

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

---

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ო. ბაკურაძე

# თავისუფლება და აუცილებლობა

ბაკრძვამლოვა „მეცნიერება“

თბილისი—1964

შრომაში განხილულია თავისუფლების შემდეგი ძირითადი ფორმები. შოქმედების თავისუფლება, ნებისყოფის თავისუფლება, ისტორიული თავისუფლება და მორალური თავისუფლება. გარკვეულია ამ ფორმების საერთო და განმასხვავებელი ნიშნები და დაბასათებულა თავისუფლებისა და აუცილებლობის დიალექტიკა. შრომაში მოცემულია პრობლემის ისტორიულ-კრიტიკული ანალიზი და დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციებიდან გაკრიტიკებულია თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიური თეორიები თავისუფლებისა და აუცილებლობის შესახებ.

რედაქტორი ა. ბოკორიშვილი



## წ ი ნ ა ს ი ტ ყ გ ა ო ბ ა

ამ შრომაში განხილულია ფილოსოფიის ერთ-ერთი უძველესი პრობლემა, რომელსაც განსაკუთრებული სიძნელის გამო „წყვეულ პრობლემასაც“ უწოდებენ ხოლმე. ეს არის თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემა,

ძველია იგი და მარადეამს ახალი, ყოველთვის აქტუალური, აქტუალობის დასაბუთებას რომ არცკი საჭიროებს. ის ისე არის გადანასკვეული ადამიანთა ინტერესებთან, რომ ძნელიც არის ხაზის გავლება—სად მთავრდება მისი თეორიული მნიშვნელობა და სად იწყება პრაქტიკული. ან რად უნდა გვიკვირდეს,—თავისუფლებაზე აღმატებულს რას შეიძლება ეზიაროს ადამიანი. უმაღლესია ღირებულებათა შორის, თუმცა მისი სახელი ხშირად ბინძურ საქმეთა დროშადაც ყოფილა გამოყენებული.

მრავალ მხარეს და საკითხს შეიცავს ჩვენი პრობლემა. ბევრი მათგანი საკმაოდ არის გაშუქებული მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის ლიტერატურაში. აქ ამის გამეორება ზედმეტი იქნებოდა. ჩვენ ვეცადეთ უკვე ნათქვამი და გარკვეული იმდენად წარმოგვედგინა, რამდენადაც ეს აუცილებელი იყო სადავო თუ ჭერ კიდევ უკმარად გამოკვლეულ საკითხებზე მსჯელობისათვის. ზოგიერთ ასეთ საკითხს კი სულ ავუარეთ გვერდი, არაფერი ვთქვივით მათ შესახებ, და ეს არა იმის გამო, რომ მათი არსებობა თუ მნიშვნელობა ვერ შევნიშნეთ, არამედ იმიტომ, რომ მათზე სათქმელი არსებითად არა გვექონდა რა. ისინი შემდგომ შესწავლასა და გამოკვლევას მოითხოვენ.

ამ შრომაში პრობლემის საბოლოო გარკვევას არ უნდა მოველოდეთ. ასეთი პრეტენზია არ შეესაბამება მის ხასიათს. ბევრი რამ მასში სადავო იქნება. არც შეცდომისაგან არის დაზღვეული კაცი. და თუ ეს შრომა რამენაირად ხელს შეუწყობს თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემაზე ცოდნის განვითარებას, მისი მრავალი საკითხიდან თუნდაც ერთის ახლებურად გაგებას, ჩვენს ამოცანას შესრულებულად ჩავთვლიდით.

## ზ ე ს ა მ ა ლ ი

თავისუფლების პრობლემა (თანამედროვე იდეოლოგიურ ბრძოლაში ყველაზე აქტუალურ და მახვილ პრობლემას წარმოადგენს. სოციალისტური და ბურჟუაზიული იდეოლოგიების დაპირისპირება პირველ რიგში და; განსაკუთრებით. თავს აქ იჩენს.

• ანტიკომუნნიზმის ერთ-ერთი ძირითადი ნაწილია „თავისუფალი სამყაროს“ რეკლამა, მითის გავრცელება, თითქოს კაპიტალისტურ ქვეყნებში უზრუნველყოფილია პიროვნების თავისუფლება და სხვა სანუკვარი იდეალები. „ანტიკომუნნიზმის „თეორეტიკოსები“ იმპერიალისტურ ქვეყნებს „თავისუფალ სამყაროს“ უწოდებენ. სინამდვილეში „თავისუფალი სამყარო“. ექსპლოატაციისა და უუფლებობის სამყაროა, ადამიანის ღირსებისა და ეროვნული პატივის ფეხქვეშ გათელვის სამყაროა. ბნელეთის მოციქულობისა და პოლიტიკური რეაქციის სამყაროა, მილიტარისტული თარეშისა და მშრომელთა სისხლისმღვრელი აწიოკების სამყაროა“<sup>1</sup>.

ანტიკომუნნიზმის რეაქციულ იდეოლოგიას უპირისპირდება სოციალისტური სამყაროს იდეოლოგია — მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგია, როგორც დემოკრატიისა და პროგრესის იდეოლოგია. სკკპ XX, XXI, XXII ყრილობათა მასალებში, ნ. ს. ხრუმჩოვის გამოსვლებში, საბჭოთა მეცნიერების მრავალ საყურადღებო ნაშრომში ყოველმხრივ გაშუქებული და განვითარებულია მარქსისტულ-ლენინური თეორია დემოკრატიული თავისუფლების შესახებ, სოციალიზმისა და კომუნნიზმის დროს ხალხის ქეშმარიტი თავისუფლების შესახებ.

<sup>1</sup> საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის პროგრამა, გვ. 58.

რ მთელი ბურჟუაზიული იდეოლოგია ანტიკომუნისმის სამსახურში არის ჩაყენებული. ამ მიზნით შეიქმნა ვრცელი ლიტერატურა, რომელშიც ფილოსოფიურ თეორიებს საკმაოდ თვალსაჩინო ადგილი უჭირავთ. ეს თეორიები თავისუფლების პრობლემის არა მარტო პოლიტიკურ ან ეკონომიურ მხარეს განიხილავენ, არამედ მის გნოსეოლოგიურ, სოციოლოგიურსა და ეთიკურ დაფუძნებასაც ცდილობენ. გამოქვეყნებულია უამრავი წიგნი თუ სტატია ისეთ საკითხებზე. როგორც არის: ნებისყოფის თავისუფლება, დეტერმინიზმი და ინდეტერმინიზმი, დეტერმინიზმი და თანამედროვე მეცნიერება, დეტერმინიზმი და ფატალიზმი, თავისუფლება და შემთხვევითობა, მიზეზობრიობის ახალი ცნება და თავისუფლება, დეტერმინიზმი ისტორიაში, დეტერმინიზმი და მორალური პასუხისმგებლობა და სხვ. თანამედროვე ბურჟუაზიულმა ფილოსოფოსებმა არა ერთი თეორია შექმნეს ამ კითხვებზე პასუხის გაცემად.

ღიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის პოზიციებიდან ამ თეორიების კრიტიკა მნიშვნელოვან ამოცანას წარმოადგენს.

ცხადია, თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიტიკული გათვალისწინება საკმარისი არ არის. თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ეს ისტორია ჩვენ ცალკე განხილვის საგნად არ გავვიხდით, თუმცა იმ წესით ვხელმძღვანელობდით, რომ ყოველი პრობლემების გამოკვლევას წინ უნდა უძლოდეს მისი კრიტიკულ-ისტორიული შესწავლა. შედეგების დაგვარად ვეცადეთ გავვეთვალისწინებინა ის. რაც ამ პრობლემის შესახებ მარქსამდელმა ფილოსოფიამ მოიპოვა.

მაგრამ მთავარი მაინც პრობლემის პოზიტიური დამუშავებაა. სახელმძღვანელო პრინციპები მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსებს აქვთ ჩამოყალიბებული, თუმცა ეს ყველა საკითხის გადაწყვეტას არ მოასწავებს და შემდგომი გამოკვლევის საჭიროებას არ აუქმებს.

ქსაბჭოთა ფილოსოფოსებს არა ერთხელ განუხილავთ თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის საკითხი. ეს განსაკუთრებით ითქმის ღიალექტიკური მატერიალიზმის სახელმძღვანელოებსა და საეურნალო სტატიების შესახებ. ეს სტატიები, რა თქმა უნდა, დიდ დახმარებას უწევენ მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის შემსწავლელებს, მაგრამ პრობლემის სისტემატურ და სპეციალურ ანალიზს მაინც არ წარმოადგენენ. ეხებიან რა მთელ პრობ-

ლემას, ისინი, ბუნებრივია, მხოლოდ ზოგადად განმარტავენ თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობას. პრობლემის სპეციალური გამოკვლევა, მონოგრაფია კი, ჩვენში ჯერ კიდევ არ დაწერილა. ერთგვარ გამონაკლისს წარმოადგენს დ. ახმედლის საკანდიდატო დისერტაცია „Свобода и необходимость“ (1960 წ.), რომელიც მრავალ დადებით მხარეს შეიცავს: პრობლემის კრიტიკულ-ისტორიული ანალიზი, ცდა თავისუფლების სხვადასხვა ფორმების განსხვავების მოაზრებისა და სხვ. მაგრამ მასში მხოლოდ გაკვრივ არის აღძრული ან სულ გამოტოვებულია პრობლემის ზოგიერთი ჯერ კიდევ არასაკმაოდ შესწავლილი საკითხი, თითქმის სრულიად არ ეწევა ანგარიში თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას, — მისი კრიტიკა ჯეროვნად არ არის მოცემული. არსებითად ხელუხლებელია მორალური თავისუფლების საკითხი და სხვ.

რუსულ ენაზე გამოვიდა საზღვარგარეთელი მარქსისტების რამდენიმე ნაშრომი, რომლებიც სპეციალურად თავისუფლების პრობლემას ეხებიან. პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ ცნობილი ფრანგი კომუნისტის რ. გაროდის სადოქტორო დისერტაცია «Свобода и необходимость», რომლის ძირითადი დებულებებიც გამოქვეყნებულია მის ბროშურაში „Граматика свободы“. აღსანიშნავია აგრეთვე იაპონელი ფილოსოფოსის იანაგიდა კენძიურას „Философия свободы“ (1958) და ამერიკელი ფილოსოფოსის აპტეკერის „Сущность свободы“ (1961 წ.). ეს შრომები უმთავრესად პრობლემის სოციალურ-პოლიტიკურ მხარეს ეხებიან და ყურადღებას ამახვილებენ პოლიტიკური თავისუფლების საკითხზე. თუმცა, რა თქმა უნდა, მის გასაშუქებლად დიალექტიკური მატერიალიზმის თეორიას იმარჯვებენ. ფართო და მდიდარი ფაქტიური მასალის საფუძველზე არის წარმოდგენილი ბურჟუაზიული დემოკრატიის კრიტიკა რ. გაროდის ნაშრომში. ავტორი ბურჟუაზიულ დემოკრატიას უპირისპირებს სოციალისტურ დემოკრატიას და იმას ესაბუთებს, რომ ეს უკანასკნელი უზრუნველყოფს ნამდვილ თავისუფლებას. თავისუფლებას მშრომელთა მილიონიანი მასობისათვის.

უდავოა, რომ ასეთ ნაშრომებს უდიდესი მნიშვნელობა აქვთ თავისუფლების შესახებ მარქსისტულ-ლენინური მოძღვრების პროპაგანდასა და შემდგომ განვითარებაში.

მაგრამ დამუშავება თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემისა, როგორც საკუთრივ დიალექტიკური მატერიალიზმის პრობლემისა, შედარებით ჩამორჩება. მისი თეორიულ-ფილოსოფიური განაზრება უშუალოდ ემყარება დიალექტიკური მატერიალიზმის გნოსეოლოგიას და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, კატეგორიალურ განხილვას გულისხმობს. ჩვენ აქ ეს პრობლემა გვაქვს მხედველობაში. პრობლემისადმი ასეთი მიდგომა, თავის მხრივ, მოითხოვს თავისუფლების სხვადასხვა ფორმების დახასიათებას და მათი ურთიერთობის დადგენას. რაში მდგომარეობს ეს პრობლემა?

### პრობლემის არსი

სიტყვა „თავისუფლება“ მრავალი მნიშვნელობით იხმარება. მაგ., „თავისუფალი ფრინველი“, „თავისუფალი ადგილი“, „გადასახადისაგან თავისუფალი“, „შეცდომებრისაგან თავისუფალი“, „სიტყვის თავისუფლება“, „თავისუფალი ვარჯიში“, „ნებისყოფის თავისუფლება“ და ა. შ. თავისუფლების ფილოსოფიური პრობლემა არ შეეხება ყველა იმ მნიშვნელობას, რომელსაც ეს სიტყვა ატარებს ყოველდღიურ ცხოვრებაში ან მხატვრულ თუ სამეცნიერო ლიტერატურაში. პრობლემის არსი თავისუფლებრივ და აუცილებლობის ურთიერთობის გამორკვევაში მდგომარეობს. ისტორიულად და თანამედროვე ფილოსოფიაშიც ამ ურთიერთობის ორგვარ განხილვას ვხვდებით: ერთნი მას ზღუდავენ ადამიანის თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობაზე მსჯელობით და, ამრიგად, პრობლემა დაიყვანება ადამიანის თავისუფლების გამორკვევაზე. მეორენი საკითხს უფრო ფართოდ აყენებენ და განიხილავენ არა მარტო ადამიანის, არამედ სუბსტანციის ან სხვა საგნების თავისუფლების საკითხსაც. აქ თავისუფლება გაივივებულება თვითდეტერმინაციასთან და სიძნელე ამ თვითდეტერმინაციის ხასიათს შეეხება<sup>2</sup>. ჩვენ ღიად ვტოვებთ საკითხს პრობლემისადმი მიდგომის ამ მეორე ვარიანტის მართებულობის შესახებ და ადამიანის თავისუფლების პრობლემის განხილვით შემოვიფარგლებით.

ისტორიულად ადამიანის დეტერმინაციის პრობლემა უმრავლეს შემთხვევაში მიზეზობრივი დეტერმინაციის პრობლემასთან

<sup>2</sup> მაგ., სპინოზას მეორე სუბსტანციის თავისუფლების დახასიათება „ეთიკაში“. მ. ბუნგეს მეორე თავისუფლებას გაგება წიგნში „Причинность“.

იყო გაიგივებული, საკითხი შეეხებოდა თავისუფლებისა და მიზეზობრიობის ურთიერთობას. მაგრამ დეტერმინაცია საერთოდ დამიზეზობრივი დეტერმინაცია, როგორც ეს ჭერ კიდევ ჰეგელმა ცაარკვია, არ არის ერთი და იგივე. მიზეზობრიობა დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ გავებულია, როგორც კანონზომიერების ერთი მხარე, ერთი ნაწილი. საგნის დეტერმინაციაზე შეიძლება ვიმსჯელოთ არა მხოლოდ მიზეზობრიობის, არამედ სხვა კანონზომიერების თვალსაზრისითაც. სტატისტიკური კანონზომიერება, მაგ., სხვა არის. ვიდრე მიზეზობრიობა. ასევე შეიძლება ითქვას მთელიონაწილის განსაზღვრულობის შესახებ და ა. შ. ყველა ასეთ შემთხვევაში წარმოსდგება თუ არა თავისუფლების პრობლემა? ამ კითხვაზე კატეგორიული პასუხის გაცემა ძნელია თუნდაც იმიტომ. რომ ჭერ კიდევ არ არის საკმაოდ გამოკვლეული დეტერმინაციის ყველა ფორმა, მათი ურთიერთობა და დამოკიდებულება მიზეზობრიობასთან. უნდა ვიფიქროთ, რომ (რამდენადაც საკითხი ბუნებისა და საზოგადოების კანონზომიერებას შეეხება) დეტერმინაციის რა ფორმასთანაც უნდა გვექონდეს საქმე, თავისუფლების პრობლემის განხილვა მაინც მიზეზობრიობასთან მიმართებაში მოგვიხდება. ყოველ შემთხვევაში, როგორც არ უნდა იყოს მომავალი გამოკვლევების შედეგი, ის ვერ გააუქმებს თავისუფლებისა და მიზეზობრიობას ურთიერთობის გამოკვლევის საჭიროებასა და კანონზომიერებას. ეს არის იმდენად დიდი პრობლემა, რომ მისი ცალკე განხილვა სავსებით გამართლებულია.

ადამიანისა და აუცილებლობის ურთიერთობის პრობლემა იმ ძირითად კითხვას გულისხმობს. თუ სინამდვილისაგან კანონზომიერი განსაზღვრულობის ვითარებაში შესაძლებელია თუ არა, და თუკი—როგორ, რომ ადამიანი თავისუფალი იყოს. ადამიანი ბუნების ნაწილია, ამავე დროს განსხვავდება მისგან და ეს განსხვავება მას გაცნობიერებული აქვს. ცნობიერება ადამიანს შესაძლებლობას აძლევს უბრალო მიზანშეწონილი მოქმედების ფარგლებს გასცილდეს და მიზნობრივად წარმართოს მოღვაწეობა. და აი ისმის კითხვა: რა წარმოადგენს ადამიანთა შეგნებული მოღვაწეობის, მათი მიზნებისა და ნებისყოფის საფუძველს? რა დამოკიდებულება აქვს ადამიანის შეგნებულ, ნებისმიერ მოღვაწეობას სინამდვილის კანონზომიერებასთან? ეს მოღვაწეობა, როგორც კანონზომიერი ჯაჭვის რგოლი მხოლოდ აუცილებლობით განისაზღვრება, თუ ადამიანი

ინარჩუნებს რაიმე დამოუკიდებლობას ამ აუცილებლობის მიმართ? ასეთია თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის ძირითადი საკითხი.

თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემას დიდი ხნის ისტორია აქვს. [ჩერ კიდევ დემოკრიტე, აღიარებდა რა ობიექტური კანონზომიერების, მიზეზობრიობის უნივერსალურ მნიშვნელობას, უარყოფდა ადამიანის თავისუფალი მოქმედების შესაძლებლობას. სოკრატე თავისუფლების საკითხს ეთიკის საკითხად თვლიდა. მისი აზრით, თავისუფალი შეიძლება იყოს მხოლოდ სათნო ადამიანი. სათნოებას კი ცოდნა იძლევა. მაშასადამე, ცოდნა ადამიანს თავისუფლად ხდის, ან თავისუფლება, ან აუცილებლობა—ასე იდგა საკითხი, როგორც დემოკრიტესთან, ისე სოკრატესთან.]

სოკრატეს თავისუფლების საკითხი საფუძვლიანად არ უკვლევია. მან, ასე ვთქვათ, გაკვირით მიუთითა ცოდნისა და თავისუფლების იგივეობის შესახებ. თავისუფლების პრობლემა სპეციალურად პირველად არისტოტელმა განიხილა

არისტოტელის შემდეგ თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემა კიდევ უფრო აქტუალურ პრობლემად ხდება და მას სტოელებისა და ეპიკურეს ფილოსოფიაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს. სტოელები მთავარ ყურადღებას ეთიკას აქცევდნენ და სტოიციზმის მთავარ საკითხსაც კემშარიტი ზნეობის საკითხი წარმოადგენდა. მათი აზრით, ცხოვრების მიზანი არის ბედნიერება, ბედნიერება კი სათნოებაში მდგომარეობს. მხოლოდ სათნო ადამიანი არის თავისუფალი. მაგრამ თავისუფალი რისგან? ვნებათაგან, აფექტებისაგან. ვნებათა მსხვერპლი არ არის თავისუფალი. თავისუფლება წარმოადგენს აპათიას, სულიერ სიმშვიდეს. აფექტებისაგან ბუნების ცოდნა გვანთავისუფლებს. მაშასადამე, კემშარიტი ზნეობის ძირითად პირობას ბუნების შემეცნება წარმოადგენს. ადამიანმა უნდა შეიმეცნოს ბუნება და იცხოვროს მის მიხედვით. ცხოვრება ბუნების შესაბამისად—ასეთია სტოელების ეთიკური პრინციპი, რომელსაც, მათი აზრით, ემყარება თავისუფლება. სტოელები აღიარებდნენ ნებისყოფის თავისუფლებას, მაგრამ იგი ესმოდათ არა როგორც დამოუკიდებლობა, აუცილებლობისაგან, არამედ როგორც გონების ბატონობა გრძნობებზე.



თავისუფლებისა და აუცილებლობის ამგვარ გაგებას დაუპირისპირდა თვალსაზრისი, რომელიც აუცილებლობისადმი ადამიანის დაქვემდებარებას უარყოფდა და ამტკიცებდა, რომ ადამიანი აუცილებლობით არ არის განსაზღვრული. ამ ორი მიმართულების ბრძოლა ფილოსოფიის ისტორიაში დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის ბრძოლის სახელით არის ცნობილი.

სიტყვა „დეტერმინიზმს“ (ლათინური სიტყვიდან — *determinare* — განსაზღვრულობა) ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ძირითადად ორი მნიშვნელობით ხმარობენ. ფართო გაგებით დეტერმინისტს უწოდებენ იმას, ვინც საგანთა, მოვლენათა აუცილებელ განსაზღვრულობას აღიარებს. მეორე, უფრო ვიწრო გაგება, რომელიც მხედველობაში აქვთ ხოლმე თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის განხილვის დროს, შეეხება ადამიანის აუცილებლობით განსაზღვრულობის პრობლემას. ჩვენს მსჯელობას დეტერმინიზმის შესახებ ეს უკანასკნელი მნიშვნელობა ექნება მხედველობაში.

დეტერმინიზმი მიზეზობრიობის კანონს ემყარება და ადამიანის ქცევას განიხილავს, როგორც მიზეზობრივად (აუცილებლობით) განსაზღვრულს. ინდეტერმინიზმი საწინააღმდეგოს ამტკიცებს. ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ინდეტერმინისტები საერთოდ უარყოფენ ადამიანის მიზეზობრივ დეტერმინაციას ან მისი გაგებასათვის სათანადო პირობების აუცილებლობას. ისინი მხოლოდ იმას ამტკიცებენ, რომ არის ისეთი სიტუაციებიც, როდესაც ერთგვარ ანტეცედენტთა არსებობის დროს ადამიანს შეუძლია აირჩიოს სხვადასხვანაირად.

ინდეტერმინიზმის ძირითადი პრინციპი იდეალისტურია. ის ფსიქიკურს, ნებისყოფას თვითაქტივობის უნარს მიაწერს და უარყოფს ფსიქიკურს, როგორც მატერიის თვისებას, რომლის არსებობა ნიშანსაც ასახვა წარმოადგენს. ინდეტერმინიზმის ყველა საბუთი ემყარება ამ თეზისს, როგორც გამოსავალ პუნქტსა და სახელმძღვანელო დებულებას.

ინდეტერმინიზმის მთავარი არგუმენტები ასეთია: 1) ნებისყოფის თავისუფლებაში ადამიანს არწმუნებს თავისუფლების განცდა. თავისუფლება ინტუიტურად გვეძლევა, მაშასადამე, მისი არსებობა უეჭველია. (დეკარტი და შემდეგ ყველა ინდეტერმინისტი). 2) ნებისყოფის თავისუფლება მორალური პასუხისმგებლობის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. პირველის უარყოფით ისპობა მეო-

რეც. პასუხისმგებელი ის შეიძლება იყოს, ვინც თავის მოქმედებას თვითონვე განაგებს. უაზრობაა კაცს პასუხი მოსთხოვო იმისათვის, რაც მასზე არ არის დამოკიდებული, ე. ი. მიზეზობრივად არის განსაზღვრული. ასევე, ნებისყოფის თავისუფლების გარეშე ადამიანის აღზრდა შეუძლებელი იქნებოდა, ხოლო აღზრდის მთელი სისტემა თავის გამართლებას დაკარგავდა. აღზრდი ადამიანს თუ არ აღზრდი, ის მაინც ისე იმოქმედებს, როგორც აუცილებლობა უკარნახებს და სხვანაირად სურვილი არ შეიძლება. (ეს არგუმენტი მოხმარებული აქვს ყველა ინდეტერმინისტს). 3) უნივერსალური დეტერმინაცია ადამიანს ავტომატად გახდიდა, გააუქმებდა სიახლეს, ნამდვილი შემოქმედების სურვილს და ამ დახურულ უნივერსუმში ყველაფერა წინასწარ იქნებოდა ზუსტად დადგენილი. (საკითხის ამ მხარეს განსაკუთრებით უსვამენ ხაზს ა. ბერგსონი, ვ. ჯემსი, ჯ. დიუი). 4) მიუთითებენ ქვანტური ფიზიკის მონაპოვრებზე, რასაც იმის დადასტურებად თვლიან, რომ თანამედროვე ბუნებისმეცნიერება ინდეტერმინისტული გახდა, ხოლო დეტერმინიზმის პრინციპი დაემხო (ჰაიზენბერგი, ედინგტონი და სხვ.).

თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის ტრადიციული განხილვა, უპირველეს ყოვლისა, იმ ნაკლით ხასიათდება, რომ ჯეროვნად არ იყო განსხვავებული თავისუფლების სხვადასხვა ფორმა. ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ მსჯელობებში გათქვეფილი იყო მეტაფიზიკის, ეთიკის, ფსიქოლოგიის, სოციოლოგიის, იურისპრუდენციის საკითხები. განუწყვეტელი დავა წარმოებდა იმაზე, თუ რომელი მეცნიერების კომპეტენციაში შედის თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის გადაწყვეტა

თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემა არას ფილოსოფიური პრობლემა. თავისუფლება და აუცილებლობა დიალექტიკური მატერიალიზმის კატეგორიებია. მაგრამ თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობას სინამდვილის სხვადასხვა სფეროში თავისი სპეციფიკა აქვს, რომლის გათვალისწინების გარეშე ამ პრობლემის გამოკვლევა თავიდანვე სწორ გზას ასცდება. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჩვენ უნდა განვიხილოთ თავისუფლების სხვადასხვა ფორმა, რომლებსაც განსხვავებული ფილოსოფიური დისციპლინები შეისწავლიან<sup>3</sup>.

3 საკითხი თავისუფლების ფორმების დიფერენციაციისა და მათი მნიშვნელობის შესახებ განხილული იყო იმ ფართო დისკუსიაზე, რომელიც 1950 წ.

წინამდებარე შრომაში ჩვენ განვიხილავთ თავისუფლების შემდეგ ფორმებს, რომლებიც, ჩვენი აზრით, ძირითადი ფორმებია და მოიცავენ თავისუფლების ყველა სხვა სახეს. ესენია: მოქმედების თავისუფლება, ნებისყოფის თავისუფლება, ადამიანის თავისუფლება ბუნების კანონების მიმართ, ისტორიული თავისუფლება და მორალური თავისუფლება. განსხვავება, რომელიც ამ ფორმებს შორის არსებობს, მათ ერთმანეთისაგან არ თიშავს. მაგრამ მათ არსებით სპეციფიკას უდავოდ მოწმობს. მაგ., შეუძლებელია ერთმანეთს გავუიგივოთ ისტორიული თავისუფლება და მორალური თავისუფლება. შეუძლებელია იმითომ, რომ აუცილებლობა. რომელთანაც მიმართებაში განიხილება ისტორიული თავისუფლება. დე აუცილებლობა, რომელთან მიმართებაშიც ვმსჯელობთ მორალური თავისუფლების შესახებ. არის სხვადასხვა ხასიათის. ასევე: პიროვნების ნებისყოფის თავისუფლების საკითხის გარკვევა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ისტორიული მოღვაწეობის პროცესში საზოგადოებრივი ჯგუფების თავისუფლების განმარტებას. მეორე მხრივ. თავისუფლების თითოეული ფორმის გაგება აუცილებლობით საჭიროებს თავისუფლების სხვა ფორმების ჩაობდეს ცოდნას; სპეციფიკის გაბნეულობა მათ ერთმანეთისაგან წყვეტს და თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის გამოკვლევის ერთ მეთოდოლოგიურ პრინციპს შეუძლებლად ხდის.

ამრიგად, თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის დაყვანა ნებისყოფის თავისუფლების საკითხზე, როგორც ეს ხშირად ხდებოდა პრობლემის ისტორიაში, აქ უარყოფილია. ნებისყოფის თავისუფლება განიხილება, როგორც თავისუფლების ერთ-ერთი ფორმა. ამავე დროს ჩვენ სრულიად უკანონოდ მიგვაჩნია ნებისყოფის თავისუფლებაზე მსჯელობის დროს ე. წ. ელექტრონის „ნებისყოფის თავისუფლების“ განხილვა. მხედველობაში გვაქვს

---

იუნესკოს დავალებით მოაწყო ფილოსოფიურ საზოგადოებათა საერთაშორისო ფედერაციამ. აქ ძირითადად საკითხი შეეხება: 1) ფიზიკურ ან სასიციოცხო თავისუფლებას, 2) კომპრომისის თავისუფლებას. 3) მორალურ თავისუფლებას. 4) სინდისის თავისუფლებას. მაგრამ თავისუფლებას ამ ფორმების გამოყოფა (რომ არაფერი ვთქვათ მათი განმარტების მართებულობის შესახებ) ერთ პრინციპს არ ემყარება და გაუგებარი ჩნდება მათი კავშირი. ისინი უბრალოდ არის დახასიათებული ერთმანეთის გვერდით. იხ. H. P. Os. Unesco Report on the Investigation Freedom The journal of Philosophy, vol. XLIX, 1952.

ჰაიზენბერგის განუზღვრელობის პრინციპთან დაკავშირებით ზოგიერთი ფიზიკოსის ცდა—ამტიცოს ელექტრონის ნებისყოფის თავისუფლება. ჯერ ერთი, ჰაიზენბერგის განუზღვრელობის პრინციპი ფიზიკას რომ ინდეტერმინისტულად ხდის, ეს დასაბუთებული არა აქვს არც თვითონ ჰაიზენბერგსა და არც ამ შეხედულებების სხვა მომხრეებს—ედინგტონს ან ბორსს. როგორც ცნობილია, პლანკი და აინშტაინი საწინააღმდეგო პოზიციას იკავდნენ. მეორე, ელექტრონს არავითარი ნებისყოფა არა აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს. ნებისყოფა მხოლოდ ადამიანს აქვს და ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემაც მხოლოდ ადამიანის მიმართ დგას. ფიზიკაში არ საკითხის გადატანა მოკლებულია ყოველგვარ საფუძველს. დაბოლოს, კიდევაც რომ დავუშვათ, რომ ედინგტონი მართალია და ქვანტური მექანიკა უმცირესი ნაწილაკების ინდეტერმინიზმს ადასტურებს, ამას ოდნავი მნიშვნელობაც არ ექნებოდა ჩვენი პრობლემისათვის—ადამიანის ქცევა არ არის მიკროსამყაროს მოვლენა.

თვით ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაშიც მრავალი აღიარებს, რომ ქვანტური ფიზიკის მიღწევებს რაიმე დამოკიდებულება არა აქვს ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემასთან, ან, ამ სფეროში, ინდეტერმინიზმის გამართლებასთან. ასე მაგ., ფ. ფრანკი წერს: „ნიუტონის მექანიკის შეცვლას ბორის ან ჰაიზენბერგის ქვანტური მექანიკებით ან სხვა სიტყვებით, სუბატომური ნაწილაკების მექანიკებით, არ შეუძლია რაიმე სარგებლობა მოიტანოს ნებისყოფის თავისუფლების ან გადაწყვეტილებათა თავისუფლების პრობლემის გადაწყვეტისათვის“<sup>4</sup>. შემდეგ: „თავისუფალი არჩევანის“ პრობლემას არაფერი საერთო არა აქვს ფიზიკურ დეტერმინიზმთან ან ინდეტერმინიზმთან“<sup>5</sup>. ბ. ბლანშარდის თქმით: „თუნდაც რომ ფიზიკოსები მართლნი იყვნენ ცალკეული ნაწილაკების არამყარ ქცევის შესახებ, არ არსებობს არავითარი საფუძველი ამ თეორიის გადატანისათვის ინდეტერმინიზმის მოძღვრებაში ადამიანის არჩევანის შესახებ“<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Ф. Франк. философия науки, 1960, გვ. 361.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 392.

<sup>6</sup> B. Blanshard. The Case for Determinism, in „Determinism and Freedom in the Age of Moderne Science“, ed. by S. Hook, 1957 p. 10.

## თავი პირველი

### მოქმედების თავისუფლება

ნებისყოფა ადამიანის აქტივობაში ვლინდება. ეს გარემოება იძლევა საბაზს ნებისყოფის თავისუფლების საკითხის ორგვარი დაცუენებისათვის: (1) ნებისყოფის თავისუფლება უნდა გავიგოთ, როგორც ადამიანის მოქმედების განსაზღვრულობა მისი ნებისყოფით, თუ (2) ნებისყოფის თავისუფლებაზე მსჯელობის დროს საქმე ეჭება თვითონ ნებისყოფის განსაზღვრულობას თუ განუსაზღვრელობას. ის, ვისაც სიმძიმის ცენტრი გადააქვს პირველ საკითხზე, თავისუფალს უწოდებს ისეთ ნებისყოფას, რომელსაც ხელს არაფერი უშლის მოქმედებად გადაიქცეს. ასეთი გაგების მიხედვით, თავისუფალია იმ ადამიანის ნებისყოფა, რომლის მოქმედებაც გარეგანი იძულებით არ არის განსაზღვრული, მისგან დამოუკიდებელია.

საკითხისადმი მეორეგვარი მიდგომის მაგალითს წარმოადგენს არისტოტელის თვალსაზრისი. არისტოტელი „ეთიკაში“ სპეციალურად ჩერდება ნებისყოფის თავისუფლების საკითხზე<sup>1</sup> და თავისუფლად თვლის იმ ადამიანის ნებისყოფას, რომლის მოქმედებაც, დამოუკიდებელია გარეგანი იძულებისაგან, განსაზღვრულია ნებისყოფით. ადამიანის ნებისყოფა თავისუფალია, როდესაც მისი მოქმედება თავისუფლად ხორციელდება ან, როგორც არისტოტელი ამბობს, როდესაც მოქმედების პრინციპი თვითონ ადამიანშია. მაგ., არავინ იტყვის, რომ თავისუფალია იმ ადამიანის მოქმედება, რომელიც ქარმა ერთი ადგილიდან მეორეზე გადაადგო.

არისტოტელი ერთი მნიშვნელობით ხმარობს იძულებულისა და უნებლიეს ცნებებს და ნებისმიერ ქცევას განმარტავს, როგორც თავისუფალი ნებისყოფის აქტს. მაგრამ განა მოქმედების ნებისყოფით განსაზღვრულობა საფუძველია იმ დასკვნის გასაკეთებლად, რომ ადამიანის ნებისყოფა თავისუფალია? იძულებული ადამიანის ნებისყოფის არათავისუფლების შესახებ ისევე შეიძლება ლაპარაკი, როგორც მუნჯზე შეიძლება ითქვას, რომ ის არ არის მკერძოტყვე-

<sup>1</sup> Аристотель, Этика, гл. 3

ლი. მუნჯმა თუ ლაპარაკი ისწავლა, ეს ჯერ კიდევ იმას არ ნიშნავს, რომ ის აუცილებლად მჭერმეტყველი იქნება. ზუსტად ასევე: ადამიანი თუ იძულებისაგან განთავისუფლდა, მოქმედებას თუ მისი ნებისყოფა განსაზღვრავს, ეს ჯერ კიდევ იმას არ ნიშნავს, რომ მისი ნებისყოფა თავისუფალია. თუ ადამიანმა იძულების გარეშე მოინდომა სხვა მოქმედება, ვიდრე იძულების დროს, ეს იმას არ დაამტკიცებდა, რომ მისი ნებისყოფა თავისუფალია. ასეთ შემთხვევაშიც ღიად დარჩებოდა კითხვა იმის შესახებ, ეს ნდომა მთლიანად ობიექტური მიზეზებით არის განსაზღვრული თუ ადამიანზეა დამოკიდებული.

• თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის განხილვის დროს არისტოტელი მსჯელობს ნებისყოფით განსაზღვრული მოქმედების თავისუფლების შესახებ და არ იკვლევს თვითონ ნებისყოფის განსაზღვრულობის საკითხს. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ იგი ნებისყოფის თავისუფლების საკითხს ფაქტიურად არც ეხება. ის რაც განხილულია არისტოტელის მიერ, არის მხოლოდ მოქმედების თავისუფლება. ,

ნებისყოფაზე დამოკიდებული მოქმედების განხორციელება მოქმედების თავისუფლებას წარმოადგენს. თუ მოქმედება იძულებისაგან არ არის განსაზღვრული და ნებისყოფისაგან მომდინარეობს, მაშინ ის თავისუფალია. ნებისყოფა შეიძლება იყოს ან არ იყოს თავისუფალი, მაგრამ ამ საკითხის გადაწყვეტისაგან დამოუკიდებლად შესაძლებელია მსჯელობა მოქმედების თავისუფლების შესახებ. ამიტომ გასაგებია, რომ ის ფილოსოფოსები, რომლებიც ნებისყოფის თავისუფლებას უარყოფდნენ, შესაძლებლად თვლიდნენ და აღიარებდნენ მოქმედების თავისუფლებას.

ამ მხრივ ტიპიურია ჰობსის თვალსაზრისი. ჰობსი კატეგორიულად უარყოფს იდეალისტურ დებულებას ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ, რომელიც გულისხმობს ფსიქიკის დამოუკიდებლობას მატერიალური სამყაროს კანონზომიერებისაგან. იდეალიზმის წინააღმდეგ ჰობსი ამტკიცებს, რომ ადამიანის ფსიქიკა, ცნობიერება დამოკიდებულია მატერიალურ სინამდვილეზე და ამიტომ ნებისყოფა მეორადია, განსაზღვრული და არა პირველადი, დამოუკიდებელი. „შევცვალოთ ჩვენი გრძნობა, მეხსიერება, განსკა, გონება და შეხედულება,—წერს იგი,—ჩვენ არ შეგვიძლია, ვინაიდან ისინი ყო-

ველთვის და აუცილებლად განსაზღვრულია იმით, რასაც ვხედავთ, გვესმის და რის შესანებაც ვფიქრობთ, და ამიტომ ისინი კი არ განისაზღვრებიან ჩვენი ნებისყოფით, არამედ ჩვენი ნებისყოფა განისაზღვრება მათით“<sup>2</sup>. მიზეზობრიობის კანონი უნივერსალურია. რაიმე არ შეიძლება იყოს თავისი თავის მიზეზი, ყოველივეს მიზეზი თავის გარეთ აქვს და მისგან აუცილებლობით განისაზღვრება. ნებისყოფა, რომელიც მოქმედების მიზეზია, თავის მხრივ არის შედეგი თავის გარეთ მყოფი საგნებისა, ექვემდებარება მიზეზობრიობის კანონს. აქედან კი გამომდინარეობს, რომ წინასწარ განზრახული მოქმედება ისევე აუცილებლობით ხორციელდება. როგორც ყოველივე. „თუ, ამრიგად, უდავოა დებულება, რომ ნებისყოფა წარმოადგენს წინასწარ განზრახულ მოქმედებათა აუცილებელ მიზეზს, ნებისყოფა კი თავის მხრივ წარმოადგენს სხვა, მის სფეროს გარეთ მყოფი საგნებით განპირობებულს, მაშინ აქედან გამომდინარეობს, რომ ყველა წინასწარ განზრახულ მოქმედებას აქვს თავისი აუცილებელი მიზეზები და ამიტომ წარმოადგენენ აუცილებლობის პროდუქტს“<sup>3</sup>. არ არსებობს თავისუფლება აუცილებლობისაგან. საწინააღმდეგოს დაშვება იქნება მხოლოდ იმის აღიარება, რომ რაიმე ხდება მიზეზის გარეშე. მოქმედებას შეიძლება ადგილი ჰქონდეს მაშინ, როდესაც არსებობს მისთვის აუცილებელი ყველა პირობა. მაგრამ მაშინ ის მხოლოდ აუცილებელი იქნება. „თავისუფალი აგენტის ჩვეულებრივი განსაზღვრება, რომლის თანახმად თავისუფალ აგენტი არის ის, ვისაც ყველა პირობის არსებობის დროს. რომლებიც აუცილებელია იმისათვის, რომ მოქმედება შესრულდეს, მაინც შეუძლია ის არ შეასრულოს, შეიცავს წინააღმდეგობას და უაზრობას წარმოადგენს. ვინაიდან ეს იცინე იქნებოდა, რომ გვეთქვა: მიზეზი შეიძლება იყოს საკმარისი, ე. ი. აუცილებელი, და მაინც მას მოქმედება არ მოსდევს“<sup>4</sup>.

მაგრამ მეტაფიზიკური პრინციპი ჰობსს საშუალებას არ აძლევს სწორად გაიგოს თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობა. უარყოფს რა თავისუფლების იდეალისტურ ცნებას, ჰობსი მეორე უკიდურესობაში ვარდება. იგი საერთოდ გამორიცხავს ადამიანის თავისუფლებას ობიექტური კანონზომიერების მიმართ.

<sup>2</sup> Г о б с, Левшафан, გვ. 280.

<sup>3</sup> Г о б с, Избранные сочинения, Л. 1926, გვ. 139.

<sup>4</sup> იქვე.

თავისუფლებას ჰობსი აღიარებს მეორე მნიშვნელობით. კერძოდ, მისი აზრით, თავისუფალია მოქმედება, რომელიც დამოუკიდებელია გარეგანი დაბრკოლებისაგან. გასაგებია, რომ ასეთ შემთხვევაში ადამიანი არ შეიძლება იყოს აბსოლუტურად არათავისუფალი, ვინაიდან არ არსებობს ისეთი დაბრკოლებები, რომლებიც ადამიანს საერთოდ და მუდმივად დაუკარგავდა მოქმედების შესაძლებლობას. ჰობსი ასე განსაზღვრავს ადამიანის თავისუფლებას: „თავისუფლებაში, თანახმად ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობისა. იგულისხმება გარეგან დაბრკოლებათა უქონლობა, რომელ დაბრკოლებებსაც შეუძლიათ ხშირად აღუკვეთონ ადამიანს ძალა გააკეთოს ის, რასაც ის მოინდომებდა, მაგრამ არ შეუძლიათ ხელი შეუშალონ მას გამოიყენოს ძალა იმის მიხედვით, თუ რას უკარნახებს მას მისი მსჯელობა და გონება“<sup>5</sup>.

თუ თავისუფლება გარეგანი დაბრკოლებისაგან დამოუკიდებლობაში მდგომარეობს, მაშინ, ცხადია, თავისუფლების ნიშნით შეიძლება დახასიათებულ იქნეს არა მარტო ადამიანი, არამედ ყოველი სხეულიც, როგორც სულიერი, ისე არასულიერი. „თავისუფლება.— წერს ჰობსი.— ნიშნავს წინააღმდეგობის არქონას (წინააღმდეგობაში მე ვგულისხმობ გარეგან დაბრკოლებებს მოძრაობისათვის), და ეს ცნება შეიძლება გამოყენებულ იქნეს არაგონიერი და უსულო საგანთა მიმართ არანაკლებ, ვიდრე გონიერ არსებათა მიმართ“<sup>6</sup>,

თვლის რა თავისუფლების ძირითად ნიშნად გარეგანი დაბრკოლებისაგან დამოუკიდებლობას, ჰობსი ცდილობს დააკონკრეტოს თავისუფლების ცნება. თავისუფლება, მისი აზრით, შესაძლებლობას გულისხმობს. მოქმედების თავისუფლებისა ან არათავისუფლების შესახებ მხოლოდ მაშინ ისმის კითხვა, როდესაც სხეულს გააჩნია მოქმედების შესაძლებლობა. სხეულზე, რომელსაც მოძრაობა არ შეუძლია, იმას კი არ ვიტყვი, რომ მოკლებულია მოძრაობის შესაძლებლობას, არამედ იმას, რომ მოკლებულია მოძრაობის უნარს. მაშასადამე, არათავისუფლად უნდა ჩაითვალოს ისეთი საგანი, რომელსაც აქვს მოძრაობის შესაძლებლობა, მაგრამ ვერ ახორციელებს გარეგანი დაბრკოლების გამო. „თავისუფლება,— წერს ჰობსი,— არის მოქმედებისათვის ყოველგვარ დაბრკოლებათა არქონა. რამ-

<sup>5</sup> Г о б с . Левинафан, გვ. 117.

<sup>6</sup> ჰობსი, იქვე. გვ. 172.



დენადაც ეს დაბრკოლებები არ იმყოფება მოქმედი სუბიექტის ბუნებაში და შინაგან თვისებებში. ასე მაგალითად, ჩვენ ვამბობთ, რომ წყალი თავისუფლად იქცევა ან აქვს თავისუფლება დაიქცეს მდინარის კალაპოტის მიმართულებით, ვინაიდან ამ მიმართულებით წყლით დაქცევისათვის არ არის არავითარი დაბრკოლება. მაგრამ წყალს არ შეუძლია დაიქცეს მდინარის კალაპოტის წინააღმდეგ. ვინაიდან ამ მიმართულებით მის დაქცევას ხელს უშლიან ნაპირები. და თუმცა წყალს არ შეუძლია მიდიოდეს ზევით, ჩვენ მაინც აოხადროს არ ვამბობთ, რომ მას არა აქვს უნარი ან ძალა მიდიოდეს ზევით, ვინაიდან დაბრკოლება თვითონ წყლის ბუნებაში მდგომარეობს და შინაგანს წარმოადგენს<sup>7</sup>.

ჰობსი არსებითად განასხვავებს ორ საკითხს: აუცილებლობისაგან თავისუფლება და გარეგანი დაბრკოლებისაგან თავისუფლება არ არის ერთი და იგივე. რამდენადაც საკითხი ეხება თავისუფლებისა და აუცილებლობის, როგორც ობიექტური კანონზომიერების, ურთიერთობას, ჰობსი უარყოფს თავისუფლებას. რამდენადაც ლაპარაკია თავისუფლებისა და გარეგანი დაბრკოლების ურთიერთობაზე, ჰობსი აღიარებს თავისუფლებას. საკითხისადმი ამგვარი მიდგომის საფუძველზე ჰობსი უარყოფს თავისუფლებისა და აუცილებლობის გათიშვას და აუცილებლობასთან ერთად თავისუფლებასაც სცნობს, მათ ერთიანობას აღიარებს. ჰობსის აზრობა მსვლელობა ასეთია: ყოველი სხეული ექვემდებარება აუცილებლობას, რადგანაც მისი მოქმედება ჩართულია ობიექტური მიზეზების ჯაჭვში. მეორე მხრივ, რამდენადაც ეს მოქმედება დამოუკიდებელია გარეგანი დაბრკოლებისაგან და თავისი ბუნებრივი გზით მიმდინარეობს, იგი თავისუფალსაც წარმოადგენს. „...თავისუფლება,—წერს ჰობსი,—შეთავსებადია აუცილებლობასთან. მდინარის წყალს, მაგალითად, აქვს არა მხოლოდ თავისუფლება, არამედ აუცილებლობაც—იდინოს კალაპოტში“<sup>8</sup>.

შემდეგი მომენტი, რომელსაც ხაზი უნდა გაესვას თავისუფლებისა და აუცილებლობის ჰობსისეულ გაგებაში, ეს არის ის განსხვავება, რომელსაც ჰობსი ადგენს ნებისყოფის განსაზღვრულობის ცნებასა და ნებისყოფით განსაზღვრულობის ცნებას შორის. ზოგი-

<sup>7</sup> Г о б б с. Избранные сочинения, გვ. 138.

<sup>8</sup> Г о б б с. Левинафан, გვ. 172.

ერთი ინდეტერმინისტი, ჰობსის აზრით, ცდილობს რა დაასაბუთოს ნებისყოფის თავისუფლება, გამოდის იმ ფაქტიდან, რომ ადამიანის მოქმედებას მისი ნებისყოფა განსაზღვრავს. ამ ფაქტს ჰობსი არ უარყოფს. მაგრამ ამტკიცებს, რომ ეს ფაქტი ნებისყოფის თავისუფლებაზე სრულიადაც არ მიუთითებს. ეს ფაქტი მხოლოდ იმას მოწმობს, რომ მოქმედება ნებისყოფაზე არის დამოკიდებული და არა იმას, რომ თვითონ ნებისყოფა დამოუკიდებელი და განუსაზღვრელია. ნებისყოფით მოქმედების განსაზღვრულობა, ჰობსის აზრით, არაფერს არ ამტკიცებს მატერიალისტური დეტერმინიზმის წინააღმდეგ. იგი შეიძლება აღიაროს როგორც ინდეტერმინისტმა, ისე დეტერმინისტმა. მაგრამ თუ უფრო შორს წავალთ და ვიკითხავთ, რატომ მოხდა, რომ ნებისყოფა გახდა წყარო სახელდობრ ასეთი მოქმედებისა, მაშინ აღმოჩნდება, რომ ამის მიზეზი თვითონ ნებისყოფის დეტერმინაციასა და არა მის ავტონომიაში. ჰობსს ნათლად ესმოდა ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის სიძნელე, მაგრამ მისგან გამოსავალი იმაში დაინახა რომ სავსებით უარყო ნებისყოფის თავისუფლება და თავისუფლება მოქმედების თავისუფლებასთან გააიგივა.

თავისუფლების დაყვანა მოქმედების თავისუფლებაზე, პირველის მეორით შემოფარგვლა არსად ისე პირდაპირ და ნათლად არ არის წარმოდგენილი, როგორც ჯ. პრისტლის ნაწარმოებებში.

პრისტლი კატეგორიულად უარყოფს ნებისყოფის თავისუფლების იდეალისტურ ცნებას, ან, როგორც თვითონ უწოდებს მას, „ფილოსოფიურ ანუ მეტაფიზიკურ თავისუფლებას“. მისი მტკიცებით, ერთადერთი აზრი, რომელიც შეიძლება ჰქონდეს თავისუფლებას აუცილებლობასთან მიმართებაში, იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანს აქვს უნარი გააკეთოს ის, რაც უნდა, ე. ი. თავისი სურვილების მიხედვით წარმართოს თავისი მოქმედება. ნებისყოფა ყოველთვის დეტერმინირებულია და არასოდეს თავისუფალი. თავისუფალი ნებისყოფა იქნებოდა უმიზეზო ნებისყოფა, რაც ბუნების კანონების უარყოფას წარმოადგენს. მოტივები ნებისყოფის მიზეზია. მიზეზისა და შედეგის კავშირი აუცილებლობით ხასიათდება, ამიტომ მოტივი ნებისყოფას აუცილებლობით განსაზღვრავს.

მიზეზი, პრისტლის მიხედვით, ის წინამორბედი გარემოებანია, რომლებსაც მუდამ განსაზღვრული მოქმედებები მოჰყვება. ერთგვარ გარემოებებს ერთგვარი მოქმედებები უკავშირდება, მეორეგვარს—მეორეგვარი. თუ მოქმედება სხვანაირია, ვიდრე ეს იყო წი-

ნა შემთხვევაში, მაშინ ან მიზეზი იყო განსხვავებული, ან მოქმედება უმიზეზოდ მოხდა. უკანასკნელი შესაძლებლობა გამორიცხულია, უმიზეზო მოქმედება უაზრობაა.

ეს დებულებები, ამბობს პრისტლი, ვრცელდება როგორც ფიზიკური, ისე სულიერი მოვლენების მიმართ. თუ მაგ., სასწორის ორივე თასზე ერთნაირ ტვირთს დავდებთ, ისინი წონასწორობაში იქნებიან. თუ ერთ-ერთს ტვირთს დავუმატებთ, შეიცვლება გარემოებები, რასაც მოჰყვება ახალი მდგომარეობა—ერთი თასის დაწევა და მეორის აწევა. ამას წინასწარ განჭვრეტაც შეიძლება, ვინაიდან ეს შეუძლებელია სხვანაირად ხდებოდეს, სანამ ბუნების იგივე კანონები მოქმედებენ. ასევე ითქმის სულიერი მოქმედების შესახებაც. თუ მოტივები ერთნაირია, ერთნაირი იქნება არჩევანიც. პირველის შეცვლას მოჰყვება მეორის შეცვლა.

ნებისმიერი მოქმედება, პრისტლის მიხედვით, ისევე აუცილებელია, როგორც მექანიკური მოძრაობა. ამიტომ ნებისმიერი არ შეიძლება აუცილებელს დავუპირისპიროთ. „ნებისმიერის ცნება.—წერს პრისტლი,—არ ეწინააღმდეგება აუცილებლის ცნებას, არამედ მხოლოდ არანებისმიერისას... აუცილებელს უნდა დავუპირისპიროთ მხოლოდ შემთხვევითი. მართლაც, ნებისმიერი მოძრაობა შეიძლება რეგულირდებოდეს გარკვეული წესებით ზუსტად ისევე, როგორც მექანიკური მოძრაობა; თუკი ის რეგულირდება რაიმე გარკვეული წესებით ან კანონებით, მაშინ ის ასევე აუცილებელია, როგორც ესა თუ ის მექანიკური მოძრაობა. ამრიგად, თუმცა ადამიანის მიერ მიღებული გადაწყვეტილება წარმოადგენს მის საკუთარ გადაწყვეტილებას იმ აზრით, რომ მისი მიზეზები თვითონ მასში არსებობენ და მოქმედებენ, მაგრამ თუ ის ექვემდებარება რაიმე უცვლელ კანონებს, მაშინ არ შეიძლება იყოს ისეთი გარემოებები, რომლის დროსაც შეიძლებოდეს ერთნაირად ადგილი ჰქონდეს ორ განსხვავებულ გადაწყვეტილებას, ვინაიდან ეს იქნებოდა კანონთა მნიშვნელობის უარყოფა“<sup>9</sup>. მოტივით ნებისყოფის განსაზღვრულობა არსებითად ისეთივეა, როგორც ყოველი მექანიკური დეტერმინაცია. „თუ ჩემი სული მოტივთა გავლენისაგან ისევე მუდმივად განისაზღვრება, როგორც სიმძიმის გავლენისაგან მუდმივად განისაზღვრება ქვა მიწაზე დაცემისას, მაშინ მე იძულებული ვარ დავასკვნა, რომ მიზეზი ორივე შემთხვევაში ერთნაირი აუცილებლო-

<sup>9</sup> Д. Пристли. Избранные сочинения, М., 1934, гл. 88.

ბით მოქმედებს, ვინაიდან ერთნაირად მუდმივი და განსაზღვრული მოქმედებისათვის უნდა იყოს ერთნაირად ზუსტი საფუძვლები<sup>10</sup>. ავტომატური მოძრაობაც და ნებისმიერიც, ამბობს პრისტლი, „ერთნაირად მექანიკურია“.

მოტივით ნებისყოფის განსაზღვრულობა საერთოდ არის დამახასიათებელი ქცევისათვის და შეუძლებელია ჩვენი ნდომები და ქცევები ხან განისაზღვრებოდეს მოტივებით ხან კი არა. მეტაფიზიკა, რომელიც საწინააღმდეგოს ამტკიცებს, ფაქტიურად უმიზეზო მოქმედებას აღიარებს. მაგრამ, შენ:შნავს პრისტლი, წარმოდგენა იმისა, რომ ჩვენი ქცევა ზოგჯერ განისაზღვრება მოტივებით, ზოგჯერ კი არ განისაზღვრება, რიგვეა, რაც იმის წარმოდგენა, რომ სასწორის თასი ქვემოთ ეშვება ზოგჯერ ტვირთის გამო, ზოგჯერ კი რაც უწონადო სუბსტანციის გამო.

თავისუფლების გაგებაში, როგორც მხოლოდ მოქმედების თავისუფლებისა, ზოგიერთი მოაზროვნე იმ შეხედულებამდე მიიყვანა, რომ ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი არის უკანონო საკითხი, რომლის დაყენებაც კი მოკლებულია საფუძველს. თუ თავისუფლება მხოლოდ და მხოლოდ იმაში შეიძლება მდგომარეობდეს, რომ ადამიანი აკეთებს იმას, რაც მას უნდა, ამრიგად, მთელი საკითხი დაყვანლია იმაზე, თუ რა ურთიერთობაა ნდომასა და მოქმედებას შორის, მაშინ რა გამართლება უნდა ჰქონდეს დავას ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ? ამ კითხვაზე ლოკი პირდაპირ პასუხობდა, რომ „საკითხი თავისთავად სრულიად არასწორია და ვიკითხვით, თავისუფალია თუ არა ადამიანის ნებისყოფა, ისევე უაზრობაა, როგორც ის, რომ ვიკითხვით, ჩქარია თუ არა ადამიანის ძილი ან კვადრატულია თუ არა სათნოება, ვინაიდან თავისუფლება, ისევე ნაკლებ შეეხება ნებისყოფას, როგორც მოძრაობის სიჩქარე—ძილს ან კვადრატულობა სათნოებას“<sup>11</sup>. ნებისყოფის თავისუფლების საკითხის ეს კატეგორიული უარყოფა, მაშასადამე, ლოკთან ნიშნავს არა მხოლოდ იმას, რომ უარყოფილია იდეა ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ, არამედ ის უაზროდ არის გამოცხადებული; ნებისყოფისა და თავისუფლების ცნებები ჩათვლილია ისეთებად, რომ-

<sup>10</sup> პ რ ი ს ტ ლ ი, იქვე, გვ. 89.

<sup>11</sup> Л о к к. Опыт о человеческом разуме. Избр. произв., т. I, 1960, гв. 252.

ლებიც ერთმანეთს პრინციპულად გამორიცხავენ, ხოლო მათი დაკავშირება განიხილება არა უბრალოდ როგორც შეცდომა, არამედ როგორც *Contradictio in adjecto*.

ამ შეხედულების დასაბუთებას ლოკი შემდეგნაირად ცდილობს: ადამიანს თავისუფლებისა და აუცილებლობის იდეები უჩნდება იმის გაცნობიერების შედეგად, რომ მას შეუძლია დაიწყოს მოქმედება ან თავი შეიკავოს. თავისუფლება სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ ადამიანს შეუძლია იმოძრაოს ან არ იმოძრაოს, იაზროვნოს ან არ იაზროვნოს; თავისუფალია ის, ვინც მოძრაობს, მაგრამ შეუძლია არ იმოძრაოს, აზროვნებს, მაგრამ შეუძლია არ იაზროვნოს და პირიქით. „ვინაიდან ყველა მოქმედება, რომელთა იდეაც ჩვენ გვაქვს, დაიყვანება, როგორც ნათქვამი იყო ზემოთ, შემდეგ ორზე: აზროვნებასა და მოძრაობაზე, ამიტომ, რამდენადაც ადამიანს აქვს ძალა იაზროვნოს ან არ იაზროვნოს, იმოძრაოს ან არ იმოძრაოს, თავისი საკუთარი ჭკუის მიერ უპირატესობის მიცემისა და განკარგულების თანახმად, ამდენად ის თავისუფალია. იქ კი, სადაც მოქმედება ან თავის შეკავება ერთნაირად არ არის ადამიანის ძალაუფლებაში, სადაც მოქმედების შესრულება ან შეუსრულებლობა ერთნაირად არ ექვემდებარება უპირატესობის მიცემას მისი ჭკუის მიერ, რომელიც განაგებს მათ, იქ ადამიანი არ არის თავისუფალი, თუმცა მოქმედება შეიძლება ნებისმიერი იყოს“<sup>12</sup>. თავისუფალი ადამიანის მოქმედება თუ უმოქმედობა მის ნდომაზე არას დამოკიდებული. თუ ადამიანს მხოლოდ ერთი (მოქმედება ან უმოქმედობა) შეუძლია, მაშინ ის აუცილებლობას ექვემდებარება. ნდომა თავისუფლების განუყრელი ელემენტია. აქ ლოკი ჰობსს შორდება: თავისუფლება გონებებსა და ნებისყოფას გულისხმობს, სადაც არ არის უკანასკნელი, არ არის არც პირველი. ზურთი, არც ჩოვანით გატყორცნილი და არც უძრავად მყოფი, თავისუფლად არ ჩაითვლება იმიტომ, რომ იგი მოკლებულია აზროვნების უნარს და არის მოძრავი ან უძრავი არა იმიტომ, რომ ასე აირჩია. ნდომა ან არჩევანი თავისთავად თავისუფლებას არ უზრუნველყოფს; შეიძლება კაცს ისეთი რამე უნდოდეს, რის გაკეთების შესაძლებლობაც მას არა აქვს. თუ ადამიანს ხიდი ჩაუტყდა და წყალში ვარდება;

<sup>12</sup> ლოკი, იქვე, გვ. 249.

მას უნდა არ ჩავარდეს, მაგრამ თავის შეკავება არ შეუძლია, ე. ი. მოძრაობის შეჩერება მის ნდომას არ ექვემდებარება. ეს კი იმავეს ნიშნავს, რომ ის თავისუფალი არ არის, მოძრაობს აუცილებლობით ანუ იძულებით. მაშასადამე, თავისუფლება მიეწერება არა ნდომას ან არჩევანს, არამედ პიროვნებას, რომელსაც აქვს ძალა: იმოქმედოს ან თავი შეიკავოს იმოქმედებისაგან. ნებისყოფა ლოკის მიერ გაგებულია: როგორც ნდომის ძალა, უნარი, ხოლო თავისუფლება—როგორც ძალა, უნარი იმის შესრულებისა, რაც მონდომებულია. და თუ ნებისყოფა, როგორც უნარი, შეუძლებელია დახასიათდეს თავისუფლების ნიშნით, უფრო მეტიც, ასეთ დახასიათებას საერთოდ არ ექვემდებარება,—მაშინ კითხვა: თავისუფალია თუ არა ნებისყოფა, აზრს ჰკარგავს. მეორე მხრივ, როგორც დავინახეთ, ნებისყოფა და თავისუფლებაც ძალებია, უნარებია. ამიტომ კითხვა: აქვს თუ არა ნებისყოფას თავისუფლება, ნიშნავს კითხვას: აქვს თუ არა ერთ ძალას მეორე ძალა, ერთ უნარს მეორე უნარი. ნებისყოფა არის ძალა, უნარი; თავისუფლებაც არის ძალა, უნარი. როგორ შეიძლება ვილაპარაკოთ ძალის ძალაზე, უნარის უნარზე. ასე რომ კითხვა: არის თუ არა ნებისყოფა თავისუფალი, ნიშნავს კითხვას: აქვს თუ არა ძალას ძალა, უნარს—უნარი. თუ ნებისყოფა ახდენს არჩევანს, ეს იგივეა რომ ვთქვათ: ცეკვის უნარი ცეკვავს და ა. შ. თავისუფალი შეიძლება იყოს არა თვითონ ძალა, არამედ ის, ვისაც აქვს ეს ძალა, ე. ი. ადამიანი. „მე ვთვლი სწორად არა კითხვას, თავისუფალია თუ არა ნებისყოფა, არამედ თავისუფალია თუ არა ადამიანი“<sup>13</sup>.

თავისუფლების შესახებ კითხვის კანონიერების სფერო აქ მთავრდება. შემდგომი კითხვა—დამოკიდებულია თუ არა ნდომა ნებისყოფაზე — უაზრო კითხვაა, ვინაიდან ნებისყოფა სხვა არაფერია, თუ არა ნდომის ძალა და ნდომის ნებისყოფით განსაზღვრულობა იქნებოდა ერთი ნებისყოფის მეორით განსაზღვრულობა, რაც მოითხოვდა მეორის მესამით განსაზღვრულობას და ასე დაუსრულებლად. თუ ჩვენ საკითხს ასეთ ფორმას მივცემდით—დამოკიდებულია თუ არა ნდომა ადამიანზე და, ამრიგად, თავისუფალია თუ არა ადამიანი თავისი ნდომის მიმართ, მაშინ, ლოკის მიხედვით, უნდა გვეთქვა, რომ თავისუფლება მდგომარეობს ძალაში—ვიმოქმე-

<sup>13</sup> ლოკი, იქვე, გვ. 255.

დოთ ან არ ვიმოქმედოთ, ხოლო შეუძლებელია არც ერთი გვინდო-  
დეს და არც მეორე. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ადამიანს არ შეუქ-  
ლია თავი შეიკავოს ნდომისაგან, მან ან ერთი უნდა აირჩიოს, ან  
მეორე. მაშასადამე, დასკვნის ლოკი, ნდომა ჩვენზე არ არის და-  
მოკიდებული, ე. ი. მის თავისუფლებაზე ლაპარაკი გაუმართლებე-  
ლია. რაც შეეხება იმას, ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში რაზეა  
დამოკიდებული ის, თუ რას აირჩევს ან მოინდომებს ადამიანი, ამა-  
ზე ლოკის პასუხი ასეთია: კმაყოფილება გვიბიძგებს შევინარჩუ-  
ნოთ, გავაგრძელოთ არსებული მდგომარეობა ან მოქმედება, ხოლო  
უკმაყოფილება ჩვენ აღვებრავს მდგომარეობის შეცვლის ან ახალი  
მოქმედებისათვის. ამ უკმაყოფილებას თუ უსიამოვნებას ლოკი  
უწოდებს „დიად მოტივს“, რომელიც განსაზღვრავს ნებისყოფას  
და რომელიც ამ უკანასკნელზე არ არის დამოკიდებული.

თავისუფლების შემოფარგვლა მოქმედების თავისუფლებით  
არც მატერიალიზმთან არის დაკავშირებული აუცილებლობით და  
არც იდეალიზმთან. იდეალისტი, თუ მისთვის ნებისყოფა მხოლოდ  
დეტერმინირებულია, ინდეტერმინიზმთან ერთად ნებისყოფის ყო-  
ველგვარ თვითაქტივობას უარყოფს და თავისუფლებას მოქმედე-  
ბის ნებისყოფაზე დამოკიდებულებასთან გააიგივებს. ამის ნათელ  
მაგალითს წარმოადგენს მე-18 საუკ. გამოჩენილი თეოლოგისა და  
ფილოსოფოსის ჯ. ედუარდსის თეორია.

ჯ. ედუარდსი „თავისუფლების“ ორ მნიშვნელობას განიხი-  
ლავს: ეს სიტყვა ჩვეულებრივი გაგებით ნიშნავს იმის საპირისპი-  
როს, რაც განსაზღვრულია გარეგანი იძულებით. თავისუფლება აქ  
წარმოადგენს იმის რეალიზაციას, რაც პიროვნებას ნებაავს. მეორე,  
მეტაფიზიკური ან ფილოსოფიური მნიშვნელობა, რომელსაც ამ  
სიტყვას უკავშირებენ, მდგომარეობს ნებისყოფის ჩათვლაში თვით-  
განმსაზღვრელ ძალად, რომელსაც შეუძლია მოქმედება მიზნება-  
საგან აუცილებელი განსაზღვრულობის გარეშე და მიზნობრიო-  
ბისაგან დამოუკიდებლობას ნიშნავს. პირველ შემთხვევაში აუცი-  
ლებლობაში იგულისხმება ისეთი განსაზღვრულობა, რომელსაც  
პიროვნება წინ ვერ აღუდგება ან ვერ შეცვლის. მეორე შემთხვე-  
ვაში აუცილებლად განიხილება სრული და მუდმივი კავშირი საგ-  
ნებს შორის, რომლებიც აღინიშნებიან იმ წინადადების სუბიექტი-  
თა და პრედიკატით, რომელიც ამტკიცებს რაიმეს, როგორც ქეშმე-  
რიტს.

ელუარდსი არ იზიარებს ნებისყოფის თავისუფლების მეორე გაგებას და თავისუფლად თვლის იმ ადამიანის აქტს, რომელიც „თავისუფალია დაბრკოლებისაგან ან შეზღუდულობისაგან გარკვეული მოქმედების დროს, ან მოქმედებს ყოველმხრივ ისე, როგორც მას სურს... საპირისპირო თავისუფლებისა არის პიროვნების იძულება ან უუნარობა მოიქცეს ისე, როგორც მას სურს“<sup>14</sup>.

არმინიანელთა ინდეტერმინიზმის კრიტიკისა და დეტერმინიზმის დაცვის დროს ელუარდსს მთელი მტკიცება გადააქვს იმის დასაბუთებაზე, რომ ნებისყოფა ყოველთვის განსაზღვრულია მოტივებით, ხოლო ეს განსაზღვრულობა არ შეიძლება არ იყოს აუცილებელი, ნებისყოფის მოტივზე დამოკიდებულება ელუარდსისათვის მიზეზობრივი დამოკიდებულებაა. „თუ,—წერს იგი,—ნებისყოფის ყოველი აქტი განხორციელებულია მოტივით, მაშინ ეს მოტივი არის ნებისყოფის აქტის მიზეზი“<sup>15</sup>. და შემდეგ: „თუ ნებელობები არიან სახელდობრ შედეგები თავიანთი მოტივებისა, მაშინ ისინი თავიანთ მოტივებთან აუცილებლობით არიან დაკავშირებული“<sup>16</sup>.

მოტივისა და ნებისყოფის ურთიერთობის გაგებაში არმინიანელ ფილოსოფოსთა შორის აზრთა სხვაობას ჰქონდა ადგილი. ი. უატი (წიგნში: „Essay on the Freedom of the will in Good and tre Creature“) შესაძლებლად თვლიდა ნებისყოფის მოქმედებას სავსებით მოტივის გარეშე, მაშინ როდესაც თ. ჩაბი ამას უარყოფდა. ამ უკანასკნელის მიხედვით, ნებისყოფა არ შეიძლება მოქმედებდეს უმოტივოდ, მაგრამ ნებისყოფა თვითონ ირჩევს მოტივს. თვითონ განსაზღვრავს იმას, რომელ მოტივს დაექვემდებაროს.

ელუარდსი ასეთ მტკიცებას მიუღებლად თვლის. მისი აზრით, ეს შეხედულება აზრს უკარგავს მოტივის მიერ ნებისყოფის რაიმე განსაზღვრას. თუ ნებისყოფა მოტივის არჩევანს მანამდე აჩდენს, სანამ ის მას დაექვემდებარება, მაშინ არავითარი საჭიროება არ არის, რომ მას დაექვემდებაროს არჩევანის შემდეგ. როგორ შეიძლება არჩევანი მოტივზე იყოს დამოკიდებული, როდესაც ასეთ

<sup>14</sup> Jonathan Edwards. Freedom of Will, 1957, p. 163

<sup>15</sup> ელუარდსი, იქვე, გვ. 225.

<sup>16</sup> იქვე.



შემთხვევაში პირველი წინ უსწრებს მეორეს. გამოდისო, ამბობს ელუარდსი, რომ შვილი უფრო ადრეა მის შემქმნელ მამაზე. ან არჩევანია მოტივის გავლენის შედეგი, ან პირიქით. აბსურდია, წინააღმდეგობაა ორივეს ერთდროულად მტკიცება, ვინაიდან მოტივი ვერ იქნება წინამორბედიც და შედეგიც, წინაც და შემდეგაც, საფუძველიც და ნაყოფიც.

ელუარდსის მიხედვით, ნებისყოფის აქტი არც განუსაზღვრელია და არც შემთხვევითი. თუ ის უმიზეზო არ შეიძლება იყოს, მაშინ ეს მისთვის იმავს ნიშნავს, რომ იგი აუცილებელია და არა შემთხვევითი. შეუსაბამობაა, ამტკიცებს ელუარდსი, რომ ნებისყოფას ჰქონდეს მოტივი და მასთან აუცილებლობით არ იყოს დაკავშირებული. თქმა იმისა, რომ მოვლენა არ არის დამოკიდებული მიზეზზე, არის აბსურდი. ეს იმის თქმაა, რომ ის არ არის მისი მიზეზი. „თუ არის ზოგიერთი მოვლენა, რომელიც აუცილებლობით არ არის დაკავშირებული თავის მიზეზთან, მაშინ გამოვა, რომ არის ზოგიერთი მოვლენა რაიმე მიზეზის გარეშე“<sup>17</sup>. და შემდეგ: „დავეუშვათ, რომ არსებობს ზოგიერთი მოვლენა, რომელსაც აქვს თავისი არსებობის მიზეზი და საფუძველი და, მიუხედავად ამისა, არ არის თავის მიზეზთან აუტოლებლად დაკავშირებული, ნიშნავს დავეუშვათ, რომ მას აქვს მიზეზი. რომელიც არ არის მისი მიზეზი“<sup>18</sup>.

როგორც ვხედავთ, იდეალისტი ელუარდსი არანაკლები ენერგიით იბრძვის ნებისყოფის თავისუფლების მოქმედების თავისუფლებასთან გაიგივებისათვის, ვიდრე ჰობსი ან ლოკი, რომელთა ხააზრევის გავლენაც ამ საკითხში მასზე უეჭველია.

რა არის დამახასიათებელი განხილული თეორიებისათვის?

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღნიშნოს, რომ ყველა ისინი ნებისყოფის თავისუფლებას უარყოფენ მიზეზობრიობის უნივერსალურ მნიშვნელობაზე მითითებით. ნებისყოფის თავისუფლება მათთვის უმიზეზო მოქმედების აღიარებას ნიშნავს და მას დაუშვებლად თვლიან. მიზეზობრიობა და ნებისყოფის თავისუფლება მათ მიერ განიხილება, როგორც აბსოლუტურად საპირისპირო ცნებები. ნებისმიერი ქცევის მიზეზობრივი განსაზღვრულობა ამ თეორიებში წარმოდგენილია, როგორც ბუნებრივი მიზეზობრიობის ერთ-ერთი

17 ე ლ უ ა რ დ ს ი ს დასახ. წიგნი, გვ. 214.

18 ე ლ უ ა რ დ ს ი, იქვე.

შემთხვევა. ვერ ხედავენ რა რაიმე სპეციფიკას ნებისმიერი ქცევის მიზეზობრივ დეტერმინაციაში, ბუნებრივი მიზეზობრიობის გაგებას მასზე უბრალოდ ავრცელებენ და თანმიმდევრულად მიდიან იმ დასკვნამდე, რომ ნებისყოფის თავისუფლების ცნება ყალბ ცნებას წარმოადგენს. ამ თეორიების ავტორებს კარგად ესმით, რომ თავისუფლება არ შეიძლება არსებობდეს დამოუკიდებლობის გარეშე, ხოლო ეს დამოუკიდებლობა აუცილებლობასთან მიმართებაში უნდა იქნეს მოაზრებული. დამოუკიდებლობის ნიშანს ყველა ისინა გულისხმობენ თავისუფლების ცნებაში და, რადგანაც მიზეზობრიობისაგან დამოუკიდებლობა მათთვის შეუწყნარებელია, ნებისყოფის თავისუფლებას არარსებულად აცხადებენ. ერთადერთი დამოუკიდებლობა, რაც მათთვის მისაღებია თავისუფლების დახასიათების დროს, არის გარეგანი იძულებისაგან, დაბრკოლებისაგან დამოუკიდებლობა. ამიტომ ისინი მხოლოდ იმოქმედების თავისუფლებას აღიარებენ.

მეორე გარემოება, რაც აქ უნდა შევნიშნათ, ის არის, რომ ეს თეორიები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ მოტივისა და ქცევის აუცილებელ კავშირს, რომელსაც ისინი იმის უეჭველ დადასტურებად თვლიან, რომ ნებისყოფა არ შეიძლება თავისუფალი იყოს. მოტივაცია მათ მიერ მიზეზობრიობის სახედ არის ნაგულისხმევი.

ეს საკითხები ჩვენ მიერ საგანგებოდ ქვემოთ იქნება განხილული. აქ წინასწარ აღვნიშნავთ, რომ ამ თეორიების საერთო ნაკლი ადამიანის ბუნებასთან დამოკიდებულების სპეციფიკის გაუგებრობაში მდგომარეობს. შედეგი რომ მიზეზთან აუცილებლობით არის დაკავშირებული, ხოლო ადამიანის მოქმედება მიზეზობრივი კავშირების გარეშე არ დგას, ეს ჯერ კიდევ არ იძლევა საფუძველს იმ დასკვნის გასაკეთებლად, რომ ადამიანი სიტუაციისაგან ისევე განისაზღვრება, როგორც ბურთი ჩოგანის დარტყმისაგან, ან სასწორის თასები სიმძიმის გავლენისაგან. არც მოტივისა და ქცევის აუცილებელი კავშირის მტკიცება. აძლევს ამ თეორიებს ნასურვებ შედეგს. სულ ბევრი, რაც ამის დამტკიცებით შეიძლება მიგვეღო, იქნებოდა ადამიანის სურვილსა და ნდომაზე. ქცევის აუცილებელი დამოკიდებულება და არა მიზეზებზე ნებისყოფის აუცილებელი დამოკიდებულება.

ამ თეორიების მიერ მოქმედების თავისუფლების აღიარება საფუძვლიანია, ხოლო მისი დახასიათება ზოგიერთ მომენტში გასაზიარებელი. მაგრამ აქედან გამოსვლით ნებისყოფის თავისუფლების საკითხის უკანონოდ გამოცხადება სავსებით არაღამაჯერებლად გამოიყურება. ლოკის არგუმენტები ამ მხრივ კრიტიკას ვერ უძლებს ჯერ ერთი, მსჯელობა ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ სრულიადაც არ გვაყენებს იმ სიძნელის წინაშე, თითქოს აქ საჭმე შეეხებოდეს უნარის უნარზე ლაპარაკს და ა. შ. ან, თითქოს გამოსავალი აქედან ის იქნებოდა, რომ საკითხი დავაყენოთ არა ნებისყოფის თავისუფლების, არამედ ადამიანის თავისუფლების შესახებ. არავის, ვინც კი ნებისყოფის თავისუფლებაზე მსჯელობდა, ნებისყოფა არ წარმოუდგენია, როგორც ცალკე, ადამიანისაგან განსხვავებული უნარი. ყველამ კარგად იცოდა, რომ მოქმედებს არა ნებისყოფა, არამედ ადამიანი, რომელსაც ეს უნარი აქვს. ასე რომ, ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი სწორედ ადამიანის თავისუფლების საკითხი იყო და არა რაღაც დამოუკიდებელი უნარისა. ლოკმა აქ მთელი ყურადღება გამოთქმას მიაქცია და გააზვიადა ისე უზუსტობა, რომელსაც ამგვარი გაუგებრობა არასოდეს არ გამოუწვევია. დიდი ხმაური პატარა გარემოების გამო, ცხადია, რაიმე მნიშვნელოვან როლს ვერ შეასრულებდა ნებისყოფის თავისუფლების საკითხის უკუგდებაში. ლაიბნიცი უდავოდ სწორი იყო, როდესაც წერდა: „თქვენ მართალი ხართ, თუ მხედველობაში გვექნება მიღებული სიტყვახმარება, რომელიც თუმცა შეიძლება ერთგვარად გავამართლოთ. ასე, ჩვეულებრივ მიაწერენ უნარს სიტბოს ან. სხვა თვისებებს, აქვთ რა მხედველობაში სხეული, რამდენადაც მას აქვს ეს თვისება. ზუსტად ასევე აქ მხედველობაშია საკითხი, თავისუფალია თუ არა ადამიანი, რომელიც ნებისყოფას იყენებს“<sup>19</sup>.

უარყოფს რა ნებისყოფის თავისუფლების საკითხის კანონიერებას, ლოკი წინასწარ უშვებს, რომ თავისუფლებაზე სხვა არავითარი აზრით არ შეიძლება ლაპარაკი, თუ არა მოქმედების თავისუფლების აზრით. ამის შემდეგ. რა თქმა უნდა, ნებისყოფის

<sup>19</sup> Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме, 1956, гл. 158—159.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 159.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 160.

თავისუფლებაზე მსჯელობა უაზრო საკითხზე მსჯელობად წარმოგვიდგება. ჯერ კიდევ ლაიბნიცმა აღნიშნა, რომ „თუ ადამიანები თავისუფლებაში მხოლოდ ამას (მოქმედების თავისუფლებას—ო. ბ.) გაიგებდნენ, როდესაც ისინი კითხულობენ, თავისუფალია თუ არა ნებისყოფა ან არსებობს თუ არა არჩევანის თავისუფლება, მაშინ მათი კითხვა ნამდვილად უაზრო იქნებოდა“<sup>20</sup>. [ლაიბნიცმა ამავე დროს სამართლიანად მიუთითა, რომ „როდესაც მსჯელობენ ნებისყოფის თავისუფლების ან არჩევანის თავისუფლების შესახებ, მაშინ არ კითხულობენ, შეუძლია თუ არა ადამიანს გააქეთოს ის, რაც მას უნდა, არამედ კითხულობენ, აქვს თუ არა მას ნებისყოფას საკმარისი დამოუკიდებლობა. არ კითხულობენ, თავისუფალია თუ არა მისი ხელები ან ფეხები, არამედ თავისუფალია თუ არა მისი სული და რაში მდგომარეობს ეს თავისუფლება“<sup>21</sup>. და უცნაური ის არის, რომ ლოკი, რომელმაც საკითხი ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ ისეთსავე საკითხად გამოაცხადა, როგორც არის სათნოების კვადრატულობა. რამდენიმე გვერდის შემდეგ თვითონვე მსჯელობს ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ, აქვს რა მხედველობაში იგი, როგორც სავსებით კანონიერი საკითხი, რომელზედაც ის გარკვეულ შეხედულებას გამოთქვამს: ადამიანის ნებისყოფა თავისუფალი არ არის, ნდობა აუცილებლობით არის განსაზღვრული. მაგრამ ეს ხომ გარკვეული პასუხია, რომელიც მხოლოდ კანონიერ კითხვას შეიძლება ჰქონდეს.

ცდებს, რომ ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის ნამდვილ წინაარსად მოქმედების თავისუფლების დახასიათება გახადონ, ე. ი. პირველი მეორეზე დაიყვანონ, თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაშიც ვხვდებით. ერთ-ერთ ასეთ ცდას წარმოადგენს ვ. მაკგაილის შრომა „თავისუფლების ურთიერთსაპირისპირო თეორიები“

ისევე, როგორც მრავალი სხვა ბურჟუაზიული ფილოსოფოსი მაკგაილიც თავისუფლების სამ ფორმას განიხილავს: თვითგანხორციელებას (self-realization), თვითსრულქმნილებასა (self-perfection) და თვითგანსაზღვრულობას (self-determination). თვითგანხორციელებაში ნაგულისხმევია მოქმედების თავისუფლება, ე. ი. ასეთ შემთხვევაში ვამბობთ, რომ ადამიანი თავისუფალია იმდენად, რამდენადაც მას შეუძლია მოიქცეს ისე, როგორც ნებავს. თვითსრულქმნილება ნიშნავს იმის უნარს, რომ იცხოვროს მორალურა-

კოდექსის თანახმად; თავისუფალია ის, ვინც ცხოვრებაში სრულქმნილების იდეალით ხელმძღვანელობს. დაბოლოს, თვითგანსაზღვრულობის უნარი არის თავისუფლად არჩევის უნარი. ამ უნარს უყურებენ, როგორც ნებისყოფის მიერ თავისი თავის განსაზღვრის უნარს, როდესაც ანტიცედენტთა იგვეგობის დროსაც კი ადამიანს შეეძლო განსხვავებულად ემოქმედა.

მაკგაილი თავისუფლების ძირითად ფორმად მოქმედების თავისუფლებას თვლის. მისი მტკიცებით, თავისუფლება ფაქტიურად იმას ნიშნავს, რომ მორალური იდეალი გამზდარია უძლიერეს სურვილად, რომელზედაც მოქმედება არის დამოკიდებული. მაშასადამე, აქაც საქმე შეეხება იმას გაკეთებას, რაც სუბიექტს ნებავს. და მაკგაილი დაასკვნის: „თვითსრულქმნილების თავისუფლება არის მხოლოდ თვითგანხორციელების თავისუფლების განსაკუთრებულ შემთხვევა. ცხოვრება გარკვეული იდეალის თანახმად არის ამ ადამიანთა თავისუფლება, რომელთა უძლიერესი სურვილი ის არის. რომ ამ იდეალის თანახმად იცხოვრონ“<sup>22</sup>.

მაკგაილი ასევე ახდენს, მისი გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, თვითგანსაზღვრულობის ასიმპლიაციას თვითგანხორციელების თავისუფლებასთან. რას გულისხმობს თვითგანსაზღვრულობა ან, ნებისყოფის თავისუფლება? იმას, რომ ერთნაირ გარემოებებში ადამიანს სხვადასხვაგვარად მოქმედება შეეძლოს. მაგრამ. მაკგაილის აზრით, სხვადასხვაგვარად მოქმედების შესაძლებლობა სრულიადაც არ მოითხოვს იმ თავისუფალ ნებისყოფას, რომელიც ინდეტერმინიზმს აქვს მხედველობაში. დეტერმინისტს შეუძლია თქვას, რომ ადამიანს შეეძლო ემოქმედა სხვანაირად, თუ ამას მოისურვებდა. კითხვა მისი თავისუფლების შესახებ ამაზე შორს აღარ შეიძლება გავრცელდეს. „თუ,—ამბობს მაკგაილი,—თავისუფალი ნებისყოფის დამცველები ამაზე უფრო მეტს მოითხოვენ, მაშინ ისინი არსებითად ამბობენ, რომ ადამიანი არ არის თავისუფალი უიმისოდ, თუ მას არა აქვს უნარი გააკეთოს რაიმე, რაც მას არა სურს რომ გააკეთოს. მაგრამ როგორ შეეძლო ამას ის თავისუფალი გაეხადა“<sup>23</sup>. მაკგაილის აზრით, ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა არის ყალბი

<sup>22</sup> V. McGill. *Conflicting Theories of Freedom Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XX, 1960, № 4, p. 448.

<sup>23</sup> მაკგაილი, იქვე.

პრობლემა, თუ სხვაგვარად მოქმედების შესაძლებლობა გაგებულ  
არ იქნება, როგორც შესაბამის სურვილზე დამოკიდებული  
მოქმედების შესაძლებლობა. „ქვემდებარე პრობლემა—შე-  
საძლებელია თუ არა ადამიანისათვის ემოქმედა სხვაგ-  
ვარად, ამრიგად, გამოიყურება, როგორც ემპირიულად გა-  
დაუწყვეტელი და არალოგიკური, სანამ ჩვენ არ დავუმატებთ,  
რომ ის თუ მხოლოდ ასე მოიუსრვებდა; მაგრამ როდესაც ამას გა-  
ვაკეთებთ, ის უკვე აღარ არის პრობლემა“<sup>24</sup>.

მაკგაილის მოსაზრებები იმის შესახებ, რომ ნებისყოფის თავისუფლება და მორალური თავისუფლება მოქმედების თავისუფლების სახესხვაობას წარმოადგენენ, არ არის საფუძვლიანი. მორალური თავისუფლების სპეციფიკაზე მე-რ თავში გვექნება ლაპარაკი. რაც შეეხება ნებისყოფის თავისუფლებისა და მოქმედების თავისუფლების განსხვავებას, უნდა ითქვას შემდეგი: ჯერ ერთი, მაკგაილი მათ „ასიმილაციას“ ისე ვერ ახერხებს, თუ ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა ყალბ პრობლემად არ გამოაცხადა. ამასთან, ჯერ ნავარაუდევია, რომ თავისუფლება მხოლოდ სურვილზე დამოკიდებული მოქმედების განხორციელებაში მდგომარეობს, ხოლო შემდეგ ვაკეთებულა დასკვნა, რომ ეს არის თავისუფლების შესახებ კითხვის ზღვარი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, თავიდანვე დამგებულა ის, რაც დასაბუთებას მოითხოვს. შემდეგ, რას ნიშნავს „ერთნაირ გარემოებებში სხვადასხვაგვარად მოქმედების შესაძლებლობა?“ თუ ამ გამოთქმას იმ აზრით გავიგებთ, რომ ადამიანს ერთი უნდა, ხოლო თავისუფლების უნარით სხვას აკეთებს, იმას, რაც საერთოდ მისი ნდომისაგან განსხვავებულა, მაშინ, ცხადა, ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის კანონიერება საექვო ხდება. მაგრამ აღნიშნული დებულების ასეთი გაგება, სხვა არა იყოს რა, მის ინდეტერმინისტულ ინტერპრეტაციასაც კი არ ეგუება. როდესაც ინდეტერმინისტები ამბობენ, რომ ადამიანმა ემოქმედა ერთგვარად, თუმცა შეეძლო ემოქმედა სხვაგვარად, ისინი ამასაც დაუმატებენ: „თუ ის ასე მოიუსრვებდა“. განა ამით ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა, როგორც მოქმედების თავისუფლების პრობლემისაგან განსხვავებული, უქმდება? რა გვიშლის ხელს ამის შემდეგაც ვიკითხოთ: ასე თუ ისე მოსურვება თუ მონდომება შეიძლე-

<sup>24</sup> მაკგაილი, იქვე, გვ. 448.

ბა თუ არა სუბიექტზე იყოს დამოკიდებული? ამ კითხვის უკანონობა მაკგაილთან დასაბუთებული არ არის. მაგრამ, მაშინ არც იმის საჭიროება ჩანს დამაჯერებლად, რომ მოიხსნას ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი, როგორც სპეციფიკური შინაარსის მქონე.

მოქმედების თავისუფლება თავისუფლების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფორმაა. საკმარისია აღინიშნოს, რომ დემოკრატიული (პოლიტიკური) თავისუფლებანი (სიტყვის, პრესის, კრების და ა. შ.) მოქმედების თავისუფლების გამონატყლებას წარმოადგენენ.

მოქმედების თავისუფლება შეიძლება შეზღუდული იყოს როგორც ფიზიკური, ისე ფსიქიკური ან იდეოლოგიური პირობებით და, მაშასადამე, იძულება ატარებდეს გარეგან ან შინაგან ხასიათს. მაგ., ორმოში ჩავარდნილი კაცი მოკლებულია მოქმედების თავისუფლებას. ბურჟუაზიულ ქვეყნებში ანტიდემოკრატიული კანონები კრძალავენ ადამიანთა უფლებების მთელ რიგს. ასეთი კანონები, რა თქმა უნდა, სანამ მათ არავინ არღვევს, მოკლებული არიან ადამიანებზე ფიზიკურა ზემოქმედების უნარს, მაგრამ ისინი ფსიქოლოგიურად ახდენენ გავლენას, რამდენადაც მშრომელ ადამიანთა მოქმედებას ზღუდავენ პირველ რიგში იმით, რომ მათი სურვილები სურვილებად რჩება და ისინი იძულებული არიან არ მოინდომონ მათი განხორციელება. ამ კანონების წინააღმდეგ ხალხის ამხედრება აშავე დროს მოქმედების თავისუფლებისათვის ბრძოლაც არის. ნამდვილად დემოკრატიული კანონმდებლობა უზრუნველყოფს მოქმედების თავისუფლებას, სახელდობრ, ადამიანის გონივრული მოთხოვნილებების საფუძველზე აღძრული ნებისმიერი ქცევის განხორციელების შესაძლებლობას. ამიტომ სოციალისტურ საზოგადოებაში, სადაც დემოკრატიული კანონმდებლობა არსებობს და ადამიანები პოლიტიკური თავისუფლებით სარგებლობენ. პიროვნება სახელმწიფოს მიერ დადგენილი კანონების შესრულებაში ხედავს თავისი პიროვნული მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების გარანტიას და მისი ქცევებიც ამის მიხედვით წარიმართება.

