმით, დემოკრატიის მაქსიმალური და საქმიანი განვითარებით ამ მიმართულებით.

ადამიანი, ინდივიდი, პიროვნება

1. ადამიანის ცნებასთან დაკავშირებით, ანთროპოლოგიურ მეცნიერებებსა და ფილოსოფიაში გვხვდება რიგი ტერმინებისა, რომელთა შინაარსი ყოველთვის როდია ბოლომდე გარკვეული. ასეთი გაურკვეველობა, ცხადია, ახასიათებს ადამიანის ცნებასაც. წინამდებარე ნაშრომის ამოცანაა ერთგვარი გარკვეულობა შემატოს ადამიანის, ინდივიდისა და პიროვნების ცნებებს მათი ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით. ეს ნაკარნახევია არა ლინგვისტური ამოცანებით, არა ამ ტერმინთა მოხმარების ისტორიის ამოცანით, არამედ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური სისტემატური პრობლემით. ეს პრობლემა შემდეგი საქმის ვითარების გარკვევას ისახავს მიზნად.

ადამიანის სხვადასხვა კუთხით განხილვის ნიადაგზე შენიშნულ იქნა, რომ ადამიანი არაა ერთგანზომილებიანი საგანი. მასში შეიძლება დავადასტუროთ ონტო და ფილოგენეტური განვითარების სხვადასხვა სფეროების დონეზე არსებობა და სულაც ამ დონეების ერთიანობა ცალკეული არსებობის დროს. გარდა იმისა, ადამიანში შეინიშნება განსხვავებული არსებობის მოდუსები, რომლებიც გენეზისს კი არ იმეორებენ. არამედ სხვა ნიშნით არიან გამოყოფილი. კერძოდ, ადამიანი სხვადასხვა მდგომარეობისას წარმოდგენილია, როგორც ინდივიდი მისი არსებობის სხვადასხვა ხარისხებით. ცალკე პრობლემაა, თუმცა ინდივიდუალობისა და გენეტიკური ბუნების საკითხებს მჭიდროდ უკავშირდება, საკითხი პიროვნების შესახებ. ასე რომ, გამოიკვეთება საკითხები ადამიანის, მისი ინდივიდისა და მისი პიროვნების ცნებათა ურთიერთმიმართებების შესახებ.

ამ ცნებათა ცალკე გამოყოფაც სისტემატური თვალსაზრისითაა ნაკარნახევი. საქმე ისაა, რომ ამ პრობლემის დაყენება, როგორც საერთოდ ყოველგვარი დაყენება პრობლემისა, უკვე წინასწარ გულისხმობს გარკვეული საქმის ვითარების არსებობას. ამ შემთხვევაში ეს ვითარება ეხება ადამიანში მისი სხვადასხვა მოდუსების თანაარსებობას, ადამიანის სტრუქტურის თავისებურ პრობლემას.

ზემოთ ჩვენ მივიანიშნეთ ადამიანის სტრუქტურის განხილვის თვალსაზრისით განსხვავებებზე. განვიხილოთ ეს საკითხი უფრო ახლოს. ადამიანის სტრუქტურა ეხება როგორც ცალკეული ადამიანის აღნაგობას, ისე ადამიანთა განსხვავებული არსებობის დაპირისპირებას. მაგალითად, ადამიანის ინდივიდი თავისთავში შეიცავს სინამდვილის განვითარების განსხვავებულ დონეებს. — ფიზიკურს, ბიოლოგიურს, ფსიქიკურს, გონითს. ამისგან განსხვავებით, განვითარების ეს დონეები ერთმანეთს უპირისპირდება აგრეთვე როგორც ადამიანთა (თუ ცხოველთა) განსხვავებული ინდივიდები. ახლა დაპირისპირება ეხება არა ერთი ინდივიდის ჭრილს, არამედ სხვადასხვა ინდივიდთა მიმართებას. ასევე უნდა განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან ადამიანის ე. წ. ვერტიკალური და ჰორიზონტალური ჭრილები. ერთი ინდივიდის შიგნით ჩვენ მივუთითეთ განვითარების დონეთა თანაარსებობაზე, ეს შეადგენს ვერტიკალურ ჭრილს, ჰორიზონტალური ჭრილი კი ეხება ადამიანის ყოფიერების განსხვავებულ მოდუსებს გენეტიკური დაპირისპირების გარეშე, ერთ აწმყოში შესაძლებელ და ურთიერთმონაცვლე მოდუსებს. ამის მაგალითია ადამიანის განსხვავებული ექსისტენციელები, ექსისტენციელების ფილოსოფიის ტერმინოლოგიით თუ ვილაპარაკებთ და ამ ტერმინოლოგიით გამოხატული საქმის ვითარებას თუ ვცნობთ ადამიანის ფილოსოფიურ დახასიათებად. ასევე ჰორიზონტალურ ჭრილს განეკუთვნება ადამიანის გონითი აქტების სისტემა, რომელზეც ლაპარაკობენ რაციონალისტური ფილოსოფიის მიმდევრები და ფილოსოფიური კონცეფციები, რომლებიც მაინც არსებითად ცდილობენ გაითვალისწინონ რაციონალისტური მომენტი ადამიანის ყოფიერებისა (თეორიები გონითსა და ბიოლოგიურს შორის ხიდის გადების შესახებ).

გარკვეული სისტემის სახით ეს პრობლემატიკა შემდეგნაირად წარმოგვიდგება:

ა. პიროვნების პრობლემა. ესაა ადამიანის ყოფიერების ჰორიზონტალური ჭრილს ერთი სახე. აქ გამოიყოფა პიროვნების, როგორც გონითი თუ სოციალური აქტების ცენტრის განსხვავებული მოდუსები: შემეცნებითი, პრაქტიკული, ეთიკური, ესთეტიკური და რელიგიური აქტები და პოზიციები. ამ აქტთა ურთიერთობის დადგენის საკითხის შემდეგ დაისმის პრობლემა მათი თანაარსებობის და მათ შორის იერარქიული მიმართების შესახებ.

ბ. ექსისტენციელთა ურთიერთმიმართებისა და მათი ადამიანში თანაარსებობის პრობლემა. წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ ამ პრობ-

ლემას მხოლოდ მოვხაზავთ ჩვენი პრობლემატიკის წრეში, მაგრამ იგი სპეციალურად აქ არაა განხილული.

გ. პიროვნების მიმართების პრობლემა დანარჩენ ფენებთან, ფენათა ურთიერთმიმართების პრობლემა ინდივიდში, საერთოდ, ესაა პრობლემის ვერტიკალური ქრილი. მთავარი პრობლემა, რომელიც აქ დაისმის, ესაა მთლიან ადამიანში განვითარების სხვადასხვა დონის სინამდვილეთა, ანუ ფენათა თანაარსებობის ლოგიკური შესაძლებლობის საკითხი. მის გადაჭრაზე დამოკიდებული ადამიანის შესახებ მეცნიერების შესაძლებლობა და ურთიერთმიმართება, ახსნის პრობლემა და სხვ. აქ წამოიჭრება ანტინომები, ხოლო ანტინომია, როგორც ცნობილია, ან უნდა გადაიჭრას, ან უნდა დაყვანილ იქნეს არა-ანტინომურ მიმართებებზე.

2. ადამიანის ყოფიერების პრობლემა დაკავშირებულია ისეთ ფილოსოფიურ კონცეფციასთან, რომელიც თავს აღწევს სინამდვილის კოსმოლოგიური გაგების უკანონო უნივერსალიზაციას და ადამიანს განსაკუთრებულ ადგილს მიუჩენს სამყაროში. ეს განსაკუთრებული ადგილი ისეთ შინაარსს გულისხმობს, რომელიც სამყაროს კანონზომიერებას და მთლიანობითს სურათს არსებითად ცვლის. თუ ადამიანი გაგებული იქნებოდა რაიმე ობიექტური, ადამიანსგარეთა ძალების გათამაშების ასპარეზად და მათ მიერ განსაზღვრულ მოვლენად, გასაგებია, ადამიანის ყოფიერებაზე ლაპარაკი გაუმართლებელი იქნებოდა. მოვლენები, რომელთაც ჩვენ ვხედავთ ადამიანის ქცევების, განზრახვების, მიზნების, მიღრეკილებების, მოტივების თუ მოთხოვნილებების სახით, ცხადია, მრავალ პირობასთანაა დაკავშირებული, მათ შორის — გარემომცველი სამყაროს კანონზომიერებებთან. მაგრამ ისინი არსებითად თვითონ ადამიანის შინაგან ბუნებას უკავშირდებიან და ადამიანის ყოფიერების ძიებისაკენ აღძრვენ ჩვენს შემეცნებას. ადამიანის ყოფიერების პრობლემა დაისმის იმდენად, რამდენადაც ამ მოვლენათა მიღმა თუ მათს სიღრმეშივე არსებობს მათი ერთიანი საფუძველი, რომელიც არ დაიყვანება ადამიანს გარეთ მიკვლეულ საფუძველზე.

ადამიანის ონტოლოგია ორი მიმართულებით იქნა დაფუძნებული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში. ერთი მათგანი სუბიექტივისტური მსოფლმხედველობის თავისებურ გადამუშავებას წარმოადგენდა. თუ სუბიექტივისტური ფილოსოფია ყველაფერს სუბიექტურზე დაიყვანს, უარყოფს ობიექტურს და ამრიგად, მთელ ონ-

ტოლოგიასაც, სუბიექტივიზმზე დაფუძნებული ადამიანის ონტოლოგიური თეორია ძალაში ტოვებს სამყაროს სუბიექტივისტურ გაგებას. ოღონდ იმ თავისებური ინტერპრეტაციით, რომ არსებობის უარყოფა არ ხდება და არსებობა თვითონ სუბიექტურს მიეწერება. ასეთი გაგებისას, სუბიექტური მოვლენების იქით არსებობს სუბიექტური ყოფიერება, რომელიც მთელი სამყაროს ყოფიერებაცაა. ასეთია ანთროპოცენტრისტული კონცეფციები. ისინი უარყოფენ ობიექტურ შემეცნებას (შემეცნება თავისი არსითვე წარმოდგენილია როგორც სუბიექტური ბუნებისა) და ობიექტურ ონტოლოგიას.

ადამიანის ყოფიერების პრობლემა სხვაგვარად წყდება არაანთროპოცენტრისტულ კონცეფციებში. ასეთი მიმართულება მოიკავს ერთმანეთისაგან სხვა მხრივ მეტად განსხვავებულ კონცეფციებს. მაგრამ მათი საერთო მომენტი — სცადონ გაიგონ სუბიექტი, როგორც ობიექტურად არსებული და ობიექტურად შემეცნებადი, უდავოდ დადებითად უნდა შეფასდეს. ასეთი მიდგომის აუცილებლობას ის განსაზღვრავს, რომ შეუძლებელია სამყაროს სტრუქტურული მთლიანობა წარმოვიდგინოთ მხოლოდ ობიექტის ან სუბიექტის სახით, ან ობიექტში მხოლოდ ისეთი სუბიექტის შეტანით, რომელიც მხოლოდ შემეცნებელია და მეტი არაფერი, ობიექტების პასიური მხილველია და არა შემოქმედი, რომელიც არსებითად ცვლის სამყაროსა და თავის თავსაც.

ადამიანის, როგორც სუბიექტის, ონტოლოგიის დაფუძნება იმას ემყარება, რომ თვითონ სუბიექტი და მისი აქტები, მათ შორის სწორი შემეცნებაც და არასწორი შეფასებებიც, აუცილებელია განვიხილოთ ობიექტურად: ობიექტური შემეცნება თანაბრად უნდა მოიცავდეს ობიექტებისა და სუბიექტების სფეროს, ობიექტურსა და სუბიექტურს.

თანამედროვე ფალოსოფიაში მომძლავრდა ტენდენცია, განიხილონ სამყაროს საფუძველი, სუბსტანცია არა როგორც მარტივი, არამედ როგორც გარკვეული სტრუქტურა. რა თქმა უნდა, სუბსტანციის პრობლემა ამ ერთის ძიების ამოცანისაგან დღესაც არ შეიძლება იყოს თავისუფალი, მაგრამ საქმე ეხება სამყაროს, როგორც მთლიანობით აღნაგობის მქონეს, და მისი წვდომა ნიშნავს მისი სტრუქტურის გათვალისწინებას. სამყაროს სტრუქტურის პრობლემის ანალოგიურად დგება ადამიანის ყოფიერების სტრუქტურის საკითხიც. ადამიანის ყოფიერება გარკვეული სტრუქტურის სახით წარმოუდგება ჩვენს

შემეცნებას. მაგრამ ეს ყოფიერება რამდენიმე განზომილებას აერთიანებს, რის შესაბამისადაც ეს სტრუქტურაც რამდენიმე სახისაა. ჩვენ აქ, სულ მცირე, სამ განზომილებას ვითვალისწინებთ და, მაშასადამე, სამი სტრუქტურის შესახებ ვაყენებთ საკითხს. წინამდებარე ნაშრომში განხილულია ორი მათგანი. სტრუქტურული ერთიანობის მესამე პრობლემა ცალკე გამოიყოფა, როგორც ადამიანის ე. წ. ერთხელობრივი, უნიკალური ყოფიერების განზომილებისეული და მისი განხილვა სიცოცხლის ფილოსოფიისა და ექსისტენციალიზმის პრობლემათა სისტემაში უნდა მოხდეს, რაც ავტორს გამოკვლევის საგნად აქვს დასახული.