არ არის საკმარისი, რომ ადამიანს ფიზიკურად ან გონებრივად ჰქონდეს უნარი თავისი სურვილების განხორციელებისა. ეს უკანასკნელი ჯერ კიდევ არ უზრუნველყოფს მის თავისუფლებას. მოქმედების თავისუფლება თვითონ მოქმედებაში ვლინდება, და თუ თავისუფლება გარანტირებული არ არის სათანადო პირობებით, უნარი მხოლოდ უნარად რჩება. კერძოდ, რაც შეეხება საზოგადო-

ებრივ საქმიანობას, ეს გარანტიები არ არის მხოლოდ პოლიტიკური. კონსტიტუციური უფლება ცარიელ უფლებად რჩება, თუ ის მატერიალურადაც უზრუნველყოფილი არ არის. ბურჟუაზიული კონსტიტუციები დემოკრატიულ უფლებათა აღიარების ნაკლებობით როდი გამოირჩევიან. ან, ბურჟუაზიული საზოგადოების მშრომელი მასები როდი არიან მოკლებული დემოკრატიულად ცხოვრების უნარსა და სურვილს. და მაინც ასეთი ცხოვრება მათთვის მიუწვდომელია. საქმე იმაშია, რომ აქ უფლება გარანტირებული არ არის მატერიალურად, პოლიტიკური უზრუნველყოფილი არ არის ეკონომიურად. შრომითი საქმიანობის თავისუფლება ფიქციად რჩება, სანამ მშრომელი სამუშაო ძალის გაყიდვით ცხოვრობს და კაპიტალისტური სასაქონლო წარმოების მგლურ კანონებს ექვემდებარება. ეს თავისუფლება ამიტომ ძალიან ხშირად იქცევა შრომისაგან თავისუფლებად, უმუშევრის „თავისუფლებად“. პრესის თავისუფლება მშრომელი მასებისათვის ფაქტიურად უშინაარსოდ რჩება, სანამ ისინი მოკლებული არიან სათანადო მატერიალურ საშუალებებს. კულტურულ ადამიანს ისევე აქვს მოთხოვნილება პრესის თავისუფლებაზე, როგორც ჰაერზე, მაგრამ ეს სურვილი ბურჟუაზიულ ქვეყნებში უგულებელყოფილია პრესის მონოპოლიებით, რომლებიც ასეთ თავისუფლებას უზრუნველყოფენ მხოლოდ გაბატონებული კლასებისათვის. ამიტომ ძირი და სათავე საზოგადოებრივი მოქმედების თავისუფლებისა იქ არის, სადაც საფუძველია საზოგადოებრივი წყობილებისა. კერძოდ, ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში საწარმოო საშუალებების კერძო საკუთრება თავიდანვე განსაზღვრავს იმ თავისუფლებათა ხასიათს, რომლებიც იურიდიულად აღიარებულია ყველასათვის, მაგრამ ფაქტიურად არსებობს მხოლოდ მცირეთათვის. დემოკრატია კლასობრივ საზოგადოებაში იყო და არის დემოკრატია მხოლოდ გაბატონებული კლასებისათვის. ბურჟუაზიული დემოკრატია,—წერდა ვ. ლენინა,—„ყოველთვის რჩება—კაპიტალიზმის დროს არ შეიძლება არ რჩებოდეს—ვიწრო. შეეკვეცილ, ყალბ, თვალთმაქცურ დემოკრატიად, სამოთხედ მდიდრებისათვის, მახედ და მატყუარობად ექსპლოატირებულთათვის, ღარიბთათვის“<sup>25</sup>. ბურჟუაზიული საზოგადოების ეკონომიურ საფუძველს პოლიტიკურად ბურჟუაზიის დიქტატურა შეესაბამება.

<sup>25</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 28, გვ. 291.



სიტყვით აღვილია მას საყოველთაო დემოკრატია უწოდონ, სინამდვილეში კი, „უადრესად დემოკრატიული ბურჟუაზიული რესპუბლიკაც კი არასოდეს არ ყოფილა და არც შეიძლება ყოფილიყო სხვა რამ, თუ არა კაპიტალის პოლიტიკური ბატონობის იარაღი, ბურჟუაზიის დიქტატურა“<sup>26</sup>.

მშრომელთა ფართო მასებისათვის საზოგადოებრივი მოქმედების თავისუფლებას სოციალისტური რევოლუცია უხსნის კარს. სოციალიზმი არა მარტო აკმაყოფილებს მშრომელთა მილიონიანი მასების მოთხოვნილებას პოლიტიკურ თავისუფლებაზე, არამედ ფართო გასაქანსაც აძლევს ასეთი მოთხოვნილების ზრდასა და სრულყოფას. აქ თავისუფლება პირველ რიგში გარანტირებულია ეკონომიური წყობილებით—სოციალისტური წარმოებითი ურთიერთობებით. რომლებიც გამორიცხავენ საწარმოო საშუალებების კერძო საკუთრებას და მისგან მომდინარე ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაციას. ეკონომიური გარანტიები, სოციალისტური საკუთრებრივი ურთიერთობები ფაქტიურად ხდიან აღიარებულ დემოკრატიულ უფლებებს და განაპირობებენ მათ განხორციელებას. საბჭოთა სახელმწიფო და კომუნისტური პარტია ატარებენ ისეთ პოლიტიკას, რომელიც პასუხობს სოციალისტური ეკონომიური წყობილების ბუნებას და შეესაბამება, გამოხატავს მშრომელი მასების სურვილებსა და ინტერესებს.

სოციალისტური დემოკრატია არ არის უცვლელად მოცემული რამ; ის ისტორიულ განვითარებაშია და თავისუფლების ხარისხიც განუწყვეტლივ იზრდება. ამის ყველაზე მკაფიო დადასტურებაა ჩვენს ქვეყანაში პროლეტარიატის დიქტატურის გადაზრდა საყოველთაო-სახალხო სახელმწიფოდ, რომელიც, თავის მხრივ, კომუნისტური თვითმმართველობისაკენ ვითარდება. უკანასკნელი ათწლეულის მანძილზე სსრ კავშირში სკკ პარტიის XX, XXI და XXII ყრილობების გადაწყვეტილებებით გატარდა დემოკრატიულ უფლებათა გაფართოების რევოლუციური ღონისძიებანი, შეიქმნა მთლიან უზრუნველყოფის მძლავრი პრაქტიკული საშუალებანი. ასეთი საყოველთაო-სახალხო თავისუფლება შესაძლებელია იქ. სადაც ეკონომიური და პოლიტიკური ცხოვრების გამგებლად თვითონ მშრომელი მასები გამოდიან. ახლა მთლიანად აღდგენილია სახელმწიფოებრივი და პარტიული ცხოვრების ხელმძღვანელობის ლენინური პრინციპები, რომლებიც ი. სტალინის პიროვნების კულტის პე-

<sup>26</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 28, გვ. 113.

რიოდში ირღვეოდა. სოციალისტური კანონიერება, რომელმაც თავიდან მოიშორა პიროვნების კულტის მახინჯი მოვლენები, ვითარდება საყოველთაო დემოკრატიის გზით და უზრუნველყოფს მშრომელთა მილიონიანი მასების სრულ თავისუფლებას.

მაგრამ, გამოთქმა „სრული თავისუფლება“ შეიძლება სიყალბის აღმნიშვნელად გადაიქცეს, თუ ის გაგებულ იქნება, როგორც პიროვნების უფლება მოიქცეს თვითნებურად, კანონებისა და სხვა სავალდებულო ნორმების მიუხედავად.

ყოველი იურიდიული კანონი გარკვეულად ზღუდავს პიროვნებას, მიუჩინს რა მის ქცევებს განსაზღვრულ ადგილს საზოგადოებაში. არა ყოველგვარი სურვილი იმსახურებს განხორციელების უფლებას. უაღრესად დემოკრატიული კანონმდებლობის პირობებშიც კი რჩება ბევრი რამ, რაზედაც პიროვნებამ უარი უნდა თქვას საზოგადოების ინტერესებისათვის. რა თქმა უნდა, საზოგადოების ინტერესები არ არის აბსტრაქტული რამ, ის ისევ მისი შემადგენელი ინდივიდების ინტერესებია, მაგრამ თუ ერთი ინდივიდის რომელიმე ინტერესების განხორციელება ხელს უშლის სხვა დანარჩენის კეთილდღეობას, მაშინ პირველი უგულებელყოფილი უნდა იქნეს მეორის სასარგებლოდ. საერთოდ შეუძლებელია საზოგადოების არსებობა ისე, თუ პიროვნება რაღაცნაირად არ იქნება შეზღუდული, რომელიმე სურვილზე არ აიღებს ხელს. თითოეულს რომ ყველაფრის უფლება ჰქონდეს და აბსოლუტური თავისუფლებითა სარგებლობდეს, ადამიანთა შორის ნორმალური ურთიერთობა შეუძლებელი გახდებოდა, ისინი თავიანთი თვითნებობით ისე შეზღუდავდნენ ერთმანეთს, რომ აბსოლუტური თავისუფლების მაგიერ თავისუფლების სრულ უარყოფას მივიღებდით. ანარქია თავისუფლებას გამოირიცხავს; ის წესის უარყოფაა, ხოლო წესი—გარკვეულ შეზღუდვას აუცილებლობით გულისხმობს.

მაგრამ შეზღუდვაც არის და შეზღუდვაც. სოციალისტური საერთო ცხოვრების წესებიც გარკვეულად ფარგლავენ ადამიანთა ქცევებს, მაგრამ ეს მიმართულია ანარქიზმისა და იმ ინდივიდუალიზმის წინააღმდეგ, რომელიც ვიწრო ინტერესების გამოძქმელ წადილის გამართლებას ლამობს. ჩვენ, თქვა ამხ. ლ. ილინოვმა სკკპ ცენტრალური კომიტეტის 1963 წლის ივნისის პლენუმზე, „ასეთ ანარქიულ, ანტისაზოგადოებრივ „ველური თვითნებობის მორალს“ ომი უნდა გამოვუცხადოთ და არავცის მივცეთ ნება ობი-

ვატელური ჭუჭყით გასვაროს წმინდა სიტყვა—თავისუფლება, რომლისთვისაც ესოდენ ბევრი სისხლი დაიღვარა<sup>27</sup>. სოციალისტური საერთო ცხოვრების წესების შეგნებული შესრულება უზრუნველყოფს ნამდვილ თავისუფლებას. „ნამდვილი თავისუფლება ის კი არ არის, რომ უგულვებელყოთ სოციალისტური საერთო ცხოვრების წესები, არამედ ის, რომ შეგნებულად ვასრულებთ ამ წესებს“.

დემოკრატიული კანონები (სათანადოდ გარანტირებული: რა თქმა უნდა) იმგვარ შეზღუდვებს ითვალისწინებენ, რაც მთელი საზოგადოების კეთილდღეობის აუცილებელი პირობაა და რის გარეშეც თვითონ პიროვნებამ არ შეიძლება მიადწიოს სრულქმნას. ასეთი ნორმების შეგნება და ნებაცხოფლობითი შესრულება მათ გარეგანი ძალიდან შინაგან ძალად აქცევთ; მაგრამ ამით სამართლის სფეროსაც ვტოვებთ და მორალის სფეროში გადავიდვართ. ნამდვილი დემოკრატიული კანონმდებლობა სწორედ ამ გზით ვითარდება, ის იქამდე უნდა მივიღეს, რომ თავისი თავი უარყოს და მორალურ კანონმდებლობად გარდაიქმნას. ასეთი პროცესი ჩვენს ქვეყანაში ხდება.

ამრიგად, მოქმედების თავისუფლება, რომელსაც ზოგჯერ პრაქტიკულ თავისუფლებასაც უწოდებენ, წარმოადგენს ადამიანის სურვილების განხორციელების თავისუფლებას. თავისთავად ამ თავისუფლების განმარტება ჯერ კიდევ არ ახასიათებს ნებისყოფის თავისუფლებას, თუმცა პირველი მეორის აუცილებელი პირობაა. ადამიანს რომ თავისუფალი მოქმედება არ შეეძლოს, მისი ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი იმთავითვე მოიხსნებოდა და მასზე მსჯელობას არაფერი არ გვიკარნახებდა.

## თავი მორა

### თავისუფლებისა და აუცილებლობის დაპირისპირების დაძლევის ცდები მარქსამდელ ფილოსოფიაში

თავისუფლებისა და აუცილებლობის აბსტრაქტული დაპირისპირების დაძლევა მეტაფიზიკური მეთოდით შეუძლებელია. უფრო მეტიც, ეს მეთოდი თვითონ ამართლებს ასეთ დაპირისპირებას. და რადგანაც მეტაფიზიკური მეთოდი მარქსამდელ ფილოსოფიაში საბოლოოდ გადაულახავი დარჩა, ამიტომ ვერც იდეალიზმმა და ვერც:

<sup>27</sup> ლ. თ. ილიჩოვი, პარტიის იდეოლოგიური მუშაობის მორჩი ამოცანები, 1963, გვ. 50.

ძველმა მატერიალიზმმა თავი ვერ გაართვა თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემას.

მაგრამ მარქსამდელ ფილოსოფიაში ცნობილია თავისუფლები-სა და აუცილებლობის არა მარტო დაპირისპირება, არამედ მათი დაკავშირების ცდებიც. ეს ცდები სხვადასხვანაირ ხასიათს ატარებ-და და განისაზღვრებოდა იმ მსოფლმხედველობრივი და მეთოდო-ლოგიური პრინციპებით, რომლებსაც ესა თუ ის ფილოსოფიური თეორია ემყარებოდა.

ჩვენს მიზანს არ შეადგენს ყველა იმ ფილოსოფიური სისტე-მის განხილვა, რომლებიც თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის გადაწყვეტისას ცალმხრიობის დაძლევის ცდილობდნენ, აუცილებლობასთან ერთად თავისუფლებასაც აღიარებდნენ და მათ შინაგან კავშირს ახასიათებდნენ. შევჩერდებით მხოლოდ იმ ზოგ-ერთ ფილოსოფიურ თეორიაზე. რომელთა კრიტიკულ განხილვასაც მეტი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი პრობლემის შემდგომი გარკვევისათ-ვის.

## 1. სპინოზას თეორია

ახალ დროში სპინოზა პირველი ფილოსოფოსია, რომელმაც სცადა თავისუფლებისა და აუცილებლობის მეტაფიზიკური დაპი-რისპირების დაძლევა და მათი შინაგანი კავშირის გააზრება. „ეთი-კის“ საბოლოო ამოცანასაც იმის გარკვევა შეადგენს, თუ რაში მდგომარეობს ადამიანის თავისუფლება.

სპინოზას მიხედვით, ჭეშმარიტი შემეცნება წარმოადგენს სა-განთა შემეცნებას მათს აუცილებლობაში. ბუნებაში საგანთა ურ-თიერთობა ისეთივეა, როგორც დებულებებისა მათემატიკაში. საგა-ნი საგანთან დაკავშირებულია მიზეზობრივი კავშირით და ისევე აუცილებლობით გამომდინარეობს მისგან, როგორც მათემატიკური დასკვნა შესაბამისი დებულებებისაგან. ყოველი საგანი არსებობს ბუნებრივი აუცილებლობით და მისი სხვაგვარად ყოფნა შეუძლე-ბელია. საგნის არსებობა აუცილებლობით გამომდინარეობს მისი მიზეზისაგან, ეს უკანასკნელი აუცილებლობით განსაზღვრულია თავისი მიზეზით და ა. შ. მიზეზობრივი კავშირის ამ უწყვეტი და მარადიული ჯაჭვის სათავეა სუბსტანცია ანუ ღმერთი, რომელიც პირველ მიზეზს წარმოადგენს. თუ ყოველივე, როგორც სპინოზა

ამბობს, ფატალურად აუცილებელია, მაშინ ეს იმას ნიშნავს. რომ შემთხვევითობა წმინდა სუბიექტური კატეგორიაა და მას რეალურად არაფერი არ შეესაბამება. „საგანთა ბუნებაში არ არის არაფერი შემთხვევითი, არამედ ყველაფერი გარკვეული სახით განსაზღვრულია არსებობისა და მოქმედებისათვის ღვთაებრივი ბუნების აუცილებლობით“<sup>1</sup>. შემთხვევითს ჩვენ ვუწოდებთ იმას, რის მიზეზიც არ ვიცით. მაშასადამე, შემთხვევითობა ჩვენი ცოდნის ნაკლოვანების შედეგია და არა საგანთა ვითარებისა. შემთხვევითი არსებობა და მოქმედება კატეგორიულად არის უარყოფილი, „ყველაფერი გარდუვალი აუცილებლობით გამომდინარეობს ღმერთის ბუნებიდან“<sup>2</sup>.

ბუნების ფატალური აუცილებლობა უპირისპირდება თავისუფლებას; ის, რაც აუცილებელია, არ არის თავისუფალი და პირიქით, თუ საგანი თავისუფალია, მაშინ ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი არ ექვემდებარება მიზეზობრივ განსაზღვრულობას. მაგრამ,—ამაში მდგომარეობს სპინოზას მოძღვრების ძირითადი აზრი,—არააუცილებელი საგანი იგივეა, რაც არარსებული. რაც მიზეზობრიობის გარეშე დგას, ის არც შეიძლება არსებობდეს. ამიტომ თავისუფლების აღიარება ეწინააღმდეგება მიზეზობრიობის უნივერსალური მნიშვნელობის აღიარებას, ხოლო ამ უკანასკნელის უარყოფა ეწინააღმდეგება ბუნების ნამდვილ არსებობას.

მაგრამ თავისუფლებისა და აუცილებლობის ეს დაპირისპირება, მათი ურთიერთობის დახასიათება, როგორც კონტრადიქტორული წინააღმდეგობისა, ძალაშია, თუ თავისუფლება გაგებული იქნება, როგორც თვითნებობა. აუცილებლობა უპირისპირდება არა საერთოდ თავისუფლებას, არამედ თავისუფლებას, როგორც უმოზეოს. ჰუმანიტი თავისუფლება გამოიციხავს რა თავისუფლების ინდეტერმინისტულ ცნებას, არათუ არ მოითხოვს აუცილებლობის უარყოფას, არამედ შინაგანად გულისხმობს და მას ემყარება. რას წარმოადგენს ნამდვილი თავისუფლება?

სპინოზას ფილოსოფიაში თავისუფლებისა და აუცილებლობის ერთიანობა ძირითადად ორ ასპექტშია გააზრებული: ერთია სუბს-

<sup>1</sup> С п и н о з а, Избранные произведения, 1957, გვ. 387.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 633.

ტანციის ანუ ღმერთის. ანუ ბუნების თავისუფლება, ხოლო მეორეა ადამიანის თავისუფლება.

„ეთიკის“ პირველ ნაწილში სპინოზა ასე განმარტავს თავისუფლებასა და აუცილებლობას: „თავისუფალი ეწოდება ისეთ საგანს, რომელიც არსებობს მხოლოდ და მხოლოდ თავისი საკუთარი ბუნების აუცილებლობით და მოქმედებისათვის განისაზღვრება მხოლოდ თავისით. აუცილებელი ან, უკეთესად რომ ვთქვათ, იძულებული ეწოდება საგანს, რომელიც არსებობს და მოქმედებისათვის გარკვეული სახით განისაზღვრება რაიმე სხვით“<sup>3</sup>.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ არც თავისუფლების ეს ცნება და არც აუცილებლობის ეს ცნება არ არის თავისუფლებისა და აუცილებლობის ერთადერთი დახასიათება სპინოზას ფილოსოფიაში. სხვანაირად რომ ვთქვათ, საგანი შეიძლება იყოს აუცილებელი, მაგრამ მას აუცილებლობის ეს ცნება არ გამოხატავს, და საგანი შეიძლება იყოს თავისუფალი, მაგრამ თავისუფლების ამ ცნებით არ გამოითქმებოდეს.

თავისუფალი, როგორც ასეთი, რომელიც არსებობს თავისი საკუთარი ბუნების აუცილებლობით და მოქმედებისათვის განისაზღვრება თავისით. არის მხოლოდ სუბსტანცია. სუბსტანციის ანუ ღმერთის გარეშე არ არის არაფერი, რაც მას განსაზღვრავდა, რაც მისი არსებობისა და მოქმედების მიზეზი იქნებოდა. ის გარემოება, რომ სუბსტანცია თვითონ განსაზღვრავს თავის თავს, იმასვე ნიშნავს, რომ იგი არის თავისი თავის მიზეზი, *causa sui*. სუბსტანცია ამ მხრივ არსებითად განსხვავდება დაბოლოებული საგნებისაგან, რომელთა მიზეზიც მათ გარეთ არის და რომლებიც ამის გამო სხვისაგან განისაზღვრებიან. სუბსტანცია თვითონ არის თავისი მოქმედების ერთადერთი განმსაზღვრელი და სწორედ ამაში მდგომარეობს მისი თავისუფლება. მაგრამ ეს თავისი თავის განმსაზღვრელობა, როგორც დავინახეთ, მიზეზობრიობას, თვითმიზეზობრიობას ნიშნავს და, მაშასადამე, სუბსტანცია აუცილებლობითაც მოქმედებს. უფრო ზუსტად: სუბსტანცია ერთსა და იმავე დროს აუცილებლობასაც წარმოადგენს და თავისუფლებასაც. ამიტომ სპინოზა სუბსტანციას უწოდებს თავისუფალ მიზეზს. სუბსტანცია ანუ ღმერთი

<sup>3</sup> С п и н о з а, Избр. произв., т. I, гл. 362.

აუცილებლად არსებობს, მაგრამ ის თავისუფალიც არის, ვინაიდან არსებობს მხოლოდ თავისი ბუნების აუცილებლობით, „ღმერთი,— წერს სპინოზა,— მოქმედებს მხოლოდ თავისი ბუნების კანონთა ძალით და რაიმე იძულების გარეშე... ერთი მხოლოდ ღმერთი არის თავისუფალი მიზეზი“<sup>4</sup>. სუბსტანციის აუცილებლობა „თავისუფალი აუცილებლობაა“ და რგი, განსხვავებით „იძულებული აუცილებლობისაგან“, მხოლოდ სუბსტანციისათვის არის დამახანსიათებელი. თავისუფალი აუცილებლობის ცნება უარყოფს თავისუფლებისა და აუცილებლობის დაპირისპირებას. სუბსტანციაში, როგორც თავისუფალ მიზეზში, თავისუფლება და აუცილებლობა გაიგივებულია, ერთმანეთს ემთხვევა, ეს ჰქონდა სპინოზას მხედველობაში, როდესაც წერდა: „მე ვუშვებ თავისუფლებას არა როგორც თავისუფალ გადაწყვეტილებას. არამედ როგორც თავისუფალ აუცილებლობას“<sup>5</sup>.

აუცილებლობის ზემოთ წარმოდგენილი განსაზღვრება (აუცილებელია ის, რის არსებობა და მოქმედება სხვა რაიმეთი არის განსაზღვრული) სპინოზას მიერ ჩამოყალიბებულია, როგორც იძულების ცნებასთან იგივეობრივი. ეს არ არის ის აუცილებლობა, რომელიც სუბსტანციას მიეწერება. ეს მხოლოდ დაბოლოებული საგნების დახასიათებაა. და თუ სპინოზა „ეთიკის“ პირველ ნაწილში უშენიშვნოდ იძლევა აუცილებლობის ამ განსაზღვრებას, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ აქ სუბსტანციის ცნებაა გარკვეული. სუბსტანცია, როგორც *causa sui*, დახასიათებულია დაბოლოებულ საგნებთან (მოდუსებთან) განსხვავებაში და ამიტომ მოცემულია ამ უკანასკნელთა ბუნების გამომთქმელი აუცილებლობის ცნება. მოდუსების არსებობა აუცილებელია, ე. ი. იძულებულია, მაშინ როდესაც სუბსტანცია არის თავისუფალი. თავისუფალი არის ის, რაც არ არის იძულებული, ე. ი. სხვით განსაზღვრული და ასეთა სუბსტანცია წარმოდგენს. იმავე მოტივით, თავისუფლების აღნიშნული განსაზღვრება (თავისუფალია ის, რაც არსებობს თავისი ბუნების აუცილებლობით და მოქმედებისათვის მხოლოდ თავისით განსაზღვრება) ახასიათებს მხოლოდ სუბსტანციას და არა თავისუფალ საგნებს საერთოდ. სუბსტანციის გარდა სხვა არაფერი არ შე-

<sup>4</sup> სპინოზა, იქვე, გვ. 378.

<sup>5</sup> Спиноза, Избр. произв., т. I, гл. 591.

იძლება იყოს ამგვარად თავისუფალი, ვინაიდან სუბსტანცია ერთადერთი განსაზღვრავს თავის თავს არსებობისა და მოქმედებისათვის და, ამ აზრით, ერთადერთი წარმოადგენს თავისუფალს.

სუბსტანციის ანუ ღმერთის თავისუფალი აუცილებლობა გამოირიცხავს არა მარტო იძულებას. არამედ თავისუფლებასაც, გაგებულს როგორც თვითნებობას. ამიტომ თავისუფალი აუცილებლობის ცნება მიმართულია როგორც უკიდურესი დეტერმინიზმის, ისე ინდეტერმინიზმისა და თეოლოგიის წინააღმდეგ.

სუბსტანციაში იძულების დაშვება ეწინააღმდეგება თვითონ სუბსტანციის ცნებას, რომლის მიხედვითაც სუბსტანციის არსება არსებობას გულისხმობს და ამიტომ თვითგანსაზღვრულობით, თავისუფლებით ხასიათდება. სუბსტანცია არის ყოველი სხვისა და მოვლენის უკანასკნელი მიზეზი, ე. ი. ისეთი, რომელიც თვითონ სხვა მიზეზს არ საჭიროებს, თვითმიზეზია და, მაშასადამე, თავისუფალ მიზეზს წარმოადგენს; მასში აღგლი არა აქვს არავითარ იძულებას, იგი მხოლოდ თავისუფალია.

მეორე მხრივ, თავისუფალი აუცილებლობის ცნება მიმართულია ინდეტერმინიზმის წინააღმდეგ, რომელიც თავისუფლებას აღიარებს, როგორც თვითნებობას. სუბსტანციის მოქმედება ისეთი რამე არ არის, რაც შეიძლება იყოს ასეთი და შეიძლება არც იყოს, არამედ მკაცრად განსაზღვრული და მხოლოდ იმგვარად შესაძლებელი, როგორც იგი არის. მაგრამ ეს მკაცრი განსაზღვრულობა სუბსტანციისათვის გარეგანი კი არ არის, არამედ მისი შინაგანი ბუნების, მისი არსებობის გამოხატულებაა და ამიტომ თავისუფალ განსაზღვრულობას წარმოადგენს.

თავისუფალ სუბსტანციას ანუ ღმერთს, როგორც ეს სპინოზას ფილოსოფიაშია წარმოდგენილი, მიეწერება იმ ღმერთის საპირისპიროს ნიშნები, რომელსაც რელიგია და თეოლოგია ემყარება. რელიგიური ღმერთი თეოლოგიაში გაგებულია, როგორც თავისუფალი ნებისყოფის მქონე არსება, რომელსაც შეუძლია გააკეთოს ის და ისე, რაც და როგორც მოესურვება. მას მიეწერება ადამიანური ნიშნები. ამგვარი ღმერთიცა და მისი თავისუფლებაც სპინოზას მიერ პრინციპულად არის უარყოფილი. „სხვები ფიქრობენ,—წერს სპინოზა,—რომ ღმერთი არის თავისუფალი მიზეზი იმიტომ, რომ მას შეუძლია, მათი აზრით, გააკეთოს ისე, რომ ის, რაც, როგორც ჩვენ ვთქვით, გამოდინარეობს მისი ბუნებიდან, ე. ი. რასაც ის ფლობს, არ ხდებოდეს, სხვა სიტყვებით, არ იწარმოებდეს მის მიერ. მაგრამ



ეს იგივეა, მათ რომ ეთქვათ, რომ ღმერთს შეუძლია გააქეთოს ისე, რომ სამკუთხედის ბუნებიდან არ გამომდინარეობდეს სამი კუთხის ტოლობა მისი ორი სწორისადმი, ან რომ მოცემული მიზეზიდან არ გამომდინარეობდეს შედეგი; ეს კი უაზრობაა<sup>6</sup>. ღმერთის ასეთი გონება და ნებისყოფა სპინოზას ფილოსოფიაში უარყოფილია. მაგრამ ამ დოგმის გარეშე რელიგია კარგავს თავის ძირითად საყრდენს.

როგორ ესმის სპინოზას ადამიანის თავისუფლება? ის, რაც ითქვა სუბსტანციაზე, როგორც თავისუფალზე, არ ითქმის ადამიანის ნებისყოფის შესახებ. ნებისყოფა არის აზროვნების მოდუსი და ამიტომ იგი მიეკუთვნება *natura naturata*-ს და არა *natura naturans*-ს. ამ ორი ცნების განსხვავება ნათელს ჰფენს ნებისყოფის ცნებას სპინოზას ფილოსოფიაში. *natura naturans*-ის სფერო თავისუფალი მიზეზობრიობის, თავისუფალი აუცილებლობის სფეროა. აქ არ არის შემქმნელისა და შექმნილის ურთიერთობა. *natura naturans* შემქმნელი ბუნებაა, განმსაზღვრელი და არა განსაზღვრული. სულ სხვა არის *natura naturata*. სხვა მიზეზით აუცილებელი განსაზღვრულობა მოდუსების დამახასიათებელი ნიშანია. მაშასადამე, ნებისყოფის მოქმედების მიზეზი, მისი საბოლოო წყარო არის არა თვ-თონ ნებისყოფაში, არამედ მის გარეთ. ნებისყოფა, როგორც მოდუსი, ყოველთვის განსაზღვრულია სუბსტანციით, მისი კანონზომიერებით. მიზეზობრიობის კანონი ობიექტური და უნივერსალური კანონია, რომელსაც ექვემდებარება ყოველი საგანი და. მაშასადამე, ადამიანის ნებისყოფაც.

თუ ნებისყოფა მიზეზობრიობით არის განსაზღვრული, თუ ის სხვაზეა დამოკიდებული, მაშინ ეს. სპინოზას მიხედვით, იმას ნიშნავს, რომ იგი ყოველთვის აუცილებლობით მოქმედებს. ამიტომ თავისუფალი, ე. ი. ობიექტური კანონზომიერებისაგან დამოუკიდებელი ნებისყოფა წარმოადგენს ფიქციას. „სულში,—წერს სპინოზა,—არ არის არავითარი აბსოლუტური ან თავისუფალი ნებისყოფა, არამედ ამა თუ იმ ნდომისათვის სული განისაზღვრება მიზეზით, რომელიც თავის მხრივ განსაზღვრულია, ეს—მესამეთი და ასე დაუსრულებლად“<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> С п и н о з а. Избр. произв., т. I, гл. 378.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 445.

აქ სპინოზა პრინციპულად უპირისპირდება ინდეტერმინიზმს, რომელიც იცავს თეზისს ნებისყოფის თავისუფლების. ე. ი. მისი მიზეზობრივ განუხსაზღვრელობის შესახებ. უდავოა, რომ სპინოზას პირველ რიგში მხედველობაში აქვს დეკარტის თეორია.

ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა დეკარტის წინაშე რამდენიმე ასპექტში იდგა. ჯერ ერთი, დეკარტის მიხედვით, გონება შეცდომის წყაროდ ვერ ჩაითვლებოდა და ამიტომ მან ჰუმბარიტისა და ყალბის გარჩევის ასახსნელად თავისუფალი ნებისყოფის ცნებას მიმართა,—შეცდომა იქიდან წარმოდგება, რომ ნებისყოფას აქვს უნარი გავრცელდეს უფრო, ვიდრე გონება და ჰუმბარიტის ნაცვლად ყალბი აირჩიოს. თავისუფალი არჩევის უნარი—აი რა არის შეცდომის წყარო. მეორე, დეკარტი ნებისყოფის თავისუფლებას პასუხისმგებლობისა და მორალის აუცილებელ პირობად თვლიდა. მესამე, დეკარტს მთელი სიმწვავეთ დახვდა შუა საუკუნეებში ყოველმხრივ ნაწვალები და მაინც რაიმე გონივრულ პასუხს მოკლებული კითხვა: როგორ უთავსდება ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლება ღმერთის მიერ ყოველივეს წინასწარგანსაზღვრულობის იდეას?

ნებისყოფის თავისუფლების აღიარება დეკარტთან ამ მომენტებთან არის დაკავშირებული. შეცდომა ფაქტია, მაშასადამე, არის თავისუფალი არჩევანის უნარი, რომელიც ამ ფაქტს გასაგებად ხდის. პასუხისმგებლობა მორალი ფაქტია, მაშასადამე, ადამიანის ნებისყოფა თავისუფალია. ცოდვა ამ ქვეყანაზე ფაქტია, მაგრამ ღმერთი არ შეიძლება ცოდვის წყარო იყოს, მაშასადამე, ცოდვა ნებისყოფის თავისუფლებიდან უნდა წარმოდგებოდეს.

ასეთია ძირითად ხაზებში დეკარტის მოსაზრებები ნებისყოფის თავისუფლების დასაცავად. მაგრამ მათ, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ პასუხისმგებლობისა და თავისუფლების ურთიერთობას, რომლის შესახებაც დეკარტი ორიგინალური არც არის, მეცნიერების ისტორიაში ისეთი მნიშვნელოვანი როლი არ შეუსრულებიათ, როგორც დეკარტის მიერ წამოყენებულ ერთ არგუმენტს, რომელიც ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის გამოკვლევებში თითქოს მარადიულ საკითხად გახდა. ეს არის აზრი თვითცნობიერების მიერ ნებისყოფის თავისუფლების დადასტურების შესახებ. ანუ თეზისი, რომლის მიხედვითაც თავისუფლება მოცემულია, რო-

გორც განცდა, როგორ ცნობიერების ფენომენი, რომელიც არ შეიძლება ნამდვილად არ იყოს.

ეს არგუმენტი დეკარტის მიერ გამოყენებულია ჯერ კიდევ „მედიტაციებში“, ხოლო უფრო ნათლად ჩამოყალიბებულია „ფილოსოფიის საწყისებში“, სადაც ნათქვამია: „ჩვენი ნებისყოფის თავისუფლება მიიწვდომება დასაბუთების გარეშე, მხოლოდ ჩვენი შინაგანი ცდით“<sup>8</sup>. სხვანაირად, ლაპარაკია იმაზე, რომ ნებისყოფის თავისუფლება თვითცნობიერების, შინაგანი ცდის ფაქტია და ყოველ ადამიანს აქვს მისი განცდა. ეს დეკარტისათვის, და შემდეგ ყველა ინდეტერმინისტიკისათვის, ნებისყოფის თავისუფლების უტყუარ დასაბუთებას წარმოადგენს.

სპინოზა პრინციპულად სხვაგვარად განმარტავს თავისუფლების განცდის მნიშვნელობას ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის გაშუქებაში. ის სრულიადაც არ უარყოფს იმას, რომ ადამიანს. რომელიც აქტივობას ახორციელებს, ცნობიერებაში ეძლევა თავისუფლება, გრძნობს თავს თავისუფლად. მაგრამ ეს გრძნობა, სპინოზას მიხედვით, სრულიადაც არ არის იმ თავისუფლების დადასტურება, რომელზედაც ინდეტერმინისტები ლაპარაკობენ. მიზეზობრიობისაგან დამოუკიდებლობის შესახებ ადამიანს აქვს არა განცდა, არამედ მხოლოდ იდეა, აზრი. იდეა კი ბევრი ისეთი რაიმეს შესახებ შეიძლება, რაც არ არსებობს.

ნებისყოფის თავისუფლების იდეა, სპინოზას აზრით, არის ყალბი იდეა, რომელიც არადექლავატური შემეცნების პროდუქტს წარმოადგენს. მაგრამ ამით საქმე არ თავდება. ის გარემოება, რომ ადამიანები თავს თავისუფლად თვლიან, თავიანთი ნებისყოფა თავისუფალი ჰგონიან, ფაქტია, ხოლო ფაქტს ახსნა უნდა. ეს ახსნა ამავე დროს თავისუფლების ყალბი იდეის დაძლევა იქნება, ვინაიდან არაადექლავატური ცოდნა, გაგებული როგორც არაადექლავატური, აღარ არის შეცდომის წყარო. თუ ნებისყოფის თავისუფლებას იდეა არაადექლავატური შემეცნების შედეგია, მაშინ, ცხადია, რომ მისი გენეზისი შემეცნების თავისებურებებში უნდა ვეძებოთ.

შემეცნების პირველ ანუ დაბალ სახეს სპინოზა უწოდებს შეხედულებას ანუ წარმოსახვას. წარმოსახვის პროდუქტი არასოდეს

<sup>8</sup> Декарт, Избранные произведения, гл. 442.

არ არის ადექვატური იდეა, არამედ ყოველთვის არის ფიქტიური, ყალბი ან ბუნდოვანი. ასეთი შემეცნების დროს სული აყალიბებს აბსტრაქტულ ანუ უნივერსალურ ცნებებს, რომლებიც გამაზიანებენ არა საგანთა არსებას, არამედ ადამიანთა მოუწესრიგებელ ცდას. ნებისყოფა, რომელსაც ადამიანები თავისუფლად თვლიან. სწორედ ასეთ ცნებათა რიგს ეკუთვნის. ასეთი ნებისყოფა არის მეტაფიზიკური ანუ უნივერსალური არსება და, მაშასადამე, სინამდვილეში არ არსებობს. რეალურად არსებობს არა უნივერსალური ან აბსოლუტური ნებისყოფა, არამედ ცალკეული ნებისმიერი მოვლენები. „გონება და ნებისყოფა,—წერს სპინოზა,—ზუსტად ისეთსავე მიმართებაშია ამა თუ იმ იდეასთან ან ამა თუ იმ ნებისმიერ მოვლენასთან, როგორც ქვობა ამა თუ იმ ქვასთან ან ადამიანი პეტრესთან ან პავლესთან“<sup>9</sup>.

აყალიბებს რა წარმოდგენებიდან ნებისყოფის უნივერსალურ ცნებას, ადამიანი იმას, რაც არის მხოლოდ აზროვნების მოდუსი თვლის უზოგადეს არსებად და, ცხადია, ლებულობს მას, როგორც განუსაზღვრელს. მაგრამ ასეთი ნებისყოფა არის არა რეალური რაჟ, არამედ ფიქცია, რომლის მიმართაც იმის კითხვაც კი არ შეიძლება, თავისუფალია თუ არა. ჯერ კიდევ თავის აღრიცხვად ნაწარმოებში „მოკლე ტრაქტატი ღმერთის, ადამიანისა და მის ბედნიერების შესახებ“ სპინოზა წერდა: „ვინაიდან ადამიანს აქვს ხან ერთი, ხან მეორე ნებისყოფა, ამიტომ ის აკეთებს მისგან თავის სულში საყოველთაო მოდუსს, რომელსაც ის ნებისყოფას უწოდებს, ზუსტად ისევე, როგორც ის აყალიბებს ადამიანის იდეას ამა თუ იმ ადამიანის წარმოდგენებიდან. და რადგანაც ის არასაქმოდ განასხვავებს ნამდვილ არსებებს აზრობრივი არსებებისაგან, ამიტომ ვლებულობთ რომ ის განიხილავს აზრობრივ არსებებს, როგორც საგნებს, რომლებიც ბუნებაში ნამდვილად არსებობენ და, ამრიგად, თავის თავს ზოგიერთი საგნის მიზეზად თვლის... ვინაიდან თუ ვკითხვთ ვინმეს, თუ რატომ უნდა ადამიანს ესა თუ ის, პასუხობენ: იმიტომ რომ მას აქვს ნებისყოფა. მაგრამ რადგანაც ნებისყოფა, როგორც ნათქვამი იყო, მხოლოდ ამა თუ იმ სურვილის იდეაა და ამიტომ მხოლოდ აზროვნების მოდუსია (აზრობრივი არსება) და არა რეალური

<sup>9</sup> Спиноза, Избр. Произв., т. I, гл. 446.

არსება, ამიტომ მისგან არაფერი არ შეიძლება შეიქმნას *num ex nihilo nihil fit* (არაფერი არ წარმოიშვება არაფრისაგან). ამიტომ, რადგანაც ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ნებისყოფა არ არის ბუნებაში არსებული საგანი, არამედ მხოლოდ ფიქცია, მე ვფიქრობ, რომ არც უნდა ვიკითხოთ თავისუფალია იგი თუ არა<sup>10</sup>.

ნებისყოფა: ამტკიცებს სპინოზა, ისევე არ შეიძლება იყოს ჩვენი ნდომის მიზეზი, როგორც სითეთრე—რომელიმე თეთრი საჯნია. ისევე როგორც ცალკეული საგნის მიზეზი ისევე ცალკეული საგანია და არა აბსტრაქტული, რეალურად არსებული ნებისმიერი მოვლენის მიზეზიც ასევე რეალური მოვლენაა და ა. შ. მაშასადამე. თუ ნებისყოფას შევხედავთ ისე, როგორც ის არსებობს სინამდვილეში, სინამდვილეში კი ის ამა თუ იმ კონკრეტული რეალობის სახით არსებობს, მაშინ მისი მიზეზობრივი ახსნა სავესებით შესაძლებელია და აუცილებელს წარმოადგენს. „ნებისყოფასა და ცალკეულ ნდომებს შორის.—წერს სპინოზა,—ისეთივე განსხვავებაა, როგორც სითეთრესა და თეთრი ეფრიუს ცალკეულ საგნებს ან ადამიანობასა და ამა თუ იმ ადამიანს შორის. მტკიცება, რომ ნებისყოფა არის ამა თუ იმ ნდომის მიზეზი, ისევე შეუძლებელია, როგორც შეუძლებელია ჩავთვალოთ ადამიანობა პეტრეს ან პავლეს მიზეზად... ცალკეულ ნდომებს კი ვინაიდან თავიანთი არსებობისათვის საჭიროებენ განსხვავებულ მიზეზს, არ შეიძლება ეწოდოს თავისუფალი, არამედ აუცილებლად წარმოადგენს ისეთს, როგორც მათ განსაზღვრავენ მათი წარმოქმნილი მიზეზები“<sup>11</sup>.

ამრიგად, თავისუფლების იდეის წყარო ადამიანის შემეცნების თავისებურებით აიხსნება: ნებისყოფის არაადექვატური ცოდნა საფუძვლად ედება ნებისყოფის აბსტრაქტულ ცნებას, ხოლო ეს უკანასკნელი განაპირობებს იმას, რომ ადამიანი აყალიბებს თავისუფლების იდეას. როგორც ვნედავთ, თავისუფლების იდეა იმის შედეგია, რომ ადამიანს არა აქვს ნამდვილი მიზეზების ჰეგემონიური ცოდნა. ის ნდომას აკავშირებს არა მის რეალურ მიზეზებთან, არამედ აბსტრაქტულ ნებისყოფასთან. ამ გარემოებას სპინოზა განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს და მას არა ერთხელ უბრუნდება.

<sup>10</sup> სპინოზა, იქვე, გვ. 132—139.

<sup>11</sup> С п и н о з а, Избр. произв., т. 2, გვ. 389.

სპინოზა პირველი იყო, ვინც ეს საკითხი გამოიკვლია და მან, ამ საკითხის სპინოზისეულმა გადაწყვეტამ, დეტერმინიზმის ისტორიაში იმდენად დიდი როლი შეასრულა, რომ ზოგიერთმა იგი კოპერნიკის აღმოჩენას შეადარა.

სპინოზას მიხედვით, ადამიანის სურვილები გამოხატავენ მის მისწრაფებას სარგებლობისაკენ, სიამოვნების მოპოვებისაკენ. შეიგნებს რა თავის სურვილს, ადამიანი ამავე დროს აცნობიერებს თავის მოქმედებას და მას შეგნებულად წარმართავს. მაგრამ ამ სურვილებისა და მოქმედების მიზეზების უცოდინარობა მასში ჰქმნის ილუზიას, თითქოს ისინი თავისუფალს წარმოადგენენ. „ადამიანები,—წერს სპინოზა,—მხოლოდ იმ მიზეზით თვლიან თავს თავისუფლად, რომ თავიანთ მოქმედებებს შეიგნებენ, მიზეზები კი, რომლითაც ისინი განისაზღვრებიან, არ იციან“<sup>12</sup>. მეორე ადგილზე სპინოზა წერს: „ადამიანები ცდებიან, თვლიან რა თავს თავისუფლად. ეს შეხედულება მხოლოდ იმას ემყარება, რომ თავიანთ მოქმედებებს ისინი შეიგნებენ, მიზეზები კი, რომლითაც ისინი განისაზღვრებიან, არ იციან. მაშასადამე, მათი თავისუფლებიც იღეა იმაში მდგომარეობს, რომ მათ არ იციან თავიანთი მოქმედების არავითარი მიზეზი“<sup>13</sup>.

თავისუფლების იდეის გენეზისის საკითხზე სპინოზა სპეციალურად ჩერდება შულერისადმი წერილში. ყოველი ცალკეული საგანი, წერს სპინოზა, აუცილებლობით არის დეტერმინირებული გარეგანი მიზეზით. მაგ., ქვის მოძრაობა რომ ავიღოთ, იგი ზუსტად არის განსაზღვრული გარეგანი ბიძგით და რაკი ეს მიზეზი არსებობს, მისი მოძრაობა არ შეიძლება სხვანაირად იყოს, ვიდრე იგი არის სინამდვილეში. მაგრამ თუ წარმოვიდგენთ, რომ ქვას ცნობიერება აქვს და შეგნებული აქვს თავისი მისწრაფება გააგრძელოს მოძრაობა, მაშინ ის იფიქრებდა, რომ იგი თავისუფალია და მისი მოძრაობის მიზეზი სხვა არაფერია, თუ არა მისივე სურვილი. და სპინოზა განაგრძობს: „ასეთივეა ის ადამიანური თავისუფლებაც, რომლითაც ყველას თავი მოაქვს და რომელიც მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანებს შეგნებული აქვთ თავიანთი სურვილი, მაგრამ არ იციან მიზეზები, რომლითაც ისინი განისაზღვრე-

<sup>12</sup> Спиноза, Избр. произв., т. I, гл. 460.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 434.

ბიან. ასე, ბავშვი ფიქრობს, რომ ის თავისუფლად ისწრაფვის რძისკენ, გაჯავრებული ბიჭი კი—რომ მას თავისუფლად სურს შურისძიება, მხდალი კი,—რომ მას სურს გაქცევა. ასე, მთვრალი ფიქრობს, თითქოს ის ნებისყოფის თავისუფალი გადაწყვეტილებით გამოთქვამს იმას, რის შესახებაც შემდეგში, როდესაც გამოფხიზლდება, ინდომებდა, რომ იგი უთქმელი დარჩენილიყო<sup>14</sup>.

ამრიგად, ადამიანის ნებისყოფა ყოველთვის აუცილებლობით არის განსაზღვრული. შეიძლება თუ არა მის მოქმედებას ყოველთვის იძულებული ეწოდოს? „ეთიკის“ მრავალ ადგილზე სპინოზა აუცილებლობისა და იძულების ცნებებს ერთი მნიშვნელობით ხმარობს. შუღერისადმი წერილში მოცემული განსაზღვრება იძულებისა („იძულებულს მე ვუწოდებ იმას, რაც, როგორც თავის არსებობაში, ისე თავის მოქმედებაში გარკვეული განსაზღვრული სახით განპირობებულია რაიმე სხვა საგნით“<sup>15</sup>) ემთხვევა აუცილებლობის იმ განსაზღვრებას, რომელსაც სპინოზა „ეთიკაში“ იძლევა. მაგრამ ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს სპინოზა საერთოდ არ ასხვავებდეს ერთმანეთისაგან იძულებასა და აუცილებლობას. ეს განსხვავება სუბსტანციის მაგალითზე უკვე დავინახეთ. სუბსტანცია აუცილებლობით არსებობს, მაგრამ არ შეიძლება ითქვას, რომ მისი არსებობა იძულებულია. მაშასადამე. აუცილებლობა, როგორც იძულება, მხოლოდ მოდუსების საწყაროში არსებობს. ადამიანის ნებისყოფის აქტები წარმოადგენენ აუცილებელს. ე. ი. იძულებულს. სხვანაირად: რამდენადც საკითხი ნებისყოფის წყაროს ეხება, სპინოზასათვის აუცილებლობა და იძულება ერთი და იგივეა. მაგრამ სპინოზა აუცილებლობასა და იძულებას განასხვავებს ადამიანის მოქმედებაშიც. ავიღოთ ასეთი მაგალითი, რომელიც ჩირნჰაუსს მოაქვს. მე ვწერ მეგობარს წერილს მისი წერილის პასუხად. თავისუფალი ვარ თუ არა ამ საქმეში? მოქმედების მიზეზს წარმოადგენს მეგობრის წერილი, რომლითაც ის მთხოვდა, რომ მისთვის ჩეპასუხა. შეიძლება თუ არა ამას იძულება ეწოდოს? განა ჩემზე არ არის დამოკიდებული მოვიწოდებ თუ არ მოვიწოდებ ვუპასუხო მას? ჩირნჰაუსის აზრით, ეს და ასეთი მაგალითები იმას ამტკიცებენ, რომ ნებისყოფა თავისუფალია. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მისი აზ-

<sup>14</sup> С п и н о з а, Избр. произв., т. 2, გვ. 592.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 591.

რით, მიზეზობრიობის პრინციპი არ ეწინააღმდეგება ნებისყოფის თავისუფლების აღიარებას. შულერისადმი წერილში სპინოზა ჩირნპაუსის შეხედულების შესახებ წერდა: „თუ მას (რომელიც დეკარტთან ერთად ამბობს, რომ თავისუფალს ის წარმოადგენს, ვინც არავითარი გარეგანი მიზეზით არ არის იძულებული), იძულებულ ადამიანში ესმის ის, ვინც მოქმედებს თავისი სურვილის წინააღმდეგ, მაშინ მე თანახმა ვარ, რომ ზოგიერთ რაიმეში ჩვენ სრულიადაც არა ვართ იძულებული და ამ მხრივ გვაქვს თავისუფალი ნებისყოფა. მაგრამ თუ იძულებულ ადამიანში მას ესმის ის, ვინც მოქმედებს თუმცა არა თავისი ნებისყოფის წინააღმდეგ. მაგრამ მაინც აუცილებლად... მაშინ მე უარყოფ, რომ ჩვენ ვიყოთ თავისუფალი რაშიც არ უნდა იყოს“<sup>16</sup>. მაშასადამე, რამდენადაც საკითხი ეხება მოქმედების თავისუფლებას, ე. ი. ნებისყოფით განსაზღვრული მოქმედების განხორციელებას, სპინოზა ერთმანეთისაგან განასხვავებს აუცილებლობასა და იძულებას. ე. ი. ის საერთოდ არ უარყოფს იმას, რომ შესაძლებელია დეტერმინირებულ მოქმედებას იძულებული არ ეწოდოს. მაგრამ თუ იძულებაში ვიგულისხმებთ თვითონ ნებისყოფის დამოკიდებულებას მიზეზებისაგან, მაშინ ნებისყოფის დეტერმინაცია და მისი თავისუფლება შეუთავსებელია ერთმანეთთან. მაგრამ თუ იძულებას ვუწოდებთ მოქმედების თავისუფლების შეზღუდვას, მაშინ იძულებისაგან თავისუფლება არსებობს, ე. ი. ნებისყოფის დეტერმინაცია და მოქმედების თავისუფლება ერთმანეთს არ უპირისპირდება. თუ ნებისყოფის თავისუფლებას გავიგებთ, როგორც მოქმედების თავისუფლებას, ე. ი. იმ აზრით, რომ ადამიანი რაიმეს აკეთებს თავისი ნებით, მაშინ ასეთ შემთხვევაში, სპინოზას აზრით, ადამიანის ნებისყოფას შეიძლება თავისუფალი ეწოდოს.

ნებისყოფის თავისუფლების ინდეტერმინისტული გაგება სპინოზას მიერ პრინციპულად არის უარყოფილი. ამასთან ერთად მის მიერ უარყოფა ის აზრიც, რომ ასეთი თავისუფლების გარეშე მორალური შეფასება შეუძლებელია.

დეკარტი მორალური შეფასების აუცილებელ წინაპირობად ნებისყოფის თავისუფლებას თვლიდა. მისი აზრით, „ადამიანის ძირითადი სრულყოფადობა იმაში მდგომარეობს, რომ მას აქვს ნების-

<sup>16</sup> ს ს ი ნ ო ზ ა, იქვე, გვ. 593.



ყოფის თავისუფლება და რომ ამიტომ ის ღირსია შექების ან გაკიცხვის<sup>18</sup> და შემდეგ: „ჩვენ ხომ დამსახურებულ ქებას არ ვახამთ ავტომატს, რომელიც უზუსტესად მოძრაობს ყველა მიმართულებით, იმიტომ, რომ ის არ აკეთებს არაფერს, რის გაკეთებისთვისაც ის აუცილებლობით არ არის იძულებული, არამედ ვაჭებთ ოსტატს, რომელმაც ავტომატი გააკეთა, მისი ნებისყოფისა და უნარისათვის გაეკეთებინა იგი ასე მოხერხებულად“<sup>19</sup>. შექებასა და გაკიცხვას ის იმსახურებს, ვინც თავისუფლად მიიღო გადაწყვეტილება და განაგებდა თავის სურვილებს. „თავისუფალი გადაწყვეტილება და ძალაუფლება ჩვენს საკუთარ სურვილებზე იწვევს მოქმედებას, რომელიც იმსახურებს შექებას ან გაკიცხვას“<sup>20</sup>.

სპინოზა არსებითად სხვაგვარად განმარტავს ამ საკითხს. მისი აზრით, რაიმეს (საგნის ან ადამიანის მოქმედების) შეფასება. ე. ი. სიკარგის ან სიკუდიის მიწერა და ამის მიხედვით შექება ან გაკიცხვა, განპირობებულია არა თვითონ საგნის ან მოქმედების ბუნებით. არამედ ადამიანის მისადმი დამოკიდებულებით. უფრო ზუსტად, იმით, არის შეფასების ობიექტი ადამიანისათვის სასარგებლო თუ არა. რაიმე თავისთავად არც კარგია და არც ცუდი. ის ასეთად ხდება სუბიექტისათვის მისი მდგომარეობის მიხედვით. სიკეთე და ბოროტება რეალურად, ე. ი. თავისთავად კი არ არსებობენ, არამედ სიკეთედ ვთვლით იმას, რაც სასარგებლოა, ბოროტებად—პირიქით. „რაც შეეხება სიკეთესა და ბოროტებას,—წერს სპინოზა,—ისინიკ აგრეთვე არ გვაჩვენებენ არაფერს დადებითს საგნებში, თუ მათ განვიხილავთ თავისთავად. და შეადგენენ მხოლოდ აზროვნების მოდუსებს, ანუ ცნებებს, რომლებსაც ჩვენ ვაყალიბებთ საგნების ერთმანეთთან შედარების გზით. ვინაიდან ერთი და იგივე საგანი ერთსა და იმავე დროს შეიძლება იყოს კარგიც და ცუდიც, ისევე როგორც განურჩეველიც. მუსიკა, მაგალითად, კარგია მელანქოლიკისათვის, ცუდია, მგლოვიარესათვის. ყრუსათვის კი არც კარგია და არც ცუდი“<sup>21</sup>. და საერთოდ: „ჩვენ ვისწრაფვით რაიმესაკენ, გვსურს რაიმე, ვგრძნობთ ლტოლვას და გვინდა არა იმის გამო, რომ

<sup>18</sup> Декарт, Избранные произведения.

<sup>19</sup> იქვე.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 671

<sup>21</sup> Спinoза, Избранные произведения, т. I. გვ. 225.

ვთვლით მას სიკეთედ, პირიქით, ჩვენ იმიტომ ვთვლით რაიმეს სიკეთედ, რომ ვისწრაფვით მისკენ, გვსურს, ვგრძნობთ მისკენ ლტოლვას და გვინდა იგი“<sup>22</sup>.

თავისთავად ცხადია, რომ ღირებულების, შეფასების ამგვარი, სუბიექტივისტური გაგების დროს თავისუფალი ნებისყოფის საჭიროება არაფერში არ ჩანს, რასაც სპინოზა არა ერთხელ უსვამს ხაზს.

სპინოზას მიხედვით, ადამიანის თავისუფლება მდგომარეობს არა ნებისყოფის ავტონომიაში, არამედ აფექტების ბატონობის დაძლევაში. აფექტი არის ადამიანის სხეულზე სხვა სხეულს მოქმედების შედეგი, მისგან გამოწვეული ცვლილება. ამ ცვლილებას სულში შეესაბამება იდეა. ეს სხეულებრივი ცვლილება შესაბამისი იდეით არის აფექტი. მაგრამ თვითონ ადამიანი სხვა არაფერია, თუ არა სულისა და სხეულის ერთიანობა. ამიტომ აფექტის ბუნებაში ადამიანის ბუნება ვლინდება.

ადამიანის აფექტები ორგვარია: პასიური და აქტიური. აფექტი პასიურია, თუ მისი მიზეზი ჩვენში, ჩვენს ბუნებაში არ არის. და პირიქით, თუ აფექტები ჩვენ ბუნებიდან მომდინარეობს, რაც ჩვენში ხდება, ჩვენითვის განისაზღვრება, მაშინ აფექტი აქტიურია. პასიური აფექტი ანუ ვნება ბრმა სურვილებს ედება საფუძვლად. მაშინ როდესაც აქტიური აფექტი ადამიანის ნამდვილი ბუნების გამოხატულებაა, შეესაბამება იმას, რაც სასარგებლოა და, მაშასადამე, რაც სიკეთეა ადამიანისათვის. ასეთი აფექტი გონივრული სურვილია და ის არის სწორედ ნებისყოფა, რომელიც სთრგუნავს ვნებებს და ადამიანს მათგან ათავისუფლებს.

ასეთი აფექტის წყარო არ შეიძლება სხეული იყოს, ვინაიდან სხეული მხოლოდ აფიციარდება სხვისაგან. აქტიური აფექტი ჰეშმარიტი შემეცნების შედეგია. ეს აიხსნება იმით, რომ ყოველ აფექტს, როგორც სხეულებრივ ცვლილებას, სულში შეესაბამება იდეა. ჰეშმარიტი ანუ ნათელი იდეა მაჩვენებელია აქტიური აფექტისა და, პირიქით, ვნება წარმოდგენილია ბუნდოვანი ცოდნით. რადგანაც იდეათა კავშირი ისეთივეა, როგორც საგანთა კავშირი. ამიტომ ნათელი და ჰეშმარიტი იდეების ჩამოყალიბება ამავე დროს ნიშნავს აქტიური აფექტებით პასიური აფექტების შეცვლას, ანუ მათ მოთოკვას და გონივრულ მოქმედებას. და სწორედ ამიტომ შე-

<sup>22</sup> С п и н о з а, Избр. произ., т. 1, гл. 464.

მეცნების გზა თავისუფლების გზაც არის. შემეცნება, როგორც ითქვა, აუცილებლობის შემეცნებას წარმოადგენს; და თუ თავისუფლება შემეცნებაში მდგომარეობს, მაშინ ზუსტი იქნებოდა გვეთქვა, რომ თავისუფლება არის აუცილებლობის შეცნობა ანუ შეცნობილი აუცილებლობა.

თავისუფლება არის შეცნობილი აუცილებლობა და არა აუცილებლობის უარყოფა. უცოდინარობა არის წყარო სხვადასხვაგვარი ვნებებისა, რომლებიც ადამიანს მონად ხდიან. შეიცნობს რა მოვლენათა მიზეზებს, ადამიანი თავისუფლდება იმ ვნებებისაგან, რომლებმაც ის მონურ მდგომარეობაში ჩააყენეს. არ შეიძლება წუბნდ იმაზე, რის აუცილებლობაც იცი.

თავისუფლება არის სულიერი სიმშვიდე, რომელიც აუცილებლობის შემეცნებით მოიპოვება. ცალკეული საგნების შემეცნება საბოლოო ანგარიშით ღმერთის შემეცნებაა. გიყვარს ღმერთი— ეს იმას ნიშნავს, რომ ისწრაფვი მისი შემეცნებისაკენ. ე. ი. თავისუფლებისაკენ. ამიტომ თავისუფლება მდგომარეობს ღმერთისადმი მარადიულ სიყვარულში. აქედან: ინტელექტუალური სიყვარული ღმერთისადმი.

არ არსებობს თავისუფლება აუცილებლობის გარეშე. ამიტომ თავისუფლება აუცილებლობას კი არ უპირისპირდება და არ გამოირიცხავს, არამედ შინაგანად გულისხმობს. ჰ. ბოკსელისადმი წერილში სპინოზა წერდა: „არა ნაკლებ აბსურდული და გონების საწინააღმდეგო მგონია მტკიცება იმის შესახებ, რომ აუცილებელი და თავისუფალი არიან ურთიერთ გამომრიცხველი დაპირისპირებანი“<sup>23</sup>.

სპინოზა განმარტავს თავისუფლებას, როგორც შეცნობილ აუცილებლობას. თავისუფლების ასეთი დახასიათება მოცემულია არა მარტო სპინოზას, არამედ ზოგიერთი სხვა ფილოსოფოსის მიერაც. ეს ფორმულა, მაგ., (მის კონკრეტულ შინაარსს თუ არ მივითვლით მხედველობაში) მისაღებია როგორც კანტის. ისე ჰეგელისათვისაც. მას იზიარებს დიალექტიკური მატერიალიზმიც. ამ ფორმულის წინააღმდეგ გამოდიან თანამედროვე პოზიტივისტები, რომლებიც მას აკრიტიკებენ ან მის ზოგად ფორმაში. ან კერძოდ მხედველობაში ჰყავთ სპინოზა და ჰეგელი.

<sup>23</sup> С п и н о з а, Избр. произв., т. 2. гл. 584.

ასეთ კრიტიკოსთა ჯგუფს მიეკუთვნება ა. აიერი<sup>24</sup>. თავისუფლების განსაზღვრებას, როგორც შეცნობილი აუცილებლობისა, აიერი ახასიათებს, როგორც დეტერმინიზმისა და თავისუფალი ნებისყოფის შერიგების ცდას. ფილოსოფოსებთან, რომლებიც თავისუფლებას ასე განსაზღვრავენ, ამბობს აიერი, ლაპარაკია არა მხოლოდ იმაზე, რომ ადამიანი შეიძლება მოქმედებდეს თავისუფლად, როდესაც მისი მოქმედება მიზეზობრივად განსაზღვრულია, არამედ იმაზეც, რომ ეს მოქმედება მიზეზობრივად განსაზღვრული უნდა იყოს, რათა თავისუფალი მოქმედება შესაძლებელი გახდეს. მაგრამ სიტყვა „თავისუფლების“ ამ მნიშვნელობით ხმარება სერიოზულად განსხვავდება იმ მნიშვნელობისაგან, რასაც ეს სიტყვა ჩვეულებრივ ატარებს. ამ გზით, დასძენს აიერი, თუ „თავისუფლებას“ მიცემთ ნებისმიერ მნიშვნელობას, ცხადია, ბოლოს ვიპოვით ისეთს, რომელიც მას დეტერმინიზმთან შეარიგებს. მაგრამ ასევე ჩვენ შეგვიძლო სიტყვა „ცხენით“ აგვეღნიშნა ის, რასაც ჩვეულებრივ აღნიშნავენ სიტყვა „ყვავით“. როგორც ეს არ იქნებოდა იმის დასაბუთება, რომ ცხენს ფრთები აქვს, არც სიტყვა „თავისუფლების“ მნიშვნელობის შეცვლა დააკავშირებდა თავისთავად ნებისყოფასა და დეტერმინიზმს. ჩვეულებრივ სიტყვახმარებაში მოქმედება „ჩემი ნების წინააღმდეგ“ იმას ნიშნავს, რომ მე თავისუფლად არ ვმოქმედებ. თუ თავისუფლება ნიშნავს შეცნობილ აუცილებლობას, მაშინ იძულების შეცნობა თავისუფლებას უნდა მოასწავებდეს. მე, ამბობს აიერი, არ გავხდები თავისუფალი იმით, შევიგნებ რა იმას, რომ არა ვარ თავისუფალი („I do not become free by becoming conscious that I am not“)

ა. აიერის მიერ წარმოდგენილი საქმის ვითარება „თავისუფლების. როგორც შეცნობილი აუცილებლობის“ შესახებ მრავალმხრივ იმსახურებს კრიტიკას.

ჯერ ერთი, თუ რომელიმე ტერმინით გამოთქმული ფილოსოფიური ცნების შინაარსი არ ემთხვევა იმ მნიშვნელობას, რომელსაც ეს სიტყვა ყოველდღიური ხმარების დროს ატარებს. ეს ჯერ კიდევ იმას არ ნიშნავს, რომ ამ ცნების შინაარსი ყალბია. და საერთოდ, ერთი და იგივე სიტყვას მეცნიერებაში და ყოველდღიურ ცხოვრება-

<sup>24</sup> იხ. Ayer, Freedom and Necessity, in „Philosophical Essays“, 1959.

ბამი სხვადასხვა მნიშვნელობა რომ აქვს, ეს არც საკვირველია და არც რაიმე უხერხულობას ჰქმნის ადამიანებისათვის. თავისუფლების მნიშვნელობა, როგორც შეცნობილი აუცილებლობისა, მართლაც არ ემთხვევა ყოველდღიურ ცხოვრებაში ამ სიტყვის მნიშვნელობას, მაგრამ, როგორც ითქვა, ეს აბსოლუტურად არაფერს არ ამტკიცებს ამ ცნების წინააღმდეგ. ჩვენ იმას კი არ ვამბობთ, რომ მეცნიერებაში სიტყვები საერთოდ სხვა მნიშვნელობას უნდა ატარებდნენ, ვიდრე ეს მათ ჩვეულებრივ აქვთ. ცხადია, უაზრობა იქნებოდა მეცნიერებაში „ცხენით“ ყვავი აგველნიშნა და ა. შ. ჩვენ მხოლოდ იმას ვამბობთ, რომ არც თუ იშვიათად სიტყვის მეცნიერული მნიშვნელობა და ყოველდღიური მნიშვნელობა საგრძნობლად განსხვავდება ერთმანეთისაგან, ზოლოც ეს განსხვავება თავისთავად არ გამოდგება იმის მტკიცების საფუძვლად, თითქოს ასეთი სიტყვით გამოთქმული ცნება ყალბი იყოს და ან სიტყვას თვითნებური მნიშვნელობა ჰქონდეს მიცემული.

შემდეგ, „აუცილებლობის შეცნობაში“ სპინოზა „იძულების შემეცნებას“ კი არა, სახელდობრ, აუცილებლობის შეცნობას გულისხმობს, ხოლო ამ შეცნობას თავისუფლების განხორციელების გზას თვლის. იძულების ცოდნა რომ იძულებას არ აუქმებს, ეს სპინოზამ კარგად იცოდა. სპინოზას ფილოსოფიაში იძულება, როგორც ნამდვილი თავისუფლების საპირისპირო, აფექტებისადმი ადამიანის მონობას გულისხმობს. „ადამიანის უძლურებას აფექტების მოთვინიერებასა და შეზღუდვაში მუ ვუწოდებ მონობას. ვინაიდან ადამიანი, დაქვემდებარებული აფექტებისადმი. თავის თავს უკვე აღარ ფლობს, არამედ ფორტუნას ხელში იმყოფება. და ამასთან იმდენად, რომ ის, თუმცა თავის წინაშე უკეთესს ხედავს, მაგრამ იძულებულია ცუდს მისდოს“<sup>25</sup>. და პირიქით. განთავისუფლება არის აფექტების მოთვინიერება, მათი შეზღუდვა. ადამიანს აქვს უნარი დაიმორჩილოს აფექტები, რაც იმავეს ნიშნავს, რომ მას აქვს უნარი გავლენა მოახდინოს გარეშე მიზეზების ადამიანზე ზემოქმედებაზე. ეს უნარი არის შემეცნების უნარი. იძულება პასიურობის გამოხატულებაა. იძულებული ადამიანი არის პასიური, ე. ი მასში ისეთი რამ ხდება, რაც არ შეიძლება გავებულ იქნეს მისი ბუნებიდან. და პირიქით, აქტიურობა, ე. ი. გონების მიხედვით მოქმედება,

<sup>25</sup> С п и н о з а, Избранные произведения, т. I, гл. 521.

ნიშნავს იმის გაკეთებას, რაც ადამიანის ბუნების აუცილებლობიდან გამომდინარეობს. სხვა საქმეა, რომ ეს აქტიურობა სპინოზასთან მოკლებულია პრაქტიკულ-საგნობრივ ხასიათს, მაგრამ ეს მაინც იმის უფლებას არ გვაძლევს, რომ სპინოზას ფილოსოფიაში „აუცილებლობის შეცნობა“ და „იძულების შეცნობა“ ერთმნიშვნელოვნად გავიგოთ. ამიტომ აიერის ინტერპრეტაცია და მასზე დამყარებული კრიტიკა დებულებისა „თავისუფლება არის შეცნობილი აუცილებლობა“ მცდარია და მიზანს ვერ აღწევს.

სპინოზამ უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულა თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის განვითარებაში. სპინოზას მიერ თვითონ საკითხის დაყენებამ, რომელიც თავისუფლებისა და აუცილებლობის მეტაფიზიკური დაპირისპირების დაძლევისაკენ იყო მიმართული, მთელი ეპოქა შექმნა ამ პრობლემის ისტორიაში. სპინოზამ მოხსნა მეტაფიზიკური „ან თავისუფლება, ან აუცილებლობა“ და „თავისუფალი აუცილებლობის“ ცნების გააზრებით მიუახლოვდა თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის დიალექტიკურ გაგებას. მან ხაზი გაუსვა ჭეშმარიტი შეპყენების როლს ადამიანის განთავისუფლებაში და ამ უკანასკნელის არსებით პირობად ბუნების კანონებთან თანხმობა აღიარა. მეორე მხრივ, ამ კანონებისაგან ბრმა განსაზღვრულობა ადამიანის მონობის წყაროდ ჩათვალა და მისგან ადამიანის დამოუკიდებლობის საკითხი დააყენა. სპინოზა კარგად მიხვდა, რომ თავისუფლება არც ბუნების აუცილებლობისაგან სრული დამოუკიდებლობაა (როგორც აქას დეკარტი ფიქრობს) და არც მასთან იგივეობრივი (როგორც ეს ჰობსს ეგონა). სპინოზას უნდოდა თავისუფლება გაეგო, როგორც აუცილებლობისაგან განსხვავებული და ამავე დროს მასთან მინაგანად დაკავშირებული, ერთი სიტყვით, როგორც განსხვავებულთა შინაგანი კავშირი. მაგრამ მჭკრეტელობით მატერიალიზმის მანკიერებამ აქაც თავი იჩინა და თავისუფლების ცნება არსებითად პასიური სუბიექტის მდგომარეობის აღმნიშვნელად გადაიქცა. მისი აქტიურობა თეორიულობის სფეროში დარჩა და საბოლოოდ თავისუფლება აუცილებლობის შეცნობასთან გაიგივებული აღმოჩნდა. თავისუფლება, როგორც შეცნობილი აუცილებლობა, მასთან თავისუფლების ერთ-ერთი მხარის დახასიათებად კი არ გამოდის. არამედ თავისუფლების განსაზღვრებად. ეს უმთავრესად იმით აიხსნება, რომ ბუნებასთან ადამიანის სპეციფიკური დამოკიდებულების საფუძვე-

ლი სპინოზასათვის უცნობი იყო, რის გამოც ის ნამდვილი სუბიექტის ცნებას ვერ მისწვდა. თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის მრავალმა საკითხმა სპინოზას ფილოსოფიაში ან ყალბი პასუხი მიიღო, ან უპასუხოდ დარჩა. მაგრამ, როგორც ვ. ი. ლენინი ამბობდა, „ისტორიული დამსახურება ფასდება არა იმის მიხედვით, თუ რა არ მოუციათ ისტორიულ მოღვაწეებს თანამედროვე მოთხოვნებთან შედარებით, არამედ იმის მიხედვითაც, თუ რა მოგვეცეს ახალი თავიანთ წინამორბედებთან შედარებით“<sup>26</sup>,

## 2. ჰეგელის თეორია

მარქსამდელ ფილოსოფიაში თავისუფლებისა და აუცილებლობის მეტაფიზიკური დაპირისპირების დაძლევის ყველაზე მნიშვნელოვან ცდას წარმოადგენდა ჰეგელის დიალექტიკა, უფრო სწორად,—ჰეგელის დიალექტიკის „რაციონალური მარცვალი“. „ჰეგელი პირველი იყო,—წერს ენგელსი,—რომელმაც სწორად გადმოსცა თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობა“<sup>27</sup>. ენგელსს აქ, ცხადია, მხედველობაში აქვს არა ჰეგელის ფილოსოფია საერთოდ, არა მისი მეთოდი მთლიანად, არამედ ამ მეთოდის „რაციონალური მარცვალი“.

ჰეგელი აკრიტიკებს მეტაფიზიკას. რომელიც საპირისპირო ცნებებს იზოლირებულად იღებს, მხოლოდ უპირისპირებს მათ ერთმანეთს და არ ესმის მათი შინაგანი კავშირი. მეტაფიზიკისათვის თავისუფლება და აუცილებლობა ორი სხვადასხვა ცნებაა, რომლებიც მხოლოდ გამორიცხავენ ერთმანეთს. თავისუფლებისა და აუცილებლობის აბსტრაქტული დაპირისპირება, ამბობს ჰეგელი, შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ მეტაფიზიკის ფარგლებში. „როდესაც ჩვენ,—წერს ჰეგელი,—აღმაიანის სულზე ვამბობთ, რომ ის თავისუფალია, მაშინ განსჯა საპირისპიროდ ადგენს სხვა განსაზღვრებას, მოცემულ შემთხვევაში—აუცილებლობას. „თუ სული თავისუფალია, მაშინ ის არ ექვემდებარება აუცილებლობას; და პირიქით, თუ მისი ნებისყოფა და აზრი განისაზღვრება აუცილებლობით, მაშინ ის არათავისუფალია; ერთი. ამბობენ, გამორიცხავს მეორეს“. აქ განსხვავება მოცემულია, როგორც ერთმანეთის გამომრიცხველი და

<sup>26</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ. ტ. II, გვ. 27.

<sup>27</sup> ფ. ენგელსი, ანტი-დიურიზმი, გვ. 135.

არა როგორც კონკრეტულის ჩამომყალიბებელი<sup>28</sup>. ჰეგელი იდეალისტი. ამიტომ გასაგებია, რომ თავისუფლებაცა და აუცილებლობაც, როგორც კონკრეტულის მხარეები, მისთვის სულის მხარეებია, მისი გარკვეულობანია. „ჰეშმარიტი, სული—კონკრეტულია და მის განსაზღვრებებს წარმოადგენენ თავისუფლებაცა და აუცილებლობაც“<sup>29</sup>.

ჰეგელისათვის სუბსტანცია არის სული, რომელიც ამავე დროს სუბიექტსაც წარმოადგენს. სუბსტანცია არის სუბიექტი თავისთავად, რომელიც განვითარების გზით სდება თავისთვის, მალდება აბსოლუტური სულის თვითშემეცნებამდე. აბსოლუტის განვითარება წარმოადგენს სულის გათვითცნობიერებას, აბსოლუტური ცოდნის მოპოვების პროცესს. ამ პროცესის ყოველი საფეხური არის აბსოლუტის თვითგანვითარების აქტი, რომლის დროსაც ხდება სხვადაყოფნის დაძლევა, გარეშეს შემეცნება. როგორც თავისი თავისა, ანუ აუცილებლობის მოხსნა თავისუფლებაში. ამ გარეშეს მოხსნა. დაძლევა სულის მიზანია, მის არსებას წარმოადგენს. ამიტომ „თავისუფლება არის სულის ნამდვილი არსება“<sup>30</sup>.

ჰეგელის აზრით, ნებისყოფა თავისუფალია. თავისუფლება ისევე არსებითია ნებისყოფისათვის, როგორც სიმძიმე სხეულისათვის. „თავისუფლება, — ამბობს ჰეგელი,—სახელდობრ, წარმოადგენს ნებისყოფის ძირითად გარკვეულობას, მსგავსად იმისა, როგორც სიმძიმე წარმოადგენს სხეულის ძირითად გარკვეულობას. როდესაც ამბობენ, რომ მატერიას აქვს სიმძიმე, შეიძლება გვეფიქრა, რომ ეს პრედიკატი მხოლოდ შემთხვევითია მისთვის; მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არ არის. ვინაიდან მატერიაში არ არის არაფერი არამძიმე; ის თვითონ სიმძიმეა. სიმძიმე შეადგენს სხეულს და არის სხეული. ზუსტად ისეთივეა ვითარება თავისუფლებისა და ნებისყოფის მიმართ, ვინაიდან თავისუფლება არის კიდევ ნებისყოფა. ნებისყოფა თავისუფლების გარეშე წარმოადგენს ცარიელ სიტყვას, ზუსტად ასევე თავისუფლება ნამდვილია მხოლოდ როგორც ნებისყოფა, როგორც სუბიექტი“<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Гегель, Соч., т. 9, гл. 31.

<sup>29</sup> იქვე.

<sup>30</sup> Гегель, Соч., т. 3, гл. 291—292.

<sup>31</sup> Гегель, Соч., т. 7, гл. 36.



ჰეგელი უარყოფს თეორიული გონებისა და პრაქტიკული გონების განსხვავების კანტისეულ გაგებას, სასტიკად აკრიტიკებს პრაქტიკული გონების იმ თავისუფლებას, რომელზედაც კანტმა მორალის თეორიის დაფუძნება მოინდომა. კანტის მიერ დახასიათებული ზნეობრივი კანონი, აღნიშნავს ჰეგელი, ფორმალური და უშინაარსია. ჰეგელის მიხედვით, თეორიული გონებისა და პრაქტიკული გონების გათიშვა (როგორც ამას კანტთან ფაქტიურად ადგილი ჰქონდა) შეუძლებლად ხდის თავისუფლებისა და აუცილებლობის დიალექტიკურ კავშირს. კანტის დუალიზმს ჰეგელი ხსნის აბსოლუტური იდეალიზმის პოზიციებიდან. „სული არის საერთოდ აზროვნება, და ადამიანი ცხოველისგან განსხვავდება აზროვნებით. მაგრამ არ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ ადამიანი წარმოადგენს, ერთი მხრივ, მოაზროვნეს, ხოლო, მეორე მხრივ, ნებელობითს, რომ მას ერთ ჯიბეში აქვს აზროვნება, მეორეში კი—ნებისყოფა, ვინაიდან ეს იქნებოდა ცარიელი წარმოდგენა. განსხვავება აზროვნებასა და ნებისყოფას შორის არის მხოლოდ განსხვავება თეორიულ და პრაქტიკულ დამოკიდებულებას შორის; მაგრამ ისინი არ წარმოადგენენ ორ უნარს, ვინაიდან ნებისყოფა არის აზროვნების განსაკუთრებული წესი: ის არის აზროვნება, როგორც თავისი თავის გადამტანი მუნწყოფობაში, როგორც ლტოლვა თავის თავს მიანიჭოს ჰუნწყოფობა“<sup>32</sup>. ნებისყოფა და ინტელექტი გახუყოფილია. ცხოველი მოკლებულია ინტელექტს. რის გამოც მას არ შეუძლია გაიცნობიეროს თავისი სურვილის საჯანი. მოქმედებს ინსტიქტის მიხედვით. ამიტომ ცხოველს არა აქვს ნებისყოფა და, მაშასადამე, არც არის თავისუფალი. ნებისყოფა შეიძლება იყოს იქ, სადაც შინაგან თვითგანსაზღვრულობას აქვს ადგილი. ეს უკანასკნელი კი ინტელექტს გულისხმობს.

რაც შეეხება ნებისყოფას, როგორც აზროვნების განსაკუთრებულ წესს,—ეს ჰეგელთან გასაგებია: პრაქტიკული დამოკიდებულება, რაც არ უნდა თავისებური იყოს იგი, საბოლოო ანგარიშით მაინც სულის მოღვაწეობას წარმოადგენს და, მაშასადამე, აზროვნების ბუნებისაა. მაგრამ თეორიული დამოკიდებულებისა და პრაქტიკული დამოკიდებულების განსხვავებისას, ისევე როგორც მათი ერთიანობის დახასიათებისას, ჰეგელი გამოთქვამს არა ერთ საინ-

<sup>32</sup> ჰეგელი, იქვე, გვ. 32 — 33.

ტერესო მოსაზრებას. აქაც მისტიკურ შინაარსთან ერთად რაციონალური მომენტებიც მოჩანს.

თეორიული დამოკიდებულება, ჰეგელის მიხედვით, აიწინავს საგნის ინდივიდუალურ თავისებურებათა მოხსნას, ე. ი. მისთვის გრძნობადობის მოცილებას. აზრად გადაქცევას. როდესაც მე ვიზრებ რომელიმე საგანს, მას ვაქცევ აზრად, ვხდი ჩემად და ის აღარ მიპირისპირდება, როგორც უცხო. ის, როგორც ჰეგელი ამბობს, ჰკარგავს იმ თავისებებს, რომლითაც ჩემს წინააღმდეგ თავს იცავდა. „ჩემს წინაშე სამყაროს ჰრელი სურათია, მე ვუპირისპირდები მას, და მისადმი ამ ჩემს დამოკიდებულებაში მე ვსპობ დაპირისპირებას ჩემსა და მას შორის, ვხდი ამ შინაარსს რაღაც ჩემად“<sup>33</sup>.

პრაქტიკული დამოკიდებულება, პირიქით, განსხვავებით იწყება. პრაქტიკულობაში, მოქმედებაში მე განვსაზღვრავ ჩემს თავს და ეს განსაზღვრება უკვე ნიშნავს განსხვავების დადგენას. მაგრამ ეს განსაზღვრებანი ჩემი განსაზღვრებანია, ჩემს მიერაა შექმნილი, ჩემი სულის კვალს ატარებენ, ხოლო მიზანი, რომლითაც ჩემი მოქმედება განისაზღვრება, ჩემივე მიზანია.

სინამდვილისადმი ეს ორი დამოკიდებულება ერთიანობაშია— პრაქტიკული არსებითად უკვე შეიცავს თეორიულს, მათ ვერ გავთიშავთ, ვინაიდან არ შეიძლება გვქონდეს ნებისყოფა ინტელექტის გარეშე. თეორიული და პრაქტიკული დამოკიდებულების ერთიანობა ინტელექტისა და ნებისყოფის შინაგანი ერთიანობის დადასტურებაა.

ნებისყოფის თავისუფლება ჰეგელის მიერ დიალექტიკურად არის განმარტებული: ნებისყოფაში გარჩეულია ორი საპირისპირო ელემენტი, რომელთა ერთიანობაც წარმოდგენილია, როგორც ნებისყოფის კონკრეტული დახასიათება.

ნებისყოფა თავისში შეიცავს წმინდა განუსაზღვრელობის ელემენტს, სადაც გამქრალია ყოველგვარი შეზღუდვა,—ნებისყოფას აქვს უნარი მოაზღვინოს აბსტრაქცია ყოველგვარი განსაზღვრელობისაგან. მაგრამ ეს არის ნებისყოფის მხოლოდ ერთი მხარე, ერთი ელემენტი, რომელიც მას არ ამოსწურავს. მისი გააბსოლუტება აყალბებს ნებისყოფის ბუნებას. ნებისყოფის ამ ელემენტის

<sup>33</sup> ჰეგელი, იქვე, გვ. 33.

საფუძველში ის ძეგს, რომ მე შემიძლია განვთავისუფლდე ყველაფრისაგან, განვერიდო ყველაფერს, უარი ვთქვა ყოველგვარ მიზანზე. „ერთადერთს მხოლოდ ადამიანს შეუძლია ყველაფერი უკუაგდოს, თავის სიცოცხლეს კი: მას შეუძლია თვითმკვლელობა ჩაიდინოს. ცხოველს არ შეუძლია ამის გაკეთება... ადამიანი არის თავისი თავის წმინდა აზროვნება, და, მხოლოდ აზროვნებს რა, ადამიანი წარმოადგენს ამ ძალას, ამ უნარს მიანიჭოს თავის თავს საყოველთაობა, ე. ი. ჩააქროს ყოველგვარი განსაკუთრებულობა, ყოველგვარი განსაზღვრულობა“<sup>34</sup>.

თავისუფლება განუსაზღვრელობაა, მხოლოდ განსაზღვრული ნებისყოფა არ არის თავისუფალი, ე. ი. ნებისყოფას არც წარმოადგენს. მაგრამ მხოლოდ განუსაზღვრელობა უშინაარსობა იქნებოდა, ე. ი. სინამდვილისაგან ცხოვრებასაგან მოწყვეტა და, მაშასადამე, თავისუფლების განუხორციელებლობაც. ამიტომ თავისუფლება არ შეიძლება იყოს დამოუკიდებლობა უშინაარსისაგან.

აბსოლუტური აბსტრაქცია ყოველგვარი განსაზღვრულობისაგან, შენიშნავს ჰეგელი, არის „გაქცევა ყოველგვარი უშინაარსისაგან. როგორც შეზღუდულობისაგან“. ეს არის უარყოფითი ანუ განსჯითი თავისუფლება, რომელსაც ჰეგელი უწოდებს „სიკარიელის თავისუფლებას“. ასეთი თავისუფლება ჰეგელს დახასიათებული აქვს „სულის ფენომენოლოგიაში“ სტოიციზმის განხილვის დროს. ის საფეხური თვითცნობიერებს განვითარებაში. როდესაც იგი ხდება მოაზროვნე, ე. ი. თავისუფალი, ჰეგელს წარმოდგენილი აქვს სტოიკური ცნობიერების სახით, სტოიკური ცნობიერება. დამოუკიდებელია სინამდვილისაგან, მისგან არ განისაზღვრება. მაგრამ ეს დამოუკიდებლობა, ეს თავისუფლება აბსტრაქტულ ხასიათს ატარებს. სტოიკურ ცნობიერებაში თავისუფლება და ცხოვრება ერთმანეთისაგან მოწყვეტილია. აქ თავისუფლების ჰეგმარიტება არ სცილდება წმინდა აზრს, არ არის ცხოვრებაში განხორციელებული. „თავისუფლებას აზრში თავის ჰეგმარიტებად აქვს მხოლოდ წმინდა აზრი, ეს ჰეგმარიტება ხორცს არ ისხამს ცხოვრებაში და ამიტომ წარმოადგენს მხოლოდ თავისუფლების ცნებას და არა თვითონ ცოცხალ თავისუფლებას“<sup>35</sup>. სტოიციზმს თავისუფლების მხოლოდ ცნება აქვს. მისი უარყოფითი მიმართება სხვისადმი, მისი დამოუკი-

<sup>34</sup> Гегель, соч., т. 7 гл. 35.

<sup>35</sup> Гегель, Феноменология духа, гл. 91.

დებლობა ფორმალურია, რადგანაც ეს სხვა არ არის დაძლეული. თავისუფლება მხოლოდ აზრში, სინამდვილისა და ცხოვრების ვარეშე არ არის ნამდვილი, ცოცხალი თავისუფლება.

ნებისყოფის მეორე ელემენტს განსაზღვრულობის მომენტი წარმოადგენს. ეს მეორე მომენტი უკვე არის პირველში, ისევე, როგორც განსაკუთრებული არის საყოველთაოში და არის იმის დადგენა, რაც პირველი მომენტი არის თავისთავად. პირველი მომენტი, ელემენტი არ არის ქეშმარიტი დაუბოლოებლობა, ვინაიდან მას განსაზღვრულობისაგან აბსტრაქცია საზღვრავს, აბოლოებს. „პირველი მომენტი, სახელდობრ როგორც პირველი თავისთვის არის არა ქეშმარიტი დაუბოლოებლობა, ან, სხვანაირად რომ ვთქვათ, კონკრეტული საყოველთაობა, ცნება, არამედ მხოლოდ რაღაც განსაზღვრული, ცალმხრივი; და სახელდობრ იმიტომ, რომ ის წარმოადგენს აბსტრაქციას ყოველგვარი განსაზღვრულობისაგან, თვითონ ის არ არის განსაზღვრულობის გარეშე, და ის, რომ იგი როგორც აბსტრაქცია უნდა იყოს ცალმხრივი, შეადგენს კიდევ მის განსაზღვრულობას, უკმარობასა და დაბოლოებულობას“<sup>36</sup>. საყოველთაობის, წმინდა განუსაზღვრელობის უარყოფა მისთვის გარეგანი კი არ არის, განსაზღვრულობა ამ საყოველთაობას შემდეგ კი არ უკავშირდება, როგორც ეს ფიხტეს ფილოსოფიაში არია წარმოდგენილი, არამედ უარყოფითობა იმანენტურია საყოველთაობისთვის. ეს უარყოფითობა ნებისყოფის განსაზღვრულობას, მის შემოზღუდვას ნიშნავს. ნებისყოფას რაღაც უხდა, და ის, რაც მას უხდა, საზღვრავს მას. ნებისყოფის მეორე მომენტი და დაბოლოებულობაა. „ეს მეორე მომენტი,—წერს ჰეგელი,—წარმოადგენს პირველის საპირისპიროს... ის შედის თავისუფლების შემადგენლობაში. მაგრამ მთელ თავისუფლებას არ შეადგენს. „მე“ აქ გადადის განსაზღვრულობას მოკლებული განუსაზღვრელობიდან განსხვავებაზე, განსაზღვრულობის, როგორც საგნის ერთგვარი შინაარსის დადგენაზე. „მეს“ არა მხოლოდ ნებავეს, არამედ ნებავეს რაღაც. ნებისყოფას, რომელსაც... ნებავეს მხოლოდ აბსტრაქტულად საყოველთაო, არაფერი არ ნებავეს, და არ არის ამიტომ ნებისყოფა. ის განსაკუთრებული, რაც ნებისყოფას ნებავეს, არის შემოზღუდვა, ვინაიდან ნებისყოფამ უნდა თავისი თავი საერთოდ შემოზღუდოს.

<sup>36</sup> Гегель, Соч., т. 7, гл. 36.

რათა იყოს ნებისყოფა. სახელდობრ ის, რომ ნებისყოფას რაღაც ნებავეს, არის შემოზღუდვა, უარყოფა<sup>37</sup>.

მაგრამ ნებისყოფა არ არის მხოლოდ განსაზღვრული. მხოლოდ განსაზღვრული ნებისყოფა ისევე ცალმხრივია, როგორც განუსაზღვრელი ნებისყოფა. ნებისყოფა არც განუსაზღვრელია და არც მხოლოდ განსაზღვრული, ის ამ ორი ნომენტის ერთიანობაა. ცალკე ცალკე აღებული ეს მომენტები აბსტრაქციებია. ნებისყოფა კონკრეტული და, მაშასადამე, ჭეშმარიტა ცნება ვულისხმობს საყოველთაობას, რომელსაც უპირისპირდება განსაკუთრებული და რომელთა ერთიანობაც არის ერთეულობა. ეს ერთეულობა იგივე არ არის, რაც უშუალოებაში მოცემული. ეს არის ერთეულის არა წარმოდგენა, არამედ ცნება. ნებისყოფის კონკრეტული ცნების დადგენით ჩვენ თავისუფლების კონკრეტულ ცნებასაც ვწვდებით, ვინაიდან ნებისყოფის არსება თავისუფლებაა.

საყურადღებოა ის განსხვავება, რომელსაც ჰეგელი ადგენს თავისუფლებასა და თვითნებობას შორის. თვითნებობა სინაისი შედის თავისუფლების ცნებაში, მაგრამ თვითნებობა არ არის თვითონ თავისუფლება. თუ თვითნებობას განვიხილავთ არა როგორც თავისუფლებას მომენტს, არამედ როგორც თვითონ თავისუფლებას განხორციელებას, მაშინ ის იქნება არა თავისუფლება, არამედ მისი საწინააღმდეგო.

თვითნებობა თვითნებურ არჩევანში გამოიხატება. მე მაქვს შესაძლებლობა განვსაზღვრო ჩემი თავი ამა თუ იმ მიმართულებით. მოვანდინო არჩევანი, ესა თუ ის გავხადო ჩემად. ეს „ჩემი“. როგორც განსაზღვრული შინაარსი. არ შემესაბამება მე. არსებობს ჩემგან ცალკე და მხოლოდ შესაძლებლობაშია ჩემი. ფორმალურად მე განუსაზღვრელი ვარ, არც ერთი შინაარსი ჩემთვის, შინაგანი არ არის, არც ერთში ჩემი ნებისყოფა თავის თავს არ ნახულობს. სინამდვილეში კი, განსაზღვრული შინაარსი მოცემულია, რომლის ჩემად გახდომაც შემთხვევის საქმედ იქცევა. „და“ „თვითნებობა“ გულისხმობს, რომ შინაარსი განისაზღვრება იმისათვის, რომ იყოს ჩემი, არა ჩემი ნებისყოფის ბუნების წყალობით, არამედ შემთხვევითობის წყალობით; მე, მაშასადამე, აგრეთვე დამოკიდებული ვარ ამ შინაარსისაგან: ამაში მდგომარეობს წინააღმდეგობა. რა-

<sup>37</sup> Гегель, Соч., т. 7,

მელსაც შეიცავს თვითნებობა, ჩვეულებრივ ადამიანს ჰგონია, რომ ის თავისუფალია, თუ მას ნება აქვს თვითნებურად მოიქცეს. მაგრამ სახელდობრ თვითნებობაში მდგომარეობს მისი არათავისუფლების მიზეზი<sup>38</sup>.