ადამიანის ის ორი სტრუქტურული პლანი, რომელზეც აქ გვექნება ბჭობა, შეიძლება დავახასიათოთ როგორც ადამიანის ვერტიკალური და ჰორიზონტალური კრილისეული პლანები. პირველი მათგანი ეხება ადამიანის სიღრმისეულ, გენეტიკურ აღნაგობას, ამ აზრით მას შეიძლება ვერტიკალური კრილი ეწოდოს. მეორე, ჰორიზონტალური კრილი გულისხმობს ადამიანის სპეციფიკური არსებობის დონეზე მოცემულ განსხვავებებს. პირველ შემთხვევაში იგულისხმება ე. წ. ფსიქოფიზიკური, და, საერთოდ, ადამიანის მთლიანში მოცემული ფენების ურთიერთობის და მათი ერთიანობის პრობლემა. აქ, ერთი მხრივ, ლაპარაკია სინამდვილის განვითარების სხვადასხვა საფეხურების არსებათა დაპირისპირებების და ერთიანობის შესახებ, მეორე მხრივ — რომელიმე ერთი არსების (მაგალითად, ადამიანის) შესახებ, რომელშიც განვითარების ეს განსხვავებული დონეები ერთად არიან წარმოდგენილი. მეორე შემთხვევაში კი იგულისხმება ადამიანის სპეციფიკური აქტები, რომლებიც ერთიანდებიან ადამიანში, როგორც გონითი აქტების, შემოქმედებითი აქტივობის ცენტრში. ესაა თეორიული, პრაქტიკული, ესთეტიკური, ეთიკური, რელიგიური აქტები, თავისებური პოზიციები ადამიანისა თითოეული ამ აქტის განხორციელებისათვის.

3. დღევანდელ ფილოსოფიურ აზროვნებას ადამიანის ყოფიერება გარკვეული ვერტიკალური შრეების სახით აქვს წარმოდგენილი. ეს სტრუქტურა, ასეთი თუ ისეთი სახით და ამა თუ იმ მხრივ, გამოხატულია მხატვრულ ლიტერატურაში და ხელოვნებაში, საერთოდ, ცალკეულ მეცნიერებებში, განსაკუთრებით — ანთროპოლოგიურ სპეციალურ მეცნიერებებში, პუბლიცისტიკაში, ისტორიის გაგებაში და ა. შ.

ფილოსოფიაში მხოლოდ ფილოსოფიური განზოგადება და სისტემატიზაცია მოხდა ამ შეხედულებისა, რომლებიც არასისტემური და ხშირად მეტად ფრაგმენტული ხასიათისა იყვნენ.

ადამიანში განარჩევენ მის სხეულს და უპირისპირებენ მას ადამიანის ისეთ მხარეებს, როგორცაა სიცოცხლე, ფსიქიკა, გონი. რელიგიურ ანთროპოლოგიათა ერთ ნაწილში სხეული გაგებულია, როგორც ადამიანის სულის შემბოქველი, საპყრობილე. აქედან მომდინარეობს ასკეტიზმის იდეა; როგორც იდეა სულის გათავისუფლების სხეულის ტყვეობიდან. როგორც აქედან ჩანს, ადამიანის სხეულსა და სულს შორის არსებობს დაპირისპირება, რომელიც წარმოშობს თავისებურ ანტინომიას: სიცოცხლის, ფსიქიკის თუ გონის კანონები უპირისპირდებიან სხეულის კანონებს. ადამიანი, გაგებული ამ საპირისპიროთა ერთიანობად, ლოგიკურად შეუთავსებლობად უნდა იქნეს შეფასებული. სხეულისათვის უცხოა ცნობიერი შეფასება და ამის მიხედვით მოქმედების მოტივირება, უცხოა საერთოდ ცნობიერება და ღირებულება, რომელიც სიცოცხლის სტადიისათვისაა დაშახსიათებელი თავისი დაბალი ფორმებით (ე. წ. დიფუზური ცნობიერება, საკუთარი სასიცოცხლო ცენტრის მდგომარეობის განცდა, პირველადი ცნობიერება), ხოლო მაღალ და უმაღლეს დონეს აღწევს ფსიქიკისა და გონის დონეზე. ადამიანის სულისა და სხეულის გაერთიანების იდეის ხორცშესასხმელად შემოტანილ იქნა ზორცის (leib) ცნება. ზორცი სხეულისაგან განსხვავდება თავისი ინსტრუმენტულობით, იგი გაგებულია როგორც სიცოცხლის, ფსიქიკის თუ გონის იარაღად ქცეული სხეული. ამ გზით, თითქოს, დაძლეულია სხეულის წინააღმდეგობრივი დაპირისპირება სიცოცხლესა, ფსიქიკასა და გონთან. მაგრამ ანტინომია კვლავ ძალაშია. ადამიანს, ამ გაგების მიხედვით, მართავს ფიზიკის კანონზომიერებებიც და სიცოცხლის, ფსიქიკისა და გონითი სფეროს კანონებიც. ეს კანონები ერთ ველში უპირისპირდებიან ერთმანეთს, რის შედეგადაც ვიღებთ ანტინომიას: ადამიანის ქცევას განსაზღვრავს ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო ძალა. ამ ანტინომიის თავისებურება ისაა, რომ წინააღმდეგობა თავს იჩენს ერთი სტრუქტურის სხვადასხვა ნაწილებს თუ ასპექტებს შორის: ადამიანში მისი მთელის კანონი უპირისპირდება ნაწილის, შემაღგენელი მხარის კანონს, როგორაა ლოგიკურად შესაძლებელი ასეთი ვითარების არსებობა, ერთ მთელში საწინააღმდეგოთა თანარსებობა?

ასევე, თავისებური ანტინოზია იჩენს თავს ადამიანის ბიოლოგიურ კანონებსა და ბიოლოგიურს ზევით მდებარე ფენათა კანონებს შორის. მართალია, სიცოცხლის დონეზე უკვე, წინააღმდეგ ფიზიკურისა, მოცემულია ღირებულებითი ცენტრი, ცოცხალი ორგანიზმის ინდივიდუალური არსებობის ცენტრი, რომლისთვისაც მის ირგვლივ არსებულ საგნებს, მოვლენებს და ვითარებებს აქვთ ღირებულებითი მნიშვნელობა — ავის ან კარგის მომასწავებელნი არიან, მაგრამ ეს სუბიექტურ, დაბალ ღირებულებათა სფეროა, გვარის თუ ინდივიდის თვალსაზრისითაა შეფასებული ყოველივე. მაგრამ ადამიანსაც მართავს მისი ამგვარი ბიოლოგიური კანონები. ამავე დროს ადამიანში ასეთ კანონებს უპირისპირდება ფსიქიკური თუ გონითი მოტივებით წარმართვა ქცევისა. ამის შედეგად ვიღებთ წინააღმდეგობათა რიგს. ფიზიკური უპირისპირდება ბიოლოგიურს, ფსიქიკურს და გონითს, ამ წინააღმდეგობის გარდა, არსებობს წინააღმდეგობა ბიოლოგიურსა და მის ზევით არსებულ დონეთა — ფსიქიკურსა და გონითს — შორის, და წინააღმდეგობა ფსიქიკურსა და გონითს შორის.

სიცოცხლესა და ფსიქიკას შორის დაპირისპირება თავს იჩენს შემდეგ ფაქტში. სიცოცხლე უნდა გავიგოთ მისი მინიმუმის მიხედვით, ესაა უშუალო ვიტალური იმპულსებით დეტერმინირებული ქცევა. ასეთი დეტერმინაცია ეწინააღმდეგება ფსიქიკურის დონის ქცევის განხორციელებას — ქცევის აზრიან დაგეგმვას, რომლის ღირებულებაც სცდება უშუალო ბიოლოგიურის საზღვრებს და ინდივიდის მომავალზეა მიმართული, ან ინდივიდის ქცევის შედეგის დაკავშირებას გულისხმობს სხვა ინდივიდთა ქცევის შედეგებთან, რომლებიც აკმაყოფილებენ ინდივიდის ვიტალურ მოთხოვნილებებს, თუ მათი დაკმაყოფილების საშუალებათა მოპოვების ამოცანას ემსახურებიან. ესაა შრომის პროცესი, მისი ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი სახით. იგი თავისთავად, თავისი პირველსახით, კვლავ ბიოლოგიურ მოტივთა სფეროს მოიცავს, მაგრამ ითვალისწინებს მოთხოვნილების დაკმაყოფილების ოპტიმალურ შესაძლებლობას, მომავალ ცხოვრებას, ქცევის რაციონალურობას და ა. შ. ანტინოზია აქ იმაშია, რომ ადამიანის ქცევას წარმართავს უშუალო ბიოლოგიური იმპულსიც და არაუშუალო ბიოლოგიური მოთხოვნილებაც და ეს ხშირად კონფლიქტის სახეს იღებს — ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან უშუალო მოხმარების იმპულსი და სამერმისო ზრუნვის ან არაპირდაპირი გზით

მოთხოვნების დაკმაყოფილების მოტივი. რა თქმა უნდა, უშუალო ბიოლოგიური იმპულსები ასევე უპირისპირდებიან გონითი მოტივებს სფერო ა.ე. ყოველივე ეს კარგადაა ცნობილი და ამის ჩვენების ამოცანას აქ არ ვცხახავთ. მსგავსადვე უნდა ითქვას ფსიქიკისა და გონას კანონთა დაპირისპირების შესახებაც. ფსიქიკური კანონზომიერებანი გარკვეულ ვითარებაში უპირისპირდება მათ ქვევით მოქმედ კანონზომიერებებს — ბიოლოგიურს და ფიზიკურს, მაგრამ უპირისპირდება მათ ზემდგომ ინსტანციასაც — გონითი სფეროს დეტერმინაციებს: ადამიანის ქცევის პირადული, ინდივიდუალურ-სუბიექტური მოტივები ზოგჯერ გონითი მოტივების, ობიექტური ღირებულებების დეტერმინაციის წინააღმდეგ მოქმედებენ და ადამიანი წარმოგვიდგება არსებად, რომელიც აერთიანებს ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ დეტერმინაციის სფეროს¹. მაგრამ როგორაა შესაძლებელი ამ დაპირისპირებულთა შეთავსება ერთ არსებაში?

ამავე რიგის ანტინომიად ისახება ფსიქოფიზიკური პრობლემა, რომელიც კარტეზიანული რაციონალიზმის ფარგლებში დაისვა. მსგავსი იყო პრობლემა, რომელზე პასუხისათვის ლაიბნიცმა შემოიტანა „მცირე აღქმების“ ცნება, აგრეთვე ჰეგელის ფილოსოფიაში დასმული საკითხი ბუნებასა და ადამიანში გაუცხოებული სულის თავისთავთან დაბრუნების შესახებ.

დეკარტს, როგორც რაციონალისტური ფილოსოფიის მეთაურს, აზროვნებით (კოგიტაციით) უნდა მოეცვა ყოველივე, მაგრამ ცხადი იყო, რომ ადამიანი არ დაიყვანება აზროვნებაზე. ის ინსტანცია, რომელიც ადამიანში ცნობიერებას უპირისპირდება, დეკარტისათვის იყო ადამიანის სხეული. ამიტომ საკითხმა ფსიქოფიზიკური პრობლემის სახე მიიღო, დაისვა საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ ხდება ფსიქიკურისა და ფიზიკურის ერთმანეთის საპირისპირო ატრიბუტების გაერთიანება, დაკავშირება ადამიანში. ეს, არსებითად, ანტინომიაა. საკითხი საბოლოოდ იმაზე დაიყვანება, თუ როგორ შეიძლება წარმოვიდგინოთ ამ დაპირისპირების გარდაქმნა პარამონიულ თანაარსებობად. ამ საკითხს პირდაპირ პასუხობდა ლაიბნიცის პრესტაბილური პარამონიის კონცეფცია, როგორც ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის პრინციპის თანამიმდევრული გამოსახვა. ლაიბნიცს ამ პარამონიისათვის

¹ გონისა და ფსიქიკის დაპირისპირების შესახებ ფართოდაა ცნობილი ლუდვიგ კლაგის თხზულება. *ib. K l a g e s L. Der Geist als Widersacher Seele. 3 Bd, Leipzig, 1929—1931.*

დასჭირდა აზროვნებისეული ბუნებისად წარმოდგინა ფიზიკურიც და ცნობიერებისეულ საზრისზე ელაპარაკა ფიზიკურის ცნობიერებასმოკლებული არსებობის შემთხვევაში (არაცნობიერი ფსიქიკურის მეტაფიზიკური კონცეფცია). ლაიბნიცის თეორიის შეფასებისათვის ორ მომენტს აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. პირველი მათგანი საყოველთაოდ ცნობილია: პრესტაბილური ჰარმონიის დაშვება სასწაულის დაშვებას უდრის და, მაშასადამე, გონება კვლავ მოითხოვს ამ კავშირის გაგებას. მეორე მომენტი ეხება არაცნობიერი ფსიქიკურის მეტაფიზიკურ კონცეფციას. არაცნობიერი ფსიქიკურის დაშვება იმაზე მეტს ამტკიცებს, რასაც ოკამის სამართებელი უდავოდ ჩამოჭრიდა: ფიზიკური ორგანიზაციის სიახლოვე ფსიქიკურის საკმარის მექანიზმთან (ფიზიკურის ჰორიზონტიდან მისი განხილვის თვალსაზრისით) არ ნიშნავს მათს იგივეობას, ეს იმაზე მეტის მტკიცებაა, ვიდრე ახსნისათვის მოითხოვება (უფრო დაწვრილებით ამის შესახებ იხ. ქვემოთ).

მაქს შელერთან პრობლემა გონისა და გრძნობადი ლტოლვის თანაარსებობის პრობლემად იქცა, ხოლო ნიკოლაი ჰარტმანი ფენათა ურთიერთმიმართების პრობლემად აქცევს მას².

4. ჩვენ ადრე მივუთითეთ³ რომ ყველა ეს პრობლემა, მათ შორის ფსიქოფიზიკურიც, მთელისა და შემადგენელი მხარეების ურთიერთმიმართების პრობლემად განზოგადდება და აზრი ეკარგება მათს ენერგეტიკულ დაპირისპირებას, რომ მთელის კანონზომიერება და მთელში მოქმედი დაბალი ფენების კანონზომიერებები არ მდებარეობენ ერთ სიბრტყეში და მათი ურთიერთგავლენის შესახებ საკითხის დასმა უაზროა. მართლაც, განა შესაძლებელია ვიკითხოთ რა გავლენანს ახდენენ ერთმანეთზე მთელი და მისი ნაწილი? ნაწილი, შემადგენელი მხარე, ხომ მთელის ნაწილია, რის გამოც ეს კითხვა ტოლფასი იქნებოდა კითხვისა — რა გავლენას ახდენს რაიმე თავის თავზე.

მაგრამ ხომ ფაქტია, რომ კონფლიქტური ურთიერთობა მაინც არსებობს და ზემოთ მითითებული ანტინომიები ძალაში რჩება! განა შეიძლება შინაგანი კონფლიქტისა და ბრძოლის გარეშე წარმოვიდგინოთ ადამიანი? განა მცდარია ლიტერატურის, ხელოვნების, მეცნიერების, და საერთოდ, აზროვნების ისტორიაში დაგროვილი უამ-

2 ო. ტ ა ბ ი ძ ე, ადამიანი — სინამდვილე და ოცნება, თბ., 1986.

3 ო. ტ ა ბ ი ძ ე, ქვევთამეცნიერების ფილოსოფიური საფუძვლები, თბ., 1974.

რავი ფაქტი ასეთი კონფლიქტების შესახებ? რა თქმა უნდა, შეუძლებელია უარვყოთ შინაგანი კონფლიქტის ფაქტთა არსებობა. ამავე დროს ეს კონფლიქტი, როგორც გარედან ჩანს, ეხება ფენათა უშუალო დაპირისპირებას (აგრეთვე პორიზონტალური ქრილის კომპონენტთა დაპირისპირებას, მაგრამ ეს საკითხი წინამდებარე ნაშრომის შემდგომ ნაწილშია განხილული და აქ მას არ ვეხებით). ეს კონფლიქტები, როგორც ვნახეთ, ანტინომიების სახითაა წარმოდგენილი და ლოგიკა მოითხოვს, შინაგანი წინააღმდეგობის გარეშე იქნეს გაგებულნი ეს მიმართებები, ე. ი. გადაჭრილ იქნეს ანტინომიები, ნაჩვენები იქნეს მათი მოჩვენებითი ხასიათი. ჩვენ წინამდებარე ნაშრომში სწორედ ამ ძირითად დებულებას ვამტკიცებთ. შეუძლებელია ადამიანის ვერტიკალურ ქრილში უარვყოთ შინაგანი კონფლიქტების არსებობა, მაგრამ აუცილებელია მოვხსნათ მათი ანტინომიური დაპირისპირება, ლოგიკური წინააღმდეგობა მათ შორის. ჩვენ აქ წინააღმდეგობის ორ მნიშვნელობაზე ვლაპარაკობთ და ვცდილობთ ცხადვყოთ, რომ ერთი მათგანის გამოვლენა არის ადამიანი, ხოლო მეორე მოჩვენებითია. პირველია დაპირისპირება ადამიანში მოცემული ფენებისა. აქ ჩვენ უდავოდ ვადასტურებთ წინააღმდეგობებს ფენებს შორის. მეორეა ლოგიკური წინააღმდეგობა, რომელსაც შეცდომად მიიჩნევს აზროვნების ძირითადი კანონი. ამ მხრივ შეცდომას უშვებენ, როცა ფენათა შორის წინააღმდეგობები ლოგიკური შინაგანი წინააღმდეგობებისაგან არ გაურჩევიათ. ქვემოთ ჩვენ ვნახავთ, რომ წინააღმდეგობა აქ დასტურდება არა ერთსა და იმავე მიმართებაში, რაც ლოგიკური წინააღმდეგობისათვისაა აუცილებელი, არამედ სხვადასხვა მიმართებაში. ამ მიმართების წვდომა და გათვალისწინება იყო ჩვენი ძირითადი ამოცანა.

ადამიანის მთლიანის თავისებურება ახალ კანონზომიერებაში გამოიხატება. ადამიანი ღირებულებათა სფეროში მცხოვრები არსებაა და მათი მოხმარება და რეალიზაცია (შემოქმედება) შეადგენს მის არსს. ამას ადამიანი ვერ მიაღწევდა ფსიქიკის და, საბოლოოდ, გონის გარეშე, მაგრამ ამას იგი აღწევს არა მხოლოდ გონით ან ფსიქიკით, წინააღმდეგ ბიოლოგიური და ფიზიკური (ადამიანის სხეულში მოქმედი) კანონზომიერებებისა, არამედ თავისი მთლიანობით, რომელიც აუცილებლად შეიცავს თავის შესაბამის ბიოლოგიურს და სხეულბრივ ფიზიკურს. ასე რომ, უაზროა ლაპარაკი იმაზე, თითქოს ადამიანის სპეციფიკური ქცევა სათანადო ბიოლოგიური და ფიზიკური მხარის გარეშე და მათ საპირისპიროდაც კი მიმდინარეობდეს,

რომ ეს ფენები და მათი კანონზომიერებები არ ედოს საფუძვლად ადამიანის სპეციფიკურ ქცევას, ეს უკანასკნელი ვერ რეალიზდებოდა, გაუგებარი იქნებოდა მისი არსებობა. მხოლოდ უხეშ მისტიკურ შეხედულებას — სპირიტუალიზმს მიაჩნია, რომ სხეულებრივი საფუძვლის გარეშე ფსიქიკას და გონს შეუძლიათ არსებობა. მაგრამ დღეს შეუძლებელია სპირიტუალიზმი სერიოზულ ფილოსოფიურ თეორიად ჩაითვალოს. სწორედ მთლიანის შემადგენელი ნაწილების თავისებური ორგანიზაცია ხდის გასაგებს ამ მთლიანის თავისებური კანონზომიერებების განხორციელების გზებს. ამის საილუსტრაციოდ საკმარისია მოვიტანოთ მარტივი მაგალითი მხედველობის ფუნქციების მექანიზმის შესახებ. მხედველობის თავისებურ ფენომენს გასაგებს ხდის ფიზიოლოგიური ოპტიკის მიერ აღწერილი ფიზიკური მექანიზმი, და რომ ფიზიოლოგიურ ოპტიკას ეს ცოდნა არ მოეპოვებინა, გაუგებარი იქნებოდა მხედველობის განხორციელების მექანიზმი, მხედველობის არსებობა. მაგალითად, თვალის ბადურაზე საგნის გამოსახულების მკაფიო პროექციას ადამიანის მხედველობის შემთხვევაში, აღწევს თვალის ბროლის აკომოდაციური ცვლილებები და უამისოდ გაუგებარი იქნებოდა, როგორ ხდება რომ სხვადასხვა მანძილით დაშორებული საგნების პროექცია თვალის ბადურაზე ყოველთვის ერთნაირად მკაფიოა, ფოკუსშია. აქ შესაძლებელია წარმოიშვას საწინააღმდეგო მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ეს მექანიზმი სულაც არაა სავალდებულო მხედველობის განხორციელებისათვის, რომ შესაძლებელია და არსებობს კიდევ სხვა მექანიზმები, მაგალითად, არა ბროლის აკომოდაცია, არამედ კანონზომიერი რეგულირება დისტანციისა თვალის ბროლსა და რეტინას შორის. ეს ჩვენი აზრის საწინააღმდეგო არგუმენტად ვერ გამოდგება. საქმე აქ ეხება მხედველობის განხორციელების ფიზიოლოგიურ-ოპტიკური გზების ვარიაციებს და არა იმას, რომ შესაძლებელია მხედველობის რეალიზაცია საერთოდ ასეთი მექანიზმების გარეშე. მხედველობის განხორციელებისათვის ფიზიკური ორგანიზაცია აუცილებელია, მაგრამ ასეთი ორგანიზაცია რამდენიმეგვარი შეიძლება იყოს.

ანალოგიურად უნდა ვიპოველოთ მთელის ფსიქიკურისა და გონათვის შესახებ, საერთოდ მთელის სპეციფიკური კანონზომიერების განხორციელების პირობებს შესახებ შემადგენელი მხარეების საშუალებით. ასე მიდის მეცნიერებათა განვითარების ერთი მასშტაბური მიმართულება. იკვლევენ ცოცხალი ორგანიზმის ფიზიკურ სხეულს, რომლის თავისებურებები გასაგებს ხდის სასიცოცხლო ფუნქ-

ციების განხორციელების შესაძლებლობას. იკვლევენ ფსიქიკის დონის არსების ორგანიზმის იმ ფიზიკურ და ბიოლოგიურ თავისებურებებს, რომლებიც არსებითად არიან დაკავშირებული მისი სპეციფიკური ქცევის განხორციელებასთან. იკვლევენ ფსიქიკურ კანონზომიერებებს, რომლებიც ადამიანის, როგორც ობიექტურ ღირებულებათა სფეროს, არსების თავისებურებებს განხორციელების მექანიზმს უნდა ხდიდეს გასაგებს. ეს შემეცნების პროცესის უმნიშვნელოვანესი მხარეა.

ფსიქოლოგიური, ფიზიოლოგიური და ფიზიკური მექანიზმების კვლევა, რომელთა მეშვეობითაც ხორციელდება განვითარების მალალი საფეხურის ახსნა, დამოუკიდებელი სპეციალური მეცნიერების დარგად ისახება. ასე წარმოიშვა ადამიანის ბიოქიმია, ბიოფიზიკა, ობიექტური, ფიზიკური ფიზიოლოგია (ი. პავლოვი), რომელიც ადამიანის სპეციფიკის გათვალისწინებისათვის მიმართავს მხოლოდ ფიზიკურ-სხეულებრივ მექანიზმებს და უარს ამბობს ახსნისათვის გამოიყენოს არა მარტო ფსიქოლოგიის კანონები და ცნებები, არამედ თვით ბიოლოგიის სპეციფიკური კანონები და ტერმინები. გავიხსენოთ პირობითი რეფლექსის შესახებ ი. პავლოვისა და თორნდაიკის პოლემიკა. თორნდაიკი სხვა პორიზონტის თვალსაზრისით განიხილავდა იმავე პირობითი რეფლექსის მექანიზმს, ცდილობდა ბიოლოგიური ახსნითი ცნებებით გაეგო ამ მექანიზმის არსებობა, კერძოდ — პირობითი რეფლექსის განმტკიცება. პავლოვის წინააღმდეგ, რომელსაც განმტკიცების პირობად მიაჩნდა პირობითი კავშირის უბრალო განმეორება, თორნდაიკი ამტკიცებდა, რომ აქ ძალაშია ბიოლოგიური „ეფექტის კანონი“, რომ, მაშასადამე, განმტკიცება არ ხდება მრავალჯერის განმეორებათა შემდეგაც, თუ ამ განმეორებებს არ ახლავთ ბიოლოგიური ეფექტი. ამ დავაში პავლოვიც და თორნდაიკიც მართალია, რამდენადაც თითოეული პორიზონტის თვალსაზრისით კვლევა, რეფლექსური ქცევის მექანიზმის კვლევა ფიზიკური და ბიოლოგიური თვალსაზრისით, აუცილებელია და გამართლებული. მაგრამ ორივე მოაზროვნე ცდება, როცა ცდილობს არათავისი პორიზონტის გამოცხადებას უკანონოდ. როგორც ვხედავთ, თვითონ პოლემიკა იყო გაუმართლებელი, რადგანაც განსახილველი საგანი (პორიზონტი) ერთისათვის ერთი იყო, მეორისათვის — მეორე.

მეცნიერების განვითარების ფაქტიც ასეთი ვითარების სასარგებლოდ მეტყველებს: არსებობს ახსნის სხვადასხვა დონეები, პორი-

ზონტები და მათი არსებობა გამართლებულია. მაგრამ ეს იმას როდი უნდა ნიშნავდეს, თითქოს მთელის კანონზომიერებების გაგებისათვის საკმარისი იყო მისი შემადგენელი დაბალი ფენების თავისებური ორგანიზაციის მოკვლევა. — არა, ეს აუცილებელია, მაგრამ საკმარისი არაა და ვინც მისით იფარგლება და ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ამით საქმე ამოწურულია, ის რედუქციონიზმის უხეშ შეედომას უშვებს.