თავისუფლება, რომელიც მხოლოდ უარყოფს აუცილებლობას, არ არის თავისუფლება; ის არის „ცარიელი შეხედულება თავისუფლების შესახებ, ფორმალური თავისუფლება“. თავისუფლება არ არსებობს აუცილებლობის გარეშე „აუცილებლობა, როგორც ასეთი, მართალია, ჯერ კიდევ არ არის თავისუფლება, მაგრამ თავისუფლებას თავის წანამძღვრად აქვს აუცილებლობა და შეიცავს მას თავის შიგნით, როგორც მოხსნილს“<sup>39</sup>. აუცილებლობა ბრმაა, სანამ იგი შეცნობილი არ არის. აუცილებლობის შეცნობა ხდის მას აუცილებლობად ჩვენთვის. ხდება აუცილებლობის გადაქცევა თავისუფლებად.

თავისუფლების დახასიათება, როგორც შეცნობილი აუცილებლობისა, ჰეგელთან გენიალურ მიხვედრებს შეიცავს. ეს გარემოება მთლიანად უგულებელყოფილია ჯ. დიუის მიერ, რომელიც თავისუფლების, როგორც შეცნობილი აუცილებლობის, ცნებას ერთნაირი შინაარსის მქონედ განიხილავს სპინოზასთან, ტოლსტოისთან და ჰეგელთან. ტოლსტოის გამოთქმა, რომ ხარი არის მონა მანამდე, სანამ უღლის აუცილებლობა არ შეუგნია და, პირიქით, თავისუფალი იქნებოდა, თუ თავის თავს ამ აუცილებლობას გაუგვივებდა და ურჩობის ნაცვლად უღელს ნებაყოფლობით გასწევდა,— დიუის აზრით,—ჰეგელის თვალსაზრისისაც გამოხატავს. და დიუი განაგრძობს: „მაგრამ რამდენადაც უღელი არის უღელი, შეუძლებელია მასთან ნებაყოფლობით გაიგივებას ადგილი ჰქონდეს“<sup>40</sup>.

თავისუფლება არის შეცნობილი აუცილებლობა. ეს არის ის პრინციპი, რომლითაც ჰეგელი წყვეტს თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემას. მაგრამ მასში იმაზე მეტი რამ არის ნაგულისხმევი, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით შეიძლება ჩანდეს.

<sup>38</sup> Гегель, Соч., т. 7, гл. 45.

<sup>39</sup> Гегель, Соч., т. I, гл. 261.

<sup>40</sup> Dewey, Human Nature and Conduct, 1922, P. 312.

სპინოზასათვის თავისუფლება შეცნობილი აუცილებლობაა. აუცილებლობა არის იძულება, სანამ ადამიანის მიერ შეცნობილი იქნება, მაგრამ ის ხდება თავისუფალ აუცილებლობად, როდესაც შეცნობილია. იძულებისა და აუცილებლობის განსხვავების კრიტერიუმს სპინოზასთან აუცილებლობის ცოდნა წარმოადგენს. ერთი სიტყვით, მასთან თავისუფლების განხორციელება არსებობდა არ სცილდება ადამიანის თეორიული მოღვაწეობის ფარგლებს. მაგრამ ადამიანის მიერ აუცილებლობის შემეცნება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ამ აუცილებლობის დაძლევას. ამიტომ არის, რომ სპინოზას ფილოსოფიაში თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის ძირითად შინაარსად გახდა არა ადამიანის ბატონობა სინამდვილის ობიექტურ კანონებზე, არამედ გონების ბატონობა გრძნობებზე.

ჰეგელისათვისაც თავისუფლება აუცილებლობის შეცნობაში მდგომარეობს. მაგრამ აუცილებლობის ეს შეცნობა გულისხმობს არა მარტო ცოდნის მოპოვებას ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით. ჰეგელის მიხედვით, აბსოლუტი თავისუფლებას სულის საფეხურზე ადამიანის საშუალებით აღწევს. ბუნებაში სული არ არის თავისუფალი, აქ მას მხოლოდ განთავისუფლების ძალა აქვს. თვითცნობიერებამდე სულისათვის ობიექტი უცხო და გარეგნული იყო, რომელიც მას აუცილებლობით განსაზღვრავდა, საესებით თავისზე ხდიდა დამოკიდებულად. მხოლოდ მაშინ, როდესაც თვითცნობიერების განვითარება გონებას მიაღწევს, განხორციელდება ნამდვილი თავისუფლება. მანამდე კი სუბიექტი უცხოდყოფნაზე არის დამოკიდებული. უცხოდყოფნისაგან დამოუკიდებლობის მოპოვებისათვის არ არის საკმარისი მისი აბსტრაქტული უარყოფა ან განხორციელება მხოლოდ წმინდა აზრში, როგორც ამას სტოიციზმში ჰქონდა ადგილი. მხოლოდ ცოდნა, წმინდა აზრი აუცილებლობის შესახებ, სანამ იგი ხელუხლებელი რჩება, ნამდვილ თავისუფლებას არ უზრუნველყოფს. სხვადყოფნის შემეცნება ნიშნავს მის გაგებას, როგორც „თავისი სხვისას“, რაც გულისხმობს ობიექტის დაუფლებას, მის გარდაქმნას, მოხმარებას. თავისუფლება არის თავისუფლება სხვისაგან (დამოუკიდებლობა) და ამავე დროს თავისუფლება ამ უკანასკნელის მიმართ, რაც მის შემეცნება-დაძლევაში გამოიხატება. „სულის სუბსტანცია,—წერს ჰეგელი,—არის თავისუფლება, ე. ი. დამოუკიდებლობა, მიმართება თავისი თავისადმი... მაგრამ სულის თავისუფლება არ არის მხოლოდ დამოუკიდებლობა

სხვისგან, რომელიც მოპოვებულია ამ სხვის გარეშე, არამედ თავისუფლება, რომელიც მიღწეულია ამ სხვაში,—ის ხორციელდება არა გაქცევით ამ სხვისგან, არამედ მისი დაძლევის საშუალებით“<sup>41</sup>.

როგორც ვხედავთ, ჰეგელისათვის აუცილებლობის შეცნობა, როგორც თავისუფლება, გულისხმობს სუბიექტის არა პასიურ მარტობას საგნისადმი, სინანდელისადმი, არამედ მისიადამი აქტიურ დამოკიდებულებას, რომლის დროსაც სუბიექტი არა მარტო სპერეტს ობიექტს, არამედ გარდაქმნის, დაძლევის მას. სწორედ ამაში ჩანს იმპერეტელობითი მატერიალიზმის წინააღმდეგ ჰეგელის იდეალიზმის მიერ განვითარებული ის „მოქმედი ნსარე“; რომელზედაც მარქსი ლაპარაკობდა თავის პირველ თეზისში ფორმების შესახებ.

ფორმულის—„თავისუფლება არის შეცნობილი აუცილებლობა“—სხვადასხვანაირი გაგება სპინოზასა და ჰეგელის მიერ, ვფიქრობთ, სავსებით აშკარაა. ჰეგელის თვალსაზრისი უფრო ნაღალი აფეხურია თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის განვითარებაში. ხოლო მის მიერ ჩამოყალიბებული აქტიური, სინამდვილის გარდამქმნელი სუბიექტის ცნება, თავისი მისტიკური შინაარსისაგან განთავისუფლებული, მოასწავებდა უშუალოდ მისვლას საკითხის მეცნიერულ გადაწყვეტასთან. მაგრამ ეს უკანასკნელი მოცემულია არა თვითონ ჰეგელის ფილოსოფიაში, არამედ დიალექტიკურ მატერიალიზმში.

აუცილებლობის გადაქცევა თავისუფლებად, ჰეგელის აზრით, უარყოფს ფატალიზმს. ფატალიზტური აუცილებლობა თავისუფლებას გამორიცხავს, მაშინ როდესაც დიალექტიკურად გაგებულ აუცილებლობა შეიძლება გადაიქცეს, და განვითარების პროცესში გადაიქცევა კიდევ. თავისუფლებად. „აუცილებლობა,—ამბობს ჰეგელი.—ბრმა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის არ მიიწვედომება ცნებაში. და არ არის ამიტომ უფრო უკუღმართი რამ. ვიდრე საყუდური ბრმა ფატალიზმისათვის, რომელსაც უყენებენ ფილოსოფიის ისტორიას იმისათვის, რომ ის თავის ამოცანას ხედავს იმის აუცილებლობის შეცნობაში, რაც მოხდა კაცობრიობის ისტორიაში“<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Гегель, Соч., т. 3, гл. 41.

<sup>42</sup> Гегель, Соч., т. 1, гл. 248.



მსოფლიო ისტორიას ჰეგელი განიხილავს, როგორც თავისუფლების რეალიზაციას. მაგრამ ისტორიული თავისუფლება ჰეგელის მიერ პრინციპულად სხვაგვარად არის გაგებული: ვიდრე ეს წარმოდგენილია სუბიექტურ-იდეალისტურ სოციოლოგიაში. ისტორია თავისუფალი პროცესია,—ეს ჰეგელისათვის სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ადამიანთა მიზნებზეა დამოკიდებული და მათი შეგნებით თუ ნებისყოფით განისაზღვრება. ის მიზანი, რომელიც მსოფლიო ისტორიაში ხორციელდება, და რომელიც თავისუფლებაში მდგომარეობს, არის სულის მიზანი, და ამასთან. მისი ერთადერთი მიზანი. სული, მსოფლიო ისტორიის შინაგანი ცნება თავის მიზანს ახორციელებს. ხოლო კაცობრიობის მთელი ემპირიული ისტორია მხოლოდ გარეგანი ფორმაა, საშუალებაა ამ მიზნისაკენ სვლისა. ჰეგელი წერს: „თუ თავისუფლება, როგორც ასეთი, უპირველეს ყოვლისა, არის შინაგანი ცნება, მაშინ საშუალებები. პირიქით, აღმოჩნდება რაღაც გარეგნული, ის, რაც ვლინდება, რაც უშუალოდ გვეცემა თვალში და გამოაშკარავდება ისტორიაში. ისტორიის უახლოესი განხილვა გვიჩვენებს. რომ ადამიანთა მოქმედებანი გამომდინარეობენ მათი მოთხოვნებიდან და ამასთან იმგვარად, რომ აღმძვრელ მოტივებს ამ დრამაში წარმოდგენენ მხოლოდ ეს მოთხოვნილებები. ვნებები. ინტერესები და მხოლოდ ისინი ასრულებენ მთავარ როლს“<sup>43</sup>. აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ჰეგელის მსჯელობა „გონების ცბიერების“ შესახებ: „გონება იმდენადვე ცბიერია, რამდენადაც ძლიერი. ცბიერება მდგომარეობს საერთოდ გამაშუალებელ მოქმედებაში. რომელიც ობიექტებს აძლევს რა საშუალებას იმოქმედონ ერთმანეთზე მათი ბუნების შესაბამისად და ამოწურონ თავისი თავი ამ ზემოქმედებაში, ერევა რა ამასთანავე უშუალოდ ამ პროცესში, მაინც ახორციელებს მხოლოდ თავის საკუთარ მიზანს. ამ აზრით, შეიძლება ითქვას. რომ ღვთაებრივი გამოცხადება ისე იქცევა საწყაროს და მისი პროცესის მიმართ. როგორც აბსოლუტური ცბიერება. ღმერთი ადამიანებს საშუალებას აძლევს იმოქმედონ ისე, როგორც მათ სურთ, არ ავიწროებს მათი ვნებებისა და ინტერესების თამაშს. აქედან კი ვლებულობთ მისი მიზნების განხორციელებას, რომლებიც მთლიანად განსხვავებულია მიზნებისაგან. რომლებიც წარმართავენ იმით. ვითაც ის

43 ჰეგელი, იქვე, გვ. 318—319.

სარგებლობს<sup>44</sup>. აქედან ჩანს, თუ ჰეგელს ჩამდენად დიდი ალღო ჰქონდა რეალური ისტორიული პროცესისა. იგი მიზნდა, რომ ადამიანთა ისტორიული მოღვაწეობა მათ მიერ დასახული მიზნებით არ განისაზღვრება, ხოლო იმ ფაქტიდან, რომ ისტორიაში მიზნების მქონე ადამიანები მოქმედებენ, ის არ გამომდინარეობს, თითქოს ეს მიზნები საზოგადოებრივი განვითარების საფუძველი იყოს. აქ ბუნდოვან ფორმაში ისტორიის ობიექტური კანონზომიერებას იღვავ გამოჩნდა, მაგრამ ის მაშინვე დამახინჯებულად აღმოჩნდა იდეალისტურ სისტემაში: ჰეგელი ისტორიის განმსაზღვრელად აბსოლუტური გონების მიზანს აღიარებს<sup>45</sup>.

თუ თავისუფლება აუცილებლობის დაძლევაში, მის დამორჩილებაში მდგომარეობს, მაშინ, ჰეგელის მიხედვით, აქედან გამომდინარეობს, რომ კაცობრიობის პირველყოფილი მდგომარეობა თავისუფლების კი არაა. არათავისუფლების გამოხატულება იყო. ველური არ არის თავისუფალი, ვინაიდან მისთვის აუცილებლობა უცხო ძალაა, რომელიც მას იმონებს. კაცობრიობის ისტორია ამევე დროს წარმოადგენს პროგრესს თავისუფლების განხორციელებაში, პროგრესს, „რომელიც ჩვენ უნდა შევიცნოთ მის აუცილებლობაში“.

აუცილებლობის გადაქცევა თავისუფლებად ჰეგელთან გაგებულია არა როგორც შეცარი აქტი; იგი წარმოადგენს დიალექტიკურ განვითარებას, წინააღმდეგობის გახსნისა და დაძლევის, ახლის მიერ ძველის უარყოფის პროცესს. თავისუფლება ხორციელდება უტოდინარობიდან ცოდნისაკენ, ნაკლებ სრული ცოდნიდან უფრო სრული ცოდნისაკენ სვლის გზით. თავისუფლება არ არის

<sup>44</sup> Герель. Соц., т. 7, გვ. 20.

<sup>45</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ თამაშდროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ამ საკითხთან დაკავშირებით ჰეგელს აშკარა რეაქციული პოზიციებიდან აკრიტიკებენ. ასე მაგ., ბ. ვიშენსლავცევი „გონების ცბიერების“ ჰეგელისეულ გაგებაში სწორედ მის რაციონალურ მარცვალს თვლის ნაკლად. ის ჰეგელს იმას უსაყვედურებს, რომ ეს უკანასკნელი არასწორად მოიქცა, როდესაც „უგულუბელყო ირაციონალური, შემთხვევითი და ინსტიქტური ელემენტების ძალა და ავტონომია, როგორც ბუნებაში, ისე ისტორიაში“ (იხ. The Review of Metaphysics 1955. სექტ. გვ. 98). რაციონალური მარცვალი ჰეგელთან ისედაც საკმაოდ არის დამახინჯებული და მისტიფიცირებული. თანამედროვე იდეალისტებს ეს ეცოტავებათ. ისინი ლაპარაკობენ „ინსტიქტის ცბიერებაზე“, ცდილობენ ისტორიაში ირაციონალურისა და შემთხვევითის გაბატონებას, რათა მეცნიერებიდან განდევნონ აზრი ისტორიის ობიექტური კანონზომიერების შესახებ.

აუცილებლობის არც აბსტრაქტული უარყოფა და არც მასთან უპირალო შეგუება. იგი აღმავალ განვითარებას, არსებულის შეცვლასა და გარდაქმნას, უფრო მაღალ საფეხურზე გადასვლას მოასწავებს.

ჩვენ აქ ჰეგელის თვალსაზრისი ცალმხრივად წარმოვადგინეთ, ძირითადად, ასე ვთქვათ, მის რაციონალურ ასპექტში. მაგრამ „რაციონალური მარცვალი“ ჰეგელის ფილოსოფიაში გახვეულია მისტიკურ გარსში, ხოლო თავისუფლებისა და აუცილებლობის დიალექტიკა დამახინჯებული და გაყალბებულია ყოველ ნაბიჯზე. აუცილებლობიდან თავისუფლებაში გადასვლა მასთან მხოლოდ აბსოლუტური სულის აქტებია. სინამდვილის განვითარება წარმოადგენს მხოლოდ აბსოლუტის თვითშემეცნების პროცესს, ხოლო თავისუფლება ხორციელდება ამ თვითშემეცნების პროცესში, მის შედეგად. აბსოლუტური ცოდნისაკენ განვითარება წარმოადგენს ცოდნისა და საგნის განსხვავების დაძლევას. საგანი, რომელიც აბსოლუტურის გარეთ არის, სინამდვილეში თვითონ ის არის, მისი სხვადაცონაა, მაგრამ ჯერ არ არის შემეცნებული როგორც ასეთი. მაშასადამე, აბსოლუტის დამოკიდებულება სხვადაცონისაგან მხოლოდ მისი ცოდნის არასრულყოფილობის შედეგია. სხვადაცონის შენეცნება ამავე დროს მისი მოხსნაცაა, თავისუფლების აქტია. ყველაფერი აზრია, ყოველგვარი გადასვლები მხოლოდ აზრში მიმდინარეობს. აბსოლუტი გაიგებს სხვას როგორც თავის თავს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეს სხვაც აზრი აღმოჩნდება, რომელიც აქამდე აზრისთვის უცხო იყო; უფრო სწორად—რომელიც აქამდე აზრს წარმოუდგებოდა როგორც უცხო. აუცილებლობიდან თავისუფლებაში გადასვლა მოასწავებს არა მარტო ბრმა აუცილებლობის მოხსნას, არამედ საგნობრიობის მოხსნასაც, ვინაიდან ბრმა აუცილებლობის შეცნობა ნიშნავს მის გაგებას როგორც იდეალურისას. თავისუფლება თვითშემეცნებაა. მაგრამ ყოველგვარი შემეცნება ცოდნისა და მისი საგნის განსხვავებას გულისხმობს. მაშასადამე, აბსოლუტური სულის თვითშემეცნებისათვის საჭიროა მას ურთიერთობა ჰქონდეს მისგან განსხვავებულთან. მეორე მხრივ, აბსოლუტური სული სუბსტანციაა, მთელი სინამდვილეა. მაშასადამე, მისგან განსხვავებული არ შეიძლება მისგან დამოუკიდებლად არსებობდეს. ამიტომ აბსოლუტური სული თვითონ ჰქმნის თავის საგანს, იუცხოებს მას, ხო-

ლო შემდეგ შეიმეცნებს ამ საგანს როგორც თავის თავს. აუცილებლობა აქ გამოდის როგორც საშუალება თავისუფლებისათვის. ეს უკანასკნელი ის მიზანია, რომელიც ამართლებს აუცილებლობის როგორც არსებობას. ისე მის განვითარებას. თავისუფლება, ამბობს ჰეგელი, არის სულის ერთადერთი მიზანი, რომელიც მსოფლიო ისტორიას ამოძრავებს.

აბსოლუტური ცოდნის მოპოვება წარმოადგენს სულის განვითარების უკანასკნელ საფეხურს და ამავე დროს აბსოლუტური თავისუფლების განხორციელებასაც. ეს არის თავისუფლება, რომელშიც აუცილებლობა მოხსნილია საბოლოოდ, გაივლებულია თავისუფლებასთან. აქ ყოველგვარი განსჯავება თავისუფლებასა და აუცილებლობას შორის ისპობა და თავისუფლება ხდება აბსოლუტურ დამოუკიდებლობად. ამ საფეხურზე აბსოლუტური სული არის აბსოლუტური ჭეშმარიტება და აბსოლუტური თავისუფლება. ჰეგელის დიალექტიკის „რაციონალური მარცვლი“ გასრესილია კონსერვატიული სისტემის სიმძიმით. მეთოდისა და სისტემის წინააღმდეგობა. რაც საერთოდ ასახიათებს ჰეგელის ფილოსოფიას, ნათლად ჩანს მის მიერ თავისუფლებისა და აუცილებლობის გაგებაშიც. იდეალისტური დიალექტიკა გარდუვლად მიდის მეტაფიზიკურ დასკვნებთან.

### 3. გერცენის თეორია

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ა. ი. გერცენის თვალსაზრისი თავისუფლებისა და აუცილებლობის შესახებ ამ საკითხის გარკვევაში მარქსამდელი მატერიალიზმის ყველაზე მნიშვნელოვან მიღწევას წარმოადგენდა.

ჰე-19 საუკ. 60-იანი წლებიდან რუსეთის ფილოსოფიურ აზროვნებაში ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი ერთ-ერთ ძირითად საკითხად გადაიქცა. იდეალისტურ, ინდეტერმინისტულ კონცეფციებს დაუპირისპირდა მატერიალიზმი, რომლის ყველაზე გამოჩენილი დამსაბუთებლები ამ დროს ნ. ჩერნიშევსკი და ი. სეჩენოვი იყვნენ. მაგრამ ამასთან დაკავშირებით გამოაშკარავდა მატერიალიზმის დაცვის ცალმხრივი ტენდენციაც, ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის გამოცხადება ფიზიოლოგიურ პრობლემად, რაც მოასწავებდა ნებისყოფის თავისუფლების სრულ უარყოფას.

ამ ტენდენციის საპირისპიროდ განავითარა თავისი შეხედულებები ა. ი. გერცენმა, რომელმაც, უპირველეს ყოვლისა, ფიზიკურისა და ფსიქიკურის დიალექტიკური ერთიანობის იდეა წამოაყენა.

გერცენი იცავდა იმ შეხედულებას, რომ ფსიქიკურისა და ფიზიკურის ერთიანობის დასაბუთება შეიძლება არა განყენებული მსჯელობებით, არამედ ფილოსოფიისა და ბუნებისმეტყველების კავშირის საფუძველზე. „ფილოსოფია,—წერდა იგი,—უბუნებისმეტყველოდ ისევე შეუძლებელია, როგორც ბუნებისმეტყველება უფილოსოფიოდ“<sup>46</sup>. ფილოსოფიას, რომელიც კერძო მეცნიერებებს არ ეყრდნობა, გერცენი უწოდებდა ლანდს, მეტაფიზიკას. იდეალიზმს. ბუნებისმეტყველებაზე დაყრდნობით ფილოსოფიას არ შეუძლია არ დასკვნას, რომ ცნობიერება ბუნებისათვის უცხოა არ არის, არამედ მისი განვითარების შედეგია. „ცნობიერება.—წერდა გერცენი,—სრულებითაც არ არის ბუნებისათვის გარეშე რამ, არამედ იგი მისი განვითარების უმაღლესი ხარისხია... საიდან და როგორ შეიძლებოდა გაჩენილიყო ბუნებისადმი გარეშე და. მაშასადამე, საგნისადმი უცხო ცნობიერება? ადამიანი ბუნების გარეშე არ არის—მხოლოდ შეფარდებით უპირისპირდება მას და არა ნამდვილად“<sup>47</sup>. წმინდა არის, გაგებული როგორც სხეულისაგან მოწყვეტილი, მისთვის სრულიად უცხო რამ. გერცენისათვის ფიქცია იყო. ცნობიერება ბუნების გარეშე იგივეა, რაც აზრი ტვინის გარეშე, იმ საგნის გარეშე, რომელიც ამ აზრს იწვევს. „ადამიანის ცნობიერება უბუნებოდ, უსხეულოდ, არის აზრი. მოკლებული ტვინს. რომელიც მას მოიფიქრებდა, მოკლებული საგანს, რომელიც მას აღძრავდა“<sup>48</sup>.

მეორე მხრივ, ის გარემოება, რომ აზროვნება აზოგადებს, გერცენს მიაჩნდა ამის დამადასტურებლად. რომ აზრს ცდამი მოცემულისაგან განსხვავებული კანონები აქვს. გერცენისათვის ფსიქიკური არ არის ფიზიკურისაგან დამოუკიდებელი რამ, იგი ტვინის მოქმედების პროდუქტია, მაგრამ ფიზიკურისა და ფსიქოფიზიკურის კანონზომიერება არ არის ერთი და იგივე. გერცენმა რუსული ფილოსოფიის ისტორიაში პირველმა განავითარა აზრი იმის შესახებ, რომ ტვინის მოქმედების ცოდნა აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი პირობაა ფსიქოფიზიკური პრობლემის გადაწყვეტისათვის.

46 ა. გერცენი, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. I, გვ. 6.

47 იქვე, გვ. 177.

48 იქვე, გვ. 385.

გამომდინარე აქედან გერცენი სრულიად ახლებურად მიუდგანებისყოფის თავისუფლების პრობლემას და უარყო მისი გამოკვლევის ფიზიოლოგიურ გამოკვლევაზე დაყვანის მართებულობა, ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა მამა-შვილის ა. ი. გერცენისა და ა. ა. გერცენის კამათი ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ.

ა. ა. გერცენმა, ფიზიოლოგიის პროფესორმა, წიკითხა ლექციები ნერვული სისტემის ფუნქციების შესახებ. ამ ლექციებში ის ამტკიცებდა, რომ ადამიანის მთელი მოქმედება რეფლექსებზე დაიყვანება, ხოლო ნებისყოფის თავისუფლება არის ილუზია.

როგორ ასაბუთებდა ა. ა. გერცენი თავის თვალსაზრისს? უპირისპირდებოდა რა იდეალისტურ შეხედულებას სულისა და სხეულის დუალიზმის შესახებ, იგი იღვა მატერიალისტური მონიზმის ნიადაგზე, თუმცა ეს უკანასკნელი, როგორც ფილოსოფოსს თავისებურად ესმოდა. ფსიქიკა, წერდა იგი, ტვინის ფუნქციაა, ხოლო ტვინი ფსიქიკის ორგანოს წარმოადგენს. უაზროა გავთიშოთ ორგანო და ფუნქცია. ამ გარემოებას ა. ა. გერცენი იმის დამადასტურებლად თვლის, რომ ნებისყოფის თავისუფლების ცნება იდეალისტური ცნებაა.

თავისი შეხედულების საილუსტრაციოდ ა. ა. გერცენი ასეთ მაგალითს განიხილავს. ადამიანი აგდებს ქვას. ვნახოთ ამ მოქმედების განხორციელება რა აქტებთან არის დაკავშირებული და სად შეიძლება ჩანდეს თავისუფალი ნებისყოფის როლი. ქვის გასროლა ხელის გამართვით ხდება. ნებისყოფა არ შეიძლება იყოს ხელის გამართვის უშუალო მიზეზი. ასეთ მიზეზს კუნთების მოძრაობა წარმოადგენს. იქნებ კუნთების მოძრაობას ნებისყოფა იწვევს? კუნთების შეკუმშვის უშუალო მიზეზი აგზნებაა, რომელიც ნებისყოფის საშუალებით გადაეცემა კუნთებს. რა არის ამ აგზნების მიზეზი? აგზნება თავის ტვინიდან მომდინარეობს, მისი მამოძრავებელი ცენტრებიდან. მაშ, ეს ცენტრები ყოფილა იმ მოძრაობის მიზეზი, რომელიც საბოლოოდ ქვის გასროლაში გამოიხატა. როგორ გახდა თავის ტვინი ასეთ ცენტრად? გაღიზიანების გარეშე ქვას არავინ გადააგდებს. ეს გარეგანი გაღიზიანება ნერვების პერიფერიიდან ვრცელდება ტვინისაკენ და იქ იწვევს მგრძობიარე ცენტრების აგზნებას. მაშ, არც ცენტრისკენულ გზაზე გვხვდება ფსიქიკური ძალა. რჩება ერთადერთი შესაძლებლობა ფსიქიკური ძალის დაშვებისათვის: შეიძლება ტვინში ცენტრისკენული და ცენტრიდა-

ნული რიგების დაკავშირების დროს წარმოიშვას ფსიქიკური? სხვანაირად, იქნებ საქმე ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: გარეგანი გაღიზიანება გადაეცემა ტვინს, წარმოიშვება ფსიქიკური მოვლენა—ქვის გადაგდების სურვილი, ხოლო ეს სურვილი ხდება იმ მიზეზად, რომელიც ალაგზნებს თავის ტვინის მამოძრავებელ ნერვებს, საიდანაც ცენტრიდანული აქტები ხორციელდება. ასეთი მოსაზრება შეუსაბამო იქნებოდა ფიზიოლოგიის მონაცემებთან, რომლებიც მოწმობენ, რომ თავის ტვინში მატერიალური პროცესების რიგი არასად არა წყდება, ე. ი. ცენტრისკენული რიგიდან ცენტრიდანულ რიგზე გადასვლა იგივე მატერიალური პროცესია. არავითარ ფსიქიკურ ძალას ის არ შეიცავს და არც საჭიროებს. შეუძლებელია, რომ ენერგია, რომელიც ვრცელდება პერიფერიიდან ცენტრისაკენ, ამ უკანასკნელში წყდებოდეს და ადგილს უთმობდეს ფსიქიკურ ძალას რომელიც წყარო გახდებოდა იმ ენერგიისა, რაც ვრცელდება ცენტრიდან პერიფერიისაკენ.

მაგრამ აქ ისმის კითხვა: ფსიქიკური რაღას წარმოადგენს? ზემოთ აღწერილი პროცესები მატერიალური, ფიზიოლოგიური პროცესებია. ნუთუ ფსიქიკურის აღიარება სხვაგვარად შეუძლებელია, თუ თავის ტვინში ამ მატერიალური პროცესის წყვეტილობა არ დავუშვით? სხვანაირად, საკითხი ასე დგას; როდესაც ადამიანი შეგნებულად რაიმე მოქმედებას ახორციელებს, მის ნერვულ სისტემაში მიმდინარეობს უწყვეტი ფიზიოლოგიური პროცესი, ენერგიის პერმანენტული გავრცელება ტვინისაკენ და ტვინიდან კუნთებისაკენ. მთელი ამ გზის მანძილზე არ არის ისეთი „ცარიელი ადგილი“, სადაც ფიზიოლოგიური ენერგია არ იქნებოდა და რომელიც ფსიქიკურისათვის იქნებოდა განკუთვნილი. სიძნელიდან გამოსავალს ა. ა. გერცენი იმაში ხედავს, რომ ფსიქიკურს მოლეკულარული ზასიათის მოძრაობად თვლის. ფსიქიკური მოლეკულარული მოძრაობის განსაკუთრებული სახეა და მეტი არაფერი.

თუ ფსიქიკური მოლეკულარული მოძრაობაა, მაშინ წინასწარ შეიძლება ითქვას, რომ ნებისყოფის რაიმე თავისუფლებაზე ლაპარაკი მოკლებულია ყოველგვარ საფუძველს. მოლეკულარული მოძრაობა მატერიალური პროცესია, ხოლო მატერიალური პროცესისათვის მხოლოდ და მხოლოდ აუცილებლობაა დამახასიათებელი. მაშ, ნებისყოფა მხოლოდ დეტერმინირებული შეიძლება იყოს. ნებისყოფის ყოველი აქტი მხოლოდ აუცილებელი აქტია.

ა. ზ. გერცენი თავისუფლების აღიარებს მხოლოდ ერთი აზრით. გარეგანი თავისუფლების ან, როგორც ის უწოდებს, ფიზიკური თავისუფლების აზრით. თუ ადამიანი ახორციელებს თავის სურვილს, მაშინ ვიტყვით, რომ იგი თავისუფალია. „ინდივიდი თავისუფალია მოიქცეს ისე, როგორც მას ნებავეს, თუ მისი სურვილის განხორციელებას არა აქვს დაბრკოლება. მაგრამ ის თავისუფალი არ არის უნდოდეს, როგორც მას ნებავეს, ვინაიდან მისი სურვილები წარმოადგენენ მისი ფსიქიკური და ფიზიკური ორგანიზაციის პროდუქტს“<sup>49</sup>. თავისუფლების განცდა, მისი აზრით, არის მხოლოდ მოქმედების ნებისყოფით განსაზღვრულობის განცდა და არა თვითონ ნებისყოფის განუსაზღვრელობისა. „მაშინ როდესაც საქმე შეეხება ნებისყოფის თავისუფლებას, ე. ი. ჩვენი ნებელობითი იმპულსების ჩასახვას. წარმოშობას, ელემენტებს და მექანიზმს, ცნობიერება ლაპარაკობს მხოლოდ მოქმედების თავისუფლებაზე, ე. ი. უკვე ჩამოყალიბებული ნებისყოფის განხორციელებაზე“<sup>50</sup>. ეს სხვანაირად იმას ნიშნავს, რომ თავისუფლების განცდის დროს ნებისყოფა უკვე მოქმედებს, ხოლო პრედიკატი „თავისუფალი“ ემატება შემდეგ. როდესაც საკითხი იმის ნებისმიერი მოქმედების განხორციელების შესახებ. მაშასადამე, ცნობიერება არ ამოწმებს იმას, ადამიანმა თავისუფლად მოისურვა რაიმე თუ არა. ის მხოლოდ იმას მოწმობს. რომ სურვილის წარმოშობის შემდეგ მოქმედება მას დაექვემდებარა და დაუბრკოლებლად განხორციელდა. „ნაცვლად საკითხისა იმის შესახებ, რა უნდა ადამიანს, ის (ცნობიერება—ო. ბ.) აყენებს საკითხს იმის შესახებ, რა შეუძლია მას გააკეთოს და, იპოვის რა მას თავისუფლად უკანასკნელ მიმართებაში, დაასკვნის იგივეს პირველის მიმართ“<sup>51</sup>.

ა. ი. გერცენმა კრიტიკულად შეაფასა შეილის თვალსაზრისი და აღნიშნულ საკითხზე გამოთქვა საყურადღებო მოსაზრებები. რომლებიც დღესაც ინარჩუნებენ მნიშვნელობას.

მეთოდს, რომლითაც შვილი იკვლევდა ფიზიკურისა და ფსიქიკურის და ნებისყოფის თავისუფლების საკითხს, ა. ი. გერცენმა უწოდა ცალმხრივი, ხოლო ამ მეთოდით საკითხების გადაწყვეტას—მეტად გამართივებული გადაწყვეტა. ფიზიოლოგიას ა. ი. გერცენის აზრით, არ შეუძლია გადაწყვეტოს ნებისყოფის თავისუფლების

<sup>49</sup> А. А. Герцен, Общая физиология души, 1890, гл. 115—116.

<sup>50</sup> იქვე, გვ. 118—119.

<sup>51</sup> იქვე, გვ. 119.



საკითხი, მისი კვლევა სცილდება ფიზიოლოგიის ფარგლებს. და ეს იმიტომ, რომ ნებისყოფა ცნობიერებას გულისხმობს, ხოლო ფიზიოლოგია ცნობიერების ბუნებას ვერ გვიჩვენებს. ფიზიოლოგიისათვის, რომელიც მატერიალურ პროცესებს სწავლობს, უცხოა თავისუფლების შეგნება, რომელიც სულიერ მოვლენას წარმოადგენს. „ფიზიოლოგია შლის თავისუფლების ცნობიერებას მის შემადგენელ ელემენტებად, ამარტოებს, ცდილობს რა ახსნას ის ინდივიდუალური ორგანიზმის პირობებით, და მას უკვალოდ ჰკარგავს“<sup>52</sup>.

ა. ი. გერცენი, რა თქმა უნდა, კატეგორიულად უარყოფს ნებისყოფის თავისუფლების იდეალისტურ ცნებას. ამ ცნებას იგი უკავშირებს რელიგიურ წარმოდგენებს სულისა და სხეულის დუალიზმის შესახებ. დუალისტები სულსა და სხეულს სთიშავენ ერთმანეთისაგან, ანიჭებენ სულს თვითმყოფობის ნიშანს და ამის საფუძველზე განიხილავენ ნებისყოფას როგორც თავისუფალს. „აზრი, რომელსაც ჩვეულებრივ აძლევენ სიტყვებს თავისუფლება ან თავისუფალი ნებისყოფა, ცხადია, გამომდინარეობს რელიგიური და იდეალისტური დუალიზმიდან, რომელიც სთიშავს ყველაზე უფრო განუყრელ საგნებს. მისთვის ნებისყოფა ისეთსავე დამოკიდებულებაშია მოქმედებასთან, როგორც სული სხეულთან“<sup>53</sup>.

ნებისყოფის თავისუფლების იდეალისტური გაგების უკუგდება ა. ი. გერცენთან, სრულიადაც არ გულისხმობს ნებისყოფის თავისუფლების უარყოფას საერთოდ. ნებისყოფა არ არის აბსოლუტურად თავისუფალია. მაგრამ „გამომდინარეობს თუ არა აქედან, რომ თავისუფლების გრძნობა არის სიყალბე, საკუთარი მე-ს შემეცნება კი—ჰალუცინაცია?“—კითხულობდა გერცენი და პასუხობდა: „მე ასე არ ვფიქრობ“<sup>54</sup>. არ არის საჭიარისი უარი ვთქვათ თავისუფლების იდეალისტურ ცნებაზე; ამავე დროს საჭიროა „გავაანალიზოთ თავისუფლების იდეა, როგორც ადამიანის გონების ფენომენალურა აუცილებლობა. როგორც ფსიქოლოგიური რეალობა“.

ამრიგად, ა. ი. გერცენის აზრით, ქვეყნის დროს ადამიანს აქვს თავისუფლების განცდა, რომელიც წარმოადგენს არა ილუზიას. არამედ ფსიქოლოგიურ რეალობას. საჭიროა ამ რეალობის ანალიზი და არა მისი აბსტრაქტული უარყოფა.

<sup>52</sup> А. И. Герцен, Избр. философ. произв., т. 2, гл. 294.

<sup>51</sup> იქვე, გვ. 295.

<sup>52</sup> იქვე, გვ. 294.

მარქსამდელმა მატერიალისტებმა ნებისყოფის თავისუფლების აბსტრაქტული უარყოფით ნებისყოფის აქტიურობა უარყვეს. ამის საბოლოო მიზეზს ცნობიერების ბუნების მეტაფიზიკური გაგება წარმოადგენდა. ლოკი, ფრანგი მატერიალისტები და სხვ. ფიქრობდნენ, რომ ცნობიერება არის *tabula rasa*. ამ პრინციპმა ჰოლბახი პირდაპირ მიიყვანა იმ აზრამდე, რომ ნებისყოფა აბსოლუტურად დეტერმინირებულია. გერცენი სხვას ამტკიცებს. იგი წერს: „ცნობიერება არის არა *tabula rasa*, არამედ *actus purus*“<sup>55</sup>. გერცენი არ ეთანხმება დებულებას: *nihil ist in intellectu, quod non fuliet in sensu*, ვინაიდან ეს დებულება მხედველობაში არ დებულობს ცნობიერების აქტიურობას და მას მხოლოდ ხარკის ფუნქციას აკისრებს. ცნობიერება, გერცენის მიხედვით, მხოლოდ მიმღები კი არ არის, არამედ მოქმედიც. მაშასადამე, ნებისმიერი ქცევის მოტივი, რომელსაც ძველი მატერიალიზმი გარემოს ზემოქმედებაზე უშუალო რეაქციად თვლიდა, სრულიადაც არ არის ობიექტური მიზეზების უბრალო, ფოტოგრაფიული ასახვა. გერცენის მიხედვით, იქიდან, რომ ადამიანი ბუნების კანონებს ექვემდებარება, არ გამომდინარეობს ნებისყოფის თავისუფლების უარყოფა. ეს იქნებოდა თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის გადაწყვეტა „ძალიან მარტივ პრინციპზე“ დაყრდნობით. აქედან ჩანს, თუ რა სიმაღლეზე ავიდა გერცენი მარქსამდელ მატერიალისტებთან შედარებით. ეს მატერიალიზმი ხომ სწორედ ამ „მარტივ პრინციპს“ ემყარებოდა.

ფიზიოლოგიას, გერცენის აზრით, იმიტომაც არ შეუძლია გადაწყვიტოს ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი, რომ ნებისყოფა ახასიათებს ადამიანს არა მხოლოდ როგორც ბუნებრივ არსებას. რეფლექსების კანონზომიერება ვერ აგვიხსნის ადამიანის სულიერ ცხოვრებას, ვინაიდან ადამიანი არის არა მხოლოდ ბუნებრივი, არამედ საზოგადოებრივი არსებაც. სოციალური ადამიანი კი ფიზიოლოგიის შესწავლის ობიექტს არ წარმოადგენს. „ფიზიოლოგიის ამოცანა მდგომარეობს იმაში, რომ თვალი ადევნოს სიცოცხლეს უჭრელიდან ტვინის მოქმედებამდე. ის მთავრდება ცნობიერების დასაწყისით, ის ჩერდება ისტორიის ზღურბლთან. სოციალური ადამიანი ფიზიოლოგიის მხედველობის გარეშე რჩება. სოციოლოგია,

55 ა. ი. გერცენი, რჩეული ფილოსოფ. თხზულებანი, ტ. I, ვვ. 378.

პირიქით, ეუფლება მას უბრალო ცხოველურობიდან გამოსვლი-  
სას<sup>56</sup>.

სოციალური ინდივიდუმი არ არსებობს და არც შეიძლება არ-  
სებობდეს გარკვეული თავისუფლების გარეშე. აბსოლუტურად დე-  
ტერმინირებული მე აღარ არის მე, ჰკარგავს ინდივიდუალობას, ით-  
ქვიფება სხვა საგნებში. „სოციალური მე...: გულისხმობს ცნობიერე-  
ბას, ცნობიერ მე-ს კი არ შეუძლია არც აღიძრას, არც იმოქმედოს,  
თუ არ დაადგენს თავის თავს ამავე დროს თავისუფლად, ე. ი. გარ-  
კვეულ ფარგლებში უნარის მქონედ გააქეთოს ან არ გააქეთოს ესა  
თუ ის. ამ რწმენის გარეშე ინდივიდუალობა ითქვიფება და ჰქრე-  
ბა“<sup>57</sup>. ადამიანის თავისუფლება, მისი ინდივიდუალობა და გარკვე-  
ული ავტონომია სოციალურობის აუცილებელი პირობაა და ამავე  
დროს მისი შედეგიც. საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარება  
არის თავისუფლების განვითარებაც. „ისტორიის განვითარების  
მსვლელობა სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის პიროვნების მუდმი-  
ვი ემანსიპაცია ერთი მონობიდან მეორის კვალად, ერთი ძალაუფ-  
ლებიდან მეორე ძალაუფლების კვალად, გონებისა და მოქმედების  
უდიდეს შესაბამისობამდე, რომელშიც ადამიანი გრძნობს კიდევ  
თავს თავისუფლად“<sup>58</sup>. თავისუფლება არ უპირისპირდება აუცილებ-  
ლობას, პირიქით, გულისხმობს მას და მასთან შინაგან კავშირში  
ხორციელდება. ისტორია, ამბობს გერცენი, არის თავისუფლების  
განხორციელება აუცილებლობაში. ჰეგელის ამ მოხდენილ ფორმუ-  
ლაში გერცენი მატერიალისტურ შინაარსს სდებს და იგი სრულიად  
ახლებურად ესმის.

გერცენის მიერ თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლე-  
მის გაგება დიალექტიკურ-მატერიალისტური გაგების კდის შესა-  
ნიშნავ ნიმუშს წარმოადგენს. მართალია, ეს მხოლოდ ცდა იყო. მაგ-  
რამ იმდენად სერიოზული, რომ სხვა საკითხებთან შედარებით აქ  
გერცენი ყველაზე მეტად მიუახლოვდა დიალექტიკურ მატერია-  
ლიზმს. იდეალიზმმა ისტორიის სფეროში გერცენს იმის შესაძ-  
ლებლობა არ მისცა, რომ ადამიანის სოციალურობის ბუნება, რო-  
მელსაც ის თავისუფლების გასაგებად ასე ღიდ ყურადღებას აქ-

<sup>56</sup> А. И. Герцен, Избр. Философ. произв. т. 2, гл. 296.

<sup>57</sup> იქვე.

<sup>58</sup> იქვე.

ცეცდა. მეცნიერულად აეხსნა და ამ გზით სინამდვილესთან მისა-  
საგნობრივ-სპეციფიკური დამოკიდებულების საფუძველი გაეთვა-  
ლისწინებინა.

## თავი მესამე

### ნევისყოფის თავისუფლების შესახებ

#### 1. ნევისყოფის თავისუფლების პრობლემა. როგორც ფილოსოფიური პრობლემა

ისტორიულად თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემა უმრავლეს შემთხვევაში წარმოდგენილი იყო როგორც ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა. ისინიც კი ვინც მას ეთიკის პრობლემად თვლიდნენ და მორალურ ნებისყოფაზე ლაპარაკობდნენ, მორალურ თავისუფლებას განიხილავდნენ, როგორც ნებისყოფის თავისუფლებას (მაგ., კანტი). ფილოსოფიის ისტორიაში არა ერთხელ გამოთქმულა ის აზრიც, რომ ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი საერთოდ თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემას არ ამოსწურავს, მაგრამ სადავოდ დარჩა ის, თუ რომელი მეცნიერების კომპეტენციაში უნდა შესულიყო ამ საკითხის გადაწყვეტა. ერთნი აქ უფლებამოსილად მეტაფიზიკას თვლიდნენ. მეორენი მასზე მსჯელობას ეთიკის ამოცანას მიაკუთვნებდნენ, მესამენი კი მას განიხილავდნენ როგორც ფსიქოლოგიურ საკითხს.

საბჭოთა მეცნიერებაში ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემას ხშირად ფსიქოლოგიაში განიხილავდნენ (დ. უზნაძე, ს. რუბინ-შტეინი) და, გავრცელებული შეხედულების მიხედვით, მის გაპირკვევას ფსიქოლოგიას აკისრებდნენ.

უდავოა, რომ ნებისყოფის რაობას ფსიქოლოგია სწავლობს. ნებისმიერი ქცევის თავისებურებანი, მისი ფენომენოლოგია. ამ ქცევის მოტივაციისა და გადაწყვეტილების ურთიერთობა და ა. შ. რა თქმა უნდა. ისეთი საკითხებია, რომლებიც ფსიქოლოგიის კვლევის საგანს წარმოადგენს და მხოლოდ ფსიქოლოგიაში შეიძლება გადაწყდეს. მაგრამ ეს საკითხები კიდევაც რომ სასურველი სიზუსტით იყოს გარკვეული, განა ეს მოგვეცემდა იმის გარანტიას. რომ პასუხი იქნებოდა გაცემული კითხვაზე, თავისუფალია თუ არა ადამ-

მიანის ნებისყოფა? ამ კითხვაზე პასუხი გულისხმობს იმის ცოდნას, თუ რა არის თავისუფლება, ხოლო ამას ფსიქოლოგია ვერ მოგვცემს, ეს მის ამოცანას არც შეადგენს. ფსიქოლოგია ვერ იმსჯელებს ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ. თუ ის არ იყენებს თავისუფლების ცნებას, რომელიც უკვე ფსიქოლოგიის გარეთ არის დადგენილი. გადაწყვეტა საკითხისა—თავისუფალია თუ არა ადამიანის ნებისყოფა—დამოკიდებულია არა მარტო ნებისყოფის კანონზომიერების შესწავლაზე, არამედ, და არა ნაკლებ, იმაზეც, თუ რას ვგულისხმობთ თავისუფლების ცნებაში. თუ მაგ., თავისუფლება გაგებულია, როგორც აბსოლუტური დამოუკიდებლობა აუცილებლობისაგან, მაშინ ნებისყოფის თავისუფლებას საკითხი მიიღებდა ასეთ სახეს: ნებისყოფა აბსოლუტურად დამოუკიდებელია თუ არა. თუ თავისუფლება ნიშნავს გონების ბატონობას გრძნობებზე. მაშინ თავისუფალი ნებისყოფა იქნებოდა ამგვარი ნებისყოფა და ა. შ. ერთი სიტყვით, თავისუფალი ნებისყოფის ცნების დადგენას ყოველთვის წინ უსწრებს თავისუფლების განსაზღვრული გაგება. ისევე, როგორც საგნის აღქმისა და მისი ემოციური განცდის ფსიქოლოგიური კანონზომიერების ცოდნა არაფერს გვეუბნება მშვენიერია თუ არა ეს საგანი, ისევე, როგორც ქცევის ფსიქოლოგიური შემეცნება არ პასუხობს კითხვაზე—როგორ ქცევას უნდა ეწოდოს კეთილი; ასევე ნებისყოფის ფსიქოლოგიას არ შეუძლია გადაწყვიტოს ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი. საგნის აღქმისა და ემოციური განცდის კანონზომიერების დადგენა არ ნიშნავს მშვენიერის ცნების დადგენას; ეს უკანასკნელი ესთეტიკის საქმეა. ქცევის ფსიქოლოგიური კანონზომიერების დადგენა არ ნიშნავს კეთილის ცნების დადგენას; ეს უკანასკნელი ეთიკის საქმეა. ესთეტიკა და ეთიკაც იყენებენ ფსიქოლოგიის მონაცემებს, მაგრამ მშვენიერის ან კეთილის პრედუქტის მიწერა მათ საკუთარ ამოცანას შეადგენს. თავისუფლების ცნების შინაარსი ფილოსოფიური კვლევის სფეროს მიეკუთვნება. სებისყოფის დახასიათება, როგორც თავისუფალისა ან არათავისუფალისა, ფილოსოფიის ამოცანაა და არა ფსიქოლოგიისა. ფილოსოფია გამოიყენებს რა ნებისყოფის კანონზომიერების ფსიქოლოგიურ ცოდნას, მსჯელობს იმის შესახებ, არის თუ არა ნებისყოფა თავისუფალი და თუკი—რა სპეციფიკით ხასიათდება თავისუფლების ეს ფორმა.

აქ შეიძლება თქვან: ფსიქოლოგია, მართალია, არ აღგენს თავისუფლების ცნების შინაარსს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს. რომ მას უფლება არა აქვს გამოიყენოს ფილოსოფიის მონაცემები ამ ცნების შესახებ. ფიზიკოსი არ იკვლევს მიზეზობრიობის კატეგორიას, არ სვამს კითხვას, თუ რას ნიშნავს მიზეზობრიობის ზოგადი ცნება, მაგრამ ფიზიკის საკითხების კვლევის დროს გამოიყენებს ამ კატეგორიას, იმ შინაარსს, რაც ფილოსოფიური კვლევის შედეგად არის დადგენილი. თუ ეს ასეა, მაშინ რა უშლის ხელს ფსიქოლოგიას გამოიყენოს თავისუფლების ფილოსოფიური კატეგორია და იმსჯელოს ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ? ფსიქოლოგიას ისეთივე უფლება აქვს ისარგებლოს ფილოსოფიური ცნებებით, როგორც ყველა სხვა მეცნიერებას. ფსიქოლოგია არც კანონის ცნებას თვლის. თავისი კვლევის საგნად, მაგრამ ყოველ ნაბიჯზე იყენებს ამ ცნებას და არკვევს ფსიქიკური პროცესების კანონებს. ასევე შეუძლია მას ისარგებლოს თავისუფლების ფილოსოფიური ცნებით და გადაწყვიტოს ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი.

ასეთი შემოღვევა არ იქნებოდა სამართლიანი და აი რატომ. როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი არ არის ფსიქოლოგიური საკითხი, აქ გადამწყვეტი ის კი არ არის, ფსიქოლოგია გამოიყენებს თავისუფლების ფილოსოფიურ ცნებას, თუ ფილოსოფია გამოიყენებს ნებისყოფის ფსიქოლოგიურ ცნებას, არამედ ის, თუ როგორი უნდა იყოს თვითონ ამ გამოყენების ხასიათი. „ნებისყოფის თავისუფლებაში“ ორი ცნება მონაწილეობს: ნებისყოფის ფსიქოლოგიური ცნება და თავისუფლების ფილოსოფიური ცნება. უკვე ეს მიუთითებს იმაზე, რომ საკითხი წყდება ორი მეცნიერების მიჯნაზე. მაგრამ ასეთი საკითხი არ შეიძლება სადემარკაციო ზონაში დარჩეს; გადაწყვეტის ხასიათის მიხედვით ის რომელიმე მეცნიერებას უნდა მიეკუთვნოს. თავისუფლების ცნების დაკავშირება ნებისყოფის ფსიქოლოგიურ ცნებასთან შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ საკითხის ფილოსოფიურ სიბრტყეზე დაყენების გზით. ფიზიკოსს, რომელიც მიზეზობრიობის ფილოსოფიურ ცნებას იყენებს, შეუძლია დარჩეს ფიზიკის ფარგლებში და გადაწყვიტოს ფიზიკის კონკრეტული საკითხები. ფსიქოლოგია, რომელიც თავისუფლების ფილოსოფიურ ცნებას ნებისყოფის მიმართ გამოიყენებდა, ამ გამოყენებით უკვე გავიდოდა ფსიქოლოგიის ფარგლებიდან დასაქმე ექნებოდა ფილოსოფიურ საკითხთან.

ეს თავისებურება ნებისყოფისადმი თავისუფლების ცნების მიყენებისა თვით ამ ცნების სპეციფიკიდან გამომდინარეობს. საქმე იმაშია, რომ თავისუფლების ცნებას მხედველობაში აქვს სუბიექტისა და აუცილებლობის ურთიერთდამოკიდებულება. კერძოდ, ნებისყოფის თავისუფლებაზე მსჯელობის დროს კითხვა ისმის მიზეზობრიობისა და ნებისყოფის ურთიერთობის შესახებ, რაც საბოლოოდ ფართოვდება იმის კითხვამდე, თუ რა ადგილი უჭირავს ადამიანს ბუნებაში. როგორც ვხედავთ, დაყენებული იქნება თუ არა საკითხი ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ, იგი მაშინვე ფილოსოფიურ მნიშვნელობას იძენს და ფსიქოლოგიის ფარგლებს სცილდება. ეს მოსაზრება კვლავ, და განსაკუთრებით, დადასტურდება ქვემოთ, როდესაც ნებისყოფის თავისუფლების ცნება კონკრეტულად იქნება განხილული.

საკითხის ზემოთ წარმოდგენილ განასერში დაყენების დროს იგივე შეიძლება ითქვას აუცილებლობის ცნების შესახებაც. თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემა მათი ურთიერთობის პრობლემაა. ადვილი გასაგებია, რომ ამ ურთიერთობის გარკვევასათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს იმას. თუ როგორ არის გაგებული აუცილებლობა. ეს უკანასკნელი ფსიქოლოგიის ამოცანას არ წარმოადგენს. აუცილებლობის ცნების ფილოსოფიური ანალიზის გარეშე თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობაზე მსჯელობა საერთოდ. და ნებისყოფის თავისუფლებაზე—კერძოდ, თავიდანვე არასაიმედო ნიადაგზე დგება და მეცნიერული კვლევის მიმართებას ასცდება.

განსაკუთრებულ მტკიცებას არ უნდა საჭიროებდეს უარყოფა ფიზიოლოგიის უფლებამოსილებისა ნებისყოფის თავისუფლებას პრობლემის გადაწყვეტაში. რაც არ უნდა დიდი იყოს პავლოვიური ფიზიოლოგიის მნიშვნელობა ჩვენი პრობლემის გარკვევისათვის. თვითონ ეს მეცნიერება მას ვერ იკისრებს და ამის მიზეზი უბრალო და გასაგებია: პროცესები, რომლებსაც ფიზიოლოგია სწავლობს. მატერიალური, და მხოლოდ მატერიალური, პროცესებია. მაგრამ ასეთი პროცესები მთლიანად აუცილებლობის სფეროა. თვითონ ისიც კი, ვინც სავსებით უარყოფს ნებისყოფის თავისუფლებას მხოლოდ ფიზიოლოგიაზე დაყრდნობით, თავისი თეზისის ქვეშაირტებაში ვერავის დაარწმუნებდა, თუ ფიზიოლოგიურს არ გასცილდებოდა და ფსიქიკურ სინამდვილეს არ გაითვალისწინებდა. ნებისყო-

ფის თავისუფლების პრობლემის გადაწყვეტა ფიზიოლოგიის მისია მხოლოდ ნებისყოფის გაუქმების ფასად შეიძლება ყოფილიყო. თუ ადამიანი სხვა არაფერია, გარდა ფიზიოლოგიური აპარატისა, ე. ი. მატერიალური მექანიზმისა, მაშინ მასზე მსჯელობა პრინციპულად ისევე უნდა შეიძლებოდეს, როგორც ავტომატზე, რომლის თავისუფლებაც არსებითად იგივე იქნებოდა, რაც მანქანის ბორბლის თავისუფლება, დაბრკოლების გარეშე რომ ბრუნავს თავისი ღერძის გარშემო. ვიმეორებ, კითხვას ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ ან ფიზიოლოგია გადაწყვეტს, და ეს ამავე დროს თვითონ ნებისყოფის უარყოფა უნდა იყოს, ან ნებისყოფა კანონიერი ცნებაა, და მაშინ მისი თავისუფლების საკითხი არ არის ფიზიოლოგიური საკითხი. ან ერთი, ან მეორე. მაგრამ შეუძლებელია ორივე ერთად. თუ არ გვინდა წინააღმდეგობაში მოვექცეთ, რომლიდანაც გამოსვლა მეცნიერების გზით უიმედოა.

მეორე მხრივ, ნებისყოფის ფსიქოლოგიის ცოდნა ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის გარკვევის აუცილებელი პირობაა. ფილოსოფიის ისტორია თვალნათლივ მოწმობს, რომ ფილოსოფიური სპეკულაცია უძლურია მართებულად გადაწყვიტოს ეს პრობლემა. ფილოსოფიამ ეს ამოცანა შეიძლება გადაჭრას მხოლოდ კონკრეტულ მეცნიერებებზე დაყრდნობითა და მათთან განუყრელ კავშირის გზით. ამ მეცნიერებათა შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ფიზიოლოგიასა და ფსიქოლოგიას. ჩვენ ვემყარებით ი.პავლოვის მოძღვრებას უმადლეს ნერვულ მოქმედებაზე. როგორც მატერიალისტურ თეორიას ფსიქიკის ფიზიკური სუბსტრატის შესახებ. რაც შეეხება ფსიქოლოგიას, რომლის შესწავლის უშუალო ობიექტსაც ნებისყოფა წარმოადგენს, ჩვენ ძირითადად ვიყენებთ დ. უხნაძის განწყობის თეორიას და ვფიქრობთ, რომ ამ თეორიაში გამოთქმული თვალსაზრისი ადამიანის ქცევის ბუნებისა და ნებისმიერი ქცევის თავისებურებების შესახებ ნაყოფიერ ნიადაგს იძლევა ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის გამოკვლევისა და ყოველმხრივი დამუშავებისათვის.

ი. პავლოვის ფიზიოლოგიური მოძღვრების მნიშვნელობა ჩვენი პრობლემის გამოკვლევის საქმეში უფრო ნათელია. ეს მნიშვნელობა განისაზღვრება იმ პირდაპირი კავშირით, რომელიც ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემასა და ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთობის პრობლემას შორის არსებობს. ნებისყოფის თავისუფლების ინდეტერმინისტული თეორიები ხომ თვითმყოფი,



მატერიალურისაგან დამოუკიდებელი ფსიქიკის ცნებას იღებდნენ საფუძველმდებელ ცნებად. ფსიქიკური მოვლენების მეცნიერული ახსნის უმნიშვნელოვანესი პირობა მათი მატერიალური სუბსტრატის—ნერვული პროცესების ფიზიოლოგიური შესწავლა იყო. ამ ამოცანას პირველად ზელი მოჰკიდა ი. სეჩენოვმა, ხოლო შემდეგ პრინციპულად გადაწყვიტა ი. პავლოვმა. ი. პავლოვის მოძღვრება უმაღლეს ნერვულ მოქმედებაზე, არკვევს რა ფსიქიკური პროცესების მატერიალურ სუბსტრატს, იმის დასაბუთებასაც წარმოადგენს, რომ ფსიქიკური არის მატერიის განვითარების განსაზღვრული საფეხურის — უმაღლესად ორგანიზებული მატერიის თვისება. ამი კონკრეტული მეცნიერული კვლევის საფუძველზე დამტკიცდა შეუსაბამობა თეზისისა ფსიქიკურის თვითმყოფობის შესახებ და. მაშასადამე, გაბათილდა ინდეტერმინისტული თვალსაზრისის ერთი მნიშვნელოვანი პუნქტი. ფსიქიკის ფიზიოლოგიური მექანიზმების პავლოვური მოძღვრება საკმაოდ ვრცლად არის განხილული ჩვენს ლიტერატურაში და აქ მისი გამეორება აუცილებელი არ არის.

ცალკე დგას საკითხი ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა-სა და ეთიკის ურთიერთობის შესახებ. ეს საკითხი ჩვენ მიერ განხილულია მეექვსე თავში, სადაც უარყოფილია ის აზრი, თითქოს ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა ეთიკის პრობლემა იყოს.

ნებელობის თავისუფლების<sup>1</sup> პრობლემა. ცხადია, ნებისმიერი ქცევის დროს ისმის. ამიტომ ამ პრობლემის არსებით განხილვას წინ უნდა უძლოდეს ადამიანის ქცევის ძირითადი ინიშვნების დახასიათება. ამისათვის კი მოთხოვნილების ცნებით უნდა დავიწყოთ. ასეთი დაწყება ამითაც არის გამართლებული, რომ იგი ითვალისწინებს იმ საკითხს ჩვენი პრობლემის ტრადიციულ გაგებაში, რომელსაც ხშირად გადაწყვეტ მნიშვნელობას აძლევდნენ. ეს არის საკითხი ნებისმიერი ქცევის მოტივის როლის შესახებ. ჩვენ არ ვიზიარებთ ამგვარ შეხედულებას, მაგრამ იმისათვის, რომ მას ანგარიში გავუწიოთ, და შეძლებისდაგვარად გავუსწროთ. ჩვენი თემისათვის

---

<sup>1</sup> წინამდებარე შრომაში ნახშირია ორი ტერმინი: „ნებისყოფა“ და „ნებელობა“. ისინი ორ განსხვავებულ ცნებას აღნიშნავენ: „ნებისყოფაში“ ვგულისხმობთ ადამიანის ვარკვეულ უნარს, ხოლო „ნებელობას“ ვიყენებთ იმ ფსიქიკური პროცესის გამოსათქმელად, რომელიც ამ უნარს ემყარება. კონტექსტის მიხედვით, გამართლებულია ორივე ტერმინი: როგორც „ნებისყოფის თავისუფლება“, ისე „ნებელობის თავისუფლება“.

შესაფერი კუთხით განვიხილავთ ნებისმიერი ქცევის მოტივის საკითხს და ვეცდებით ჩვენი პრობლემისათვის მისი გარკვევის მნიშვნელობა სათანადოდ შემოვფარგლოთ. გარდა ამისა, ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის მრავალი საკითხი არის დაკავშირებული მოტივის ცნებასთან, რომლის მართებული გაგების წინაპირობასაც მოთხოვნების დახასიათება წარმოადგენს.

მოთხოვნების ცნების შესახებ საბჭოთა ფსიქოლოგები სხვადასხვა აზრის არიან. ჩვენი თემისათვის საჭიროდ არ ჩავთვალეთ აზრთა ამ სხვაობის განხილვა და მისდამი ჩვენი დამოკიდებულების ცალკე ჩამოყალიბება. ისე კი, ჩვენ ვეცადეთ არსებითად გაგვეთვალისწინებინა ის, რაც საბჭოთა ლიტერატურაში ითქვა მოთხოვნების შესახებ.

## 2. მოთხოვნილება. როგორც ადამიანის აქტივობის ფაქტორი. ნიშნისმიერი აქტივის პრობლემა ლ. უზნაძის განფორმის თეორიაში

ორგანიზმის აქტივობის წყაროს მოთხოვნილება წარმოადგენს. მოთხოვნილების დაკმაყოფილების გარეშე ორგანიზმი: იღუპება, ხოლო ეს დაკმაყოფილება აქტივობის გზით ხორციელდება. მოთხოვნილება ცოცხალ სხეულს არსებითად განასხვავებს არაორგანიული საგნისაგან, რომელიც მოკლებულია მოთხოვნილებას. მოთხოვნილება აქტივობის იმპულსს შეიცავს, ის ორგანიზმს საწოქმედოდ აღძრავს და მის აქტივობას. ამა თუ იმ ფორმით ყოველთვის განსაზღვრავს.

მოთხოვნილება ყოველ ცოცხალ არსებას აქვს. მაგრამ რაც უფრო რთულია: ორგანიზმი, მით უფრო მრავალფეროვანია მისი მოთხოვნილებები და მრავალმხრივია მისი ურთიერთობა გარემოსთან. ადამიანი, როგორც ორგანიული ბუნების განვითარების უმაღლესი პროდუქტი, სხვა ცოცხალ არსებაზე მოთხოვნილებების მხრივაც შეუდარებლად მაღლა დგას. ადამიანთა საზოგადოებაში მოთხოვნილებათა ხასიათი არსებითად იცვლება იმის საფუძველზე, რამაც ადამიანი ცხოველთა სამყაროსგან გამოყო და სოციალურ არსებად გახადა—მატერიალური დოვლათის წარმოების საფუძველზე

ადამიანის მოთხოვნილებები სხვადასხვაგვარია. და ეს არა მართო იმ აზრით, რომ, ვთქვათ, შინშილი განსხვავდება წყურვილისა-

გან. არამედ უმთავრესად იმ აზრით, რომ ადამიანს საზოგადოებრივი განვითარების პროცესში განუვითარდა ისეთი მოთხოვნილებებიც, რომლებიც არც ერთ ცხოველს არ ახასიათებს და მხოლოდ ადამიანის, როგორც სოციალური არსების, ნიშანს შეადგენს. ამის მიხედვით ადამიანის მოთხოვნილებებს ჰყოფენ ორ კლასად: ფიზიკურ მოთხოვნილებებად და საზოგადოებრივ მოთხოვნილებებად. უზნაძე მოთხოვნილებათა ამ ორი კლასის აღსანიშნავად ხმარობს ტერმინებს: ვიტალური ან ბიოლოგიური და მალალი ან ზოგადი მოთხოვნილებები.

ადამიანის მოთხოვნილება სინამდვილის ასახვას წარმოადგენს. მოთხოვნილება არ არსებობს მოთხოვნილების საგნის გარეშე. მისი შინაარსი ყოველთვის იმ საგნებითაა ჰირობადებული. რომლებიც მას დაკმაყოფილებენ. ამიტომ მოთხოვნილება ადამიანს გარემოსთან ურთიერთობაში უჩნდება და უვითარდება. გარემოსთან ადამიანის ურთიერთობის სპეციფიკა საფუძვლად უძევს იმ მოთხოვნილებათა სპეციფიკას, რომლებიც ადამიანის მალალ, ე. ი. პიროვნულ მოთხოვნილებებს შეადგენენ. ცხოველის ურთიერთობა გარემოსთან უშუალოა, მას არა აქვს გაცნობიერებული ეს ურთიერთობა და ამიტომ იგი არც არსებობს, როგორც მისი ურთიერთობა. ცხოველის ურთიერთობა გარემოსთან უცვლელია იმ აზრით, რომ მისი არსებობისათვის საჭირო აქტივობის იმპულსები არსებობდა დახშულ წრეს ჰქმნიან და სახის ფარგლებში მონოტონურად მეორდებიან. ამიტომ ცხოველის მოთხოვნილებები უცვლელი და შეზღუდულია როგორც რაოდენობრივად, ისე თვისობრივად. ადამიანის ურთიერთობა გარემოსთან წარმოებითაა გაშუალებული და ამ საფუძველზე გაცნობიერებულს წარმოადგენს. გარემოსადმი ეს აქტიური მიმართება იმ ურთიერთობათა რთულ სისტემას ჰქმნის, რომელშიც ადამიანი იმყოფება და რომელიც მის არსებას განსაზღვრავს. გამოეყო რა ცხოველთა სამყაროს, ადამიანმა თვითონ დაიწყო თავის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების საგნების შექმნა. ხოლო მოხმარებამ ახალ მოთხოვნილებებს მისცა დასაწყისი. ბიოლოგიური მოთხოვნილებებიც კი, რომლებიც ადამიანს სხვა ცოცხალ არსებებთან ერთად აქვს, არ არის იგივეობრივი ამ უკანასკნელთა მოთხოვნილებებთან. გარდა იმისა, რომ ადამიანის ბიოლოგიური მოთხოვნილებების საგანი ბევრ შემთხვევაში მის მიერვე იქმნება, თვითონ ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების

წესიც სოციალურობის ნიადაგზე მნიშვნელოვნად განსხვავდება იმ წესისაგან. რომლითაც ცხოველები თავის მოთხოვნილებებს იკმაყოფილებენ: „შიმშილი შიმშილია,—წერს კ. მარქსა.—მაგრამ ის შიმშილი, რომელსაც მოხარშული, დანა-ჩანგლის დახმარებით შექმული ხორცი იკმაყოფილებენ, სხვა შიმშილია, ვიდრე ის შიმშილი, რომელიც ადამიანს აიძულებს უმი ხორცი ხელების, ფრჩხილებისა და კბილების დახმარებით ჩაყლაპოს. ამიტომ წარმოება ქმნის არა მარტო მოხმარების საგანს, არამედ მოხმარების წესსაც, არა მარტო ობიექტურად, არამედ სუბიექტურადაც“<sup>2</sup>.

შედის რა სხვა ადამიანებთან მრავალმხრივ საზოგადოებრივ ურთიერთობებში, პიროვნება ისტორიულ განვითარებასთან ერთად აფართოებს თავის მოთხოვნილებათა წრეს, რის გამოც მისი აქტივობაც სხვადასხვა ფორმებს ღებულობს. მას უვითარდება თეორიული. ესთეტიკური. ეთიკური მოთხოვნილებები და თავის მოღვაწეობას ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისაკენ მიმართავს. საზოგადოებრივი ყოფიერების განვითარების საფუძველზე ადამიანები იმუშავენ თავიანთ მსოფლმხედველობას, აწესებენ მორალურ ნორმებს, ჰქმნიან ხელოვნების ნაწარმოებებს, მატერიალურ ფასეულობებს. მსოფლმხედველობა, მორალი, ხელოვნება კლასობრივ საზოგადოებაში კლასობრივ ხასიათს ატარებს და ამიტომ მათგან განსაზღვრული ადამიანის აქტივობაც კლასობრივ მიმართულებას აძენს.

მაღალი მოთხოვნილებები პიროვნების მოთხოვნილებებია. ისინი გამოხატავენ ორგანიზმის არა რომელიმე საჭიროებას, არამედ იმას, რაც ესაჭიროება ადამიანს, როგორც სოციალურ არსებას, როგორც პიროვნებას. დ. უზნაძე მაღალ მოთხოვნილებას ზოგადს უწოდებს. ის მართლაც ზოგადია იმ აზრით, რომ არ არსებობს მომენტით განსაზღვრული კერძო მოთხოვნილების სახით, როგორც არსებობს, ვთქვათ, ლჷდის წყურვილი. რომ ავიღოთ, მაგ., მორალური მოთხოვნილება, მორალური მოვალეობის შესრულების მოთხოვნილებას მხედველობაში აქვს არა მომენტით განსაზღვრული საჭიროება, არამედ მორალური მოვალეობა საერთოდ. სხვანაირად: არ არსებობს ზოგადად შიმშილი, მაგრამ არსებობს ზოგადად სიკეთის მოთხოვნილება, რომელიც მომენტით არ არის შემოფარ-

<sup>2</sup> კ. მარქსა. პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, 1953, გვ. 268—269.

ვლული. ზოგადი მოთხოვნების გარეშე არ მოიაზრება ადამიანი. როგორც სოციალური გარკვეულობა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ზოგადი მოთხოვნის არა შეიძლება მხოლოდ კერძო, მომენტის მოთხოვნების სახით არსებობდეს. იგი,—როგორც დ. უზნაძე ამბობს,—მე-ს მოთხოვნისაა.

ზემოთქმული უფრო ნათელი გახდება, თუ მხედველობაში მივიღებთ ბიოლოგიური მოთხოვნების ციკლიურ ხასიათს და იმ განსხვავებას, რომელიც ამ მხრივ ბიოლოგიურ და სოციალურ მოთხოვნებებს შორის არსებობს.

ბიოლოგიური მოთხოვნების დაკმაყოფილება ამავე დროს მის აღკვეთას ნიშნავს. შიმშილის დაკმაყოფილება ჭამის მოთხოვნის აღკვეთას აუქმებს, მაგრამ გარკვეული პერიოდის შემდეგ ეს მოთხოვნის რეპროდუქციას განიცდის და სათანადო აქტივობის იმპულსს იძლევა. თუ ბიოლოგიური მოთხოვნის დაკმაყოფილებულია, რა სიტუაციაც არ უნდა გაჩნდეს, იგი არ განახლებს. მაშინ ადამიანს საკმელი არ იზიდავს. ამიტომ ბიოლოგიური მოთხოვნის დაკმაყოფილება მომენტის მოთხოვნისაა, რომელსაც მხოლოდ ამ კერძო შემთხვევაში აქვს ძალა.

თავისებურია ზოგადი მოთხოვნების ბუნება. ეს მოთხოვნის დაკმაყოფილება არ აღიკვეთება მისი ამა თუ იმ ფორმის დაკმაყოფილებას შემთხვევაშიც. ასევე სიმართლის თქმა ოდნავადაც არ უშლის ხელს ასპირაციულ მისი მოთხოვნის დაკმაყოფილებას, როგორც პირველ შემთხვევაში. პიროვნული მოთხოვნის დაკმაყოფილება ბიოლოგიური მოთხოვნებისაგან განსხვავებით, მუდმივი და უსაზღვროა, ე. ი. როგორც არ უნდა დაკმაყოფილდეს ამ მოთხოვნების ესა თუ ის კონკრეტული გამოვლენა, იგი, როგორც პიროვნების ზოგადი მოთხოვნის დაკმაყოფილება, არ წყვეტს თავის არსებობას და სათანადო სიტუაციაში მისი აქტიულობის შესაძლებლობა ყოველთვის არსებობს. სხვანაირად, დაკმაყოფილება ზოგად მოთხოვნის დაკმაყოფილებას, როგორც ასეთს, არც ერთ მომენტში არ აუქმებს. ეს ადამიანის, როგორც პიროვნების, გაუქმება იქნებოდა, ე. ი. პიროვნული მოთხოვნის დაკმაყოფილება არც იქნებოდა პიროვნული, ის რომ სუბიექტს ხან ჰქონდეს, ხან

---

3 აზრი მაღალი მოთხოვნების მუდმივობისა და უსაზღვრობის შესახებ იდეალისტური შინაარსით განვითარებული ჰქონდა ლ. ბრენტანოს. იხ. Л. Брентано. Опыт теории потребностей, 1921.

კი არა. ადამიანი, მოკლებული პიროვნულ მოთხოვნილებებს, აღარ არის პიროვნება. პიროვნული მოთხოვნილების ეს თვისება ყოველთვის მხედველობაში უნდა გვქონდეს, ვინაიდან ეს არის არა მარტო მისი უარსებითესი ნიშანი, არამედ ნებცსმიერი ქცევის გარკვევის უმნიშვნელოვანესი პირობაც.

მოთხოვნილება, როგორც აქტივობის იმაჟულსი, ყოველთვის განსაზღვრულ სიტუაციაზეა მიმართული და მაშასადამე, უკავშირდება მისი დაკმაყოფილების პირობებს, ანუ სიტუაციას. მოთხოვნილება სიტუაციის გარეშე მოკლებულია კონკრეტულ გარკვეულობას. ის კონკრეტულ ხასიათს სიტუაციასთან კავშირში ღებულობს და ინდივიდუალურად დასრულებული სახით წარმოდგება. „მოთხოვნილება,—წერს დ. უზნაძე.—რომელიც სუბიექტში არსებობს, სრულიად გარკვეულ, კონკრეტულ მოთხოვნილებად მხოლოდ მას შემდგომ იქცევა, რაც ობიექტური სიტუაცია რაიმე კონკრეტული ფორმით გამოიკვევა, რომელიც ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილების შესაძლებლობას ჰქმნის. ორივე მომენტი—სიტუაციაც და მოთხოვნილებაც—როგორც ურთიერთთან კავშირსა და დამოკიდებულებაში მყოფი კონკრეტული ფაქტებით განისაზღვრება“<sup>4</sup>.

მაშასადამე, გარემო, რომელიც სუბიექტზე ზემოქმედებას ახდენს და მას სამოქმედოთ აღძრავს, საერთოდ გარემო კი არ არის, არამედ გარემო, როგორც მოთხოვნილების დაკმაყოფილების სიტუაცია. მეორე მხრივ, მოთხოვნილება კონკრეტული სახით ირკვევა მხოლოდ ამ გარემოსთან მიმართებაში, მასთან კავშირში. სხგანაირად რომ ვთქვათ, მოთხოვნილებასა და გარემოს შორის ნემთხვევითი კავშირი კი არ არის, არამედ ისეთი ერთიანობა, რომლის მხარეებიც არსებითად უკავშირდებიან ერთმანეთს და ურთიერთდაპირისპირებაში თავიანთ კონკრეტულ გარკვეულობას იძენენ. ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ობიექტური სინამდვილე მისაღმი სუბიექტის მიმართების გარეშე კონკრეტულობას იყოს მოკლებული. ლაპარაკია მხოლოდ იმაზე, რომ ობიექტური სინამდვილე აქტივობის ობიექტად იმიტომ ხდება, რომ მას მოთხოვნილების მქონე სუბიექტი უკავშირდება და ამას თავისი მოთხოვნილების დაკმაყოფილების გარემოდ აღიქვამს.

4 დ. უზნაძე, განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები. 1949, გვ. 49.

მოთხოვნების შესატყვისი სიტუაციის ზემოქმედება სუბიექტზე უშუალოდ კი არ იწვევს მის გარკვეულ ქცევას, არამედ. უპირველეს ყოვლისა, სცვლის მას, როგორც მთლიანს, იწვევს მასში მოთხოვნების სიტუაციის შესაბამისი მოდიფიკაციას, რომელიც თავის გამოვლენას სუბიექტის გარკვეულ აქტივობაში პოულობს. სუბიექტის ეს მდგომარეობა არც ერთ განცდაზე არ დაიყვანება, პირიქით, ყოველ განცდას წინ უსწრებს, უშუალოდ განსაზღვრავს და სიტუაციის ზემოქმედებით სუბიექტში გამოწვეულ მთლიანობითი ხასიათის ეფექტს წარმოადგენს. „იმ სპეციფიკურ მდგომარეობას, რომელიც სუბიექტში მოთხოვნების დაკმაყოფილების ობიექტური სიტუაციის ზეგავლენის შედეგად ჩნდება“—დ. უზნაძე განწყობას უწოდებს. „მოთხოვნებისა და მის დაკმაყოფილების სიტუაციის არსებობის შემთხვევაში,—წერს დ. უზნაძე,—სუბიექტში აღმოცენდება სპეციფიკური მდგომარეობა, რომელიც შეიძლება დახასიათდეს, როგორც მისი მიდრეკილება, როგორც მიმართულება, როგორც მზაობა აქტის შესრულებისა, რომელსაც ამ მოთხოვნების დაკმაყოფილება შეუძლია“<sup>5</sup>.

განწყობა ქცევას უშუალოდ განსაზღვრავს. სანამ სუბიექტი რაიმე ქცევას მიმართავდეს, მას წინასწარ აქვს ქცევის განწყობა. რომლის რეალიზაციასაც ეს ქცევა წარმოადგენს. სათანადო განწყობის გარეშე ქცევა არ ხორციელდება. ამით უკვე დასახულია ის როლი, რომელსაც განწყობის ცნება ნებისმიერი ქცევის კანონზომიერებას ახსნაში უნდა ასრულებდეს. ადამიანის ქცევათა სხვადასხვაობა დამოკიდებული უნდა იყოს იმ განწყობის თავისებურებაზე, რომელიც ამა თუ იმ ქცევას განსაზღვრავს. სწორედ ამ თავისებურებებით ხსნის დ. უზნაძე ნებისმიერი ქცევის სპეციფიკას და მის განსხვავებას იმპულსური ქცევისაგან.

დ. უზნაძის თვალსაზრისი ნებისმიერი ქცევის ბუნების შესახებ მოკლედ შემდეგში მდგომარეობს. აქტუალური მოთხოვნების იმპულსით აღძრული ქცევა იმპულსურ ქცევას წარმოადგენს. იმ განწყობის სუბიექტური ფაქტორი, რომელიც იმპულსურ ქცევას უძევს საფუძვლად, ყოველთვის აქტუალური მოთხოვნისაა. რაც შეეხება ამ განწყობის ობიექტურ ფაქტორს. ისიც აქტუალურ-

<sup>5</sup> Д. Н. у з н а д з е, Основные положения теории установки, წიგნში: „Экспериментальные основы психологии установки“, 1961, გვ. 169.

რია, ე. ი. იმ პირობებს შეიცავს. რომელიც აქტუალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას უზრუნველყოფს. იმპულსური ქცევის დროს ქცევის წყაროდ მოთხოვნილება უფრო განიცდება, ვიდრე მე-ს აქტივობა. იმპულსური ქცევა აქტუალური სიტუაციისაგან სრულ დამოკიდებულებაში მიმდინარეობს. «იმპულსური ქცევა მიმდინარეობს იმ იმპულსებზე სრული დამოკიდებულების ნიშნის ქვეშ, რომელიც გარე და შინა გარემოს შეზავებიდან მომდინარეობენ,—აქტუალურ სიტუაციაზე უშუალო და აუცილებელი დამოკიდებულების ქვეშ. სიტუაციაზე, რომლითაც იგინი ყოველ ცალკე მომენტში არიან გარშემორტყმული. ერთი სიტყვით, იმპულსური ქცევის აქტების დროს, სუბიექტი მასზე მოქმედი აქტუალური სიტუაციითაა შებოჭილი და ამ სიტუაციაში მოცემული პირობებით განსაზღვრული»<sup>6</sup>.

ამრიგად, იმპულსური ქცევის განწყობა აქტუალურ მოთხოვნილებასა და აქტუალურ სიტუაციას ემყარება. ნებელობა ამ მხრივ არსებითად განსხვავდება იმპულსური ქცევისაგან. ნებისმიერი ქცევა არასოდეს არ წარმოადგენს აქტუალური მოთხოვნილების იმპულსის რეალიზაციას. „ნებელობის შემთხვევაში აქტუალური მოთხოვნილების იმპულსი კი არ არის მოქმედების თუ ქცევის წყარო, არამედ სულ სხვა რამ, რაც შეიძლება ზოგჯერ ეწინააღმდეგებოდეს კიდევ მას“<sup>7</sup>. იმპულსური ქცევის სუბიექტი მთლიანად აწყოში მიმდინარე ქცევაშია გაშლილი და მისი აქტუალური მოთხოვნილების დაკმაყოფილებაა. ის არ არის წინასწარ განზრახული ქცევა. ნებისმიერი ქცევა წინასწარ განზრახული ქცევაა, რომლის მიზანიც მის გარეთ იმყოფება. ნებისმიერი ქცევის სუბიექტმა იცის არა მარტო ის, რასაც ამჟამად აკეთებს, არამედ ითვალისწინებს ქცევის შედეგებს, რომელიც ქცევის შემდეგ უნდა დარჩეს. ის ჯერ არ მოქმედებს, არამედ მხოლოდ ფიქრობს, ითვალისწინებს მომავალ ქცევას. სუბიექტი თავის თავსა და ქცევას ცალკე განიცდის, ის უპირისპირდება ამ ქცევას, გამოჰყოფს მას და საგანგებო დაკვირვების საგნად ხდის. „იმ სპეციფიკურ აქტს. რომელიც ადამიანის მოქმედებათა ჯაჭვში ჩართულ საგანს ან მოვლენას გამოჰყოფს. შეაჩერებს და დაკვირვების საგანგებო, დამოუკიდებელ ობიექტად აქცევს“—დ. უზნაძე ობიექტივაციას უწოდებს.

6 დ. უზნაძე, განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, 83. 111.

7 დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია. 1940, გვ. 144.



ნებელობა მთლიანად მე-ს აქტივობად განიცდება, ე. ი. ნებელობის დროს სუბიექტს აქვს განცდა, რომ მომავალი ქცევა სავსებით მასზეა დამოკიდებული, მხოლოდ ის არის ამ ქცევის წყარო.

ამრიგად, ნებელობის აქტის სპეციფიკური თვისებები იმაში მდგომარეობს, რომ: „1) ნებელობის შემთხვევაში აქტუალური მოთხოვნილების იმპულსი არასდროს მოქმედებას არ იწვევს. ნებისმიერი ქცევა არასდროს აქტუალური მოთხოვნილების დაკმაყოფილების იმპულსს არ ეყრდნობა. 2) ნებელობის შემთხვევაში აქტივობის პროცესში შემავალი პომენტების, მე-ს და ქცევის ობიექტივაცია ხდება: მე თავის ქცევას უპირდაპირდება. 3) ნებისმიერი ქცევა აწმყოში მიმდინარე ქცევა კი არაა, იგი მომავალი ქცევაა: ნებელობა პროსპექტულია. 4) ეს მომავალი ქცევა მე-ს მიერ ითვალისწინება წინასწარ და მისი რეალიზაცია სავსებით მე-ზეა დამოკიდებული: ნებელობა მთლიანად მე-ს აქტივობად განიცდება“<sup>8</sup>.

დ. უზნაძე განასხვავებს ნებელობის პროცესის სამ პერიოდს:

1. გადაწყვეტილების მოსამზადებელი პერიოდი, 2. გადაწყვეტილების პერიოდი, 3. გადაწყვეტილების შესრულების პერიოდი.

გადაწყვეტილების მოსამზადებელი პერიოდის შინაარსი შემდეგში მდგომარეობს. სუბიექტი ახდენს ქცევის ობიექტივაციას. ამით მას საშუალება ეძლევა გამოითიშოს აქტუალურ მოთხოვნილებათა გავლენისაგან და მომავალი ქცევის საკითხი დააყენოს. სუბიექტი წინასწარ ფიქრობს, მსჯელობს, ე. ი. აზროვნებს თავისი მომავალი ქცევის ღირებულების შესახებ. ის ახდენს ასეთი ქცევის არჩევანს. ინტელექტუალური შეფასების შედეგად ერთ-ერთი ქცევა ჩაითვლება განსაკუთრებული ღირებულების მქონედ. მაგრამ ქცევის ინტელექტუალური შეფასება საკმარისი არ არის გადაწყვეტილების მისაღებად. საკითხის ვოლიტიურად გადაწყვეტის აქტი მის ინტელექტუალურ გადაჭრაზე არ დაიყვანება. ნებელობის აქტი რომ მოხდეს, საკითხი ვოლიტიურად რომ გადაწყდეს, უპირატესი ღირებულების მქონედ შეფასებული ქცევა მოტივირებული უნდა იყოს. მოტივია იმის საფუძველი, რომ ქცევა სუბიექტის მიერ გარკვეული მნიშვნელობის, ღირებულების მქონედ განიცდება. მოტივაციის როლი ის არის, რომ მოტივი არჩეულ ქცევას პიროვნების მოთხოვნილებათა სისტემაში რთავს და, ამრიგად, მას ქცევის შესრულების განწყობას უჩენს. განწყობის ეს შეცვლა განიცდება რო-

<sup>8</sup> დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, გვ. 145.

გორც გადაწყვეტილება. მოტივაცია გადაწყვეტილების აქტივობით მთავრდება, რომელიც იმაზე მიუთითებს, რომ სუბიექტში განწყობის გადახალისება მოხდა. გადაწყვეტის მომენტში სუბიექტს აქტივობის სპეციფიკური განცდა აქვს, რომელსაც „მე მინდას“, „მე ნამდვილად მინდას“ განცდა შეიძლება ეწოდოს.

ნებისმიერ ქცევას, ისევე როგორც იმპულსურ ქცევასაც, სათანადო განწყობა უძევს საფუძვლად, მაგრამ განწყობის აღმოცენება ერთ შემთხვევაში ერთნაირად ხდება, მეორეში—მეორენაირად. ნებისმიერი ქცევის განწყობას იწვევს არა აქტუალური, არამედ წარმოსახული ან აზრითი სიტუაცია. ეს სიტუაცია სუბიექტის აქტივობის შედეგია. ჰქმნის რა იდეურ სიტუაციას, სუბიექტი ახერხებს სათანადო განწყობის გამოწვევას, რომელიც ნებისმიერ ქცევას უშუალოდ განსაზღვრავს.

მოთხოვნილებები, რომელთა დაკმაყოფილებასაც ნებისმიერა ქცევის სუბიექტი ესწრაფვის, არის არა აქტუალური, არამედ მე-ს „განყენებული“ მოთხოვნილებები, რომლებიც უმადლეს მოთხოვნილებებად იწოდებიან: ინტელექტუალური. მორალური და ესთეტიკური მოთხოვნილებები.

ამრიგად, ნებისმიერი ქცევის ფაქტორებია არა აქტუალური, არამედ მე-ს ზოგადი მოთხოვნილებები და არა აქტუალური, არამედ იდეური სიტუაცია.

რაც შეეხება გადაწყვეტილების შესრულებას, თვითონ ქცევის მიმდინარეობას, გადაწყვეტილების შემდეგ იგი თითქოს ავტომატურად ხდება და ამავე დროს მოწესრიგებულ და მიზანშეწონილ ხასიათს ატარებს. ამ გარემოებას გასაგებად ხდის სათანადო განწყობის შექმნის ფაქტი. „გადაწყვეტილების შესრულების პროცესს განწყობა უძევს საფუძვლად, და ესაა, რომ მის შედარებითს გაოლებას, თითქოს ავტომატურად მიმდინარეობასა და მაინც მიზანშეწონილობას ხდის გასაგებად“<sup>9</sup>.

ნებისმიერი ქცევის განმარტების დროს დ. უზნაძის თეორია რიგ შემთხვევაში აწყდება სიძნელეს, რომლის დაძლევაც ზოგიერთი საკითხის სხვაგვარად, ახლებურად განმარტებას მოითხოვს.

უპირველეს ყოვლისა, დავას იწვევს მოთხოვნილების ის გაგება, რომელიც განწყობის თეორიაშია მოცემული. როგორც ითქვა, ამ თეორიის მიხედვით, იმპულსური ქცევისა და ნებისმიერი ქცევის

<sup>9</sup> დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, გვ. 152.

ერთ-ერთი არსებითი განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ პირველის იმპულსი აქტუალური მოთხოვნილებაა, მაშინ როდესაც მეორეს საფუძვლად უძევს „ზოგადი“, მაღალი მოთხოვნილებები. რომლებიც არააქტუალურია. მაგრამ აქ ისმის კითხვა: როგორ არის შესაძლებელი, რომ არააქტუალური მოთხოვნილება ადამიანის ქცევის წყაროს წარმოადგენდეს? ის, რაც აქტუალური არ არის, არც მოქმედია, ხოლო ის, რაც არ მოქმედებს, არ შეიძლება აქტივობის იმპულსის როლს ასრულებდეს. რ. ნათაძე, რომელიც განწყობის თეორიის პოზიციებზე დგას, ამ სიძნელეს ასე აყალიბებს: „ნებისყოფის საფუძვლად „ზოგად“, მაღალ მოთხოვნილებათა აღიარება არსებითად ეწინააღმდეგება დებულებას ამ მოთხოვნილებათა არააქტუალური, არამოქმედი ბუნების შესახებ“<sup>10</sup>. მეორე ვარემოება, რომელსაც აქ ყურადღება უნდა მიექცეს, ის არის, რომ ლ. უზნაძის თეორიაში გაუგებრობას იწვევს თვითონ „არააქტუალური მოთხოვნილების“ ცნება. როგორ შეიძლება მოთხოვნილება ეწოდოს იმას, რაც მამოძრავებელ ძალას სავსებით მოკლებულია? რ. ნათაძის თქმით, „სრული უარყოფა ამ მოთხოვნილებათა „მამოძრავებელი ძალისა“ ადამიანის მოქმედების მიმართ, უპირველეს ყოვლისა, თვით მოთხოვნილების ცნებას ეწინააღმდეგება“<sup>11</sup>.

განვიხილოთ ეს საკითხები უფრო ვრცლად, ვინაიდან მათ გადაწყვეტაზე ბევრად არის დამოკიდებული, როგორც ნებისყოფის რაობის გაგება, ისე ჩვენთვის საინტერესო პრობლემის, ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის გადაწყვეტა.