თუმცა ყოველივე. რაც აქ ვთქვით, საქმის ვითარების სრულად იკათვალისწინებისათვის საკმარისი არაა. ბიოლოგიური ფიზიკური მექანიზმის მიკვლევა გვითვალისწინებს ბიოლოგიურის ფიზიკას, ფსიქიკის ბიოლოგიური მექანიზმების აღმოჩენა — ფსიქიკას ბიოლოგიური თვალსაზრისით და ა. შ. ამ მხრივ შემეცნება შეიძლება უმაღლეს დონეს აღწევდეს და ეს იქნება, რამდენადაც საერთოდ ეს შესაძლებელია, ამომწურავი ცოდნა მაღლის შესახებ, ოღონდ დაბლით განხორციელების თვალსაზრისით. მთელს, მაღალ ფენას ამ შემთხვევაში დააკლდება ერთი ყველაზე არსებითი დახასიათება, მისი სპეციფიკური თავისებურება; მისი გარკვეულობის დამდგენი საქმის ვითარება თვითონ მისგანაა შესაძლებელი დავადგინოთ და დაბალი ფენების მეშვეობით ეს შეუძლებელია. საილუსტრაციოდ მივმართოთ ისევ მხედველობას და მის ორგანოს. თვალის ფიზიოლოგიურ-ოპტიკური აღნაგობა, თუკი იგი სათანადო სისრულით შეგვიმეცნებია, აუცილებელი და საკმარისი ფიზიკური პირობაა მხედველობის გასაგებად, მაგრამ — მხოლოდ ფიზიკური. ხოლო მხედველობის ფუნქცია არის ფსიქიკური ფუნქცია, რაც ცნობიერებას და მის გარკვეულ მოდულს გულისხმობს, ამიტომ თვალის ფიზიკური აღნაგობა თვითონ ვერაფერს გვეტყვის მის შესახებ, მის ქვალიტატურ დახასიათებაზე, მასზე როგორც გარკვეულობაზე. ეს დამახასიათებელია ფსიქიკური დონის არსებობისათვის. პირიქით, თვითონ თვალის ფიზიკური დახასიათება, როგორც მხედველობის ორგანოსი, მისი თვითონ გარკვეულობის დადგენა შესაძლებელია მხოლოდ ფსიქიკური ფაქტის გარკვეულობის დადგენის ნიადაგზე. თვალი მხედველობის ორგანოა და ეს ხდის მას თვალად თვითონ ფიზიკური გარკვეულობის თვალსაზრისითაც. უფრო რთული ფსიქიკური და გონითი მოვლენების შესახებაც ამ მხრივ ასევე უნდა ითქვას. ავიღოთ მიზნობრივი ქცევის მაგალითი. კიბერნეტიკის განვითარებამ, ჩანს, სრულიად

მიუთითა იმ მექანიზმზე, რომელიც განსაზღვრავს მიზნობრივ ქცევას ფიზიკურ-მიზნობრივი და ობიექტურ-ინფორმაციული თვალსაზრისით. ესაა უკუკავშირის სისტემა. ვთქვათ ჩვენ დავისახეთ მიზნად ზემოქმედების გზით სასურველი სახე მივცეთ რომელიმე საგანს. ამისათვის არსებობს ობიექტური მექანიზმი, რომელიც სულაც არ გულისხმობს არც მიზნის ცნობიერებას საერთოდ (ე. ი. ფსიქიკურს) და არც ობიექტურღირებულებითი აზრის მქონე მიზნის ცნობიერებას (გონითი ქცევის დონე). ესაა მიზნობრივი ქცევის კიბერნეტიკული მოდელი. თუკი ვცდით საგანზე გარკვეულ ზემოქმედებას და ობიექტურად აღინუსხება, რომ ამ ზემოქმედებით გამოწვეული შედეგი არ შეესაბამება დასახულს, ამ ვითარების შესახებ ინფორმაცია (ინფორმაციის-მატარებელი ფიზიკური, ანუ სიგნალი) ბრუნდება უკან (ფიზიკური გადაცემის არსის მეშვეობით) და სათანადოდ ცვლის ზემოქმედებას (ცდისა და შეცდომის მოდელზე აგებული მექანიზმის შემთხვევაში, უბრალოდ, ახალ ცდას ჩართავს) და ასე შემდეგ, სანამ არ დაფიქსირდება დასახული შედეგი. ამის შემდეგ კი ზემოქმედება აღარ იცვლება, მიზანი მიღწეულია. აქ ყველაფერი ფიზიკური და ობიექტურ-ინფორმაციული ხასიათისაა და არც ცნობიერებაზე და არც გონზე არაა ლაპარაკი. არა და, მიზნობრივი ქცევის ცნობიერი და ობიექტურ-ღირებულებითი ფაქტი ამ მექანიზმით არ აიხსნება. ამიტომ ამტკიცებს გეორგ კლაუსი⁴, რომ ჩვენს წინაა მიზნობრივი ქცევის ფაქტი, როგორც ჩვეულებრივი სწორხაზობრივი მიზნუ-შედეგობრივი კავშირის თავისებური ორგანიზაცია, უკუკავშირის მექანიზმი. თითქოს ეს შეხედულება სწორია. მაგრამ იგი არსებით შეცდომას შეიცავს. სინამდვილეში აქ ჩვენს წინაა არა მიზნობრივი ქცევა, არამედ მისი ობიექტური ფიზიკური და ინფორმაციული მექანიზმი. მიზნობრივად ქცევას ხდის მხოლოდ მიზნის ცნობიერება. მიზნის ცნობიერება, მიზანი როგორც გარკვეულობა, ვერც ამ ფიზიკური და ინფორმაციული მექანიზმით გაიგება და ვერც ამ მექანიზმში ჩაერთვის როგორც სხვა პლანის, ცნობიერებისეული პლანის, მოვლენა. მიზნის ცნება გულისხმობს ღირებულებას (სუბიექტურს ან ობიექტურს), ღირებულება კი ცნობიერების ველის ფენომენია საბოლოო

4 Klaus G. Das Verhältnis von Kausalität und Teleologie in Kybernetischer Sicht „Zeitschrift f. Philosophie“, № 10, 1960.

ინსტანციაში. გარდა ამისა, მიზანი გულისხმობს მომავლის მოცემულობას აწმყოში, რაც მხოლოდ აზრის ან წარმოდგენის ფორმით, ე. ი. ცნობიერების ფორმით შეიძლება არსებობდეს. ამიტომ, ცხადია, ფიზიკურის და ობიექტურ-ინფორმაციულის დონეზე, ე. ი. უკუკავშირის მექანიზმის შემთხვევაში, შეუძლებელია მიზანზე ლაპარაკი, მიზნის გარკვეულობის დადგენა. მაგრამ ის კი შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ მიზნის განხორციელებისათვის აუცილებელია უკუკავშირის ეს ობიექტური ან მისი მსგავსი რომელიმე მექანიზმი (რამდენადაც უკუკავშირის მექანიზმი ერთადერთი არ უნდა იყოს მიზნის ფიზიკური განხორციელებისათვის. ევრისტიკული პრინციპით მოქმედი მანქანების ძიების ფაქტი ამაზე მეტყველებს).

მთელის არსებობა, ე. ი. დროში და სივრცეში კონკრეტულად მოცემულობა, შეუძლებელია მისი შემადგენელი დაბალი ფენების გარეშე. ამ უკანასკნელთა გარკვეული ორგანიზაცია გასაგებს ხდის მთელის თავისებურების არსებობას, განხორციელებას, მაგრამ თვითონ ეს ორგანიზაცია თავის გარკვეულობას იღებს მხოლოდ მთელის თავისებურებისაგან, რომელიც მთელისავე მეშვეობით იწვდომება.

როდესაც ლაპარაკობენ ნახტომის თუ ირაციონალური ნაშთის შესახებ, დაბლიდან მაღალზე გადასვლისას, შემეცნების ბუნება არასწორად აქვთ წარმოდგენილი. საინტერესოა, რომ ასეთი ნახტომისა და ირაციონალურის შესახებ ავიწყდებათ მითითება მაშინ, როცა განიხილავენ თვითონ დაბალი ჰორიზონტის მოვლენათა ურთიერთმმართველას. აქ დასაშვებად მიაჩნიათ ემპირისტული მიდგომა, რომელიც არ მოითხოვს ყოველივეს გამოყვანას რაიმესაგან და უშვებს ინტუიციური წყდომის შესაძლებლობას და აუცილებლობასაც კი. შემეცნების ბუნება ერთიანია. თუ იგი ერთგან არ თვლის დისკურსიას საგაღდებულად, მაშინ არც სხვაგან უნდა თვლიდეს.

5. ამრიგად, მთელის გარკვეულობა, მისი საკუთარი თავისებრიობა და კანონზომიერება თვითონ მისგან შეიძლება გავიგოთ. ეს ხდება მასზე დაკვირვების თუ მისი გამოკითხვის გზით. მისი შემადგენელი მხარეები კი საშუალებას იძლევიან თავისი ჰორიზონტის თვალსაზრისით გაგვაგებინონ მისი განხორციელების შესაძლებლობა. აქედან კი ის გამოდინარეობს, რომ მთელში მისი და მისი შემადგენელი მხარეების კანონზომიერებები არა მარტო კონფლიქ-

ტურად არ უპირისპირდებიან ერთმანეთს, არამედ თანხმობაშიც არიან ერთმანეთთან. გამოდის, რომ აქ შეუძლებელია ანტირომიანზე ლაპარაკი. ადამიანი მოქმედებს როგორც მთელი, რომელშიც მისი მხარეები მასთან ერთიანობაშია წარმოდგენილი და არა ისე, თითქოს ამ მთელში გონითი თუ ფსიქიკური ცალკე მოქმედებდნენ და ბიოლოგიური თუ ფიზიკური — ცალკე. გამოდის, საფუძველი ეცლება გონითსა და ფსიქიკურს, ფსიქიკურსა და ბიოლოგიურს, ბიოლოგიურსა და ფიზიკურს შორის ხიდს გადების საკითხს. ეს იმას ნიშნავს, რომ უნდა შეიცვალოს საკითხის იმგვარი დაყენებანი, რომლებიც გვხვდება დეკარტთან (ფსიქოფიზიკური პრობლემის სახით), ჰეგელთან (გაუცხოებული გონის თავისთავში დაბრუნების საკითხის სახით), მ. შელერთან (გონისა და გრძობადი ლტოლვის დაკავშირების პრობლემის სახით).

თუ ადამიანში შინაგანი კონფლიქტის არსებობა უეჭველ ფაქტადაა აღიარებული, მაშინ როგორაა შესაძლებელი ასეთი კონფლიქტი? ადამიანში გონითის, ფსიქიკურის, ბიოლოგიურის და ფიზიკურის დაპირისპირებას რაღაც სხვა აზრი უნდა ჰქონდეს. თუ მთელში ფენათა წინააღმდეგობა აზრსმოკლებულია, არაერთარ ლოგიკურ წინააღმდეგობას არ ქმნის დაპირისპირება ს ხ ვ ა დ ა ს ხ ვ ა რ ა ნ გ ი ს მ თ ე ლ თ ა შ ო რ ი ს, სხვადასხვა საფეხურის არსებობა შორის. ესაა დაპირისპირება ადამიანს, როგორც ობიექტურ ღირებულებათა სფეროს არსებას, და ცხოველს, როგორც ცოცხალ არსებას შორის, ფიზიკურ საგანსა და ცოცხალ არსებას შორის, ერთი სიტყვით, ფენათა შორის, როცა ისინი შეადგენენ ცალკეულ არსებათა სპეციფიკას, მათი მთელის გარკვეულობას. ასეთი დაპირისპირებისას ისინი არა მარტო უბრალოდ, განსხვავებულ ქცევებს გვიჩვენებენ, არამედ, რიგ შემთხვევებში, ერთმანეთის საწინააღმდეგოსაც. ავიღოთ მარტივი მაგალითი. ჩვეულებრივი ფიზიკური საგანი, დედამიწის მიზიდულობის გამო, მაღლიდან დაბლა ვარდება, მაგრამ თუ მას სათანადო ორგანიზაცია ექნება (აეროდინამიკის კანონების შესაბამისად), იგი, პირიქით, ქვევიდან ზევით წარემართება. ასევე, ცხოველი, უშუალო ვიტალური იმპულსის მოქმედების შედეგად, პირდაპირ გაემართება საკვებისაკენ. ამის საწინააღმდეგო ქცევა შეუძლია გვიჩვენოს ადამიანმა, როცა ის თავს იკავებს იმპულსის მაიძულებელი ძალისაგან; რათა სხვისი არ მიითვისოს და ზნეობრივი კანონი დაიცვას.

როგორც ვხედავთ, განვითარების სხვადასხვა დონეზე მყოფი არსებობის დაპირისპირებისას მათი ქცევები ერთმანეთის საწინააღმდეგო შეიძლება იყოს. მაგრამ ეს არ ქმნის ანტიზომიას, რამდენადაც ესაა კონფლიქტი არსებათა შორის და არა წინააღმდეგობა ერთი არსების შიგნით. ჩვენი პრობლემა კი სწორედ ამ უკანასკნელი სახით წარმოგვიდგება. მაგრამ შეიძლება შინაგანი კონფლიქტი არსებობდეს ერთ ადამიანში, როცა იგი თვითონ განიცდის არსებით ცვალებადობას და წარმოგვიდგება ხან ერთი, ხან მეორე დონის არსებად. თვითონ ეს ცვალებადობა განსხვავებული სახისა შეიძლება იყოს.

ადამიანი, შესაძლოა, იცვლებოდეს პერიოდულად ერთი დონის არსებიდან მეორე დონისამდე. ეს ვითარება საყოველთაოდაა ცნობილი. არის მომენტები, როცა ადამიანი მხოლოდ ბიოლოგიური არსებაა ან გამოთიშულია როგორც გონითი არსება და რჩება ფსიქიკური დონის არსებად. გონითი არსებობა პიროვნებას ახასიათებს. ადამიანი პიროვნება ყოველთვის არის თუ მას ამ დონისათვის მიუღწევია, მაგრამ არა. აქტუალურად, აქტუალურად პიროვნებისეული ყოფიერება გონითს აქტებს გულისხმობს, ხოლო გონითი აქტები არც სავალდებულოა და არც შესაძლებელი ადამიანის არსებობას ყოველთვის. თან ახლდეს. ისინი წარმოიშობიან გარკვეულ პირობებში, შემოქმედებითი აქტივობისას თუ შემოქმედების შედეგების მოხმარებისას. ადამიანის წარმოდგენა უწყვეტი გონითი აქტების ცენტრად სრულიად გაუმართლებელია. არის დიდი პერიოდები ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებაში, როცა გონითი აქტები არ სრულდება და ან მხოლოდ ფსიქიკური აქტები ზორციელდება (არაგონითი. მაგრამ ცნობიერებისეული ან ცნობიერების საზრისისეული ქცევები), ან მხოლოდ ბიოლოგიური (მაგალითი — უსიზმრო ძილი). შემჩნეულია, რომ ადამიანს ცხოვრებაში ამგვარი ფაზები ერთმანეთს ცვლიან და ეს მონაცვლეობა შეიძლება ხანგრძლივ ან ხანმოკლე შუალედ პერიოდს გულისხმობდეს. რა თქმა უნდა, თუ ასეთ მდგომარეობათა შორის კონფლიქტური ვითარება შეიქმნა, ჩვენ საქმე გვაქვს სპეციფიკურ შინაგან წინააღმდეგობასთან. მაგრამ ანტიზომია აქ მაინც არ არის. ეს წინააღმდეგობა ეხება დაპირისპირებას ადამიანის ცხოვრების ერთ მონაკვეთსა და მეორე მონაკვეთს შორის. თუ ისე მოხდა, რომ ბიოლოგიური არსებობის დონეზე ადამიანის ქცევაში გამოვლინდა ისეთი ფაქტი, რომელიც მიუღებელია მაღალი დონის არსებობისათვის, ფსიქიკური და გონითი დონისათვის, მაშინ ცხადია, ადამიანი განიც-

დის ფსიქიკურ თუ გონითს დისკომფორტს, საღი აზრის წუზილს თუ სინდისის ქენჯნას (რამდენადაც ადამიანი, როგორც პიროვნება, პასუხს აგებს თავისი არსებობის ყველა მოდუსზე). განსაკუთრებით მწვავე კონფლიქტი გვაქვს პიროვნების ღონეზე, კერძოდ, როცა ზნეობრივი მოვალეობის ცნობიერება აღმოაჩენს, რომ ფსიქიკური თუ, თუნდაც, ბიოლოგიური არსებობის ფაზაში, ადამიანს მორალური კანონი და ურღვევია.

მაგრამ, ცხადია, ძირითადი და არსებითი სახის კონფლიქტი არის არა ზემოთ განხილულ შემთხვევაში, როცა, ფაქტიურად, ერთმანეთს უპირისპირდება არა ადამიანი და მისი შემადგენელი მხარე ერთს აწმყოსეულ მთლიანობაში, არამედ მაშინ, როცა კონფლიქტი ანტინომიის სახით გვეძლევა — ერთსა და იმავე ადამიანში, ერთსა და იმავე დროს, ერთმანეთს უპირისპირდება საწინააღმდეგო მიმართულებით მოქმედი კანონზომიერებები. ერთ შემთხვევაში ამას ახლავს ამ კონფლიქტის ცნობიერება (ზნეობრივი და ფსიქიკური კანონების დაპირისპირების გაცნობიერება პიროვნების მიერ), მეორე შემთხვევაში ასეთი ცნობიერება არ წარმოიშვის, მაგრამ ფაქტის დაფიქსირება შეუძლია მეცნიერულ აზროვნებას (მაგალითად, ადამიანის მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების ბიოლოგიურ ფაქტს ეწინააღმდეგება ფსიქიკური დონის ბევრი სოციალური ქცევა, ისე, რომ კონფლიქტს სუბიექტი არ განიცდის).

6. ადამიანის ორგანიზმი ერთხელ და სამუდამოდ ჩამოყალიბებული უცვლელი მთლიანის სახით არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ. ეს მთლიანი სტრუქტურული ხასიათისაა, სტრუქტურაში კი მის კომპონენტებს გარკვეული დამოუკიდებლობა გააჩნიათ. მართალია, ძალაში რჩება ის, რაც მთელისა და მისი შემადგენელი მხარის ურთიერთობის შესახებ ითქვა ზემოთ, კერძოდ, რომ აზრსმოკლებულია საკითხის დაყენება მთელისა და მისი შემადგენელი მხარის ურთიერთგავლენის შესახებ, მაგრამ სრულიად სპეციფიკური დაპირისპირება შეუძლებელია არ დაუშვათ. ჭერ ერთი, ადამიანის ფენათა კონფლიქტური ურთიერთმიმართების ფაქტების უარყოფა, როგორც ზემოთ ითქვა, სრულიად შეუძლებელია. გარდა ამისა, და სწორედ ესაა არსებითი ჩვენი პრობლემის თვალსაზრისით, მთლიანში ნაწილი, კომპონენტი ინარჩუნებს თავის ერთგვარ დამოუკიდებულებას — მაქსარ და უკარგავს თავისი სპეციფიკური თვისებები და კანონზომიერებები. ამ დებულების ცხადყოფისათვის საკმარისია უმარ-

ტივეს მიმართებაზე შივეუთითოთ. როცა გარკვეული ორგანიზაციისა და ახალი კანონზომიერების ძალით თვითმფრინავი დაბლიდან მაღლა ადოს, ეს ეწინააღმდეგება ამგვარი ორგანიზაციის გარეშე წარმოდგენილ იმავე ფიზიკურის კანონს, რომლის მიხედვითაც, პირიქით, ეს მასა მაღლიდან ქვევით უნდა ვარდებოდეს, მაგრამ ეს იმას სულაც არ ნიშნავს, რომ ახლა ეს მასა აღარ ემორჩილება გრავიტაციის კანონს. რა თქმა უნდა, გრავიტაციის კანონზომიერება კვლავ მოქმედებს და მისი კომპენსატორული დაძლევა ზუსტადაც უნდა გაიანვარიშოს კონსტრუქტორმა. ამის მსგავსადვე უნდა გავიგოთ მთელში მოცემული ფენათა კანონზომიერებების მოქმედება. თითოეული მათგანი შენარჩუნებულია თავისი სახით. მაგრამ რას ეხება განსხვავება და დაპირისპირება? მთელში დაბალი ფენის კანონზომიერება მთელის ახალი ორგანიზაციის გავლენით ვერ იჩენს თავს როგორც მთელის კანონი, როგორც მთელის მორალური ქცევის კანონი, თუმცა მას თავისი არსებობა არ შეუწყვეტია, და, პირიქით, მისი არსებობაა იმის აუცილებელი პირობა, რომ მთელის სპეციფიკური ორგანიზაცია განხორციელდეს, ე. ი. მთელის მორალური ქცევა იქნეს მიღწეული.

რამდენადაც მთელის ორგანიზაცია მოიცავს ნაწილის, შემადგენელი მხარის მორალური ქცევის საპირისპირო ახალი ქცევის განხორციელებისათვის საჭირო ორგანიზაციას, რომელიც, ერთი მხრივ, კომპენსაციას ახდენს დაბალი ფენისათვის დამახასიათებელი საწინააღმდეგო ეფექტისას, ხოლო, მეორე მხრივ, უზრუნველყოფს ახალ თვისებას, ამდენად შეიძლება ლაპარაკი მთელისა და მისი შემადგენელი მხარეების, ფენების წინააღმდეგობაზე. მაგრამ, ესაა დაპირისპირება სტრუქტურასა და მის კომპონენტებს შორის და არ ქმნის ანტინომიას, ქცევის დეტერმინანტების ლოგიკური წინააღმდეგობის შემცველ დაპირისპირებას.

განვიხილოთ ფსიქოფიზიკური პრობლემის შემთხვევა. იმისათვის, რომ ფსიქიკის დონის არსებობს სპეციფიკური ქცევა — ცნობიერი თუ ცნობიერებისეული საზრისის მქონე ქცევა — განხორციელდეს, აუცილებელია ფიზიკური სხეული. ფიზიკური სხეულების კანონები, რომელთაც არაორგანულის დონეზე აქვთ მოქმედება, თავისთავად ამისათვის საკმარისი არ არიან. თუმცა მათი ორგანიზაცია ფსიქიკის განხორციელების საშუალებას იძლევა ფიზიკური პორიზონტის მიხედვით. აქ ჩვენ არ გამოვიყოთ ცალ-ცალკე ბიოლოგიურისა და ფსი-

ქიკურის განხორციელების მექანიზმს. ისეთი თვალსაზრისი, რომელიც ფსიქიკურის ფარგლებს ცნობიერების ფარგლებით არ ამოსწურავს და ცნობიერებისეული საზრისის ველსაც ფსიქიკურში ჩართავს (თანამედროვე ფსიქოლოგიაში კი ეს თვალსაზრისი, ჩვენი აზრით, გაბატონებულია და გარკვეული საფუძველიც არსებობს ამისათვის), ამავე დროს გულსხმობს, რომ ბიოლოგიურიც, გარკვეულწილად, რამდენადაც იგი ცნობიერებისეული თვალსაზრისის მიყენებას მოითხოვს, ფსიქიკურში შედის, ამიტომ, როცა აქ ფსიქიკურის მინიმუმს განხორციელებაზე ვლაპარაკობთ, სასიცოცხლო ფუნქციების მაგალითიც გამოდგება. ნერვ-კუნთის მექანიზმები, რომელსაც წმინდა ფიზიკური ორიენტაციის ფიზიოლოგია იკვლევს, იმის ნათელი მაგალითია, თუ როგორი ფიზიკური ორგანიზაცია იძლევა ახალი დონის, სიცოცხლისა და ფსიქიკის დონის კანონზომიერებას. ამ მექანიზმის შემწეობით, ცხოველის კიდურები, მაგალითად, გრავიტაციის კანონის საწინააღმდეგოდაც შეიძლება მოქმედებდეს და ადამიანის შესაბამის მიზანს ახორციელებდეს. ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ კიდური ამ შემთხვევაშიც არ ემორჩილება გრავიტაციის კანონს. სწორედ გრავიტაციის ძალის კომპენსატორული მექანიზმია ნერვულ-კუნთური სისტემა და თუ ისე მოხდა, რომ ეს სისტემა რაიმეგვარად დაზიანდა, გრავიტაციის ძალის მოქმედების დაძლევა ცოცხალ არსებას გაუძნელდება ან სულაც ვერ შეეძლება. როგორც ვხედავთ, წინააღმდეგობა მექანიკისა და ფიზიოლოგიურ კანონებს შორის არსებობს და ყოველთვის მხედველობაში უნდა მივიღოთ. ორგანიზმის მხრივ რაიმე განსაკუთრებულ მოქმედებას და, რა თქმა უნდა, დისკომფორტს ცნობიერებას, ეს ურთიერთობა ყოველთვის როდი მოითხოვს. ეს საჭირო ხდება მხოლოდ მაშინ, თუ რაიმე გარეჯანი ზემოქმედების ან სომატური თუ ნერვული სისტემის აშლილობის, ან სულაც ფსიქიკის დაავადების შემთხვევაში ახალი ორგანიზაცია რღვევას განიცდის. ეს რღვევა შესაძლებელია ნორმის ფარგლებში რჩებოდეს, შეიძლება პიროვნების დაავადების დონეს — ფსიქიკის პათოლოგიის დონეს აღწევდეს. დადლილობის დროს ადამიანს, შეიძლება, ხელის აწევაც გაუჭირდეს. ასეთივე ვითარება იჩენს თავს სხვადასხვა მიზეზის ზემოქმედების შედეგად. აბულის შემთხვევაში, მაგალითად, ეს ცენტრალური ნერვული სისტემის აშლილობას, ფსიქიკურ დაავადებას უკავშირდება. მაგრამ სრულიად ნორმალურია ისეთი კონფლიქტი, როცა ხელის ასეთი მოძრაობა აუცილებელია რაიმე მაღალი მო-

ტივით (ვთქვათ, მეორე ადამიანი რომ ვიხსნათ უბედურებისაგან), მაგრამ ამავე დროს მოქმედებს ბიოლოგიური მოტივი — დაღლილი ორგანიზმი დასვენებას გვთხოვს. ასეთ შემთხვევაში ჩვენს წინაა წინააღმდეგობა ბიოლოგიურ და ეთიკურ მოტივთა და შესაბამის ქცევათა შორის. ასეთი წინააღმდეგობები, როგორც ითქვა, მთელის ორგანიზაციის სტრუქტურული დახასიათებაა. მათი ფიზიოლოგიური მექანიზმები ბევრმხრივია მითითებული. ასეთია, მაგალითად, წინააღმდეგობა ცენტრალურ და პერифერიულ ნერვულ სისტემებს შორის, სომატურ და ნერვულ მექანიზმებს შორის, ე. წ. ახალ და ძველ ტვინს შორის, ქერქულ და ქერქვეშა მექანიზმებს შორის და ა. შ.. ასეთ შემთხვევაში ჩვენს წინაა კონფლიქტი დონეებს შორის — იმის მიხედვით, რომელი დონის მექანიზმი გაიმარჯვებს, მივიღებთ ერთმანეთის საწინააღმდეგო მორალურ ქცევას, მაგრამ აქ ანტინომია კვლავ: მოხსნილია, რადგანაც საქმე ეხება არა ადამიანის ერთი და იმავე ქცევის ურთიერთსაწინააღმდეგო განხორციელებას, არამედ მოქცევის ტენდენციებს, მოტივებს, შესაძლებლობებს, ხოლო არაფერი ლოგიკური წინააღმდეგობა არ არის ტენდენციებს, მოტივების და, საერთოდ, შესაძლებლობების წინააღმდეგობაში. შესაძლებლობაში რამდენიმე ქცევის ადგილია, მათ შორის წინააღმდეგობრივებისაც, მხოლოდ რეალური ქცევა არის ერთი და იგი არ შეიძლება იყოს. ასეთიც და მისი საწინააღმდეგოც, რაც ლოგიკის წინააღმდეგობის კანონის დარღვევა იქნებოდა.

ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული შემთხვევები შეიცავს არა ლოგიკურ წინააღმდეგობას, არამედ წინააღმდეგობას ადამიანის მდგომარეობათა შორის, რომელთაც შემდგომი სათანადო ქცევა შეიძლება მოჰყვეს. ადამიანი ან გარდაიქმნება სხვადასხვა დონის არსებებად (პირველი ფენომენი), ან თავის სტრუქტურაში მერყეობს ამ დონეთა შორის.