ლ. უზნაძის მიხედვით, აქტუალური მოთხოვნილების ერთ-ერთი ნიშანი ის არის, რომ იგი აწმყოს მდგომარეობას გამოხატავს, ის მოთხოვნილებაა, რომელიც სუბიექტს ამჟამად აქვს, მისი „ეხლანდელი მოთხოვნილება“ („რომელსაც სუბიექტი აი ეხლა, ამჟამად განიცდის“). არააქტუალური, ე. ი. მაღალი მოთხოვნილება, პირიქით, ამჟამად არსებულ მოთხოვნილებას არ წარმოადგენს, აწმყოში არ არის იმოცემული („რისი გაცემების მოთხოვნილებაც სუბიექტს ამ მომენტში არა აქვს“). ზოგადი მოთხოვნილების საფუძველზე მოქმედი სუბიექტი მომავალს ითვალისწინებს, ანგარიშს უწევს საერთოდ მოთხოვნილებას და არა აწმყოში განცდილს. მაგ., შრომის პროცესს აქტუალური მოთხოვნილება კი არა აქვს მხედველო-

10 რ. ნათაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, 1956, გვ. 485.

11 იქვე, გვ. 483.

ბაში, „იგი მისთვის კი არ წარმოებს, რომ ის პროდუქტი შექმნას, რომელიც აქტუალური მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად საჭირო, იმ მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად, რომელსაც სუბიექტი აი ახლა, ამჟამად განიცდის, არამედ კვების მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად საზოგადოდ, იმ მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად, რომელიც შეიძლება ხვალ, ან როდისმე გაუჩნდეს მას (მშრომელს—ო. ბ.) ან სხვას ვისმე, სულ ერთია“<sup>12</sup>.

ზოგადი მოთხოვნილება რომ მოქმედად არ არის აღიარებული, იქიდანაც ჩანს, რომ მოქმედი მოთხოვნილება არ შეიძლება არსებობდეს აწმყოში მოცემულობის გარეშე. მოქმედ მოთხოვნილებას, როგორც ასეთს, აზრი აქვს მხოლოდ მაშინ, თუ ის „ამჟამად“ არსებობს. „ეხლანდელი მოთხოვნილებაა“. ასეთი ნიშანი კი, დ. უზნაძის მიხედვით, აქტუალური მოთხოვნილების ნიშანია.

ამრიგად, დ. უზნაძის თეორიაში „აქტუალობაში“ როგორც მოთხოვნილების პრედიკატში, ფაქტიურად ნაგულისხმევია აწმყოს მდგომარეობა და მოქმედი ბუნება, „მამოძრავებელი ძალის“ თვისება.

ამის შედეგად განხილული თეორია ასეთი სიძნელის წინაშე დგება: ან (1) ის არ არის მოქმედი, და მაშინ იგი არ გამოდგეტუალურია, ან (2) ის არ არის მოქმედი, და მაშინ იგი არ გამოდგება ნებისმიერი ქცევის წყაროდ, ვერ შეასრულებს ნებისმიერი ქცევის იმპულსის როლს.

დ. უზნაძის თვალსაზრისი ვერ ვაიზიარებს (1) დებულებას. ზოგადი მოთხოვნილების აქტუალურ მოთხოვნილებასთან გათანაბრება ეწინააღმდეგება მის თეორიაში გამოთქმულ შეხედულებას ნებელობის შესახებ. ზოგადი მოთხოვნილებისათვის „აქტუალობის“ მიწერით ნებისმიერ და იმპულსურ ქცევას შორის ზღვარი წაიშლებოდა, ვინაიდან იმპულსური ქცევის არსებით ნიშნად ის არის აღიარებული, რომ ის აქტუალური მოთხოვნილებიდან მომდინარეობს. ზოგადი მოთხოვნილების დახასიათება, როგორც აქტუალურისა, ნებისყოფის აქტის სპეციფიკას გააუქმებდა, ვინაიდან აქტუალური მოთხოვნილებიდან მომდინარედ იმპულსური ქცევა განიხილება, მაშინ, როდესაც კატეგორიულად არის უარყოფილი აქტუალური მოთხოვნილება, როგორც ნებისმიერი ქცევის წყარო.

თავისთავად ცხადია, რომ განხილული თვალსაზრისისათვის მი-

<sup>12</sup> დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, გვ. 141—142.

უღებელია (2) დებულება: ვინაიდან ზოგადი მოთხოვნილება მას მიერ განიხილება, როგორც ნებისმიერი ქცევის წყარო.

ამრიგად, იქმნება ისეთი მდგომარეობა, რომ თეორიის წინაშე ისახება ლოგიკური ალტერნატივა, ორი ურთიერთგამომრაცხავი დებულებიდან ერთ-ერთის არჩევის აუცილებლობა და თეორიის არ შეუძლია არც ერთი მათგანის გაზიარება. შედეგად ვლბებულობთ იმას, რომ სადავოდ რჩება საკითხი ნებისმიერი ქცევის იმპულსის შესახებ.

გამოსავალი ამ სიძნელიდან ორგვარი შეიძლება იყოს: ან (1) ეჭვის ქვეშ უნდა დადგეს მოთხოვნილება, როგორც ნებისმიერი ქცევის იმპულსი და, თუ ეს ეჭვი დადასტურდა, საჭირო გახდება ამ იმპულსის სხვა მიმართულებით ძებნა, ან (2) სხვაგვარად უნდა იქნეს გაგებული თვითონ მაღალი მოთხოვნილების ბუნება და მისი როლი ადამიანის ქცევაში.

პირველი გზით წავიდა შ. ჩხარტიშვილი, რომელმაც თავის გამოკვლევაში ნებისმიერი ქცევის ახალი, საინტერესო კონცეფცია წამოაყენა.

შ. ჩხარტიშვილის აზრით, მოთხოვნილება მხოლოდ იმპულსური ქცევის წყაროა. მოთხოვნილების საფუძველზე აღძრულ ქცევას ყოველთვის მხედველობაში აქვს აწმყოს საჭიროებანი. მხოლოდ მოხმარების აქტები. ნებისმიერ ქცევას თუ მოთხოვნილება განსაზღვრავს, მაშინ სუბიექტი ვერ განახორციელებდა ისეთ ქცევას, რომლის მიზანიც თვითონ ქცევაში კი არა, მის გარეთ იქნებოდა, ე. ი. ობიექტურ ღირებულებას შეიცავდა. სხვანაირად რომ ითქვას, მოთხოვნილების სუბიექტი ანგარიშს მხოლოდ იმას უწევს, რაც მოთხოვნილებას უშუალოდ უკავშირდება და არასოდეს არ ზედავს იმ ღირებულებას, რაც ქცევის შემდეგ დაჩჩება. ქცევის წყარო მხოლოდ მოთხოვნილება რომ იყოს, მაშინ საზოგადოებას უფლება არ ექნებოდა პიროვნებისათვის პასუხისმგებლობა დაეკისრებინა, ე. ი. მისგან მოეთხოვნა ისეთი რამ, რაც მისი მოთხოვნილებით კი არ იქნებოდა განსაზღვრული, არამედ საზოგადოების მოთხოვნებს შეესაბამებოდა. ნებისმიერი ქცევა არ ეყრდნობა მოთხოვნილების დაკმაყოფილების იმპულსს. მას საფუძვლად ედება არა მოთხოვნილება, არამედ ნებისყოფა. მოთხოვნილება და ნებისყოფა ადამიანის ქცევის ორი, ერთმანეთისაგან არსებითად განსხვავებული წყაროა.

ნიშნავს ეს იმას, რომ ნებისმიერი ქცევა მოწყვეტილია მო-

თხოვნილებას და მასთან არავითარი კავშირი არა აქვს? შ. ჩხარტიშვილის აზრით, არა, არ ნიშნავს. პირიქით, მოთხოვნილება ადამიანის აქტივობის უძირითადესი ფაქტორია და ქცევას ყოველთვის მხედველობაში მოთხოვნილება აქვს. „მოთხოვნილება წარმოადგენს ადამიანის აქტივობის უძირითადეს ფაქტორს. არ არის ქცევა, რომელსაც მხედველობაში არ ექნებოდა მოთხოვნილება... მოთხოვნილებასთან მიმართების გარეშე პიროვნების აქტივობა ყოველგვარ აზრსა და მნიშვნელობას დაკარგავდა“<sup>13</sup>.

მაშინ, როგორ გავიგოთ დებულება იმის შესახებ, რომ ნებისმიერი ქცევა მოთხოვნილების იმპულსს არ ეყრდნობა? ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ მოთხოვნილება, როგორც ფაქტი და მოთხოვნილების იდეა. ადამიანს აქვს მოთხოვნილების იდეა, ეს იმას არ ნიშნავს. რომ მას აუცილებლად აქვს მოთხოვნილებაც. ნებისმიერი ქცევის აუცილებელი წანამძღვარი მოთხოვნილება კი არ არის. არამედ მოთხოვნილების იდეა. თუ მოთხოვნილება ნებისმიერ ქცევას არ განსაზღვრავს, ხომ არ უნდა გვეთქვა, რომ ნებისმიერი ქცევის წყაროს მოთხოვნილების იდეა წარმოადგენს? მოთხოვნილების იდეას არა აქვს მოქმედებისათვის საჭირო ძალა და იმპულსი. ამიტომ თვითონ ის ვერავითარ აქტივობას ვერ უზრუნველყოფს. მოთხოვნილების იდეა ნებისმიერი ქცევის ინტელექტუალურ წანამძღვართა რიგს მიეკუთვნება. ნებისყოფა ემყარება ინტელექტუალურ წანამძღვრებს, მაგრამ ქცევის იმპულსს ეს წანამძღვრები კი არ შეადგენენ. არამედ მას თვითონ ნებისყოფა ავითარებს და ამრიგად, საფუძვლად ედება ნებისმიერ ქცევას. მაშასადამე, მოთხოვნილება აუცილებლად მონაწილეობს ნებელობის პროცესში, მაგრამ მონაწილეობს არა როგორც ფაქტი. არა როგორც „ოცსაღლი პროცესი“. არამედ, როგორც იდეა. რომლის გარეშეც არავითარ ნებელობას არ ექნებოდა ადგილი.

„მე მინდას“ განცდას შ. ჩხარტიშვილი ნებისყოფის სპეციფიკის გამოხატულებად არ თვლის. ეს განცდა უფრო მოთხოვნილების სუბიექტს ახასიათებს, ვიდრე ნებისყოფის სუბიექტს. „მე მინდა“ განცდა უფრო მოთხოვნილების სუბიექტისა და მისი აქტივობის ბუნებას გამოხატავს ვიდრე—ნებისყოფის სპეციფიკურ თავისებუ-

<sup>13</sup> Ш. Ч х а р т и ш в и л и, Место потребности в психологии личности. „Вопросы психологии“, 1958, № 2, гв. 118.

რებას“<sup>14</sup>. არა „მე მინდა“, არამედ „მე უნდა“ ახასიათებს ნებელობის პროცესს. „მე უნდას“ განცდა არ არის დაკავშირებული მიმდინარე მოთხოვნილებასთან. მას, ამ განცდას „თან ახლავს იმ ღირებულების ცნობიერება, რომლისათვისაც მე ასე უნდა ვიმოქმედო“. თუ ნებისმიერი ქცევა ობიექტურ ღირებულებაზეა მიმართული, მაშინ ეს იმასვე ნიშნავს, რომ სუბიექტი აკეთებს არა იმას, რაც ახლა უნდა („მე მინდა“). არამედ იმას, რაც „უნდა“ („მე უნდა“). რაც თავისთავად ობიექტური ღირებულების მქონედ განიცდება და მომავალი ცხოვრების ამოცანებს ემსახურება

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ განწყობის თეორიაში არსებული ზემოთ აღნიშნული სიძნელეები ამ გზით ვერ დაიძლევა. ნებისმიერ ქცევაში მოთხოვნილების როლის ის გაგება, რომელსაც შ. ჩხარტიშვილი იძლევა, და რომლიდანაც გამოსვლით ის ახლებურად განმარტავს ნებელობის თავისებურებებს, შემცველია უფრო მეტი სიძნელეებისა და დავას იწვევს.

აქ სადავო, ჩვენი აზრით, პირველ რიგში ის არის, რომ შ. ჩხარტიშვილის მიერ არასაკმაოდაა განსხვავებული ზოგადი, პიროვნული მოთხოვნილება იმ მოთხოვნილებასაგან, რომელსაც იმპულსური ქცევა ეყრდნობა.

შ. ჩხარტიშვილი მართალია. როდესაც ამტკიცებს, რომ მოთხოვნილება აწმყოს მდგომარეობაა, რომ მას სუბიექტი ამაჟამად განიცდის. მაგრამ არა გვგონია აქედან გამომდინარეობდეს, რომ ნებისმიერი ქცევის წყაროს მოთხოვნილება არ წარმოადგენს.

უნდა ითქვას. რომ თვითონ დ. უზნაძის თეორია იძლევა შესაძლებლობას აზრთა განვითარებისათვის იმ მიმართულებით, რომელსაც შ. ჩხარტიშვილი დაადგა. დ. უზნაძის მიხედვით, გადაწყვეტალება მოტივს ეყრდნობა, მოტივი კი—პიროვნების ზოგად მოთხოვნილებას. მაგრამ როგორ შეიძლება მოტივი მოთხოვნილებას ეყრდნობოდეს. თუ ეს უკანასკნელი აქტუალურად არ განიცდება? წინააღმდეგ შემთხვევაში მოტივი მოთხოვნილებას კი არა. მოთხოვნილების იდეას დაემყარებოდა. გამოდის რომ ზოგადი მოთხოვნილება არ ყოფილა ნებისმიერი ქცევის წყარო; უნდა გვეთქვა. რომ ზოგადი მოთხოვნილება არა თუ უშუალოდ არ განაწყობს სუბი-

14 შ. ჩ ხ ა რ ტ ი შ ვ ი ლ ი, ნებისმიერი ქცევის მოტივის პრობლემა, ვვ. 272.

ექტს სამოქმედოდ, არამედ არც შუალობითაც. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ნებისმიერი ქცევა საერთოდ არ ეყრდნობა მოთხოვნილებას, როგორც მოთხოვნილებას.

ეს აზრი კვლავ დასტურდება, თუ საკითხს მეორე მხრიდანაც შევხედავთ. დ. უზნაძე წერს: „მაგრამ მე, როგორც დავინახეთ, მომენტის ფარგლებს სცილდება, და იგი ისეთი მოთხოვნილებების მატარებელია, რომ არც ერთ კერძო სიტუაციით ან მომენტით არ არის განსაზღვრული. მე-ს ამ აზრით, თითქოს „განყენებული“ მოთხოვნილებები აქვს, რომელსაც ყოველ შესაძლო კერძო მომენტში აქვს ძალა“<sup>15</sup>. ზოგად მოთხოვნილებას რომ „ყოველ შესაძლო კერძო მომენტში აქვს ძალა“, ეს შეიძლება მხოლოდ იმას ნიშნავდეს, რომ ამ მომენტში იგი მოქმედი. სხვანაირად „მოთხოვნილების ძალის ქონება“ აზრს მოკლებული იქნებოდა. მაგრამ დ. უზნაძის მიხედვით, ზოგადი მოთხოვნილება არ არის მოქმედი გადაწყვეტილების გარეშე, ის მოქმედად გადაწყვეტილების დროს ხდება. ნებისმიერი ქცევის მოტივი შეუძლებელია არამოქმედი მოთხოვნილებიდან მომდინარეობდეს. მაშასადამე, ეს მოტივი არც ყოფილა ზოგად მოთხოვნილებაზე დამყარებული. მოტივაციის აქტი მანამდე მომხდარა, სანამ ზოგადი მოთხოვნილება მოქმედი გახდებოდა, ე. ი. როგორც აქტივობის წყარო თავის როლს შეასრულებდა. ეს სხვანაირად იმასვე ნიშნავს, რომ ზოგადი მოთხოვნილება კი არ ჩაითვლება ნებისმიერი ქცევის წყაროდ, არამედ, პირიქით, პირველი მეორეს მოითხოვს თავის საფუძვლად.

დ. უზნაძის დებულება იმის შესახებ, რომ ზოგადი მოთხოვნილება აწმყოში არ არის მოცემული, ზოგად მოთხოვნილებას მოთხოვნილების ბუნებას ართმევს. თუ მოთხოვნილების აქტუალურობა იმას ნიშნავს, რომ მას სუბიექტი „ამჟამად“ განიცდის, მისი „ეხლანდელი მოთხოვნილებაა“, მაშინ სრული უფლება გვაქვს ვთქვათ, რომ ყველა მოთხოვნილება, როგორც აქტივობის წყარო, აქტუალურია. მომავალი მოთხოვნილება, ისეთი, რომელიც სუბიექტს ხვალ ან ზეგ გაუჩნდება, არ შეიძლება იმ ქცევის ენერჯის წყარო იყოს, რომელსაც სუბიექტი აწმყოში მიმართავს. დ. უზნაძის თანახმად, ზოგადი მოთხოვნილება არ არის ისეთი მოთხოვნილება, რომელიც სუბიექტს ამჟამად აქვს. ზოგადი მოთხოვნილება, თუ შეიძლება ასე

15 დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, გვ. 170.



ითქვას, შეეხება მომავალს და არა აწმყოს. მაგრამ რა მოთხოვნილებაა ის მოთხოვნილება. რომელიც სუბიექტის მდგომარეობას აწმყოში არ გამოხატავს? ამ კითხვის დაყენებრიდან მხოლოდ ერთი ნაბიჯია იმ დასკვნის გაკეთებამდე, რომ ნებისყოფას საქმე აქვს არა მოთხოვნილებასთან, არამედ მოთხოვნილების იდეასთან<sup>16</sup>, და რომ ნებისმიერი ქცევა მოთხოვნილების იმპულსს არ ეყრდნობა.

დ. უზნაძის თეორიაში სიძნელე ან გაუგებრობა თავიდან იქნებოდა აცილებული, თუ მაღალი მოთხოვნილების აქტუალიზაციას გადაწყვეტილების დროს კი არ დაეუკავშირებდით. არამედ მოტივაციის საფეხურზევე ვიგულებდით: ამით იმპულსურ ქცევასა და ნებისმიერ ქცევას გავმიჯნავდით არა ზოგადი დებულებით—პირველი აქტუალურ მოთხოვნილებას ეყრდნობა, მეორე კი. არა—არამედ დაბალი და მაღალი მოთხოვნილებების აქტუალიზაციის თავისებურებით.

მოთხოვნილების გაცნობიერება ლტოლვის ან სურვილის სახით ჯერ კიდევ არ არის საკმარისი, რომ ქცევა გაიშალოს. მოთხოვნილება ქცევას განსაზღვრავს არა დამოუკიდებლად. არამედ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის ერთ-ერთი ფაქტორია იმ განწყობისა, რომელიც ქცევის უშუალო მიზეზს წარმოადგენს. მაგრამ განწყობის აღმოცენებისათვის, როგორც ვიცით, საჭიროა მეორე ფაქტორიც—სიტუაცია. იმპულსური ქცევის შემთხვევაში სიტუაცია უშუალოა. უშუალო სიტუაციასთან კავშირში მოთხოვნილება კონკრეტულ სა-

---

<sup>16</sup> თავის შრომაში „ადამიანის ქცევის ფორმები“ დ. უზნაძე პირდაპირ აიგვებს ზოგად მოთხოვნილებასა და ამ მოთხოვნილების იდეას. „შრომისათვის,—წერს იგი,—ისიცაა დამახასიათებელი, რომ იგი ყოველთვის რაიმე მოთხოვნილებასთანაა დაკავშირებული, რამდენადაც მის პროცესში შექმნილი ღირებულება ყოველთვის ამ მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად არის განზრახული. განსხვავება ამ მხრივ მოხმარების, მოვლისა და მომსახურების ქცევის ფორმათაგან მხოლოდ და განსაკუთრებით იმაში მდგომარეობს, რომ აქ ყოველთვის აი ეს გარკვეული, კონკრეტო, ამჟამად აქტუალური მოთხოვნილება წარმოადგენს ქცევის იმპულსს, მაშინ როდესაც იქ. შრომის შემთხვევაში, ასეთ როლს მოთხოვნილება იღება, ცნება ასრულებს. (თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, XVIII, 1941, გვ. 14). მაგრამ როგორ შეიძლება, რომ მოთხოვნილების იდეამ მოთხოვნილების როლი შეასრულოს, ეს დ. უზნაძეს არსად არა აქვს განმარტებული. ასეთი რამ რომ შეუძლებელია. ეს შ. ჩხატარაიას მიერ საფუძვლიანად არის დამტკიცებული.

ხეს ღებულობს და იმპულსურ ქცევას გარკვეულ მიმართულებას აძლევს.

ნებისმიერი ქცევის დროს სიტუაცია არასოდეს არ არის უშუალო, იგი გააზრებული ანუ წარმოსახული სიტუაციაა. იმისათვის, რომ ნებისმიერი ქცევის განწყობა აღმოცენდეს, აუცილებელია იმ მოთხოვნილებების აქტუალიზაცია, რომელიც სუბიექტს, მაღალი მოთხოვნილების სახით ინაქტურ მდგომარეობაში ყოველთვის აქვს. მაღალი მოთხოვნილება აქტუალური, ე. ი. მოქმედი უნდა გახდეს, რათა აქტივობის იმპულსს იძლეოდეს. იდეური სიტუაციის შექმნით ადამიანი იწვევს სათანადო განწყობას, მაგრამ ამას იგი იმიოახერხებს, რომ მისი ზოგადი მოთხოვნილება აქტუალიზირდება და როგორც მოქმედი განიცდება.

შეიძლება ვილაპარაკოთ იმ მოთხოვნილების აქტუალიზაციაზე, რომლიდანაც იმპულსური ქცევა მომდინარეობს. ადამიანს, რომელიც საც რაიმეს მოთხოვნილება აქვს, შეიძლება ეს მოთხოვნილება დროებით „დაავიწყდეს“. თუ მის დაკმაყოფილებამდე თავი იჩინა სხვა, უფრო ძლიერმა მოთხოვნილებამ. თუ, მაგ., მას თამბაქოს მოწვევის მოთხოვნილება აქვს. მაგრამ მოწყურდა, წყურვილი შეიძლება იმდენად ძლიერი აღმოჩნდეს, რომ სრულიად დაჩრდილოს თამბაქოს მოწვევის მოთხოვნილება და სავსებით დაავიწყოს იგი. მაგრამ თუ წყურვილი დაკმაყოფილებულ იქნა, თამბაქოს მოწვევის მოთხოვნილება მაშინვე ავტომატურად იჩენს თავს. მისი აღმოცენებისათვის სუბიექტის მხრიდან არავითარი სპეციალური აქტივობა საჭირო არ არის. ბიოლოგიური მოთხოვნილების აქტუალიზაცია, როდესაც ამას ადგილი აქვს, ყოველთვის ასეთ ავტომატურ ხასიათს ატარებს. სხვანაირად ეს იმას ნიშნავს, რომ იმპულსური ქცევის მოთხოვნილების აქტუალიზაცია, თუ შეიძლება ასე ითქვას. სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად ხდება. სათანადო (უშუალო) სიტუაციაში ეს მოთხოვნილება გარკვეული სახით თავს იჩენს და შესაფერისი განწყობაც აღმოცენდება.

სხვაგვარად ხდება ზოგადი მოთხოვნილების აქტუალიზაცია. ის ფაქტი, რომ მისი აქტუალიზაციისათვის იდეური სიტუაციის შექმნა არის აუცილებელი. მიუთითებს იმაზე, რომ სანამ ის აქტუალური გახდებოდეს, სუბიექტის აქტივობა იგულისხმება (იდეური სიტუაციის შექმნა). მოთხოვნილებებსა და მისი დაკმაყოფილების სიტუაციის შეხვედრამდე ცოცხალი არსების აქტივობის ტენდენცია ინაქტურ მდგომარეობაშია. დ. უზნაძე წერს: „როდესაც ცოცხალი

არსება რაიმე მოთხოვნილებას განიცდის, იგი მის დასაკმაყოფილებლად გარემოს მიმართავს; და საგულისხმოა, რომ აქ მხოლოდ ის სიტუაცია იწვევს მის ძალებს სამოქმედოდ, რომელიც ქვემდებარე მოთხოვნილების დაკმაყოფილების პირობებს შეიცავს. თუ როჰ ასეთი სიტუაცია არსად ჩანს, ცოცხალი არსების აქტივობის ტენდენცია კვლავ ინაქტიურ მდგომარეობაში განაგრძობს არსებობას: ხოლო თუ ასეთი სიტუაცია გაჩნდა, მაშინ ეს უკანასკნელი ერთბაშად აქტუალურა ხდება: იგი სუბიექტს გარკვეული მიმართულებით სამოქმედოდ იზიდავს<sup>17</sup>. რა უნდა ითქვას მოთხოვნილებაზე, როცა აქტივობის ტენდენცია ინაქტიურ მდგომარეობაში არსებობს? პასუხი ერთი შეიძლება იყოს: მოთხოვნილებაც ინაქტიურად არის მოცემული; ის არ იძლევა აქტივობის იმპულსს მოქმედების საგნის არარსებობის გამო. ეს ითქმის როგორც ბიოლოგიური, ისე ზოგადი მოთხოვნილების შესახებ. მაგრამ აქ არსებითი განსხვავებაც არის. ბიოლოგიური მოთხოვნილება, რაკი ის დაკმაყოფილებულია: არც აქტიურ და არც ინაქტიურ მდგომარეობაში აღარ არსებობს. ასეთ შემთხვევაში სიტუაცია მას ვერ აღძრავს. მის აქტუალიზაციას ვერ მოაზღვენს. ზოგადი მოთხოვნილება ყოველთვის არის ინაქტიურ მდგომარეობაში. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ყოველთვის არსებობს მისი აქტუალიზაციის, აქტივობის აშკარა წყაროდ გადაქცევის შესაძლებლობა. ეს არც შეიძლება სხვანაირად იყოს. ვინაიდან ზოგადი მოთხოვნილება მე-ს მოთხოვნილებაა, მისი აქტუალიზაცია შესაბამის სიტუაციაში ყოველთვის უნდა იყოს შესაძლებელი. შესაბამის სიტუაციაში ზოგადი მოთხოვნილება აქტუალიზირდება და იგი, როგორც აქტუალური მოთხოვნილება, გარკვეულ ქცევის განწყობას ედება საფუძვლად.

მე-ს ზოგადი მოთხოვნილები აქტუალიზაცია ამავე დროს მის კონკრეტულობის წარმოადგენს. აქტუალური ზოგადი მოთხოვნილება სუბიექტს სამოქმედოდ აღძრავს არა საერთოდ, არამედ ყოველ კერძო შემთხვევაში და, მაშასადამე, კონკრეტული ქცევის წყაროდ ხდება. მე-ს მოთხოვნილება, როგორც აქტუალური, ყოველთვის კონკრეტულია, მაგრამ ეს კონკრეტული ზოგადი მოთხოვნილების გამოვლენაა, კონკრეტული სახით წარმოდგენილი ზოგადი მოთხოვნილებაა. მორალური მოთხოვნილება საერთოდ მორალური

17 დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, გვ. 75.

ქცევისათვის კი არ აღძრავს ადამიანს, ასეთი ქცევა არ არსებობს, არამედ კონკრეტული ქცევისათვის,—იქნება ეს მასწავლებლის პატივისცემა, მეგობრისათვის მიცემული დაპირების შესრულება თუ სხვა რამ.

ამრიგად, მოთხოვნილება როგორც იმპულსური, ისე ნებისმერი ქცევის დროს აქტუალურია, ე. ი. მოქმედია და აწმყოში არსებობს. განსხვავება ის არის, რომ ზოგადი მოთხოვნილების აქტუალურობა სხვა წარმოშობისაა, ვიდრე ბიოლოგიურის. ბიოლოგიური მოთხოვნილების აღმოცენება ორგანიზმის მდგომარეობით განისაზღვრება და სუბიექტის აქტივობას არ საკიროებს. ზოგადი მოთხოვნილება, როგორც ნებისმიერი ქცევის წყარო, აქტუალურად განიცდება სუბიექტის მიერ იდეური სიტუაციის შექმნის გზით და: მათთანადამე. მის აქტივობას მოითხოვს.

ნებისმიერ ქცევაში მოთხოვნილების როლის ამგვარი გაგება შესაბამეა განწყობის თეორიის ძირითად იდეას ნებელობის კანონზომიერების შესახებ, თუ ეს იდეა თანმიმდევრულად იქნება ბოლომდე გატარებული. ეს კიდევ უფრო ცხადი კახდება. თუ გავიივალისწინებთ ცნობიერების მოქმედების ორი პლანის თავისებურებებს.

იმპულსური ქცევა უშუალოდ ასახული სინამდვილის პლანში მიმდინარეობს. აქ სუბიექტიცა და მისი აქტებიც მთლიანად ქცევას პროცესშია ჩართული. ნებისმიერი ქცევა ობიექტივაციის დონეზე მიმდინარეობს, რაც ადამიანს საშუალებას აძლევს იმოქმედოს იდეური სინამდვილის პლანში. „ადამიანს უმუშავდება უნარი იმოქმედოს ახალ—მეორედ ასახული სინამდვილის—პლანში და ამგვარად უპასუხოს მოქმედ გალიზიანებას არა მხოლოდ პირდაპირ, რაც მეტად თუ ნაკლებად ცხოველსაც შეუძლია, არამედ არაპირდაპირაც: მის წინაშე გაშლილი სინამდვილის სურათზე იგი რეაქციების გაშუალებულ სახეებსაც იძლევა“<sup>18</sup>. ობიექტივაციის პირობებში წამოიჭრება თეორიული ამოცანები, რომლებსაც აზროვნება გადაწყვეტს. მათი პრაქტიკული განხორციელებისათვის კი განწყობის გამოწვევა არის საკირო. „ჩვენ ვიცით, რომ განწყობას, ბოლოს და ბოლოს, ობიექტივაციის საფუძველზე აღძრული აზროვნების აქტ-

<sup>18</sup> დ. უ ზ ნ ა ძ ე. განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძველები, გვ. 122.

ბი აშუალებენ. მაშასადამე, განწყობა, ასე ვთქვათ, იდეურ პლანში უკვე მონახულია. საქმე ისაა, რომ იგი სუბიექტის აქტუალურ განწყობად ჩაირთოს—მის განხორციელებას მაშინ წინ ველარაფერი დაუდგება. ნებელობის უშუალო ამოცანას სწორედ ეს საქმე შეადგენს—მეორე პლანზე დამუშავებული განწყობა აქტუალურ განწყობად გადააქციოს, რათა იგი ნამდვილ ძალად იქნეს განცდილი. — ძალად, რომელიც სუბიექტის ქცევას წარმართავს<sup>19</sup>. რთული ამოცანების განხორციელების დროს „ჩვენ იძულებული ვხდებით ობიექტივაციასა და აზროვნებას მივმართოთ და ამ გზით მიღებული განწყობა მოქმედ აქტუალურ განწყობად ვაქციოთ“<sup>20</sup>.

როგორც ვხედავთ, აქ ყველგან ლაპარაკია იდეურ პლანში მონახული განწყობის აქტუალურ განწყობად გახდომაზე, მის „აქტუალობის პლანში გადართვაზე“; „მეორე პლანში დამუშავებული განწყობის აქტუალურ განწყობად გადაქცევაზე“. რას შეიძლება ნიშნავდეს ყოველივე ეს? განწყობის აქტუალურად გახდომა. მისი იდეური პლანიდან აქტუალობის პლანში გადართვა შეიძლებელია მე-ს მოთხოვნილების აქტუალიზაციის გარეშე. განწყობა არ შეიძლება იყოს აქტუალური, თუ არააქტუალურია ის მოთხოვნილება, რომელიც მის სუბიექტურ ფაქტორს წარმოადგენს. მე-ს მოთხოვნილება თავიდანვე აქტუალურად რომ ყოფილიყო მოცემული, განწყობის აქტუალობის პლანში გადართვა სრულიად ზედმეტი გახდებოდა. ვინაიდან ეს განწყობა თავიდანვე აქტუალური იქნებოდა. მეორე მხრივ, ამ მოთხოვნილების აქტუალიზაცია თუ არ ხდება, თუ ის, როგორც აქტუალური, არ მონაწილეობს განწყობის ჩამოყალიბების საქმეში, მაშინ აქტუალური განწყობის შექმნა სრულიად გაუგებრად უნდა ჩაგვეთვალა. მაშასადამე, იდეურ პლანში მონახული განწყობის აქტუალურ განწყობად გადაქცევა ამავე დროს უნდა ნიშნავდეს მე-ს მოთხოვნილებების აქტუალიზაციას, მის, როგორც განწყობის სუბიექტური ფაქტორის, აქტუალურ მოთხოვნილებად გახდომას.

ამრიგად, მოთხოვნილების აქტუალურობა და ქცევის ნებისმიერობა ერთმანეთს საერთოდ არ გამორიცხავს. მთავარი ის არის, თუ რა თავისებურებით ხასიათდება ზოგადი მოთხოვნილება და როგორია მისი აქტუალიზაციის „მექანიზმი“.

19 დ. უზნაძე, იქვე, გვ. 135.

20 იქვე, გვ. 137.

### 3. ნებისმიერი ქცევის მოტივი

ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ დისკუსიაში მოტივის რაობისა და ნებისმიერ ქცევაში მისი როლის საკითხს ყოველთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა მიცემული. მრავალი მოაზროვნე ამ საკითხის გადაწყვეტას ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის გადაწყვეტად თვლის და ლეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის განსხვავებას იმის მიხედვით ახდენს, თუ როგორ არის გაგებული მიმართება მოტივსა და ნებისყოფის აქტს შორის. სინამდვილეში, მოტივის პრობლემა ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემას არ ამოსწურავს. თუმცა მისი გარკვევისათვის განსაზღვრული მნიშვნელობა აქვს.

სხვადასხვა მოაზროვნეს მოტივი სხვადასხვაგვარად ესმის. მოკლედ შევხებით მოტივის შესახებ ზოგიერთ თვალსაზრისს. რომელთა კრიტიკული გათვალისწინებაც ზელს შეუწყობს მოტივის ცნების გაგებას.

ტ. რიბოსათვის მოტივი ნებელობის მიზეზია და ასეთს. მისი აზრით, გრძნობა წარმოადგენს. ეს მიზეზობრიობა რაბოს ძიერ ასოციაციონისტური ფსიქოლოგიის მიხედვით არის განმარტებული<sup>21</sup>. არსებითად ასეთსავე თვალსაზრისს გამოთქვამს ა. ბენიცი. ბენი პირდაპირ აიგივებს მოტივსა და გრძნობას და წერს შემდეგს: „მოქმედების მოტივებს ანუ მიზნებს წარმოადგენენ ჩვენი სიამოვნებანი ანუ უსიამოვნებანი... მოტივთა საბოლოო კლასიფიკაცია იქნება კლასიფიკაცია სასიამოვნო და უსიამოვნო გრძნობებისა“<sup>22</sup>

გრძნობის გამოცხადება ნებელობის მიზეზად, რომ არაფერი ვთქვამთ მოტივაციის მიზეზობრიობის სახედ ჩათვლის მართებულობის შესახებ, არათუ გვიხსნის ნებისმიერი ქცევის სპეციფიკას, არამედ ამ სპეციფიკას აუქმებს. გრძნობით განსაზღვრული ქცევის აქტი სუბიექტური ღირებულებისაა, ე. ი. ის იმ მომენტისათვის არსებობს, რომელშიც ქცევა მიმდინარეობს. გრძნობა არ შეიძლება ითვალისწინებდეს იმ ობიექტურ შედეგებს, რომელიც ქცევის შედეგად დარჩება და რომელზედაც ნებისმიერი ქცევაა მიმართულა.

<sup>21</sup> Т. Рибс, Воля в ее нормальном и болезненном состояниях, 1900, с. 29—30.

<sup>22</sup> А. Бенци, Психология, т. 2, гл. 201.

განწყობის ფსიქოლოგიაში სავსებით დასაბუთებულია, რომ ნების-  
მიერი ქცევა არ არსებობს ამ ობიექტური ღირებულების განცდას  
გარეშე, რომლის გამოც ქცევა სუბიექტისათვის უპირატესი მნიშ-  
ვნელობის მქონედ ხდება. ნებისმიერი ქცევის სუბიექტს-  
მხედველობაში სწორედ ეს ობიექტური ღირებულება აქვს. თუ ეს  
ასეა, მაშინ შეუძლებელია გრძნობა ნებელობას განსაზღვრავდეს.  
ვინაიდან მასში თავისთავად არაფერია ისეთი, რაც ამ ობიექტურ  
ღირებულებას გამოხატავდა.

ვინც გრძნობას მოტივად თვლის და ამავე დროს მოტივთა  
ბრძოლას აღიარებს, წინააღმდეგობაში ვარდება. ვუნდტის გამოკვ-  
ლევების შემდეგ უდავოდ უნდა ჩაითვალოს, რომ რამდენიმე გან-  
სხვავებული გრძნობის ერთდროული განცდა შეუძლებელია.  
გრძნობა ყოველთვის პიროვნებისეულია, პიროვნების შინაგანი  
მდგომარეობის გამოთქმა და შეიძლება განიცდებოდეს, როგორც  
მხოლოდ ერთიანი. სხვადასხვა შეგრძნება ერთდროულად განსხვავ-  
ებულად განიცდება, მაგრამ გრძნობა სავსებით მოკლებულია ამ  
ნიშანს. მოტივთა ბრძოლის ცნება რამდენიმე მოტივის ერთდროულ-  
ულ არსებობას გულისხმობს, და თუ გრძნობა მოტივია, მაშინ რამ-  
დენიმე გრძნობის ერთდროული განცდაც უნდა დასტურდებოდეს,  
რაც, როგორც ითქვა, გამორიცხებულია.

ზოგიერთი, ითვალისწინებს რა სუბიექტის მიერ ქცევის შედე-  
გების შეფასების მნიშვნელობას. მოტივად ამ შედეგის გამომჯაქ-  
ველ იდეას თვლის. ე. ფონსეგრევის აზრით. იმ შედეგის იდეა, რო-  
მელიც სუბიექტს ყველაზე უფრო მისაღებად მიაჩნია, იქნება ის  
მოტივი. რომელმაც ქცევა განსაზღვრა<sup>23</sup>.

ამ შემთხვევაშიც ნებელობის სპეციფიკა უგულებელყოფილია.  
იდეის წარმოდგენა ინტელექტის საქმეა. თუ იდეა მოტივის წარმო-  
ადგენს, მაშინ მოტივაცია არსებითად ინტელექტუალურ აქტზე და-  
იყვანება და სპეციფიკური ვოლიტიური აქტი ზედმეტა გახდება  
გარდა ამისა, ეს ეწინააღმდეგება იმ ფაქტს, რომ მხოლოდ  
იდეა ქცევის შედეგების შესახებ არასოდეს არ იწვევს სათანადო  
ქცევას. ქცევის შედეგების აბსოლუტური სიზუსტით გათვალისწინე-  
ბაც კი არ იძლევა იმის გარანტიას. რომ სუბიექტი სახელდობრ იმ  
ქცევას მიმართავს. რომელიც მან უპირატესი მნიშვნელობის მქო-

<sup>23</sup> Ж. Ф о н с е г р и в, Элементы психологии, гл. 182.

ნედ აღიარა. თუ სუბიექტს მოთხოვნილება არა აქვს, ქცევის შედეგის იდეა მას სამოქმედოდ ვერ აღძრავს.

ნიშნავს ეს იმას, რომ ნებისმიერი ქცევის მოტივად მოთხოვნილება უნდა ჩაითვალოს? მოთხოვნილება თავისთავად ნებისმიერ აქტივობას ვერ უზრუნველყოფს. და ეს ითქმის არა მარტო ბიოლოგიური მოთხოვნილების შესახებ, რომელიც იმპულსური ქცევის წყაროს წარმოადგენს. მე-ს ზოგადი მოთხოვნილებაც თავისთავად ვერ შეასრულებს ნებისმიერი ქცევის როლს. მოთხოვნილება სუბიექტურად, უპირველეს ყოვლისა, ლტოლვის ან სურვილის სახით განიცდება. ლტოლვა რომ ნებისმიერი ქცევის მოტივის ფუნქციას ვერ იკისრებს. ამაზე ლაპარაკიც ზედმეტია. მაგრამ სურვილიც არ არის საკმარისი ნებისმიერი ქცევისათვის. ადამიანმა რაიმე რომ გააკეთოს, ჯერ უნდა მოისურვოს იგი, მაგრამ თუ მან რაიმე მოისურვა, ეს ჯერ კიდევ იმას არ ნიშნავს, რომ გააკეთებს კიდევ. სურვილიდან ნდომამდე დიდი მანძილია. ცხოველის სურვილი, თუ მას იგი აქვს, უშუალოდ მოქმედებაში გადადის. საკმარისია მან რაიმე მოთხოვნილება იგრძნოს, რომ მაშინვე სათანადო ქცევას მიმართოს. ცხოველი მთლიანად ბიოლოგიური მოთხოვნილებების ტყვეობაშია და ამიტომ იმპულსური ქცევის ფარგლებს ვერ სცილდება. მოთხოვნილება, იქნება ის ბიოლოგიური თუ სოციალური, ადამიანშია სურვილის სახით განიცდება, მაგრამ ყოველგვარი მოთხოვნილება როდი გადადის უშუალოდ აქტივობაში. სხვანაირად რომ ვთქვათ. რასაც ადამიანი მოისურვებს, მას ყოველთვის არ მოინდომებს. იმპულსური ქცევისათვის სპეციფიკურს ის წარმოადგენს, რომ სურვილსა და ნდომას აქ არათავი მიჯნავს და პირველი უშუალოდ იქცევა მეორედ. ამისათვის აქტუალური სიტუაციისა და მოქმედების თავისუფლების გარდა სხვა არავითარი პირობა აუცილებელი არ არის. ეს გასაგებიცაა. იმპულსური ქცევა განწყობის დონეზე მიმდინარეობს და სანამ ქცევა ობიექტივაციის დონემდე არ ამაღლებულა, სურვილის ნდომად გადაქცევა თითქოს სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად ხდება. ნებისმიერი ქცევა ობიექტივაციის დონეზე ვაშლილი ქცევაა. მისთვის სწორედ ის არის დამახასიათებელი, რომ სურვილსა და ნდომას შორის არ არის უშუალო დამოკიდებულება. სურვილიდან ნდომამდე მთელი პერიოდია, გადაწყვეტის აქტის პერიოდი, რომელიც გადაწყვეტილების მომზადებასა და მიღებას გულისხმობს. ამ პერიოდში მოტივაციას არსებითი მნიშვნელობა აქვს.



ნებისმიერი ქცევის მოტივია ობიექტური ღირებულების ის. განცდა, რომელიც გადაწყვეტილების საფუძველს შეადგენს. ცხადია, აქ საქმე ქცევის ღირებულებას შეეხება. ნებისმიერ ქცევას, იმპულსური ქცევისაგან განსხვავებით, მხედველობაში აქვს შედეგი, რომელიც თვითონ ქცევის მიმდინარეობაში არ არის მოცემული და რომელსაც ქცევის შემდეგ ექნება ადგილი. ეს შედეგი სუბიექტს მიზნის სახით აქვს წარმოდგენილი; ხოლო ქცევა მის განხორციელებას ემსახურება, როგორც საშუალება.

მოტივის როლი ნებისმიერ ქცევაში გადამწყვეტია, „ნებისმიერად ქცევა არსებითად მხოლოდ მოტივის წყალობით ხდება: იგი ისეთნაირად სცვლის ქცევას, რომ იგი სუბიექტისათვის მისაღები ხდება“ (უზნაძე). ქცევის ეს შეცვლა იმაში გამოიხატება, რომ მოტივი მას გარკვეულ აზრსა და ღირებულებას ანიჭებს. აქ ქცევის ფიზიკურ მოცემულობას არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა; არსებითია ის აზრი, რომლის მატარებლაც ქცევა განიცდება და რომლის გამოც იგი სუბიექტისათვის უპირატესი ღირებულების მქონედ ხდება.

რას წარმოადგენს ეს აზრი, რომელსაც ქცევა მოტივის წყალობით იძენს და როგორია მისი ადგილი ცნობიერების სტრუქტურაში? ეს საკითხი დაწვრილებით ა. ლეონტიევს აქვს განხილული.

ცნობიერება, ა. ლეონტიევის აზრით, ცოდნაზე არ დაყვანება, მისთვის ფსიქოლოგიურად უფრო სხვა რამ არის დამახასიათებელი. „ცნობიერების ცნება,—წერს იგი,—არა უბრალოდ ფართოა აზროვნების ცნებაზე. ცნობიერება — ეს არ არის აზროვნება პლუს აღქმა, პლუს მეხსიერება, პლუს ჩვევები და არც ყველა ეს პროცესები, ერთად აღებული, პლუს ემოციური განცდები. ცნობიერება ფსიქოლოგიურად გარკვეულ უნდა იყოს მის საკუთარ დახასიათებაში. ის უნდა გაგებულ იყოს არა როგორც მხოლოდ ცოდნა, არამედ როგორც მიმართებაც, როგორც მიმართულობაც“<sup>24</sup>. სინამდვილის ასახვა, როგორც ცოდნა, ცნობიერებაში მოცემულია მნიშვნელობათა სისტემის სახით. მნიშვნელობით ობიექტური ვითარებაა წარმოდგენილი, ისე, რომ მასში არ არის გადმოცემული სუბიექტის ინდივიდუალური დამოკიდებულება სინამდვილისადმი. მნიშვნელობა

---

<sup>24</sup> А. Н. Леонтьев, Психологические вопросы сознательности учения, Известия АПН РСФСР, вып. 7, 1947, гл. 5.

უველა ადამიანისათვის შეიძლება ერთნაირი იყოს, ან, უნდა იყოს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამიტომ ერთნაირი იქნება მათი დამოკიდებულებაც იმისადმი, რაც შეიმეცნეს. ერთი და იგივე მნიშვნელობას სხვადასხვა ადამიანისათვის სხვადასხვანაირი აზრი (СМЗС.И) აქვს. როგორი აზრის მქონეა ცნობიერებაში ასახული ადამიანისათვის, ეს, ა. ლეონტიევის მიხედვით, დამოკიდებულია მოღვაწეობის მოტივზე. მოტივს ა. ლეონტიევი უწოდებს იმას, „რაც უპასუხებს ადამიანის გარკვეულ მოთხოვნილებას და აღძრავს მის მოღვაწეობას“<sup>25</sup>. მოქმედების აზრს მოტივი აცალიბებს. მოღვაწეობა მოქმედებით ხორციელდება. მოქმედება ისეთი აქტივობაა, რომელსაც თავისი საკუთარი მოტივი არა აქვს; ის უშუალოდ არ პასუხობს მოთხოვნილებას. მოქმედებას, მის მიზანს გამართლებას მოღვაწეობის მოტივი აძლევს. მოტივის გამო არის, რომ მოქმედება, რომელიც თვითონ უშუალოდ მოთხოვნილებას არ პასუხობს, სუბიექტისათვის გარკვეული ღირებულების, აზრის მატარებელი ხდება. როგორცაა მოტივი, ისეთივეა მოქმედების აზრი, მოტივის შეცვლასთან ერთად იცვლება მოქმედების აზრიც.

არ შეიძლება ითქვას, რომ მოტივის ცნება ა. ლეონტიევის კონცეფციაში სავსებით ნათელია. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენთვის განსაკუთრებით ღირებულია ამ კონცეფციაში განვითარებული ის შეხედულება, რომ ცნობიერება შემეცნებით არ შემოიფარგლება, ხოლო ფსიქოლოგიურად უფრო მნიშვნელოვანია ცნობიერების გაგება. როგორც მიმართებისა, სადაც გამოთქმულია სუბიექტის ინდივიდუალური დამოკიდებულება სინამდვილისადმი; რომ მოტივი, რომელსაც ა. ლეონტიევი მოთხოვნილებასთან განუყრელ კავშირში იხილავს, მის მიერ დახასიათებულია, როგორც მოქმედებისათვის აზრის მიმცემი.

ნებისმიერი ქცევის ფიზიკურ სტრუქტურაში არაფერია ისეთი, რაც სუბიექტისათვის მის ღირებულებას გამოხატავდეს. ქცევამ რომ ფსიქოლოგიური შინაარსი მიიღოს, გარკვეული აზრი უნდა შეიძინოს. ამ აზრის გარეშე ქცევა უბრალო ფიზიკურ მოცემულობად დარჩებოდა და სუბიექტისათვის სრულიად მიუღებელი და გაუგებარი იქნებოდა. მაგ., მოწაფის მიერ გაკვეთილებს მომზადე-

<sup>25</sup> А. Н. Леонтьев. Актуальные проблемы развития психики ребенка. Известия АПН РСФСР, 1948, вып. 14, гв. 6.

დება საგნის კითხვის უაზრო პროცესი გახდებოდა: თუ ის არ შეიცავდა რაიმე გარკვეულ აზრს. ეს აზრი შეიძლება იყოს „ცოდნას შეძენა“, „სკოლაში კარგი ნიშნის მიღება“, „მშობლებისაგან ქებო-დამსახურება“ და სხვ. ასეთ აზრს, როგორც ითქვა, ქცევას მოტივი ანიჭებს.

რას ემყარება მოტივი, როდესაც ის ქცევას სუბიექტისათვის ამა თუ იმ აზრის მქონედ ჩდის? სუბიექტის პიროვნულ მოთხოვნილებას, რომლის დაკმაყოფილებისათვის ქცევის შედეგი არის განკუთვნილი და რომელსაც ქცევა შეესაბამება, როგორც საშუალება. ამიტომ ნებისმიერი ქცევის მოტივია პიროვნული მოთხოვნილება-დან მომდინარე ქცევის ობიექტური ღირებულების განცდა. ნებისმიერი ქცევა რომელიმე პიროვნულ მოთხოვნილებას პასუხობს და ეს არის, რომ სუბიექტისათვის მას გარკვეულ აზრსა და ღირებულებას აძლევს. ნებისმიერი ქცევის მოტივი ყოველთვის პიროვნულ მოთხოვნილებათა სისტემიდან მომდინარეობს და არასოდეს არ განისაზღვრება ადამიანის ბიოლოგიური მოთხოვნილებით.

შ. ჩხარტიშვილი უარყოფს მოთხოვნილებას, როგორც ნებისმიერი ქცევის წყაროს. ის მხოლოდ იმას კი არ ამბობს. რომ მოთხოვნილებას თავისთავად არ შეუძლია შეასრულოს ნებისმიერი ქცევის მოტივის ფუნქცია: არა, შ. ჩხარტიშვილი საერთოდ უარყოფს იმას, რომ ნებისმიერი ქცევა მოთხოვნილებიდან, როგორც მოთხოვნილებიდან, მომდინარეობს. მისი აზრით, მოთხოვნილება აწმყოს მდგომარეობაა და მომენტით იფარგლება, ზოლო პიროვნება კი არაა მომენტის აჩსება. იგი მართო იმ მოთხოვნილებას დაკმაყოფილებაზე როდი ზრუნავს, რომელიც მის აწმყო მდგომარეობაში აქტიურად განიცდება. ცხოვრების ნორმალურ პირობებში მყოფი ადამიანი, ჩვეულებრივ. ნივთიერ და სულიერ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის საჭირო პირობების შექმნაზე მაშინ ზრუნავს. როცა იგი ამ მხრივ კმაყოფილია და. მაშასადამე. ამ მოთხოვნილებებს, როგორც აღმძვრელ ფაქტორებს. თავის საკუთარ მდგომარეობაში არ განიცდის“<sup>26</sup>.

ამ არგუმენტის მიმართ ორი შენიშვნა უნდა გაკეთდეს: (1) პიროვნული მოთხოვნილება განსხვავებით ბიოლოგიური მოთხოვნილებისაგან, არ არის მომენტის მოთხოვნილება. რომ მისგან მომ-

26 შ. ჩ ხ ა რ ტ ი შ ვ ი ლ ი, ნებისმიერი ქცევის მოტივის პრობლემა, გვ. 41.

დინარე აქტივობა მომენტის ფარგლებს არ სცილდებოდეს და ადამიანს მომავლის გათვალისწინების შესაძლებლობას არ აძლევდეს. სწორედ რომ პირაქით. პიროვნული მოთხოვნილება იმიტომ არის პიროვნული, იმიტომ არის მე-ს მოთხოვნილება, რომ იგი გამოხატავს ადამიანს, როგორც პიროვნებას და არა მის, როგორც ბიოლოგიური არსების; ამა თუ იმ მოცემულ მდგომარეობას. მაგ., მორალური მოთხოვნილება, რომლის მიხედვითაც ადამიანები მორალური ღირებულების მქონე ქცევებს ახორციელებენ, ასეთ აქტივობას ვერ დაედებოდა საფუძვლად, თუ ის მომენტის საჭაროებას არ გასცილდებოდა. მორალური მოთხოვნილება, როგორც პიროვნულობის გამოხატულება, ასეთს იმიტომ წარმოადგენს, რომ მისით აღძრული ქცევა ობიექტურ ღირებულებაზე არის მიმართული, ხოლო ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებით გამოწვეული სიამოვნება ობიექტური ღირებულების შექმნას გულისხმობს.

ჩვენ ამით იმის თქმა არ გვინდა, თითქოს მორალური მოთხოვნილება მხოლოდ ნებისმიერ ქცევასთან იყოს დაკავშირებული, ხოლო იმპულსური ქცევა მხოლოდ ბიოლოგიური მოთხოვნილებას იმპულსს ეყრდნობოდეს. მორალური გრძნობით განსაზღვრული იმპულსური ქცევები არც თუ ისე იშვიათია ადამიანის ცხოვრებაში. ნებელობასთან მაშინ გვაქვს საქმე, როდესაც აქტივობა ობიექტუალური დონეზე მიმდინარეობს და პიროვნული მოთხოვნილება (ამ შემთხვევაში—მორალური მოთხოვნილება) რეპრეზენტირებულია არა გრძნობის, არამედ აზრის ფორმაში.

(2) შ. ჩხარტიშვილის კონცეფცია ექვის ქვეშ აყენებს თვითონ პიროვნული მოთხოვნილების არსებობას. მართლაც, თუ ყოველგვარი მოთხოვნილება მომენტის ფარგლებს ვერ სცილდება, თუ მოთხოვნილებების სუბიექტი აწმყოზე მალა ვერ დადგება, ხვალის დელ დღეს ვერ გაითვალისწინებს, თუ ყოველი მოთხოვნილება კერძო სიტუაციით არის განსაზღვრული, მაშინ რაღა აზრი უნდა ჰქონდეს მე-ს, ანუ ზოგად მოთხოვნილებაზე ლაპარაკს? ეს უკანასკნელი, თუ ის არსებობს, ხომ პირდაპირ საწინააღმდეგო ნიშნებათ უნდა იქნეს დახასიათებული? დ. უზნაძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ზოგადი მოთხოვნილება ისეთი მოთხოვნილებაა, რომელიც „არც ერთი კერძო სიტუაციით ან მომენტით არ არის განსაზღვრული. მე-ს, ამ აზრით, თითქოს „განყენებული“ მოთხოვნილებები აქვს, რომელსაც ყოველს კერძო მომენტში აქვს ძალა“. ასეთ მოთხოვნი-

ლებებზე, პიროვნულ მოთხოვნილებებზე მხოლოდ მაშინ შეიძლება ლაპარაკი, თუ ეს მოთხოვნილება იმ სუბიექტის მოთხოვნილებაა, რომელიც მომენტის ფარგლებს სცილდება და ისეთ ქცევას მიმართავს, რომელსაც ობიექტური ღირებულება აქვს ჩხედველობაში. შ. ჩხარტიშვილის მიხედვით კი გამოდის, რომ ზოგადი მოთხოვნილება ან არ არსებობს, ან ისეთივე ბუნებისაა, როგორც ბიოლოგიური მოთხოვნილება. უკანასკნელ შემთხვევაში იმისი ზოგადობა არაფრის მთქმელი იქნებოდა.

ადამიანის აქტივობის წყაროს ყოველთვის მოთხოვნილება წარმოადგენს. ხებისმიერი ქცევის სუბიექტს მოთხოვნილება მხოლოდ იდეაში კი არა აქვს, როდესაც ის აქტივობას იწყებს. არაქედ მოთხოვნილების იმპულსს ეყრდნობა და პირდაპირ თუ საბოლოო ანგარიშით ყოველთვის ამ იმპულსის მიხედვით აქტივობს. ეს დებულება ძალას ინარჩუნებს როგორც იმპულსური, ისე ნებისმიერი ქცევის მიმართ, თუმცა მოთხოვნილების ზასათი და როლი იმპულსური ქცევის შემთხვევაში ერთგვარია, ხოლო ნებისმიერი ქცევის შემთხვევაში—შეორეგვარი.

ნებისმიერი ქცევის განწყობა გადაწყვეტილების დროს იქმნება. გადაწყვეტილების აქტს წინ უსწრებს მოტივაციის პროცესი, რომელსაც, თავის მხრივ, ამოცანის თეორიულ გადაწყვეტას გულისხმობს. გამოითიშება რა აქტუალური სიტუაციის გავლენისაგან, სუბიექტი აცებს იდეურ სიტუაციას, რათა მომავალი ქცევა მისთვის შეწონილობის საკითხი ინტელექტუალურად გადაჭრას. სუბიექტი აცებს იდეურ სიტუაციას,—ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი ითვალისწინებს ქცევის შესაძლო შედეგებს, რათა ამ გზით მომავალი ქცევის მნიშვნელობა განსაზღვროს, მისი ღირებულება დაადგინოს. ქცევის ღირებულების ეს დადგენა აზროვნებით ხორციელდება. გადაწყვეტილების მომზადების ამ პერიოდში არჩევანი ხდება. რომელ ქცევას აირჩევს სუბიექტი, ცხადია, ეს იმაზე დამოკიდებული თუ როგორ წარმოუდგება მას ამა თუ იმ ქცევის ღირებულება. აქ ჯერ კიდევ არ არის აქტუალურად მოცემული ის პიროვნული მოთხოვნილება, რომლიდანაც ნებისმიერი ქცევის მოტივი მომდინარეობს. რა თქმა უნდა, არჩევანი შეუძლებელი იქნებოდა, ამ საფეხურზე ეს მოთხოვნილება სავსებით რომ ყოფილიყო გამორიცხული. არჩევანის დროს სუბიექტი პიროვნული მოთხოვნილების იდეაზე ხელმძღვანელობს და არა თვითონ პიროვნული მოთხოვნილებით, იმ მოთხოვნილებით, რომელიც საკითხის თეორიული გადაჭრის შემდეგ

ნებისმიერი პრაქტიკული ქცევის განწყობის სუბიექტურ ფაქტორად წარმოდგება. მოთხოვნილება, რომელსაც არჩევანი, ე. ი. ანტელექტუალური ქცევა ემყარება, ინტელექტუალური ანუ საკითხის თეორიულად გადაჭრის მოთხოვნილებაა. ამ საფეხურზე არჩევან-ვოლიტური აქტია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც თვითონ აზროვნება ნებელობას გულისხმობს, რამდენადაც ინტელექტუალური ქცევა ამავე დროს ნებისმიერ ქცევასაც წარმოადგენს. მაგრამ არჩევანი იმ ქცევასთან მიმართებაში, რომელიც სუბიექტმა გადაწყვეტილების საფუძველზე პრაქტიკულად უნდა შეასრულოს, გადაწყვეტილების მომზადების საფეხურია, რომელიც აზროვნების მუშაობით ამოიწურება.

არჩეული ქცევის ღირებულების რეალურად განცდისათვის მოტივაციაა საჭირო. ნებისმიერი ქცევის მოტივი ყალიბდება აზროვნებით მიგნებული ქცევის ღირებულების პიროვნულ მოთხოვნილებასთან დაკავშირების გზით. მაგრამ ქცევის ღირებულებას იდეის დაკავშირება პიროვნულ მოთხოვნილებასთან სხვაგვარად წარმოუდგენელია, თუ ეს ღირებულება მოთხოვნილებად არ იქნა განცდილი, ან, რაც იგივეა, თუ პიროვნული მოთხოვნილება აქტუალური არ გახდა. ქცევის ღირებულება, რომელიც იდეურ პლანში უკვე დადგენილია, სუბიექტმა მოთხოვნილებად უნდა განიცადოს, რათა მისი შესრულება გადაწყვიტოს, ე. ი. შესაფერისი განწყობა შექმნას. იდეური სიტუაციის აგება და ამ გზით პიროვნული მოთხოვნილების აქტუალიზაცია განწყობის ობიექტური და სუბიექტური ფაქტორების შეცვლას ნიშნავს. განწყობის ფაქტორების ახლებური მდგომარეობა განწყობის გადახალისებას იწვევს, რაც ცნობიერებაში აისახება, როგორც გადაწყვეტა,—სუბიექტი გადაწყვეტს გარკვეული ქცევის შესრულებას.

ნებისმიერი ქცევა არასოდეს არ ეყრდნობა იმ მოთხოვნილების იმპულსს, რომელიც სუბიექტს თავიდანვე აქტუალურად ჰქონდა. ამ მოთხოვნილებიდან მომდინარე ქცევა იმპულსური ქცევაა და მის შესასრულებლად ნებისყოფა საჭირო არ არის. მოთხოვნილება, როგორც ნებისმიერი ქცევის განწყობის სუბიექტური ფაქტორი, სუბიექტის აქტივობის გარეშე არ მოქმედებს, მაგრამ ის ასეთად ხდება არა გადაწყვეტილების დროს, არამედ იმ აქტივობის გზით, რომელსაც სუბიექტი გადაწყვეტის აქტამდე მიმართავს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მოთხოვნილება, როგორც ნებისმიერი

ქცევის განწყობის სუბიექტური ფაქტორი, თავიდანვე აქტუალურად არ არის მოცემული. პირიქით, აქ აქტუალურია ის მოთხოვნილება, რომელიც სუბიექტს იმპულსური ქცევისაკენ უზიძგებს. ამ მოთხოვნილების იმპულსისაგან განთავისუფლება ნებისმიერი ქცევის სუბიექტის საქმეა. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ თითქოს ნებისმიერი ქცევის განწყობა მოთხოვნილებას არ საჭიროებდეს. როდესაც მოწაფე გამოცდის ჩაბარების მიზნით გაკვეთილებს ამზადებს, მას შეიძლება გაკვეთილების მომზადების, როგორც ასეთის, მოთხოვნილება არ ჰქონდეს, პირიქით, ეზოში გასვლა და ბურთით თამაში უფრო იზიდავდეს. ამ აზრით შეიძლებოდა გვეთქვა. რომ ნებისმიერი ქცევის სუბიექტი იმას კი არ აკეთებს, რაც მას ამ მომენტში უნდა, არამედ რაღაც სხვას. მაგრამ ეს „სხვაც“ მისი მოთხოვნილებიდან, პიროვნული მოთხოვნილებიდან მომდინარეობს. საქმე იმაშია, რომ გაკვეთილების მომზადება, რისთვისაც სუბიექტს თამაშზე უარის თქმა დასჭირდა, მისთვის „გამოცდის ჩაბარების“ აზრის მატარებელია, ხოლო ამ აზრს ქცევა პიროვნული მოთხოვნილების აქტუალიზაციის გზით ღებულობს. ამ პიროვნული მოთხოვნილებიდან მომდინარე განცდა. როგორც გამოცდის ჩაბარების მიზნით გაკვეთილების მომზადების ნდობა, არის ის მოტივი. რომელიც გადაწყვეტილებას განსაზღვრავს. ეს უბრალოდ სურვილი კი არ არის, არამედ ის რეალური ფსიქოლოგიური საფუძველია, რომელსაც გადაწყვეტილება ემყარება. მოტივაცია და გადაწყვეტილების აქტი ნებელობის დინამიკას წარმოადგენს.

ეს შეხედულება შეიძლება ილუსტრირებულ იქნეს 'შრომის მაგალითითაც. ცხადია, ადამიანი მხოლოდ მაშინ როდი შრომობს და იმიტომ კი არ შრომობს, რომ მას ამჟამად შრომის პროდუქტზე აქტუალური მოთხოვნილება აქვს. გლეხი პურს მაშინ როდი თესავს, როდესაც შიმშილი აწუხებს. უფრო პირიქით. დ. უზნაძე კვების პროდუქტების შემქმნელ შრომის პროცესს უკავშირებს „კვების მოთხოვნილებას საზოგადოდ“, იმ მოთხოვნილებას, რომელიც მშრომელს ან სხვას ვისმე „შეიძლება ხვალ ან როდისმე გაუჩნდეს“; მაგრამ ასეთი მოთხოვნილება მომავალი მოთხოვნილებაა და ამიტომ ის, როგორც მოთხოვნილება. იმ განწყობის ჩამოყალიბებაში არ შეიძლება მონაწილეობდეს, რომელიც სუბიექტს შრომისათვის ამჟამად აღძრავს. დ. უზნაძის მიხედვით, ამჟამად სუბიექტს მხოლოდ ამ მოთხოვნილების იდეა აქვს. „კვების მოთხოვნილება

საზოგადოდ“, ამრიგად, კვების მოთხოვნილების იდეასთან გაიგო-  
ვებული გამოდის და, საბოლოოდ ანგარიშით, მე-ს მოთხოვნილება.  
ზოგადი მოთხოვნილების იდეას, ცნებას ემთხვევა. მაგრამ მოთხოვ-  
ნილება არის მოთხოვნილება და არა მოთხოვნილების იდეა. ეს  
ითქმის როგორც ბიოლოგიური მოთხოვნილების, ისე პიროვნული  
მოთხოვნილების შესახებაც.

მაშ, რას წარმოადგენს ის პიროვნული მოთხოვნილება, რო-  
მელსაც ემყარება ის განწყობა, რომელიც სუბიექტს შრომისათვის  
ცვების პროდუქტების შესაქმნელად) აღძრავს? უპირველეს ყოვე-  
ლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ სრულიადაც არ არის აუცილებელი  
ეს პიროვნული მოთხოვნილება კვების მოთხოვნილებას წარმოად-  
გენდეს. კვების პროდუქტებს შემქმნელი შრომის პროცესი სუბი-  
ექტისათვის შეიძლება სხვადასხვა აზრის მატარებელი იყოს. სხვა-  
დასხვანაირი ღირებულების მქონედ განიცდებოდეს. რა თქმა უნდა,  
არავინ არ იშრომებს იმისათვის, რომ შექმნას კვების ისეთი პრო-  
დუქტი, რომელიც არავის კვების მოთხოვნილებას არ დააკმაყოფი-  
ლებს, ეს უაზრობა იქნებოდა. შრომობს რა კვების პროდუქტის  
შესაქმნელად, სულ ერთია თავისთვის თუ სხვისთვის, სუბიექტს  
ყოველთვის მხედველობაში აქვს კვების მოთხოვნილების იდეა,  
ე. ი. აზრი იმის შესახებ, რომ შრომის პროცესის შედეგს კვების  
მოთხოვნილების დაკმაყოფილება უნდა შეეძლოს მაგრამ მხოლოდ  
იმის მიხედვით, თუ კონკრეტულად რა მიზანს ისახავს სუბიექტი,  
შეიძლება ვიმსჯელოთ იმ პიროვნულ მოთხოვნილებაზე, რომელიც  
მისი განწყობის სუბიექტურ ფაქტორს წარმოადგენს. კვების პრო-  
დუქტის შემქმნელი შრომის პროცესი შეიძლება სუბიექტისათვის  
ატარებდეს აზრს, რომელიც საერთოდ არ პასუხობს კვების მის მო-  
თხოვნილებას. თუ ადამიანი პურს იმიტომ თესავს რომ შემდეგ-  
ში იგი გაყიდოს და, ვთქვათ, ტელევიზორი შეიძინოს. მაშინ, ცხა-  
ლია, მისი მიზანი არც თავისი და არც სხვის კვების მოთხოვნილე-  
ბის დაკმაყოფილებაში არ მდგომარეობს. კვების მოთხოვნილე-  
ბის იდეა მას მხოლოდ ამდენად აქვს გათვალისწინებული. რამ-  
დენადაც პურის გაცვლისათვის აუცილებელია, რომ მას სასმარა  
ღირებულება ჰქონდეს. სხვა როლს კვების მოთხოვნილების იდეა  
აქ არ ასრულებს. მართალია, ამ ადამიანის ნებისმიერ ქცევას--  
შრომას თავის ინტელექტუალურ წანამძღვრად მოთხოვნილების  
იდეა აქვს, მაგრამ ამ იდეას კვების მოთხოვნილებას იდეა არ წარ-



მოადგენს. ეს ინტელექტუალური წანამძღვარი იმ პიროვნული მოთხოვნების იდეაა, რომელსაც ქცევა პასუხობს. ხოლო ეს უკანასკნელი კი. როგორც დავინახეთ, კვების მოთხოვნილება არ არის. პიროვნული მოთხოვნილება, რომელიც ამ ქცევის განწყობის სუბიექტური ფაქტორის როლს ასრულებს. კულტურული მოთხოვნაა და შრომის მთელი ეს პროცესი მხოლოდ აქედან ღებულობს ფსიქოლოგიურად გარკვეულ აზრსა და ღირებულებას.

მაგრამ ადამიანი პურს შეიძლება თესავდეს თავისი მომავალი კვების მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისათვისაც. ეს ის მოთხოვნილებაა, რომელიც სუბიექტს შეიძლება მომავალში გაუჩრდეს და რომელიც მას ამჟამად იდეის სახით აქვს. ქცევა. რომელიც ასე ვთქვათ. მისთვის ზრუნვას წარმოადგენს. მომდინარეობს თუ შეიძლება ასე ითქვას კვების პიროვნული მოთხოვნილებიდან<sup>27</sup>. იური რამ ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვაოთ: კვების ბიოლოგიური მოთხოვნილება; რომელიც შიშის სახით განიცდება, სათანადო სიტუაციაში სუბიექტს იმპულსური ქცევისათვის განაწყობს და დაკმაყოფილებისთანავე აღყვეთება. კვების პიროვნული მოთხოვნილება, რომელიც მხოლოდ ადამიანისათვის არის დამახასიათებელი, იდეური სიტუაციის წარმოსახვის გზით აქტუალურდება და თუ მისი დაკმაყოფილებისათვის, როგორც საშუალება, შრომაა მიზანშეწონილ ქცევად აღიარებული, შესაბამისი ნებისმიერი ქცევის განწყობის წყაროდ ხდება. არც ერთ შემთხვევაში ამ ნებისმიერი ქცევის განწყობის სუბიექტურ ფაქტორს მოთხოვნილების იდეა არ წარმოადგენს. ასეთი ფაქტორი ყოველთვის მოთხოვნილებაა, სახელდობრ—პიროვნული მოთხოვნილება. შრომის პროცესი თავისთავად არაფერს მიუთითებს თავის ფსიქოლოგიურ შინაარსზე; ეს უკანასკნელ მხოლოდ იმის მიხედვით გაირკვევა, თუ რომელ მოთხოვნილებას პასუხობს იგი, რომელი მოთხოვნილებიდან ღებულობს თავის ღირებულებას.

---

<sup>27</sup> კვების პიროვნული მოთხოვნილება მორფოლოგიკაა უფრო ზოგადი როენული მოთხოვნილებისა. სახელდობრ. მომავალზე ზრუნვის მოთხოვნილებაა. ადამიანში ამ მოთხოვნილების უარყოფა იმ სპეციფიკის უეარყოფა იქნებოდა. რაც ადამიანს ცხოველისაგან არსებითად ასხვავებს და მისი პიროვნულობის მნიშვნელოვან ნიშანს ჰქმნის. ცხოველისათვის უცხოა შეგნებული ზრუნვა მომავლისათვის, მისთვის უცხოა ამის მოთხოვნილება. ცხოველი აწყობს მონა და მისი აქტივობა არ სცილდება იმის ფარგლებს, რასაც აწყობს მოთხოვნს.

ნებისმიერ ქცევას არ შეიძლება ერთდროულად რამდენიმე მოტივი ჰქონდეს. დ. უზნაძემ დაასაბუთა, რომ ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ნებისმიერი ქცევის მოტივთა ბრძოლაზე ლაპარაკი გაუმართლებელია. თუ გავიხსენებთ, რომ ნებისყოფის ფსიქოლოგია: ტრადიციულიც და თანამედროვეც, მოტივთა ბრძოლას ნებისმიერი აქტის არსებით მომენტად თვლის. აშკარა გახდება იმ სიახლის მნიშვნელობა, რომელიც დ. უზნაძის შეხედულებას შეაქვს ნებისმიერი ქცევის კანონზომიერების გაგებაში.

დ. უზნაძის მიხედვით, ფსიქოლოგიურად ქცევა იმდენია, რამდენიცაა მოტივი. ქცევას აზრს მოტივი აძლევს. მის გარეშე იკი მხოლოდ უბრალო ფიზიკურ მოცემულობად წარმოდგებოდა და, მაშასადამე, არც ფსიქოლოგიური შინაარსის მქონე იქნებოდა. იმის მიხედვით, თუ როგორია ქცევის მოტივი, ერთი და იგივე ფიზიკური ქცევით შეიძლება მრავალი ფსიქოლოგიური ქცევა განხორციელდეს. თუ ადამიანი კონცერტზე იმ მოტივით მიდის, რომ საინტერესო მუსიკა მოისმინოს, ერთ გარკვეულ ქცევასთან გვაქვს საქმე. თუ ის კონცერტზე იმიტომ მიდის, რომ ნაცნობთან შეხვედრა უნდა, ეს უკვე სხვა ქცევა იქნება და ა. შ. ყველა ამ შემთხვევაში ფიზიკურად ქცევა ერთი და იგივეა, მაგრამ ფსიქოლოგიურად სულ სხვადასხვა ქცევა სრულდება. ვინაიდან თითოეულ მათგანს თავისი მოტივი აქვს, რომელიც მას ფსიქოლოგიურ შინაარსს აძლევს. თუ ეს ასეა, მაშინ შეუძლებელია ერთ ქცევას ორი ან მეტი მოტივი ჰქონდეს. შეუძლებელია იმიტომ, რომ ქცევას ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ერთდროულად რამდენიმე აზრი ვერ ექნება. მოტივთა ბრძოლის დაშვება იმას გულისხმობს, რომ ქცევას შეიძლება ჰქონდეს სულ ცოტა ორი მოტივი მაინც: pro და contra რომელთაგან „გამარჯვებული“ განსაზღვრავს ქცევას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, აქ ნაგულისხმევი, რომ ფსიქოლოგიურად ქცევას ერთდროულად ორი სხვადასხვა, ურთიერთგამომრიცხავი აზრი აქვს, რაც, როგორც დავინახეთ, შეცდომად უნდა ჩაითვალოს, ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მოტივის მქონე ქცევა ერთი კი არა, ორი ქცევა იქნება, თავიანთი მოტივებით და, მაშასადამე, აზრით განსხვავებული.

შეხედულება ნებისმიერი ქცევის მოტივთა ბრძოლის შესახებ სურვილისა და მოტივის განსხვავების გაუგებრობის ნიადაგზე არის წარმოდგენილი და გავრცელებული. საქმე იმაშია, რომ ნებისმი-

რი ქცევის შესრულება ხშირად ამა თუ იმ ბიოლოგიური მოთხოვნების „დათრგუნვას“ მოითხოვს, ასე რომ, ამ მოთხოვნების დაკმაყოფილების სურვილი და ნებისმიერი ქცევის მოტივი ერთმანეთს უპირისპირდება. და რამდენადაც სურვილი მოტივად არის ჩათვლილი, ლაპარაკობენ ნებისმიერი ქცევის მოტივთა ბრძოლის შესახებ. მაგ., დილით ცივა, ადგომა გეზარება. მაგრამ სამსახურში წასვლა აუცილებელია. თბილ ლოგინში წოლის მოთხოვნის სძლევე, დგები და სამსახურში მიდიხარ. ბიოლოგიური მოთხოვნებისა და სამსახურებრივი მოვალეობის შესრულების ამ დაპირისპირებაში პირველი დაძლეული აღმოჩნდება. ნებისმიერი ქცევა იშლება. და აი, იქმნება შთაბეჭდილება, თოქოს ამ ქცევის შესრულებას წინ უსწრებდა მოტივთა დაპირისპირება, ლოგინში წოლისა და სამსახურში წასვლის მოტივთა ბრძოლა, რომელშიც უფრო ძლიერი მეორე აღმოჩნდა და ქცევაც მის მიხედვით წარიმართა. სანამ დღეში, აქ ორი მოტივი არ ყოფილა. მოტივთა ბრძოლას ადგილი არ ჰქონია. მოტივი ეს იყო. რის საფუძველზეც სუბიექტმა განსაზღვრული ქცევის შესრულება გადაწყვიტა. რამაც ამ ქცევას ღირებულება მისცა და ნებისმიერ ქცევად აქცია.

მეორე მიზეზი ფსიქოლოგიაში გავრცელებული შეხედულებებია მოტივთა ბრძოლის შესახებ იმაში მდგომარეობს, რომ გაიგივებულია ნებისმიერი ქცევის მოტივი და ქცევის შესაძლო შედეგის იდეა. ნებელობის შემთხვევაში სუბიექტი, სანამ ქცევას მიმართავდეს, მის შესაძლო შედეგს ითვალისწინებს.—ის მსჯელობს ამ ქცევის როგორც დადებით, ისე უარყოფით შედეგებზე. ბოლოს განსაზღვრულ შედეგს მიზანშეწონილად, უპირატესი მნიშვნელობის მქონედ თვლის. თუ ქცევის შედეგის იდეა მოტივია, მაშინ, ცხადია, ერთ ქცევას იმდენი მოტივი შეიძლება უსწრებდეს წინ, რამდენი შედეგიც არის მოსალოდნელი. შედეგების ეს აწონ-დაწონა განმარტებულია როგორც ნებისმიერი ქცევის მოტივთა ბრძოლა. მაგრამ, როგორც ნათქვამი იყო, ინტელექტის სფეროში შეხედულებათა დაპირისპირება არ წარმოადგენს ვოლიტიური აქტის სპეციფიკას, ე. ი. ქცევის შედეგის იდეის მოტივად ჩათვლა სრულიად უსაფუძვლოა. მაშასადამე. აქ არც მოტივთა ბრძოლაზე შეიძლება ლაპარაკი, იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ სადაც მოტივები არ არის, იქ არც მათი ბრძოლა შეიძლება იყოს.

და ბოლოს, აზრი ნებისმიერი ქცევის რამდენიმე მოტივის არსებობის შესახებ ემყარება სურვილისა და ნდომის განუსხვავებ-

ლობას. ადამიანს ერთსა და იმავე დროს შეიძლება სურდეს ორი ან მეტი რამ, მაგრამ შეუძლებელია იგივე ითქვას ნდომის შესახებ.

ამრიგად, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, ნებისმიერი ქცევა მორტივთა ბრძოლა არ არსებობს. ამიტომ ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ დავაში ამ საკითხთან დაკავშირებული სიძნელეები ხელოვნურ სიძნელეებად წარმოგვიდგება და იხსნება თვითონ საკითხის ყალბი მიმართულების გამო.

#### 4. დეტერმინიზმი და ინდეტერმინიზმი

ისტორიულად დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის დავა ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ უმთავრესად ნებისყოფისა და მორტივის ურთიერთობას შეეხებოდა. როდესაც ადამიანი ნებისმიერ ქცევას მიმართავს, მის ნებისყოფას მორტივი განსაზღვრავს აუცილებლობით, თუ ნებისყოფას შეუძლია აღძრას ქცევა, რომელიც ასეთი განსაზღვრულობით არ ზასიათდება? დეტერმინიზმი პირველ შეხედულებას იცავდა, ინდეტერმინიზმი—მეორეს. სიზუსტისათვის უნდა ითქვას, რომ ინდეტერმინიზმი საერთოდ არ უარყოფს მორტივის როლს ნებისმიერ ქცევაში. მცირეოდენი გამონაკლისის გარდა, ინდეტერმინისტებს არ უმტკიცებიათ „უმორტივო ნებისყოფის“ არსებობა. ინდეტერმინიზმი უარყოფს ნებისყოფის მორტივზე აუცილებელ დამოკიდებულებას და ამტკიცებს, რომ მორტივის არჩევა თავისუფალი ნებისყოფის საქმეა.

პირველი, რაც ყურადღებას იქცევს ამ საკითხის ისტორიაში, ის არის, რომ მოდვე მხარეები ლაპარაკობენ მორტივისა და ნებისყოფის ურთიერთობის შესახებ. საკითხის ამგვარი დაყენება არ არის მართებული. აქ დაშვებულია, თითქოს ნებელობის ცნება მორტივის ცნებას არ გულისხმობს; რომ მორტივს ნებისყოფის გარეშე არსებობა აქვს და მთელი სიძნელე მათი ურთიერთობის გარკვევაშია. სინამდვილეში, მორტივი ნებელობის განუყოფელი მხარეა. მის შინაარსში შედის და ამიტომ შეუძლებელია მორტივი ნებელობას განსაზღვრავდეს. ნებისყოფა, რომელიც თავისში არ შეიცავს ქცევის წარმმართველ მორტივს, ფაქტიურად ნებისყოფა არც იქნებოდა. რამდენადაც მორტივით განსაზღვრულობის საკითხი დგას, ლაპარაკი შეიძლება იყოს მხოლოდ მორტივისა და გადაწყვეტის ურთიერთობაზე და არა იმის შესახებ, თუ როგორია ნებისყოფისა და

მოტივის ურთიერთობა. მაგრამ, ვინაიდან გადაწყვეტის აქტი სპეციფიკური ვოლიტიური აქტიც არის, ისტორიულად დავა მოტივისა და ნებისყოფის ურთიერთობის შესახებ მრავალ შემთხვევაში არსებითად და ფაქტიურად სწორედ მოტივისა და გადაწყვეტის ურთიერთობის საკითხს შეეხებოდა.

ინდეტერმინიზმის კრიტიკა, რომელიც ქვემოთ იქნება მოცემული, ამ არგუმენტებს ეხება იმ ფორმაში, როგორც ისინი ტრადიციულად იყო ჩამოყალიბებული. ჭერჯერობით, ინდეტერმინიზმის „შინაგანი“ კრიტიკისათვის, ამ გარემოებას მნიშვნელობა არა აქვს.

ინდეტერმინიზმის მიხედვით, გადაწყვეტილება მოტივისაგან აუცილებლობით არ არის განსაზღვრული; ნებისყოფა თავისუფლად, მოტივებისაგან აუცილებელი დამოკიდებულების გარეშე, ორი ან რამდენიმე შესაძლო მოქმედებიდან ერთ-ერთს ირჩევს. ასეთ თავისუფლებას უწოდეს *liberum arbitrium indifferentiae*.

ამ ფორმულის შინაარსი იმაში მდგომარეობს, რომ არჩევანი დამოკიდებულია მოტივებისაგან: რომ თანაბარი მოტივების არსებობის დროსაც ადამიანს შეუძლია თავისუფლად მოაზღვინოს არჩევანი, მოიქცეს ასეც და ისეც. გავრცელებული იყო ბურიდანის ვერის მაგალითი, რომელსაც სქოლასტიკოს ბურიდანს მიაწერენ და რომელიც საექვოა ნამდვილად მას ეკუთვნოდეს. მაგალითი ასეთია: მშვიერი ვირი დგას თივის ორი ზვინის შუაში, თანაბარი მანძილით არის დაშორებული თითოეულისაგან. თივის ზვინები აბსოლუტურად ერთნაირია და არ არსებობს არავითარი საფუძველი, რომ ერთ მათგანს რაიმე უპირატესობა მიენიჭოს. თუ ნებისყოფას მოტივი განსაზღვრავს, მაშინ ვირი მშვიერი მოკვდებოდა. ერთ ნაბიჯსაც ვერ გადადგამდა, ვინაიდან მოქმედება ძლიერი მოტივის მიხედვით უნდა წარმართულიყო, აქ კი ორივე მოტივი თანაბარ ძალისაა. ანალოგიურია მდგომარეობა მაშინაც. როდესაც ორ შესაძლო მოქმედებას ადამიანისათვის თანაბარი ღირებულება აქვს, ე. ი. არსებობს ორი ზუსტად ერთნაირი მოტივი. ფაქტია, ამბობენ ინდეტერმინისტები, რომ ასეთ შემთხვევაში ადამიანი უმოქმედოდ არ რჩება, მაინც ასრულებს მოქმედებას, რაც იმას ნიშნავს, რომ მისი ნებისყოფა მოტივებზე არ არის დამოკიდებული, არჩევანი თავისუფლად ხორციელდება. მაგ., თუ თქვენ წინადადებას გაძლევენ აიღოთ ორი მონეტა, რომლებიც ერთმანეთისაგან არაფრით არ განსხვავ-

დებიან. თქვენ იღებთ ერთ-ერთ მონეტას, ე. ი. ახდენთ არჩევანს, რომელიც მოტივით არ არის განსაზღვრული. წინააღმდეგ შემთხვევაში არჩევანი შეუძლებელი გახდებოდა. ერთი სიტყვით, ან უნდა ვაღიაროთ ნებისყოფის თავისუფლება, და მაშინ არჩევანი შესაძლებელია, ან უარვეყოთ იგი, და მაშინ ნებისყოფა დაემსგავსებოდა სასწორს, რომელიც არ მოძრაობს ორივე მხარის თანაბარი სიმძიმის გამო.

უნდა ითქვას, რომ ახალ დროში ინდეტერმინიზმის მამამთავარი დეკარტი განურჩევლობის თავისუფლებას არ ანიჭებდა რაიმე მნიშვნელოვან როლს. ასეთი განურჩევლობა მას სრულიადაც არ მიაჩნდა თავისუფალი ნებისყოფის არსებით ნიშნად. დეკარტი წერდა: „იმისათვის, რომ თავისუფალი ვიყო, ჩემთვის აუცილებელი არ არის ვიყო განურჩეველი ორი საპირსპიროდან ერთ-ერთის არჩევის დროს. უფრო პირიქით...“<sup>28</sup>. განურჩევლობა, წერდა დეკარტი, არის თავისუფლების ყველაზე დაბალი ხარისხი და უფრო ცოდნის უკმარობას მოწმობს, ვიდრე ნებისყოფის სრულყოფილობას. თუ ადამიანს ყოველთვის ნათლად ეცოდინებოდა რა არის კემპარტება და სიკეთე, მაშინ მას არასოდეს არ გაუძნელდებოდა არჩევანის მოხდენა, იქნებოდა სრულიად თავისუფალი და არასოდეს განურჩეველი.

ლაიბნიცმა, რომელიც დეტერმინიზმს იცავდა, უფრო რადიკალურად იმსჯელა *liberum arbitrium indifferentiae*-ს შესახებ და შენიშნა, რომ „განურჩევლობის თავისუფლება შეუძლებელია“<sup>29</sup>. ლაიბნიცი ამტკიცებდა, რომ არ შეიძლება არსებობდეს ორი იგივეობრივი მოვლენა, თანაბარი მოტივები, რომელთა შორის ყოველგვარი განსხვავება გამოირიცხებოდა და რომლებიც აბსოლუტურ წონასწორობაში იქნებოდნენ. „სრული წონასწორობის შემთხვევა მოჩვენებითია“,—წერდა ლაიბნიცი<sup>30</sup>. „ეთიკაში“ სპინოზაც იხსენიებს ამ არგუმენტს, მაგრამ მას შემდეგ, რაც დაასაბუთა დეტერმინიზმი, მიზნობრიობის კანონის საყოველთაო ხასიათი, იგი არ თვლის საჭიროდ საგანგებოდ განიხილოს ეს არგუმენტი და „ბურიდანის ვირზე“ ირონიულად ლაპარაკობს. მე, წერს სპინოზა, „სავსებით ვეთანხმები, რომ ადამიანი, რომელიც ასეა

<sup>28</sup> Декарт. Избранные произведения, гл. 376.

<sup>29</sup> Лейбниц, О свободе, гл. 30.

<sup>30</sup> იქვე, გვ. 37.

წონასწორობაში იმყოფება (სახელდობრ, ადამიანი, რომელიც არაფერს არ შეიგრძნობს, გარდა შიმშილისა და წყურვილისა, და თავის წინაშე აქვს საკვები და სასმელი ერთნაირ მანძილზე), შიმშილისა და წყურვილისაგან დაიღუპება. თუ მე მკითხავენ, განა არ უნდა ჩავთვალოთ ასეთი ადამიანი უმალ ვირად, ვიდრე ადამიანად, მაშინ მე ვიტყვი, რომ ეს მე არ ვიცი, ისევე როგორც არ ვიცი; რად უნდა ჩავთვალოთ ის, ვინც თავს იტჩობს, და რად უნდა ჩავთვალოთ ბავშვები, სულელები, გიჟები და ა. შ.<sup>31</sup>. სპინოზა აქ უბრალოდ, მაგრამ სპარათლიანად მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანი, ნამდვილი ადამიანი. არასოდეს არ შეიძლება იყოს „ბურიდანის ვირის“ მდგომარეობაში, რადგანაც შიმშილისა და წყურვილის გარდა მას სხვა გრძნობებიც აქვს.

*liberum arbitrium indifferentiale* ცალბია. უპირველეს ყოვლისა, ლოგიკურად. საქმარისია გავანალიზოთ არჩევანის ცნება, რომ ეს ცხადი გახდეს. არჩევანი იმას გულისხმობს, რომ ორი ან რამდენიმე მოვლენიდან ერთ-ერთს უპირატესობა ეძლევა. თვითონ სიტყვებიც ადასტურებენ ამას. ვ ი რ ჩ ე ვ ერთ-ერთს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის მ ი რ ჩ ე ვ ნ ი ა მეორეს. არჩევანი არის იქ, და მხოლოდ იქ. სადაც განსხვავებასთან გვაქვს საქმე. ამიტომ განურჩეველი არჩევანი არის *contradictio in adjecto*. მაშასადამე, კიდევაც რომ დავუშვათ ორი ერთნაირი მოტივის არსებობა, რომლის დროსაც მოქმედება მაინც სრულდება, ერთი რამ უდავოა: აქ არჩევანი არ ხდება. მაგრამ იქ, სადაც არჩევანი არ არის, არც ორი მოტივი შეიძლება იყოს. ე. ი. ორი თანაბარი ძალის დაშვება შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს.

დავუჭეროთ ერთი წუთით „ბურიდანის არგუმენტის“ დამკველეებს, რომ თივის ორი ზენის შემთხვევაში ადრული სურვილები ორი ერთნაირი მოტივია და მართლაც არჩევანთან გვაქვს საქმე. ამ საკთხზე უკვე სპინოზას შეხედულება გულისხმობს, რომ ასეთ გარემოებაში მხოლოდ ორი მოტივი არ მოქმედებს. განა შიმშილის დაძლევის სურვილი მოტივად არ ჩაითვლება? ორი ერთნაირი კერძის შუაში გაჩერებული მშიერი ადამიანი არჩევანს ახდენს, უპირველეს ყოვლისა, ორ რაიმეს შორის—დარჩეს მშიერი თუ არა. მაშასადამე, შესაძლებელიც რომ იყოს ორი აბსოლუტურად ერთ-

<sup>31</sup> С п и н о з а, Избранные произведения, т. 1, гл. 452.

ნაირი მოტივი, აქ არჩევანი არ იქნებოდა, და არჩევანი კიდევაც რომ ყოფილიყო, ის მეორე არჩევანით შეიცვლებოდა, ან, როგორც ვინდელბანდი ამბობს, არჩევანის გადანაცვლება მოხდებოდა. მაგრამ ეს ხომ დეტერმინიზმს გაამართლებდა.

ინდეტერმინისტები ლაპარაკობენ ორი თანაბარი მოტივის შესახებ. ჩავთვალოთ სურვილები მოტივებად და ვიკითხოთ: რა გვაძლევს საფუძველს ვთქვათ, რომ ორი მოტივი ზუსტად ერთნაირია? ვინდელბანდი სწორად შენიშნავს, რომ სურვილის სიძლიერეზე და სისუსტეზე მაშინ შეიძლება დავასკვნათ, როდესაც გადაწყვეტილება უკვე მიღებულია<sup>22</sup>. ამავე აზრის იყო ბენიცი, რომელიც წერდა: „იძულების არსებობის დროს არჩევანი ნაკარნახევია უძლიერესი მოტივით და არჩევანის ფაქტი არის ერთადერთი კრიტერიუმი ამ უკანასკნელის ძალის შესაფასებლად“<sup>23</sup>. მაგ., მე მსურს კრებაზეც დავრჩე და მსურს ფეხბურთზეც წავიდე. ორი სურვილი მაქვს, რომელთაგან ამჟამად მხოლოდ ერთის დაკმაყოფილება შემიძლია. რომელი სურვილია უფრო ძლიერი? წინასწარ ამის თქმა ყოვლად შეუძლებელია. როგორც კი დავადასტურებ, რომ ფეხბურთზე წასვლის სურვილი უფრო ძლიერია, ვიდრე კრებაზე დარჩენისა, ეს უკვე იმას ნიშნავს, რომ ვლებულობ გადაწყვეტილებას წავიდე ფეხბურთზე და არ დავესწრო კრებას. თუ მოტივის სიძლიერე ცხადი ჰდება იმის მიხედვით, თუ რომელი გადაწყვეტილებაა მიღებული, მაშინ გამორიცხული ყოფილა იმას ცოდნის შესაძლებლობა, რომ ორი მოტივი თანაბარი ძალისაა—ადამიანი ერთდროულად ორი სხვადასხვა ქცევის შესრულების გადაწყვეტილებას ხომ ვერ მიიღებს!

თავიანთი თეზისის დასაბუთებისათვის ინდეტერმინისტები კიდევ ასეთ არგუმენტს მიმართავენ. თუ ნებისყოფას მოტივი განსაზღვრავს, მაშინ მოქმედება უნდა სრულდებოდეს ძლიერი მოტივის საფუძველზე. მაგრამ მე შემიძლია ვიმოქმედო არა ძლიერი, არამედ სუსტი მოტივის მიხედვით. მაგ., მივიღივარ სასეირნოდ, შემიძლია წავიდე ბნელი ქუჩითაც და ნათელი ქუჩითაც. ჩვეულებრივ ადამიანი ისურვებს წავიდეს ნათელი ქუჩით, მაგრამ მე განგებ მივიღივარ ბნელი ქუჩით, რითაც ჩემი ნებისყოფის თავისუფლებას ვამტკიცებ.

<sup>22</sup> Виндельбанд. О свободе воли, гл. 105.

<sup>23</sup> Бэн. Психология, т. 2, гл. 268.



ეს არგუმენტი აშკარად უსუსურია. სასეირნოდ წასვლის წინ, რამდენადაც საკითხი ორი ქუჩიდან ერთ-ერთის არჩევანს ეტყობოდა, ძლიერი მოტივი ნათელი ქუჩით წასვლის სურვილი იყო. მაგრამ როგორც კი გაჩნდა ნებისყოფის თავისუფლების დადასტურებას სურვილი, იგი აღმოჩნდა ყველაზე ძლიერი და მან განაპირობა ჩემს მიერ ბნელი ქუჩის არჩევა. აი რას წერდა ამ საკითხზე ჰოლბახი: „ჩვენ გვეტყვიან, რომ თუ ვინმეს წინადადებას მიცემთ გაატოკოს ან არ გაატოკოს ხელი, ე. ი. შეასრულოს მოქმედება ე. წ. განურჩეველ მოქმედებათა რიცხვიდან, მაშინ აშკარა აღმოჩნდება, რომ ადამიანი აქ თავის არჩევანს განაგებს და, მაშასადამე, თავისუფალია. მე ვპასუხობ, რომ ამ შემთხვევაშიც, რაც არ უნდა გადაწყვეტოს ჩვენმა გამოსაცდელმა ადამიანმა,—მისი ქცევა ოდნავადაც არ ამტკიცებს მის თავისუფლებას. დავით გამოწვეული სურვილი—აჩვენოს თავისი თავისუფლება—გახდება ამ შემთხვევაში ახალ მბრძანებელ მოტივად, რომელიც მის ნებისყოფას უბიძგებს შეჩერდეს ამა თუ იმ გადაწყვეტილებაზე; ის შეჰყავს შეცდომაში, აძულებს რა იფიქროს, თითქოს ის თავისუფალია, იმას, რომ ის ვერ ამჩნევს ჭეშმარიტ მოტივს, რომელიც მას აღძრავს სამოქმედოდ. სახელდობრ სურვილს რომ მე დამარწმუნოს“<sup>34</sup>.

რამდენიმე სიტყვა ორი მონეტის მაგალითის შესახებ. თუ მე წინადადებას მაძლევენ ავიღო ორი ზუსტად ერთნაირი მონეტადან ერთ-ერთი, მაშინ, როგორც ზედმთ ითქვა, ასეთ შემთხვევაში არჩევანი საერთოდ არ ხდება. თუ მე ერთ-ერთ მონეტას ვიღებ, ეს იმიტომ კი არაა. რომ ის მირჩევნია მეორეს. მრავალი მონეტიდან ერთ-ერთის აღების დროს, როგორც ფულიე აღნიშნავს. ჩემი გადაწყვეტილებისათვის მათ რიცხვს მნიშვნელობა არა აქვს. ვინაიდან მოტივების სიმრავლეში ყველა წევრი ჩემთვის იგივეობრივია. არჩევანის თვალსაზრისით ორივე მონეტა ჩემთვის მონეტაა და. მაშასადამე, ჩემში ჩნდება ერთი სურვილი—სურვილი საერთოდ მონეტისა, მონეტის როგორც ასეთის.

მაგრამ არ შეიძლება ასეთი შემთხვევის განზოგადება, ე. ი. იმის თქმა, რომ როდესაც ორი თანაბარი ღირებულების საგნიდან ერთ-ერთის „არჩევანს“ ვახდენ, თითქოს ისინი ჩემთვის ყოველთვის იგივეობრივი იყოს. ეს ასეა მონეტების შემთხვევაში, რადგა-

<sup>34</sup> Г о л ь б а х. Система природы, гл. 156.

ნაც ორი მონეტა არა მარტო ღირებულების, არამედ საერთოდ ერთნაირია. მაგრამ დავუშვათ, რომ ადამიანი ერთდროულად და თანაბრად განიცდის შიმშილის გრძნობასაც და წყურვილის გრძნობასაც. ხომ ვერ ვიტყვით, რომ მას ორი კი არა, ერთი სურვილი აქვს? ცხადია, აქ უკვე არსებობს არა ერთი, არამედ ორი მოტივი. მოხდება თუ არა ასეთ შემთხვევაში არჩევანი? ამ კითხვაზე პასუხი უკვე ზემოთ იყო გაცემული. როდესაც საქმე ეხება ორი თანაბარი ღირებულების საგნიდან ერთ-ერთის არჩევას, ნებისყოფა წარმართულია არა ორი მოტივით, არამედ თავს იჩენენ სხვა მოტივებიც, ხდება, ასე ვთქვათ, არჩევანის გადანაცვლება, რომლის დროსაც ძლიერი მოტივი განსაზღვრავს ქცევას.

ინდეტერმინისტი სადავოდ გახდის უკანასკნელ დებულებას და მიუთითებს შემდეგ გარემოებაზე. რამდენჯერ ხდება ხოლმე, რომ ორი შესაძლო მოქმედებიდან ერთ-ერთს ვირჩევთ რაიმე განსაკუთრებული მოსაზრების გარეშე, ვახორციელებთ ერთ-ერთ სურვილს ისე, რომ ამ მიმართულებით სხვა არავითარი მოტივი არ გვიჩნდება. მაგ., მივიღივარ გზაზე, ჩემს წინ ბუჩქია, რომელსაც უნდა ავუარო მარჯვნივ ან მარცხნივ. მე ყოველგვარი მოფიქრების გარეშე ბუჩქს გვერდს ვუვლი მარჯვენა მხრიდან. სად არის აქ, იკითხავს ინდეტერმინისტი, არჩევანის გადანაცვლება, სხვა მოტივი, რომელმაც ქცევა განსაზღვრა? მარჯვნიდან ავუვლიდი ბუჩქს თუ მარცხნიდან, ამას ჩემთვის ერთნაირი მნიშვნელობა ჰქონდა, და თუ მე მარჯვნივ წავედი, ეს მხოლოდ იმას მოწობს, რომ მოქმედება თავისუფალ ნებისყოფაზეა დამოკიდებული. ასეთი მაგალითების რიცხვი შეიძლება უსაზღვროდ გაგვემრავლებინა, მაგ., გვეთქვა, რომ ლოგინიდან მარჯვენა ფეხზე ავდგები თუ მარცხენაზე, ეს მხოლოდ ჩემი ნებისყოფის საქმეა და სხვ. სხვ.

ეს და ამგვარი საბუთები ინდეტერმინიზმის ისტორიაში ხშირად ყოფილა გამოთქმული, თუმცა სავსებით აშკარაა, რომ ის გაუგებრობის შედეგს წარმოადგენს. როდესაც ორი მოქმედებიდან ერთ-ერთს ვირჩევთ წინასწარი მოსაზრების, განზრახვის გარეშე, მაშინ ასეთი ქცევა იქნება არა ნებისმიერი, არამედ უნებლიე და, მაშასადამე, აქ არც უნდა იდგეს საკითხი ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ. გზად მიმავალი ბუჩქს მარცხნივ ავუვლი თუ მარჯვნივ, ეს მოქმედება შეიძლება ნებისმიერიც იყოს და უნებლიეც. პირველ შემთხვევაში მე საგანგებო დაკვირვებას ვახდენ, ქცევას

ვაცნობიერებ, მოსალოდნელ შედეგებს ვითვალისწინებ და ა. შ. მარჯვენა მხარე და მარცხენა მხარე გარკვეული მოსაზრების გამაჩემთვის სხვადასხვა ღირებულებას იძენს, ე. ი. ერთნაირი მოტივები არ არსებობს. მეორე შემთხვევაში მარჯვნივ წაველ თუ მარცხნივ, ამას რაიმე მიზნით არ ვაკეთებ და არჩევანს ჩემთვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, ე. ი. აქ ფაქტიურად არც ხდება არჩევანი. ინდეტერმინისტი უნებლიე ქცევაში ნებისმიერი ქცევის მოტივებს ეძებს და, რადგანაც აქ მას ვერ ნახულობს, დაასკვნის, რომ არჩევანი თავისუფალი ნებისყოფით ხორციელდება. ინდეტერმინისტს სინამდვილეში უნდა დაესაბუთებინა არჩევანის თავისუფლება ნებისმიერი ქცევის დროს, ვინაიდან *liberum arbitrium indifferentiae*-ს მხედველობაში აქვს ნებისყოფის დამოუკიდებლობა მოტივებისაგან. მოკლედ: მოტივზე ნებისყოფის დამოუკიდებლობის თუ დამოკიდებულების საკითხი უნდა გადაწყდეს არა უნებლიე, არამედ ნებისმიერი ქცევის ანალიზის შედეგად. ნებისყოფის თავისუფლების ძებნა ისეთ ქცევაში, სადაც ნებისყოფა არავითარ როლს არ ასრულებს, აბსურდს წარმოადგენს.

*liberum arbitrium indifferentiae* არ არსებობს. ინდეტერმინიზმში ვერც ლოგიკურად და ვერც ფაქტიურად მის არსებობას ვერ ასაბუთებს. „განურჩევლობის თავისუფლებამ“ განსაკუთრებით მე-19 საუკ. მეორე ნახევრიდან დაკარგა პოპულარობა, ხოლო მისი დამცველები მას იმდენ ინტერპრეტაციული ხასიათის შენიშვნას უკეთებდნენ, რომ ფაქტიურად სცვლიდნენ მის „ორდოქსალურ“ შინაარსს.

ნებელობის პროცესში მოტივის როლის განხილვამ გვიჩვენა, რომ გადაწყვეტილება მოტივს ემყარება და, ამრიგად, ნებისმიერა ქცევა ყოველთვის მოტივირებული ქცევაა. გადაწყვეტილების მოტივით განსაზღვრულობა არსებითად იგივეს ნიშნავს, რაც ქცევის მოტივირება; ქცევის მოტივით განსაზღვრულობა. ცდებოდა ძველი ინდეტერმინიზმი, როდესაც მოტივისაგან დამოუკიდებელ გადაწყვეტილებას ეძებდა და ნებისყოფის თავისუფლების დადასტურება ასეთი გადაწყვეტილების არსებობაში ეგულებოდა. მაგრამ აქ ჩვენი თემისათვის უფრო მნიშვნელოვანი ის არის, რომ მოტივისა და ქცევის ურთიერთობის საკითხის გადაწყვეტა ჯერ კიდევ არ იძლევა პასუხს კითხვაზე: არის ადამიანის ნებისყოფა თავისუ-

ფალი თუ არა. ქცევას მოტივი განსაზღვრავს, მაგრამ ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი არსებითად იმას კი არ ეხება, თუ როგორია მოტივისა და ქცევის დამოკიდებულება, არამედ მისი შინაარსი თვითონ ნებისყოფის, ე. ი. ნებისმიერი ქცევის სუბიექტისა და მიზეზობრიობის ურთიერთობის გამორკვევაში მდგომარეობს, ცდა ნებისყოფის თავისუფლების საკითხის გადაწყვეტისა მხოლოდ მოტივისა და ქცევის ურთიერთობაზე მსჯელობის გზით თავიდანვე უიმედო ცდად უნდა ჩაითვალოს, რამდენადაც ის საკითხის არასწორ დაყენებას ემყარება.

ამიტომ ნებისყოფის თავისუფლების საკითხს ფილოსოფოსებია ნამდვილად მაშინ განიხილავდნენ, როდესაც მსჯელობდნენ ნებელობის განსაზღვრულობის თუ განუსაზღვრელობის შესახებ. მართალია, ნებელობის ეს მიმართება მიზეზის ან საფუძვლისადმი ხშირად განიმარტებოდა, როგორც ნებელობის მოტივთან დამოკიდებულების საკითხი, მაგრამ ამ შემთხვევაში საქმისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს ამ მიზეზს ან საფუძველს მოტივი ეწოდება თუ არა. მთავარი ის არის, რომ საკითხი შეეხება ადამიანის ნებელობისა და მის გარეშე მყოფი სინამდვილის ურთიერთობას, რის განმარტებაც თავის ზოგად ფორმაში ფსიქიკურისა და არაფსიქიკურის ურთიერთობის განსაზღვრულ გაგებას გულისხმობს. სხვანაირად: ნებისყოფის თავისუფლება, თუ ასეთი არსებობს. უნდა იყოს თავისუფლება იმ აუცილებლობასთან მიმართებაში, რომელიც თვითონ ფსიქიკურს არ წარმოადგენს.

ახლა ჩვენ საქმე გვაქვს არა ნებელობის პერიოდებს შორის დამოკიდებულების, არამედ ნებელობის ობიექტურ სინამდვილესთან ურთიერთობის საკითხთან. აქ მსჯელობა უკვე ფსიქოლოგიურიდან ფილოსოფიურ სიბრტყეზე გადადის. ბუნებრივია, რომ ასეთ პირობებში დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის ზოგადი დაპირისპირება საკმარისი არ არის, ვინაიდან გამოთქმა „დეტერმინიზმი“ გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით არ არის ერთმნიშვნელოვანი. ჩვენ ამით იმის თქმა გვინდა, რომ ნებელობის გაგებაში დეტერმინიზმი შეიძლება იყოს როგორც მატერიალისტური, ისე იდეალისტური, და რაკი ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი ფილოსოფიური აღმოჩნდა. ცხადია, დიფერენცირებულად უნდა ვიმსჯელოთ მატერიალისტური დეტერმინიზმისა და იდეალისტური დეტერმინიზმის შესახებ. ეს სხვანაირად იმასაც ნიშნავს, რომ მატერიალიზ-

მისა და იდეალიზმის დაპირისპირება არ არის იგივე. რაც დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის დაპირისპირება. ინდეტერმინიზმი ყოველთვის იდეალიზმს ნიშნავს, მაგრამ დეტერმინიზმი აუცილებლობით არც მხოლოდ მატერიალიზმს გულისხმობს და არც მხოლოდ იდეალიზმს.

იდეალისტური დეტერმინიზმი კატეგორიულად უარყოფს ნებისყოფის მოტივებისაგან დამოუკიდებლობას. ამ მხრივ ის, რა თქმა უნდა, განსხვავდება ინდეტერმინიზმისაგან, მაგრამ იდეალისტური საფუძვლები მათ ისე ანათესავენს ერთმანეთთან, რომ განსხვავება, საბოლოო ანგარიშით, არც თუ ისე არსებითი აღმოჩნდება. ეს არის იმის მიზეზი, რომ ინდეტერმინიზმიცა და იდეალისტური დეტერმინიზმიც პრინციპულად ემიჯნება მატერიალისტურ დეტერმინიზმს, რომლის უმაღლეს ფორმასაც დიალექტიკური მატერიალიზმი წარმოადგენს.

მე-19 საუკ. მეორე ნახევარში „კლასიკური“ ინდეტერმინიზმი ისე იქნა შევიწროვებული მატერიალისტური ფილოსოფიითა და კონკრეტულ მეცნიერებათა მონაცემებით, რომ ინდეტერმინიზმის დაცვა მის წინანდელ ფორმაში უკვე შეუძლებელი გახდა. მიზეზობრაობისა და ნებისყოფის დაპირისპირება არცთუ ისე ადვილი საქმე გამოდგა. თვითონ იდეალისტებმაც კი აშკარად დაინახეს, რომ ნებისყოფის თავისუფლებიზს გაგება, როგორც ნებისყოფის მიზეზობრიობისაგან დამოუკიდებლობისა. მრავალ წინააღმდეგობასა და უაზრობას იწვევს. ამიტომ იდეალისტებმა უარყვეს ინდეტერმინიზმის ძველი თეზისი და იწყეს იმის მტკიცება, რომ ნებისყოფა განსაზღვრულია მოტივებით და ა. შ. დეტერმინიზმი მოღად იქცა. მისი დაცვა იკისრეს ისეთმა იდეალისტებმაც კი, როგორც იყვნენ შოპენჰაუერი, ვუნდტი, ვინდელბანდი და სხვ. ეს დეტერმინიზმი ისევე შორს იდგა მატერიალიზმისაგან, როგორც მის მიერ უარყოფილი ინდეტერმინიზმი; მისი წარმომადგენლები ისევე ენერგიულად იბრძოდნენ მატერიალიზმის წინააღმდეგ, როგორც მათი წინამორბედნი. ამის მიზეზი ადვილად გასაგებია, ეს იყო დეტერმინიზმი იდეალიზმის ყველა ძირითადი პრინციპის შენარჩუნებით. მართლაც, ჰაკმარისია დავუკვირდეთ ვუნდტის, ვინდელბანდისა და სხვ. შეხედულებებს, რომ თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის იდეალისტური გადაწყვეტის მთელი მანკიერება დავინახოთ. ამ აღამიანების ლაპარაკი ნებისყოფის დეტერმინაციაზე,

იმაზე. რომ ბურიდანის ვირი არის „მითიური ცხოველი“; „მეტაფიზიკური არსება“ და ა. შ. ვერ ფარავს იმ ფაქტს, რომ ინდეტერმინიზმის იდეალისტური პრინციპები ხელუხლებელი რჩება. იდეალისტურმა დეტერმინიზმმა უარყო ის დებულება, თითქოს ნებისყოფა მიზეზობრიობის კანონს არ ექვემდებარებოდეს. მაგრამ, ამბობს ის,—და ეს „მაგრამ“ ამხილებს იდეალისტური დეტერმინიზმის ნამდვილ ბუნებას.—ეს არის ფსიქიკური მიზეზობრიობა, რომელსაც საერთო არაფერი აქვს ობიექტური სინამდვილის მიზეზობრიობასთან. თავისუფლება, ამბობს ვუნდტი, არ ნიშნავს მიზეზობრიობის უარყოფას, ის არის ნებისყოფის მატერიალურ სინამდვილეზე დამოკიდებულების უარყოფა; ნებისყოფა დამოკიდებულება არა მატერიალურ სინამდვილეზე, არამედ პიროვნების ხასიათზე. პიროვნების ხასიათი, ან, როგორც ვუნდტი ამბობს, „პიროვნული ფაქტორი“ გადამწყვეტ გავლენას ახდენს ნებისმიერ აქტებზე. მაგრამ რაზეა დამოკიდებული თვითონ ხასიათი? ამის ახსნა, აცხადებს ვუნდტი, შეუძლებელია, „პიროვნება არსებითად ჩვენთვის ყოველთვის გამოცანად რჩება“<sup>35</sup>. თუ ნებისყოფა „პიროვნულ ფაქტორზე“ არის დამოკიდებული, ხოლო პიროვნება „გამოცანას“ წარმოადგენს, მაშინ აქედან ლოგიკურად გამომდინარეობს. რომ თვითონ ნებისყოფის დეტერმინაციაც არსებითად გამოცანად რჩება. რა უპირატესობა აქვს ამგვარად გაგებულ თავისუფალ ნებისყოფას, რომელიც ამავე დროს თითქოს დეტერმინირებულიცაა, იმ თავისუფლებასთან შედარებით, რომელსაც ძველი ინდეტერმინიზმი ამტკიცებდა? ცხადია, არავითარი. როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში თავისუფალი ნებისყოფა გაგებულია. როგორც მატერიალური სინამდვილის კანონზომიერების მიღმა მყოფი რაღაც უნარი, რომელიც ამ კანონზომიერებით არ განისაზღვრება.

შოპენჰაუერის თეორია ყველაზე ნათლად მოწმობს, რომ ნებისყოფის დეტერმინაციის აღიარება სავსებით შეიძლება უთავსებოდეს იდეალიზმს. იდეალისტებს შორის ძნელია მოიძებნოს ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლების ისეთი მკაცრი კრიტიკოსი, როგორც შოპენჰაუერი იყო, მაგრამ მთელი მისი მოძღვრება დიამეტრულად ეწინააღმდეგება მატერიალისტურ დეტერმინიზმს. შოპენჰაუერმა მთელი ტრაქტი დაწერა იმის დასამტკიცებლად, რომ

<sup>35</sup> Вундт. Лекции о душе человека и животных, гл. 444.

ნებისყოფის დამოუკიდებლობა მოტივებისაგან უაზრობას წარმოადგენს, რომლის დასაბუთებაც ყოვლად შეუძლებელია. მოტივები, ამბობდა შოპენჰაუერი, ის მიზეზებია, რომლებიც აუცილებლობით განსაზღვრავენ ნებისყოფას. „როგორც ბურთი.—წერდა იგი,—არ შეიძლება მოძრაობაში მოვიდეს, თუ არ მიიღო დარტყმა, ასევე ადამიანსაც არ შეუძლია ადგეს სკამიდან, თუ არ არის აღძრული მოტივისაგან; მაგრამ მაშინ მისი ადგომა ისევე აუცილებელი და გარღვევალაა, როგორც ბურთის მოძრაობა დარტყმის შემდეგ“<sup>36</sup>. თუ თანამოსაუბრენი ამაში არ დაგეთანხმებიან, დასძენდა შოპენჰაუერი, თქვენ შეგიძლიათ მოკლედ გადაწყვიტოთ დავა. სთხოვეთ ვინმეს, რომ დავის დროს ხმამაღლა და სერიოზულად დაიყვიროს „ქერი იქცევა!“ და თქვენი თანამოსაუბრენი დაინახავდნენ, რომ მოტივს ისევე შეუძლია გამოყაროს ხალხი სახლიდან, როგორც ყველაზე საიმედო მექანიკურ მიზეზს. თუ ნებისყოფის თავისუფლებას ვაღიარებთ, მაშინ, შოპენჰაუერის აზრით, სასწაულრიც უნდა ვცნოთ, ვინაიდან თავისუფალი ნებისყოფის მქონე ადამიანის მოქმედება იქნებოდა სასწაული—მოქმედება მიზეზის გარეშე. *liberum arbitrium indifferentiae*-ს გონება ჩიხში მიჰყავს, ამგვარი რაიმეს მოაზრება, ამბობს შოპენჰაუერი არ შეიძლება. ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლება შოპენჰაუერის მიერ სავსებით არის უარყოფილი.

დეტერმინიზმის ენერგიული დამცველი იყო ზ. ფროიდიც, რომელიც არაცნობიერ ფსიქიკურ მიზეზებს ცნობიერებისა და ქცევის განმსაზღვრელად თვლიდა. ის ამტკიცებდა, რომ „მე“ სრულიადაც არ არის თავისუფალი არსება და ამის ფსიქოლოგიურ (ფსიქოანალიტიკურ) დასაბუთებას კოპერნიკისა და დარვინის აღმოჩენებს ადარებდა. „ადამიანის განდიდების წინას, —წერდა ფროიდი,—მესამე, და ყველაზე მგრძნობიარე, წყენას აგემებს ფსიქოლოგიური გამოკვლევა, რომელსაც სურს დაუძტიკოს „მეს“, რომ ის ბატონს არ წარმოადგენს საკუთარ სახლშიც კი და იძულებულია დაკმაყოფილდეს მცირეოდენი ცნობებით იმის შესახებ, რაც არაცნობიერად ხდება მის სულიერ ცხოვრებაში“<sup>37</sup>. „წარმოიდგინეთ,—წერდა

<sup>36</sup> Шопенгауэр. Свобода воли, 1896, гл. 67.

<sup>37</sup> З. Фрейд. Лекции по введению в психоанализ, т. 2, 1923, гл. 75.

ფროიდი მეორე ადგილზე,—რომ ნივთიერების ქიმიური ანალიზისას მოხერხდა მისი შემადგენლობიდან გამოიყოს სხვა ნივთიერება, წონით ამდენი და ამდენი მილიგრამი. ამ წონითი მიმართებიდან შეიძლება გამოვიყვანოთ გარკვეული დასკვნები. თქვენ როგორ ფიქრობთ. მოიძებნება ისეთი ქიმიკოსი, რომელიც უარყოფდა ამ ფაქტს, დაემყარებოდა რა იმას, რომ ანალიზში გამოყოფილ ნივთიერებას შეიძლება სხვა წონაც ჰქონოდა? თითოეული აღიარებს ფაქტს, სახელდობრ ამ წონას და არა სხვას, და ამაზე ააგებს თავის შემდგომ დასკვნებს. მხოლოდ მაშინ, როცა ლაპარაკია ფსიქიკურ ფაქტზე, იმაზე, რომ ადამიანს თავში მოუვიდა გარკვეული აზრი, თქვენ არ გინდათ ამას მისცეთ რაიმე მნიშვნელობა და ამტკიცებთ. რომ ასეთივე წარმატებით მას შეიძლებოდა მოსვლოდა სხვა აზრიც. თქვენ გაქვთ პირადი ფსიქოლოგიური თავისუფლების ილუზია და არ გსურთ მასზე უარი თქვათ. ძალიან სამწუხაროა, რომ ამ მხრივ მე თქვენს შეხედულებას სრულიად არ ვეთანხმები<sup>38</sup>. დეტერმინიზმის მოთხოვნების დარღვევა ფროიდისათვის იმასვე ნიშნავდა, რაც მეცნიერებაზე ხელის აღება. ფროიდი ფიქრობდა, რომ თავისუფლების დაშვება უმიზეზო მოვლენების აღიარებაა. „თუ.—წერდა ფროიდი,—ამგვარი მსჯელობით ვინმე დაარღვევს მსოფლიოს მოვლენათა ბუნებრივ დეტერმინიზმს, მაშინ მთელი ჩვენი მეცნიერული მსოფლმხედველობა განაცარმტვერდება“<sup>39</sup>.

ამრიგად, ნებისყოფის თავისუფლების უარყოფა შეიძლება ხდებოდეს როგორც მატერიალისტური დეტერმინიზმის, ისე იდეალისტური დეტერმინიზმის საფუძველზე. ეს უარყოფა, რა თქმა უნდა, სულ სხვადასხვა ჰოსაზრებებს ემყარება. მარქსამდელი მატერიალიზმი, რომელიც დეტერმინიზმის პრინციპს იცავდა, ნებისყოფის თავისუფლებას არ აღიარებდა იმის გამო, რომ ადამიანის ფსიქიკა არ წარმოადგენს მატერიალურისაგან დამოუკიდებელ, თვითმყოფ სინამდვილეს, რომელიც თავის აქტივობას სპონტანურად განავითარებდა. იდეალისტური დეტერმინიზმი ნებისყოფის თავისუფლების ინდეტერმინისტულ გაგებას ხშირ შემთხვევაში იმით უარყოფდა, რომ აღიარებს ე. წ. ფსიქიკურ მიზეზობრიობას და ამ

<sup>38</sup> З. Фрейд. Лекции по введению в психоанализ, т. I, 1923 г. 54.

<sup>39</sup> იქვე, გვ. 34.



აზრით ნებისყოფას განსაზღვრულად თვლის. იდეალისტ დეტერმინისტებს შორის ამ საკითხის გაგებაში შეხედულებათა განსხვავება უმთავრესად იმაში იჩენს თავს, რომ ერთნი ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლებას საეგზეით უარყოფენ (შოპენჰაუერი), მეორენი კი მას აღიარებენ. ეს უკანასკნელნი ცდილობენ განიხილონ ნებისყოფა, როგორც დეტერმინირებული და მავე დროს თავისუფალიც (ვინდელბანდი, ვუნდტი და სხვ.).

როგორც დავინახეთ, ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის მთავარ სიძნელეს მოტივისა და გადაწყვეტილების ურთიერთობის საკითხი არ შეიცავს. გადაწყვეტილების განსაზღვრულობის იდეა არც იდეალისტური ფილოსოფიისათვის აღმოჩნდა უცხო. უკვე ეს გარემოება მიუთითებს იმაზე, რომ ნებისყოფის თავისუფლების გაგებაში მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დაპირისპირება უფრო ღრმად უნდა ვეძებოთ. მატერიალიზმისათვის გადაწყვეტილება ყოველთვის მოტივირებულია, მაგრამ, და ეს არის უფრო მნიშვნელოვანი, მატერიალიზმს თავისებურად ესმის თვითონ მოტივაციის საფუძველი. მაშასადამე, მთავარი ის კი არ არის, ნებისმიერი ქცევა მოტივით განსაზღვრულია თუ არა, არამედ ის, თუ რა ურთიერთობაშია მოტივაცია მატერიალური სინამდვილის კანონზომიერებასთან.

## 5. მოტივაცია და მიზეზობრიობა ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნება— ფსევდოცნება

ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის ისტორიაში მოტივაციისა და მიზეზობრიობის ურთიერთობის საკითხი ყოველთვის იყო საკირბოროტო საკითხი. ბურჟუაზიულმა ფილოსოფოსებმა განსაკუთრებით მე-19 საუკუნიდან, ის კინალამ მთელი პრობლემის „ღერძად“ არ გამოაცხადეს. აღნიშნული საკითხისადმი ინტერესის გაზრდას ხელი იმანაც შეუწყო, რომ ადვილად გამოიკვა მისა უშუალო მსოფლმხედველობრივი წანამძღვრები—ის პირდაპირ ვადაჯაქვეული აღმოჩნდა ფსიქიკურისა და ფიზიკურის ურთიერთობის პრობლემასთან.

ჩვენ აქ მოტივაციისა და მიზეზობრიობის ურთიერთობის საკითხი განსაზღვრული კუთხით გვანტერესებს. როგორც არ უნდა იყოს მისი ადგილი ფილოსოფიურ პრობლემატიკაში. ერთი რამ

უდავოა: მის ასე თუ ისე გადაწყვეტაზე მნიშვნელოვნად არის დამოკიდებული ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის გადაწყვეტა-მოტივის გაგება, როგორც მიზეზისა, მიუღებელია. მოტივი ნებლობის მომენტია და, მაშასადამე, ფსიქიკურის სფეროთი იფარგლება. მოტივი ვერ იქნება ქცევის მიზეზობრივი დეტერმინანტი. ვინაიდან ფსიქიკურს საერთოდ არ შეუძლია რაიმეს მიზეზობრივად დეტერმინაცია.

ამ დებულების დასაბუთება მოტივაციისა და მიზეზობრიობის არსებითი განსხვავების ჩვენებას მოითხოვს, რაც, თავის მხრივ, ფსიქიკური მიზეზობრიობის საკითხის განხილვას საჭიროებს. ეს უკანასკნელი გარემოება იმით აიხსნება, რომ მოტივაციის ჩათვლა მიზეზობრიობის სახედ პირდაპირ ემყარება ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნებას და იმას გულისხმობს, რომ მოტივაცია, როგორც მიზეზობრიობა, არის სახელდობრ ფსიქიკური მიზეზობრიობა ერთ-ერთი სახე.

ფსიქიკური მიზეზობრივ განხილვას თუ ექვემდებარება, მაშინ ის კავშირი, რომელშიც იგი იმყოფება, შეიძლება დაბასიათდეს: ან (1) როგორც მიზეზობრივი კავშირი ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის, ან (2) როგორც მიზეზობრივი კავშირი თვითონ ფსიქიკურ პროცესებს შორის, ან (3) როგორც მიზეზობრივი კავშირი ფიზიკურსა და ფსიქიკურსა და ფსიქიკურსა და ფსიქიკურს შორის. თუ (1) და (2) არ გამართლდა, ცხადია, (3)-ის განხილვის საჭიროება თავისთავად იხსნება.

მატერიალურისა და ფსიქიკურის მიზეზობრივი დამოკიდებულება სხვადასხვა მოსაზრებებით შეიძლება იყოს უარყოფილი. ეს უარყოფა შეიძლება ხდებოდეს იდეალიზმის პოზიციებიდანაც და მატერიალიზმის პოზიციებიდანაც. მაგრამ აღნიშნული უარყოფის საფუძველი, ერთი მხრივ, და საკითხის პოზიტური გადაწყვეტა. მეორე მხრივ, იდეალიზმსა და მატერიალიზმში პრინციპულად განსხვავებულია, არსებითად ეწინააღმდეგება ერთმანეთს. ამ გარემოების წათვლსაყოფად საკმარისია გავიხსენოთ ზოგიერთი იდეალისტური თეორია, რომელიც მიუღებლად თვლის იდეალურისა და მატერიალურის მიზეზობრივ კავშირს.

კარტეზიანული ფილოსოფიის აზრთა ის წყობა, რომელიც ოკაზიონალიზმის სახელით არის ცნობილი, იდეალურისა და მატერიალურის პარალელურ შესატყვისობას ამტკიცებს და მათ თან-

ხმობას სასწაულებრივ ჰარმონიად თვლის. ის, რამდენადაც საქმე ბუნებრივ ახსნას შეეხება, არსებითად იმას სჯერდება, რომ გაოცებას გამოთქვამს სხეულებრივი და სულიერი ცვლილებების შესაბამისობის გამო და ცდილობს სულისა და სხეულის ერთიანობა ღმერთის მოქმედებაში გაიაზროს. მაშასადამე, სწორედ იქ, სადაც მეცნიერებას პრინციპული პასუხის გაცემა მოეთხოვება, ოკაზიონალიზმი მეცნიერების ფარგლებს ტოვებს და არამეცნიერულ ნიადაგზე დგება. ცნობილია გელინკსის მიერ სულისა და სხეულის შედარება ორ საათთან, რომელთა ისრებიც ურთიერთშესაბამისად ცვალებადობენ, თუმცა ერთმანეთს მიზეზობრივად არ განსაზღვრვენ. მისთვის სიტყვა „დედამიწის“ თქმის დროს ენის გატოკება ისეთივე სასწაული იყო, როგორც ის, რომ ამ დროს მთელი დედა მიწა გატოკებულიყოს.

პიუმიხათვის სულისა და სხეულის კავშირი სრული საიდუმლოება იყო. „განა არის მთელს ბუნებაში.—წერდა პიუმი.—უფრო იდუმალი პრინციპი, ვიდრე სულისა და სხეულის კავშირი, პრინციპი, რომლის წყალობითაც ნაგულეები სულიერი სუბსტანცია მატერიალურზე ისეთ გავლენას იძენს. რომ ყველაზე ფაქიზ აზრს შეუძლია იმოქმედოს ყველაზე უხეშ მატერიაზე? თუ ჩვენ გვექნებოდა ძალა საიდუმლო სურვილით გადაგვეადგლებინა მთები ან წარგვემართა პლანეტები მათს ორბიტებზე, ეს დიდი ძალა არ იქნებოდა უფრო არაჩვეულებრივი ან ისეთი, რომელიც უფრო აღემატებოდა ჩვენს გაგებას, ვიდრე ზემოხსენებული“<sup>40</sup>.

მატერიალურისა და იდეალურის მიზეზობრივი კავშირი უარყოფილია მრავალი იდეალისტი ფსიქოლოგის მიერ. მაგ., ა. ბენის ფსიქოლოგიური თეორიის მიხედვით, ერთადერთი, რაც მეცნიერებას შეუძლია დაადასტუროს სულისა და სხეულის კავშირის შესახებ, არის ფსიქიკურისა და ფიზიკურის პარალელობის ფაქტი, მაგრამ მეცნიერებას არ აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს საფუძველი განმარტოს ეს ფაქტი, როგორც მიზეზობრიობა. „სულისა და სხეულის თანაარსებობა,—წერს ბენი,—არის სრულიად განსაკუთრებული, თავისებური შეხამება: აქ შეერთებულია ადამიანის ცდას ძირითადი ელემენტები.—სუბიექტი და ობიექტი, სული და განფენილი მატერია. და ჩვენ არ შეგვიძლია დარწმუნებით ვთქვათ. სა-

<sup>40</sup> Ю. М. Исследование о человеческом уме, 1916, гл. 74.

ხელდობრ, რა ძევს ამ შეერთების საფუძველში: მიზეზობრივი კავშირი თუ თვისებათა თანაარსებობა“<sup>41</sup>. საერთოდ, ბენის აზრით, მეცნიერების ამოცანა არ მდგომარეობს იმაში, რომ ამ კავშირის არსება გამოარკვიოს. „არამეცნიერული იქნებოდა გვეთქვა: „აქამდე ჩვენ სრულიად არ ვიცით, მატერია და სული როგორ ზემოქმედებენ ერთმანეთზე“. არსებითად ჩვენ არაფერი არ შეიძლება ვიცოდეთ, გარდა თვითონ ამ ფაქტისა, რომელიც განზოგადებულია შესაძლებელ საზღვრებამდე“<sup>42</sup>. იდეალურისა და მატერიალურის მიზეზობრივი კავშირის შეუძლებლობას განსაკუთრებით უსვამდა ხაზს ტ. რიბო. „სინამდვილეში.—წერდა იგი,—იდეას არ შეუძლია აწარმოოს მოძრაობა: რაღაც სასწაულებრივი იქნებოდა ფუნქციის ეს სრული და უეცარი შეცვლა. იდეა, რომელიც უეცრად აწარმოებდა კუნთების თამაშს, როგორც ეს ინდეტერმინისტებს წარმოუდგენიათ, რაღაც ზებუნებრივი იქნებოდა. არა თვითონ ცნობიერების მდგომარეობა, არამედ მისი შესაბამისი ფიზიოლოგიური მდგომარეობა გადადის მოქმედებაში“. და შემდეგ: „თუ მიზეზს კვლავ ცნობიერებაში დავინახავთ, მაშინ ყველაფერი ბუნდოვანი დარჩება; მაგრამ თუ მას შევხედავთ, როგორც თანამგზავრს გარკვეული ნერვული პროცესისას, რომელსაც მხოლოდ აქვს არსებითი მნიშვნელობა,—მაშინ ყოველივე ნათელი ხდება და ზელოვნური სიძნელეები ქრება“<sup>43</sup>

როგორც არ უნდა განსხვავდებოდნენ დასახელებული თეორიების მოსაზრებები ფსიქიკურისა და ფიზიკურის მიზეზობრივი კავშირის წინააღმდეგ, ყველა ისინი იდეალისტურია და ამ კავშირის უარყოფა იდეალიზმის დასაცავად არის გამიზნული. ამიტომ ისინი ვერ ასაბუთებენ ფსიქიკურისა და ფიზიკურის მიზეზობრივი კავშირის არაკანონიერებას.

რა მოტივებით უარყოფენ ეს თეორიები ფსიქიკურ მიზეზობრიობას? ოკაზიონალიზმისათვის სულისა და სხეულის მიზეზობრივი კავშირი იმუდლებულია იმიტომ, რომ ის თავიდანვე მათი დუალიზმის პრინციპს ემყარება. ისინი მისთვის ორი სრულიად სხვადასხვა საწყისებია, რომელთა მიზეზობრივი დაკავშირება თუნდაც

<sup>41</sup> А. Бэн. Психология, т. I, гл. 10.

<sup>42</sup> ა. ბ ე ნ ი, იქვე, გვ. 24.

<sup>43</sup> Р и б о. Воля в ее нормальном и болезненном состоянии

მხოლოდ ამიტომ გამოირცხვლება. დუალიზმის უარყოფას პირდაპირ მივყავართ ფსიქო-ფიზიკური მიზეზობრიობას წინააღმდეგ ოკაზიონალიზმის მიერ წარმოდგენილი არგუმენტების უარყოფაში.

ჰიუმის აზრით, მიზეზობრიობა რადგანაც ძალაა გულისხმობს. რომლის იდეაც არც სხეულიდან შეიძლება იყოს გამოყვანილი და არც შინაგანი შთაბეჭდილებიდან. ამიტომ არავითარი საფუძველი არ არსებობს სულისა და სხეულის მიზეზობრივი კავშირის მტკიცებისათვის. მიზეზობრიობის ჰიუმისეული კონცეფციის დაძლევა, რაც დიალექტიკურ მატერიალიზმშია მოცემული, საფუძველს აცლის ჰიუმის იმ არგუმენტებსაც, რომლებიც ფსიქო-ფიზიკური მიზეზობრიობის უარყოფას ექსახურებენ.

ბენი ემპირისტული ფსიქოლოგიის იმ მოთხოვნით ხელმძღვანელობს, რომ სულის ცნების განსაზღვრება სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა მისი ფუნქციების ჩამოთვლას. ფსიქიკური მის მიერთა ვ ი დ ა ნ ვ ე ჩათვლილია ისეთად, რომელიც არ უნდა დაექვემდებაროს „მეტაფიზიკურ“ მსჯელობას. და ეს არა მარტო იმ აზრით, რომ უარყოფილია სული, როგორც სუბსტანცია და ა. შ., არამედ იმ აზრითაც, რომ არამეცნიერულად არის გამოცხადებული მსჯელობა ფსიქიკურზე. როგორც მატერიის შედეგზე ან თვისებაზე. ერთადერთი საბუთი, რაც ამ შეხედულებას შეიძლება ექსახურებოდეს, ის არის, რომ უშუალოდ ცდაში მოცემულის იქით მეცნიერება უფლებამოსილებას ჰკარგავს. მაგრამ ამ საბუთის სიყალბე (რომლის ჩვენებაც აქ ჩვენს ამოცანას არ შეადგენს). ააშკარავენ მასზე დამყარებული შეხედულების სიყალბეს. რაც შეეხება ბენის მიერ ფსიქო-ფიზიკური საკითხის პოზიტიურ გადაწყვეტას, უპირველეს ყოვლისა, ის უნდა ითქვას. რომ მეცნიერების ამოცანის შემოფარგვლას მხოლოდ ფაქტის დადგენით საბოლოოდ მეცნიერების უარყოფაზე მივყავართ. მეცნიერება რომელიც მხოლოდ ადგენს ფაქტს და უარს ამბობს ამ ფაქტის არსების განმარტებაზე, ფაქტიურად არამეცნიერულ დამოკიდებულებას იჩენს თვითონ ფაქტისადმი. აღიარო მხოლოდ ფაქტებს დადგენის შესაძლებლობა და ამავე დროს უარყო მათი არსების შემეცნების შესაძლებლობა, იმას ნიშნავს. რომ გაიზიარო აჯნოსტიკური შეხედულება საგანთა არსების შეუმეცნებადობის შესახებ. ფსიქო-ფიზი-

კური პარალელიზმის თეორიას ემპირისტული ფსიქოლოგია გარდუვლად მიჰყავს აგნოსტიკურ დასკვნებთან.

რიზოსათვის ცნობიერება „ნერვული პროცესების უბრალო თანამგზავრია“ და არ შეიძლება იყოს მიზეზობრივ კავშირში მატერიალურთან იმიტომ, რომ მასთან ამას მოითხოვს ასოციაციონიზმის პრინციპი. ამ პრინციპის გაბათილება, რაც მეცნიერებაში უკვე მიღწეულია, აბათილებს რიზოს არგუმენტებსაც ფსიქო-ფიზიკური მიზეზობრიობის წინააღმდეგ.

ჩვენ აქ ამ თეორიების სპეციალურ განხილვას არ ვისახავდით მიზნად. ჩვენ მხოლოდ ის გვინდოდა გვეჩვენებინა, თუ რა ხ ა ს ი ა თ ს ატარებს იდეალისტების მიერ ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის მიზეზობრივი კავშირის უარყოფა, რათა ნიადაგი მოვამზადოთ იმის გასაგებად, რომ ჩვენი მტკიცება ფსიქიკური ან ფსიქო-ფიზიკური მიზეზობრიობის ცნების სიყალბის შესახებ პ რ ი ნ ც ი პ უ ლ ა დ ს ხ ვ ა : მ ა ტ ე რ ი ა ლ ი ს ტ უ რ წ ა ნ ა მ ძ ლ ვ რ ე ბ ს ე მყ ა რ ე ბ ა და მატერიალიზმის პრინციპის თანმიმდევრულ გატარებას ემსახურება.

რაც შეეხება მიზეზობრივ კავშირს თვითონ ფსიქიკურ პროცესებს შორის, იგი აღიარებულია იდეალისტი ფილოსოფოსებისა და ფსიქოლოგების დიდი უმრავლესობის მიერ.

რა წანამძღვრებს ემყარება ფსიქიკური მიზეზობრიობის აღიარება? ჩვენი მიზნისათვის საკმარისია მივუთითოთ ორ ასეთ წანამძღვარზე.

ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნება იმ იდეით არის ნაკარნახევი, რომელიც ფსიქოლოგიაში უშუალოდ პოსტულატის სახელით არის ცნობილი. ბუნებისმეცნიერებიდან ფსიქოლოგიაში შემოვიდა უშუალო მიზეზობრივი კავშირის პრინციპი, რომელსაც დაუქვემდებარეს ან დამოკიდებულება ობიექტურ სინამდვილესა და ფსიქიკას შორის, ან დამოკიდებულება თვითონ ფსიქიკურ მოვლენებს შორის. უკანასკნელ შემთხვევაში, ბუნებრივია, პირველ პლანზე წამოიწია ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნებამ. უშუალოდ პოსტულატი აუცილებლად ფსიქიკურ მიზეზობრიობას არ გულისხმობს, მაგრამ ფსიქიკური მიზეზობრიობა თავის ლოგიკურ პირობად ამ პოსტულატს მოითხოვს.

ფსიქიკური მიზეზობრიობის აღიარების მეორე წყარო მრავალი მოაზროვნისათვის ფსიქო-ფიზიკური პარალელიზმის თეორიას მოთხოვნები იყო.

ფსიქო-ფიზიკური პარალელიზმი უარყოფს ფსიქიკურის მიზეზობრივ დამოკიდებულებას ფიზიკურთან, ფიზიკურით ფსიქიკურის მიზეზობრივ განსაზღვრულობას. მაშ რა განსაზღვრავს ფსიქიკური მოვლენების ცვალებადობას, ან რის მიხედვით უნდა განიმარტოს მათი კავშირი? სული რომ მოვლენათა ქაოსი არ არის, ეს ცხადია. სულიერი მოვლენების კანონზომიერი ცვალებადობა კი მათ კავშირს გულისხმობს. ამ კავშირს ფიზიკურის კანონი ვერ აგვიხსნის, რადგან მას უარც ეთქვა სულიერის სფეროში გამოყენებაზე. აქ დასახმარებლად ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნებას მიმართეს: თუ ფსიქიკური მოვლენა ფიზიკურიდან მიზეზობრივად არ იწარმოება, მაშინ აუცილებელი ყოფილა იმის დაშვება, რომ ფსიქიკური ისევ ფსიქიკურიდან შეიძლება წარმოდგებოდეს, ხოლო მათი კანონზომიერი კავშირი ფსიქიკური მიზეზობრიობის პრინციპს ემყარებოდეს. ამგვარმა ახსნამ იდეალიზმში ერთბაშად აჩვენა თავისი უპირატესობა. ჯერ ერთი, ფიზიკურისაგან მიზეზობრივად გათიშულ ფსიქიკურ მოვლენებს კავშირის პრინციპი გამოუჩინდათ. მეორეც, ფსიქიკური პროცესების მატერიალური პრინციპისაგან გამოყვანის საჭიროება საბოლოოდ მოიხსნა. და ბოლოს, თავისი წილი მიეზღო მიზეზობრიობის კანონსაც—მისი უნივერსალური მნიშვნელობა შენარჩუნებულ იქნა: ფიზიკური სამყაროსათვის განიკუთვნა ფიზიკური მიზეზობრიობა, სულიერი სამყაროსათვის—ფსიქიკური მიზეზობრიობა, ერთი სიტყვით, მატერიალურიცა და იდეალურიც მიზეზობრიობის კანონს დაექვემდებარა.

ყველაზე ზოგადი მოსაზრება, რაც იდეალიზმში გამოყენებულა ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნების სასარგებლოდ. არის თვითმყოფი აქტივობის პრინციპი, მითითება სულიერ ძალაზე, როგორც შემქმნელზე და ა. შ. იდეალისტი, რომელიც ფსიქიკურ მიზეზობრიობას ცნობს, ფსიქიკის ამ განსაკუთრებულ აქტივობასაც აუცილებლად აღიარებს და პირველს მეორეზე აფუძნებს.

ასეთია ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნების ძირითადი თეორიული წანამძღვრები.

მატერიალიზმი ამ წანამძღვრებს ვერ მიიღებს პრინციპული მოსაზრებებით.

საქმე იმაშია, რომ მატერიალიზმისათვის ფიზიკური და ფსიქიკური არ არის ორი ცალკე არსებული სინამდვილე, რომელთა შორის კავშირია დასადგენი თუ გასარკვევი. ვითარება არც ისე უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ჯერ წარმოიშვება გარკვეული ფიზიკოლოგიური მექანიზმი, რომლის შედეგად, ან რომლის საფუძველზეც, როგორც ზედნაშენი, შემდეგ აღმოცენდება ფსიქიკური. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ ორივე შემთხვევაში მაინც ნაგულისხმევი იქნებოდა „წმინდა“ ფსიქიკურის არსებობა. მაგრამ ფიზიკურისა და ფსიქიკურის განცალკევება მხოლოდ აბსტრაქციაში შეიძლება და არა რეალურად. რეალურად ჩვენ საქმე გვაქვს ფიზიკურისა და ფსიქიკურის მთლიანობასთან და პრობლემაც, უპირველეს ყოვლისა, უნდა ისმებოდეს ამ მთლიანობის და არა განსხვავების შესახებ. განსხვავება ერთის მხარეების განსხვავებად უნდა განიხილებოდეს. აბსტრაქციაში განცალკევებულთა რეალური დაკავშირების პრობლემა, ცხადია, ისეთი პრობლემაა, რომელიც არასოდეს არ გადაიჭრება. ის ლოგიკურადაც ყალბ პრობლემას წარმოადგენს. ფიზიკურისა და ფსიქიკურის მთლიანობა ორივეს თავისში მოიცავს: კავშირსაც და განსხვავებასაც. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ამოსავალი ფსიქო-ფიზიკური ურთიერთობის პრობლემის გამოკვლევაში ეს მთლიანობა უნდა იყოს და არა განსხვავება. ფსიქიკური ადამიანს უშუალოდ ეძლევა, როგორც ფიზიკურისაგან სრულიად განსხვავებული რამ. ხოლო მათი კავშირის თუ ურთიერთობის განაზრება მოგვიანო აქტია. ინტროსპექციულ სიცხადეში მოცემულის აღება კვლევის საწყისად და საფუძვლად ჰქმნის იმ დაუძლეველ დაბრკოლებას, რომელსაც დეკარტის დროიდან დღემდე ვერც ერთმა ფილოსოფიურმა თეორიამ ვერ გაართვა თავი. დეკარტისა და სხვ. ცდები ამ მხრივ დამაფიქრებელი უნდა იყოს,—ვერავენ, ვინც ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთობის შესწავლა განსხვავებით დაიწყო. მათი კავშირი მეცნიერულ ტერმინებში ვერ მოიხაზრა და ბევრმა მათგანმა ღმერთისა თუ პრესტაბილური ჰარმონიის დახმარებას მიმართა. მაგრამ ეს უაზრო ჰიპოთეზები კიდევ უფრო აბნელებენ ისედაც უიმათოდ საკმაოდ ბნელ პრობლემას.

ფსიქო-ფიზიკური მთლიანობა იგივეა, რაც ფსიქიკისა და მისი მატერიალური სუბსტრატის მთლიანობა, ის უმაღლესი მოქმედება,



რომელიც ფიზიკურიც (ფიზიოლოგიურიც) არის და ფსიქიკურიც ერთსა და იმავე დროს. რა თქმა უნდა, აქ ლაპარაკია არა რაღაც მესამე სინამდვილეზე, არამედ იმ მთლიანზე, რომლის მხარეებადაც შეიძლება წარმოვიდგინოთ უმაღლესი ნერვული მოქმედება, როგორც ფიზიოლოგიური პროცესი და მისი თვისება—სათანადო ფსიქიკური პროცესი.

ასეთი პოზიციიდან უკვე განსაზღვრული უნდა იყოს მატერიალიზმის უარყოფითი დამოკიდებულება ფსიქიკური მიზეზობრიობისადმი. მატერიალისტურად გაგებული ფსიქიკური შეუძლებელია იმ ნიშნებით დახასიათდეს, რომელსაც მიზეზობრიობა გულისხმობს.

მიზეზის ცნება მატერიალიზმისათვის ყოველგვარ აზრს კარგავს, თუ მიზეზი გაგებული არ არის, როგორც ძალა, რომელიც თავისი თავიდან შედეგს ჰქმნის. შედეგი მიზეზის მოქმედებაა, სახელდობრ, ისეთი მოქმედება, რომელშიც მიზეზის ძალა, ენერგია ვლინდება. ეს მოქმედება თვითონ არის ამ ძალის, ენერგიის განსახიერება და ამის გარეშე მიზეზის მოქმედებად არც ჩაითვლება. ფსიქიკური ძალაა. ენერგიას რომ შეიცავდეს. პრინციპულად შესაძლებელი უნდა ყოფილიყო მისი გარდაქმნა ენერგიის სხვა ფორმად. მაგრამ აქ თავს იჩენს, უპირველეს ყოვლისა, შემდეგი დაუძლეველი დაბრკოლება: მტკიცედ არის დადგენილი, რომ ენერგიის ყოველგვარ გარდაქმნაში მონაწილეობს მექანიკური მოძრაობა, რომელიც თუმცა მოძრაობის უმარტივესი ფორმაა, მაგრამ ენერგიის გარდაქმნის აუცილებელი პირობაა, მომენტია.—უწოდეთ როგორც გნებავთ,—მის გარეშე კი ენერგიის არავითარი გარდაქმნა არ შეიძლება განხორციელდეს. ფსიქიკური ენერგია სხვა ფორმის ენერგიად რომ გარდაიქმნებოდეს, მექანიკურ მოძრაობას აქაც უნდა ჰქონოდა ადგილი. მაგრამ ფსიქიკურში არ შეიძლება იყოს მექანიკური მოძრაობა. ამის კატეგორიულად მტკიცებასათვის ის გარემოებაც საკმარისია, რომ მექანიკური მოძრაობა სივრცის გარეშე არ წარმოიდგინება. ხოლო ფსიქიკური სივრცეში არ არის მოცემული.

შემდეგ, ფსიქიკური ენერგია თუ არსებობს: მაშინ მისი გამოვლენაც უნდა იყოს შესაძლებელი. ენერგია, რომელიც ვერ გამოვლენება, არ არის ენერგია. მაგრამ ფსიქიკური ენერგია ჯერ არავის არ გაუზომია ასეთი რაიმეს პრინციპული შეუძლებლობის გამო. ეს

ვითარება ამავე დროს ფსიქიკური ენერგიის შეუძლებლობასაც ადასტურებს.

სანამ შემდეგ ნაბიჯს გადავდგამდეთ წინ, თავიდან უნდა ავიცილოთ ერთი შესაძლებელი უკუთქმა. საქმე იმაშია, რომ აქამდე „ენერგია“ გვესმოდა ისე, როგორც ეს მიღებულია ბუნებისმეცნიერებაში. იქნებ ეს ამ ცნების შინაარსის დავიწროებაა? იქნებ ენერგიის ცნება უფრო ფართოდ უნდა გავიგოთ და მაშინ საბუნებისმეცნიერო ცნების სპეციფიკური ნიშნების მასში შეტანის საჭიროებაც აღარ იქნება. სხვანაირად რომ ვთქვათ. ზემოთქმულში შეიძლება *petitio principii* დაინახონ: ჯერ ნაგულისხმევი იყო, რომ ენერგიის საბუნებისმეცნიერო ცნება ენერგიის ერთადერთი ცნებაა. ხოლო შემდეგ მტკიცდებოდა, რომ მისი გამოყენება ფსიქიკური ცხოვრების მიმართ უკანონოა, ე. ი. დასამტკიცებელი თავიდანვე ჩათვლილი იყო დამტკიცებულად.

იმის ცდებს, რომ ენერგიის ცნება უფრო ფართოდ გავიგოთ, ვიდრე ეს ბუნებისმეცნიერებაში არის დადგენილი, ისტორიულად მართლაც ჰქონდა ადგილი (შტუმფი<sup>44</sup>, გროტი<sup>45</sup>, ზენკოვსკი<sup>46</sup> და სხვ.), მაგრამ ამგვარი ცდები ყველაზე მეტ შთაბეჭდილებას იმით ტოვებენ, რომ სრულიად გაუგებარს ხდიან, თუ ასე „ფართოდ“ გაგებულ ენერგიას რატომ უნდა ეწოდოს ენერგია. მეცნიერებაში გამართლებულად არ ჩაითვლება ხერხი რომ ჯერ წინასწარ მოიაზრონ „ენერგიის“ ისეთი ნიშნები, რომლებიც ფსიქიკურსაც მოერგება, ხოლო შემდეგ ამტკიცონ—ენერგიის ზოგადი ცნება ფსიკიკური ენერგიის ცნების გვარად გამოდგებაო. და არც საკვირველია, რომ მეცნიერებამ ასეთი ნიშნები არ შეინარჩუნა, როგორც ენერგიის სპეციფიკური დახასიათება.

გარდა ამისა, თავი რომ დავანებოთ ენერგიის ცნების „ვიწრო“ და „ფართო“ გაგებას, როგორც არ უნდა იყოს ეს უკანასკნელი. ერთ მინიმალურ მოთხოვნას მაინც უნდა აკმაყოფილებდეს—არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ბუნებისმეცნიერების მტკიცედ დად-

<sup>44</sup> К. Штумф. Душа и тело. „Новые идеи в философии“ 1914, с. 6. 8.

<sup>45</sup> Н. Грот. Понятие о душе и психической энергии в психологии „Вопросы философии и психологии“ 1897 кн. 37.

<sup>46</sup> В. Зенковский. Проблема психической причинности, 1914.

გენილ შესვლულებას ენერგიის შესახებ. ცუდია ის ფილოსოფია, რომელიც ანგარიშს არ უწევს, მით უმეტეს—ეწინააღმდეგება იმას, რაც ბუნებისმეცნიერებამ მოიპოვა, როგორც საბოლოო კეშმარიტება: ბუნებისმეცნიერებაში ყოველგვარი ექვის გარეშე არის დადგენილი, რომ ფიზიკურ სამყაროში ენერგიის რაოდენობა უცვლელია, მუდმივია. ფიზიკური ენერგია ფსიქიკურ ენერგიად რომ გარდაიქმნებოდეს, მაშინ ყოფილა ისეთი მომენტი, როცა ფიზიკური ენერგიის რაოდენობა მსოფლიოში შემცირებულა. ასეთი რაიმეს დაშვებას კი ბუნებისმეცნიერება პრინციპულად კრძალავს.

ფსიქიკური მიზეზობრივ კავშირში არ არის არც თავის ტვინთან. ტვინსა და ფსიქიკურს შორის შეუძლებელია მიზეზობრივი კავშირი არსებობდეს იმიტომაც, რომ საგნისა და მისი თვისების კავშირი მიზეზობრივ კავშირს არ წარმოადგენს<sup>47</sup>. თავის ტვინი იმიტომ იწოდება უმაღლესად ორგანიზებულ მატერიად, მისი მოქმედება იმიტომ არის უმაღლესი ნერვული მოქმედება. რომ თვისებად აქვს ფსიქიკა, რომელიც განუყრელია ამ ნერვული პროცესისაგან. ამ თვისების გამო ატარებს იგი „უმაღლესის“ პრედიკატს და უცნაური იქნებოდა იგი იმის მიზეზად ჩაგვეთვალა, რის გარეშეც თვითონ არ არსებობს, როგორც მატერიის ორგანიზაციის უმაღლესი ფორმა, როგორც უმაღლესი ნერვული მოქმედება. ფსიქიკურა ტვინის შედეგი კი არ არის, არამედ მისი თვისება, და თანაც ისეთი თვისება, რომელიც მისი მოქმედების არსებით თავისებურებას გამოსატავს.

47 ჩვენ სავსებით ვეთანხმებით შ. ჩხატრევილს, როდესაც ის წერს. „შეუძლებელია. თუ არ გადავალთ დედარსტურ თვალსაზრისზე. ფსიქიკური პროცესების აღმოცენებისა და მიმდინარეობის მიზეზად ვალიაროთ მათ საფუძველში მდებარე ფიზიოლოგიური მოვლენები. ფსიქიკური არ შეიძლება გამოწვეულ აქნეს იმ ნერვული პროცესით. რომელს თვსებასაც თვითონ ეს ფსიქიკური წარმოადგენს. საერთოდ შეუძლებელია. რომ რომელიმე ცალკეული ნივთი და ცალკეული მოვლენა გახდეს მიზეზად თავისი თავისა ან თავისი თვისებისა... არ იყოფებიან ერთმანეთთან მიზეზობრივ მიმართებაში ცნობიერების შინაარსები. თვითონ ფსიქიკური მოვლენა. ცნობიერების ველზე. მის ზედაპირზე საერთოდ არა აქვს ადგილი მიზეზობრიობას“. Ш. Чхартушвили. О некоторых проблемах психологии. а. წულუკიძის სახ. ქუთაისის სახელმწიფო პედ. ინსტიტუტის შრომები, XI, 1952—1953 წწ. გვ. 179—180.

ფსიქიკურს თუ მიზეზობრივი დეტერმინაციის უნარი აქვს, მაშინ ის, როგორც ითქვა, ძალას უნდა შეიცავდეს. მაგრამ ძალის მატარებელი არ შეიძლება იყოს ის, რაც ნივთიერება არ არის. მხოლოდ ნივთიერებაა ძალის მქონე, ენერგია მხოლოდ ნივთიერების შეიძლება ჰქონდეს. „ძალა და ნივთიერება განუყრელია“, — წერს ფ. ენგელსი<sup>48</sup>. ამ დებულების საწინააღმდეგო ჯერ არავის დაუმტკიცებია და საეჭვოა, რომ ის როდისმე დამტკიცდეს<sup>49</sup>. მაშასადამე, ფსიქიკა თუ ძალას, ენერგიას შეიცავს, მაშინ ის ნივთიერება ყოფილა, ხოლო ფსიქიკურზე პრინციპულად შესაძლებელი უნდა იყოს ისევე მსჯელობა, როგორც ნივთიერზე. საესებით მართალია ა. ბოკორიშვილი, როდესაც წერს: „რა აზრი ექნებოდა იმის მტკიცებას, რომ აზრი არაა მატერია, თუ მას (აზრს) მაინც მიეწერებოდა ისეთი ნიშნები, რომლებითაც მხოლოდ მატერია ხასიათდება? რით არ იქნებოდა ფსიქიკა მატერია, თუ მას ექნებოდა უნარი ახალი მოვლენის გამოწვევისა, საკუთარი ძალების შეცვლისა და განვითარებისა, თუ ის ჩართული იქნებოდა მიზეზობრიობის ფიზიკურ რეალში (სხვა არ არსებობს), როგორც ერთ-ერთი სრულყოფილი და სრულუფლებიანი წევრი რეალობის უნივერსალური წყობისა“<sup>50</sup>. ფსიქიკური, გაგებული როგორც ნივთიერი, მატერი-

<sup>48</sup> ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, 1950, გვ. 212.

<sup>49</sup> ცდა ამის საწინააღმდეგოს მტკიცებისა ორგვარი შეიძლება იყოს: ან, (1) უნდა უარყონ აუცილებლობა იმისა, რომ ენერგიას მატარებელი ჰქონდეს. ე. ი. არსებობდეს ის, რაც ენერგიას ატარებს და. მაშასადამე, დადგენენ წმინდა ენერგეტიზმის თვალსაზრისზე. ასეთი იყო ოსტეალდის თეორია. მაგრამ მან არც მეცნიერებაში ჰყოვა აღიარება და ვერც მატერიალიზმთან დაპირისპირებას გაუძლო (იხ. ვ. ლენინი. „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“). ან, (2) ენერგიის მატარებლად რაღაც უნდა ჩაითვალოს. კერძოდ, ფსიქიკური ენერგია თუ არსებობს, მაშინ მას უნდა ატარებდეს ან ნივთიერება, ან სული. თუ მისი მატარებელი ნივთიერებაა, მაშინ ეს ენერგია იქნება ფიზიკური და არა ფსიქიკური. მაშ, ფსიქიკური ენერგიის შესანარჩუნებლად დარჩებოდა ერთი გამოსავალი: მისი მატარებელი სული, სახელდებო: სულიერი სუბსტანცია ყოფილა. ამრიგად, თუ ჩვენ ვაღიარებთ, რომ არ არსებობს წმინდა ენერგია და, მეორე მხრივ, დავიცავთ ფსიქიკურს ენერგიის არსებობას, მაშინ ლოგიკურად აუცილებელი აღმოჩნდება სულიერი სუბსტანციის დაშვება. მაგრამ ეს ხომ მატერიალიზმის უარყოფა იქნებოდა. ჩვენ კი სწორედ იმას ვამტკიცებთ, რომ ფსიქიკური ენერგიის ცნება მიუღებელია მატერიალიზმისათვის და, მაშასადამე, მეცნიერებისათვის.

<sup>50</sup> ა. ბოკორიშვილი, კანონზომიერების საკითხისათვის ფსიქოლოგიაში. აღ. წულუკიძის სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, XV, 1956, გვ. 218.

ალური „ყოველგვარ აზრს არის მოკლებული. ვინმე ვულგარული მატერიალისტი თუ ილაპარაკებს ნივთიერ ფსიქიკაზე. დიალექტიკურ მატერიალიზმში ასეთი ფსიქიკის ცნებას არავითარი გამართლება არა აქვს.

დასკვნა ერთი შეიძლება იყოს: რაკი ფსიქიკური მიზეზობრიობა ძალას გულისხმობს, ხოლო ეს უკანასკნელი ნივთიერებისაგან განუყრელია, ამიტომ ფსიქიკური მიზეზობრიობის იდეა მატერიალიზმში მხოლოდ ნივთიერო ფსიქიკის აღიარების ღარჯზე შეიძლება იყოს შენარჩუნებული. მაგრამ ნივთიერი ფსიქიკის ცნება ფსიქიკის უარყოფას ნიშნავს. ნივთიერი ფსიქიკა აღარ არის ფსიქიკა, ის ნივთიერებაა, ვრცელ გარკვეულობას ექვემდებარება და მატერიისაგან მისი განსხვავების საკითხიც უქმდება. ფსიქიკურ მიზეზობრიობას, ამრიგად, თერთონ ფსიქიკურს უარყოფამდე მიყვართ, ზედმეტია იმის მტკიცება, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმი არ გაიზიარებს აზრს ფსიქიკის ნივთობრიობის შესახებ. ეს კი ტოლფასია იმის მტკიცებისა, რომ დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა უნდა უარყოს ფსიქიკურის ძალა, ენერგია და, მამასადამე. ფსიქიკური მიზეზობრიობაც.

აქ შეიძლება თქვან: ფსიქიკურს თუ ენერგია არა აქვს, მაშინ ამით მისი არსებობა საექვო ხომ არ ხდება? რაც არსებობს, მოქმედებს, ხოლო რაც მოქმედებს, ძალას შეიცავს, წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი მოქმედება გაუგებარი იქნებოდა. სული და მოქმედება, მამასადამე, სული და ძალა განუყრელია. ასე ფიქრობდა ლაიბნიცი. ასეთ უკუთქმას ჩვენ ვუპასუხებდით. რომ ფსიქიკური შეიძლება არსებობდეს და მოქმედებდეს მხოლოდ როგორც მატერიის თვისება, ხოლო თვისების მოქმედებაზე ლაპარაკს იმდენად აქვს აზრა, რამდენადაც მოქმედებს ის, რის თვისებაც ის არას. არავითარი დამოუკიდებელი მოქმედების უნარი თვისებას არ შეიძლება ჰქონდეს იმ უბრალო გარემოების გამო, რომ ის თვისებაა. თვისება რომ მოქმედებდეს, ძალა რომ ჰქონდეს, მაშინ ის თვისება კი არა, საგანი იქნებოდა, რომლის თვისებაზე უნდა გველაპარაკნა. ასეთ შემთხვევაში საკითხი გადაინაცვლებდა ამ თვისების რაობის შესახებ და ა. შ. დაუსრულებლად. მკაცრად თუ ვიმსჯელებთ, მხოლოდ საგანი შეიძლება მოქმედებდეს და არა მისი თვისება, ხოლო თვისების შეცვლა თვისების მოქმედებას კი არ მოწმობს, არამედ საგნისას.

და ბოლოს, ფსიქიკური მიზეზობრიობის იდეა უარყოფილ უნდა იქნეს მატერიალისტური ფსიქოლოგიის პოზიციებიდან. ეს იდეა შეუთავსებელია დ. უზნაძის განწყობის თეორიასთან, რომელიც გამოსავლად იღებს არა ცალკეულ ფსიქიკურ პროცესებს. არამედ მთლიან სუბიექტს, რომლის ფსიქოლოგიურ დახასიათებასაც განწყობის ცნება გვაძლევს. ამ ცნებით გადალახულია უშუალოდ პოსტულატიც და ფსიქო-ფიზიკური პარალელიზმის პრინციპიც, როგორც ფსიქიკური მიზეზობრიობის გამართლება. მეორე მხრივ, განწყობის სუბიექტური და ობიექტური ფაქტორების ობიექტური, მატერიალური სინამდვილით განსაზღვრულობის აღიარებით მოხსნილია თეზისი ფსიქიკურის თვითმყოფობის შესახებ და, მასთანადავსებლად, გაბათილებულია იდეალისტური შეხედულება სულის სპონტანობაზე.

განწყობა არ არის ინდივიდის სპეციალური ფუნქცია, ის მისი საერთო მდგომარეობაა და ახასიათებს ინდივიდს, როგორც პიროვნებას. ფსიქიკური ფუნქციების შესწავლის დროს პიროვნება წარმოებული ცნება კი არ არის, არამედ ძირითადი. არსებობენ არა ფსიქიკური მოვლენები, არამედ ინდივიდები, რომლებიც ამ მოვლენების მატარებელი არიან. ფსიქიკური მოვლენები ობიექტურ სინამდვილესთან უშუალო მიზეზობრივ კავშირში ვერ იქნებიან, ვინაიდან ასეთ კავშირშია თვითონ სუბიექტი და არა ცალკეული ფსიქიკური პროცესები. „სინამდვილესთან აქტიურ დამოკიდებულებაში შედის უშუალოდ თვითონ სუბიექტი და არა მისი ფსიქიკური მოქმედების ცალკეული აქტები და, თუ მივიღებთ როგორც გამოსავალ დებულებას ამ უქველ ფაქტს, მაშინ უდავოა, რომ ფსიქოლოგია, როგორც მეცნიერება, უნდა გამოდიოდეს არა ცალკეული ფსიქიკური პროცესებიდან, არამედ ცნებიდან თვითონ სუბიექტისა, როგორც მთლიანისა, რომელიც, შედის რა სინამდვილესთან ურთიერთდამოკიდებულებაში. იძულებული ხდება მიმართოს ცალკეული ფსიქიკური პროცესების დახმარებას. რა თქმა უნდა, პირველადს მოცემულ შემთხვევაში წარმოადგენს თვითონ სუბიექტი, მისი ფსიქიკური აქტივობა კი წარმოებულ რაიმეს წარმოადგენს“<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> Д. Узн а д з е. Основные положения теории установки. Экспериментальные основы психологии установки, гл. 166.

ეს გარემოება ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნების სიყალბეზე მიუთითებს. ფსიქიკურში მიზეზობრიობას ადგილი რომ ჰქონდეს, განცდები ერთმანეთთან მიზეზობრივ კავშირში რომ იყოს, მაშინ ისინი უშუალოდ განსაზღვრავდნენ ერთმანეთს და მთლიანი სუბიექტის ცნება ზედმეტი გახდებოდა, არსებობა განწყობისა, როგორც განცდების საფუძვლისა, არ დადასტურდებოდა. მაგრამ განწყობა ფაქტია. სუბიექტში ერთი განცდა მეორეს უთმობს ადგილს არა იმიტომ, რომ ერთი მიზეზობრივად იწვევს მეორეს, არამედ განწყობის გადასხვაფერებისა და, ამგვარად, განცდის განსაზღვრულობის გამო. განწყობის ფსიქოლოგიაში დასაბუთებულია, რომ ცნობიერების მუშაობაზე გადამწყვეტ გავლენას ახდენს განწყობა, რომელიც ძვეს ცნობიერი პროცესების საფუძველში.

ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნება იდეალისტური ფილოსოფიის ცნებაა, რომელიც მეცნიერულ ღირებულებას არ შეიცავს. ფსიქიკური არც ფსიქიკურის მიზეზი შეიძლება იყოს და არც ფიზიკურისა. მიზეზობრივი კავშირი მხოლოდ მატერიალურ სამყაროში არსებობს, მხოლოდ მატერიალური საგნები და პროცესები არიან ერთმანეთთან მიზეზობრივ კავშირში. ამიტომ მოტივაცია მიზეზობრიობის სახედ არ ჩაითვლება.

ნებისყოფის თავისუფლების უარყოფელი თეორიები ხშირად ემყარებოდნენ მიზეზობრიობისა და მოტივაციის გაიგივებას. გამოდიოდნენ იქიდან, რომ მიზეზი აუცილებლობით არის დაკავშირებული შედეგთან, აუცილებლად იწვევს მას. მცირე წანამძღვრად მიღებული იყო, რომ მოტივსა და ქცევას შორის მიზეზობრივი კავშირია. აქედან დაასკვნდნენ, რომ ნებისმიერი ქცევა ყოველთვის აუცილებელი ქცევაა და არასოდეს თავისუფალი. ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არა აქვს იმას, თუ როგორ იყო ამა თუ იმ თეორიაში გაგებული მოტივი—როგორც სურვილი, ნდომა. თუ როგორც ის, რაც, მათი აზრით, თვითონ სურვილს, ნდომას განსაზღვრავს. მთავარია ის, რომ ამ თეორიების მიხედვით, მოტივი, რომელიც ფსიქიკურ გარკვეულობას წარმოადგენს, მიზეზობრივად არის დაკავშირებული ქცევასთან. და რადგანაც მიზეზობრიობის კანონის უარყოფა სამართლიანად იყო ჩათვლილი არამეცნიერულ მოვლენად, უარყოფილი იყო ნებისყოფის თავისუფლებაც.

საკითხის ეს ტრადიციული გაგება მრავალმხრივ იმსახურებს კრიტიკას. ჯერ ერთი, როგორც ითქვა, ნებისყოფის თავისუფლე-

ბის პრობლემის სიძნელე მოტივისა და ქცევის ურთიერთობის გამორკვევით არ გადაწყდება. მეორეც, მიზეზობრიობის კანონი, რომელიც ამბობს, რომ ყოველ მოქმედებას აქვს თავისი მიზეზი, უნივერსალურია მხოლოდ მატერიალური სამყაროსათვის და არ ეხება მატერიალურისა და იდეალურის ან იდეალურისა და იდეალურის კავშირს. და ბოლოს, რასაც აქ აქვს არსებითი მნიშვნელობა, ეს ის არის, რომ მოტივსა და ქცევას შორის მიზეზობრივი კავშირის უარყოფა სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება მიზეზობრიობის კანონს; და არ ეწინააღმდეგება, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ აქ მიზეზობრივ კავშირზე ლაპარაკი საერთოდ უადგილოა. მიზეზობრიობის კანონს ძალა აქვს იქ, სადაც მიზეზობრივი კავშირი შესაძლებელია, ხოლო მას არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს მიმართება, სადაც ეს ცნება არ მოიხმარება. არც დასკვნაში არსებობს მიზეზობრივი კავშირი წინამძღვრებსა და დანასკვს შორის, მაგრამ ვინ იტყვის, თითქოს წინამძღვრებისა და დანასკვის დამოკიდებულება მიზეზობრიობის კანონს ეწინააღმდეგებოდეს. ვიმეორებთ, მოტივისა და ქცევის კავშირი არც ეთანხმება და არც ეწინააღმდეგება მიზეზობრიობის კანონს, ის მას საერთოდ არ ეხება.

მოტივსა და გადაწყვეტილებას შორის არსებობს არა მიზეზისა და შედეგის. არამედ საფუძვლისა და შედეგის კავშირი<sup>52</sup>. საფუძვლისა და შედეგის ურთიერთობა მიზეზისა და შედეგის ურთიერთობით არ შემოიფარგლება. მიზეზი შედეგისათვის, რა თქმა უნდა, საფუძველს წარმოადგენს, მაგრამ საფუძვლისა და შედეგის კავშირი შეიძლება გამოხატული იყოს ისეთი ურთიერთობითაც, რომელიც მიზეზობრიობად არ ჩაითვლება. მაგ., დასკვნაში წინამძღვრებსა და დანასკვს შორის საფუძველ-შედეგის დამოკიდებულებაა, მაგრამ აბსურდი იქნებოდა გვეთქვა, რომ პირველი მეორის მიზეზია. წინამძღვრების სახით ჩვენ საქმე გვაქვს ლოგიკურ საფუძველთან. ვინაიდან მიზეზობრიობა მხოლოდ მატერიალურ სამყაროში არსებობს, მიზეზი შედეგის მიმართ ყოველთვის მატერიალურ საფუძველს წარმოადგენს. მოტივი გადაწყვეტილების საფუძველია, მეორე პირველთან დაკავშირებულია როგორც შედეგი თავის ფსიქოლოგიურ საფუძველთან.

<sup>52</sup> შეად. C. Ginet. Can the Will be caused The Philosophical Review January, 1962.



საფუძვლისა და შედეგის კავშირი ისევე აუცილებლობით ხასიათდება, როგორც მიზეზობრიობა. გადაწყვეტილება ნოტივთან, როგორც საფუძველთან აუცილებლობით არის დაკავშირებული ამ აზრით გადაწყვეტილება სავსებით დეტერმინირებულია. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მართალია მეტაფიზიკური დეტერმინიზმი. თუნდაც მატერიალისტური, როდესაც ის ნებისყოფას სავსებით განსაზღვრულად თვლის. მოტივით გადაწყვეტილების დეტერმინაცია ჯერ კიდევ არაფერს გვეუბნება ნებისყოფის თავისუფლებისა და არათავისუფლების შესახებ. გამოსარკვევია ისიც. ეს დეტერმინაცია ნიშნავს თუ არა იმას, რომ ნებისმიერი ქცევის სუბიექტი თავისუფლად არ ღებულობს გადაწყვეტილებას. გადაწყვეტილება მოტივი განსაზღვრავს, მაგრამ მოტივი თუ სავსებით სუბიექტზე დამოკიდებული? განა ცხადი არ არის, რომ ასეთ შემთხვევაში ნებისყოფა თავისუფალი იქნება, თავისუფალი სახელდობრ იმ მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც მასზე ინდეტერმინიზმი ლაპარაკობდა? ამიტომ, როგორც ზემოთაც იყო ნათქვამი. მთავარია საკითხი თვითონ მოტივაციის ხასიათის შესახებ.

ნებისმიერი ქცევა ყოველთვის მოტივირებული ქცევაა. მოტივაციის შედეგად არჩეული ქცევა განიცდება როგორც ნდობა. მოტივის გენეზისი გვიჩვენებს, რომ იგი საბოლოო ანგარიშით დამოკიდებულია ობიექტურ სინამდვილეზე და მის კანონზომიერებაზე. მოტივი არის ცნობიერების ფაქტი და არა მატერიალური მოვლენა. მოტივი თუ იდეალურია, ფსიქიკურია, მაშინ ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი ასახვავს ობიექტური სინამდვილისა, რომელიც არსებობს ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად. აქაც, ისევე როგორც სხვა შემთხვევებში, აშკარად ჩანს, რომ თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის ყოველი საკითხის გადაწყვეტა უშუალო კავშირშია ფილოსოფიის ძირითად საკითხთან და პირდაპირ უნდა ეყრდნობოდეს მატერიალიზმის შემეცნების თეორიას.

მატერიალისტური დეტერმინიზმი უარყოფს ადამიანის თვითნებობას მოტივის მიმართ. ამ მხრივ იგი ფორმალურად ემსგავსება იდეალისტურ დეტერმინიზმს. ფაქტურად კი, მათ შორის ამ საკითხის გაგებაშიც პრინციპული განსხვავება არსებობს. მატერიალისტური დეტერმინიზმისათვის, ზოგადად რომ ვთქვათ. მოტივაცია არ არის თვითნებობის შედეგი იმიტომ, რომ ფსიქიკურა ასახვავს ობიექტური სინამდვილისა და შეუძლებელია ამ სინამდვილის

კანონზომიერება მისთვის უცხო და გარეგნული იყოს. იდეალისტური დეტერმინიზმი სულ სხვა მოსაზრებებით ხელმძღვანელობს. მისთვის ადამიანის ნებისყოფა იმიტომ არ არის თავისუფალი, რომ დაშვებულია იდეალური საწყისი, რომელიც ემპირიული სინამდვილის განმსაზღვრელად არის ჩათვლილი. მაგ., შოპენჰაუერის აზრით, სინამდვილის არსი არაა ცნობიერი ნებისყოფაა, რომლის ობიექტივაციასაც სამყარო წარმოადგენს. მხოლოდ ამ ნებისყოფას შეიძლება ეწოდოს თავისუფალი, ვინაიდან ის არ ექვემდებარება საკმაო საფუძვლის კანონს. რაც შეეხება ადამიანის ნებისყოფას, როგორც ემპირიულად მოცემულს, ის მკაცრად არის დეტერმინირებული. ცნობიერების მოვლენები, ისევე როგორც ემპირიული სამყაროს ყოველი მოვლენა, საფუძვლის კანონით განისაზღვრებიან და. მაშასადამე, აუცილებლობით გამომდინარეობენ თავიანთი საფუძვლიდან. ადამიანიც ამ მსოფლიო ნებისყოფის ობიექტივაციაა, მის ემპირიულ ხასიათში ინტელიგიბელური ხასიათი ვლინდება და ამიტომ პირველი ყოველთვის საფუძველდებულია. როგორც ვხედავთ, შოპენჰაუერი ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლებას იმიო უარყოფს, რომ სამყაროს არსად არაა ცნობიერ ნებისყოფას აცხადებს და აქედან გამოსვლით ადამიანის ცნობიერების დეტერმინაციას აღიარებს.

ნებისმიერი ქცევის მოტივი, როგორც ითქვა, ყალიბდება მიზანშეწონილად აღიარებული ქცევის პიროვნულ მოთხოვნილებათა სისტემაში ჩართვის გზით. როგორი მოთხოვნილებები აქვს ადამიანს, ეს სრულიადაც არ არის მის თვითნებობაზე დამოკიდებული ან რაღაც მისტიკური თავისუფალი აქტის შედეგი. ბიოლოგიური მოთხოვნილებები რომ ორგანიზმის საჭიროებით განისაზღვრება, ეს თავისთავად ცხადია, მაგრამ სოციალური მოთხოვნილებებიც არსებითად არის დამოკიდებული ადამიანის ცხოვრების გარემოზე. აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა იმ კონკრეტულ-ისტორიულ პირობებს აქვს, რომელშიც იგი იმყოფება და მოღვაწეობს. ეს მოთხოვნილებები შეძენილი მოთხოვნილებებია. ისინი იქმნებიან არა მომენტალურად. არამედ ყალიბდებიან და მტკიცდებიან პიროვნების მთელი ცხოვრების მანძილზე და მისი აღზრდის (ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით) ფუნქციას წარმოადგენენ. ადამიანი ვერ შექმნის მოტრეყ თვითნებურად. ისევე როგორც მას არ შეუძლია თვითნებურად შექმნას თავისი მოთხოვნილებები.

მაგრამ დიალექტიკურად გაგებული დეტერმინიზმი აქ ვერ გაჩერდება. ნებისმიერი ქცევის მოტივი ყოველთვის განსაზღვრულია ობიექტურა ვითარებით, მაგრამ არ არის ამ უკანასკნელის უბრალო გამეორება იდეალურ ფორმაში, მისი პასიური ანარეკლი ცნობიერებაში.

მარქსამდელი მატერიალიზმი ცნობიერებას განიხილავდა როგორც პასიური სუბიექტის ცნობიერებას. მისთვის ერთ მხარეზე იყო გარემო, ხოლო მეორე მხარეზე—სუბიექტი, რომელიც გარემოს ზემოქმედებას ექვემდებარება. ასახვა გაგებულთ იყო, როგორც საგნის პასიური ანარეკლი სუბიექტურ ფორმაში. მარქსიზმმა უარყო სუბიექტის ამგვარი ცნება. კ. მარქსის პირველი თეზისი ფოიერბახის შესაბამე სრულიად ახლებურად აყენებს სუბიექტსა და ობიექტის ურთიერთობის საკითხს, ვინაიდან ამ თეზისით მატერიალიზმის ისტორიაში პირველად იქნა ჩამოყალიბებული აქტიური სუბიექტის ცნება.

კ. მარქსის მიხედვით, საგანი, რომელიც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, არ წარმოადგენს შემეცნების ობიექტს მისადმი სუბიექტის აქტიური მიმართების გარეშე. ამ აზრით, შეიძლება გვეთქვა, რომ სუბიექტი და ობიექტი უერთმანეთოდ არ არსებობენ. არ კმარა იმის აღიარება, რომ შემეცნებისათვის სუბიექტისა და ობიექტის კავშირია აუცილებელი. აქ არაჩაკლებ მნიშვნელოვანი კითხვა ისმის: რას წარმოადგენს ეს კავშირი. ობიექტის სუბიექტზე ცალმხრივ მოქმედებას, თუ ურთიერთმოქმედებას? კ. მარქსის თეზისი გულისხმობს, რომ არა მხოლოდ ობიექტი „მიდის“ სუბიექტთან თავისი გარკვეულობით, არამედ ობიექტთან მიმართებას განსაზღვრული პოზიციის მქონე სუბიექტი ამყარებს. ადამიანი იმეცნებს არა ყველაფერს, რაც მის გარშემო იმყოფება, არამედ მხოლოდ იმას, რასაც პირდაპირ ან არაპირდაპირ მისი პრაქტიკული მოღვაწეობისათვის აქვს მნიშვნელობა. საგანს გარკვეული მოთხოვნილებების მქონე სუბიექტი უპირისპირდება. რომელიც თავის აქტივობას ამ მოთხოვნილებების მიხედვით წარმართავს.

ადამიანის მიმართება გარემოსადმი განხილულ უნდა იქნეს არა მხოლოდ გნოსეოლოგიურ განსაჯარში. აქ მხოლოდ შემეცნებელი სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობის საკითხი როდი დგას. ადამიანის მიმართება გარემოსადმი ირკვევა არა მხოლოდ იმაში, რომ იგი ობიექტურად ასახავს საგნებს და ქვემარტებას სწვდება,

არამედ იმაშიც, რომ ეს ასახვა მასში რეაქციას იწვევს იმის მიხედვით, თუ ფსიქოლოგიურად რას წარმოადგენს თვითონ იგი. როგორც პიროვნება, როგორც ფსიქოლოგიური სუბიექტი. პურს ადამიანისათვის არავითარი პრაქტიკული დანიშნულება რომ არ ჰქონოდა, ის მას არც აღიქვამდა და არც მოიაზრებდა. მაგრამ მას შემდეგაც კი, რაც ადამიანი მას აღიქვამს, იგი ყოველთვის ერთნაირი ღირებულების მქონედ როდი განიცდება. ერთი და იგივე პურის დანახვა მშიერ ადამიანს ერთნაირი განცდის სახით ეძლევა და მაძლარს—მეორენაირი განცდის სახით. ზოგადად რომ ითქვას, ერთი და იგივე საგანი ერთსა და იმავე დროს სხვადასხვა ადამიანისათვის, ან ერთი და იგივე საგანი სხვადასხვა დროს ერთი და იმავე ადამიანისათვის შეიძლება სრულიად განსხვავებული განცდების წყარო იყოს.

მაშასადამე, ქცევის დეტერმინაცია იმას არ ნიშნავს, თითქოს ადამიანი ქცევას ყოველთვის უშუალო სიტუაციის უპირობო გავლენით ახორციელებდეს. ჩვენ დავინახეთ, რომ სპეციფიკურ ადამიანურ აქტს სწორედ ამგვარი სიტუაციისაგან დამოუკიდებლობის პირობებში შეიძლება ჰქონდეს ადგილი. თავისუფლების მიერ აუცილებლობის პირველი დიალექტიკური უარყოფა აქ იჩენს თავს: თავისუფლება არ არის აუცილებლობა, რადგანაც ის იმისგან დამოუკიდებლობას წარმოადგენს.

აუცილებლობისაგან დამოუკიდებლობა თავისუფლების ცნების სრული შინაარსი კი არ არის, არამედ მისი ერთი მხარეა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მისი ნეგატიური მომენტია, მაგრამ ისეთი, რომელიც არსებითაა მისთვის და რომლის გარეშეც მისი დადებითი დახასიათება შეუძლებელია.

რა მნიშვნელობითაც უნდა იხმარებოდეს სიტყვა „თავისუფლება“, დამოუკიდებლობა რაღაცნაირად ყოველთვის იგულისხმება. შეუძლებელია თავისუფალი იყოს არსება, რომელიც ყოველმხრივ დამოკიდებულია ვინმეზე ან რამეზე. ადამიანს მოქმედება ყოველთვის გარკვეულ გარემოებებში უხდება. მას აქვს მისწრაფება ამაღლდეს ამ გარემოებებზე, ე. ი. გასცილდეს მათდამი უშუალო დაქვემდებარების ფარგლებს და თავისი მოქმედება საკუთარი ინიციატივის მიხედვით წარმართოს. ადამიანი არ კმაყოფილდება მარტო იმის გაკეთებით, რასაც მისგან გარემოებები მოითხოვენ, ის თვითონ უყენებს მოთხოვნებს ამ გარემოებებს და თავისი შა-

ნაგანი ძალების რეალიზაციაში კმაყოფილებას ნახულობს. რაიმე არის ასე, მაგრამ ადამიანს უნდა იყოს იგი სხვანაირად. „მე მინდა“ „გარეშე არ არსებობს ადამიანის „მე“. მაგრამ სურვილი, ნდობა ყოველთვის როდი ემთხვევა იმას, რაც უშუალოდ არის მოცემული. უფრო მეტიც, სპეციფიკური ადამიანური აქტივობა ამ უშუალოდ მოცემულზე ამაღლებაში გაზოიხატება. რაც თავის აუცილებელ პირობად მისგან დამოუკიდებლობას გულისხმობს. მოკლედ: დამოუკიდებლობა თავისუფლების არსებითი ნიშანია და მის გარეშე იგი არ მოიაზრება.