ეს მერყეობა და კონფლიქტი ნორმალური ადამიანური ცხოვრების ფენომენია, მაგრამ მან შეიძლება ექსტრემულ სახესაც მიღწიოს და პიროვნების შწვავე კონფლიქტური დისკომფორტი გამოიწვიოს, ხოლო ფსიქიკის პათოლოგიის შემთხვევაში ეს მთლიანობა გარკვეულად ირღვევა. პიროვნების ფსიქიკური დაავადების სახეობის დადგენა ამ რღვევის სპეციფიკის დადგენის ნიადაგზე არის შესაძლებელი მხოლოდ. რა თქმა უნდა, ადამიანის სულიერი დეგრადაციის განსაზღვრა ადვილია იმის ჩვენებით, რომ ადამიანმა დაკარგა

გონითი ქარაქტერისტიკები, განიცადა დესოციალიზაცია, მოეშალა ფსიქიკური მექანიზმები და ა. შ., მაგრამ თუ ფსიქიკური დაავადების სტრუქტურული ბუნების შესწავლა გვსურს, ამისათვის უნდა ადამიანის მთლიანის დარღვევის თავისებურებები გავიგოთ, კერძოდ, ზემოთ მითითებული ორივე სახის კონფლიქტის პათოლოგიური მოდულები დავადგინოთ.

7. მთელისა და შემადგენელი მხარეების ორ დაპირისპირება, რომელზეც უკანასკნელად ვლაპარაკობდით, როგორც ითქვა, არ უნდა გავიგოთ, როგორც ერთი პლანის ორი საგნის დაპირისპირება. აქ სტრუქტურის მთლიანისა და კომპონენტების თავისებური ურთიერთობა იგულისხმება. ამ თავისებურების გაგებისათვის საჭიროა შემდეგი ვითარება გავითვალისწინოთ.

რამდენადაც მთლიანის შემადგენელი დაბალი ფენები ინარჩუნებენ თავის ამ ორგანიზაციას, რომელიც მთლიანის აგებისათვისაა აუცილებელი ამ პორიზონტის თვალსაზრისით, იმდენად მთლიანს ეს ორგანიზაცია არ უპირისპირდება. თუ ეს ორგანიზაცია მოიშლებოდა, გაქრებოდა მთლიანიც თავისი ახალი თვისებებითა და კანონზომიერებით. მაგალითად, თუ მხედველობის ზემოგანხილულ მექანიზმში ფიზიოლოგიურ-ოპტიკური აპარატი რაიმე მხრივ არსებითად მოიშლებოდა, ვთქვათ, დაზიანდებოდა თვალის ბროლი, რეტინა ან მხედველობის ნერვი, მაშინ გაქრებოდა თვითონ ხედვის ფსიქიკური ფაქტი. მაშინ რა დაპირისპირებაზეა ლაპარაკი? ესაა სპეციფიკური სტრუქტურული ურთიერთმიმართება, რომელიც გულისხმობს ინდივიდის ქცევის განმსაზღვრელ ცენტრზე ზემოქმედების დინამიკურ მექანიზმს. თუ მთლიანი თავისი მთელი ფენობრივი ორგანიზაციითურთ მიისწრაფვის გარკვეული სპეციფიკის მქონე ქცევისაკენ, ამ დროს ინდივიდში მოქმედებს დაბალი ფენა, რომელიც მალღის შემადგენლობაში კია, მაგრამ საკუთარი ავტონომიური ძალითაა აღჭურვილი. თუ ეს ავტონომია თავის სისრულეს აღწევს, იმარჯვებს მთლიანთან დაპირისპირებაში და ირღვევა მალღის ორგანიზაცია, მაშინ მალღი ფენა წყვეტს (დროებით ან სამუდამოდ) თავის არსებობას. მაგრამ თუ მთლიანთან დაპირისპირება ეხება მხოლოდ მორალური ქცევის წინმსწრებ მოტივაციას ან დაპირისპირებას დონეებს შორის, მაშინ ეს შინაგანი კონფლიქტის სახითაა გამოხატული. ასე რომ, როცა ასეთ შემთხვევაში მალღი ფენა უპირისპირდება დაბალს, იგი მას უპირისპირდება არა როგორც მალღი სპეციფიკა, არამედ როგორც მალღ-

ლი მთელი თავისი შემადგენელი მხარეებითურთ. მაგალითად, ფსიქიკური ბიოლოგიურს უპირისპირდება არა როგორც სიცოცხლის მექანიზმს გარეშე მოაზრებადი და მოქმედი, არამედ როგორც მთელი, რომელიც მოიცავს სიცოცხლის მექანიზმს. ასევე, მთლიანს უპირისპირდება არა მისი შემადგენელი მხარე, როგორც მხოლოდ სპეციფიკური თვისებრიობა, არამედ ეს მხარე, როგორც დაბალი მთელი, მაგალითად, ფსიქიკურისა და ბიოლოგიურის დაპირისპირებაზე იმ აზრით შეიძლება ლაპარაკი, რომ ფსიქიკურ-ბიოლოგიური მთლიანი უპირისპირდება ბიოლოგიურ-ფიზიკურ მთლიანს, რომელიც ახლა ამ მაღალი მთელის შემადგენელი მხარის სახითაა მოცემული.

8. სხვა რიგისაა პრობლემა ადამიანის მთელში მისი ჰორიზონტალური კრილის კომპონენტების ურთიერთობისა.

თუ ჩვენ მიერ მიღებულ განსაზღვრებას გავეყვებით და ადამიანს, ინდივიდს და პიროვნებას ერთმანეთისაგან განვასხვავებთ, მაშინ ადამიანის ცნება უფრო ფართოა, ვიდრე პიროვნებისა. ადამიანი ყოველთვის რჩება ადამიანად, როგორც ადამიანური და, მათ შორის, პიროვნული, ძალების გათამაშების ცენტრი, ხოლო პიროვნება მასში თავს იჩენს გონითი აქტების ცენტრის სახით. რაკი გონითი აქტები უწყვეტნი არ არიან, პიროვნებაზეც არ შეიძლება ყოველთვის ვილაპარაკოთ, როცა ადამიანზე ვლაპარაკობთ, პიროვნება ინდივიდს გულისხმობს თავისი ჯვითმყოფლობით, თვითდეტერმინაციის უნარით, უნიკალობით. ამიტომ პიროვნება არც მაშინ გვაქვს, როცა ადამიანი თავის ინდივიდუალობას ჰკარგავს და გაუცხოებული სახით წარმოგვიდგება. როგორც აქედან ჩანს, ადამიანი, პიროვნება და ინდივიდი განსხვავებული, თუმცა ერთმანეთთან დაკავშირებული ცნებებია.

ახლა ჩვენ გვინტერესებს ადამიანი როგორც პიროვნება. ადამიანს პიროვნებად ხდის მისი საზოგადოებრივი არსი, კერძოდ საზოგადოებრივ ურთიერთობებთან არსებითად დაკავშირებული საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები მათთვის დამახასიათებელი ობიექტური ღირებულებით.

ადამიანის, როგორც პიროვნების, სტრუქტურაში არჩევენ უმთავრესად ხუთ განწყობას და, შესაბამისად, ხუთგვარ აქტს. ესაა ადამიანის შემოქმედებითი პოზიციები, რომლებიც ორ-ორ მოღუსად განიყოფებიან — შემოქმედებით მოღვაწეობად და შემოქმედებითი მინალწევარის მოხმარებად ამ სიტყვის სპეციფიკური მნიშვნელობით (ამ დროს ადამიანი, ბიოლოგიური მოხმარების მსგავსად კი არ ახ-

დენს მოთხოვნების საგნის ასიმილაციას და ხარჯვას, არამედ მხოლოდ ეზიარება ღირებულებებს, მაგალითად, აღიქვამს მშვენიერებას, განიცდის მორალური ქცევის, ღირებულებას და ა. შ.). ეს აქტებია: პრაქტიკული, შემეცნებითი, ესთეტიკური, ეთიკური და, სათანადო ვითარებაში, რელიგიური. თითოეული მათგანი მოითხოვს სინამდვილისადმი თავისებურ დამოკიდებულებას, რის გამოც ერთდროულად წმინდა სახით არ გვეძლევიან. მართალია, არსებობს მათი ღირებულებითი შეფასების პრობლემა იმის განსასაზღვრავად, თუ იერარქიულ კიბეზე რომელ მათგანს ენიჭება პირველობა, მაგრამ არსებითად ისინი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მიმდინარე აქტებია. რა თქმა უნდა, აქ იმ უბრალო კავშირს არ ვგულისხმობთ, როცა რაიმე გარემოების გამო შემეცნების შინაარსი ესთეტიკურ დახასიათებას იღებს ან ეთიკური ესთეტიკურს თუ რელიგიურს. ეს სხვა საკითხია, თავისთავად ეს აქტები მხოლოდ მაშინ არსებობენ, როცა ერთმანეთში არ არიან არეული და თავის საკუთარ პოზიციას მოითხოვენ ადამიანისაგან.

პრაქტიკული აქტისათვის ისაა დამახასიათებელი, რომ იგი ამოდის ღირებულებებიდან, როგორც ადამიანის მიზნის განმსაზღვრელიდან და ცდილობს ამის შესაბამისად გარდაქმნას გარემო (ხანაც ადამიანი ასეთ ობიექტად თავის თავსაც აქცევს, მაგრამ ეს არ ცვლის ჩვენი წინადადების აზრს — პრაქტიკული აქტის დანიშნულებაა სასურველი მიმართულებით შეცვალოს საგანი). ღირებულება ორგვარი შეიძლება იყოს — სუბიექტური და ობიექტური. ადამიანური ყოფიერება ობიექტურ ღირებულებებს უკავშირდება, თუმცა ანთროპოგენეზის თვალსაზრისით სუბიექტური ღირებულებებიც (ინდივიდის პირადი ბიოლოგიური მოთხოვნილებები) არსებით როლს ასრულებდნენ. შემოქმედება და, მაშასადამე, ადამიანის გონითი აქტები ობიექტურ ღირებულებაზეა მიმართული პრაქტიკული აქტის დროსაც. სუბიექტურ ღირებულებაზე ორიენტირებული გარდაქმნითი მოქმედება პრაქტიკული აქტია, მაგრამ განსხვავდება პრაქტიკისაგან, როგორც ნამდვილი შემოქმედებისაგან. ეს განსხვავება არსებითია, პირველ შემთხვევაში სუბიექტური სტიმულები მართავენ ქცევას და ამის გამო იგი ვერ სცდება ბიოლოგიურ ველს. მეორე შემთხვევაში კი იქმნება ობიექტურ-ღირებულებითი შედეგი და თვითონ შექმნის აქტიც არსებითად სხვაა, ობიექტურ-ღირებულებითი სტიმულით თუ, უფრო სწორად, მოტივითაა წარმართული.

თეორიული, შემეცნებითი აქტი გონითი აქტია, მაგრამ იგი ერთი ასპექტით უპირისპირდება პრაქტიკულ აქტს. კერძოდ, მისი ამოცანაა, წარმოვეიდგინოს ობიექტური საქმის ვითარება ისე, როგორც იგი არის თვითონ, სუბიექტის მიზნებისა და ჩარევისაგან დამოუკიდებლად საერთოდ. არაგონით დონეზე ყველაფერს სუბიექტის მოთხოვნილებები და ინტერესები წარმართავს, ამიტომ აქ შეუძლებელია თეორიული, შემეცნებითი აქტის განხორციელება. იგი მხოლოდ გონითის, ობიექტური ღირებულებების დონეზე შეიძლება შესრულდეს. რა თქმა უნდა, მეტწილად შემეცნება პრაქტიკულ ინტერესებსაც უკავშირდება, მაგრამ ეს არის მისი მობრუნება პრაქტიკისაკენ: იმისათვის, რომ პრაქტიკული აქტი მაღალ, თეორიული საფუძვლებისეულ დონეზე განხორციელდეს, საჭიროა ჯერ განყენება მოხდეს პრაქტიკული ინტერესებისაგან, რათა ვწვდეთ არსებით ვითარებას, რათა ეს კვლავ გამოვიყენოთ პრაქტიკისათვის, რომელიც უამისოდ ბრმა და უნაყოფო იქნებოდა.

ეთიკური აქტი, თავის მხრივ, არსებითადაა დაპირისპირებული სხვა გონითი აქტებისადმი. მას არც შეეძლება აინტერესებს და არც გარდაქმნა უშუალოდ, თუმცა იგი ორივე მათგანს უკავშირდება. ამიტომ ერთმანეთისაგან უნდა გავმიჯნოთ ეთიკურის დამოუკიდებლობა შემეცნებისა და პრაქტიკისაგან (ასევე ესთეტიკურისა და რელიგიურისაგან) და მისი კავშირი ამ აქტებთან. გათიშვა არსებითია, კავშირი კი ე. წ. საკუთარ ნიშანზე (Proprium) მიუთითებს მხოლოდ. ეთიკური აქტი ეხება ადამიანების ნებათა ურთიერთობას. ადამიანი მეორე ადამიანთანაა არსებითად დაკავშირებული არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ მისი არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა საზოგადოებრივ წარმოების გარეშე, არამედ უფრო არსებითადაც — თავისი შინაგანი ბუნებით. ადამიანი თვითონ თავის თავს ადგენს სხვის მეშვეობით. დიალოგიური დამოკიდებულება სწორედ ამით განსხვავდება პარტნიორობისაგან. ადამიანის ყოფიერება მეორე ადამიანთან დიალოგიურ მიმართებას მოიცავს. სხვისი ნების პატივისცემა, მისი თავისუფლების შეუზღუდველობა და, მეტიც — სხვისი კეთილი ნების გაშლით გამოწვეული სიხარული ქმნის ადამიანს ადამიანად. სანამ სხვა ადამიანის სიხარულით არ გავვიხარია, სანამ სხვისი ნება ღირებულებად არ განვიცდია, მანამ ჩვენს ადამიანობაზე ლაპარაკი ნაადრევია. ამიტომაც, რომ ღირებულებათა სკალაზე ეთიკურს პირველი ადგილი უკავია. მართალია, ადამიანის ტიპზეა დამოკიდებული მისი ღირებუ-