ნებისყოფის თავისუფლების ერთ-ერთ ნიშანს დამოუკიდებლობა, სახელდობრ, უშუალო სიტუაციისაგან დამოუკიდებლობა წარმოადგენს. „ნებისმიერი აქტის თავისუფლება.—წერს ს. რუბინშტეინი.—რომელიც გამოხატულია მის დამოუკიდებლობაში უშუალო სიტუაციის იმპულსებისაგან, ნიშნავს, რომ ადამიანის ქცევა დეტერმინირებული არ არის პირდაპირ მისი უშუალო გარემოცვით და არა, რა თქმა უნდა, იმას, რომ ის საერთოდ არ არის დეტერმინირებული. ნებისმიერი მოქმედებანი არანაკლებ დეტერმინირებული და კანონზომიერია, ვიდრე არანაბემისმიერი—იმპულსური, ინსტიქტური, რეფლექტორული, მაგრამ კანონზომიერება და დეტერმინირება მათი სხვაგვარია. უშუალოდან ის ზდება გაშუალებული. ნებისმიერი მოქმედებანი შუალდება პიროვნების ცნობიერების გზით“<sup>53</sup>. ნებისყოფის თავისუფლების ეს დახასიათება გამოდგება მისი ნეგატიური მომენტის გამოსატყველად, რამდენადაც აქ აღნიშნულია მხოლოდ ამ თავისუფლების ერთი მხარე,—დამოუკიდებლობა.

თუ ჩვენ ნებისყოფის თავისუფლების ამ ერთ მხარეს თვითონ თავისუფლებად ვიგულისხმებთ, ე. ი. ნებისყოფის თავისუფლებას ამ დამოუკიდებლობასთან გაფიგურებთ, მაშინ ნებისყოფის თავისუფლება მხოლოდ უარყოფითი ცნება იქნებოდა.

შოპენჰაუერი დაბეჭდვით ამტკიცებდა, რომ ნებისყოფის თავისუფლების დადებითი დახასიათება არ შეიძლება. „ზუსტი განხილვისას,—წერდა იგი,—ეს ცნება წარმოიღვინება როგორც უარყოფითი“<sup>54</sup>. პოზიტიური შინაარსი, მისი აზრით, მხოლოდ აუცი-

<sup>53</sup> С. Л. Рубинштейн. Основы общей психологии, гл. 509.

<sup>54</sup> Шопенгауэр. Свобода воли, гл. 1.

ლებლობის განსაზღვრებას აქვს. თავისუფლების ერთადერთი განსაზღვრება შეიძლება იყოს მხოლოდ ასეთი: თავისუფალია ის, რაც არ არის აუცილებელი. „თავისუფალი,—წერს შოპენჰაუერი,—რადგანაც მისი ნიშანი არის აუცილებლობის არყოფნა, უნდა იყოს დამოუკიდებელი ყოველგვარი მიზეზისაგან და, მაშასადამე, უნდა განისაზღვროდეს, როგორც აბსოლუტურად შემთხვევითი: უაღრესად პრობლემატური ცნება, რომლის გააზრებადობის თავდებობასაც მე ვერ ვიკისრებდი, მაგრამ რომელიც საოცრად ემთხვევა თავისუფლების ცნებას. ყოველ შემთხვევაში, თავისუფალი ნიშნავს იმას. რაც არც ერთ მიმართებაში არ ექვემდებარება აუცილებლობას, ე. ი. დამოუკიდებელია რაიმე საფუძვლისაგან“<sup>55</sup>. ნებისყოფის თავისუფლება, ამ შეხედულების მიხედვით, ნიშნავს ნებისყოფის დამოუკიდებლობას ყოველგვარი მიზეზისაგან. შოპენჰაუერი ნებისყოფის თავისუფლების ერთადერთ ცნებად მის ასეთ, უარყოფით ცნებას თვლის და იქვე დასძენს: „ასეთი ცნების დროს ჩვენ გვტოვებს აზრის სიცხადე“.

თავისუფლების ამგვარი განმარტება იგივეა, რაც მისი აბსურდად გამოცხადება. თავისუფალი თუ სხვას არაფერს ნიშნავს. გარდა იმისას, რაც არ არის აუცილებელი, მაშინ თავისუფლების ცნება იქნებოდა აბსტრაქტული და არსებითად უშინაარსო. შოპენჰაუერი არ ცდება, რამდენადაც ადამიანის ნებისყოფის აბსოლუტურ თავისუფლებას უარყოფს, მაგრამ გაუმართლებელია აქედან იმ დასკვნის გაკეთება, თითქოს ნებისყოფის თავისუფლება მხოლოდ უარყოფითი აზრით შეიძლება განისაზღვროს. მეორე მხრივ, მაშინაც კი, როდესაც ნებისყოფის თავისუფლებას ვახასიათებთ, როგორც დამოუკიდებლობას, ამით ეს ცნება სრულიადაც არ ხდება პრობლემატური, არამედ ასახავს ნებისყოფის ერთ-ერთ მეტად მნიშვნელოვან ნიშანს—დამოუკიდებლობას უშუალო სიტუაციისაგან. თუ ნებისყოფის დამოუკიდებლობას აბსოლუტური აზრით გავცეგებთ, მაშინ, რა თქმა უნდა, ნებისყოფის თავისუფლების ცნება მართო „უაღრესად პრობლემატური“ კი არა, არამედ თავიდან ბოლომდე ყალბი იქნება.

ამრიგად, ნებისყოფის თავისუფლების ცნების ნეგატიური მომენტის გააბსოლუტება ამ ცნებას შეუძლებლად ხდის. ხოლო ამ

<sup>55</sup> შოპენჰაუერი, იქვე, გვ. 9.

მომენტის გაუთვალისწინებლობა მას ყოველგვარ აზრს უკარგავს. ადამიანის ნებისყოფა თავისუფალია და იგი გულისხმობს უშუალო სიტუაციისაგან დამოუკიდებლობას. ამ დამოუკიდებლობას ადამიანი ახორციელებს იმ სპეციფიკური უნარით, რომელსაც დ. უზნაძე ობიექტივაციის უნარს უწოდებს.

ნებისმიერი ქცევა მხოლოდ ადამიანისათვის არის დამაპასიან-თებელი და ამის ფსიქოლოგიურ საფუძველს ობიექტივაციის უნარი წარმოადგენს. იმპულსური ქცევა უშუალო ქცევაა, სუბიექტი მთლიანად ქცევაშია ჩართული და თავს თავსა და აქტებს მისგან არ გამოყოფს. ის არ არის სუბიექტის დამოუკიდებელი ქცევა. „იმპულსური ქცევა,—წერს დ. უზნაძე,—მიმდინარეობს სრული დამოკიდებულების ნიშნით იმ იმპულსებისაგან, რომლებიც გამომდინარეობენ შინაგანი და გარეგანი გარემოს პირობების შერწყმიდან—უშუალოდ და უპირობო დამოკიდებულების ნიშნით აქტუალური სიტუაციისაგან, რომელიც გარს არტყია სუბიექტს ყოველ მოცემულ მომენტში. ერთი სიტყვით, იმპულსური ქცევის აქტებში სუბიექტი რჩება მასზე მოქმედი აქტუალური გარემოს პირობების ზემოქმედების მონად“<sup>56</sup>. იმპულსურ ქცევას ადგილი აქვს მარტივ სიტუაციებში, სადაც ქცევის ბუნებრივ მსვლელობას ხელს არაფერი არ უშლის. მაგრამ როგორც კი სერიოზული დაბრკოლება წარმოიშვება, მაშინ სუბიექტი დროებით შეაკავებს ქცევას, გამოირთვება პრაქტიკული აქტივობისაგან, გამოპყობს სათანადო აქტს და მას საგანგებო განაზრების ობიექტად გახდის. პრაქტიკული აქტივობა აქ თეორიულ აქტივობას უთმობს ადგილს. ეს პრაქტიკული აქტივობა, რომლის შეკავებაც ხდება, იმპულსურ ქცევას წარმოადგენდა, ის განწყობა კი, რომლის აქტუალურობაც ამ შეკავებით მოიხსნა, ბუნებრივად მოცემული განწყობა იყო. ახლა სუბიექტი დგას ისეთი ქცევის წინაშე, რომელიც უშუალო სიტუაციით კი არ არის განსაზღვრული, არამედ შემეცნებითი აქტებით, წარმართული იქნება შეგნებულად. ობიექტივაციის უნარი ადამიანის ასეთ დამოუკიდებლობას რომ არ უზრუნველყოფდეს, არც აზროვნება იქნებოდა შესაძლებელი და არც ნებისყოფის აქტები, რომლებიც სუბიექტს ხელახლა ჩართავენ აქტივობაში. მაგრამ ეს უკვე არის არა ბუნებრივი განწყობით გაშუალებული აქტივობა, არამედ აქტივობა.

<sup>56</sup> Д. Н. Узнaдзe, Экспериментальные основы психологии установок, гл. 99.

რომელიც ემყარება თვითონ ადამიანის მიერ შექმნილ განწყობას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ეს არის შეგნებულად დასახული მიზნებით წარმართული და ობიექტურად დამოუკიდებელი ქცევა. „ობიექტივაციის უნარი ადამიანს ათავისუფლებს ბუნებრივ განწყობათა პირდაპირი დამოკიდებულებისაგან და მას გზას უხსნის დამოუკიდებელი ობიექტური მოდკაწეობისაკენ. ის მას აძლევს გარემოებებზე თვითმყოფი, ობიექტურად დაფუძნებული ზემოქმედებისა და მათი მართვის ძალას; ის ათავისუფლებს ადამიანს ბუნებისაგან პირდაპირი, უპირობო დამოკიდებულებისაგან და ეხმარება მას გახდეს მისგან დამოუკიდებელ ძალად, რომელსაც უნარი აქვს მართოს იგი“<sup>57</sup>.

გარეგანი მოვლენების ზემოქმედება ადამიანზე განწყობით არის გაშუალებული. განწყობა არ არის ცნობიერების წინაარსა, მოცემული არ არის როგორც განცდა განწყობა სუბიექტის მთლიანობითი ხასიათის მდგომარეობაა, სუბიექტის, როგორც ასეთის, მოდიფიკაციაა, რომლის ნიადაგზეც ადამიანის განცდა და ქცევა ირკვევა. გარეგანი ზემოქმედების შედეგად ჯერ სუბიექტი იცვლება, სათანადო განწყობა უმუშავდება და მხოლოდ ამის შემდეგ მიმართავს იგი გარკვეულ ქცევას.

თუ ქცევისა და გარეგანი მიზეზების ურთიერთობა განწყობით არის გაშუალებული, თუ უშუალო მიზეზობრივი კავშირი განწყობასა და ქცევას შორის არსებობს, მაშინ ცხადია ისიც, რომ თავისუფალი ნებისყოფის ფსიქოლოგიური დახასიათება საბოლოოდ დაიყვანება იმაზე, არის თუ არა ნებისმიერი ქცევის განწყობის შექმნა თვითონ სუბიექტზე დამოკიდებული, მისი აქტივობის ნაყოფი.

ჩვენ დავინახეთ, რომ ნებელობა მე-ს აქტივობად განიცდება. ხოლო ნებისმიერი ქცევის განწყობის სპეციფიკა იმაში მდგომარეობს, რომ მას სუბიექტი ჰქმნის. იმპულსური ქცევის განწყობა სუბიექტს თითქოს მისგან დამოუკიდებლად ეძლევა, მაშინ როდესაც ნებისმიერი ქცევის განწყობა სუბიექტის აქტივობის ნაყოფია. როგორც იმპულსური, ისე ნებისმიერი ქცევის დროს გარეგანი ზემოქმედება სუბიექტზე განწყობით არის გაშუალებული. ქცევა არც

<sup>57</sup> Д. Н. У з н а д з е. Экспериментальные основы психологии установ-  
ки. 33. 126. <sup>1</sup>



ერთ შემთხვევაში სტიმულზე უშუალო რეაქციას არ წარმოადგენს. მაგრამ იმპულსური ქცევა მაინც არ არის სუბიექტის დამოუკიდებელი ქცევა, რამდენადაც სათანადო განწყობა მის მიერ არ არის შექმნილი. იმპულსური ქცევა მთლიანად არის დამოკიდებული აქტუალურ სიტუაციაზე. სუბიექტი, რომელიც ქცევას დამოუკიდებლად არ ახორციელებს, არც თავისუფალს წარმოადგენს. ამიტომ იმპულსური ქცევის სუბიექტი თავისუფალი არ არის. თავისუფალი მხოლოდ ნებისმიერი ქცევის სუბიექტი შეიძლება იყოს, ვინაიდან მისი ქცევა გადაწყვეტილებითაა წარმართული; ხოლო გადაწყვეტილება ცნობიერი ანარეკლია იმ განწყობის ჩამოყალიბებისა, რომელსაც სუბიექტი თვითონ ჰქმნის. დებულებები: სუბიექტი ჰქმნის განწყობას, დებულობს გადაწყვეტილებას, დამოუკიდებლად იწვევს ქცევას, ერთი და იმავე ვითარებას ახასიათებენ, ერთი და იგივეს სხვადასხვა მხრიდან გამოთქვამენ. მაშასადამე, ნებისმიერი ქცევის დროს გადაწყვეტილების მიღება თვითონ სუბიექტის საქმეა. მას არაფერი გარეგანი ძალა არ აიძულებს ესა თუ ის გადაწყვეტილება მიიღოს, ამა თუ იმ ქცევას მიმართოს. გადაწყვეტილების თავისუფლად მიღების შესაძლებლობა სუბიექტის მიერ ნებისმიერი ქცევის განწყობის შექმნის უნარს ემყარება და თავის ახსნას მასში პოულობს.

ნებისყოფის თავისუფლების ამგვარი გაგება ეწინააღმდეგება მექანიკურ დეტერმინიზმს, მაგრამ ეს კიდევ უფრო მეტად უპირისპირდება ინდეტერმინიზმს, რომელიც ნებისმიერ ქცევას რეალური მიზეზობრივი კავშირებისაგან სთიშავს. ნებისმიერი ქცევის სუბიექტის მიერ განწყობის შექმნა. გადაწყვეტილების თავისუფლად მიღება უარყოფს არა ნებისყოფის დეტერმინაციას საერთოდ, არამედ ამ დეტერმინაციის მექანიკურ, მეტაფიზიკურ გაგებას. აქ დეტერმინიზმი სრულ ძალაშია: მიზეზობრივი კავშირი გარეგან მოვლენებსა და ქცევას შორის უწყვეტია—მატერიალური პროცესები სუბიექტზე საგნების ზემოქმედებიდან ნებისმიერი ქცევის დასრულებამდე არსად არ წყდება. ამ მიზეზებისა და ქცევის ურთიერთობის განწყობით გაშუალდება იმას არ ნიშნავს, რომ მატერიალურ, მიზეზობრივ კავშირს სადღაც იდეალური ავსებს და ეს ჰქმნის მის უწყვეტობას. განწყობა ზომ ერთსა და იმავე დროს ფიზიოლოგიურიც (მატერიალურიც) არის და ფსიქიკურიც. სუბიექტის მთლიან-პიროვნული მდგომარეობა არც შეიძლება სხვანაირა

ოყოს. ეს გარემოება შესაძლებლად ხდის განწყობის მიზეზობრივ კავშირს, ერთი მხრივ, გარეგან მიზეზებთან და, მეორე მხრივ, ქცევასთან.

მაშასადამე, ნებისყოფის თავისუფლება სავსებით უთავსდება მიზეზობრიობას, თუ გავითვალისწინებთ იმ სპეციფიკურ დეტერმინაციას, რომელსაც ნებისმიერი ქცევის სუბიექტი ექვემდებარება. ეს არ არის ინდეტერმინიზმისა და მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის შერიგება. ასეთი შერიგება პრინციპულად შეუძლებელია. შეუძლებელია იმით, რომ მეტაფიზიკური დეტერმინიზმი ერთმანეთისაგან ვერ ასხვავებს ბუნების მიზეზობრიობასა და ნებისმიერი ქცევის მიზეზობრივ განსაზღვრულობას, არ ესმის პიროვნულობის არსი და ნებისყოფის თავისუფლების აღიარებას შეუძლებლად ხდის. თავის მხრივ, ინდეტერმინიზმი იმით ცდილობს ნებისყოფის თავისუფლების დაფუძნებას, რომ ადამიანის ფსიქიკას თვითმყოფ სინამდვილედ წარმოიდგენს და, ამრიგად, სავსებით სწყვეტს რეალური, ე. ი. მიზეზობრივი კავშირებისაგან. ეს ორი პრინციპი ერთმანეთს გამორიცხავს და შერიგების ყოველგვარ ნიადაგს მოკლებულია. აქ რაიმე ორჭოფობა დასაშვები არ არის. თუ ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი პირველი მიზეზის საკითხამდე ვრცელდება, როგორც ეს ისტორიაში არა ერთხელ ყოფილა გაგებული, ან მისი შინაარსი აუცილებლობისაგან აბსოლუტური დამოუკიდებლობაა, როგორც ამას ამტიციებს შოპენჰაუერი და სხვ., მაშინ პირდაპირ და კატეგორიულად შეიძლება ითქვას, რომ ნებისყოფის თავისუფლება არ არსებობს. ცდა საქმის ვითარების იმგვარად წარმოდგენისა, რომ ნებისყოფა *causa prima*-ც იყოს და ამავე დროს მიზეზობრიობის კანონსაც ეგუებოდეს, მხოლოდ ექსტრემულ მოგვცემდა და მეტს არაფერს.

დ. უზნაძის თეორიაში ნებისყოფის თავისუფლების გაგება მთელ რიგ პუნქტებში დავას იწვევს და, ჩვენი აზრით, ან არ შეესაბამება ამ თეორიის ძირითად აზრს, ან დამაკმაყოფილებელი არ არის თავისთავად.

ჩვენ დავინახეთ, რომ იდეა სუბიექტის მიერ ნებისმიერი ქცევის განწყობის შექმნის შესახებ წარმოადგენს უმნიშვნელოვანეს იდეას, რომელიც გვიხსნის ნებისყოფის თავისუფლების ფსიქოლოგიურ ბუნებას. ამ მხრივ ჩვენ თამამად ვეძვარებით განწყობის თეორიას და ვიყენებთ მას ნებისყოფის თავისუფლების სა-

კითხის გამოკვლევაში. ჩვენი უთანხმოება შეეხება დ. უზნაძის ფილოსოფიური ხასიათის ზოგიერთ მოსაზრებას, რომლებიც გამოთქმულია ნებისყოფის თავისუფლების საკითხისადმი დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის დამოკიდებულების შესახებ.

განიხილავს რა დეტერმინიზმის შეხედულებას ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ, დ. უზნაძე წერს: „ფაქტია, რომ მოტივაციის გარეშე ნებისყოფის აქტი არ ხდება. მაშასადამე, დეტერმინიზმი მართალია: ნებელობის აქტს მოტივი განსაზღვრავს. მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ ერთი და იგივე მოტივი ყოველთვის ერთი და იმავე აქტს არ იწვევს: ერთხელ რომ იგი ერთ შედეგს იძლევა, მეორეხელ მის მიმართ სრულიად უძლეური რჩება. მიზეზობრიობის ცნებას ასეთი ფაქტები სრულიად არ ეგუება: მიზეზი განსაზღვრულ პირობებში ყოველთვის განსაზღვრულ შედეგს იწვევს. ამიტომ შეუძლებელია, რომელიმე გარკვეული მოტივი ამ მოტივთა ჯგუფი კაუზალურად დაუკავშირო გარკვეულს ნებელობის აქტს. მაშასადამე, დეტერმინიზმი მაინც არ არის მართალი“<sup>58</sup>.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ საეჭვოდ ჩანს მიზეზობრიობისა და მოტივაციის უზნაძისეული განსხვავება. რაში ხედავს დ. უზნაძე ამ განსხვავებას. იმაში, რომ მიზეზი განსაზღვრულ პირობებში ყოველთვის განსაზღვრულ შედეგს იწვევს, მოტივი კი—არა. მაშასადამე, მოტივისა და ქცევას შორის კაუზალური კავშირი არ არის. უკანასკნელი დებულება ჩვენთვის სავსებით მისაღებია, მაგრამ არა აქ წარმოდგენილი საბუთით. ჯერ ერთი, მოტივი დ. უზნაძის მიერ გაგებულია, როგორც გადაწყვეტილების საფუძველი. როგორ არის შესაძლებელი, რომ საფუძველი არსებობდეს, ხოლო მისი შედეგი კი აუცილებელი არ იყოს? დ. უზნაძე ამბობს, რომ მიზეზობრიობას არ ეგუება მიზეზისა და შედეგის არა აუცილებელი კავშირი. ეს ასეა, მაგრამ საკითხავია, საფუძველ-შედეგის ურთიერთობას კი ეგუება, რომ მათი კავშირი აუცილებელი არ იყოს? ასეთი რამ შეუძლებელია, ეს საფუძველის ცნების საწინააღმდეგო იქნებოდა, ასეთი საფუძველი არ არის საფუძველი. მეორეც: გაუგებარია ერთი და იგივე მოტივი რატომ არ უნდა იწვევდეს ერთი და იმავე ქცევას. ბუ მოტივი არსებობს, მას, როგორც საფუძველს. სათანადო გადაწყვეტილებაც უნდა მოჰყვეს, ხოლო სანამ გადაწყვეტი-

58 დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, გვ. 176—177.

ლება ძალაშია. შესაბამისი ქცევა სრულდება კიდევ. მოტივი იმდენად და იმიტომ არის მოტივი, რომ გადაწყვეტილებას განსაზღვრავს. ბოლოს და ბოლოს, მოტივი გადაწყვეტილების მოტივია და თავისთავად, გადაწყვეტილების გარეშე, მოტივადაც არ ჩაითვლება. თუ იმას ვიგულისხმებდით, რომ ერთი და იგივე მოტივი ერთი და იგივე კი არა, არამედ სხვადასხვა ქცევას შეიძლება განსაზღვრავდეს, უფრო დიდი სიძნელის წინაშე აღმოჩნდებოდით: სხვა ქცევის განმსაზღვრელი მოტივი სხვა მოტივი იქნებოდა და არა იგივე მოტივი. ხომ დაასაბუთა თვითონ დ. უზნაძემ, რომ ფსიქოლოგიურად არც ერთი და იგივე ქცევას შეიძლება ჰქონდეს რამდენიმე მოტივი და არც რამდენიმე ქცევას—ერთი მოტივი: ქცევა იმდენია, რამდენიცაა მოტივი.

მდგომარეობა კიდევ უფრო რთულდება, როდესაც დ. უზნაძე იმის დახასიათებაზე გადადის, თუ რაში მდგომარეობს ნებელობის მიზეზობრივი განსაზღვრულობა. ნებელობა, დ. უზნაძის აზრით, თავისუფალია. „მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს თავისუფლება სრულიადაც არ ნიშნავს საფუძველმოკლებულობას, მიზეზგარეობას: ნებისმიერი ქცევის მიმდინარეობას რომ მთლიანად განწყობა წარმართავს, ეს ჩვენთვის უდავოა. მაშასადამე, ამ მხრივ არავითარ ინდეტერმინიზმზე ლაპარაკი არ შეიძლება. ხოლო რაც შეეხება კერძოდ ნებელობის აქტს, გადაწყვეტის მომენტს. რომელშიც განწყობის აღმოცენება ხდება—რაც შეეხება თვითონ ამ განწყობას, არც ის დგას ყოველგვარი მიზეზობრიობის გარეშე. ჩვენ ვიცით, რომ მასაც, სწორედ ისე, როგორც ჩვეულებრივს, იმპულსური ქცევის საფუძვლად მდებარე განწყობასაც, სიტუაცია განსაზღვრავს. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ ერთს შემთხვევაში აქტუალურ სიტუაციასთან გვაქვს საქმე, ხოლო მეორეში—წარმოსახულს, ან აზრიის სიტუაციასთან. მაგრამ აქ ამ გარემოებას ხომ სრულიად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. სიტუაციას—წარმოსახული იქნება იგი, თუ აქტუალური, სულ ერთია—ორივე შემთხვევაში თანაბრად შესწევს ძალა განწყობის აღმოცენების მიზეზის როლში გამოვიღეს: ნებისმიერი ქცევის საფუძვლად მდებარე განწყობა მთლიანად ისევე დეტერმინირებულია აზრით სიტუაციით, როგორც იმპულსური ქცევის განწყობა აქტუალურით.

ამრიგად, ნებელობა თავისუფალია, რამდენადაც აქტუალური სიტუაციის გავლენას არ ემორჩილება, რამდენადაც აქედან მომდო-

ნარე იძულებას არ განიცდის. იგი თავისუფალია, რამდენადაც მასზე მოქმედი სიტუაცია წარმოსახულია, მაშასადამე, სუბიექტის მიერაა გაცნობიერებული. მაგრამ იგი დეტერმინირებულია, არაა თავისუფალი, რამდენადაც თუმცა წარმოსახულით. მაგრამ მაინც სიტუაციითაა პირობადებული<sup>59</sup>.

ამრიგად, დ. უზნაძის მიერ (1) აღიარებულია, რომ წარმოსახულ სიტუაციას მიზეზობრივი დეტერმინაციის უნარი შესწევს; (2) ნებელობის აქტის მიზეზობრივი დეტერმინაცია გაგებულია, როგორც წარმოსახული, ასუ აზრითი სიტუაციის განსაზღვრულობა.

(1) წარმოსახული სიტუაცია აზრითი სიტუაციაა, ე. ი. აზრია, აზროვნებითი სურათია მომავალი უცვლელი შესახებ. ამიტომ თქმა იმისა, რომ წარმოსახული სიტუაცია მიზეზობრივი დეტერმინაციის როლს ასრულებს, ნიშნავს იმის დაშვებას, რომ აზრს შეუძლია რაიმე მიზეზობრივად განსაზღვროს. სიტუაციის წარმოსახვაც და გადაწყვეტის აქტიც ფსიქიკურის სფეროა. მათი მიზეზობრივად დაკავშირება მხოლოდ მაშინ მოხერხდებოდა, თუ ნაგულისხმევი იქნებოდა ფსიქიკური მიზეზობრიობის შესაძლებლობა. მაგრამ ჩვენ დავინახეთ, რომ ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნება არის ყალბი ცნება; რომ ფსიქიკურში, მით უმეტეს—ცნობიერების ველზე. მიზეზობრიობას ადგილი არა აქვს. მაშასადამე, წარმოსახული სიტუაცია მოკლებულია მიზეზობრივი დეტერმინაციის უნარს.

(2) ნებელობის მიზეზობრივ განსაზღვრულობაში წარმოსახული სიტუაციით განსაზღვრულობა რომ ვიგულისხმობთ, მაშინ დავკარგავდით იდეალისტური დეტერმინიზმისა და მატერიალისტური დეტერმინიზმის გამიჯვნის საფუძველს. ფსიქიკურის შიგნით ნებელობის დეტერმინაციას იდეალისტური დეტერმინიზმი არათუ არ უარყოფს, არამედ მას ემყარება, და ემყარება არა შემთხვევით, არამედ როგორც პრინციპს. დ. უზნაძის განწყობის თეორიაში ნებელობის თავისუფლების პრობლემაზე მსჯელობის დროს დეტერმინიზმის დაცვა წარმოსახული სიტუაციისაგან ნებელობის მიზეზობრივ განსაზღვრულობაზე მითითებით არ შეესაბამება ამ თეორიის არსებას.

59 დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, გვ. 177—178.

## 6. თავისუფლებას განცდა და თავისუფლების იღვა

ინდეტერმინიზმის არგუმენტაციაში არსებითი მნიშვნელობის მქონედ ითვლება მითითება იმაზე, რომ თავისუფლების განცდა არსებობს როგორც ფაქტი. ეს ფაქტი, ინდეტერმინიზმის აზრით, ნებისყოფის თავისუფლების უწყველ დადასტურებას წარმოადგენს. თუ ადამიანი თავისუფალი არ არის, კითხულობენ ინდეტერმინისტიკა, საიდან წარნოდგება ეს განცდა? ხომ არ შეიძლება, რომ იმას, ვინც არათავისუფალია, ჰქონდეს თავისუფლების განცდა? საკითხი იმას კი არ შეეხება, რომ ადამიანს აქვს აზრი ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ. აზრი ბევრი ისეთი რაიმეს შესახებ შეიძლება, ბევრი ისეთი რამ წარმოიდგინება, რაც სინამდვილეში არ არსებობს. მაგ., ცხოველი, რომელსაც ცხენის ტანი და ადამიანის თავი აქვს და ა. შ. არა, ინდეტერმინისტიკები სხვას ამბობენ. მათ მხედველობაში აქვთ თავისუფლება, როგორც განცდა, როგორც უშუალო სინამდვილე. ადამიანი, მაგალითად, განიცდის ტკივილს. ხომ არ შეიძლება ითქვას, რომ ეს განცდა მოჩვენებითია, რომ ადამიანს არ სტკივა, მაგრამ ტკივილს განიცდის? ტკივილი, რომელიც არ განიცდება, ტკივილს არ წარმოადგენს. და პირიქით, თუ ტკივილს განიცდი, ეს იმას ნიშნავს, რომ ნამდვილად გტკივა. ასეთივეა თავისუფლების განცდაც, ამბობენ ინდეტერმინისტიკები. მე განვიცდი, რომ თავისუფალი ვარ. როგორ შეიძლება ამის შემდეგ ითქვას, რომ მე არა ვარ თავისუფალი? ეს ხომ იმის მსგავსი იქნებოდა, რომ მე ითქვა: მე ტკივილს განვიცდი, მაგრამ არ მტკივა.

თავისუფლების განცდის აღიარება, როგორც ნებისყოფის თავისუფლების დადასტურება, ერთ-ერთ ძირითად არგუმენტად გამოყენებული იყო ჯერ კიდევ დეკარტის მიერ. მისი აზრით, ადამიანს აქვს იმის განცდა, რომ ის თავისუფლად ღებულობს გადაწყვეტილებას, შეუძლია მოქმედება შეასრულოს ან არ შეასრულოს. დეკარტის შემდეგ ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ არ დაწერილა მეტად თუ ნაკლებად სერიოზული გამოკვლევა. რომელშიც განხილული არ ყოფილიყოს თავისუფლების განცდისა და მისი მნიშვნელობის საკითხი.

აქვს თუ არა ადამიანს თავისუფლების განცდა? მისი არსებობა არავითარ ეჭვს არ იწვევს. „სხვა არა იყოს რა,—წერს დ. უზნა-

ძე;—თვითონ ცნება ნებელობის თავისუფლებისა არ გაჩნდებოდა, რომ მას ჩვენს განცდაში საფუძველი არ ჰქონოდა<sup>60</sup>. თვითცნობიერება ადასტურებს, რომ ადამიანს აქვს თავისუფლების განცდა. თვითცნობიერების ამ ცნობას სხვა მოწმე აღარ სჭირდება. თუ თავისუფლება მოცემულია, როგორც განცდა, მაშინ მისი არსებობა ფაქტიურია და არ შეიძლება დავას იწვევდეს. ეს ითქმის არა მარტო თავისუფლების განცდის, არამედ საერთოდ განცდის შესახებაც. „ნამდვილისა და არანამდვილის ცნების გამოყენება განცდის მიმართ,—წერს ა. ბოჭორიშვილი,—წუწუნარებელია; უკანონოა. თუ რაიმე განიცდება ნამდვილად, ის კითხვის ქვეშ აღარ შეიძლება დადგეს: განცდის არსებობისა და ნამდვილობის საზომი განცდაა თვითონ“<sup>61</sup>.

მართალია, განცდის, მოცემულ შემთხვევაში—თავისუფლების განცდის, არსებობაში დაეჭვება შეუძლებელია, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ასევე უეჭველია მისი ინდეტერმინისტული ინტერპრეტაცია: განცდა, როგორც ფაქტი, საერთო აღიარებას უნდა ნახულობდეს. მაგრამ სავსებით შესაძლებელია მისი სხვადასხვაგვარი ახსნა-განმარტება. ატომის ნაწილაკებად დაშლაც ფაქტია თუმცა მატერიალისტებისა და იდეალისტების მიერ მისი ინტერპრეტაცია ურთიერთსაპირისპიროა. ასევე შეიძლება ითქვას თავისუფლების განცდის შესახებაც. მისი არსებობა ფაქტია, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ ნებისყოფის თავისუფლებაც ასევე ფაქტს წარმოადგენს.

თავისუფალ ნებისყოფაში ინდეტერმინიზმს ესმის ნებისყოფა. რომელიც ობიექტური მიზეზებით არ არის განსაზღვრული. მისგან დამოუკიდებელია. მაშასადამე. თავისუფლების განცდას ინდეტერმინიზმი თვლის ასეთი დამოუკიდებლობის განცდად. დეტერმინიზმიც აღიარებს თავისუფლების განცდას, როგორც ფაქტს. მაგრამ ამავე დროს ის უარყოფს იმას, თითქოს ეს ფაქტი ინდეტერმინიზმის სასარგებლოდ ლაპარაკობდეს. პირიქით, დეტერმინისტები ყოველთვის ცდილობდნენ განეხილათ ეს ფაქტი, როგორც დეტერმინიზმის გამართლება. ეს უკანასკნელი გარემოება გულისხმობს იმას ახსნას, თუ რას ემყარება თავისუფლების განცდა და. მაშასადამე,

60 დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, გვ. 176.

61 ა. ბოჭორიშვილი, შ. ჩხარტიშვილი, ფსიქოლოგია, გვ. 321.

რის გამოხატულებად შეიძლება იგი ჩაითვალოს. ბუნებრივია, რომ ჩვენ აქ, პირველ რიგში, საკითხისადმი მატერიალისტურად დეტერმინიზმის დამოკიდებულება გვაინტერესებს, მაგრამ ყურადღებას იქცევს იდეალისტი დეტერმინისტების მოსაზრებებიც, რომლებიც არცთუ ისე იშვიათად საკმაოდ ძლიერად ურტყამენ ინდეტერმინიზმის ზოგიერთ არგუმენტს.

თავისუფლების განცდიის იდეალისტური ინტერპრეტაციის პირველი კრიტიკა მატერიალისტური დეტერმინიზმის პოზიციებიდან მოცემული იყო სპინოზას მიერ.

მეორე თავში, სპინოზას თეორიის განხილვის დროს დავინახეთ, რომ სპინოზა მკვეთრად ასხვავებს თავისუფლების განცდასა და თავისუფლების იდეას, უარყოფს პირველს, როგორც ნებისყოფის თავისუფლების დადასტურებას და აკრიტიკებს მეორეს. როგორც არაადექვატური შემეცნების პროდუქტს.

აღამიანის მიერ (1) თავისი სურვილების შეგნება და (2) ამ სურვილებისა და მოქმედებათა მიზეზების უცოდინარობა,—ასეთია, სპინოზას აზრით, ის ორი ფაქტორი, რომლებიც ნებისყოფის თავისუფლების იდეას განსაზღვრავენ. (1) გასაგებად ხდის იმას. თუ რატომ არ მიაწერს აღამიანი თავისუფლების ნიშანს უნებლიე მოქმედებას. (2) კი გვიხსნის იმას, თუ რატომ არ თვლიან თავიანთ ნებისყოფას თავისუფლად ის აღამიანები, რომლებიც ყოველი მოქმედების წინასწარ განმსაზღვრელად ღმერთს აღიარებენ—მიზეზების უცოდინარობა მათში თავისუფლების იდეას მაშინ გამოიწვევდა, თუ მათ წარმოდგენა არ ექნებოდათ თავიანთი მოქმედების არავითარ მიზეზზე. მაგრამ მათ ასეთ მიზეზად ღმერთი წარმოუდგენიათ, რის გამოც ნებისყოფის თავისუფლების იდეა მათთვის უცნოდ რჩება.

მაშ, რას წარმოადგენს თავისუფლების განცდა? სპინოზას მიხედვით, თავისუფლების განცდას იმაზე მეტი მნიშვნელობა არა აქვს აღამიანის ქცევის გასაგებად ვიდრე ექნებოდა ასეთ განცდას ქვის მიერ. რომელიც თავის სურვილს შეიგნებდა. მისი მოძრაობა მიზეზობრივად არის დეტერმინირებული და, მაშასადამე, აუცილებელია. იმის შეგნება კი, რომ მას მოძრაობა ასე ჰყრის, ოდნავადაც არ მოწმობს მის რაიმე დამოუკიდებლობას აუცილებლობისაგან. ნებისყოფის თავისუფლების განცდა ილუზიაა, ის სინამდვილეში



არის მხოლოდ მოქმედების სურვილზე დამოკიდებულების გაცნობიერება.

განხილული საკითხის სპინოზასეულმ აინტერპრეტაციამ ღრმა გავლენა მოახდინა შემდეგდროინდელ მოაზროვნეებზე. ის გარკვეულ ფარგლებში გამოყენებულ იქნა იდეალისტი დეტერმინისტების მიერაც და, შეიძლება ითქვას. დეტერმინიზმს მასზე პრინციპულად არასოდეს უთქვამს უარი. იმგვარი დეტერმინისტიც კი, როგორც იყო ჰიუმი, თავისუფლების განცდაზე მსჯელობის დროს პირდაპირ იმეორებდა სპინოზას. „ჩვენ,—წერდა ჰიუმი,—ვგრძნობთ. რომ უმრავლეს შემთხვევაში ჩვენი მოქმედებანი დაქვემდებარებულია ჩვენი ნებისყოფისადმი და წარმოვისახავთ, თითქოს იმას ვგრძნობთ. რომ თვითონ ნებისყოფა არაფრისადმი არ არის დაქვემდებარებული“<sup>62</sup>. პოლბახმა უფრო ვრცლად იმსჯელა თავისუფლების განცდის შესახებ და ნებისყოფის თავისუფლების განცდას ილუზია უწოდა. პოლბახი წერდა: „მაგრამ მე ხომ ვგრძნობ თავს თავისუფლად,—იტყვი თქვენ. ეს ილუზიაა—ისეთივე, როგორც დარწმუნება იმ საარაკო ბუზისა, რომელმაც ხელნაზე რომ იჯდა, წარმოიდგინა რომ ურემს მართავს. ამრიგად, ადამიანი, რომელიც თავს თავისუფლად თვლის, სხვა არაფერია, თუ არა ბუზი, რომელსაც თავი მსოფლიოს მმართველად წარმოუსახავს, მაშინ როდესაც. სინამდვილეში, თვითონ ის. თავისთვის მალულად მთლიანად ექვემდებარება მის კანონებს.

ჩვენი შინაგანი დარწმუნებულობა, რომელიც გვაძლევს ვინაობას, რომ ჩვენ თავისუფალი ვართ შევასრულოთ ესა თუ ის ქცევა,—წმინდა წყლის ილუზიაა. ჩვენ თუ შევძლებთ ვიპოვოთ ჩვენი მოქმედების ჰეშმარითი აღმძვრელი მიზეზები, დავრწმუნდებით, რომ ისინი ყოველთვის წარმოდგენენ ჩვენი სურვილებისა და ნდომების აუცილებელ შედეგებს, რომლებზედაც ჩვენ არასოდეს არა გვაქვს ძალაუფლება. თქვენ თვლით თავს თავისუფლად. ვინაიდან აკეთებთ ყველაფერს, რაც გინდათ. მაგრამ თავისუფლება ხართ გინდოდეთ ან არ გინდოდეთ, გასურდეთ ან არა გასურდეთ? არ იბადებიან თქვენი სურვილები და მისწრაფებები საგნებისა და თვისებებისაგან, რომლებიც არანაირად თქვენზე არ არიან დამოკიდებულნი“<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> Ю. м. Исследование . . . გვ. 108

<sup>63</sup> Г о л ь б а х. Здравый смысл, გვ. 304—305.

თავისუფლების განცდის თავისებურ გაგებას გვაძლევს შოპენჰაუერი, რომლის თვალსაზრისზეც ამ საკითხში სპინოზას გავლენა აშკარაა.

თავისუფლების განცდა, შოპენჰაუერის აზრით, არის მხოლოდ ჩვენი მოქმედების ჩვენსავე ნდომაზე დამოკიდებულების განცდა. დამოკიდებულია თუ არა ნებისყოფა მიზეზობრივად მოტივეზზე ან გარეგან სამყაროზე, ამაზე თვითცნობიერება არაფერს არ გვეუბნება და ვერც გვეტყვის. თვითცნობიერებას ჩვენ ვეკითხებით ნებისყოფისა და მისი მიზეზების ურთიერთობის შესახებ, ის კი სხვა პასუხს გვაძლევს. „ჩვენი საქმეების, ე. ი. ჩვენი სხეულებრივი მოქმედების დამოკიდებულება ჩვენს ნებისყოფაზე, რის შესახებაც ყოველ შემთხვევაში მოწმობს თვითცნობიერება. არის რაღაც სრულიად სხვა, ვიდრე ჩვენი ნებისმიერი აქტების დამოუკიდებლობა გარეგანი გარემოებებზეაგან, რაც იქნებოდა კიდევ ნებისყოფის თავისუფლება“<sup>64</sup>. შოპენჰაუერი გადაჭრით უარყოფს ნებისყოფის თავისუფლების განცდის შესაძლებლობას და ამას იმით ასაბუთებს. რომ ნებისყოფის თავისუფლება გულისხმობს გარეშე გარემოებათაგან ნებისყოფის დამოუკიდებლობას, ხოლო ასეთი რამ თვითცნობიერების სფეროს სცილდება. თავისუფლების განცდა, როგორც განცდა ნებისყოფის თავისუფლებისა, მოჩვენებითია. ამ მოჩვენების მიზეზი ის არის, რომ ადამიანები ერთმანეთში ურევენ სურვილსა და ნდომას, ერთდროულად ორი საპირისპირო სურვილისა და ორი საპირისპირო ნდომის შესაძლებლობას. როდესაც ადამიანს სურს ერთი. მას აგრეთვე შეუძლია სურდეს მეორეც, მისი საპირისპირო. ამას ვერ ვიტყვით ნდომის შესახებ. თუ მე მინდა რაღაც. იმავედროულად სხვა რაიმეს ნდომის შესაძლებლობა გამორიცხულია. ნებისყოფის თავისუფლება კი სწორედ იმას გულისხმობს. რომ მოცემულ პირობებში ინდივიდს ორი დიამეტრულად საწინააღმდეგო მოქმედების შესრულება შეუძლია. და რაკი გულუბრყვილო ადამიანი ორი საპირისპირო სურვილის გაცნობიერებას ორი საპირისპირო ნდომის გაცნობიერებად ღებულობს, მას ექმნება ილუზია, რომ აქვს ნებისყოფის თავისუფლების განცდა. თვითცნობიერება ადასტურებს, რომ მე შემიძლია გავაკეთო ის, რაც მინდა. მაგრამ მე შემიძლია თუ არა არ მინდოდეს ის, რაც ამჟამად მინდა.

<sup>64</sup> Шопенгауэр. Свобода воли, гл. 21—22.

ეს თვითცნობიერებისათვის სრულიად მიუღწეველია. „თვითცნობიერების უღავო მოწმობა: „მე შეიძლია გავაკეთო, რაც მინდა“. არაფერსაც არ შეიცავს და არ წყვეტს ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ, რომელიც იმაში უნდა მდგომარეობდეს, რომ ნებაყოფის თითოეული აქტა, თითოეულ ინდივიდუალურ შექთხვევაში, მამასადამე, მოცემული ხასიათის დროს. ატცილებლად არ განისაზღვრება გარეგანი გარემოებებისაგან რომელშიც მოცემული ადამიანი იმყოფება, არამედ შეიძლება გამოვლინდეს ასეც და ისეც“<sup>65</sup>. კითხვა იმისა, ამბობს შოპენჰაუერი, შეუძლია თუ არა ადამიანს მოცემულ მომენტში უნდოდეს სხვანაირად, ვიდრე უნდა, ნიშნავს იმის კითხვას, შეუძლია თუ არა მას იყოს სხვანაირი, ვიდრე არის. „შენ შეგიძლია გააკეთო რაც გსურს: მაგრამ შენი ცხოვრების თითოეულ მოცემულ მომენტში შენ შეგიძლია ინდომო მხოლოდ ერთი რამ განსაზღვრული და არამც და არამც სხვა რაიმე, გარდა ამ ერთისა“<sup>66</sup>.

არსებითად იმავე მიმართულებით წყვეტს აღნიშნულ საკითხს ა. რილიც. მისი აზრით. თვითცნობიერებაში არ შეიძლება მოცემული იყოს ნებისყოფის მიზეზები. სუბიექტი ქცევის დროს თუ თავს თავისუფლად გრძნობს, ეს არ გამოდგება იმის საბუთად. რომ მის ნებისყოფას მიზეზები არ განსაზღვრავენ. ეს მიზეზები საერთოდ არ შეიძლება მოხვდნენ თვითცნობიერებაში და, მამასადამე, იქიდან. რომ მათ არ განვიცდით, ვერ დავასკვნით მათი არარსებობის შესახებ. მაშ, როგორ ავხსნათ თავისუფლების განცდის ფაქტი? „ჩვენი მოქმედება,—წერს რილი,—გვგონია წარმოდგება თვითონ ჩვენგანვე იმიტომ, რომ ჩვენი თვითცნობიერება წარმოდგება ჩვენს მოქმედებასთან ერთად“<sup>67</sup>. ამიტომ არის, რომ ჩვენ ვაცნობიერებთ ჩვენს სურვილებს...და არა მათ მიზეზებს. თვითცნობიერებაში მოცემულის მიზეზი თვითონ თვითცნობიერება ვერ იქნება, ვინაიდან მიზეზი წინ უსწრებს შედეგს. „ჩვენი მოქმედებების, ე. ი. ჩვენი მიდრეკილებებისა და სურვილების მიზეზები არ შეიძლება მოხვდნენ ჩვენ თვითცნობიერებაში იმიტომ, რომ ფაქტიურად იმყოფე-

<sup>65</sup> შოპენჰაუერი, იქვე. გვ. 33.

<sup>66</sup> იქვე, გვ. 34.

<sup>67</sup> А. Риль. Теория науки и метафизика, 1887, გვ. 264.

ბან მის გარეთ. რადგანაც მას წინ უნდა უსწრებდნენ<sup>68</sup>. რილის მიხედვით, ჩვენი ნდომების მიზეზები მოცემულია არა თვითცნობიერებაში. არამედ იმყოფება ჩვენი სულის არაცნობიერ სიღრმეში.

თავისებურად აკრიტიკებდა თავისუფლების განცდის ინდეტერმინისტულ გაგებას ჯ. სტ. მილი. მისი მტკიცებით, თავისუფლების განცდა არ ეწინააღმდეგება დეტერმინიზმს და სრულიადაც არ ამართლებს ნებისყოფის თავისუფლებას ინდეტერმინისტულ ცნებას. რას ნიშნავს ნებისყოფის თავისუფლების ცნობიერებაში მოცემულობა? იმას, რომ არჩევანის მოხდენამდე მე ვაცნობიერებ ჩემს უნარს—გადავწყვიტო ამა თუ იმ გზის არჩევა. მაგრამ ეს უნარი არ შეიძლება ცნობიერებაში იყოს მოცემული. რასაც მე ვაცნობიერებ, არის ის, რასაც ახლა ვგრძნობდი და ვაკეთებ და არა ის, რასაც მომავალში ვიგრძნობ ან გავაკეთებ. „ცნობიერება მე შეუბნება იმას, რასაც ვაკეთებ ან ვგრძნობ. მაგრამ რის ვაკეთების უნარიც მაქვს, არ არის ცნობიერების საგანი. ცნობიერებას არა აქვს არაფერი წინასწარმეტყველური; ჩვენ ვაცნობიერებთ იმას, რაც არის, და არა იმას, რაც იქნება ან შეიძლება იყოს... ჩვენ სრულიადაც ვერ გავიგებდით, რომ მოქმედების უნარი გვაქვს, თუ არასდროს არ ვიმოქმედებდით“<sup>69</sup>. ვმოქმედებთ რა ერთგვარად, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შეგვეძლო გვემოქმედა სხვაგვარადაც, მაგრამ ასეთი ფიქრი ყოველთვის გულისხმობს განსხვავებას ანტეცედენტებში—თუ გარემოებები სხვაგვარი იქნებოდა, ჩვენ სხვაგვარად ვიმოქმედებდით.

თანამედროვე ბუროკრატიულ ფილოსოფიაში გრძელდება დავა ნებისყოფის თავისუფლების ინტროსპექციაში მოცემულობის შესახებ. თანამედროვე იდეალისტურ დეტერმინიზმს რაიმე არსებითი სიახლე არ შეუტანია აღნიშნული საკითხის გაგებაში. კერძოდ, ნეოპოზიტივიზმში ამ მხრივ დამახასიათებელია ბ. რასელის თვალსაზრისი. რომელიც მოკლედ შემდეგში მდგომარეობს: თავისუფლების განცდა სრულიადაც არ ამტკიცებს თავისუფალი, ე. ი. მიზეზობრიობისაგან დამოუკიდებელი ნებისყოფის არსებობას. თავისუფლების ეს განცდა მხოლოდ იმის განცდაა, რომ ჩვენ შეგვიძლია მოვახდინოთ არჩევანი, როდესაც ალტერნატივა არსებობს,

<sup>68</sup> რ ი ლ ი, იქვე, 264.

<sup>69</sup> Д. С. Милль. Обзор философии Гамильтона, 1869, გვ. 474.

მაგრამ ის არ გვიჩვენებს იმას, რომ არ არსებობს მიზეზობრივი კავშირი ჩვენს სურვილსა და მოვლენათა მანამდელ მსვლელობას შორის. სხვანაირად რომ ვთქვათ, რასელის აზრითაც. თავისუფლების განცდა მოქმედების ნებისყოფაზე დამოკიდებულების განცდაა და მეტი არაფერი. ყოველი ნებისმიერი აქტი დეტერმინირებულია. ამ დეტერმინაციის უცოდინარობა გვაფიქრებინებს, რომ ნებისყოფა განუსაზღვრელად, თავისუფლად მოქმედებს. მაგრამ, ირონიულად შენიშნავს რასელი, სასურველი არ არის, რომ თავისუფალი ნებისყოფა უბრალოდ ჩვენს უცოდინარობაზე იყოს დამოკიდებული. ეს რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ ცხოველები უფრო თავისუფალი იქნებოდნენ, ვიდრე ადამიანები, და ველურები უფრო თავისუფალი, ვიდრე ცივილიზებული ხალხები<sup>70</sup>.

ამ საკითხის სხვა, იდეალისტურ-დეტერმინისტული ინტერპრეტაციებიდან თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში არა ერთხელ გამხდარა მსჯელობის საგანი კ. ჰემპელის შეხედულება<sup>71</sup>. რომლის მიხედვითაც. ინტროსპექცია გვარწმუნებს. რომ ჩვენ შეგვიძლო ავევრჩია სხვა მოქმედება, ვიდრე ის, რომელიც ფაქტიურად ავირჩიეთ; მაგრამ ის უარყოფს, თითქოს ეს ნებისყოფის თავისუფლებას ამტკიცებდეს—ხომ შეიძლება, რომ ეს გრძნობა მაცდური იყოს. მაშასადამე, დასკვნის ჰემპელი, ინტროსპექციის მონაცემები არ შეიცავს იმის სიცხადეს, რომ ჩვენ ერთსა და იმავე დროს შეგვიძლია შევასრულოთ ან არ შევასრულოთ გარკვეული მოქმედება. აქედან გამოსვლით. ჰემპელი საერთოდ უარყოფს იმას, თითქოს ინტროსპექციულ მონაცემს რაიმე დამოკიდებულება ჰქონდეს არჩევანის კაუზალურ დეტერმინაციასთან. რამდენადმე განსხვავებული საფუძვლით ამავე თეზისს ასაბუთებს ბ. ბლანშარდი<sup>72</sup>.

მაგრამ არიან ისეთებიც. რომლებიც ამგვარ შეხედულებას არ იზიარებენ. მათთვის თავისუფლების განცდა სრულიადაც არ არის ილუზორული, არამედ ის არის სახელდობრ ნებისყოფის თავისუფლების განცდა, ე. ი. ცხადი დადასტურება იმისა, რომ ერთსა და იმავე დროს მე შემიძლია, ჩემზეა დამოკიდებული ავირჩიო გარკ-

<sup>70</sup> B. Russell. Our Knowledge of the External World, 1952, p. 237—238.

<sup>71</sup> C. Hempel. Some Reflections... in „Determinism and Freedom“.

<sup>72</sup> B. Blanshard. The Case for Determinism, in „Determinism and Freedom“.

ვეული მოქმედების შესრულება ან არ ავირჩიოთ იგი. ამ შეხედულებების თანამედროვე ავტორთა შორის ყველაზე მეტი პოპულარობით სარგებლობს კ. კემპბელი, რომლის შრომასაც „არის ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა ფსევდო-პრობლემა?“<sup>73</sup> თანამედროვე ინდეტერმინისტები საუკეთესოდ თვლიან და ხშირად ჩოწმებენ. კემპბელი თავის მტკიცებას იმაზე ამყარებს, რომ რაიმე მოქმედების შესრულება მოვალეობის შეგნებით, რაც მოითხოვს დიდ ძალისხმევასა და უძლიერესი სურვილის დაკმაყოფილებაზე უარს თქმას, შეუძლებელი და გაუგებარი იქნებოდა, თუ არ დაგუშვით კაუზალური ხაზის გაწყვეტა, ე. ი. თავისუფალი ნებისყოფის უნარი.

კ. კემპბელის გზას მიჰყვება კ. ლერერი, რომელიც ამტკიცებს: „ინტროსპექცია ნამდვილად გვიჩვენებს, რომ ჩვენ ზოგჯერ დარწმუნებული ვართ, რომ ჩვენ არ ვმოქმედებთ ჩვენი უძლიერესი სურვილით და რომ შეგვეძლო აგვეჩია მოქმედება განსხვავებულად, ვიდრე ფაქტიურად ავირჩიეთ“<sup>74</sup>; ლერერი კემპბელზე უფრო შორს მიდის—თავისუფლება გრძნობაში გვეძლევა არა მარტო მოვალეობის შესრულების დროს, არამედ სხვა შემთხვევებშიც, როდესაც მოქმედების წინაშე მოფიქრება და მსჯელობა უდავო დადასტურებაა იმისა, რომ მომავალი მოქმედების არჩევანი დამოკიდებულია თავისუფალ ნებისყოფაზე და არა უძლიერეს სურვილზე. სხვანაირად რომ ვთქვათ, თავისუფლების გრძნობა საერთოდ არის ნებისყოფისათვის დამახასიათებელი და არ შემოიფარგლება მხოლოდ ისეთი ქცევებით, რომლებსაც მორალური მნიშვნელობა აქვთ. ლერერის მთავარი არგუმენტი ასეთია: ნებისყოფის თავისუფლება ინტროსპექციაში გვეძლევა, როგორც მომავალი მოქმედების განაზრება. მოფიქრება, რაც შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ იმ პირობით, თუ ჩვენ დარწმუნებული ვართ, რომ მომავალი მოქმედების შესრულება ან არშესრულება ჩვენს ძალაუფლებაშია. „იმი-სათვის, რომ მოვიფიქროთ, უნდა შევსარულოთ თუ არა ზოგიერთი მომავალი მოქმედება, ჩვენ დარწმუნებული უნდა ვიყოთ, რომ მომავალი მოქმედების შესრულება ან არშესრულება ჩვენს ძალაუფ-

---

ბ. ბლანშარი, იქვე.

<sup>73</sup> K. Lehrer. Can We Know that We Have Free Will by Introspection „The Journal of Philosophy“, Vol. LVIII, № 5, 1960, p. 150.

ლებამია. „იმისათვის; რომ მოვიფიქროთ, უნდა შევასრულოთ თუ არა ზოგერთი მომავალი მოქმედება, ჩვენ დარწმუნებული უნდა ვიყოთ, რომ ჩვენი შეგვიძლია ავირჩიოთ მოქმედების შესრულება და, აგრეთვე. რომ ჩვენ შეგვიძლია ავირჩიოთ არ შევასრულოთ იგი, ვინაიდან ჩვენ არ შეგვიძლია სერიოზულად ვიფიქროთ იმაზე, უნდა შევასრულოთ მოქმედება თუ არა ისე, თუ არა გვჭერა, რომ ჩვენ შეგვიძლია ავირჩიოთ უნდა შევასრულოთ იგი თუ არა“<sup>75</sup>.

ჩვენ აღარ გავაგრძელებთ სხვა მოაზროვნეთა შეხედულებების განხილვას, ვინაიდან ვფიქრობთ, რომ თავისუფლების განცდის ისტორიული და თანამედროვე განმარტებები არსებითად ამ ორგვარი ნააზრევით ამოიწურება, ხოლო ყველა სხვა ვარიანტი ძირითად ხაზებში მათ იმეორებს, სახელდობრ: ინდეტერმინიზმი თავისუფლების განცდას ნებისყოფის თავისუფლების დადასტურებად განიხილავს, დეტერმინიზმი კი ასეთი თავისუფლების განცდას ილუზოდ თვლის. უარყოფს თვითცნობიერებაში მისი მოცემულობის შესაძლებლობას. დეტერმინიზმისათვის ნებისყოფის თავისუფლება ცნობიერებაში მოცემულია მხოლოდ იდეის, გარკვეული დასკვნის სახით. რომელიც მოქმედების ნებისყოფაზე დაპოკიდებულებას განცდის ყალბ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს.

თავისებურია ამ საკითხისადმი დ. უზნაძის დამოკიდებულება. დ. უზნაძე. ერთი მხრაც, უარყოფს ნებელობის თავისუფლების ინდეტერმინისტულ ინტერპრეტაციას, ხოლო, მეორე მხრივ, არ იზიარებს დეტერმინიზმის შეხედულებას ნებელობის თავისუფლების განცდის მოჩვენებითი ხასიათის შესახებ. ადასტურებს რა იმას, რომ თავისუფლების განცდა არის ფაქტი, დ. უზნაძე ამტკიცებს. რომ ეს არის სახელდობრ ნებელობის თავისუფლების განცდა და არა მისი ილუზია. დ. უზნაძე წერს: „საქმის ნამდვილი ვითარება უფრო ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: ცნობიერებას ჩვენ სრულიადაც არ შევეყვართ შეცდომაში, როდესაც ნებელობის აქტს, როგორც თავისუფალ აქტს, განიცდის. როდესაც ადამიანი ნებელობას მიმართავს, იგი წინასწარ აქტუალური სიტუაციის იმპულსს ხელიდან უსხლტება, მისი იძულებისაგან თავისუფლდება: იგი არ აძლევს მას—აქტუალურ სიტუაციას. ან აქტუალურ ველს“,—როგორც იტყოდა ლევინი,—შესაძლებლობას, მასში შესატყვისი მოქმედების

განწყობა გამოიწვიოს. მაგრამ ეს უკვე ერთგვარი თავისუფლებაა— თავისუფლება, ასე ვთქვათ, ნეგატიური: თავისუფლება უმოქმედობისა. მაგრამ ამავე ნიადაგზე მოქმედების თავისუფლებაც აიგება. სუბიექტი თვითონ ქმნის თავის თავში განსაზღვრული მოქმედების განწყობას და, მაშასადამე თვითონ იწვევს დამოუკიდებლად ამ მოქმედებას. ეს უკვე მოქმედების თავისუფლებაა. მას სუბიექტი—და მხოლოდ სუბიექტი— განსაზღვრავს, იმიტომ რომ ის განწყობა, რომელიც მას უდევს საფუძვლად, მთლიანად სუბიექტის მიერაა შექმნილი: მისი ობიექტური ფაქტორი, სიტუაცია, გარედან როდია იძულებით მოცემული: იგი, როგორც წარმოსახული, როგორც აზრითი სიტუაცია, სუბიექტის აქტივობის ნაყოფია. რაც შეეხება სუბიექტურ ფაქტორს. ამაზე ლაპარაკიც ზედმეტია: იგი მე-ს მოთხოვნისებთან სისტემითაა განსაზღვრული.

ამრიგად, უდავოა, რომ ის განწყობა, რომელიც ნებელობის აქტში ისახება და ნებისმიერი მოქმედების პროცესს წარმართავს, სუბიექტის დამოუკიდებელი აქტივობის ნაყოფია. ამ მხრივ, ნებელობის თავისუფლების განცდა მთლიანად დასაბუთებულია<sup>76</sup>. ნებელობის ნამდვილი თავისუფლება, დ. უზნაძის მიხედვით, ნიშნავს სუბიექტის მიერ განწყობის შექმნას, რაც მას თვითაქტიობის განცდის სახით ეძლევა. „ამ განწყობის შექმნა მისი საქმეა. ამდენად იგი უეპქვლად აქტიურია; და, ბუნებრივია, რომ იგი ამ აქტივობას განიცდის კიდევ“<sup>77</sup>.

რა შეიძლება ითქვას თავისუფლების განცდის ისტორიულად ცნობილ ინტერპრეტაციების შესახებ?

მიუხედავად იმისა, რომ დეტერმინიზმის არგუმენტაციაში მრავალი რამ არის საგულისხმო და გასაზიარებელი, არადალექტიკურ დეტერმინიზმს, მით უფრო—იდეალისტურს, დღემდე არ მოუცია საკითხის დამაკმაყოფილებელი გადაწყვეტა. მისი ძირითადი ნაკლი იმაში მდგომარეობს, რომ ის ნებისყოფას მთლიანად განსაზღვრულად თვლის და ამიტომ ნებისყოფის თავისუფლების განცდას ილუზიად მიიჩნევს. მის წინააღმდეგ ინდეტერმინიზმს ყოველთვის რჩებოდა ძლიერი საბუთი: ის, ვინც განსაზღვრულია, არც

76 დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, გვ. 177.

77 იქვე, გვ. 175.



თავისუფლებას შეიძლება განიცდიდეს. ეს მოსაზრება, თუმცა ნებისყოფის თავისუფლების ინდეტერმინისტულ გაგებას ვერ ასაბუთებს, მაგრამ, ვიმეორებთ, საკმაოდ ძლიერია დეტერმინიზმის წინააღმდეგ თუ ეს უკანასკნელი ნებისყოფის დეტერმინაციის აბსტრაქტულ აღიარებას არ სცილდება.

ინდეტერმინიზმის თვალსაზრისის თავისუფლების განცდის შესახებ ფაქტი აქვს მხედველობაში, მაგრამ თვითონ ეს თვალსაზრისი ფაქტის დადგენით თუ აღწერით არ შემოიფარგლება. არამედ მისი აანსის პრეტენზიით გამოდის და ფაქტის გარკვეულ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს. ამ რიგ რაიმეს შეერთება ქმნის ინდეტერმინისტული თეორიის სიძარითლის მსგავსებას. ეს ინტერპრეტაცია გამოყოფილი ცალკე, რაც შეადგენს კიდევ ინდეტერმინიზმის თეორიას, სავსებით საფუძველს არის მოკლებული.

თავისუფალი ნებისყოფა ინდეტერმინიზმს ესმის როგორც ისეთი ნებისყოფა, რომელიც ობიექტური მიზეზით არ არის განსაზღვრული, მათგან დამოუკიდებელია. მაშასადამე, თავისუფლების განცდის ინდეტერმინიზმი თვლის ასეთი დამოუკიდებლობის განცდად. უპირველეს ყოვლისა, საკითხი პრინციპულად უნდა იქნეს დაყენებული. შესაძლებელია თუ არა ნებისყოფის ობიექტური მიზეზებისაგან დამოუკიდებლობის განცდა? განცდა ფსიქიკური ფენომენია. თვითონ მასში, როგორც განცდაში, არაფერია ისეთი, რაც ობიექტურ მიზეზებზე დამოკიდებულებას თუ დამოუკიდებლობას დაადასტურდება. განცდა არაფერს არ გვეუბნება თავისი წარმოშობის შესახებ, მან მხოლოდ თავისი არსებობა იცის. თვითნობიერებიდან გამოსვლით ობიექტური საგნების არსებობის დამტკიცება შეუძლებელია. ამიტომ ობიექტურ მიზეზებზე მსჯელობისათვის გამოსავლად თვითნობიერება თუ ავიღეთ, ამ მიზეზებზე ვერასოდეს ვერ გადავალთ, ვერც იმას ვიტყვით, რომ განცდა დამოკიდებულია ობიექტურ მიზეზებზე და ვერც იმას, რომ დამოუკიდებელია. განცდის არსებობას დასაბუთება არ სჭირდება, ის თავის თავს თვითონ „ასაბუთებს“, მაგრამ თვისი ობიექტურ მიზეზებზე მისი დამოკიდებულების თუ დამოუკიდებლობის შესახებ აუცილებლად მითხროვს დასაბუთებას. მაშასადამე, ინდეტერმინიზმს ვერაფერს შევლის თავისუფლების განცდის არსებობაზე მითითება. მისთვის მთავარი სიძნელე სწორედ ამის შემდეგ იწყება—მან უნდა დაასაბუთოს, რომ ეს განცდა ნებისყოფის ობიექტურ მიზეზებზე დამო-

უკიდებლობის შედეგს წარმოადგენს. ან, სხვანაირად, რომ ეს განცდა განმარტებულ უნდა იქნეს, როგორც ნებისყოფის ობიექტური მიზეზებისაგან დამოუკიდებლობა. ეს არის სწორედ ის, რასაც ინდეტერმინიზმი ვერ ასაბუთებს.

ნებისმიერი პროცესის, ე. ი. ნებელობის მიზეზობრიობისაგან დამოუკიდებლობის განცდა ლოგიკურადაც შეუესაბამო ცნებას წარმოადგენს. რას განვიციდით ჩვენ? იმას, რაც მოცემულია ცნობიერებაში, ან, უფრო ზუსტად,—რაც მოცემულია, როგორც ჩვენი ცნობიერება. ამიტომ „ცნობიერებაში მოცემულის“ მიზეზის განცდა რომ შესაძლებელი იყოს, მაშინ ეს მიზეზიც ცნობიერებაში იქნებოდა მოცემული, ე. ი. „ცნობიერებაში მოცემულს“ ვერ გავცილდებოდით და ვერასოდეს ვერ ვუპასუხებდით კითხვას ცნობიერებაში მოცემულისა და მისი მიზეზის ურთიერთობის შესახებ.

ამრიგად, ნებისყოფის თავისუფლების განცდა, სანამ ნებისყოფის თავისუფლება გაგებულია, როგორც მიზეზობრიობისაგან ნებისყოფის დამოუკიდებლობა, პრინციპულად შეუძლებელია. ხოლო მისი განცდა, როგორც ფაქტი, არსად არ არსებობს. ინდეტერმინისტების მიერ ნებისყოფის თავისუფლების განცდაზე, როგორც ფაქტზე, მითითება სინამდვილეში მოასწავებს თეორიით ფაქტის შეცვლას, თავისუფლების განცდის ადგილზე თავისუფლების იდეის დაყენებას.

ამ ორი რაიმეს გაიგივება დაუშვებელია. ის, ვინც თავისუფლების განცდას ნებისყოფის ობიექტური მიზეზებისაგან დამოუკიდებლობად ღებულობს, ნამდვილად მსჯელობს არა თავისუფლების განცდის, არამედ ნებისყოფის თავისუფლების იდეის შესახებ. ის გამოსავლად იღებს თავისუფლების განცდას, მაგრამ რასაც ნებისყოფის დამოუკიდებლობის შესახებ ამბობს, არის უკვე არა თავისუფლების განცდის, არამედ ნებისყოფის თავისუფლების იდეის შესატყვისი. ეს გადასვლა განცდიდან იდეაზე ემყარება იმ ილუზიას, თითქოს თავისუფალი მოქმედება თავისუფალი ნებისყოფის აქტს ნიშნავდეს. არცთუ ისე იშვიათად აღამიანს ჰგონია, რომ არა მარტო აკეთებს იმას, რაც უნდა, არამედ ინდომებს კიდევ, რაც უნდა; თითქოს მასზე იყოს მთლიანად დამოკიდებული, რა მოინდომოს და რა არა. ეს ორი რამ კი აშკარად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. „მე ვაკეთებ, რაც მინდა“ და „მე ვინდომებ, რაც მინდა“ სწვადასხვა მდგომარეობას გამოხატავენ, რომელთა გაიგივებას თ-

ვინაშე არევიან შუამდგომლობის საკითხის დაყენებაში. პირველ შემთხვევაში ლაპარაკია გადაწყვეტილების რეალიზაციაზე—მოქმედების თავისუფლებაზე, ხოლო მეორე შემთხვევაში კი საქმე შეეხება თვითონ გადაწყვეტილებას, ნებისმიერი ქცევის არსებით მხარეს. როდესაც ადამიანს ჰგონია, რომ მისი გადაწყვეტილება დამოუკიდებელია ობიექტური მიზეზებისაგან და, ამ აზრით, თავისუფალს წარმოადგენს, მაშინ მას უკვე აქვს არა განცდა, არამედ იდეა ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ. იდეა კი ქვეყნარბიერად შეიძლება იყოს და ყალბიც. ნებისყოფის თავისუფლების ინდეტერმინისტული იდეა ქვეყნარბიერად ვერ იქნება. კერძოდ, რაკი ნებისყოფის თავისუფლების ინდეტერმინისტული იდეის განმარტებისათვის თავისუფლების განცდაა დამოწმებული, ეს მოწმობა გაბათილებულად უნდა ჩაითვალოს მასზე დაკისრებული მისის პრინციპული შეუძლებლობის გამო.

მაგრამ ნებისყოფის თავისუფლების ინდეტერმინისტული ინდეტერპრეტაციის უსაფუძვლობა სრულიადაც არ გამოირიცხავს ამ განცდის მეცნიერული ახსნის მოთხოვნას. პირიქით, რომელიმე თეორიის უარყოფა თუ გაბათილება უფრო მწვავედ აყენებს მის მიერ გაყალბებული ფაქტის ბელახალი აღწერისა და ახსნის საჭიროებას. გამოსარკვევი ფაქტის უარყოფა სინამდვილესადმი მეცნიერული დამოკიდებულების უარყოფას უთანაბრდება. ამიტომ დასაბუთება იმისა, რომ თავისუფლების განცდის ინდეტერმინისტული განმარტება საფუძველს არის მოკლებული, საქმის მხოლოდ ერთი მხარეა. მეორე, და უფრო მნიშვნელოვანი, მხარე იმაში მდგომარეობს, რომ გაიკრვეს ამ განცდის წყაროები და მისი მნიშვნელობა.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ განხილული დეტერმინისტული თეორიების თეზისი იმის შესახებ, რომ თავისუფლების განცდა არ წარმოადგენს ნებისყოფის მიზეზობრიობისაგან დამოუკიდებლობას განცდას, არამედ ის არის მომავალი მოქმედების თვითონ სუბიექტზე დამოკიდებულების განცდა, სავსებით სწორია. ამ განცდას ნებისყოფის თავისუფლების განცდად ვერ ჩავთვლით, თუ ეს თავისუფლება თავიდანვე არ გავიგეთ, როგორც ნებისყოფაზე დამოკიდებული მოქმედების თავისუფლება. მაგრამ ამ ორი რაიმეს აღრევა, როგორც დავინახეთ. დაუშვებელია—ნებისყოფის თავისუფლება არის ნებისყოფის თავისუფლება და მოქმედების თავისუფლება—მოქმედების თავისუფლება.

მიუხედავად ამისა, თავისუფლების განცდის ტრადიციული დეტერმინისტული განმარტება სერიოზულ სიძნელეს ხვდება, თუ კითხვას ამგვარად დავაყენებთ: არსებობს თუ არა საეუძღველი, რომ თავისუფლების განცდის მნიშვნელობა მხოლოდ მოქმედების თავისუფლების სფეროთი შემოფარგლოთ და მასზე დაყრდნობით სხვა დასკვნა ვერ გავაკეთოთ, გარდა იმისა, რომ ნებისყოფა განსაზღვრულია და ა. შ.? ყოველივე ის, რაც ზემოთ ითქვა ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ, გვაფიქრებინებს, რომ ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხი უნდა იქნეს გაცემული.

სპინოზას მოსაზრებები აღნიშნულ საკითხზე დამაჩერებელი არ ჩანს. საქმე იმაშია, რომ შეუძლებელია ნებისყოფის თავისუფლების საქმეში თავისუფლების განცდა სრულიად იყოს მნაშვნელობას მოკლებული. განცდა იმისა, რომ მოქმედება მთლიანად სუბიექტზეა დამოკიდებული, შეუძლებელი და გაუგებარი იქნებოდა, სუბიექტი რომ განსაზღვრული, და მხოლოდ განსაზღვრული, იყოს. მხოლოდ დამოკიდებულს დამოუკიდებლობის არავითარი განცდა არ შეიძლება ჰქონდეს. უფრო მეტიც, ადამიანი რომ გარემოებებზე მხოლოდ დამოკიდებული იყოს, მას ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ ილუზიაც კი არ გაუჩნდებოდა. სპინოზა ამტკიცებს, რომ ასეთი ილუზიები ემყარება სურვილის გაცნობიერებას და მისი მიზეზების უცოდინარობას. მაგრამ ასეთი ახსნა არ არის დამაკმაყოფილებელი. სურვილის მიზეზების უცოდინარობა ძალიან ხშირად რომ ილუზიას არ იწვევს თავისუფლების შესახებ, ეს უბრალოდ შეიძლება დადასტურებულ იქნეს, როგორც ფაქტი. სპინოზას მიერ ქვისა და ადამიანის შედარება და იმის თქმა, რომ გასროლილი ქვაც თავს თავისუფლად ჩათვლიდა, თუ მას ცნობიერება ექნებოდაო, ამკარად უხეირო მაგალითია, მსგავსი სიტუაცია კიდევაც რომ წარმოვიდგინოთ, ძალიან ძნელი, იქნებ შეუძლებელიც. იქნებოდა იმის დაშვება, რომ ქვას თავი თავისუფალი ჰგონებოდა. ამ გარემოებამ საბაბი მისცა სპინოზას კრიტიკოსებს საერთოდ უარყოფით ნებისყოფის თავისუფლების ილუზიის სპინოზასეული გაგება და ეთქვათ, რომ ქვის ადგილზე ადვილია ადამიანის წარმოდგენა, თუმცა არაეინ არ დაიწყებს იმის მტკიცებას, რომ ასეთ დროს ის ნებისმიერად ვარდება. მაგ., ლ. ლოპატინი წერდა: „ჩვენ არ ვიცით, რას იფიქრებდა ქვა თავისი ვარდნის შესახებ თუ ის გაცნობიერდებოდა; მაგრამ ჩვენში ძალიან ბევრი ისეთი მოვლენა ხიბობა, რო-

მელთა მიზეზებიც არ ვიცით და მანც თვითნებობას მას არ მიკუ-  
წერთ... ვკარგავთ რა წონასწორობას, ჩვენ ვეცემით იმავე კანონე-  
ბის მიხედვით, როგორც ქვა: მაგრამ არც ერთ საღ ადამიანს აზრად  
არ მოუვა, რომ ის ვარდება ნებისმიერად—თუნდაც მან სრულიად  
არ იცოდეს მიზიდულობის კანონები, მით უმეტეს ის მიზეზები.  
რომლებიც კბადებენ მათ საყოველთაო ბატონობას<sup>78</sup>. მართალია,  
დ. ლოპატინი, აკრიტიკებს რა სპინოზას. მისი შეხედულების ვავე-  
ბაში უშვებს ერთგვარ უზუსტობას, რომელიც. სხვათა შორის.  
გავრცელებულია მის კრიტიკოსებში<sup>79</sup>, მაგრამ აბლა ამაჲ მნიშვნე-  
ლობა არა აქვს. აქ ის უნდა აღინიშნოს, რომ სპინოზას თეორია  
მართლაც სუსტია ამ პუნქტში—ის ვერც იმას გვიჩვენებს ბოლომდე,  
რატომ უმუშავდება ადამიანს იდეა ნებისყოფის აბსოლუტური თა-  
ვისუფლების შესახებ და ვერც იმას ხდის გასაგებად, თუ როგორ  
შეიძლება თავისუფლების განცდას ნებისყოფის თავისუფლება  
პრობლემის გარკვევისათვის ილუზიის აღმნიშვნელზე მეტი მნიშ-  
ვნელობა არ ჰქონდეს.

ამ მიმართულებით საკითხი წინ ვერც სხვა დეტერმინისტებმა  
წასწიეს. შოპენჰაუერმა დიდი ენერგია მოახმარა იმის მტკიცებას.  
რომ თავისუფლების განცდა არავითარ შემთხვევაში არ არის ნე-  
ბისყოფის თავისუფლების განცდა, მაგრამ მანც ვერ იქნა და ვერ  
განმარტა სრულიად არათავისუფალი ნებისყოფის მქონე ადამიანში  
თავისუფლების განცდის შესაძლებლობა.

ცალკე განხილვას საჭიროებს დ. უზნაძის თვალსაზრისი ამ სა-  
კითხზე.

განწყობის შექმნა თვითონ სუბიექტის მიერ, რაშიც დ. უზნა-  
ძე ნებელობის თავისუფლებას ხედავს, და რაც თავისუფლების  
განცდად გვეძლევა, საქმის ვითარების ფსიქოლოგიური დახასია-

<sup>78</sup> Л. Лопатин. Вопрос о свободе Воли. Труды Московского пси-  
хологического общества. Выпуск 3, 1889, гл. 126.

<sup>79</sup> კერძოდ, სპინოზა ნებისყოფის თავისუფლებას იდეის წყაროდ მართო პი-  
ზეზების უტოლინარობას კი არა. არამედ სუბიექტის გაცნობიერებასაც  
თვლიდა და ამ უკანასკნელში მოქმედების შეგნებულობა. მისი მიზანდასახუ-  
ლობა ესმოდა. ამიტომ ისეთი მავალითები, როგორცაა წონასწორობის დაკარ-  
გვის შედეგად ადამიანის დავარდნა და სხვ. ზუსტად არ შეესაბამება იმას. რა-  
საც სპინოზა ამბობდა. იხ. აგრეთვე: Ф у л ь е. Свобода и необходимость,  
გვ. 10.

თებაა, მართალია, არსებითი და ძალიან მნიშვნელოვანი, მაგრამ მაინც ფსიქოლოგიური დახასიათება. დ. უზნაძის მიერ გამოკვლეული მხარე საკითხის გადაწყვეტას ამოსწურავდა, თუ სუბიექტის აქტიურობის განცდა, განწყობის ჩამოყალიბებაში მისი საკუთარი აქტიურობის განცდა ამავე დროს იმ დამოუკიდებლობის განცდაც იქნებოდა, რომლის გარეშეც ნებელობის თავისუფლება არ შეიძლება არსებობდეს. ცხადია, აქ დამოუკიდებლობის ინდეტერმინისტულ ცნებაზე არ არის ლაპარაკი. მაგრამ, რაკი საქმე შეეხება სუბიექტისა და მიზეზობრიობის ურთიერთობას, როგორც არ უნდა გავიგოთ ეს დამოუკიდებლობა, ის არანაირად არ შეიძლება განცდაში იყოს მოცემული. ამას ისიც უნდა დავუმატოთ, რომ არც თავისუფლების განცდის ფენომენოლოგია, რომელიც დ. უზნაძის თეორიაში არის წარმოდგენილი, არც მის მიერ ნებელობის არსებითი მომენტების დახასიათება არ ადასტურებს იმას, თითქოს ნებელობის თავისუფლება განცდაში იყოს მოცემული. მართლაც, როგორ წარმოგვიდგება ნებელობის აქტის ფსიქოლოგიური სურათი? „1) გადაწყვეტის აქტის დროს სუბიექტი საკმაოდ გამოკვეთილს კუნთურ დაძაბულობას გრძნობს სხეულის ამა თუ იმ ნაწილში: მას გარკვეული დაძაბულობის შეგრძნებები უჩნდება... 2) გარდა ამისა, მას ნათელი წარმოდგენა აქვს იმის შესახებ, თუ რა უნდა ქნას, რა უნდა გააკეთოს, და საგულისხმოა, რომ ეს მომავალი მოქმედება სრულიად გარკვევით, როგორც საკუთარი მომავალი მოქმედება განიცდება (საგნობრივი მომენტი); 3) ამავე დროს სუბიექტი ყოველთვის ადასტურებს გადაწყვეტის მომენტში ერთი სპეციფიკური განცდის აღმოცენებას, რომელიც შეიძლება მხოლოდ ამნაირად გამოითქვას: „მე მინდა...“ „ეხლა მე ნამდვილად მინდა“ (აქტუალური მომენტი). როგორ უნდა გავიგოთ ეს განცდა? იგი არაა უბრალო დადასტურება, უბრალო შემეცნება თუ გაგება, უბრალო დამოწმება იმისა, რომ სუბიექტს აქამდე არ უნდოდა და აი ახლა უკვე უნდა. არა! იგი ნამდვილი აქტია, ნამდვილი განცდაა: მომავალი მოქმედება, რომელიც უნდა მოხდეს, უნდა განახორციელოს „მე“-მ, რომელსაც ეს „უნდა“<sup>80</sup>. აქ ყველაზე მნიშვნელოვანია სუბიექტის მიერ აქტიურობის განცდა, „მე ნამდვილად მინდას“ განცდა. „როდესაც აღა-

80 დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, გვ. 153.

მიანს გადასაწყვეტი აქვს რამე, დგება მომენტი, როცა იგი ერთბაშად გრძნობს, რომ აი, ახლა მას ეს უკვე „ნამდვილად უნდა“. ჩნდება თვითაქტივობის განცდა, რომელშიც ახლავება მოცემული ის, რაც მხოლოდ მომავალში უნდა მოხდეს, და უნდა მოხდეს. სწორედ ის, რაც „მე ნამდვილად მინდა“. ნებელობის აქტში, მაშასადამე, სუბიექტის მომავალი ქცევისადმი დამოკიდებულება განიცდება: იგი განცდილი, მე-დან გამომდინარე აქტივობაა, რომელშიც სუბიექტის პოზიცია ირკვევა მომავალი ქცევის მიმართ... ეს აქტი... მე-ს აქტად განიცდება, აქტად, რომელიც მართო მე-ზეა დამოკიდებული“<sup>81</sup>. განმარტავს რა იდეური სიტუაციის გზით განწყობის შექმნის თავისებურებებს. დ. უზნაძე განაგრძობს: „ამიტომ გასაგებია, რომ ნებელობის აქტში სუბიექტი თვითაქტივობას გრძნობს. ეს განცდა ძალიან თავისებური სახით გვეძლევა. როგორც ვიცით, მისი ადექვატური დახასიათება ასე შეიძლებოდა: „ეხლა მე ნამდვილად მინდა“. აქ რამდენიმე მომენტია ერთდროულად მოცემული, და ამ თავისებურ განცდას ყველა ეს მომენტები ერთად ახასიათებენ: ჯერ განცდა, რომ „მე“-ა აქ აქტიური, რომ „მე“-ს უნდა. მერე მეორე განცდა, რომ მას ნამდვილად უნდა. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ სუბიექტისათვის ისეთი განცდაცაა ცნობილი, რომელშიც მას მხოლოდ უნდა და არა ნამდვილად უნდა. ნებელობის აქტში ნდომის ეს ნამდვილობაა ხაზგასმული“<sup>82</sup>.

ნებელობის აქტის ეს დახასიათება მოწმობს, რომ ნებელობის დროს ქცევის წყაროდ განიცდება მე-ს აქტივობა, თვითონ მე. ამ აქტივობის დამახასიათებელი ნიშანია „მე ნამდვილად მინდა“. „მე ნამდვილად მინდა“ იმას ნიშნავს, რომ მომავალი ქცევა, რომელიც მე-მ უნდა განახორციელოს, მთლიანად მეზეა დამოკიდებული. მეს ნამდვილად ნდომაზეა დამოკიდებული მომავალი ქცევა,—აი რა განცდით ხასიათდება ნებელობის ძირითადი მხარე. მაშასადამე, თვითაქტივობის ის განცდა, რომელსაც ნებელობის დროს აქვს ადგილი, სრულიადაც არ არის განცდა ობიექტური მიზეზებისაგან ნებისყოფის არც დამოკიდებულებისა და არც დამოუკიდებლობისა; ის საერთოდ არ არის ობიექტურ მიზეზებთან ნებისყოფის რაიმე

81 დ. უზნაძე, იქვე, გვ. 155.

82 იქვე, გვ. 174—175.

ურთიერთობის განცდა. ის ნებელობის თავისუფლების განცდაა. უზნაძის მიერ იმიტომ არის ჩათვლილი, რომ ნებელობის თავისუფლების საკითხი მის მიერ ფსიქოლოგიურ საკითხად არის გაგებული, რის გამოც მსჯელობა ნებისყოფის დამოკიდებულების თუ დამოუკიდებლობის შესახებ ამ შემთხვევაში არ სცილდება ფსიქიკურის ფარგლებს და, პუნებრივია, შეუმჩნეველი რჩება, რომ ზემოთ აღწერილი განცდა არაფერს გვეუბნება სწორედ მთავარზე: ნებელობისა და ობიექტური მიზეზების ურთიერთობის შესახებ— ეს უკანასკნელი განცდაში მოცემული არ არის.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თავისუფლების განცდის მნიშვნელობა ნებისყოფის თავისუფლების გამოკვლევაში არც მოქმედების თავისუფლების ასახვაზე დაიყვანება და არც იმაში მდგომარეობს, რომ ნებისყოფის თავისუფლების განცდას წარმოადგენს—სულ ერთია, თუ როგორ იქნება ეს თავისუფლება გაგებული...

მოქმედების თავისუფლებისათვის ის არის სპეციფიკური. რომ სუბიექტის მოქმედება ნებისყოფით განსაზღვრული მოქმედებაა და იმის რეალიზაციას წარმოადგენს, რაც სუბიექტს უნდა, რის გაკეთებაც მან გადაწყვიტა. თავისუფლების განცდაში, როგორც დავინახეთ, გვეძლევა სუბიექტის მომავალი, მისი საკუთარი მოქმედებასადმი დამოკიდებულების განცდა. ერთი შეხედვით შეიძლება კაცმა იფიქროს, რომ ეს არის მოქმედების თავისუფლების განცდა და მეტი არაფერი. შოპენჰაუერი და სხვ. სწორედ ასე ფიქრობდნენ. მაგრამ თავისუფლების განცდის მნიშვნელობა უფრო შორს ვრცელდება. ამის გასაგებად ორი გარემოება უნდა მივიღოთ მხედველობაში: (1) მოქმედების თავისუფლება უკვე მიღებული გადაწყვეტილების შესრულების თავისუფლებაა. თავისუფლების განცდა თავს იჩენს გადაწყვეტილების მიღების დროს, ის არის თვითაქტურობის განცდა სწორედ გადაწყვეტის მომენტში. ეს პუნქტი ფრიად მნიშვნელოვანია. მოქმედების თავისუფლების განცდა სწორედ ამიტომ არის შესაძლებელი; გადაწყვეტის აქტი თვითაქტივობად რომ არ განიცდებოდეს, მომავალი მოქმედების ნებისყოფაზე დამოკიდებულების განცდა ისევე შეუძლებელი იქნებოდა, როგორც იმპულსური ქცევის სუბიექტზე დამოკიდებულების განცდა.

(2) ზემოთ ნათქვამს მიყვავართ იმ აზრამდე, რომ თავისუფლების განცდა თავის აუცილებელ პირობად საჭიროებს ობიექტური მიზეზებისაგან ნებისყოფის გარკვეულ დამოუკიდებლობას. ნე-



ბისყოფა რომ ობიექტურ მიზეზებზე ისევე იყოს დამოკიდებული, როგორც ბურთის გადაადგილება მეორე ბურთის დარტყმისაგან, მაშინ თავისუფლების რაიმე განცდა პრინციპულად იქნებოდა გამორიცხული. და პირიქით, თავისუფლების განცდა იმას გვაფიქრებინებს, რომ ნებისმიერი ქცევის დროს ობიექტური მიზეზების ადამიანზე შემოქმედება გაშუალებულია თვითონ სუბიექტის აქტიურობით, მისი უნარით—ამოერთოს უშუალო სიტუაციის გავლენისაგან და დამოუკიდებლად წარმართოს თავისი საქმიანობა. მაგრამ ეს არ არის განცდა ნებისყოფის თავისუფლებისა, არამედ დასაბუთების შედეგი, გარკვეული შეხედულება, რომლის საფუძვლებიც შემოთ იყო გარკვეული. ამ საფუძვლებს შორის, როგორც დავინახეთ, თავისი ადგილი უჭირავს თავისუფლების განცდის თეორიულ ანალიზს.

ასე გვესახება ჩვენ თავისუფლების განცდის მნიშვნელობა ნებისყოფის თავისუფლების ფილოსოფიური ინტერპრეტაციისათვის.

## 7. ნეობიძოვის თავისუფლების პრობლემა თანამედროვე პოზიტივიზმში

თავისუფლებისა და აუცილებლობის გაგებაში თანამედროვე პოზიტივიზმში პრინციპულად იმავე ხაზს მიჰყვება. რომელიც დაიწყო მისმა მამამთავარმა ჰიუმმა და რომელიც შემდეგ განავითარა მასმა. მაგრამ ამ საკითხზე ნეობიძოვის თვალსაზრისი წინაპართა გამეორება არ არის. თავისებურებას აქ უეჭველად აქვს ადგილი და პირველ რიგში მას უნდა გაეწიოს ანგარიში.

ნეობიძოვის თეორია არ არის, ის წარმოდგენილია ფილოსოფოსებით. რომელთა შეხედულებანიც მრავალ პუნქტში განსხვავებულია, ხოლო ზოგჯერ აშკარად ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს. ეს გარემოება აძნელებს ზოგად მსჯელობას თავისუფლებისა და აუცილებლობის ნეობიძოვის სტრუქტურული გაგების შესახებ. მდგომარეობიდან გამოსავალი ჩვენ იმაში დავინახეთ, რომ საკითხის განხილვის დროს მხედველობაში გვექნება ის. რაც ასე თუ ისე საერთოა ლოგიკური პოზიტივიზმის წარმომადგენლებისათვის. რაც, ასე ვთქვათ, ტიპიურია ამ მიმართულებისათვის.

ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის განმარტების სიახლეს ნეობიძოვის სტრუქტურები, უპირველეს ყოვლისა, მიზეზობრიობის

ახალ გაგებას უკავშირებენ და მასზე დაყრდნობით ტრადიციული სიძნელეების დაძლევის ცდილობენ. ისინი დაჟინებით უსვამენ ხაზს იმას, რომ თავისუფალი ნებისყოფის ახალი და მეცნიერული ცნება გაუგებარი დარჩება, სანამ კარგად არ გავარკვევთ ისეთი ცნებების მნიშვნელობას, როგორცაა „აუცილებლობა“, „მრზეზი“, „ძალა“ და სხვ. ამ ცნებათა ანალიზი კი ნეოპოზიტივიზმის შემეცნების თეორიით არის განსაზღვრული. ამიტომ ჩვენთვის საინტერესო საკითხის კუთხით ამ უკანასკნელის ძირითადი დებულებების გათვალისწინებაა საჭირო.

ლოგიკური პოზიტივიზმი ფილოსოფიაში რევოლუციის პრეტენზიით გამოვიდა ამ საქმეში გადამწყვეტ ნაბიჯად პოზიტივისტები მეტაფიზიკის უარყოფას თვლიან. მეტაფიზიკა,—ამბობს რ. კარნაპი<sup>83</sup>, უაზრობა წინადადებებისაგან შედგება. წინადადების „უაზრობა“ ორნაირად შეიძლება გავიგოთ: (1) ზოგიერთი წინადადება ისეთ კითხვას აყენებს, რომელზედაც პასუხი სავსებით უნაყოფოა, არავითარი შედეგი არ მოაქვს, მაგ., „როგორია საშუალო წონა ვენის იმ მაცხოვრებელთა, რომელთა ტელეფონის ნომერი 3-ით მთავრდება“. ზოგი წინადადება აშკარად ყალბია. მაგ., 1910 წ. ვენაში იყო 6 მაცხოვრებელი. არის ისეთი წინადადებებიც, რომლებიც თვითწინააღმდეგობრივია და, მაშასადამე, უაზროა. მაგ., „პიროვნება A და პიროვნება B ერთმანეთზე ერთი წლით უფროსი არიან“. ამ წინადადების „აზრს მოკლებულობა“ მათ უნაყოფობას ან სიყალბეს აღნიშნავს. მაგრამ, თუ ვიწროდ გავიგებთ „უაზრობას“, აღმოჩნდება, რომ ყალბ წინადადებას აქვს აზრი, ყალბი, მაგრამ მაინც აზრი.