ლებითი სკალის გვარობა და, მაგალითად, ესთეტიკათვის ამოსავალი მშვენიერებაა, ინტელექტუალისათვის — ჭეშმარიტება და ა. შ., მაგრამ თუ სუბიექტურ განსხვავებებს გვერდზე გადავდებთ და ადამიანის ბუნების ანალიზიდან ამოვალთ, მაშინ ეთიკური აქტი მოექცევა ღირებულებათა იერარქიული სკალის სათავეში. რაკი ეთიკური ადამიანის ყოფიერების ასეთ მომცველობით სფეროს უკავშირდება, აქედან გასაგებია ისიც, რომ იგი არსებით კავშირშია სხვა აქტებთან, როგორც ადამიანური ყოფიერების მოდულსებთან. მაგრამ არაუმეტეს როგორც მოდულსებთან! ეთიკური აქტი გარემოს (სხვა ადამიანისაც, თავის თავისაც) გარდაქმნისაყენა მიმართული და, ამდენად, პრაქტიკული აქტია. ოღონდ ესაა ეთიკურ-პრაქტიკული აქტი, თავისებური გარდაქმნის სფერო. ეთიკური მიზნებისათვის აუცილებელია ჭეშმარიტებიდან ამოსვლა. ეს ჭეშმარიტება გარემოს შემეცნებასაც შეეხება და ადამიანურ ყოფიერებასაც. ორივე შემთხვევაში ჭეშმარიტება კი არ არის სიკეთე, არამედ მასთან არსებითად დაკავშირებული მოდულსია ადამიანის ჰორიზონტალური ჭრილისა. ასევე, ესთეტიკური, არის რა ადამიანური ყოფიერების პირველწვედომა და გათამაშება, არსებითად უკავშირდება ეთიკურს, თუმცა მისგან არსებითადვე განსხვავდება. ანალოგიური მიპართება აქვს ეთიკურს რელიგიურ აქტთან. რელიგიური აქტი ადამიანის ხსნისაყენა მოწოდებული, ხოლო ხსნა, თავისი ბუნებითვე, არის ეთიკური. მაგრამ ეს არის განსაკუთრებული ეთიკური, კერძოდ — რელიგიური. ამიტომ ესთეტიკოსთა ცდა (ლევ ტოლსტოი) — ესთეტიკური რელიგიურად გამოეცხადებინათ, ხოლო ეთიკოსთა ცდები — გამოეცხადებინათ რელიგიური ეთიკურად, ერთი მხრივ გამართლებულია (არის არსებითი კავშირი ამ აქტთა შორის), მაგრამ, მეორე მხრივ, შეცდომაა, რამდენადაც არსებითი კავშირი არ ნიშნავს კავშირის წევრების არსთა გაიგივებას. ეთიკური ღირებულებათა იერარქიის სათავეში კი დგას, მაგრამ არ შეიძლება მისი გაიგივება რელიგიურთან, ესთეტიკურთან, ჭეშმარიტებასთან და პრაქტიკასთან.

ესთეტიკური აქტიც არსებითად ადამიანის ყოფიერების ყველა სფეროს ეხება, ოღონდ თავისი გარკვეულობით ხასიათდება და დანარჩენ აქტთაგან არსებითად განსხვავდება. ესთეტიკური აღქმა და შემოქმედება ადამიანური ყოფიერების პირველხილვასა და გათამაშებას უკავშირდება. ადამიანური ყოფიერებისადმი ზიარებით ბედნიერების მოპოვება შეადგენს ესთეტიკური აქტის არსს. ხოლო ეს ყოფიერება შეიძლება მხოლოდ რომელიმე ადამიანური არსებობის მო-

დუსით იქნეს წარმოდგენილი. ამიტომ ესთეტიკური ეხება ადამიანურ-ყოფიერების პორიზონტალურ კრილს მთელი მისი სტრუქტურით. იგი შეიძლება ჰემშარიტების, მორალის, პრაქტიკის, რელიგიის შინა-არსით იყოს წარმოდგენილი და საერთოდ შეუძლებელია წყდებოდეს ადამიანური ყოფიერების სფეროს, მაგრამ არაა აუცილებელი ესთეტიკური რომელიმე ერთი ამ შინაარსის სფეროს ეხებოდეს. მისთვის სავალდებულოა ერთ-ერთი მათგანი და არა რომელიმე განსაზღვრული სახე.

რელიგიური აქტი, რომელიც რელიგიის პრობლემის პასუხად შეიძლება გაიშალოს, თავისებური აქტია. მართალია, ღმერთს ბევრი თეოლოგი უკავშირებდა სხვა აქტებს: პრაქტიკულს (შემქმნელი და გარდაქმნელი, მომნიჭებელი ცხოვრებისა), შემეცნების (ღმერთი არის ყოვლის მცოდნე), ეთიკურს (სიკეთის საწყისი) და თვით ესთეტიკურს (სრულყოფილება, როგორც მშვენიერება ღმერთისა), მაგრამ ეს განსაზღვრებანი არ არიან ღმერთის ატრიბუტები. ისინი ღმერთის არსიდან კი გამომდინარეობენ, მაგრამ მის ატრიბუტებს მანაც არ წარმოადგენენ. საქმე ისაა, რომ, პრობლემა, რომლის გადაჭრის სახეობასაც რელიგია წარმოადგენს და რომლის მოსაგვარებლადაც ღმერთის ცნება ჩნდება, არის თავისთავად არა მშვენიერების არა ჰემშარიტების, არა პრაქტიკის და არა, საერთოდ, ეთიკის არამედ სრულიად თავისებური პრობლემა. ესაა ადამიანის ხსნის პრობლემა. ადამიანს, სულ ცოტა, ორი უბედურება სჭირს. იგი მოკვდავია და ცოდვილია. როგორ შეიძლება ვიხსნათ ადამიანი ამ უბედურებათაგან? — ესაა რელიგიის კითხვა, რელიგია და ღმერთის ცნება ამ კითხვაზე პასუხია და თავისებური პასუხი. თუ აღმოჩნდებოდა, რომ ამ ამოცანას გადაეჭრიდით მეცნიერების რესურსებით, მაშინ რელიგიისა და ღმერთისათვის აღვლილი არ დაჩჩებოდა (სწორედ ამიტომაც, რომ რელიგიის დაძლევა, ათეიზმის დამკვიდრება, შესაძლებელია მხოლოდ ამ კითხვაზე მეცნიერული პასუხის გაცემის გზით). ამიტომ ღმერთი არის მესია. მესიანიზმი არის ღმერთის ატრიბუტი. რაც შეეხება სიკეთეს, ყოვლისმცოდნეობას, მშვენიერებას და შექმნისა და გარდაქმნის ნიშნებს, ისინი იმისათვისაა შემოტანილი, რომ ღმერთმა თავისი მესიანისტური ამოცანა გადაჭრას, და თავისთავად აღებულნი არ შეადგენენ ღმერთის ატრიბუტებს.

9. დიდი ხანია ცნობილია ადამიანის ზემოდახასიათებული პორიზონტალური კრილის კომპონენტების, პიროვნების გონითი აქტების

ურთიერთდაპირისპირების შესაძლებლობები და ფაქტები. ხშირად ეს დაპირისპირება ალტერნატივის ფორმას იღებს. საქმე ისაა, რომ რეალურად ადამიანის ქცევა მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს და, მაშასადამე, მან დაპირისპირებულ შესაძლებლობათაგან ერთსა და იმავე დროს მხოლოდ ერთი შეიძლება განახორციელოს. ასეთი ალტერნატივები ზოგჯერ გლობალური პრობლემის სახითაა წარმოდგენილი და ერთგვარ გამოუვალ ჩიხში აყენებს ადამიანის პიროვნულ არჩევანს, ცნობილია და დღესაც მწვეავე პრობლემად ითვლება ეთიკურისა და შემეცნებითის დაპირისპირება, რომელიც თანამედროვე მსოფლიოში შექმნილ ვითარებაში მეტად აქტუალურია. გამოდის, რომ ადამიანი გარკვეულ პირობებში იძულებული უნდა იყოს უარი თქვას ქვეშარტებაზე, მის ძიებაზე და გამყვანებაზე. მაგრამ ამ პრობლემას ბადებს თვითონ ადამიანთა საზოგადოების პრობლემების გადაუჭრელობა, შექმნილი ვითარება მსოფლიოში, რომლის დროსაც არსებობს ძალთა შეურიგებელი კონფრონტაცია და ყოველი აღმოჩენა, ქვეშარტება, შეიძლება ადამიანების წინააღმდეგე იქნეს მიმართული. მაგალითად, ძნელია იმაზე პასუხის გაცემა, ატომური ენერჯის გამოთავისუფლების გზის აღმოჩენა პროგრესს შეუწყობს ხელს თუ რეაქციული ძალებისა და, საერთოდ, ბოროტების სამსახურში იქნება ჩაყენებული.

ამ პრობლემაზე პასუხისას ორი გარემოება უნდა იქნეს გათვალისწინებული. ჯერ ერთი, გონითი აქტები იერარქიული საფეხურებით არიან განლაგებული (ყოველ შემთხვევაში, ზოგიერთი მიმართულება ასე უნდა იქნეს გაგებული, კერძოდ, ეთიკურის მიმართება დანარჩენთან). მეორე, ალტერნატივა ეხება არა თვითონ ღირებულებებს, რომლებიც თავისი ობიექტური ხასიათის შემთხვევაში არ შეიძლება ერთმანეთს უპირისპირდებოდნენ, არამედ ობიექტური ღირებულებების ჩაყენებას სუბიექტური მიზნების სამსახურში. ასეთ შემთხვევაში პრობლემის გადაჭრა იმ პლანში უნდა ვეძიოთ, რომელსაც ქმნის არსებული საზოგადოებრივ ურთიერთობები, და გავაუქმოთ არა ღირებულების მნიშვნელობა, არამედ ვიბრძოლოთ ისეთი საზოგადოების შექმნისათვის, რომელიც ამგვარი წინააღმდეგობისათვის ადგილს არ დატოვებდა, დაემყარებოდა ღირებულებებს — ზნეობას, ქვეშარტებას, მშვენიერებას.

მაგრამ დაისმის საკითხი: ჩვენ გარკვეულ ისტორიულ ეპოქაში ვცხოვრობთ და ზოგი იმასაც სადავოდ მიიჩნევს, იქნება კი ოდესმე ეპოქა, როდესაც საზოგადოება თავის ყველა ასპექტში იდეალური

იქნება ამ მიმართულებით, რომ მხოლოდ ობიექტური ღირებულებები იქნება მის აქციათა ამოსავალი. დღევანდელ ეტაპზე ზემომითითებული კონფრონტაცია ფაქტია და მისი სრულიად იგნორირება შეუძლებელია. მაშინ იზადება კვლავ იგივე გლობალური პრობლემა — ქეშმარიტების მიკვლევა და ფამქლავნება ასეთ პირობებში ხომ არ აღმოჩნდებოდა ბოროტების სამსახურში? რა თქმა უნდა, ამის პასუხად არ გამოდგებოდა ბავშვური პასუხი იმის შესახებ, რომ ქეშმარიტება ბოროტებს არ უნდა გავუქმლავნოთ, კეთილ ძალებს — კი. ამაზე დავა არ შეიძლება. მაგრამ არსებითად პასუხი იმ მიმართულებით უნდა ვეძიოთ, საბოლოოდ ეს პროგრესს მოემსახურებოდა თუ რეგრესს და დაუუკავშიროთ თვითონ საზოგადოების გარდაქმნის ამოცანებს, იდეალური საზოგადოებისათვის ბრძოლის ამოცანებს.

ადამიანი არც ყოველთვის ასრულებს გონითს აქტებს და არც ყველა მათგანს მიმართავს ერთდროულად: ის კი არაა, მათი ერთდროული განხორციელება გარკვეული ასპექტით შეუძლებელიცაა. საქმე ისაა, რომ მართალია, ყველა გონითი აქტი ობიექტურ-ღირებულებითს პოზიციას გულისხმობს და, ამდენად, ერთიანი ბუნებისანი არიან, მაგრამ, გარკვეული მხრივ, ესინი ერთმანეთს უპირისპირდებიან და მათი ერთდროული განხორციელება შეუძლებელია. ავიღოთ ესთეტიკური აქტი. იგი მოითხოვს ჭკრეტის პოზიციის დაჭერას, აქტუალური ინტერესების, პრაქტიკული, თეორიული და ზნეობრივი თვალსაზრისების გამორიცხვას. ასე შეიძლება გავიგოთ დაუინტერესებელი ჭკრეტის დებულების პოზიტიური შინაარსი. ესთეტიკური მოვლენები გათამაშებულია და თუ ვინმე, რომელიმე მომენტში, ამ განწყობას დაკარგავს, ის უკვე ესთეტიკურ აღქმას კი არ გვიჩვენებს, არამედ, იმის მიხედვით, თუ რით შეიცვალა მან ეს პოზიცია, თეორიულ, პრაქტიკულ თუ ზნეობრივ აქტს. ასევე შეუცვლელი და სხვებით შეუნაცვლებადია დანარჩენი გონითი აქტებიც. მაგრამ ყოველივე ეს არ ნიშნავს ალტერნატივულ დაპირისპირებას პოზიციონალურ ჭრილში. საქმე ისაა, რომ ალტერნატივა ეხება მხოლოდ განხორციელების ერთდროულობას. სხვადასხვა დროს კი ეს აქტები ერთმანეთს ავსებენ და გვაძლევენ საესე ადამიანური ყოფიერების ფუნდამენტს. პირიქით, თუ რომელიმე მხრივ ადამიანი შეზღუდულია, ვლპარაკობთ მისი ყოველმხრივი განვითარების შეფერხებაზე და პიროვნების მანკზე, რომელიც ხშირად გამაუცხოებელი ფაქტორების

ზემოქმედების შედეგად წარმოიშობიან, ზოგჯერ თვითონ ადამიანის ინდივიდს ვაკისრებთ ამ მხრივ პასუხისმგებლობას.