(2) წინადადებები, რომელთა შესახებ არც ის შეიძლება ითქვას, რომ ჭეშმარიტია და არც ის, რომ ყალბია—ისინი საერთოდ არიან მოკლებული აზრს (meaning). ჭეშმარიტი ან ყალბი მხოლოდ აზრიანი წინადადება შეიძლება იყოს და არა უაზრო. მეტაფიზიკის წინადადებები ასეთი უაზრო წინადადებებია, ფსევდო-წინადადებებია, რომლებიც მხოლოდ ერთი შეხედვით სტოვებენ აზრიანი წინადადებების შთაბეჭდილებას. ასეთი წინადადება შეიძლება შედგებოდეს უაზრო სიტყვებისაგან ან აზრიანი სიტყვები-

---

<sup>83</sup> R. Carnap, *The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*, in „*Logical Positivism*“, ed. by A. Ayer, 1960, p. 61.

საგან, რომლებიც ერთად, წინადადებაში უაზრობას ჰქმნიან. ყოველი სიტყვა, რომელიც გულისხმობს რაღაც ტრანსცენდენტურს. არაცდისეულს და ა. შ. არის ფსევდო-ცნება, უაზრო ცნება. მეტაფიზიკის ისეთი სიტყვები, როგორცაა „პრინციპი“, „იდეა“, „არაცნობიერი“ და სხვ. უაზრო სიტყვებია.

მეცნიერებას საქმე აქვს არა ტრანსცენდენტურთან, არამედ ცდისეულთან, „მოცემულთან“. ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ. განმარტავს მ. შლიკი<sup>84</sup>, რომ მეცნიერების საგანია მოვლენები, რომლებიც უშუალოდ გვეძლევა, ხოლო მეტაფიზიკური რეალობის შესახებ დავასკნით მოვლენების საფუძველზე. პოზიტივისტის „მოცემული“ და მეტაფიზიკოსის „მოვლენა“ სულ სხვადასხვაა. პოზიტივიზმს არა აქვს რაიმე ონტოლოგიური პრინციპი. ამიტომ მის არსებას არ გამოხატავს დებულება: „მხოლოდ მოცემული არის რეალური“. პოზიტივიზმი არ არის მეტაფიზიკა, არც რეალისტური და არც იდეალისტური. პოზიტივისტები უარყოფენ მატერიალიზმს არა იმიტომ, რომ იდეალისტური მეტაფიზიკა ააღორძინონ. პოზიტივიზმის ანტიმეტაფიზიკური პოზიცია იდეალიზმს საერთოდ ეწინააღმდეგება, „იდეალიზმი და პოზიტივიზმი შეუთავსებელი არიან“<sup>85</sup>.

ვერც რეალიზმმა და ვერც იდეალიზმმა ვერ გადაწყვიტეს თავიანთი პრობლემები. და ეს იმიტომ, რომ ისინი ფსევდო-პრობლემებია, უაზრო კითხვებია. სანამ კითხვას ვუპასუხებდეთ, უნდა გაირკვეს, აქვს თუ არა მას ნამდვილად აზრი. წინადადება, რომელიც სინამდვილის შესახებ ლაპარაკობს. მაგრამ არავითარი დამოკიდებულება არა აქვს ფაქტიურ ვითარებასთან—არც შეესაბამება და არც ეწინააღმდეგება ფაქტებს, მოკლებულია აზრს. შემეცნების დასაწყისშია წინადადებები, რომლებიც გამოხატავენ აბსოლუტურად მარტივ ფაქტებს და წინ უსწრებენ ცოდნას, მსჯელობას სამყაროს შესახებ. ასეთ წინადადებებს ნეოპოზიტივისტები პროტოკოლურ წინადადებებს უწოდებენ. პროტოკოლური წინადადებების ბუნება ყველა ნეოპოზიტივისტს ერთნაირად არ ესმის. მაგრამ წინადადებათა ანალიზისათვის რთული წინადადებების პროტოკოლურ წინადადებებზე დაყვანის (რედუქციის) აუცილებლობას ისინი

<sup>84</sup> M. Schlik, Positivism and Realism, in „Logical Positivism“, p. 84.

<sup>85</sup> იქვე, გვ. 85.

ნი ერთხმად იზიარებენ. მ. შლიკი პროტოკოლური წინადადებების პრობლემაში შემეცნების საწყისის პრობლემას ხედავდა და შედეგს წერდა: „პროტოკოლური წინადადებების, მათი სტრუქტურისა და ფუნქციის პრობლემა არის უკანასკნელი ფორმა, რომელსაც ფილოსოფია ან, უკეთ, ჩვენი ღრის მტკიცე ემპირიზმი აძლევს პრობლემას შემეცნების საბოლოო საფუძვლის შესახებ“<sup>86</sup>. სიტყვის აზრის დადგენა კარნაპისათვის სათანადო წინადადების პროტოკოლურ წინადადებებზე რედუქციის შესაძლებლობას ნიშნავს: „სიტყვ- არის მნიშვნელობის მქონე, თუ წინადადებები, რომლებშიც ის შეიძლება იყოს. დაიყვანება პროტოკოლურ წინადადებებზე“<sup>87</sup>.

პროტოკოლური წინადადებებით იზომება ყველა სხვა წინადადების მნიშვნელობა, თვითონ მისი კემშარიტება კი დამოკიდებულია იმ ფაქტის არსებობაზე, რომელსაც ის გამოხატავს. ლოგიკური პოზიტივისტების უმრავლესობა იმას ამტკიცებს, რომ წინადადებ-ს კემშარიტება მდგომარეობს მის თანხმობაში ფაქტებთან, სინამდვილესთან. კემშარიტების ასეთ თეორიას ისინი კორესპონდენციულ თეორიას უწოდებენ (correspondence theory of truth, და მას უპირისპირებენ კემშარიტების კოჰერენციულ თეორიას (coherence theory of truth). რომელსაც ნეოპოზიტივისტების ნაწილიც იზიარებს. უკანასკნელი თეორიის მიხედვით, კემშარიტების კრიტერიუმია წინადადებათა შინაგანი თანხმობა, თავსებადობა, ე. ი. წინადადება უნდა ეთანხმებოდეს სხვა წინადადებათა სისტემას. უარყოფდა რა კოჰერენციულ თეორიას, შლიკი აღნიშნავდა, რომ ამ თეორიას თუ მივიღებთ, მხოლოდ ტავტოლოგიური მსჯელობები უნდა ჩავთვალოთ კემშარიტად, მაგ., გეომეტრიისა. მართალია, წმინდა გეომეტრიის დებულებები არ ეხება სამყაროს ფაქტებს. მათი კემშარიტება იმაში მდგომარეობს, რომ აქსიომებს ეთანხმებოდნენ. მაგრამ ეს არ ითქმის სინთეზურ წინადადებათა კემშარიტების შესახებ. „კემშარიტების კრიტერიუმი.—წერდა შლიკი,—არ შეიძლება იყოს შესაბამისობა ნებისმიერ წინადადებებთან. არამედ საჭიროა თანხმობა გარკვეული სახის განსაკუთრებულ წინადადებებთან. რომლებიც არ არიან ნებისმიერად

<sup>86</sup> შ ლ ი კ ი, იქვე, გვ. 209.

<sup>87</sup> იქვე, გვ. 63.

არჩეული საერთოდ<sup>88</sup>. ეს „განსაკუთრებული წინადადებები“ ისინია, რომლებიც „სინამდვილეს ეთანხმებიან“ მატერიალური ჭეშმარიტებისათვის არ არის საკმარისი წინაგანი თანხმობა. წინააღმდეგობის არქონა; თუ ვინმე მოინდომებს, რომ მაინც და მაინც ამ ტერმინებში დაახასიათოს მატერიალური ჭეშმარიტება, მაშინ მას შეუძლია თქვას, რომ წინადადება არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს იმ წინადადებებს, რომლებიც „უშუალო დაკვირვების ფაქტებს“ გამოხატავენ. ჭეშმარიტების კოჰერენციულ თეორიას აკრატისებს ა. იერაც, რომლისთვისაც მიუღებელია ის აზრი, თითქოს წინადადების ჭეშმარიტების დადგენისათვის წინადადებათა სისტემიდან გასვლა არ იყოს საჭირო.

წინადადების ჭეშმარიტობა—სიყალბის საბოლოო შემოწმება მხოლოდ ცდაში შეიძლება. ემპირიულმა ვერიფიკაციამ უნდა გადაწყვიტოს წინადადების თანხმობა მოცემულთან. ეს იმასვე ნიშნავს, რომ ასეთი ვერიფიკაციის გარეშე სინთეზური წინადადების აზრი ვერ დადგინდება. განსხვავებულ აზრს განსხვავებული ფაქტიური ვითარება შეესაბამება და სადაც ამ განსხვავების დადასტურება არ შეიძლება, იქ ვერც წინადადების აზრზე ვილაპარაკებთ. ეს დადასტურება კი ვერიფიკაციას გულისხმობს. შლაკი წერს: „წინადადებას მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი. თუ ის იწვევს ვერიფიცირებად (verifiable) განსხვავებას იმის მიხედვით. ის ჭეშმარიტია თუ ყალბი. წინადადება, რომელიც ისეთია, რომ სამყარო რჩება იგივე, ის (წინადადება—ო. ბ.) ჭეშმარიტია თუ ყალბი, უბრალოდ არაფერს ამბობს სამყაროს შესახებ. ის არის ცარიელი და არაფერს გვეუბნება. მე არ შემიძლია მას აზრი მივცე. მაგრამ ჩვენ მხოლოდ მაშინ გვაქვს ვერიფიცირებადი განსხვავება, როდესაც განსხვავებაა მოცემული. ვინაიდან ვერიფიცირებადი სიცხადე სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ შეიძლება იდეს ნაჩვენები იქნეს მოცემული“<sup>89</sup>. ვერიფიკაცია თუნდაც პრაქტიკულად შეუძლებელი იყოს, ეს არ მოწმობს ამ პრინციპის შეზღუდულობას. ვერიფიკაცია შესაძლებელი უნდა იყოს პრინციპულად. წინადადებას იმდენად აქვს აზრი, რამდენადაც შეიძლება მისი შემოწმება (ვერიფიკაცია), არც მეტი და არც ნაკლები. „ყოველ წინადადებას აზრი

<sup>88</sup> შლაკი, იქვე, გვ. 215.

<sup>89</sup> Logical Positivism, p. 88.

მხოლოდ იმდენად აქვს, რამდენადაც შეიძლება შემოწმდეს, და ის ამბობს მხოლოდ იმას, რაც შემოწმებადია, და უბრალოდ მეტს არაფერს“. მაშასადამე, წინადადების აზრი სხვა არაფერია, თუ არა ვერიფიკირებადი აზრი.

აქედან გამომდინარეობს, რომ მეტაფიზიკური „ტრანსცენდენტური რეალობის“ ან „დამოუკიდებელი არსებობის“ ცნება არის უკანოეო ცნება. როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ საგანი ან მოვლენა არის რეალური, ეს შეიძლება მხოლოდ იმას ნიშნავდეს, რომ პერსექტივებს შორის არსებობს განსაზღვრული კავშირი, რომ გარკვეულ პირობებში გარკვეული მონაცემები (data) ვლინდება. ნეო-პოზიტივისტები ეთანხმებიან კანტს, რომ არსებობა ან არარსებობა არ არის ცნების ნიშანი. აქ ისინი საჭიროდ თვლიან კატეგორიულ ფორმაში განაცხადონ, რომ რეალობის, როგორც პრედიკატის, უარყოფით ისინი სრულიადაც არ უარყოფენ საგანთა ნამდვილ არსებობას. მე, ამბობს შლიკი, აბსურდად ჩავთვლიდიო ყოველ ფილოსოფიურ სისტემას, რომელიც დაიწყებდა იმის მტკიცებას, რომ ღრუბლები და ვარსკვლავები, მთები და ზღვები არიან არარეალური, რომ სკამი კედელთან წყვეტს არსებობას, როგორც კი მე ზურგით შემოვბრუნდები. „ამრიგად, თუ ვინმეს ესმის „პოზიტივიზმი“, როგორც შეხედულება, რომელიც უარყოფს საგანთა არსებობას, მე უნდა გამოვაცხადო პოზიტივიზმი უბრალო აბსურდად“<sup>90</sup>. პოზიტივიზმი გარეშე სამყაროს არსებობას კი არ უარყოფს, არამედ მიუთითებს ეგზისტენციალური მსჯელობების ემპირიულ ნიშვნელობაზე. ჩვენ, ამბობს შლიკი, ვადიარებთ ყოველივე იმის რეალობას, რასაც არაფილოსოფოსი მეცნიერები რეალურს უწოდებენ. ემპირისტი არ ეუბნება. მეტაფიზიკოსს: „რასაც თქვენ ამბობთ, არის ყალბი“, არამედ—„რასაც თქვენ ამბობთ, არაფერს ამტკიცებს“. ემპირისტი არ უპირისპირდება მეტაფიზიკოსს, არამედ ეუბნება: „მე არ მესმის თქვენი“.

ასეთ გნოსეოლოგიურ საფუძველზეა აგებული ლოგიკური პოზიტივიზმის მოძღვრება აუცილებლობის შესახებ.

ჯერ კიდევ ძველი (პიუმის) ემპირიზმის წინაშე იდგა მთელი სიმწვავეთ „აუცილებელი კავშირის“ იდეის პრობლემა. ლოგიკურ

<sup>90</sup> Logical Positivism, p. 97.

და მათემატიკურ მიმართებებს ჰიუმეი ცდისაგან დამოუკიდებლად თვლიდა და მისი შემეცნებისათვის ცნებათა ლოგიკური ანალიზი სავსებით საკმარისად მიაჩნდა. ამავე დროს ის პრინციპულად უარყოფდა რეალურ მიმართებათა შემეცნებას (ფაქტების შემეცნებას) ამგვარი გზით. ფაქტები არაფერს ლაპარაკობენ თავიანთ აუცილებლობაზე. საპირისპირო ყოველი ფაქტისა ყოველთვის შესაძლებელია, რადგანაც ის თავისში წინააღმდეგობას არ შეიცავს. მაშ რას უნდა ემყარებოდეს ფაქტების ცოდნა? „ყველა მსჯელობას საფუძველში, რომლებიც ფაქტებს ეხებიან, ძვეს მიზეზისა და შედეგის მიმართება“<sup>91</sup>. მაგრამ მიზეზობრივი კავშირის დადგენა შეუძლებელია ცდის გარეშე. „მიზეზობრივი მიმართების ცოდნა სრულიადაც არ მოიპოვება აპრიორული განსჯის გზით, არამედ წარმოდგება მხოლოდ ცდიდან“<sup>92</sup>. მიზეზი ლოგიკურად არ გულისხმობს შედეგს და, მაშასადამე, მისგან აპრიორულად ვერც გამოიყვანება. ცდა კი რას გვაძლევს მიზეზობრიობის შესახებ? ცდაში ჩვენ გვეძლევა მოვლენათა დროული და სივრცეული მეზობლობა და მიმდევრობა—ერთ მოვლენას ზეორე მოსდევს დროში. ეს ჯერ კიდევ არ არის მიზეზისა და შედეგის კავშირი. ასეთი კავშირი არასოდეს არ არის უშუალოდ მოცემული. მის შესახებ ჩვენ ვასკვნით. ამ დასკვნაში არსებით როლს ასრულებს აუცილებლობის ცნება—მიზეზის კავშირს შედეგთან ვიაზრებთ, როგორც აუცილებელს. „დაე,—შენიშნავს ჰიუმეი,—ვინმემ განსაზღვროს მიზეზი ისე, რომ მასში არ ჩართოს განსაზღვრება აუცილებელი კავშირისა შედეგთან, და დაე, მიუხედავად ამისა, მან ნათლად მიუთითოს იმ იდეის წარმოშობაზე, რომელიც განსაზღვრებაშია გამოხატული“<sup>93</sup>. ამის შესაძლებლობა, ჰიუმეის მიხედვით, გამორიცხულია. ამრიგად, არც ანალიზურად და არც ცდაზე დაყრდნობით ჩვენ არ შეგვიძლია ვამტკიცოთ მოვლენათა მიზეზობრივი კავშირის აუცილებლობა. დასკვნას მიზეზ-შედეგის კავშირის შესახებ ჩვენ ვაკეთებთ მხოლოდ ჩვეულების გამო. ორი მოვლენის დროული და სივრცეული შეერთების მრავალჯერ გამეორების შედეგად პირმელად მთაბეჭდილებას ემატება ახალი რამ—ჩვეულება აიძულებს წარმოსახვას ერ-

<sup>91</sup> Ю. М. Исследование человеческого разума, 1902, гл. 26.

<sup>92</sup> იქვე, გვ. 27.

<sup>93</sup> იქვე, გვ. 108.

თი მოვლენის გამოჩენისას აზრობრივად შეუერთოს მეორე, რომელიც ჩვეულებრივ ახლავს პირველს. არავითარი სხვა აუცილებლობა ბუნებაში არ არსებობს, გარდა იმისა, რასაც ჩვენ მივაწერო მას. და ჰიუმი აყალიბებს მიზეზობრიობის ცნების ფილოსოფიურ დეფინიციას: მიზეზი არის „ობიექტი, რომელსაც მოსდევს მეორე ობიექტი: ამასთან, პირველის მსგავს ყველა ობიექტს ყოველთვის თან სდევს ობიექტები, რომლებიც მსგავსი არიან მეორისა, ან. სხვა სიტყვებით, ამასთან, თუ არ იქნებოდა პირველი ობიექტი, მაშინ არასოდეს არ იარსებებდა არც მეორე“<sup>94</sup>. მივაქციოთ ყურადღება: გამოთქმები „ყოველთვის“, „არასოდეს“ ჰიუმთან მხოლოდ დეტერმინაციის სუბიექტური გრძნობის შესატყვისია და არა ობიექტური აუცილებლობისა.

ლოგიკური პოზიტივიზმის მიერ აუცილებლობის თავისებურა განმარტება მნიშვნელოვანწილად არის განპირობებული შემეცნების თეორიაში მათემატიკური ლოგიკის გამოყენებით. ამით აიხსნება მისი განსხვავება ჰიუმის ემპირიზმისაგან და მილის ემპირიზმისაგანაც.

ვიტგენშტეინმა, და მისი გავლენით „ვენის წრემ“, ყველა აუცილებელი წინადადება ტავტოლოგიად გამოაცხადა და გამოყო ისინი ემპირიული წინადადებებისაგან. შლიკის მიხედვით. აუცილებელ: ე. ი. ტავტოლოგიურ წინადადებებს, როგორცაა მათემატიკისა და ფორმალური ლოგიკის წინადადებები, კავშირი არა აქვთ რეალობასთან, რამდენადაც ისინი სავსებით მოკლებული არიან ემპირიულ შინაარსს. უაზრობაა ვიკითხოთ, მათემატიკისა და ფორმალური ლოგიკის დებულებები ეთანხმება თუ არა სამყაროს ფაქტებს. შემდეგში ა. აიერმა განსაკუთრებით მკვეთრად განაზღვრავს განსხვავება ამ ორი ტიპის დებულებებს შორის, როდესაც ერთა (მათემატიკური და ლოგიკური) დაანახიათა, როგორც ფორმალური და აუცილებელი, ხოლო მეორე, როგორც ემპირიული და ალბათური.

ფორმალური ლოგიკისა და მათემატიკის ქვეშარიტებათა ახსნაში ლოგიკური პოზიტივისტები დიდ სიძნელეს ხედავენ. ემპირისტმა, ამბობს აიერი<sup>95</sup>, ან ის უნდა ამტკიცოს, რომ ლოგიკისა და

<sup>94</sup> ჰიუმი, იქვე, გვ. 46.

<sup>95</sup> A. Ayer, Language, Truth and Logik, 1948, p. 73.



მათემატიკის ქეშმარიტებები არ არის აუცილებელი ქეშმარიტებები, და მაშინ მან უნდა განმარტოს მათი საყოველთაო დამარწმუნებლობა, ან მან უნდა, თქვას, რომ მათ არა აქვთ ფაქტიური შინაარსი, და მაშინ მან უნდა გაარკვიოს, როგორ შეიძლება ფაქტიური შინაარსისაგან ცარიელი წინადადება იყოს ქეშმარიტი და სასარგებლო. თუ არც ერთი ეს გზა არ აღმოჩნდა დამაკმაყოფილებელი, ჩვენ ვალდებული ვიქნებით გზა მივცეთ რაციონალიზმს. მაგრამ რაციონალიზმი ლოგიკური პოზიტივიზმისათვის მიუღებელია. რაციონალიზმის აღიარება ნიშნავს იმის აღიარებას, რომ სამყაროს შესახებ ცოდნა შეიძლება მივიღოთ ცდისაგან დამოუკიდებლად, რომ ასეთი წინადადება შეიძლება ქეშმარიტი იყოს ემპირიული ვერიფიკაციის გარეშე. ეს კი დაანგრევდა პოზიტივიზმს. ჩაფუშავდა მთელ მის იერიშს მეტაფიზიკის წინააღმდეგ. ასე რომ, პოზიტივიზმისათვის სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვს იმის ჩვენებას, რომ ემპირისტის ერთ-ერთი შეხედულება ლოგიკასა და მათემატიკაზე არის სწორი. ამის დამტკიცებით მას სურს რაციონალიზმის საფუძვლების შერყევა. ემპირიზმის მტკიცების პირველ გზას დაადგა მილი, რომელიც ამბობდა, რომ ლოგიკისა და მათემატიკის დებულებების აუცილებლობა უმაღლესი ალბათობაა მხოლოდ. ეს დებულება, მილის აზრით, ისეთი განზოგადებებია. რომლებიც უაღრესად მრავალრიცხოვან მაგალითებს ემყარებიან. მართალია, დაუჭერებელი ჩანს მათი საწინააღმდეგო შემთხვევის გამოჩენა, მაგრამ პრინციპულად შესაძლებელია ამ განზოგადებათა გაბათილება—ინდუქციური განზოგადება არ არის ცხადი. მაშასადამე, მილისათვის ლოგიკისა და მათემატიკის დებულებები და ბუნებისმეტყინერების პიპოთეზები ტიპის კი არა, მხოლოდ ზარისხის მიხედვით განსხვავდებიან. ერთიცა და მეორეც ალბათურია, მაგრამ ერთს ალბათობის უფრო მეტი წარისხი აქვს, ვიდრე მეორეს. აიერი მთელი ლოგიკური პოზიტივიზმის პოზიციას გამოთქვამს, როდესაც უარს ამბობს მილის ამ შეხედულების განზიარებაზე. აიერი აქ ყურადღებას მიაქცევს იმ განსხვავებაზე, რომელიც ჭერკიდევ კანტის მიერ იყო აღნიშნული: უეჭველია, რომ მთელი ჩვენი ცოდნა იწყება ცდით, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მთელი ცოდნა წარმოდგება ცდიდან. ლოგიკის ქეშმარიტებები, ამბობს აიერი, დამოუკიდებელია ცდისაგან, მაგრამ არა იმ აზრით, თითქოს ისინი იყოს თანდაყოლილი და ჩვენ დაბადებისთანავე ვიცოდით ისინი. მათემატიკა-

კასა და ლოგიკას ისევე უნდა სწავლა, როგორც ქიმიასა და ისტორიას. არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ პირველი პიროვნება, რომელმაც აღმოაჩინა ლოგიკისა და მათემატიკის ჭეშმარიტებანი, მათთან მივიდა ინდუქციური პროცედურის გზით. ლოგიკისა და მათემატიკის ჭეშმარიტებათა ცდისაგან დამოუკიდებლობა უნდა გავიგოთ არა ისტორიული ან ფსიქოლოგიური აზრით, არამედ ის არის ეპისტემოლოგიური საკითხი. „ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ისინი (ლოგიკისა და მათემატიკის ჭეშმარიტებანი—ო. ბ.) არიან დამოუკიდებელი ცდისაგან იმ აზრით, რომ ისინი არ ღებულობენ თავიანთ საფუძვლიანობას (validity) ემპირიული ვერიფიკაციისაგან“<sup>96</sup>.

ამრიგად, ლოგიკურმა ემპირიზმმა აუცილებლობა მხოლოდ მათემატიკურისა და ლოგიკურის ნიშნად გამოაცხადა, ხოლო ემპირიული კავშირების შემეცნების დამახასიათებლად აღბათობა ჩათვალა. აუცილებლობის ცნების ასეთი ინტერპრეტაცია, რომელიც ლოგიკურ ემპირიზმში უდავოდ ითვლება, არსებითად უკვე შეიცავს გარკვეულ პასუხს მიზეზობრიობის პრობლემაზე.

ლოგიკური ემპირიზმი, რასაკვირველია, ნათლად ასხვავებს მოვლენათა დროულ მიმდევრობას და კაუზალურ მიმართებას. მსჯელობაში „C არის E-ს მიზეზი“ რაღაც მეტი იგულისხმება, ვიდრე ის, რომ E მოსდევს C-ს. ყოველდღიურ ცხოვრებაში, პრაქტიკაში ამ განსხვავებას აღამიანები ადგენენ რეგულარულობის ნიშნის მიხედვით: თუ წამალმა მრავალ დროს მრავალი ავადმყოფი განკურნა, მაშინ დაასკვნიან, რომ განკურნება შემთხვევითი კი არ იყო, არამედ წამლით იყო მიზეზობრივად განსაზღვრული. მაშასადამე, თუ ორი მოვლენა რეგულარულად მოსდევს ერთმანეთს და ეს რეგულარულობა ერთგვაროვანია, ჩვენ ვასკვნით მათ შორის მიზეზობრივი კავშირის შესახებ. „სიტყვა მიზეზი,—წერს შლიკი.—როგორც ის გამოყენებულია ყოველდღიურ ცხოვრებაში, სხვას არაფერს გულისხმობს, თუ არა მიმდევრობის რეგულარულობას, ვინაიდან მეტი არაფერია გამოყენებული იმ წინადადებათა შემოწმებისათვის. რომელშიც ის (ეს სიტყვა—ო. ბ.) არის“<sup>97</sup>. მაგრამ რა გვაძლევს

<sup>96</sup> ა ი ე რ ი, იჭვე, გვ. 75.

<sup>97</sup> M. Schlick, Causality in Every day Life and in recent Science, in „Readings in Philosophical Analysis“, ed by H. Feigl and W. Sellars, 1949, p. 516.

საფუძველს რწმენისათვის, რომ მრავალჯერ შენიშნულ რეგულარულ მიმდევრობას მომავალშიც ექნება ადგილი? ან, სხვანაირად: რა უფლებით ვასკვნით, რომ ეს მიმართება ყოველთვის გამეორდება? შლიკი წერს: „ასეთი არის საქმის ვითარება: წინადადება „C არის E-ს მიზეზი“ მგონია სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ „C-ს ყოველთვის მოჰყვებოდა E“; მაგრამ ეს უკანასკნელი წინადადება საუბედუროდ არასოდეს არ შეიძლება შემოწმდეს იმის გამო, რომ ის შეიცავს საცოდავ „ყოველთვის“-ს. ვერიფიკაცია მხოლოდ მაშინ იქნებოდა შესაძლებელი, თუ განსაზღვრული რიცხვით შეეცვლიდით „ყოველთვის“, მაგრამ არავითარი განსაზღვრული რიცხვი არ არის დამაკმაყოფილებელი; ვინაიდან ის არ გამორიცხავს გამონაკლისის შესაძლებლობას“<sup>98</sup>. მაშ, გარდუვალი ჩანს დასკვნა, რომ უბრალო დროულ მიმდევრობაზე მეტი, რაც შეიძლება ვერიფიცირებულ იქნეს, არის მხოლოდ რეგულარულ მიმდევრობათა სიმრავლე. მეორე მხრივ, წინადადებას აზრი აქვს, თუ ის ვერიფიცირებად; ვერიფიკაცია კი კაუზალობის შემთხვევაში არასოდეს არ არის სრული. ბუნდოვანია, მოვლენათა რამდენჯერ გამეორების შემდეგ შეიძლება ვილაპარაკოთ კაუზალურ კავშირზე, შესაბამისი წესი არ არსებობს. თუ. მაგ., ჩვენ ნ-ჯერ დავაკვირდებით, რომ წამალმა განკურნა ავადმყოფი, დავასკვნით, რომ წამალი არის განკურნების მიზეზი. მაგრამ შეიძლება აღმოჩნდეს მეშვიდეჯერ, რომ ავადმყოფი არ განიკურნოს. მაშინ ვიტყვით. რომ პირველი ექვსი იყო შემთხვევის საქმე. თუ ექსპერიმენტი 100-ჯერ ჩატარდა, მაშინ ყველა დააჯერებდა, რომ წამალი მიზეზია. მაგრამ მომავალს შეეძლო ის რეგულარულობაც დაერღვია. 100 უკეთესია, ვიდრე 6, მაგრამ არავითარ რიცხვს არ შეუძლია იყოს აბსოლუტურად დამაკმაყოფილებელი. გამოდის, რომ მიზეზისა და შედეგის ცნებები ბუნდოვანია. მეცნიერება ასეთ ბუნდოვან ცნებებზე ვერ შეჩერდება. მას ესაჭიროება ზუსტი და ნათელი ცნებები.

კაუზალური აუცილებლობა რომ ლოგიკური აუცილებლობის ბუნების არ არის, ეს ლოგიკური პოზიტივისტებისათვის უდავოა. ფილოსოფოსები, ამბობს შლიკი, ზშირად უშვებდნენ ამ შეცდომას—მათ ეგონათ, რომ შედეგი შეიძლება ლოგიკურად გამოიყვა-

<sup>98</sup> შლიკი, იქვე, გვ. 518.

ნო მიზეზიდან. ერთი სიტყვით. არც ანალიზურად და არც ემპირიულად ჩვენ კაუზალური აუცილებლობის ცნებას ვერ ვწვდებით.

მეცნიერებამ, ფიქრობს შლიკი, გამოსავალი იმაში დაინახა, რომ „ბუნდოვანი ცნებები მიზეზისა და შედეგისა შეიცვალა მათემატიკური ფუნქციის უფრო ზუსტი ცნებით“<sup>99</sup>. ბუნებისმეცნიერული ცნება გულისხმობს არა კაუზალურ მიმართებათა სისტემას, არამედ ფუნქციონალურ მიმართებათა სისტემას.

ჩვენ აქ მივადექით კაუზალური აუცილებლობის შესახებ ნეოპოზიტივისტური მოძღვრების ცენტრალურ პუნქტს. ეს პუნქტი რამდენიმე მხრიდან უნდა განვიხილოთ.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ მიზეზობრიობის შეცვლა ფუნქციონალური მიმართებით ლოგიკური პოზიტივიზმის აღმოჩენა არ არის. მასზე ბევრად ადრე იყო იგი გამოთქმული სხვა ფილოსოფოსების მიერ.

„ვენის წრემ“ ეს იდეა უშუალოდ შეითვისა. ე. მახის, ბ. რასელისა და ლ. ვიტენშტეინისაგან. ე. მახი პირდაპირ უარყოფდა მიზეზობრიობის ცნებას: „ძველი, დიდი ხნის წინათ დადგენილი წარმოდგენა მიზეზობრიობისა ცოტა არ იყოს მარცხიანია: მიზეზის გარკვეულ დოზას მოსდევს შედეგის გარკვეული დოზა. აქ გამოიყურება რაღაც პრიმიტიული აფთიაქური მსოფლმხედველობა, რომელიც გვაგონებს მოძღვრებას ოთხი ელემენტის შესახებ. უკვე მართო სიტყვა მიზეზი ამას ნათლად გვიჩვენებს. კავშირები ბუნებაში იშვიათად არის იმდენად მარტივი, რომ რომელიმე მოცემულ შემთხვევაში შეიძლებოდეს ერთი მიზეზი და ერთი შედეგი. ამიტომ მე უკვე დიდი ხანია ვცადე შემეცვალა მიზეზის ცნება ფუნქციის მათემატიკური ცნებით“<sup>100</sup>...

შეიძლება ითქვას, რომ ბ. რასელი პირდაპირ ავითარებს მახის ამ იდეას და აძლევს მას დახვეწილ და სისტემატურად დამუშავებულის ფორმას.

რასელის თანახმად, მიზეზობრიობის კანონს, როგორც ეს ადრე ესმოდათ, ზიანი მოაქვს. „მიზეზობრიობის კანონი არის წარსული

<sup>99</sup> შლიკი, ოქტ., გვ. 523.

<sup>100</sup> Э. Мах, Анализ ощущений и отношение физического к психическому, 1908, გვ. 89.

საუკუნის გადმონაშთი, რომელიც ცოცხლობს, მონარქიის მსგავსად, მხოლოდ იმიტომ, რომ შეცდომით ჩათვლილია ისეთად, რომელსაც ზიანი არ მოაქვს<sup>101</sup>. მიზეზისა და შედეგის კავშირის გამარტება, როგორც დროში აუცილებელი კავშირისა, როცა ეს აუცილებლობა ძველებურად ესმით, მიუღებელს წარმოადგენს. მიზეზის მიერ შედეგის განსაზღვრა გაგებულ უნდა აქნეს, როგორც ფუნქციონალური დამოკიდებულების გამოახატულება. მიზეზის ტრადიციული ცნება ფუნქციის ცნებამ უნდა შესცვალოს. მიზეზობრიობის კანონი იმას კი არ გულისხმობს, რომ იგივე მიზეზს იგივე შედეგი მოჰყვება. ერთი და იგივე მიზეზი და შედეგი არსად არ მეორდება. რაც მუდმივია მიზეზობრიობის კანონში, ეს არის მხოლოდ მიმართება მიზეზსა და შედეგს შორის და არა ერთი და იგივე მიზეზისა და შედეგის კავშირი. მიზეზობრიობის კანონმა უნდა გამოთქვას დასკვნა ერთი საგნისა თუ მოვლენის არსებობიდან სხვა საგნების თუ მოვლენების არსებობის შესახებ. მიზეზობრიობის კანონში რასელი ერთ რომელიმე კანონს კი არ გულისხმობს, არამედ ყველა მსჯელობას, რომლებიც ზემოთ აღნიშნულ მიმართებას გამოახატავენ. მიზეზობრიობის კანონი თუ შეიძლება ითქვას, ამ კანონების ფორმაა. ამიტომ არის, რომ რასელი ლაპარაკობს „მიზეზობრივ კანონებზე“. მიზეზობრივი კანონი მას შემდეგ ნაირად აქვს განმარტებული: „მიზეზობრივი კანონი“ როგორც მე ვიხმარებ ამ ტერმინს, შეიძლება განისაზღვროს, როგორც მთავარი პრინციპი, რომლის ძალითაც—თუ არის საკმარისი მონაცემები დრო-სივრცის განსაზღვრული სფეროს შესახებ—შეიძლება გავაკეთოთ როგორიღაც დასკვნა დრო-სივრცის განსაზღვრული სხვა სფეროს შესახებ. დასკვნა შეიძლება იყოს მხოლოდ ალბათური. მაგრამ ეს ალბათობა უნდა იყოს ნახევარზე გაცილებით მეტი, თუ ჩვენთვის საინტერესო პრინციპი იმსახურებს „მიზეზობრივი კანონის სახელწოდებას“<sup>102</sup>. მეორეგან რასელი ასე აყალიბებს მიზეზობრიობის კანონის ცნებას, ან, როგორც ის ამბობს, „მიზეზობრიობის კანონის ზოგად სქემას: „რაკი საგნები ერთმანეთთან გარკვე-

<sup>101</sup> B. Russell, On the Notion of Cause, with Applications to the Free-Will Problem, in „Readings in the Philosophy of Science“, 1953, p. 387.

<sup>102</sup> Б. Рассел, Человеческое познание, его сфера и границы 1957, გვ. 344.

ულ მიმართებებში იმყოფებიან (რომლებშიც მათი დროული მიმართებებიც უნდა შევიდეს), მაშინ საგანს, რომელსაც აქვს მუდმივი მიმართება ამ საგნებთან, ადგილი ექნება იმ დროს, რომელიც დადგენილია დროთა შესაბამისად<sup>103</sup>. მიზეზობრივი კავშირი, როგორც აუცილებელი კავშირი, რასეღისაგან მკვეთრად არის განსხვავებული „მიზეზობრივი კანონისაგან“. უკანასკნელი ალბათურაა და არა აუცილებელი. მისი ალბათობა იმავე წარმოშობისაა, როგორც ალბათობა საერთოდ ჩვენი ცოდნისა ფაქტების საწყაროს შესახებ. მიზეზობრიობის კანონი არ არის აპრიორული კანონი ან „აზროვნების აუცილებლობა“. ის მხოლოდ ემპირიული კანონების ემპირიულ განზოგადებას წარმოადგენს.

მიზეზობრივი კავშირის შეცვლამ ფუნქციონალური დამოკიდებულებით, ცხადია, ზედმეტი გახდა მიზეზობრიობის ისეთი ნიშნები, როგორიცაა „ძალა“. „მიზეზის მოქმედება“, „შექმნა“ და სხვ. მიზეზი საერთოდ არ შეიძლება მოქმედებდეს, განმარტავს რასელი<sup>104</sup>. მით უმეტეს, შეუსაბამოა მას რაიმე ძალა მიეწერებოდეს. „ცნება „ძალა“—ეს სუსტი გამოძახილია ვიტალისტური შეხედულებებისა მოძრაობის მიზეზების შესახებ, და თანდათან ეს გამოძახილი ჰქრება“<sup>105</sup>.

ჩვენ მოკლედ, სქემატურადაც კი, წარმოვადგინეთ თანამედროვე პოზიტივიზმის თვალსაზრისი მიზეზობრიობის შესახებ. ვფიქრობთ, ეს ტიპიური თვალსაზრისია ლოგიკური პოზიტივიზმისა და „ლოგიკური ანალიზის“ ფილოსოფიისა (რასელი)—საერთოდ ლოგიკური ემპირიზმისა. საკითხის მეორე მხარეს—მიზეზობრიობის ცნებას თანამედროვე პოზიტივიზმის ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიაში—ჩვენს თემასთან პირდაპირი დამოკიდებულება არა აქვს, ყოველ შემთხვევაში იმაზე მეტი, რაც აღნიშნული იყო ჩვენი ნაშრომის დასაწყისში.

ეს ახალი შეხედულება მიზეზობრიობაზე ნეოპოზიტივიზმში მოწოდებულია განსაკუთრებული როლი შეასრულოს ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის გადაწყვეტაში.

<sup>103</sup> Russell, Our Knowledge of the External World, 1952, p. 219.

<sup>104</sup> Russell, On the Notion of Cause... p. 393.

<sup>105</sup> Рассел, История западной философии, 1959, гл. 558.

ბ. რასელი, რომელმაც გადაჭრით უარი თქვა მეტაფიზიკაზე, ნებისყოფის თავისუფლების საკითხს ემპირიულ საკითხად თვლის. „საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად ექვემდებარება ადამიანი ნებელობები მიზეზობრივ კანონებს, არის წმინდა ემპირიული საკითხი. ემპირიულად ცხადი ჩანს, რომ ჩვენს ნებელობათა უმრავლესობას აქვს მიზეზები, მაგრამ ამის გამო არ შეიძლება აუცილებლად ჩაითვალოს, რომ ყველას აქვს მიზეზები. არსებობს ზუსტად იგივე სახის საფუძველი, რათა განვიხილოთ როგორც სააღბათო, რომ ყველა მათ აქვს მიზეზები, როგორც ფიზიკური მოვლენების შემთხვევაში“<sup>106</sup>. ჩვენ უკვე ვიცით, რას ნიშნავს გამოთქმა „ნებელობას აქვს მიზეზები“. საერთოდ, მიზეზის მიერ შედეგის განსაზღვრულობა ხომ მათ შორის ფუნქციონალურ დამოკიდებულებას გულისხმობს და მეტს არაფერს. აქ სიტყვას „განსაზღვრავს“ აქვს „წმინდა ლოგიკური მნიშვნელობა“—ცვლადი განსაზღვრავს ცვლადს, თუ ეს უკანასკნელი არის მისი ფუნქცია.

ნებელობა ფსიქიკური პროცესია. მიზეზობრიობისა და ნებელობის ურთიერთობის ახალი გაგება დაზღვეულია იმ სიძნელეებისაგანაც, რომელიც ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთობის გამოკვლევებთან დაკავშირებით იყო ცნობილი. ფიზიკური (ფიზიოლოგიური) მიზეზობრივად განსაზღვრავს ფსიქიკურს და პირიქით, ისევე, როგორც ფსიქიკური ფსიქიკურს. რასელი იმ კითხვაზე ცხადი პასუხისაგან დამოუკიდებლად. თუ როგორია კავშირი სენსორულ გაღიზიანებასა და კუნთებისაკენ მიმართულ იმპულსს შორის—მთლიანად ფიზიკურ ტერმინებში აიხსნება იგი, თუ უნდა მივმართოთ ფსიქიკურ შუანავალსაც—შესაძლებლად მიიჩნევს პირდაპირ ითქვას, რომ ფიზიკურსა და ფსიქიკურის ურთიერთობა მიზეზობრივი კანონებით აიხსნება. რასელი წერს: „ქვემოთ მე ვეცდები ვაჩვენო, რომ ფსიქიკურსა და ფიზიკურს შორის არ არის ის უფსკრული, რომელსაც ხედავს ყოველდღიური სალი აზრი. მე ვაჩვენებ აგრეთვე, რომ იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ფიზიოლოგიური მიზეზობრივი ჩაჭვი, რომელიც აკავშირებს გრძნობად ორგანოს კუნთებთან, შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს ტერმინებში, რომელ-

<sup>106</sup> Russell, On the Notion of Cause. . p. 378

ბიც უგულებელყოფენ ფსიქოლოგიურ მოვლენებს ამ ჯაჭვის შუაგულში, ეს ჯერ კიდევ არ ამტკიცებს, რომ ნებელობები არ წარმოადგენენ მიზეზებს სიტყვა „მიზეზის“ ერთადერთი სწორი აზრით“<sup>107</sup>.

რადგანაც „ერთადერთი სწორი აზრი“, რომელიც სიტყვა „მიზეზს“ აქვს, რასელის მიხედვით, იმაში მდგომარეობს, რომ A ფუნქციონალურ მიმართებაშია B-სთან, ცხადია, სადაც ფიზიკურსა და ფსიქიკურს, ან ფსიქიკურსა და ფიზიკურს შორის ასეთი მიმართების დადგენა შეიძლება, იქ ნათ შორის მიზეზობრივ დამოკიდებულებასთან გვაქვს საქმე. მეორე მხრივ, და ეს განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს. მოვლენათა კავშირის ფუნქციონალური დამოკიდებულებით გამოსახატავად რასელს არა აქვს ნაგულისხმევი სხვა არავითარი საფუძველი, გარდა მოვლენათა რეგულარული მიმდევრობისა. ამიტომ, თუ A და B შორის მიზეზობრივი დამოკიდებულება დადგენილი, მაშინ მათი რეგულარულად თანმხლები მოვლენებიც შეიძლება განვიხილოთ. როგორც მიზეზობრივ დამოკიდებულებაში მყოფი. გადატანილი ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთობის სფეროში, ეს ვითარება ასე წარმოგვიდგება: „თუ A და B—ორი მოვლენაა ტვინში და თუ A არის B-ს მიზეზი, მაშინ თუ a არის ფსიქიკური თანმხლები A-სი, b კი — თანმხლები B-სი, გამოდის, რომ a არის მიზეზი b-სი, რაც წარმოადგენს წმინდა ფსიკურ მიზეზობრივ კანონს“<sup>108</sup>.

რაც შეეხება თავისუფლების განცდას, რომელსაც ინდეტერმინისტები ეყრდნობიან ნებელობის თავისუფლების დასამტკიცებლად. რასელი მას, როგორც დავინახეთ, ასეთი როლის მქონედ არ თვლის. ეს განცდა, მისი აზრით, სრულიადაც არ ადასტურებს, რომ ნებელობას არა აქვს მიზეზები. როდესაც ადამიანი არჩევანის წინაშე თავს თავისუფლად გრძნობს, ეს არის მხოლოდ იმის გრძნობა. რომ არჩევანი მის სურვილზეა დამოკიდებული და არა იმისა, რომ სურვილი თვითნებურია.

მაგრამ ნებელობის ეს მიზეზობრივი განსაზღვრულობა მის იძულებას როდის მოწმობს. მიზეზი არ აიძულებს ნებელობას, აქ ეს ცნება არ გამოდგება. მიზეზი საერთოდ არ აიძულებს შედეგს.

<sup>107</sup> Рассел. Человеческое познание... гл. 75.

<sup>108</sup> იქვე, გვ. 84.



„მიზეზები არ აიძულებენ თავიანთ შედეგებს უფრო მეტად, ვიდრე შედეგები აიძულებენ თავიანთ მიზეზებს“<sup>109</sup>. მომავალი ქცევის სპონტანური ნებისყოფის საქმედ დასახვა სიყალბეა. ასეთი განუსაზღვრელობა მოჩვენებითია და მხოლოდ იმის შედეგია, რომ ჩვენ არ ვიცით ნებელობის მიზეზები. თავისუფალი ნებისყოფის გონივრული ცნება უცოდინარობას კი არა, სრულყოფილ ცოდნას უნდა მოითხოვდეს. ნებისყოფა თავისუფალია, თუ სუბიექტი ქცევას თავისი სურვილით ახორციელებს და არ არის დამოკიდებული სხვის ნებაზე. ვინმეს ნებისყოფა შეიძლება იძულებული იყოს, მაგრამ იძულებული არა მიზეზებისაგან, არამედ მეორე ადამიანის ნებისყოფისაგან. ამ იძულებასთან მიმართებაში თავისუფლება არ არაუბობს, მაშინ როდესაც მიზეზობრიობასთან მიმართებაში თავისუფლება სავსებით შესაძლებელია. საერთოდ, ეს ორი ცნება არ არის დაპირისპირებადი.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ფართოდ განიხილება დეტერმინიზმისა და წინასწარხედვის ურთიერთობის საკითხი. მრავალი ბურჟუაზიული ფილოსოფოსი დეტერმინიზმის მოთხოვნად გულისხმობს ყველაფრის ზუსტ წინასწარხედვას და ამ უკანასკნელის შეუძლებლობაზე მითითებით დეტერმინიზმის გაბათილებას ცდილობს. ეს აზრი, განსაკუთრებით ბერგსონის მკვლელობით გავრცელდა და მის არგუმენტებს დღემდეც იყენებენ დეტერმინიზმის წინააღმდეგ<sup>110</sup>. ბერგსონი თვლიდა, რომ სულიერ სფეროში დროული ხანგრძლიობა ისეთ ფაქტორს წარმოადგენს, რომლის წყალობითაც შემდგომი მოვლენა იმდენად განსხვავებულია წინამორბედისაგან, რომ მიზეზობრიობის კანონის მიერ ნაგულვები იგივეს გამეორება გამორიცხულია. „მარტო ის გარემოება,—წერდა ბერგსონი.—რომ რომელიმე შეგარძნება ხანგრძლივობს, უკვე სავსებით სცვლის მას. შეიძლება გახადოს ის სრულიად გაუსაძლისად. წინარე არ რჩება აქ წინარედ, არამედ ძლიერდება და მდიდრდება მთელი თავისი წარსულით“<sup>111</sup>. არის რა მოდიფიცირებული დროული ხანგრძლიობით, განსაზღვრული მიზეზი არას-

<sup>109</sup> Russeil, Our Knowledge of the Eternal World, p. 238.

<sup>110</sup> იხ. მაგ., W. Barrett, Determinism and Novelty, in „Determinism and Freedom, p. 32.

<sup>111</sup> А. Бергсон, Время и свобода воли, 1940, გვ. 128.

დროს არ მეორდება და თითოეული სულიერი მოვლენა წარმოადგენს ახალს, რომლის მსგავსიც წარსულში არ ყოფილა. ამიტომ წარსულისაგან მის მიზეზობრივ განსაზღვრულობაზე ლაპარაკი გაუმართლებელია. მაშასადამე, მისი წინასწარხედვა, წინარე მიზეზის ცოდნაზე მითითებით, თუნდაც ამ გარემოების გამო, შეუძლებელია. მეორე მხრივ, რადგანაც ყოველი სულიერი მოვლენა ახალია, ხოლო მიზეზით განსაზღვრულობაში იმაზე მეტი არ შეიძლება იყოს, რაც მიზეზშია, სულიერი მოვლენები თავისუფლების დადასტურებაა და არა მიზეზობრივი დეტერმინაციისა. ამას ბერგსონი ნებისყოფის თავისუფლების ურყევ დასაბუთებად თვლიდა.

რასელი ასეთ თვალსაზრისს არ ეზიარებს. რასელი ფაქტობს, რომ დეტერმინისტიკისათვის არ არის აუცილებელი ამტიკოს მომავალი აქტის ყველა თავსებულების წინასწარხედვის შესაძლებლობა. თუ დეტერმინისტი შეუძლია წინასწარ თქვას, რომ A მოკლავს B-ს, მისი წინასწარხედვა არასწორი არ ხდება იმის გამო, რომ მას არ შეეძლო სკოდნოდა A-ს აზროვნების ყველა წვრილმანი მკვლელობის დროს, ან ის, მკვლელობა დანით იქნებოდა ჩადენილი თუ დამბაჩით. ბერგსონის შეცდომას რასელი იმაში ზედავს, რომ მას არაზუსტად ესმის მიზეზობრიობის კანონი—თითქოს მიზეზობრიობის კანონი უბრალოდ იმას აღგენდეს, რომ თუ იგივე მიზეზი გამეორდა, იგივე შედეგს ექნება ადგილი. მიზეზობრიობის კანონი უფრო იმას აღგენს, რომ არსებობს მუდმივი მიმართება გარკვეული სახის მიზეზსა და გარკვეული სახის შედეგს შორის. მაგ., თუ სხეული ვარდება თავისუფლად, არსებობს მუდმივი მიმართება მისი დავარდნის სიმაღლესა და ვარდნის დროს შორის. იმისათვის, რომ წინასწარ ვთქვათ დროის ხანგრძლიობა, არ არის აუცილებელი სხეული ადრე შენიშნული სიმაღლიდან დავარდეს. ფაქტიურად რაც მეორდება, არის ყოველთვის მიზეზისა და შედეგის მიმართება და არა თვითონ მიზეზი. მიზეზი არის არა იგივე მიზეზი, რაც წარსულში იყო, არამედ იმავე სახის (Kind) <sup>112</sup>

უნდა ითქვას, რომ ბერგსონის წინააღმდეგ რასელი ზოგადად მართალია. დეტერმინიზმის იმგვარად კრიტიკას, თითქოს ის ყველაფრის ზუსტ წინასწარხედვას მოითხოვდეს, დეტერმინიზმის გაყალბება აქვს თავის წინამძღვრად. რასელს აქ თუმცა მიზე-

<sup>112</sup> Russell. Our Knowledge of the External World, p. 233—235.

ზობრიობის ე. წ. „ახალი გაგება“ აქვს მხედველობაში. ნაგრამ, რაც შეეხება, წინასწარსიგდას, ვითარება არსებითად არ შეიცვლება: თუ საიხთის მეცნიერულ-მატერიალისტური თვალსაზრისით მივეუდგებით. მომავლის აბსოლუტური წინასწარსიგდა ანტიცედენტთა აბსოლუტურ ცოდნასა და მათ შესაძლებელ ვარაიციათა სრულ გათვალისწინებას მოითხოვს, რაც შეუძლებელია და მეცნიერების ამოცანას არც შეადგენს. მეცნიერებას არსებითი კავშირები აინტერესებს და არა მოვლენათა მთელი ის მრავალფეროვნება. რომელსაც სინამდვილეში ვხვდებით. კანონის ცნებას უპირველესად ის დანიშნულება აქვს, რომ აღამიანის აზროვნება ამოუწურავი სიმრავლის ასახვის გადაუწყვეტი სიძნელისაგან გაათავისუფლოს და მხოლოდ არსებითისაკენ წარმართოს. ეს კი სავსებით ეთანხმება დეტერმინიზს და თავის ამხსნელად ამ უკანასკნელს მოითხოვს. ის კი არის, რომ ამ ამოცანას ფუნქციონალური დამოკიდებულების ნეობოზიტივისტური თეორია ვერ დაძლევეს. რადგანაც წინასწარხედვის შესაძლებლობის დაფუძნება მოვლენათა გენეტური კავშირების პრინციპის გარეშე შეუძლებელია. ამ პრინციპს ითვალისწინებს მიზეზობრიობის მატერიალისტური თეორია.

რაც შეეხება მიზეზობრიობისა და სიახლის ურთიერთობის პრობლემას, ეს ძალიან დიდი პრობლემაა, რომელიც ცალკე გამოკვლევას საჭიროებს. აქ მხოლოდ იმის აღნიშვნას დავჯერდებით. რომ ამ ასპექტში ნებისყოფის თავისუფლების გამართლება ბერგსონთან ემყარება კაუზალობის კონცეფციის ორი პოსტულატის უარყოფას:

1) „იგივე მიზეზი—იგივე შედეგი“. და 2) „Caus aequat effectum.“ მაგრამ: ა) ეს პოსტულატები მხოლოდ კაუზალობის მექანიკური კონცეფციისათვის არის დამახასიათებელი და მას არ იზიარებს არც თანამედროვე მეცნიერება და არც თანამედროვე მატერიალიზმი—დიალექტიკური მატერიალიზმი; ბ) სიახლის შესაძლებლობის პრობლემა უნდა გადაწყდეს არა, მხოლოდ მიზეზობრიობის პლანში, არამედ მთელი კანონზომიერების კონტექსტში. ახალი წარმოიშვება მიზეზობრივი დეტერმინაციის ვითარებაში, მაგრამ არა მარტო ამ ვითარებაში. სხვანაირად რომ ვთქვათ, განვითარების ახლისათვის მიზეზობრიობის კატეგორია საკმარისი არ არის, აქ კატეგორიათა თითქმის მთელი სისტემა მოითხოვება.

მაგრამ დავუბრუნდეთ თანამედროვე პოზიტივიზმს. ლოგიკური პოზიტივიზმი თავდაპირველად არცთუ ისე ძალიან იყო დაანტერესებული ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემით. მ. შლიკი მას ფსევდო-პრობლემას უწოდებდა, რომელიც ჯერ კიდევ ჰიუმის მიერ იყო გარკვეული. მისთვის ეს საკითხი სადავოს აღარ წარმოადგენდა და ირონიით ლაპარაკობდა მათზე, ვინც კვლავ აგრძელებდა მასზე კამათს. ეთიკის ფუნდამენტალურ პრობლემად თვლიანო, წერდა შლიკი, ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემას, „მაგრამ ეს ფსევდო-პრობლემა დიდი ხანია გადაწყვეტილია ზოგიერთი გონიერი ადამიანის მცდელობით და, ძირითადად, ზუსტად აღწერა სკემის ვითარება ხშირად იყო გარკვეული—განსაკუთრებით ნათლად კი ჰიუმის მიერ. ამ დროიდან ნამდვილად ერთ-ერთი უდიდესი სკანდალია ფილოსოფიისა, რომ ისევ და ისევ ასე ბევრი ქალაქი და სტამბის საღებავი იხარჯება ამ საკითხზე, რომ არაფერი ვთქვათ აზროვნების დანაკარგზე, რომელიც შეიძლებოდა გამოყენებული ყოფილიყო უფრო მნიშვნელოვანი პრობლემებისათვის“<sup>113</sup>.

მაგრამ შლიკის ამ ცინიკურმა განცხადებამ ლოგიკურ პოზიტივიზმში აღიარება ვერ ჰპოვა, ხოლო მისმა წარმომადგენლებმა შემდეგში არც მეღანი დაიშურეს და არც ქალაქი ამ „დიდი ხნის წინათ გადაწყვეტილი პრობლემის“ გარკვევისათვის.

შლიკის ნათქვამში იყო სიმართლის დიდი ნაწილი—ლოგიკური პოზიტივიზმი პრინციპულად არასოდეს არ გასცილებია ნებისყოფის თავისუფლების კითხვაზე იმ პასუხს, რომელიც გაცემული იყო ჰიუმისა და მილის მიერ. არც შემთხვევითია, რომ ლოგიკურ პოზიტივიზმის თავისუფლების თეორიას ძალიან ხშირად „ჰიუმ-მილის თეორიას“ უწოდებენ ხოლმე. მისი ძირითადი დებულებები ასეთია: თავისუფლება და აუცილებლობა ერთმანეთს არ უპირისპირდება. თუ „თავისუფლება“ „უმინჯოზს“ ნიშნავს, მაშინ ის არ არსებობს. უმინჯოზ არც ერთი მოვლენა არ არის. ადამიანის ქცევა ყოველთვის აუცილებელია, რამდენადაც ის დაკავშირებულია მოტივებთან, ხასიათთან და ა. შ. „რაკი ცხადია,—წერდა ჰიუმ-მი,—რომ ნებისმიერი აქტები მართებულ კავშირში არიან მოტი-

---

<sup>113</sup> M. Schlick. When is a Man Responsible? „A Modern Introduction to Philosophy“, p. 348.

ვებთან, პირობებთან და ჩასიათებთან, და რაკი ჩვენ ყოველთვის ვასკვნით ერთიდან მეორეზე, ჩვენ უნდა სიტყვიერადაც ვალიაროთ ის აუცილებლობა, რომელსაც მუდმივ ვალიარებთ თითოეულ ჩვენს საყოფაცხოვრებო მსჯელობაში, თითოეულ ჩვენს ნაბიჯსა და ქცევაში<sup>114</sup>. თავისუფალი არის ის, ვინც არ არის იძულებული, ვინც თავისსავე სურვილებს მიჰყვება, ეს უკანასკნელი კი განისაზღვრებიან ანტეცედენტებით. „ჩვენ შეგვეძლო მოვქცეულიყავით სხვანაირად“, ამბობს მილი. იმას გულისხმობს, რომ თუ ანტეცედენტები იქნებოდა სხვა, მოვიქცეოდით სხვანაირად. მილი თავის მტკიცებას მიზეზობრიობის კანონზე აფუძნებს, რომელიც მას ისევე ესმის, როგორც პიუმს<sup>115</sup>. ამასთან მილი თავის დეტერმინიზმს გარკვევით მიჩნავს ფატალიზმისაგან. რომელიც მომავლისათვის ბრძოლას უსარგებლოდ ხდის და იმ აზრს იცავს, რომ ადამიანის ხასიათი ყალიბდება მისთვის და არა მის მიერ. „მაგრამ ეს მსჯელობა დიდ შეკდომას შეიცავს. ადამიანს გარკვეულ ფარგლებში შეუძლია შესცვალოს თავისი ხასიათი. რომ—საბოლოო ანალიზით—ხასიათი ყალიბდება მისთვის, ეს სავესებით შეთავსებადია იმასთან, რომ ნაწილობრივ ის მის მიერ ყალიბდება<sup>116</sup>.

ასეთია „პიუმ-მილის კონცეფციის“ არსი; მასშივეა მოცემული ლოგიკური პოზიტივიზმის ძირითადი იდეა თავისუფლების შესახებ. ამ იდეის დაცვასა და განვითარებას ლოგიკური პოზიტივიზმის წარმომადგენლებმა მრავალი შრომა მიუძღვნეს.

სპეციალურად განიხილავს თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემას ა. აიერი. მისი შეხედულება არსებითად არც ბ. რასელის შეხედულებისაგან განსხვავდება. აიერიც იმას ამტკიცებს, რომ დეტერმინიზმის პრინციპი არ ეწინააღმდეგება ნებისყოფის თავისუფლებას, თუ ერთიცა და მეორეც სწორად ინქება გაგებულა.

ისევე როგორც რასელი, აიერიც მიზეზობრიობის ტრადიციული გაგების კრიტიკით იწყებს. მიზეზობრიობის ცნებიდან

<sup>114</sup> Ю. М. Исседование... გვ. 108.

<sup>115</sup> „მიზეზობრივი კავშირის კანონი, რომლის აღიარებაც ინდუქციური მეცნიერების ძირითად საფუძველს წარმოადგენს, არის უბრალოდ ის საყოველთაო კემპარტიბა, რომ დაკვირვება ბუნებაში ყოველგვარი ფაქტორისთვის აღმოაჩენს უცვლელ მიმდევრობას რაიმე სხვისადმი, რომელიც მას წინ უსწრებს, დამოუკიდებლად ყველა მოსაზრებისა, რაც შეეხება მოვლენათა საბოლოო წარმოშობას და ყოველგვარ სხვა საკითხს „თავისთავადი ნივთის“ შესახებ“. Д. Ст. Миль. Система Логик, 1914, გვ. 295.

<sup>116</sup> Д. Ст. Миль, Система логики. გვ. 764.

აიერი, უპირველეს ყოვლისა, „აუცილებელი კავშირის“ ნიშანს გამორიცხავს. მიზეზობრიობის ახალი ფორმულა, რომელსაც ის ძველს უპირისპირებს, იარ მოვლენას შორის აუცილებელ კავშირს არ ითვალისწინებს. ვინაიდან „აუცილებელი კავშირის იდეას ორეული არა აქვს საერთოდ დაკვირვებად საგნებში“<sup>117</sup>. მოვლენების აუცილებელი კავშირის გაგებაში აიერი პრინციპულად აგრძელებს ჰიუმის ხაზს, რასაც ის თვითონაც აღნიშნავს.

აიერი აკრიტიკებს იმ შეხედულებას, თითქოს მიზეზისათვის ძალა იყო დამახასიათებელი. დეტერმინიზმის პრინციპი, რომელიც ძალის ცნებას შეიცავს, ჯერ კიდევ მთლიანად არ არის თავისუფალი „თეოლოგიური ასოციაციებისა“ და „ანიმისტური გადმონაშთებისაგან“. მიზეზ-შედეგის დამოკიდებულებაში ძალა საერთოდ არ უნდა იყოს ნაგულისხმევი. მეორე მხრივ, აიერი აკრიტიკებს მიზეზობრიობის რაციონალისტურ გაგებას, რომლის მიხედვითაც, მიზეზისა და შედეგის კავშირი ლოგიკური ბუნებისაა. აქ ის ჰიუმის არგუმენტს თითქმის იმეორებს: მიზეზობრიობა რომ ლოგიკური მიმართება ყოფილიყო, მაშინ მიზეზობრივი დამოკიდებულების გამომთქმელი ჰეშმარიტი მსჯელობის საპირისპირო მსჯელობა თვითწინააღმდეგობრივი იქნებოდა<sup>118</sup>. აიერის მტკიცებით, მიზეზობრივ კავშირზე მსჯელობა ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპს უნდა ემყარებოდეს.

დეტერმინიზმის, პრინციპი, რომელიც გულისხმობს „აუცილებელი კავშირისა“ და „ძალის“ ცნებას, ან მიზეზობრიობის კანონის რაციონალისტურ ინტერპრეტაციას, შეუთავსებელია ნებისყოფის თავისუფლებასთან. მაგრამ, აიერის მიხედვით, მიზეზობრიობა, რომელსაც მეცნიერული მნიშვნელობა აქვს, ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ გარკვეული ტიპის რომელიმე ხთომილება განსაზღვრულ მიმართებაშია მეორე ტიპის რომელიმე ხთომილებასთან, კერძოდ, როცა ერთი ტიპის ხთომილებას ადგილი აქვს, მეორე ტიპის ხთომილებასაც აქვს ადგილი<sup>119</sup>.

ა. აიერი ამტკიცებს, რომ თავისუფლებასა და მიზეზობრიობის წინააღმდეგობას საფუძველი არა აქვს, ხოლო თავისუფლება უპირისპირდება არა აუცილებლობას, არამედ იძულებას. ყოველი

<sup>117</sup> A yer. The Foundations of Empirical Knowledge, 1953, p. 183.

<sup>118</sup> A yer. Language, Truth and Logic, 1948, p. 150.

<sup>119</sup> A yer. The Foundations... p. 179—180.

იძულებული მოქმედება მიზეზობრივად არის განსაზღვრული, მაგრამ პირიქით ვერ ვიტყვი; მიზეზით მოქმედების განსაზღვრულობა აუცილებლად იძულებას არ ნიშნავს. „იმ ფაქტიდანაა—წერს აიერი,—რომ ჩემი მოქმედება მიზეზობრივად განსაზღვრულია, აუცილებლობით არ გამომდინარეობს, რომ მე იძულებული ვარ შევასრულო იგი“<sup>120</sup>. ეს იმასვე ნიშნავს, რომ ჩემი მოქმედების მიზეზობრივი განსაზღვრულობიდან აუცილებლობით არ გამომდინარეობს, რომ მე არა ვარ თავისუფალი.

მაგრამ როგორ განვასხვავოთ მიზეზობრივი განსაზღვრულობა და იძულება? როდესაც ვიღაც დამბაჩას მიმიზნებს და შოთხოვს, რომ ასე და ასე მოვიქცე, აქ გასაგებია, რომ მე მაიძულებენ. მაგრამ ხომ შეიძლება ბუნებრივი მიზეზით განსაზღვრულობის დროს იძულებას არ ვგრძნობდე, თუმცა ეს უხილავი მიზეზი არა ნაკლებ განმსაზღვრავდეს, ვიდრე პირველი? იძულებითი განსაზღვრულობა, ამბობს აიერი, მიზეზობრივი განსაზღვრულობის სპეციფიკური სახეა. საერთოდ მიზეზობრიობა სრულიადაც არ გულისხმობს იმას, რომ თუ ჩემს მოქმედებას მიზეზი აქვს. მისი ძალა ვრცელდება ჩემზე და, ამრიგად, მნიშვნელობს. სულ ბევრი, რასაც მიზეზობრიობის კანონი გულისხმობს, ეს ის არის, რომ რაღაც ერთ ხომილებას აღვიღო აქვს, სათანადო პირობებში მეორე ხომილებასაც აღვიღო ექნება მასთან გარკვეულ დროულ და სივრცობრივ მიმართებაში. აქ იძულებაზე მხოლოდ მეტაფორული აზრით თუ შეიძლება ლაპარაკი. სინამდვილეში კი, მიზეზობრივი კავშირი ორი ხომილების ზემოაღნიშნულ ფაქტიურ კორელაციას ნიშნავს და მეტს არაფერს. მიზეზის ცნებაში ძალის ნიშნის შეტანა მხოლოდ გამონაშთია მიზეზობრიობის ანიმისტური ცნებისა, რომლის მიხედვითაც კაუზალური დამოკიდებულება გაიზარებოდა ერთ პიროვნებაზე მეორე პიროვნების ავტორიტეტის გავლენის მაგალითის მიხედვით. ხომილებათა შორის არ არის დამონების დამოკიდებულება, სადაც საცოდავი შედეგი მიზეზის ბრჭყალებშია მოქცეული. მიზეზობრიობის შესახებ მეტაფორები და არა ფაქტები აფიქრებინებს ადამიანს მიზეზობრიობისა და თავისუფლების დაპირისპირებას.

<sup>120</sup> A y e r. Philosophical Essays, 1959, p. 278.

დეტერმინიზმი და თავისუფლება საერთოდ შეთავსებადი ცნებებია. თავისუფალია ის, ვინც არ არის იძულებული, ხოლო იძულებული არ არის ის, ვინც მოქმედებს თავისი ნების მიხედვით, თუმცა ეს უკანასკნელი მიზეზობრივად არის დეტერმინირებული. თავისუფლების აღიარების აუცილებელ პირობად „სხვაგვარად მოქმედების შესაძლებლობას“ თვლიან. მაგრამ ამ შესაძლებლობას დეტერმინიზმი სრულიადაც არ უარყოფს. თუ მე ვიმოქმედე ერთგვარად, ეს მოქმედება იყო ნებისმიერი და მას არავინ არ მაიძულებდა, მე შემეძლო მოქმედება სხვაგვარადაც. მაგრამ ჩნობოდა იმ პირობით, თუ სხვაგვარად მოქმედებას ვარჩევდი, ე. ი. მოვიწოდებდი. ყველა ეს პირობა შეიძლება დაკმაყოფილდეს ისე, რომ დეტერმინიზმის პოსტულატი ძალაში დარჩეს.

ჩვენ უკვე დავინახელ (მე-2 თავში), თუ როგორ აკრიტიკებს აიერი თავისუფლების გაგებას, როგორც შეცნობილი აუცილებლობისას. ეს ფორმულა მისთვის მიუღებელია იმიტომაც, რომ თავისუფლების შესახებ ასეთი შეხედულება შეიძლება გულისხმობდეს შემეცნების გზით აუცილებლობის დამორჩილებას. მაგრამ აიერის მიხედვით, ეს შეცდომაა—აუცილებლობის დამორჩილება, ე. ი. იმის თავიდან აცილება, რაც ამის გარეშე აუცილებლად მოხდებოდა, უაზრობას ნიშნავს. თუ მე შემიძლია დავძლიო აუცილებლობა, იმ აზრით, რომ თავიდან ავიცილო აუცილებელი კანონების მოქმედება. მაშინ ეს კანონი არ ყოფილა აუცილებელი. და თუ კანონი არ არის აუცილებელი, მაშინ თავისუფლება არ შეიძლება მდგომარეობდეს აუცილებლობის შეცნობაში.

რაც შეეხება დეტერმინიზმისა და პასუხისმგებლობის ურთიერთობის საკითხს, აიერი ფაქრობს, რომ ვინმეს შექება ან გაკიცხვა სავსებით შეიძლება ურიგდებოდეს იმის აღიარებას, რომ მისი მოქმედება განსაზღვრული იყო გარემოებებით, რომელთათვისაც იგი პასუხისმგებლად არ ჩაითვლება. მოქმედება რომ თავისუფალი იყოს, ამის აუცილებელ პირობას სრულიადაც ის არ შეადგენს, რომ იგი ბუნებრივ კანონს არ ემორჩილებოდეს. პირიქით, ჩვეულებრივ მოქმედებაზე არ ამბობენ, რომ ის თავისუფალია, თუ ის კაუზალურ მიმართებაში არ არის წინამორბედ მოვლენებთან პიროვნების ისტორიაში. ამ აზრით, თუ ადამიანი თავისუფლად მოქმედებს, მაშინ ის მორალურად პასუხისმგებელია. და პირიქით, ადამიანზე არ იტყვიან, რომ ის პასუხისმგებელია მოქ-



მედებისათვის, რომელიც იქნებოდა სპონტანური, ე. ი. საგებით უმიზეზო. ზოგჯერ პიროვნების პასუხისმგებლობის საკითხს უკავშირებენ იმაზე მითითებას, რომ მისი გადაწყვეტილება დეტერმინირებულია მისი მთელი წარსულით; ლაპარაკობენ მორალური სუბიექტის არსებობაზე მის დაბადებამდე. მაგრამ, ამბობს აიერი, ჩვეულებრივი პრაქტიკა არ მოითხოვს, რომ პიროვნების პასუხისმგებლობა მთელი მისი წარსულიდან იქნეს გამოყვანილი. პასუხისმგებლობისათვის საკმარისია, თუ პიროვნება მოქმედებს თავისუფლად, ე. ი. თუ მისი სურვილი ამა თუ იმ მოქმედების გზით სურვილის მიღწევისა წარმოადგენს მიზეზობრივ ფაქტორს, მიუხედავად იმისა, თუ სხვა რა ფაქტორები იყო, ან თვითონ ეს სურვილი როგორი იყო გამიზეზებული!<sup>21</sup>

ასეთია ნებისყოფის თავისუფლებას გაგება თანამედროვე პოზიტივიზმის გავლენიანი წარმომადგენლების მიერ. ამაში ნეოპოზიტივიზმი ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის ახლებურ (ერთადერთ მეცნიერულ) დაყენებასა და გადაწყვეტას ხედავს და ტრადიციული სიძნელების მოხსნისა და დაძლევის პრეტენზიას აცხადებს.

სინამდვილეში, ნეოპოზიტივისტური კონცეფცია ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ არსებითად ყალბ კონცეფციას წარმოადგენს და პრინციპულ უარყოფას იმსახურებს.

როგორც დავინახეთ, ლოგიკური პოზიტივიზმის თვალსაზრისი მიზეზობრიობისა და თავისუფლების ურთიერთობის შესახებ. მათი შემეცნების თეორიით არის პირობადებული. ამ უკანასკნელის სპეციალური ანალიზი აქ ჩვენს ამოცანას არ შეადგენს. ჩვენთვის საინტერესო თვალსაზრისით. საკმარისი იქნებოდა იმის აღნიშვნა, რომ ლოგიკური პოზიტივიზმის ძირითადი გნოსეოლოგიური პრინციპი, რომელზედაც არსებითად არის დამოკიდებული მიზეზობრიობის ნეოპოზიტივისტური განაზრება სინამდვილეში მოკლებულია იმ ანტიმეტაფიზიკურ სტატუსს, რომლის გარეშეც ლოგიკური პოზიტივიზმის გნოსეოლოგია შინაგანად შეუსაბამო ხდება. ფაქტური ვითარების გამომთქმელი წინადადების აზრიანობა, ლოგიკური პოზიტივიზმის მიხედვით. მის ემპირი-

<sup>21</sup> იხ. The Foundations... P. 209—210.

ულ შემოწმებადობაზე არის დამოკიდებული. მაგრამ ემპირიულად შემოწმებადი მხოლოდ ცდაში მოცემული (უშუალოდ ან პრინციპულად) შეიძლება იყოს. და თუ ემპირიული ვერიფიკაციის გარეშე წინადადების აზრიანობა ვერ დადასტურდება, ეს მანიშნებელი იქნებოდა იმის მტკიცებისა, რომ მხოლოდ ცდისეული არსებობს. უფრო ზუსტად: თვითონ ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპი მდუმარედ ეყრდნობა იმ გულვებას, რომ ერთადერთი რეალობა არის ემპირიული რეალობა. მართლაც, თუ დავუშვებთ, რომ რეალურად არსებობს არა მხოლოდ ცდაში მოცემული, ან ის, რაც შეიძლება ცდაში გვეძლეოდეს, არამედ ისიც, რასაც აზროვნებით ვწვდებით, და რაც არც ერთეულზე დაიყვანება და არც მათ სიმრავლეზე, მაშინ ვერიფიკაციის ცნების გაიგივება ემპირიული ვერიფიკაციის ცნებასთან უკანონოდ წარმოგვიდგება. ასეთ რეალობას ლოგიკური პოზიტივიზმი უარყოფს, აცხადებს მას მეტაფიზიკური (უაზრო) მსჯელობის საგნად. მაგრამ რა საბუთით? იმ საბუთით, რომ ის ემპირიულ ვერიფიკაციას არ ექვემდებარება. ეს საბუთი კი, თავის მხრივ, ძალაშია მხოლოდ და მხოლოდ მაშინ, თუ არაემპირიული რეალობის არსებობა თავიდანვე არის გამორიცხული. ან სხვანაირად—თუ ემპირიული რეალობა ერთადერთ რეალობად არის თავიდანვე ნაგულისხმევი. ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპზე ვერ დაფუძნდება (და ამას ლოგიკური პოზიტივისტები, ცხადია, არც ცდილობენ) დებულება: „ემპირიული რეალობა არის ერთადერთი რეალობა, არაემპირიული რეალობა არ არსებობს“, პირიქით, პირველი მეორეს მოითხოვს თავის ფუძემდებლად თუ გამმართლებლად. საქმის ვითარებაში არსებითი ცვლილება არ შეაქვს იმ გარემოებას, რომ ლოგიკური პოზიტივისტები უარს იტყვიან ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპის ასეთ დაფუძნებაზე, ჩათვლიან მას მეტაფიზიკურ ამოცანად. მთავარი ის არის. რომ ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპის ასეთი გამართლება ფაქტიურად ნაგულისხმევია მათ მიერ, ყოველ შემთხვევაში, ამ საყრდენის გარეშე ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპი ემბობა. ეს კი იმასაც ნიშნავს, რომ აღნიშნული გნოსეოლოგიური პრინციპი საჭიროებს გარკვეულ მეტაფიზიკურ გულვებას, გარკვეულ შეხედულებას რეალობაზე, კერძოდ, მის შემოფარგვლას ემპირიულის სფეროთი. ლოგიკური პოზიტივიზმის პრეტენზია ანტიმეტაფიზიკურობაზე დაუსაბუთებელ პრეტენზიას წარმოადგენს.

ლოგიკურ-პოზიტივიზმს საფუძვლად უძევს მის მიერ ათვალისწინებული მეტაფიზიკა—სუბიექტური იდეალიზმის მეტაფიზიკა.

მიზეზობრიობის შემოფარგვლას ემპირიულად კერიფიცირებადი სფეროთი ის შედეგი მოჰყვება, რომ მოვლენათა შორის მიზეზობრივი დამოკიდებულების დასახასიათებლად სხვა ნიშანი არაფერი დარჩა, გარდა მათი რეგულარული მიმდევრობისა. მაგრამ აქ თავს იჩენს არა ერთი სიძნელე, რომლის დაძლევაც პოზიტივიზმს არ ძალუძს. ჯერ ერთი, ცნობილია მრავალი რეგულარული მიმდევრობა, რომელსაც კაუზალურად არ თვლის არც მეცნიერება და არც სალი აზრი. პოზიტივიზმში ვერ გვაძლევს რაიმე რაციონალურ საზომს, რომლითაც შეიძლებოდა განგვესხვაგვებინა უბრალო რეგულარული მიმდევრობა ისეთი მიმდევრობისაგან, რომელიც კაუზალურად უნდა ჩავთვალოთ. კაუზალურობის მისაწვდომად მოვლენათა რეგულარულ მიმდევრობაზე დაკვირვება კიდევაც რომ საკმარისი იყოს, სიძნელე აქ მაინც იქნებოდა, ვინაიდან მიმდევრობის რეგულარულობის დადგენა გარკვეულ წესს გულისხმობს, რომელსაც პოზიტივიზმში ვერ ვნახულობთ—მაინც რამდენჯერ უნდა დაეაკვირდეთ მოვლენათა მიმდევრობას, რომ შეგვეძლოს მას რეგულარული ვუწოდოთ? საინტერესოა, რომ ამ სიძნელეს თვითონ შლიკიც გრძნობს. როცა „მიმდევრობის რეგულარულობას“ ბუნდოვანს უწოდებს და მისი განსაზღვრის წესის არარსებობაზე მიუთითებს<sup>122</sup>. შემდეგ, მოვლენათა მიმდევრობის რეგულარულობის დასადგენად სათანადო წესიც რომ არსებობდეს, რას გვიშველიდა ეს იმ შემთხვევაში, როცა ინდივიდუალურ, მაგრამ მეცნიერებისათვის საინტერესო მოვლენათან გვაქვს საქმე? სხვანაირად: მეცნიერება ლაპარაკობს მიზეზობრივ დამოკიდებულებაზე მაშინაც, როცა მიმდევრობას მხოლოდ ერთხელ აქვს ადგილი. მაშასადამე, ერთი მოვლენა შეიძლება რეგულარულად მოჰყვებოდეს მეორეს, მაგრამ მათ შორის მიზეზობრივი კავშირი არ იყოს, და ისინი ასეთ მიმართებაში შეიძლება ერთხელ იყვნენ, თუმცა ეს მიმართება მიზეზობრივს წარმოადგენდეს. აქ პოზიტივიზმის აშკარად სუსტი ადგილია.

ძალიან ხშირად, განმეორებადი მოვლენების დაკვირვების დროსაც, მეცნიერებისათვის აუცილებელი არ არის მათი რეგულა-

<sup>122</sup> M. Schlick, Causality... გვ. 521.

რულობის დადასტურებას უცადოს, არამედ ამის გარეშეც აღგენს მიზეზობრივ კავშირს მათ შორის. ეს, როგორც ამას ღუქასიც აღნიშნავს, იმას მოწმობს, რომ რაიმე მიზართების ჩათვლა მიზეზობრივად სხვა საფუძველს ემყარება, ვიდრე მის რეგულარულობას. ღუქასი მართალია, როდესაც წერს, რომ „მიმდევრობის რეგულარულობა თავისთავად არასოდეს არ პასუხობს, არამედ, პირიქით, მხოლოდ აყენებს კითხვას იმის შესახებ, მიმდევრობა კაუზალურია თუ არა“<sup>123</sup>.

ნეოპოზიტივისტები მიზეზობრიობის ახალ ცნებას რომ აყალიბებენ, მასზე დამყარებით ვარაუდობენ გადაწყვეტონ ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი. მათი მიზეზობრიობა ესმით, როგორც ფუნქციონალური დამოკიდებულება. მაგრამ მიზეზობრიობის გაგება, როგორც ფუნქციონალური დამოკიდებულებისა, სულ ცოტა ორ პირობას მაინც უნდა აკმაყოფილებდეს: ფუნქციონალური დამოკიდებულების ცნებამ ისიც უნდა აგვიხსნას, რასაც აქამდე მიზეზობრიობის ცნება ხდიდა გასაგებად და ამ უკანასკნელის ტრადიციული გაგების ნაკლიც აგვაცილოს თავიდან.

პრინციპი „იგივე მიზეზი—იგივე შედეგი“, რაც ნაგულისხმევი იყო მიზეზობრიობის მეტაფიზიკურ კატეგორიაში. მართლაც არ შეესაბამება მიზეზობრივი კავშირის შემეცნებას თანამედროვე მეცნიერების მიერ. მიზეზისა და შედეგის გამეორება მათი კავშირის გამეორებაა და არა ზუსტად იგივე მიზეზისა და შედეგისა. მაგრამ არის ეს საფუძველი იმისათვის, რომ მიზეზისა და შედეგის კავშირი ფუნქციონალურ დამოკიდებულებად გამოვაცხადოთ? რაც მთავარი და დამახასიათებელია მიზეზობრივ დამოკიდებულებაში, ეს არის მიზეზის მიერ შედეგის განსაზღვრა, და განსაზღვრა არა საერთოდ, არამედ სახელდობრ გენეტური აზრით, პირველის მიერ მეორის შექმნის აზრით. ორ ცვლადს შორის დამოკიდებულება, რა თქმა უნდა, ასეთი არ არის. არგუმენტი არ ქმნის ფუნქციას, ისინი ერთდროულად არსებობენ. უფრო ზუსტი იქნებოდა გვეთქვა, რომ დროული მომენტი არგუმენტისა და ფუნქციის ურთიერთობაში არავითარ როლს არ ასრულებს. ეს ლოგიკური დამოკიდებულებაა, რომელიც დროს არ საჭიროებს. მიზეზობრივი კავში-

---

<sup>123</sup> C. Ducasse, *Determinism, Freedom, and Responsibility*, „Determinism and Freedom“, p. 152.

რი დროის გარეშე არ მოიხზრება, ვინაიდან ეს კავშირი არსებობს როგორც რეალური პროცესი, რომელიც მხოლოდ დროში შეიძლება მიმდინარეობდეს. პროცესი და დრო განუყრელია. მიზეზისა და შედეგის ურთიერთობის შებრუნება შეუძლებელია. ფუნქციონალურ დამოკიდებულებაში კი ხშირად ორი ცვლადიდან თითოეული მათგანი შეიძლება მიღებულ იქნეს არგუმენტად. მეორე კი იქნება ამ არგუმენტის ფუნქცია. რა გამოყენებაც არ უნდა ჰქონდეს ფუნქციონალური დამოკიდებულებების ცნებას მიზეზობრივი კავშირის განმარტებაში, ის მიზეზობრიობის ცნებას ვერ შეცვლის, მეორე თავისი სპეციფიკური შინაარსის გამო პირველზე არ დაიყვანება. საწინააღმდეგო მდგომარეობა მხოლოდ აყალბებს ფაქტებს, მოასწავებს რეალურისა და ლოგიკურის აღრევას, რასაც ნეოპოზიტივიზმი მიჰყავს ისეთ უცნაურ დებულებამდე. რომ „მომავალი განსაზღვრავს წარსულს ზუსტად ისევე, როგორც წარსული მომავალს“<sup>124</sup>. ჯერ რეალური შინაარსისაგან დაცალეს მიზეზობრიობა, გააიგივეს იგი ფუნქციონალურ დამოკიდებულებასთან, ხოლო შემდეგ ცვლადებად წარმოდგენილი წარსული და მომავალი დაახასიათეს, როგორც ერთმანეთის თანაზრად განმსაზღვრელი. ეს ოპერაცია დიდ სიძნელესთან არ იყო დაკავშირებული: ფუნქციონალურ დამოკიდებულებაში „წარსულსა“ და „მომავლის“ განსხვავება მოჩვენებითია, ხოლო „დეტერმინაცია“ ლოგიკური ბუნებისაა.

მიზეზობრიობის ამ თავისებურმა ცნებამ კიდევ უფრო გაადვილა ფსიქო-ფიზიკური პრობლემის გადაჭრა. არის ფიზიოლოგიური პროცესები და არის ფსიქიკური პროცესები. მათ შორის კორელაცია ემპირიულად შეიძლება დადგინდეს. ფუნქციონალურ დამოკიდებულებას ამაზე მეტი არც სჭირდება... და თუ ამას მიზეზობრივ გაგებას ვუწოდებთ, ცხადია, ფიზიკური ფსიქიკურის მიზეზი იქნება, ფსიქიკური—ფსიქიკურისა, ფსიქიკური—ფიზიკურისა. მაგრამ საქმე ის არის, რომ ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ამგვარად გაგებული ურთიერთობა სინამდვილეში ახსნას არ წარმოადგენს, ხოლო სიძნელეები. რომელთა დაძლევისაც ცდილობდნენ

<sup>124</sup> Russell, On the Notion of Cause... დასახ. წიგნი, გვ. 396. ამასვე ამბობენ: Schlick. Causality... გვ. 527, და Ayer. The Foundations... გვ. 180.

ფსიქო-ფიზიკური პარალელურში და მიზეზობრივი ურთიერთმოქმედების თეორია, აქ უბრალოდ არის უგულვებლყოფილი. ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ემპირიული კორელაცია მანამდეც უღავა ფაქტად იყო ცნობილი—დიდი ხანია არავენ აღარ იღაობს, რომ ფსიქიკურ პროცესებს ყოველთვის შეესაბამება გარკვეული ფიზიოლოგიური პროცესები. ამ შესაბამისობას ფუნქციონალური დამოკიდებულების ტერმინებში გამოთქმით ოდნავი სინათლაც კი არ ემატება ამ ურთულეს მიმართებას. უფრო მეტიც შეიძლება ითქვას: ასეთ შემთხვევაში აქ უკვე აღარ არის პრობლემა.

ჩვენ არ შევჩერდებით იმაზე, თუ რა ბედი ეწვევა ფსიქო-ფიზიკურ პრობლემას, როცა ლოგიკურმა პოზიტივისტმა უნდა იმსჯელოს ფსიქიკურის, როგორც სხვისი ცნობიერების შესახებ. აქ მას ფუნქციონალური დამოკიდებულების ცნების მოხმარაც კი არ შეუძლია. მართლაც, ლოგიკური პოზიტივიზმის მიხედვით, რაც გრძნობად ვერიფიკაციას არ ექვემდებარება, ის არც აზრიან წინადადებებში გამოითქმება. გამოდის, რომ იღებულება სხვა აღამიანთა ცნობიერების შესახებ უაზრო ყოფილა, ვინაიდან მისი ემპირიული ვერიფიკაცია შეუძლებელია. ერთადერთი, რის ემპირიული დაკვირვებაც შეიძლება, არის მათი ქცევა, სხეულებრივი აქტები. მაშასადამე, საბოლოო ანგარიშით ფსიქიკა ხელიდან გვექრება და, ცხადია, ფიზიკურთან მისი ურთიერთობის პრობლემაც უკვალოდ იკარგება. ლოგიკური პოზიტივიზმის ფსიქოლოგია, თუ მისი პრინციპი თანმიმდევრულად იქნება გატარებული, მხოლოდ ბიჰევიორიზმი შეიძლება იყოს.

მიზეზობრიობის ასეთი გაგება საფუძვლად ედება ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის ნეოპოზიტივისტურ გაყალბებას. ამ პრობლემას ნეოპოზიტივიზმი ფაქტიურად აუქმებს, რამდენადაც ის ნებისყოფას განიხილავს არა ნამდვილ მიზეზობრიობასთან მიმართებაში, არამედ მხოლოდ ფუნქციონალური დამოკიდებულებას კონტექსტში. ამიტომ თანმიმდევრული ჩანს ის აზრი, რომ აღამიანის ნებისყოფა ობიექტურ ვითარებასთან მიმართებაში არც თავისუფალია და არც იძულებული, ვინაიდან მიზეზობრივი დამოკიდებულება ნაგულისხმევია ისეთად, სადაც ეს ცნებები არ მოიხმარება. მართლაც, ნებისყოფა თუ ფუნქციია, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა იმის თქმა, რომ არგუმენტი აიძულებს ფუნქციას. ორი ცვლადის

ურთიერთობას არავენ არ დაახასიათებს არც როგორც თავისუფალს, და არც როგორც იძულებულს.

შემდეგ, ადამიანის ქცევაში იძულების დანახვა მხოლოდ მაშინ, როცა ეს ქცევა წარმართულია სხვა ადამიანის ნებისყოფის გავლენით, წარმოადგენს უკანონოდ გამოცხადებას იმისას, რომ ნებისყოფის თავისუფლება განხილულ იქნეს მიზეზობრიობასთან მიმართებაში. მაგრამ ეს კიდევ პრობლემის უკუგდებას მოასწავებს და არა მის გადაწყვეტას.

აქედან გამოსავალი არ არის ის, რომ ნეოპოზიტივისტება (შლიცი, აიერი და სხვ.) იძულებით განსაზღვრულობას („სხვისა ნებისყოფისაგან იძულება“) მიზეზობრიობის ერთ-ერთ ტიპად (kind) თვლიან, რომელიც არ ფარავს მიზეზობრიობის ცნებას. იძულების ეს დახასიათება თავისუფლებისა და აუცილებლობის დაპირისპირების თავიდან აცილებისათვის არის გამიზნული: მიზეზობრივი განსაზღვრულობა მაინც და მაინც იძულებას არ ადგენს, მეორე პირველის განსაკუთრებული ტიპია—ბუნებრივი მიზეზობრიობა ადამიანს არ აიძულებს, ეს მხოლოდ სხვისი ნებისყოფისაგან შეიძლება ხდებოდეს. მაგრამ ეს აზრთა ისეთი მიმართულებაა, რომლის თავსებადობაც კაუზალობის ნეოპოზიტივისტურ კონცეფციასთან ფრიად საუკვეო ჩანს. თუ „სხვისი ნებისყოფისაგან იძულება“ მიზეზობრიობის ტიპს წარმოადგენს, მაშინ: (ა) აქ მიზეზობრიობა და თავისუფლება დაპირისპირებული ყოფილა. მიზეზობრიობისა და თავისუფლების დაპირისპირებაზე კი ნეოპოზიტივიზმმა კატეგორიულად თქვა უარი. ეს უკანასკნელი გარემოება, თუ ნეოპოზიტივიზმის წანამძღვრებს გავითვალისწინებთ, სავსებით ვასაგებია, მაგრამ იძულების, როგორც მიზეზობრიობის, დაპირისპირება თავისუფლებისადმი, ვფიქრობთ, ნეოპოზიტივისტურ თვალთახედვას არ ეგუება; (ბ) ნეოპოზიტივისტებისათვის შეესაძლებელი, და აუცილებელიც. უნდა ყოფილიყო ასეთი მიმართების წარმოდგენა ფუნქციონალურ დამოკიდებულებად, სადაც „თავისუფალისა“ და „იძულების“ ცნებები უკვე აღარ გამოდგებოდა.