პორიზონტალურ კრილში სტრუქტურის კომპონენტთა ერთიანობის საინტერესო შემთხვევაა რომელიმე გონითს აქტში დანარჩენთა შეთავსება. მაგრამ ეს შეიძლება იყოს არა სხვადასხვა აქტთა შეთავსება, ეს შეუძლებელია, არამედ მოცემულ აქტში მისი საზრისით სხვა აქტების შინაარსების გათვალისწინება.

საილუსტრაციოდ განვიხილოთ ესთეტიკურ აქტში დანარჩენ გონით აქტთა შინაარსის ამ თავისებური ჩართვის მაგალითი. ესთეტიკური, როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, არის ადამიანური ყოფიერების პირველხილვა. მაგრამ ადამიანური ყოფიერება წარმოდგენილია ან შემეცნების, ან ზნეობის, ან პრაქტიკის გონითი აქტის მეშვეობით. ამიტომ ესთეტიკური, მოკლებული ყოველგვარ კავშირს ამ აქტების შინაარსებთან, იქნებოდა ცარიელი, უშინაარსო აქტი. ესთეტიკურში გამოსახული და გათამაშებული უნდა იყოს ან შემეცნებითი აქტები, ან ეთიკური პლანის, ან პრაქტიკული ბუნების შინაარსები. მაგრამ აქ ეთიკური, თეორიული და პრაქტიკული აქტი კი არა გვაქვს, არამედ ესთეტიკური, ეს აქტები კი მხოლოდ გათამაშებულია და მიკვლეულია მათი ისეთი მოდუსები, რომელიც ჭერაც არ იყო ნაწვდომი რეალურ ცხოვრებაში.

ასევე თავის პლანში გადაიტანს სხვა აქტების შინაარსს პრაქტიკული აქტი. იგი თავისი პლანის თვალსაზრისით განიხილავს ეთიკურსაც, შემეცნებასაც და ესთეტიკურსაც: მისი მიზანი ერთია — ჩართოს სინამდვილის გარდაქმნის საქმეში თითოეული მათგანი. ანალოგიურად იქცევა ადამიანი შემეცნების აქტისას. ყველა ფენომენი ამ დროს, იქნება იგი ეთიკური, ესთეტიკური თუ ლოგიკური, შემეცნების ობიექტს წარმოადგენს. ჩვენი აზრით, აქ ყველაფერი უკვე ნათელია და აღარ არის საჭირო ამ თვალსაზრისით განვიხილოთ დანარჩენი გონითი აქტები. ერთ გონით აქტში წარმოდგენილია დანარჩენთა (თუ ყველასი არა, ერთი რომელიმესი — აუცილებლად) შინაარსი, ოღონდ ისინი განიხილება მოცემული აქტის პლანის თვალსაზრისით.

ЧЕЛОВЕК, СВОБОДА, ТВОРЧЕСТВО

Резюме

По распространенному взгляду, истинная человеческая свобода означает преодоление давления поведения, детерминированного потребностью, и мотивирована ценностями, лежащими выше потребностей. Философский анализ понятий свободы и потребности, данный в труде, показывает, что подобное альтернативное противопоставление понятий свободы и потребности не обосновано. Свобода, по ее общему признаку, означает действие вещи (субъекта, человека, личности) по своей собственной природе, неограниченность внешними силами. Начиная с живого существа, все индивиды высших ступеней (высшие животные, человек, личность) обладают своими ценностными центрами, согласно чему и мыслится их сущность, внутренняя природа. Потребностью называется диспозиция, направленная к сохранению — утверждению подобных ценностных центров. Потребность является категорией, пронизывающей всю действительность, начиная с уровня жизни. Отсюда: действительная человеческая потребность определяется не как начало, противоположное потребности, а как способность действовать согласно истинно человеческой (специфической) потребности, способность человека действовать согласно своей внутренней природе. Это — способность действовать в соответствии с культурными ценностями. Противопоставляются не свобода и потребность, а биологические потребности и специфически человеческие (относящиеся к сфере культурных ценностей) потребности.

Настоящее творчество доступно только интуиции самого творца, что затрудняет или вообще ставит под сомнение возможность научного изучения процесса творчества. Однако подобный скептицизм преодолим, когда будет показано, что интуитивно увиденное творцом может стать достоянием и для интуиции исследователя этого процесса.

Основная задача научного познания состоит в открытии сущности и существенных связей, лежащих в основе явлений. Прогресс познания заключается в переходе от случайных и далеких корреляций между явлениями к существенным связям. Психология творчества как частная наука при придвижении к существенным связям ограничена определенной плоскостью и уровнем общности и целостности изучаемого ею отрезка действительности — субъективной стороной творчества, тогда как философское исследование творчества стремится установить сущность творчества, его место в целостной картине мира, его значение для наиболее общих закономерностей мира. Однако прогресс познания в этой области заключается и в обобщении психологических положений, их философском осмыслении, установлении (за связью между явлениями психологического порядка) сущностных связей творческого процесса как предмета философского исследования. Автор доказывает в качестве главного тезиса своего труда, что такие вызывающие особый интерес психологические явления, как интуиция творческой личности, антиципация результата творчества, процесс вдохновения с его принудительной силой и факты усиленной правки своих произведений гениальными художниками, объясняются сущностью творчества, выражающейся в том, что творчество является первооткрытием в области объективных ценностей.

Человеческое творчество нельзя понять как произвольное соиздание или изобретение в духе фикционализма, оно подразумевает в своей основе объективные ценности, определяющие направление творческого процесса в целом. Неверно объявление сферой творчества только области художественного творчества на том основании, что настоящее творчество в виде творения гения характеризуется тем, что не вытекает из правил, ему нельзя научиться, и гений, скорее, сам создает правила для других. Здесь подразумевается, что творчество гению дается интуитивно и он сам не знает об его определяющем правиле. Однако интуиция как первосозерцание, невыразимое в виде правила, в действительности участвует не только в художественном творчестве гения, но и в творчестве художника вообще, а также в научном творчестве и в других видах творчества.

Ошибкой является редукционистский подход к творчеству, сводящий его объективно-ценностную основу к субъективным обстоятельствам. Как бы далеко ни пошел в установлении корреляций между субъективными либидинозными глубин-

ными влечениями и творческим процессом фрейдизм, так редуccionистская теория ничем не может приблизить нас к пониманию собственного содержания творческого процесса, т. к. не в состоянии превратить несущественные корреляции в более существенные. Низшие уровни развития действительности создают необходимые условия для существования высших, но не достаточны для понимания содержания этих последних. Экономический базис создает именно такие условия для творчества. В противоположность этой концепции «экономический материализм» представляет собой редуccionистскую теорию, сводящую своеобразие культуры к ее экономическим условиям.

Логически в основе творчества лежат объективные ценности, а психологический процесс творчества протекает как единство объективных и субъективных ценностей, где существенное значение имеет интериоризация объективных ценностей.

Творческое достижение по необходимости обладает новизной. Новизна может быть только феноменальной (1), психологической (2), регионально-культурной (3) или общечеловечески-культурной (4). Новизна означает неизбежно противодогматический характер творчества, однако ошибочен развитый в этой связи радикалистский взгляд о гениальности как психопатологии. Положение о том, что творчество определено экономическим базисом и отражаемой действительностью, не исключает свободной активности творческой личности, т. к. самое эту личность следует понять как самобытную часть этой действительности.

Деление творческих процессов на виды и характеристика этих видов определяются делением человеческой деятельности. Виды творчества (творчество научное, практическое, художественное, этическое) выделены в соответствии с актами человеческой деятельности: теоретическим, практическим, эстетическим и этическим актами и установками.

Творчество предполагает свободу творческой личности: независимость от внешних принуждений (негативный момент) и развертывание внутренней природы (позитивный момент). Развитие человечества выражается в последовательном освобождении человека от биологического родового принуждения, принуждения индивидуального опыта, от общественного своего отчуждения, и состоит в свободном развитии дремлющих в нем творческих сил.

Проблема духовного бытия, как утверждает автор исследования, не решается как объективно-идеалистическим

пониманием, так и субъективистской теорией и механически-материалистической недооценкой духовной жизни человека. Духовную сферу автор понимает как область объективных ценностей и доказывает ее существенную связь с сознанием, а именно с сознанием этих объективных ценностей, обеспечивающим возможность свободы и творчества человека. Доказывается, что формы общественного сознания связаны как с объективными, так и субъективными ценностями, поэтому неправильно понимать человека, исходя только лишь из субъективных или объективных ценностей. В первом случае остается необъяснимым, как объективные ценности становятся мотивами поведения субъекта, во втором же утрачивается специфика объективных ценностей и вместе с этим существенное отличие человека от животных. Всегда обречена всякая попытка вывести объективные мотивы из субъективных, понятие сублимации ничего не объясняет. Правомерен закон об интериоризации объективных ценностей, приобщении субъекта к объективным ценностям как мотивам своего поведения. Духовный мир, сфера объективных ценностей не создается, а требуется в качестве своего существующего условия обществом, снявшим отчуждение человека. Поэтому для становления человека, его духовного бытия, исходным является устройство самого общества, его преобразование в соответствии с природой человека как свободного, творческого существа.

В труде доказывается, что понятия человека, индивида и личности, существенно отличаясь друг от друга, создают единую систему, позволяющую вскрыть природу феномена человека. Человек — понятие, имеющее самое широкое значение, указывающее на основу модусов человеческого существования. Он не всегда обладает индивидуальностью в том или ином аспекте. А личность понимается как модус человека, когда он становится центром духовных актов. Автор исследования рассматривает проблему структуры человека в двух — вертикальном и горизонтальном разрезах. Под первым понимается структура человеческого целого и его составных сторон (духовного, психического, биологического и физического в человеке). Известны альтернативные сопоставления этих составных сторон или слоев. Они представлены в виде исключающих друг друга закономерностей, действующих в человеке и составляющих основание для своеобразной антиномии, по которой человек является ареной борьбы противоречащих начал. В работе доказывается, что подобный конфликт характерен для человека, однако нет никакой

антиномии. т. к. противоречие касается разных модусов существования человека или разных составных сторон целостной структуры и, в последнем случае, характеризует не сам акт поведения человека, а мотивировку или, вообще, возможность будущего поведения.

Рассматривая структуру человека в горизонтальном разрезе, автор развивает интересную мысль, позволяющую разобраться в сложных вопросах о взаимоотношении духовных актов и избавиться от путаницы в этих вопросах. Горизонтальный разрез состоит из духовных актов личности — практического, познавательного, эстетического и религиозного. Эти акты существенно связаны друг с другом, однако в корне отличаются, и всякое смешение их приводит к их ликвидации. Например, эстетический акт, подразумевающая постижение и разыгрывание человеческого бытия, направлен на все остальные акты или, по крайней мере, на некоторые из них, однако этим самым он не превращается ни в практический, ни в моральный, ни в другой какой-либо духовный акт. Моральное содержание при этом остается в плане эстетики, оно постигнуто, выражено и разыграно. Иначе мы имели бы моральный акт, а не эстетический. Со своей стороны, моральный акт может касаться эстетического содержания, однако в это время он не превращается в эстетический акт, т. к. направлен не на постижение и розыгрыш этого содержания, а на чужую волю.

Процесс оозидания нового общества преследовал благоразумную цель — обеспечение для индивидов поприща свободной деятельности, всякое пресечение любого проявления «самовольничания», притеснения личностных достоинств. Политико-демократическое управление иначе не мыслимо. Широко развернутая борьба против всех возможных негативных явлений должна восстановить именно истинную, задуманную направленность нашего общества.

Автор устанавливает как исторический факт положение, что целостный характер человека, как и многосложность его структуры, не вызывает сомнения ни у кого. Проблему составляет то, как даны слои в едином целом; какова взаимосвязь этих слоев, как определяют они друг друга. Представляется ошибочным мнение, по которому высшие слои в человеческой структуре объясняются низшими, подразумевая свойства высшего наличествующими в низших слоях. На самом деле, хотя слои надстраиваются одни над другими, генетически они предшествуют одни другим, но каждый слой сам по себе

образует качественно новую ступень и обретает также качественно новую закономерность, так что гораздо разумнее говорить об объяснении (определении) последующим предшествующего, чем наоборот. Следовательно, для понимания целостного характера человека исходным пунктом должны считать полное осмысление высшего слоя человеческого бытия, тем самым понятнее станут все остальные слои в общечеловеческой структуре, их роль и значение для человеческого существования.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ოთარ ტაბიძე	3
ადამიანის მთლიანობის პრობლემა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში	7
თაეისუფლებისა და მოთხოვნების ცნებათა ურთიერთმიმართების საკითხისათვის	55
შემოქმედების არსი	83
ადამიანის გონითი ყოფიერების პრობლემა	147
ნეგატიური მოვლენების წინააღმდეგ ბრძოლა ადამიანის ფორმირების პროცესში	164
ადამიანი, ინდივიდი, პიროვნება	186
Человек, человек, личность (резюме)	216

დაიბეჭდა საქართველოს ზეცნიერებათა აკადემიის
სამეცნიერო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სზ 4429

გამომცემლობის რედაქტორი ს. ხ ა ნ ჯ ა ლ ა ძ ე
მხატვარი გ. ლ ო მ ი ძ ე
მხატვრული რედაქტორი ი. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე
ტექნიკური რედაქტორი ნ. ბ ო კ ე რ ი ა ,
კორექტორი გ. გ რ ძ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი
გამომშვები ელ. მ ა ი ს უ რ ა ა ძ ე

გადაეცა წარმოებას 29.12.1990; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 31.7.1991;
ქალაქის ზომა 60×84¹/₁₆; ქალაქი № 2; ბეჭდვა მაღალი;
გარნიტურა ვენური; პირობით საბეჭდო თაბახი 14.0;
სააღრეცხვო-საგამომცემლო თაბახი 11.46;

ტირაჟი 700; შეკვეთა № 3213;

ფასი 2 მან. 40 კაპ. ;

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

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