მიზეზობრიობა და თავისუფლება ერთმანეთს არ უპირისპირდება, ამბობენ ნეოპოზიტივისტები. ამ დებულებას, მათი პოზიციის შიხედვით, მხოლოდ ერთი აზრი შეიძლება ჰქონდეს: ისინი არ არიან დაპირისპირებადი იმეტომ, რომ შეხების წერტილს საერთოდ მოკლებული არიან, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სხვადასხვა

ხაზზე იმყოფებიან და არაფერი აქვთ არც საერთო და არც გასაყოფი. მაგრამ მაშინ აქ აღარც არის პრობლემა. მიზეზობრიობის ე. წ. „ახალმა გაგებამ“ ახლებურად კი არ წარმოგვიდგინა ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა, არამედ მოხსნა იგი, გააუქმა. მიზეზობრიობის „ახალი“ ცნებისათვის სრულიად უცხოა რაიმე მიმართება თავისუფლებისადმი, აქ ეს კორელაცია ხელოვნური და ზედმეტია. ამიტომ ნეოპოზიტივისტური თვალსაზრისის იმგვარ ინტერპრეტაციას, თითქოს ის ინდეტერმინიზმის საპირისპირო იყოს, ან, სხვა დეტერმინისტული თეორიებისაგან განსხვავებით, „რბილ“ დეტერმინიზმს ქადაგებდეს, ვერ გავიზიარებთ, ვინაიდან ნეოპოზიტივიზმისათვის დამახასიათებელია არა პრობლემის თავისებური გადაწყვეტა, არამედ მისი მეცნიერულობის უარყოფა<sup>125</sup>. ამ მხრივ პრინციპულობაში მ. შლიკს ძნელად თუ ვინმე შეედრება. შლიკი აქაც თავისი სტილის ერთგული რჩება, როდესაც საკითხს ნათლად და მკვეთრად აყენებს: არავითარი „ნებისყოფის თავისუფლება“, ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა არის ფსევდო-პრობლემა; მაგრამ როდესაც შლიკი ამცხვრის დასაბუთებაზე გადადის, თავს იჩენს სიყალბე, რომლითაც საერთოდ სცოდავს ნეოპოზიტივისტური ლიტერატურა. შლიკის აზრით, ნებისყოფის თავისუფლება უნდა ყოფილიყო თავისუფლება მიზეზობრიობასთან მიმართებაში, ე. ი. კონტრა-კაუზალური თავისუფლება, რაც იგივეა—აბსურდი. უფრო ზუსტი კი იქნებოდა შლიკს ეთქვა: „ნებისყოფის თავისუფლება“ არის ყალბი პრობლემა იმიტომ, რომ თავისუფლება არ შეიძლება განვიხილოთ არც კონტრა-კაუზალურ და არც კაუზალურ ტერმინებში“. ეს არის ნეოპოზიტივისტური თეორიის ნამდვილი აზრი, თუ საქმეს მივიყვანთ თავის ლოგიკურ ბოლომდე.

#### თავი მეოთხე

### 1 პრაქტიკის როლი თავისუფლების ბანხორციელებაში

#### 1. ფატალიზმი და ფატალიზმი

დეტერმინიზმისა და ფატალიზმის ურთიერთობის სხვადასხვაგვარი გაგება არსებობს. თავისუფლების პრობლემის სპეციალურ გამოკვლევებში ეს საკითხი ყოველთვის განიხილება და ცხარე კა-

<sup>125</sup> შეად. A Modern Introduction to Philosophy p. 314.



მათის საგანს წარმოადგენს. არის თუ არა დეტერმინიზმი იგივე, რაც ფატალიზმი? ეს არის კითხვა, რომელსაც ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ დღემდე ვერ გასცა ერთი პასუხი.

სანამ ბურჟუაზიული ფილოსოფია, კერძოდ ნეოპოზიტივიზმი, მიზეზობრიობის ახალ ცნებას ჩამოაყალიბებდა; მასში დიდი გასავალი ჰქონდა იმ მოსაზრებას, რომ დეტერმინიზმი ან ფატალიზმს ნიშნავს, ან საბოლოო ანგარიშით ფატალიზმთან მიდის, ლოგიკური აუცილებლობით უნდა მივიდეს. ყოველგვარი ცდა თავიდან აქლებული ყოფილიყო დეტერმინიზმისა და ფატალიზმის გაიგივება, ითვლებოდა „შემრიგებლობად“, „ეკლექტიზმად“ და ა. შ. მდგომარეობა ერთგვარად შეიცვალა, როდესაც ნეოპოზიტივიზმი მიზეზობრიობის ახალი ცნებით, და საერთოდ, დეტერმინიზმის ახალი გაგებით გამოვიდა. ახლა უკვე ფართო გავრცელება ჰპოვა დეტერმინიზმისა და ფატალიზმის ძირეული განსხვავების დადგენამ. მაგრამ ეს ყველაფერი იდეალისტური დეტერმინიზმის ახალი ფორმის ინტერესებისათვის მოხდა. მატერიალისტური დეტერმინიზმის მიმართ ბურჟუაზიული ფილოსოფოსების დამოკიდებულება არ შეცვლილა—ის იყო და არის გამოცხადებული ფატალიზმის სახეობად. კერძოდ, ბურჟუაზიული ფილოსოფოსები ახლაც თვლიან, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმის ერთ-ერთ პრინციპს თავისებური ფატუმის აღიარება წარმოადგენს.

მატერიალიზმისა და ფატალიზმის გაიგივებისათვის საფუძველი არ არსებობს. საერთოდ მატერიალისტური დეტერმინიზმი წარმოადგენს ფატალიზმთან შედარებით აზრთა სრულიად სხვა მიმართულებას. მართალია, მარქსაშდელმა მატერიალისტურმა დეტერმინიზმმა ვერ შესძლო ფატალიზმის საბოლოო დაძლევა და ფატალიზტური მომენტები თავისში რაღაცნაირად შეინარჩუნა, მაგრამ მისი განსხვავება ფატალიზმისაგან გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე მსგავსება. რაც შეეხება დიალექტიკურ მატერიალიზმს, მისი პრინციპული, და ამავე დროს სპეციფიკური, დაპირისპირება ფატალიზმისადმი, უპირველეს ყოვლისა, იმით არის განსაზღვრული, რომ აღიარებულია პრაქტიკის გადამწყვეტი როლი აუცილებლობის თავისუფლებად გადაქცევის საქმეში.

რასი მდგომარეობს ფატალიზმის დამახასიათებელი ნიშნები?

ვიდრე ამ კითხვას ვუპასუხებდეთ, უნდა აღინიშნოს, რომ ფატალიზმი არ წარმოადგენს ერთ მთლიან მიმართულებას. ერთიარელიგიური ფატალიზმი, მეორეა, მაგ., ჰეგელის იდეალიზმის ფატალისტური შინაარსი, მესამეა ის ფატალისტური დასკვნები, რომელთანაც მიდის დემოკრიტეს, სპინოზას, ჰოლბახის და სხვ. მატერიალიზმი. როდესაც ფატალიზმზე ვმსჯელობთ, ეს გარემოება ყოველთვის მხედველობაში უნდა გვქონდეს.

• ფატალიზმის პირველი და დამახასიათებელი ნიშანია თავისუფლების უარყოფა. თავისუფლება არ არსებობს, ადამიანზე ბატონობს მკაცრი აუცილებლობა, რომლის თავიდან აცილება შეუძლებელია. ეს არის ფატალიზმის ძირითადი პრინციპი, რომელსაც განსხვავებული კონკრეტული შინაარსი აქვს სხვადასხვა ფატალისტურ კონცეფციებში, მაგრამ ამ ზოგად ფორმაში შენარჩუნებულია ყველა ფატალისტურ ნააზრევში.

ტიპიური ფატალისტური ფალსაზრისი რელიგიური ფატალიზმია. განსაკუთრებით ეს ითქმის ისლამზე, რომელიც ფატუმს აბსოლუტურ ძალას მიაწერს და ადამიანის თვითაქტივობას, ყოველგვარ აზრს უკარგავს.

ფატალიზმის მიხედვით, ადამიანის ცხოვრება წინასწარ არის განსაზღვრული და ბედის თავიდან აცილება შეუძლებელია. სინამდვილეში ბატონობს რკინის აუცილებლობა, ბრმა ბედისწერა, რომელიც ადამიანთა მხრივ არავითარ ზემოქმედებას არ ემორჩილება. ასეთია შენი ცხოვრება, ეს იმას ნიშნავს, რომ ასეთია შენი ბედი და უაზროა იმის ფიქრი, რომ ბედს წინ აღუდგე. შეშინებული ჭარისკაცი ბრძოლის ველიდან გარბის, ჰგონია, რომ თავს უშველის. ესაა ილუზია. მოსახდენი უნდა მოხდეს, ბედისწერა უნდა აღსრულდეს,—თუ სიკოცხლე უწერია, გადარჩება, თუ არა, დაიღუპება, სრულიად დამოუკიდებლად იმისა, მტერს შეხვდება პირისპირ, თუ მას ზურგს უჩვენებს. ფატალიზმის არსება შესანიშნავად გადმოსცა მ. ლერმონტოვმა თავის მოთხრობაში „ფატალისტი“. ოფიცერი ვულაჩი: ფატალისტია, თავის მეგობრებს ის ეუბნება, რომ თითოეული ადამიანის საბედისწერო წუთი წინასწარ არის განსაზღვრული. ამის დასამტკიცებლად ის იღებს დამბაჩას, იღებს შუბლზე და სწევს ჩახანჩს. დამბაჩა არ ვარდება. ბედს არ სურს მისი სიკვდილი. იმავე წუთში ის დამბაჩას უმიზნებს ფანჯარაზე დაკიდებულ ქუდს და მას ტყვიით ჭერეტს. ნაწევარი საათის შემ-

დეგ ვუღიჩი, რომელიც წყნარად მიდიოდა გზაზე. შეხვდა მთვრალ კაზაკს, რომელმაც იგი მოკლა. საინტერესო მომენტი ადნიშნული. ადამიანის მოქმედებას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს მისი ბედის მიმართ. ვუღიჩის სიკვდილის წუთი ზუსტად იყო დადგენილი. შეიძლება ის იმ ღამეს სულაც არ გამოსულიყო სახლიდან, მაგრამ, ეს არის არსებითი ფატალიზმისათვის, ის მაინც მოკვდებოდა აუცილებლად უნდა მომკვდარიყო, რადგანაც ასეთი იყო მისი ბედი. რა როლს ასრულებს აქ მიზეზობრივი კავშირი? არავითარს, ფატალიზმს ეს კავშირი არ აინტერესებს. ფატალიზმი შედეგის გარდუვალობას შედეგის მიზეზთან აუცილებელი კავშირის არსებობით არ ამტკიცებს. შედეგი გარდუვალია. შორია და გათავდა. მას სინამდვილეში განსაზღვრავს ბედი და არა მიზეზთა რიგი. ფატალისტური იდეის ლიტერატურულ ილუსტრაციად შეიძლება აღვთვე დაგვესახელებინა სოფოკლეს „ოიდიპოს მეფე“. ბრძენი მისანი მეფე ლაიოსს უწინასწარმეტყველებს. რომ მას მისივე შვილი მოჰკლავს, ხოლო დედას ცოლად შეირთავს. ლაიოსი ცდილობს თავიდან აიცილოს ეს საბედისწერო მომავალი და სამი დღის ვაჟს, თასმით ფეხებშეკრულს, უღრან ტყეში გადაადებინებს. თითქოს ბავშვის სიკვდილი აუცილებელი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ არა, ის გადაარჩინეს მწყემსებმა და ერთმა მათგანმა იგი კორინთოს მეფეს მიჰგვარა. ამ უკანასკნელმა ის იშვილა. კორინთოს მეფისწულს—ოიდიპოსს დელფოს მისანი უწინასწარმეტყველებს: შენ მოჰკლავ მოხუც მამას. ხოლო დედასთან შვილი გეყოლებათ. შეძრწუნებული ოიდიპოსი ცდილობს თავი დააღწიოს ბედისწერას, გარბის მეფის კარიდან: „გავრბოდი: რათა გაქცეოდი ჩემს ბედისწერას“, ამბობს ოიდიპოსი. მაგრამ ბედი აბსოლუტური ძალაა, ის აუცილებლად უნდა აღსრულდეს. გზად მომავალი ოიდიპოსი შეხვდება თავის ნამდვილ, მაგრამ უცნობ მამას. მის ამაღასთან შეტაკების დროს მოჰკლავს მოხუცს და შეუღლებს ლაიოსის ქვრივთან, ე. ი. თავის დედასთან. ძნელია ფატალიზმის ამაზე უფრო ნათლად წარმოდგენა: აბსოლუტური ბედი ყოვლისშემძლეობაა, რომლის წინაშე უძლურნი არიან თვით ისეთი ძლიერი პიროვნებანი, როგორიც იყო ოიდიპოსი. ვერც მისმა და ვერც სხვების სიბრძნემ, მცდელობამ ვერ შესძლო ბედის თავიდან აცილება, წინაწარგანსაზღვრულობის მოხსნა. უფრო მეტი: მასში ოდნავი ცვლილებაც კი ვერ შეიტანა.

ფატალიზმი უარყოფს მიზეზობრიობის კანონს. მიზეზობრიობის კანონი ამბობს: ყოველ საგანს თავისი მიზეზი აქვს, რომლიდანაც ის წარმოიშვება: უმიზეზოდ სინამდვილეში არაფერი არა ხდება. თუ მიზეზი არსებობს, შედეგი აუცილებელია და, პირიქით, შედეგი მიზეზის არსებობაზე მიუთითებს. დეტერმინიზმი ამას ემყარება. ფატალიზმი ამას უარყოფს. მისთვის შედეგი არსებობს არა როგორც მიზეზზე დამოკიდებული, არამედ როგორც ბედით განსაზღვრული. ბედი ის მიზანია, რომელიც ამოძრავებს, ბრმად განსაზღვრავს ადამიანს. ფატალიზმი და ტელეოლოგია განუყრელია.

რა თქმა უნდა, გარკვეული აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ ფატალიზმსაც რაღაც მიზეზი აქვს მხედველობაში. როდესაც განმსაზღვრელზე ლაპარაკობს, კერძოდ, მისთვის ბედია მიზეზი და ა. შ. მაგრამ ადვილი დასაწახია, რომ ეს გარემოება ოდნავდაც არ ეხება ჩვენს მსჯელობას მიზეზობრიობის კანონის შესახებ. მიზეზობრიობის კანონი, რომელთანაც დამოკიდებულებას ჩვენ ვიღებთ დეტერმინიზმისა და ფატალიზმის გამიჯვნის ერთ-ერთ საზომად, როგორც ეს მეცნიერებას ესმის, არის ბუნებრივი მოვლენების კანონი და არავითარ შემთხვევაში არ ითვალისწინებს რაიმე ზებუნებრივ ძალას. ერთადერთი მიზეზობრივი განსაზღვრულობა. რომელსაც მიზეზობრიობის კანონი ვულისხმობს, არის ბუნებრივი განსაზღვრულობა. ბედი, გაგებული როგორც მიზეზი, მიზეზობრიობის მეცნიერული კანონის სრულ საწინააღმდეგოს წარმოადგენს

ზემოთქმული დეტერმინიზმისა და ფატალიზმის ერთ ფრიად მნიშვნელოვან განმასხვავებელ ნიშანს ხდის გასაგებად. რაც უნდა მოხდეს, ის უნდა მოხდეს—ამბობს ფატალიზმი<sup>1</sup>. ამასთან. ეს „მოხდეს“ ადამიანის მოქმედებას სრულიადაც არ საჭიროებს ამ უკანასკნელს არავითარი ცვლილება არ შეაქვს მოვლენათა მსვლელობაში.  $x$ -ის მოქმედება იქნება  $A$ .  $B$  თუ  $C$ . ამით მოვლენა  $y$ . რომელიც  $x$ -ს უნდა შეემთხვეს, არც არაფერს იძენს და არც არაფერს ჰკარგავს. როგორა იქნება  $x$ -ის არჩევანი.—გონივრული თუ უგუნური, ამას  $y$ -ისათვის მნიშვნელობა არა აქვს. ადამიანის მოქმედება საერთოდ არის ამოვარდნილი დეტერმინაციის პროცესიდან. დეტერმინიზმი პრინციპულად სხვა შეხედულებას იცავს:  $x$ -ის

<sup>1</sup> ფატალიზმის ეს პრინციპი მხოლოდ ფორმის მხრივ არის ტაქტოლოგია. მისი შინაარსი, როგორც მოვლენათა ბედით განსაზღვრულობა, ზემოთ იქო გარკვეული.

მოქმედებას არა თუ მნიშვნელობა აქვს იმისათვის, რაც მას შეემატება, არამედ ეს უკანასკნელი მიზეზობრივ დამოკიდებულებაშია პირველთან და განსაზღვრულია როგორც შედეგი მიზეზისაგან.  $x$ -ის მხოლოდ გარკვეულ მოქმედებასთან არის დაკავშირებული  $y$ -ის მოხდენა. თუ  $x$  მოქმედების სხვა კუთხს აირჩევდა, მაშინ მისი შედეგი  $y$  არ იქნებოდა. ერთი სიტყვით. ადამიანის მოქმედება თვითონ არის მიზეზობრივი ჯაჭვის რგოლი და, მაშასადამე, მომავალი ხთომილების განმსაზღვრელიც.

ფატალიზმის დახასიათებიდან ჩანს, რომ ფატალიზმისა და დეტერმინიზმის გამოსავალი დებულებები ერთმანეთს ეწინააღმდეგება; რომ არათუ დიალექტიკური მატერიალიზმი, როგორც დეტერმინიზმის უმაღლესი ფორმა, არამედ საერთოდ მატერიალისტური დეტერმინიზმი ემყარება სხვა თეორიულ პრინციპს, ვიდრე ფატალიზმი.

დეტერმინიზმისა და ფატალიზმის დაპირისპირება შეიძლება გავაგრძელოთ მათი პრინციპებიდან გამომდინარე დასკვნების სფეროშიც.

თუ, როგორც ფატალიზმი ამტკიცებს, ადამიანის ცხოვრებას ბედი განაგებს, თუ მისი ბედი მისსავე მოქმედებაზე არ არის დამოკიდებული. მაშინ ადამიანის აქტიურობა ყოველგვარ აზრს ჰკარგავს, მას სინამდვილეში არაფრის შეცვლა არ შეუძლია. ადამიანის შეგნებულობა ამ შემთხვევაში შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ იმაში მდგომარეობდეს, რომ შეინარჩუნოს სულიერი სიმშვიდე. შეეგუოს არსებულს და წყნარად დაელოდოს იმას, რასაც ბედი განუმზადებს. მართლაც, თუ ჩემი ცხოვრება, ასე ვთქვათ, უჩემოდ მიმდინარეობს, თუ ის სხვა არაფერია. თუ არა ბედის სათარეშო ასპარეზი. მაშინ რატომ უნდა ვიბრძოლოთ უკეთესი მომავლისათვის, ძველის მოსპობისა და ახლის გამარჯვებისათვის? ან, რომელ გამარჯვებაზე და დამარცხებაზე შეიძლება ლაპარაკი, როდესაც ერთიცა და მეორეც ბედის ხელშია? ისტორია მიდის თავისი გზით, ის ადამიანებს არაფერს არ ეკითხება. მის საქმეებში ჩარევა შეუძლებელია. ბედია შენი მბრძანებელი. მოთმინებით ელოდე მომავალს და ნუ ცდილობ რაიმეს მოპოვებას. ბედნიერება გელოდება თუ უბედურება, ორივე შენი ბედია, გარდუვალი და უპირობო. კვიტიზმი, ე. ი. სრული უმოქმედობა წარმოადგენს იმ პრაქტიკულ დასკვნას, რომელიც ფატალიზმიდან გამომდინარეობს.

დეტერმინიზმი კვიეტიზმს უარყოფს. მოვლენის აუცილებლობის შეგნება ადამიანში იწვევს არა მისადმი პასიური დამოკიდებულების განწყობილებას, არამედ, პირიქით, მისწრაფებას აქტიური მოქმედებისაკენ. თუ კარგი აღზრდა ადამიანს ღირსეულ მოქალაქედ ხდის, განა ამ აუცილებლობის შეგნება აღმზრდელისაგან პასიურობას მოითხოვს? თუ პირიქით, ამ აუცილებლობის შეგნება უასკეცებს მას ენერგიას, აძლევს თავისი საქმის წარმატების რწმენას? მოკლედ: როდესაც ადამიანი მოქმედებს აუცილებლობის შეგნებით, მაშინ ის დარწმუნებულია, რომ მოქმედების მოსალოდნელი შედეგი მის მიზანს დაემთხვევა. ამიტომ მისი მოქმედება იქნება მით უფრო აქტიური, რაც უფრო მეტად ექნება მას შეგნებულ მოვლენის აუცილებლობა.

შეიძლება იკითხონ: თუ აუცილებლობის შეგნება პასიურობას კი არა, არამედ აქტიურ მოქმედებას იწვევს, მაშინ ხომ არ გამომდინარეობს აქედან, რომ კვიეტიზმს ფატალიზმიც უნდა უარყოფდეს? ფატალიზმიც ხომ იმას ამბობს, რომ ყველაფერი, რაც ხდება აუცილებლობით არის განსაზღვრული? საქმე იმაშია, რომ აუცილებლობა, რომელზედაც ფატალიზმი ლაპარაკობს, პრინციპულად განსხვავებულია იმ აუცილებლობისაგან, რომელიც დეტერმინიზმის მიერ არის აღიარებული.

აუცილებლობის შეგნება აქტიურობას საფუძვლად მაშინ ედება, როდესაც ადამიანი მომავალს ითვალისწინებს, როდესაც მან იცის არა მარტო ის, რაც ხდება, არამედ ისიც, რაც მოხდება. ამა თუ იმ მოვლენის აუცილებლობას დეტერმინისტი ამტკიცებს მიზეზისა და შედეგის კავშირის აუცილებლობაზე მითითებით. თუ იცის ეს კავშირი, დეტერმინისტი იმასაც განსაზღვრავს, თუ მომავალში გარკვეულ მიზეზებს რა შედეგები ექნება. ფატალიზმის მიხედვით, აუცილებლობა ბედის აუცილებლობაა. როდის შეიძლება ვიცოდეთ ამა თუ იმ მოვლენის აუცილებლობა? ცხადია, აქ მისი წინასწარი ცოდნა გამორიცხებულია. არავინ არ იცის, როგორია მისი ბედი და იგი მას რას განუმზადებს. მოვლენის აუცილებლობაში მე ვრწმუნდები მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის უკვე მოხდამომავლის გათვალისწინება შეუძლებელია, რადგანაც ყველაფერი წინასწარ არის განსაზღვრული ბედით. ის, რაც მომავალს შეეხება, ადამიანისათვის შემთხვევითობაა, ის გაიგებს მას, როგორც აუცილებელს *Post factum*. მაგ., ადამიანი კლდეში ვარდება. დეტერ-

მინისტი იტყვის, რომ სიკვდილი აუცილებელია. ფატალისტი? ფატალისტს წინასწარ არაფრის თქმა არ შეუძლია. შედეგი დამოკიდებულია ბედზე. როდესაც შედეგი გახდება ფაქტი, მხოლოდ მაშინ იტყვის ფატალისტი, რომ იგი აუცილებელი იყო. აქედან დასკვნა: ადამიანი ჯერ იმოქმედებს აუცილებლობის შეგნებით, რადგანაც ამ აუცილებლობის შესახებ მას არაფრითარი ცოდნა არა აქვს და პრინციპულად არც შეიძლება ჰქონდეს. ამიტომ მომავალი აუცილებელი მოვლენების მიმართ მას გარკვეული პოზიციის დაკავება და მის მიხედვით აქტიური მოქმედების გაშლა არ შეუძლია<sup>2</sup>.

ხშირად ინდეტერმინიზმის წარმომადგენლები ამტკიცებენ, რომ ფატალიზმი და დეტერმინიზმი ერთ პრინციპს ემყარება. ჩვენ დავინახეთ, რომ ეს ასე არ არის. უფრო მეტიც შეიძლება ითქვას: პრინციპული ნათესაობა სწორედ ინდეტერმინიზმსა და ფატალიზმს შორის არსებობს, ხოლო ცდა იმისა, რომ ინდეტერმინიზმი დასახონ როგორც ფატალიზმის გადამქრელი უარყოფა. მიზანს ვერ აღწევს.

ასეთ ცდებს შეეკუთვნება ჰ. ვილსონის შრომა „კაუზალური წყვეტადობა ფატალიზმსა და ინდეტერმინიზმში“<sup>3</sup>. ავტორის მიზანია ერთმანეთისაგან განასხვავოს დეტერმინიზმი, ფატალიზმი, ინდეტერმინიზმი და ამისათვის ირჩევს სწორ გზას—განმარტავს მათ დამოკიდებულებას მიზეზობრიობის კანონთან. ეს განსხვავება ავტორს ასე აქვს წარმოდგენილი: დეტერმინიზმისათვის მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვი უწყვეტია. ყოველი მიზეზი თავისი მიზეზის შედეგია და თავის მხრივ, აქვს ის შედეგი. რომელიც უნდა ჰქონდეს. წარსული მიზეზობრივად განსაზღვრავს ადამიანთა ხასიათსა და ქცევას, რომლებიც თავის მხრივ, განსაზღვრავენ მომავალს. დეტერმინიზმსა და ფატალიზმს შორის დიდი განსხვავებაა. ფატალიზმი დეტერმინიზმის წინააღმდეგ ამბობს, რომ მომავალი აწმყოთი არ არის მიზეზობრივად განსაზღვრული. მომავალი აწმყოსაგან დამო-

<sup>2</sup> ძველი თქმულებების მიხედვით, ბედის წინასწარხედვა მხოლოდ განსაკუთრებულ ადამიანებს—მისნებს შეეძლოთ. მიუხედავად დიდი სიბრძნისა, ოილიპოსი აბსოლუტურად მოკლებული იყო შესაძლებლობას განეკვირბა თავისი ცხოვრების მომავალი. ეს მას დელფოსის მისანმა უკარნახა.

<sup>3</sup> H. Wilson. Causal Discontinuity in Fatalism and Indeterminism „The Journal of Philosophy“, Febr. 1955.

უკიდებლად არის წინასწარ განსაზღვრული. მაგრამ ამასთან ერთად ვილსონი დაადგენს დეტერმინიზმისა და ფატალიზმის საერთო ნიშანს: აწმყო და წარსული მათ ორივეს ესმით, როგორც აუცილებელი. განსხვავებას ჰქმნის მათი შეხედულება აწმყოსა და მომავლის დამოკიდებულების შესახებ. ინდეტერმინიზმი, დეტერმინიზმისა და ფატალიზმისაგან განსხვავებით, აწმყოსა და წარსულის მიზეზობრივ კავშირს უარყოფს, მაგრამ ეთანხმება დეტერმინიზმს, რომ აწმყოსა და მომავალს შორის ასეთი კავშირი არსებობს. ამ უკანასკნელ საკითხში ის კვლავ უპირისპირდება ფატალიზმს. ამრიგად, ინდეტერმინიზმი ეთანხმება დეტერმინიზმს იმ ნაწილს, რასაც ფატალიზმი უარყოფს (აწმყოსა და მომავლის მიზეზობრივი კავშირი) და არ ეთანხმება დეტერმინიზმის იმ ნაწილს, რასაც ფატალიზმი აღიარებს (წარსულსა და აწმყოს მიზეზობრივი კავშირი). მაშასადამე, ინდეტერმინიზმსა და ფატალიზმს შორის საერთო არაფერი არ არის, ისინი ერთმანეთს არაფერში არ ეთანხმებიან, ან, როგორც ვილსონი ამბობს, დეტერმინიზმი არის ფატალიზმის სრული, აბსოლუტური უარყოფა.

ჩვენ ვერ გავიზიარებთ საკითხის ამგვარ გაგებას. თუ დეტერმინიზმისა და ფატალიზმის განსხვავებისათვის ვითვალისწინებთ მათ დამოკიდებულებას მიზეზობრიობის კანონთან, მაშინ გაუგებარია წარსულისა და აწმყოს ურთიერთობის გაგებაში დეტერმინიზმსა და ფატალიზმს რატომ უნდა ჰქონდეთ ერთი შეხედულება. თუ, და ამას ვილსონიც აღნიშნავს, ფატალიზმი კაუზალურ უწყვეტობას იმით ინარჩუნებს, რომ ბუნებრივი შედეგების ზებუნებრივ მიზეზებს უშვებს, მაშინ მიზეზობრივი კავშირის გაგება ფატალიზმისა და დეტერმინიზმის მიერ სრულიად სხვადასხვა ყოფილა. თუ ეს ასეა პრინციპულად, მაშინ რა გვიშლის ხელს აღნიშნული განსხვავება წარსულისა და აწმყოს მიმართების განმარტებაზეც გავაგრძელოთ, ე. ი. ვთქვათ, რომ აქაც დეტერმინიზმსა და ფატალიზმის დაპირისპირებასთან გვაქვს საქმე? ვფიქრობთ, აქ რაიმე დაბრკოლება არ არსებობს. ერთადერთი, რაც ვილსონს საბაბს აძლევს დაახლოვოს დეტერმინიზმი და ფატალიზმი, არის შემდეგი: მისი თქმით, დეტერმინიზმისთვისაც და ფატალიზმისთვისაც წარსული და აწმყო არის ისეთი, როგორიც უნდა ყოფილიყო ან შეიძლება ყოფილიყო. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ადამიანის ქცევა. რომელსაც ის ახლა მიმართავს. წარსულისაგან აუცილებლობით არის



განსაზღვრული და მისი სხვანაირად ყოფნა შეუძლებელი იყო. ასევე ითქმის წარსულის შესახებაც, რომელიც წინამორბედი მიზეზებულად საქმე დეტერმინიზმისა და ფატალიზმის იგივეობრივ ნიშანბისაგან არის დეტერმინირებული. მაგრამ გვაქვს ჩვენ აქ ნამდვი-თან? ფორმალური მსგავსება, რომელსაც ვილსონი შინაარსობრივ მხარედ გულისხმობს, ასეთ დასკვნას არ ამართლებს. დეტერმინიზ-მისათვის წარსულის მიერ აწმყოს განსაზღვრულობა ბუნებრივ მი-ზეზობრივ დეტერმინაციას ნიშნავს, როდესაც შედეგის გარდუვა-ლობა მხოლოდ მის მიზეზთან კავშირის საფუძველზე მტკიცდება. მის მიხედვით, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ (განმარტების მეტი სიცხადისათვის უმარტივეს მაგალითს ვიღებთ), რომ  $x$  ხთო-მილება აუცილებელი იყო  $A$  მიზეზის გამო; მაგრამ თუ  $A$  მიზეზი არ იქნებოდა, მაშინ არც  $x$  ხთომილებას ექნებოდა ადგილი. სრუ-ლიად განსხვავებული მდგომარეობაა ფატალიზმში. ფატალიზმი-სათვის  $x$ -ის აუცილებლობა  $A$  მიზეზთან კავშირს არ ემყარება.  $A$  შეიძლება ყოფილიყო და შეიძლება არც ყოფილიყო. მისი შეცვლა შეეძლო  $B$ ,  $C$ ,  $D$  და ა. შ. უსასრულოდ მიზეზებს. თითოეულ მათ-განს სხვაზე არა ნაკლებ შეეძლო შეესრულებინა  $A$ -ს როლი. და ეს არც არის საკვირველი—ეს მიზეზები ფატალიზმში ხომ სინამდ-ვილეში გაგებულია როგორც შემთხვევითი ანტეცედენტები, რომ-ლებიც მხოლოდ იმიტომ და იმდენად განსაზღვრავენ შედეგს. რომ ბედისწერა აღსრულდეს. აუცილებელ კავშირს ჰქმნის ბედის მიერ შედეგის დეტერმინაცია და, მაშასადამე, წარსული, რამდენადაც ბუნებრივ მიზეზებზეა ლაბარაკი, აუცილებლობით არც კი განსაზ-ღვრავს აწმყოს. არა გვგონია, რომ ფატალიზმის ეს არსებითი თა-ვისებურება პირველხარისხოვანი მნიშვნელობის არ იყოს დეტერ-მინიზმთან მისი შედარების დროს. ვილსონს რომ თანმიმდევრუ-ლად გამოეყენებინა მიზეზობრიობის კანონთან დამოკიდებულება, როგორც დეტერმინიზმისა და ფატალიზმის გამიჯვნის საფუძველი. მაშინ ის ძნელად თუ იბოვიდა მათ შორის რაიმე საერთოს.

განსაკუთრებით დავას იწვევს ის აბსოლუტური გამიჯვნა, რომელსაც ვილსონი ახდენს ინდეტერმინიზმსა და ფატალიზმს შორის. მიზეზობრიობის კანონთან მათი დამოკიდებულების ვარკვევა ვვიჩ-ვენებს, რომ ინდეტერმინიზმი და ფატალიზმი არც ისე რადიკალუ-რად განსხვავდებიან, როგორც ეს ერთი შეხედვით შეიძლება ჩან-

დეს. პირიქით შედარება სწორედ ამ ასპექტში ააშკარავებს ინდეტერმინიზმისა და ფატალიზმის მსგავსებას. კერძოდ, ინდეტერმინიზმსა და ფატალიზმს ანათესავებს მიზეზობრიობის კანონის უარყოფა ადამიანის ქცევების მიმართ. თავისუფლებისა და აუცილებლობის (მიზეზობრაობის) ანტაგონიზმი შენარჩუნებულაა როგორც ერთის, ისე მეორის მიერ. მართალია, ინდეტერმინიზმი, განსხვავებით ფატალიზმისაგან, პიროვნების მომავალს თვლის თვითონ მასზე დამოკიდებულად, მაგრამ ეს დამოკიდებულება არსებითად ისეთსავე შემთხვევითობას წარმოადგენს, როგორც ბედით განსაზღვრულობა. აქაც ხომ ადამიანისათვის წმინდა შემთხვევითად რჩება, რას უქაღის ბედი. იგივე დასკვნამდე მივყავართ ინდეტერმინიზმს. მის მიხედვით, ადამიანის მოქმედება დამოკიდებულია თავისუფალ ნებისყოფაზე; ნებისყოფა თავის თავს თვითონ განსაზღვრავს ობიექტური მიზეზებისაგან დამოუკიდებლად. იქ, სადაც აუცილებლობაა, თავისუფლება არ არსებობს და, პირიქით. მაგრამ, თუ ადამიანის მოქმედება დამოკიდებულია ამ თავისუფალ ნებისყოფაზე. ვის შეუძლია იცოდეს როგორ მოიქცევა ეს ადამიანი მომავალში? აბსოლუტური თავისუფლება თვითნებობაა, რომლის გათვალისწინებაც შეუძლებელია. აბსოლუტურად თავისუფალი ადამიანის მთელი მოღვაწეობა შემთხვევითობათა გროვას წარმოადგენს, რომელიც არავითარ კანონზომიერებას არ ექვემდებარება. ისევე, როგორც ფატალისტი ვერაფერს ვერ იტყვის ადამიანის მომავლის შესახებ, ზუსტად ასევე ინდეტერმინისტი უძლურია წინასწარ რაიმე განსაზღვროს, გაითვალისწინოს. ისევე, როგორც ფატალისტი აწმყოს არ ხსნის წარსულისაგან და მომავალს აწმყოსაგან, ზუსტად ასევე ინდეტერმინისტი უარყოფს ადამიანთა ცხოვრებაში მოვლენების კანონზომიერ განვითარებას. ფატალისტი ყველაფერს ბედს აბრალებს, ყველაფრის სათავედ ბედს თვლის. ინდეტერმინისტი ყველაფერს თავისუფალ ნებისყოფას ახვევს თავზე. ერთიცა და მეორეც რაღაც ძალას აღიარებს, რომელზედაც დამოკიდებულია ცხოვრების მოვლენები. უწოდეთ ამ ძალას ბედი ან თავისუფალი ნებისყოფა და მაინც გზა კვიტიზმისაკენ მიდის. თუ მოქმედების საბოლოო საწყისი თავისუფალი ნებისყოფაა, მაშინ აზრი არ ექნებოდა ადამიანის აღზრდას, რადგანაც აღმზრდელმა როგორც უნდა იმოქმედოს, აღსაზრდელი ისე მოიქცევა, როგორც მას თავისუფალი ნებისყოფა უკარნახებს. ამიტომ უმჯობესი უნდა ყოფილი-

ყო უმოქმედობა ამ მიმართებით. ფატალიზმის მიხედვით, როგორც არ უნდა იყოს მიზეზები, ბედს რაც სურს ის მოზღდება. ინდეტერმინიზმის მიხედვით, როგორც არ უნდა იყოს მიზეზები, ნებისყოფას რაც სურს, ის მოხდება. ფატალისტი უგულვებელყოფს მიზეზობრიობის კანონს და ამბობს, რომ შედეგს ბედი განსაზღვრავს. ინდეტერმინისტი უგულვებელყოფს მიზეზობრიობის კანონს და ამბობს, რომ შედეგს თავისუფალი ნებისყოფა განსაზღვრავს. ორივე შემთხვევაში მიზეზობრიობის კანონი უარყოფილია, ორივე შემთხვევაში ადამიანის მოქმედების შედეგი წმინდა შემთხვევითობად რჩება.

ამრიგად, ინდეტერმინიზმისა და ფატალიზმის საერთო ნიშნები აშკარაა. ეს ნიშნები არის არა მეორეხარისხოვანი, არამედ არსებითი და პრინციპული მნიშვნელობისა. მათგან გამომდინარე საბოლოო დასკვნების ასეთი მსგავსება, ბევრ შემთხვევაში—იგივეობა, მოწმობს ცალმხრივი და ამიტომ ყალბი თვალსაზრისების ერთმანეთთან შეხვედრას.

ფატალიზმი და რელიგია განუყრელია. ეს არც შეიძლება სხვანაირად იყოს: ღმერთის მიერ სინამდვილის წინასწარი განსაზღვრულობის იდეა ყოველი რელიგიის ძირითადი იდეაა, რომელიც მისტიკურ ბედს აუცილებლობით გულისხმობს. ფატუმში ის ძალაა, რომელიც ადამიანთა ცხოვრებას განსაზღვრავს და მის შედეგებს იქვემდებარებს. ეს თავისი „სუფთა“ სახით ისლამშია გამოხატული, მაგრამ პრინციპულად იგივე შეიძლება ითქვას ქრისტიანულ რელიგიაზეც.

ქრისტიანულ რელიგიაში თავისუფლებისა და აუცილებლობის საკითხი რამდენადმე დაბნეულად არის წარმოდგენილი. როგორც ბიბლიის, ისე სახარებათა და თეოლოგიური ავტორიტეტების ნაწერების ანალიზი გვარწმუნებს, რომ ქრისტიანობაში ამ საკითხის გაგება ისევე წინააღმდეგობრივად არის მოცემული. როგორც ყველა სხვა ძირითადი საკითხისა. მიუხედავად ამისა, მაინც შესაძლებელია დადგინდეს ქრისტიანული მსოფლმხედველობის შედარებით ძირითადი, მისთვის უფრო დამახასიათებელი შეხედულება ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ. არ შეიძლება ითქვას, რომ ეს „ძირითადი“ თავისუფალია წინააღმდეგობრიობისაგან და შეესაბამება ყველა სხვა ქრისტიანულ დოგმატს, მაგრამ ეს ხელს არ გვიშლის ჩავთვალოთ იგი ქრისტიანობისათვის უფრო არსებითად.

ქრისტიანულ თეოლოგიაში ნებისყოფის თავისუფლების საკი-

თხი ყოველთვის იყო მწვავე კამათის საგანი. თავისუფალია თუ არა ადამიანის ნებისყოფა? იმის გამო, რომ ამ კითხვის არც დადებითი და არც უარყოფითი გადაწყვეტა ვერ ეგუებოდა რელიგიის ძირითად დოგმებს, გამოუვალ წინააღმდეგობაში ვარდებოდნენ თვით დიდი თეოლოგიური ავტორიტეტები და მათ შორის აზრთა სხვაობა ხშირად იქამდე მიდიოდა, რომ ერთმანეთს ერესში სდებდნენ ბრალს. საკითხი ასე იდგა: თუ ადამიანის ნებისყოფა თავისუფალია, მაშინ ადამიანის მოქმედების მიზეზი მის ნებისყოფაში უნდა დავინახოთ. მაგრამ რელიგია ამბობს, რომ ღმერთმა შექმნა სამყარო და ადამიანი, ღმერთის მიერ არის განსაზღვრული ყოველი საგანი და, მაშასადამე, ადამიანიც. ამიტომ იმის თქმა, რომ ადამიანის ნებისყოფა თავისუფალია, ე. ი. მას მოქმედება შეუძლია გარედან წინასწარი განსაზღვრულობის გარეშე, ეწინააღმდეგება რელიგიის დოგმას ღმერთისადმი ადამიანის დაქვემდებარების შესახებ. გამოდის, რომ რელიგიის ინტერესები მოითხოვენ ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლების უარყოფას, ღმერთის მიერ ადამიანისა და მისი მოქმედების აბსოლუტური განსაზღვრულობის აღიარებას. მაგრამ საკითხის ამგვარ გადაწყვეტას მეორე სიძნელე ახლავს თან. თუ ყველაფერი ღმერთის მიერ არის შექმნილი და განსაზღვრული, მაშინ ცოდვა საიდან წარმოდგება? ადამიანი ცოდვილია და ეს ცოდვა ადამიანთა მოდგმას დასაწყისიდან მოჰყვება. ხომ არ უნდა ითქვას, რომ ცოდვის წყარო ადამიანი კი არ არის, არამედ ღმერთი? თუ ცოდვასაც ღმერთი განსაზღვრავს, მაშინ იმასაც რომ თავი დავანებოთ, როგორღა არის ის კეთილი, როგორ შეიძლება ადამიანი პასუხისმგებელი იყოს თავისი ცოდვებისათვის? როგორ შეიძლება იგი გაკიცხული იყოს თუნდაც ეკლესიის უარყოფისათვის? ადამიანის ნებისყოფა თუ თავისუფალი არ არის, მაშინ ყოველგვს. რასაც ის აკეთებს, აკეთებს არა თავისი ნებით, არამედ ღმერთის ნებით. ასე რომ ადამიანს პასუხისმგებლობა ეხსნება ქვეყნად ბოროტებისათვის. უფრო მეტიც—ეს პასუხისმგებლობა ღმერთს ეკისრება.

ქრისტიანულ თეოლოგიაში ფართო აღიარება ჰპოვა ამ საკითხის გადაწყვეტამ ავგუსტინეს მიერ. ავგუსტინე ღმერთის კანონებს, რა თქმა უნდა, გარდუვალად თვლის, მაგრამ. მიუხედავად ამისა, ამტკიცებს, რომ ბოროტების წყარო არის არა ღმერთი, არამედ თვითონ ადამიანი. ღმერთი არ არის ბოროტი, მას არავითარი ბოროტება არ ჩაუდენია. მხოლოდ ადამიანი სცოდავს და ეს ზოგა-

დად იმით აიხსნება, რომ ადამიანის სული არ არის იგივე, რაც ღმერთი. ღმერთმა შექმნა ადამიანი ნებისყოფის მქონე არსებად, ხოლო ეს ნებისყოფა თავისუფალია. ნებისყოფის თავისუფლების აღიარებას ავგუსტინე შემდეგნაირად ამართლებს. სათნო და კეთილი შეიძლება იყოს ის, ვინც რელიგიურ მცნებებს ასრულებს, მაგრამ ასრულებს არა იძულებით, არამედ ნებაყოფლობით, თავისი ნებით. ნაძალადევი სიკეთე აღარ არის სიკეთე, იძულებით კეთილი ადამიანი სინამდვილეში კეთილი არ არის. ამიტომ კეთილი საქმე ადამიანის ნებისყოფისაგან უნდა მომდინარეობდეს. „ღმერთმა,— წერს ავგუსტინე,— შექმნა ადამიანი შეუზღუდავი და მიანიჭა მას თავისუფალი ნებისყოფა: ვინაიდან არ შეიძლება იყოს სათნო და კეთილი, თუ ის ემორჩილება მცნებებს იძულებით და არა საკუთარი ნებისყოფით“<sup>4</sup>. შემდეგ, ადამიანის ნებისყოფა თუ თავისუფალი არ იქნებოდა, მაშინ მას ვერც კეთილი საქმისათვის შეაქებდნენ და ვერც ბოროტისათვის დასჯიდნენ, პასუხისმგებლობა გაუგებარა გახდებოდა. ღმერთმა, ამბობს ავგუსტინე, ადამიანი თავისუფალი ნებისყოფით იმიტომ შექმნა, რომ „ის თვითონ იყოს თავისი ცხოვრების ან სიკვდილის მიზეზი; მაგრამ ის თუ იძულებას დაქვემდებარებული იქნებოდა, მაშინ არც კეთილი საქმისათვის დაიმსახურებდა ქებას, არც ბოროტისათვის დასჯას, არამედ იქნებოდა ცხოველთა თანაბარი“<sup>5</sup>. თავისუფალი ნებისყოფა ადამიანს ღმერთმა მიანიჭა, მაგრამ ადამიანმა იგი ბოროტად გამოიყენა და ცოდვის მიზეზიც აქ არის. თვითონ ღმერთმა ადამიანი ბოროტი ბუნებით არ შექმნა, და თუ ამ კეთილი ბუნებიდან ბოროტი ნებისყოფა წარმოსდგა, ამაში ღმერთს არ მიუძღვის ბრალი—ხომ არის ნათქვამი მათეს სახარებაში: კეთილ ხეს კეთილი ნაყოფი აქვს, ბოროტს— ბოროტი, ორივე კი მიწიდან შეიძლება იყოს წარმოქმნილი. ისევე, წერს ავგუსტინე, „როგორც ცუდ ზეს კარგი ნაყოფის, ასევე ბოროტ ნებისყოფას კეთილი საქმეების წარმოება არ შეუძლია. მაგრამ ადამიანის კეთილი ბუნებიდან შეიძლება წარმოდგეს როგორც კეთილი, ისე ბოროტი ნებისყოფა“<sup>6</sup>. ბოროტი ნებისყოფაც თავისუფალი ნებისყოფაა, მაგრამ ეს არ არის ის თავისუფლება, რომელიც ადამიანმა ღმერთისაგან მიიღო. ღმერთმა ადამიანს უბოძა ქვეყარი-

<sup>4</sup> Три книги блаженного Августина, 1795, გვ. 23.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 421—422.

ტი თავისუფლება, ე. ი. ისეთი ნებისყოფა, რომელიც ცოდვასა და მანკიერებას კი არ ემსახურება, არამედ მხოლოდ სიკეთეს. ეს ნებისყოფა ადამიანმა დაკარგა და მას ველარც დაიბრუნებს.

აძლევს თუ არა ავგუსტინეს ქრისტიანული დოგმატიკა მისა ასეთი ინტერპრეტაციის საფუძველს? ადვილია იმის ჩვენება, რომ ქრისტიანული დოგმატიკა უხვად შეიცავს ისეთ ადგილებს, რომლებიც ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლების აღიარებას მოასწავებენ. თვითონ პირველი ცოდვა, რომელიც ადამისა და ევას სახით ადამიანთა მოდგმამ ჩაიდინა, მათი ნებისყოფის თავისუფლებაზე მიუთითებს და ბიბლიაში წარმოდგენილია, როგორც ღმერთის რჩევისა და სურვილის საწინააღმდეგო რამ.

ადამიანები რომ ღმერთის იმედებს არ ამართლებენ და ამისათვის ისჯებიან კიდევ; ამის „ფაქტები“ არც ბიბლიას აკლია, არც სახარებებს და არც მოციქულთა ქადაგებებს. ხომ ამბობს ღმერთი წარღვნის წინ: მე ვნანობ, რომ ცოცხალი არსებები შეექმენიო. აქ საჭირო არ არის ასეთი ადგილების დაწვრილებით გარჩევა. თქმულიც კი საკმარისია იმაში დასარწმუნებლად, რომ ქრისტიანული რელიგიის „პირველი წყაროები“, რომლებიც აბსურდებით არის სავსე, იმ მხარესაც შეიცავენ, რასაც ავგუსტინე ემყარებოდა.

მაგრამ ნებისყოფის თავისუფლების ავგუსტინესეულ გაგებას არ შეეძლო ადამიანის გონების დაკმაყოფილება. ჯერ ერთი, თუ ადამიანი ცოდვას იღენს თავისი ნებისყოფის წყალობით, მაშინ ღმერთი, რომელიც ცოდვას არ განსაზღვრავს და რომლისგანაც ბოროტება არ შეიძლება მოდიოდეს, უძლური ყოფილა წინ აღუდგეს ადამიანის მიერ ნებისყოფის ბოროტად გამოყენებას. მეორე, ღმერთი თუ ყოვლისმცოდნეა, მაშინ, ანიჭებდა რა ადამიანს თავისუფლების უნარს, უნდა სცოდნოდა, რომ ადამიანი მას ბოროტად გამოიყენებდა და ცოდვას ჩაიდენდა. და ბოლოს, თუ ადამიანის თავისუფალი ნებისყოფის წყარო ღმერთია, მაშინ ის ყოფილა აგრეთვე ბოროტების სათავეც, ვინაიდან თავისუფალი ნებისყოფა, რომელსაც ადამიანი ბოროტად იყენებს, ღმერთის მიერ არის შექმნილი და არა თვითონ ადამიანის მიერ. კარგად წერდა ამის შესახებ ჰოლბახი: „მოდვრება ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ“.

<sup>9</sup> Три книги блаженного Августина, гл. 90.

აშკარაა, მოგონილი იყო იმისათვის, რომ ღმერთისთვის მოესწათ პასუხისმგებლობა იმ ბოროტებისათვის, რაც ქვეყნად ხდება; მაგრამ ეს მოძღვრება მას სრულიად არ ხსნის. მართლაც, თუ ადამიანმა თავისი თავისუფლება ღმერთისგან მიიღო, მაშინ მან ღმერთისაგან მიიღო უნარი აირჩიოს ბოროტება და განერიდოს სიკეთეს: ამრიგად, ღმერთისაგან მომდინარეობს წაქეზება ცოდვისაკენ. წინააღმდეგ შემთხვევაში აღმოჩნდება, რომ თავისუფლება არსებითად ეკუთვნის ადამიანს და დამოუკიდებელია ღმერთისაგან<sup>7</sup>. ჩვეული სიმკვეთრით გამოხატავდა ჰიუმი იმ ინტელექტუალურ უბადრუტობას, რომელიც თეოლოგიას ახასიათებს აღნიშნულ საკითხთან დამოკიდებულებაში: „შეუძლებელია აიხსნას, თუ რანაირად შეიძლება ღმერთი იყოს არაპირდაპირი მიზეზი ადამიანთა ყველა ქცევისა ისე, რომ ის არ იყოს ცოდვისა და უზნეობის მიზეზი. ყველაფერი ეს—საიდუმლოებანია, რომელთა დაძლევის უნარიც თავის თავს მინდობილ ბუნებრივ გონებას არა აქვს; როგორ სისტემაააც არ უნდა მიჰყვეს იგი,—ის უსათუოდ ინლართება გამოუვალ სიძნელეებში და წინააღმდეგობებშიაც კი; ყოველ ნაბიჯზე, რომელსაც კი ის მსგავსი საკითხების გადაწყვეტისათვის მიმართავს“<sup>8</sup>. და შემდეგ: „ადამიანის ქცევების განურჩევლობისა და შემთხვევითობის შერიგება წინასწარხედვასთან. ანდა ღმერთის დეკრეტების აბსოლუტურობის დაცვა და ამავე დროს მისი განთავისუფლება ცოდვისათვის დანაშაულისაგან ფილოსოფიის ძალებს აქამდე ყოველთვის აღემატებოდა“<sup>9</sup>.

ნებისყოფის თავისუფლებაზე ავგუსტინეს შეზღუდულება რომ მეცნიერულ კრიტიკას ვერ უძლებს. ამაზე ლაპარაკიც ზედმეტია. მაგრამ საინტერესო ის არის, რომ თვითონ ქრისტიანობის შიგნით, თვითონ ქრისტიანობის თვალსაზრისით ავგუსტინეს ეს შეხედულება უარყოფილ იქნა ნაწილობრივ ჯერ ლუთერის, ხოლო შემდეგ

7 Гольбах. Система природы, гл. 130. გოტფრედან კოლბახი წერდა: „ღმერთი ყველაფრის შემოქმედი: და ამასთან ერთად, ჩვენ გვაუწყებენ, რომ ბოროტება ღმერთისაგან არ მომდინარეობს. მაშ საიდან არის ის? ადამიანებისაგან? ეინ გააკეთა ადამიანები? ღმერთმა! მაშასადამე. ღმერთმა შექმნა ბოროტებაც, თუ ის არ გააკეთებდა ადამიანებს ისე, რად, როგორსაც მათ ვხედავთ. ზნეობრივი ბოროტება და ცოდვა ქვეყნად არ იარსებებდა“. „Здравый смысл“, стр. 295)

<sup>8</sup> Юм. Исследование, гл. 119.

<sup>9</sup> იქვე.

გადაქრით—კალვინის მიერ. თუ ქრისტიანულ თეოლოგიაში საერთოდ შეიძლება რაიმე თანმიმდევრულობა იყოს, ასეთად უნდა ჩაითვალოს კალვინის კონცეფცია, რომელშიც წარმოდგენილია რელიგიისათვის უფრო დამახასიათებელი რამ. სწორედ კალვინიზმში ჩანს ყველაზე ნათლად ქრისტიანული რელიგიის ფაქტალისტური შინაარსი.

კალვინი თავის „ქრისტიანულ ინსტიტუციაში“ მთავარ ყურადღებას მიაქცევს იმას, რაც ნამდვილად მთავარია ქრისტიანულ რელიგიაში—ღმერთის მიერ ყოველგვს აბსოლუტური წინასწარ განსაზღვრულობის იდეას. ან ღმერთია ყველაფრის შემოქმედი, და მაშინ ნებისყოფის თავისუფლება არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს, ან ადამიანის ნებისყოფა თავისუფალია, და მაშინ ის ვერ ჩაითვლება ღმერთზე დამოკიდებულად,—ასე დააყენა კალვინმა საკითხი. რელიგიის პირველი და უძირითადესი დოგმა აბსოლუტური შემოქმედის აღიარებაა. მასში დაექვება მთელ რელიგიაში დაექვებას ნიშნავს. მაშასადამე, ასევე უქვევლი უნდა იყოს თავისუფალი ნებისყოფის უარყოფა. ისიც ვისაც ხსნა მოელის და ისიც ვინც კრულვისათვის არის განწირული, ღმერთის მიერ არის განსაზღვრული. ღმერთისაგან ყოველივე დადგენილია წინასწარ, და დადგენილია ზუსტად, უცვლელად. აბსოლუტური წესით. ღმერთმა არა მარტო ყველაფერი იცის წინასწარ, არამედ გადაწყვეტილიც აქვს თითოეულის ბედი. ადამიანები განიყოფებიან რჩეულებად და განკიცხულებად. არავითარ მათ საქმიანობას არ შეუძლია ამის შეცვლა: რჩეულს ელის ხსნა, განკიცხულს—რისხვა, თუნდაც პირველი სცდებოდეს, მეორე კი სიკეთეს სჩადიოდეს. ერთიცა და მეორეც მოჩვენებაა, ორივე ღმერთის მიერ არის განსაზღვრული; ღმერთის ნებისყოფა ულმობელია და მის ხელში ადამიანები სათამაშოებს ჰგვანან. მაგრამ ღვთაებრივი გადაწყვეტილება ადამიანისათვის სრული საიდუმლოებაა, მიწიერი მას ვერ მისწვდება და ამას არც უნდა ცდილობდეს. ბედის წინასწარ გაგება ადამიანის ყველა შესაძლებლობას აღემატება. ის ისე უნდა მოიქცეს, თითქოს რჩეული იყოს, ეცადოს მიაღწიოს მარადიულ ხსნას, ისწრაფოდეს სიკეთისაკენ და განერიდოს ბოროტს.

ცხადია, ქრისტიანულ დოგმებზე დაყრდნობით, კალვინს უფლება ჰქონდა უარეყო ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლება, როგორც შეუსაბამო ღმერთის ყოვლისმცოდნეობასა და ყოვლისშემპ-



ლეობასთან. რაც მთავარაა, ღმერთის მიერ მთელი სინამდვილის აბსოლუტური განსაზღვრულობის აღიარებასთან<sup>10</sup>. მაგრამ, მეორე მხრივ, საკითხის კალენისტური გადაწყვეტა აშკარა წინააღმდეგობაში მოექცა ასევე მნიშვნელოვან დოგმასთან ღმერთის, როგორც ყოვლად კეთილისა და ბოროტებაში მისი არმონაწილეობის შესახებ. ვიმეორებთ. ქრისტიანულ რელიგიას დღემდე არ მოუცია, და პრინციპულად არც შეუძლია წარმოადგინოს, ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლების გაგება. რომელიც გამოუვალ წინააღმდეგობებს არ შეიცავდა. მიუხედავად ამისა, საკითხის კალენისტური ინტერპრეტაცია ყველაზე უფრო ახლოს არის ქრისტიანობის სულისკვეთებასთან და მის ფატალისტურ ხასიათზე მთელი სიჭაბდით მტყვევლებს. ამიტომ ის, რაც ზემოთ ითქვა ფატალიზმის შესახებ ქრისტიანობაზეც ვრცელდება, ხოლო მისი განსხვავება ისლამისაგან ამ საკითხში არ არის არსებითად მნიშვნელოვანი.

რელიგიური ფატალიზმისაგან მნიშვნელოვნად განსხვავდება ის ფატალისტური დასკვნები. რომელთანაც მიეყავართ მეტაფიზიკურად გაგებულ მატერიალისტურ დეტერმინიზმს. საკმარისია გავანალიზოთ სპინოზას და მე-18 საუკ. ფრანგი მატერიალისტების შეხედულებანი, რომ ეს გარემოება ცხადი ვახდეს. ამ თეორიებში

---

<sup>10</sup> ახალ დროში ამ საკითხს შეეხო დეკარტიც. მან, ერთი მხრივ, აღაარა ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლება. ხოლო, მეორე მხრივ, ჯიზიარა თეოლოგიის თვალსაზრისი ღმერთის მიერ მთელი სინამდვილის განსაზღვრულობის შესახებ. დეკარტისათვის ნათელი იყო ის წინააღმდეგობა, რომელიც ამ ორ თეზისს შორის არსებობს, მაგრამ მან უბრალოდ გვერდი აუარა მას და მისი გადაწყვეტა ადამიანის გონებისათვის შეუძლებლად ჩათვალა. ჩვენ, წერდა დეკარტი, „ადვილად შეიძლება გაიხსნას წინააღმდეგობებში, თუ ვეცდებით შევთანხმდეთ ღმერთის მიერ წინასწარადგენა ჩვენი არჩევანის თავისუფლებასთან... პირიქით, ჩვენ ადვილად დავაუწყეთ თავს შეცდომებს იმ შემთხვევაში, თუ ავლნიშნავთ, რომ ჩვენი სული დაბოლოებულია; დეტაბრივი ყოვლისშემძლეობა კი, რომლის თანახმად, ღმერთმა ყველაფერი, რაც არსებობს ან შეიძლება არსებობდეს, ანა მარტო იცის, არამედ ნებაც და წინასწარ ადგენს, დაუბოლოებელია. ამიტომ ჩვენი გონება საკმარისია, რათა ნაილად და ცხადად გავგოთ, რომ ეს ყოვლისშემძლეობა არსებობს ღმერთში. მაგრამ ის არ არის საკმარისი იმისათვის, რომ მივწყდეთ ასეთი ყოვლისშემძლეობის სიერეეს იმდენად, რომ ჩვენ შეგვეძლოს გვიგოთ, როგორ სტოვიზს ღმერთი ადამიანის მოქმედებებს სრულიად თავისუფლად და არადეტერმინირებულად“. Декарт. Избранные произведения, гл. 443.

აუცილებლობისა და შემთხვევითობის ურთიერთობის კრასწორი გაგება ფატალისტური დასკვნების ერთ-ერთი წყარო გახდა.

მრავალი ფატალისტური თეორიისათვის დამანასიათებელია, ერთი მხრივ, შემთხვევითობისა და, მეორე მხრივ, თავისუფლების უარყოფა. თავისთავად ეს ორი მხარე არ ფარავს ერთმანეთს. შემთხვევითობისა და თავისუფლების ცნებები ერთმანეთს აუცილებლობით არ მოითხოვენ. რომ ერთის უარყოფა მეორეს უარყოფას გულისხმობდეს. საერთოდ ფატალიზმისათვის არ არის აუცილებელი თავისუფლება უარყოს იმის გამო, რომ ის შემთხვევითობას უარყოფს. და თუ მექანიკურ-ფატალისტურ თეორიებში თავისუფლების უარყოფა და შემთხვევითობის უარყოფა განუყრელია ერთმანეთისაგან, ეს უპირველეს ყოვლისა. იმიტომ, რომ ორივე ყალბად არის დაკავშირებული მიზეზობრიობის კანონთან. უფრო ზუსტად, ერთი და მეორე განხილულია როგორც ამ კანონის საწინააღმდეგო.

ასე უდგება საკითხს მეტაფიზიკური მატერიალიზმი, რომელიც ნებისყოფის თავისუფლებას აბსტრაქტულად უარყოფს შემთხვევითობისა და თავისუფლების ცნებების დაუშვებელი აღრევის გამო. სინამდვილეში, თავისუფლების აღიარების ლოგიკურ პირობას სრულიადაც არ წარმოადგენს შემთხვევითობის აღიარება, თუმცა უკანასკნელის გააბსოლუტებას პირველის უარყოფა მოსდევს შედეგად. ცალმხრიობის თვისება ის არის, რომ საწინააღმდეგო მდგომარეობაც იგივე სურათს გვაძლევს. კერძოდ, შემთხვევითობის აბსოლუტური უარყოფა აუცილებლობას შემთხვევითობამდე აქვეითებს და კვლავ თავისუფლების უარყოფას ვლბებულობთ.

ეს ორივე ნაკადი *explicite* თუ *implicite* შენარჩუნებულია მეტაფიზიკურ მატერიალიზმში. სპინოზა, ჰოლბახი და სხვ. აიგივებენ რა მიზეზობრიობასა და აუცილებლობას, შემთხვევითის სუბიექტურ კატეგორიად აცხადებენ. ეს გასაგებიც არის—მიზეზობრიობისა და აუცილებლობის გაიგივებიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს შემთხვევითობის უარყოფა. რადვანაც ყოველი მოვლენა განსაზღვრულია მიზეზებით, ამიტომ შეუძლებელია შემთხვევითისაც თავისი მიზეზი არა ჰქონდეს. და თუ მიზეზობრიობა იგივეა. რაც აუცილებლობა, მაშინ თავისთავად ცხადია. რომ ის, რასაც შემთხვევითს უწოდებენ, შემთხვევითი კი არა, აუცილებელია. ის. რასაც მიზეზი აქვს, აუცილებლობით არის წარმოშობი-

ლი. მაშასადამე, შემთხვევითს, თუ ეს ნამდვილად შემთხვევითია, არ შეიძლება მიზეზი ჰქონდეს. შემთხვევითი უმიზეზოს წინაგავს, უმიზეზო კი—არარსებულს. სხვანაირად, არსებული (დაბოლოებული საგანი). რომელიც რაიმე მიზეზით არ არის წარმოშობილი, იგივეა, რაც არარსებული, ე. ი. უაზრობა. ამრიგად, შემთხვევითობა შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს და უარყოფილ უნდა იქნეს. ადამიანს შემთხვევითი ჰგონია ის, რის მიზეზიც მან არ იცის. თუ მოვლენის მიზეზი ცნობილია, მაშინ გასაგებია ისიც. რომ მიზეზმა აუცილებლობით წარმოშვა შედეგი და ამიტომ ყოველთვის. როდესაც მოვლენის მიზეზი ვიცით, მას უნდა ვახასიათებდეთ როგორც აუცილებელს. ამიტომ შემთხვევითობა სუბიექტური კატეგორიაა, ობიექტური შინაარსი არა აქვს. სპინოზა წერდა: „შემთხვევითი კი რომელიმე საგანს ეწოდება მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენი ცოდნის არასრულყოფილობის გამო“<sup>11</sup>. ასეთსავე აზრს გამოთქვამდა ჰოლბახიც: „ჩვენ ვიყენებთ სიტყვა შემთხვევითს იმისათვის, რომ დავფართოთ ჩვენი უცოდინარობა ბუნებრივი მიზეზისა... მივაწერთ რა ბუნების მოვლენებს შემთხვევებს. ჩვენ უბრალოდ ვააშკარავენთ მისი ძალებისა და კანონების უცოდინარობას“<sup>12</sup>. აუცილებლობა, ამტკიცებდა ჰოლბახი, არის მიზეზისა და შედეგის კავშირი. ამიტომ ყოველი მოვლენა აუცილებელია და არ შეიძლება სხვანაირად იყოს, ვიდრე იგი არის. „მტერის გრივალში, რომელსაც მძაფრი ქარი დააყენებს. რაც არ უნდა ქაოტური ჩანდეს იგი, საშინელ ქექა-ქუხილში. წარმოქმნილი რომ არის საპირისპირო ქარებით, რომლებიც ტალღებს აზვირთებენ. არ არის მტერის ან წყლის არც ერთი მოლეკულა. რომელიც შემთხვევით არის მოთავსებული, რომელსაც არა აქვს საკმარისი მიზეზი, რომ დაიკავოს ის ადგილი. სადაც ის იმყოფებოდა და რომელიც არ მოქმედებს მკაცრად იმ წესით, რომლითაც მან უნდა იმოქმედოს“<sup>13</sup>.

მაგრამ მიზეზობრიობისა და აუცილებლობის ეს გაიგივება თვითონ აუცილებლობას. კანონზომიერებას აქცევს მეცნიერებასათვის მიუწვდომელ რაიმედ, ვინაიდან მეცნიერების ამოცანა კანონზომიერების შემეცნებაში მდგომარეობს. ყოველგვარი მიზე-

<sup>11</sup> С п и н о з а. Избр. произв., т. I, гл. 391.

<sup>12</sup> Г о л ь б а х. Система природы, гл. 44—46.

<sup>13</sup> იქვე. გვ. 35.

ზობრივი კავშირის შემეცნება კი არც ერთ მეცნიერებას არ ჰა-  
 ლუძს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ყოველგვარი მიზეზობრივი კავში-  
 რის მეცნიერული შემეცნების ობიექტად გამოცხადებით ამ კავში-  
 რების შემეცნება ფაქტიურად გასცილებოდა მეცნიერების და-  
 ნიშნულებას, ხოლო აუცილებლობა, მოკლებული მეცნიერულ ში-  
 ნაარსს საბოლოო ანგარიშით არაფრით აღარ განსხვავდება ფაქტ-  
 ლისტური იდეისაგან. აუცილებლობის მეტაფიზიკური ვაგება, რა-  
 გორც ეს ენგელსმა ცხადყო, შემთხვევითობას, კი უარყოფს. მაკ-  
 რამ ფაქტიურად აუცილებლობას აქვეითებს შემთხვევითობამდე.  
 ჰოლბახის შეხედულება ამ მოსაზრებას ყველაზე კარგად ადასტუ-  
 რებს. ჰოლბახი წერდა: „სიმწარას ნამატი ფანატოკოსის ნალკელში,  
 სისხლის ვახურება დამპყრობლის გულში, საქმლის ცუდი მონე-  
 ლება რომელიმე მონარქში, რომელიმე ქალის ჭირვეულობა—  
 წარმოადგენენ საკმარის მიზეზებს. რომ იძულებული გახდნენ წა-  
 მოიწყონ ომები, გაგზავნონ ადამიანთა მილიონები სასაყლაოხე.  
 რომ გაანადგურონ ციხე-სიმაგრეები. ფერფლად აქციონ ქალაქე-  
 ბი, რომ წარმოიშვას შიმშილი და გადამდები სნეულებანი და მრავ-  
 ვალი საუკუნის გასწვრივ ჯავრცელდეს მწუხარება და უბედურე-  
 ბა“<sup>14</sup>. თუ ეს ასეა, მაშინ ვის შეუძლია შეიგნოს ამგვარი აუც-  
 რლებლობა, მიზეზთა ის ურიცხვი კავშირები, რომლებიც ისტორი-  
 ულ მოვლენებს თითქოს გარდუვალად ხდიან? აქ აუცილებლობა  
 სიტყვიერად არის აღიარებული, თორემ არსებითი და არარსებითი  
 მიზეზობრივი კავშირების განურჩევლობით ხელთ მხოლოდ შემ-  
 თხვევითი გვჩნება. შემთხვევითობის უარყოფა, ამრიგად, აღარ  
 გამოდის. ვინაიდან ამგვარი აუცილებლობა კანონზომიერებას არ  
 წარმოადგენს. ცხადია, აუცილებლობის ასეთი ვაგებით „გვრვეთ  
 წოდებული აუცილებლობა უბრალო ფრაზად რჩება, და მასთან  
 ერთად შემთხვევა რჩება იმად. რაც იყო“<sup>15</sup>. ჰოლბახი ამტკიცებს,  
 რომ მხოლოდ საგანთა და მოვლენათა დეტერმინაცია ხდის შესაძ-  
 ლებლად ადამიანთა შეგნებულ. მიზანდასახულ მოქმედებას. რომე-  
 ლიც მომავლის ცოდნას ემყარება. მაგრამ იმგვარი აუცილებლობა.  
 რომელზედაც ჰოლბახი ლაპარაკობს. ადამიანს სათამაშოდ აქცევს.  
 მართლაც. ვინ იცის როდის გაიცელებს რომელიმე ატომი ჰონარ-

<sup>14</sup> ჰოლბახი, იქვე, გვ. 169—190.

<sup>15</sup> ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა. გვ. 224.

ქის თავში ან როდის იჭირვეულებს ის ქალი, რომლის სურვილებზეც სახელმწიფოს რომელიმე გამგებელი არის დამოკიდებული? აუცილებლობა რჩება მიუწვდომელ ძალად, ისეთ რაიმედ, რომელსაც ადამიანი უნდა ელოდეს და არცკი იცოდეს როდის რა მოხდება. ამის შემდეგ ვფიქრობთ, რომ მეტაფიზიკური დეტერმინიზმი საბოლოოდ ფატალისტურ დასკვნებთან მიდის. ის მოსაზრება, რომ შედეგის გარდუვალობა მიზეზთან მის აუცილებელ კავშირს ემყარება, მეტაფიზიკურ თეორიაში ფატალიზმის გამართლების იარაღად იქცევა. „აუცილებლობის ამგვარი გაგებით,—ამბობს ენგელსი,—ჩვენ ჯერ კიდევ ვერ ვცილდებით ბუნებაზე თეოლოგიური შეხედულებების ფარგლებს. მეცნიერებისათვის თითქმის სულ ერთია, ავგუსტინესთან და კალვინთან ერთად ვუწოდებთ ჩვენ ამას ღვთის სამარადისო განჩინებას. თუ თურქებთან ერთად ყისმათს. ან აუცილებლობას. მიზეზთა ჯაჭვის გამოკვლევაზე არც ერთ ამ შემთხვევაში ლაპარაკი არაა, ასე რომ ჩვენ არც ერთ და არც მეორე შემთხვევაში დიდი არა შეგვიძენია რა“<sup>16</sup>.

აუცილებლობისა და მიზეზობრიობის გაიგება მეტაფიზიკური აზროვნების ნიშანია. მისი შეზღუდულობა იგრძნო ჯერ კიდევ კანტმა, რომელმაც თავის კატეგორიათა ცხრილში მიზეზობრიობასა და აუცილებლობას განსხვავებული ადგილები მიუჩინა. ჰეგელმა მიზეზობრიობისა და აუცილებლობის ურთიერთობა დიალექტიკურად გაიგო. მაგრამ იდეალისტურ ყაიდაზე. მატერიალისტური დიალექტიკა, რომელიც აზროვნების კატეგორიებს სინამდვილის უნივერსალური, მაგრამ მრავალმხრივი, კავშირების ასახვად თვლის. მიზეზობრიობას ამ კავშირების ერთ-ერთ ნაწილად განიხილავს. მიზეზობრიობა არ არსებობს აუცილებელი კავშირის გარეშე, მაგრამ აუცილებლობა მიზეზისა და შედეგის დამოკიდებულებით არ შემოიფარგლება. კანონზომიერება მიზეზობრიობაზე არ დაიყვანება. მიუთითებდა ვ. ლენინი. „კაუზალობა, ჩვეულებრივ როგორც ჩვენ გვესმის. არის მხოლოდ მცირე ნაწილი მსოფლიო კავშირისა“<sup>17</sup>. არა მარტო მიზეზობრიობის კატეგორია, არა მარტო მიზეზობრიობის კანონი, არამედ ყოველი კატეგორია და

16 ფ. ენგელსი. იქვე.

17 В. И. Ленин. «Философские тетради», гл. 136.

ყოველი კანონი გამოხატავს საგანთა და მოვლენათა კანონზომიერ კავშირს და. მაშასადამე. მათ შორის არსებული მიმართების აუცილებლობას.

არც იქიდან, რომ მეცნიერული შემეცნება აუცილებლობის შემეცნებაა, ის არ გამომდინარეობს, თითქოს შემთხვევითობა არ არსებობდეს. ჰეგელი სამართლიანად წერდა: „სავსებით სწორია, რომ მეცნიერებისა და, განსაკუთრებით, ფილოსოფიის ამოცანები მდგომარეობს საერთოდ იმაში, რომ შეიმეცნოს აუცილებლობა, რომელიც დაფარულია შემთხვევითობის მოჩვენების ქვეშ. მაგრამ ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს შემთხვევითი მიეკუთვნება მხოლოდ ჩვენი სუბიექტური წარმოდგენების სფეროს და ამიტომ მთლიანად მოშორებულ უნდა იქნეს იმისათვის, რომ ჩვენ შეგვეძლოს მივადწიოთ ქეშმარიტებას“<sup>16</sup>.

უდავოა, რომ მიზეზსა და შედეგს შორის აუცილებელი კავშირი არსებობს, მაგრამ ეს სრულიადაც არ გულისხმობს შემთხვევითობის უარყოფასა და მხოლოდ აუცილებლობის აღიარებას. როდესაც შემთხვევითზე ვლაპარაკობთ, ყოველთვის მხედველობაში უნდა გვქონდეს ის მიმართება. რომელ მიმართებაშიც ესა თუ ის მოვლენა შემთხვევითია. შედეგი არ შეიძლება შემთხვევითი იყოს თავის მიზეზთან მიმართებაში. შემთხვევითი, რადგანაც ის შემთხვევითია. შეიძლება იყოს და არც იყოს. შედეგი კი, რაკი მიზეზი არსებობს, არ შეიძლება არ იყოს. მიზეზი, რომელიც არ მოქმედებს, არ არის მიზეზი. ამიტომ მიზეზი ყოველთვის აუცილებლობით იწვევს შედეგს. მოვლენა შემთხვევითია არა თავის მიზეზთან მიმართებაში, არამედ იმ არსებასთან მიმართებაში, რომლის გამოვლენასაც იგი წარმოადგენს. საქონლის ესა თუ ის ფასი ბაზარზე შემთხვევითია მის ღირებულებასთან მიმართებაში, აუცილებლობით არ გამომდინარეობს საქონლის ღირებულებიდან, რომელიც შეიძლება გამოვლინდეს და არც გამოვლინდეს სახელდობრ ამ ფასში. არსება შეიძლება მრავალ ფორმაში ვლინდებოდეს, მრავალი მოვლენის სახით წარმოადგებოდეს, რომელთაგანაც თითოეული აუცილებელია თავის მიზეზთან კავშირში.

დიალექტიკური მატერიალიზმი უარყოფს აუცილებლობის მეტაფიზიკურ გაგებას. ობიექტური კანონზომიერება არ არსებობს

<sup>16</sup> Гегель. Соч., т. 1. гл. 295.

მიზეზობრივი კავშირების გარეშე და ეს კავშირი აუცილებელაა- მაგრამ დიალექტიკური მატერიალიზმი განასხვავებს იმ არსებით მიზეზობრივ კავშირს, რომელიც მოვლენათა გარკვეულ სფეროს- კანონზომიერებას წარმოადგენს, იმ მიზეზობრივი კავშირისაგან, რომელიც შემთხვევითია არსებისათვის. მაგ., დიდი პიროვნების ინდივიდუალური თავისებურება შემთხვევითია ისტორიული კანონზომიერების მიმართ, თუმცა ამ თავისებურებას აქვს მიზეზი, რომელთანაც მიმართებაში უკვე აღარ არის შემთხვევითი, და აქ აღარისმის საკითხი შემთხვევითობის შესახებ.

ამრიგად, ზოგიერთ დეტერმინისტულ თეორიას აქვს ფატალისტური ტენდენცია, მაგრამ ეს არა იმიტომ, რომ ის დეტერმინისტული თეორიაა, არამედ იმიტომ, რომ მეტაფიზიკურად ესმის დეტერმინაციის ბუნება.

## 2. თავისუფლება როგორც შეგნებული აუცილებლობა. პრაქტიკა— თავისუფლებისა და აუცილებლობის ერთიანობის საფუძველი

მარქსისტულ-ლენინური მოძღვრება თავისუფლებისა და აუცილებლობის შესახებ ეყრდნობა დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიას. თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის მეცნიერული გადაწყვეტის პირველ გნოსეოლოგიურ წანამძღვარს, როგორც ვ. ლენინი მიუთითებს, წარმოადგენს აზრი იმის შესახებ, რომ ბუნებას ახასიათებს კანონზომიერება, ობიექტური აუცილებლობა. ბუნების აუცილებლობის პირველადობის და ადამიანის ცნობიერების მეორადობის აღიარება შეადგენს თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის გადაწყვეტის მეორე გნოსეოლოგიურ წანამძღვარს. მესამე გნოსეოლოგიური წანამძღვარი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანს შეუძლია შეიმეცნოს, და იმეცნებს კიდევ, ბუნების აუცილებლობას. შეუმეცნებელი აუცილებლობა თანდათან იქცევა შეცნობილ აუცილებლობად. აუცილებლობა ბრძაა, არსებობს „თავისთავად“, ვიდრე იგი ჩვენ არ ვიცით. აუცილებლობა იქცევა „აუცილებლად ჩვენთვის“, როდესაც იგი შეიმეცნებულა. და ბოლოს, სწორად შევიცანით თუ არა ბუნების აუცილებლობა, ამის კრიტერიუმი პრაქტიკა<sup>19</sup>

<sup>19</sup> იხ. ვ. ლენინი, თხზ. ტ. 14. გვ. 232—235.

ეს გნოსეოლოგიური წანამძღვრები გულისხმობენ, რომ თავისუფლება არ შეიძლება ნიშნავდეს აუცილებლობისაგან აბსოლუტურ დამოუკიდებლობას. ასეთ რაიმეს ფ. ენგელსი უწოდებდა „ოცნებით წარმოდგენილ დამოუკიდებლობას ბუნების კანონებისაგან“.

სინამდვილის კანონზომიერება, შეცნობილი იქნება ადამიანის მიერ თუ არა, ორივე შემთხვევაში განსაზღვრავს ადამიანს. მაშასადამე, ამ მხრივ ადამიანის დამოუკიდებლობა გამორიცხებულია. პირველი განსხვავება, რომელიც შეიძლება დადგინდეს ობიექტური სინამდვილისაგან ადამიანის დეტერმინაციაში. ეს არის განსხვავება ბრმა აუცილებლობით დეტერმინაციასა და შეცნობილი აუცილებლობით დეტერმინაციას შორის.

ადამიანი ცნობიერი არსებაა. მიათვის დამახასიათებელია მიზნის მიხედვით მოქმედება. სპეციფიკური ადამიანური მოქმედება მიზნობრიობის გარეშე არ არსებობს. მაგრამ მიზანი მხოლოდ მაშინ ამართლებს თავის ნამდვილ დანიშნულებას. როდესაც იგი შედეგს დაემთხვევა, ე. ი. მოქმედების შედეგი წარმოადგენს იმის რეალიზაციას, რაც მას იდეალურად წინ უსწრებდა. ბრმა აუცილებლობით ადამიანის განსაზღვრულობის დროს შედეგი, როგორც წესი, მიზნის საწინააღმდეგოა. იქ კი, სადაც მიზნის განხორციელება შეუძლებელია, არც თავისუფლება შეიძლება არსებობდეს. თავისთავად ის გარემოება, რომ ადამიანი მიზნით მოქმედებს, მის თავისუფლებას არ ამტკიცებს, მაგრამ თუ ის თავისუფლად მოქმედებს. ეს უკვე მოწმობს იმას, რომ მისი მოქმედება მიზნობრივია. თავისუფლება არ შეიძლება მიზნობრიობის, გარეშე არსებობდეს, რადგანაც მიზნობრიობის შეუძლებლობას მხოლოდ სრული დამოკიდებულება უძევს საფუძვლად. მეორე მხრივ, მიზნობრიობა შეგნებულობას გულისხმობს. ქარაცნობიერი მიზნობრიობა უზარობაა. და თუ თავისუფლება შეუძლებელია მიზნობრიობის გარეშე, ეს იმასვე ნიშნავს, რომ მისი შეუგნებელი არსებობაც გამორიცხებულია.

მიზნობრიობა, როგორც თავისუფლების ელემენტი, მიზნისა და შედეგის შესაბამისობას გულისხმობს. ამისათვის კი, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა იმ საშუალების გაცნობიერება, რომელიც მიზნის რეალიზაციას უზრუნველყოფს. ამაში გამოჩნდება თავისუფალი მოქმედების შეგნებელი ხასიათი.



როდესაც ვლაპარაკობთ შეგნებულობაზე, როგორც თავისუფლების ნიშანზე, შეგნებულობაში არ უნდა ვიგულისხმოთ ცნობიერება საერთოდ. არაცნობიერი ადამიანი არ არსებობს, მაგრამ ეს გარემოება არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ ცნობიერება თავისუფლების ნიშნად ჩავთვალოთ. თავისუფალი არის შეგნებული მოქმედება—აქ „შეგნებულობა“ უნდა გავიგოთ, როგორც მიზნისა და მისი განხორციელების საშუალების შეგნება. იმ გზის ცოდნა, რომელიც მიზნის შესაბამის შედეგამდე მიგვიყვანს.

ადამიანი მიზანს მაშინ ისახავს, როდესაც მას რაღაც აკლია, რაღაც სურს. მაგრამ სურვილი მიზანს ყოველთვის არ გულისხმობს. თუ მას სურს ისეთი რაიმე, რის მიღწევაც შეუძლებელია, და მან იცის, რომ იგი შეუძლებელია, მაშინ ასეთი სურვილი მასში მიზნის წარმოდგენას არ გამოიწვევს. მაგ., თუ ადამიანს სურს მთვარეს ხელი მოჰკიდოს, ეს სურვილი სურვილად რჩება და შესაბამისი მიზანი არ ჩნდება. მაშასადამე, სურვილი მხოლოდ მაშინ იწვევს მიზანს, როდესაც სუბიექტი შესაძლებლად თვლის თავისი სურვილის განხორციელებას. შეიძლება მოხდეს ისეც, რომ სუბიექტს თავისი სურვილის საგანი მისაწვდომად ეჩვენებოდეს, მაგრამ რეალურად ეს შეუძლებელი იყო. აქ ამის შესახებ არ არის ლაპარაკი. ჩვენ მხოლოდ იმის თქმა გვინდა, რომ მიზნის აღმოცენებისათვის საკმარისია სუბიექტს სურდეს რაიმე და მის განხორციელებას შესაძლებლად თვლიდეს. რა თქმა უნდა, დიდი განსხვავებაა მიზნის მიღწევის რეალურ შესაძლებლობასა და მოჩვენებით შესაძლებლობას შორის, მაგრამ, ვიმეორებთ, ამას მიზნის დასახვისათვის, როგორც ასეთისათვის, მნიშვნელობა არა აქვს. თუ შესაძლებლად ეჩვენება ჭარისკაცი გენერალად გახდომას და ისახავს მიზნად, თუმცა შეიძლება ამისათვის მას არც უნარი ჰქონდეს და არც ნიჭი. უტოპისტი სოციალისტები სოციალიზმის დამყარებას ისახავდნენ მიზნად. ასეთი მიზანი მათ არ გაუჩნდებოდათ, სოციალიზმი შესაძლებელი რომ არ ჰგონებოდათ. მაგრამ ვინ არ იცის, რომ მათ მიერ მითითებული საშუალებებით სოციალიზმის დამყარება შეუძლებელი იყო. ასეთ შემთხვევაში მიზანი უტოპიური ხდება.

მიზნის მიღწევა შესაძლებლად განიხილება მაშინ, თუ ადამიანი დარწმუნებულია, რომ იგი მასზეა დამოკიდებული. რაც ადამიანის გარეშე ხორციელდება, ის მის მიზანს არც შეადგენს. არავინ

არ ისახავს მიზნად, მაგ., არც იმას, რომ შავი ან ცისფერი თვალები ჰქონდეს და არც იმას, რომ დედამიწა თავისი ლერძის გარშემო ბრუნავდეს. ერთიკა და მეორეც ადამიანის მცდელობის გარეშე დგას, მასზე არ არის დამოკიდებული და სწორედ ამიტომ არასოდეს არ გახდება მისი მიზანი. შეიძლება რაიმეს მიღწევა ობიექტურად ადამიანის მოქმედებაზე იყოს დამოკიდებული, მაგრამ ეს მას არ ესმოდეს. ასეთ შემთხვევაში ადამიანი მიზანს არ ისახავს. მაგრამ პირიქით ვერ ვიტყვი. თუ მას სურს რაიმე და იცის, რომ მასი მოპოვება მასზეა დამოკიდებული, მაშინ სათანადო მიზნის დასახვა სავსებით შესაძლებელია.

შევაჯამოთ ზემოთ ნათქვამი. თავისუფლება გულისხმობს შეგნებულ მოქმედებას. შეგნებულობა ნიშნავს მიზნის წარმოდგენას და იმ საშუალების ცოდნას, რომლითაც მიზანი უნდა განხორციელდეს. მიზანი, როგორც შეგნებულობის აუცილებელი ელემენტი, წარმოიდგინება მაშინ, როდესაც მისი მიღწევა რეალურად შესაძლებელია და ობიექტურად სუბიექტზე არის დამოკიდებული.

ჩვენ დავახასიათეთ თავისუფლების ნიშანი—შეგნებულობა, როგორც მიზნისა და მისი განხორციელების საშუალების ცოდნის ერთიანობა. მაგრამ ჯერ კიდევ არ არის განმარტებული, თუ რის საფუძველზე წარმოიშვება ადამიანთა მიზნები და რას ნიშნავს შესაბამისი საშუალების ცოდნა. ამ საკითხების გაშუქების გარეშე თავისუფლების ამ ნიშნის ანალიზი არ შეიძლება დამთავრებულად ჩაითვალოს.

მიზნობრივად მხოლოდ მოაზროვნე არსება შეიძლება მოქმედებდეს. მიზნის წარმოდგენა აზროვნების საქმეა. ადამიანს აქვს მიზნები იმიტომ, რომ იგი აზროვნებს—სანამ პრაქტიკულ მოქმედებას მიმართავდეს, ის ჯერ გააცნობიერებს ამ მოქმედებას, მას იდეალურად განახორციელებს. აღმოცენების შემდეგ მიზანი ადამიანის მოქმედების განმსაზღვრელი ხდება და ეს უკანასკნელი პირველს ექვემდებარება. მიზნობრიობის, ადამიანის ამ უაღრესად სპეციფიკური ნიშნის, წარმოშობისა და განვითარების საფუძველს წარმოადგენს ის, რამაც საერთოდ ადამიანი ადამიანად აქცია, ე. ი. შრომა, საზოგადოებრივი წარმოება. შრომის იარაღების გაკეთებით ადამიანი უბრალო მიზანშეწონილი მოქმედების ფარგლებს გასცილდა და მიზნობრივად წარმართა თავისი საქმიანობა. შრომის პროცესით ადამიანს ბუნებაში შეგნებულად შეაქვს ცვლილებები,

ბუნებას გარდაქმნის წინასწარი გათვალისწინებით. გეგმაზომიერა მოქმედება არც ცხოველებისათვის არის უცხო. უფრო მეტიც შეიძლება ითქვას: იგი ყველგან არსებობს, სადაც კი სიცოცხლეა. მაგრამ მიზნის დასახევა, მიზნის მიხედვით ბუნებრივ გარდაქმნა მხოლოდ ადამიანის ნიშანია. შესანიშნავად ახასიათებს ამ გარემოებას კ. მარქსი: „ობობა ასრულებს ისეთ ოპერაციებს, რომლებიც ფეიქრის ოპერაციებს მოგვაგონებენ, და ფუტკარი თავისი ფიჭის უჯრედების აშენებით ბევრ ხუროთმოძღვარს გააწბილებს. მაგრამ რაც ყველაზე მდარე ხუროთმოძღვარს იმთავითვე საუკეთესო ფუტკრისაგან განასხვავებს, ეს ის გარემოებაა, რომ ხუროთმოძღვარმა, ვიდრე ფიჭის უჯრედებს ააშენებდეს, უკვე თავის თავში ააშენა იგი. შრომის პროცესის დასასრულს ვლებულობთ შედეგს, რომელიც ამ პროცესის დაწყებისას მუშის წარმოდგენაში. მაშასადამე: იდეალურად. უკვე არსებობდა. იმაში, რაც ბუნებით მოცემულია, მუშას მარტო ფორმის ცვლილება როდი შეაქვს: იგი ამასთანავე ამ ბუნებით მოცემულში ახორციელებს თავის შეგნებულ მიზანს, რომელიც, როგორც კანონი, მისი მოქმედების წესსა და ხასიათს განსაზღვრავს და რომელსაც მან თავისი ნებისყოფა უნდა დაუქვემდებაროს“<sup>20</sup>.

მიზანი მხოლოდ ადამიანური შეიძლება იყოს. მაგრამ ადამიანის აზროვნებას დიდი დრო დასჭირდა იმისათვის, სანამ ის მიზანს ასეთად შეიცნობდა. პირველი წარმოდგენები მიზნის უნივერსალური მნიშვნელობის შესახებ. უნდა ვიფიქროთ. კულტურის ისტორიის ყველაზე ადრინდელ საფეხურს არ მიეკუთვნებიან. მაგრამ ისინი საკმაოდ დიდი ხნით ადრე ჩამოყალიბდნენ, სანამ ფილოსოფიური აზროვნება მათ ტელეოლოგიის სისტემად გადაამუშავებდა. მიზნის გავრცელება მთელ სინამდვილეზე საგანთა მიზეზობრივი კავშირის ახსნასთან დაკავშირებული სიძნელეებით იყო ნაბიძგები. სპინოზამ სწორედ შენიშნა, რომ საგანთა ბუნებრივი მიზეზების უცოდინარობამ ადამიანი იმ მცდარ შეხედულებებზე მიიყვანა, თითქოს მიზანი მოქმედების საბოლოო განმსაზღვრელი მიზეზი იყოს. თავისი თავის მიხედვით ადამიანი მსჯელობს ბუნების საგნებზეც, უყურებს მათ, როგორც ვიღაცის მიზნობრივი მოქმედების შედეგს ასე წარმოიშვა წარმოდგენა ღმერთებზე, რომ-

20 კ. მარქსი, კაპიტალი. ტ. I. 1954, გვ. 228.

ლებსაც თვლიდნენ თავისუფალი ნებისყოფის მქონედ. ბუნებას არავითარი მიზნები არა აქვს, ამტკიცებს სპინოზა. მიზანი ბუნებაში გამოგონილია ადამიანის მიერ.

მატერიალიზმი კატეგორიულად უარყოფს ტელეოლოგიას. მიზნობრივი მოქმედება შეგნებულ მოქმედებას წარმოადგენს. ამიტომ ბუნებაში მიზნის შეტანა ნიშნავს მასში შეგნებული საწყისის დაშვებას, ე. ი. უბრალოდ რომ ვთქვათ, ღმერთის აღიარებას. ტელეოლოგია ყველგან და ყოველთვის საბოლოო ანგარიშით ღმერთის არსებობას ამართლებს, თეოლოგიას ემსახურება.

გადაწყვიტა რა მეცნიერულად ყოფიერებისა და აზროვნების ურთიერთობის საკითხი, დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა ამავე დროს ისიც გაარკვია, თუ რა არის მიზანი და რა წარმოადგენს მის საფუძველს. აზროვნება არის მეორადი, ობიექტური სინამდვილის ასახვა. ამიტომ მისი პროდუქტები და მათსადასრულად, მიზანიც დამოკიდებულია ობიექტურ სინამდვილეზე. ადამიანის შეგნებული მოქმედება განსაზღვრულია მისი მიზნებით, მაგრამ თვითონ ეს მიზნები აღმოცენდებიან ცხოვრების იმ პირობების საფუძველზე, რომელშიც ყოფნა და მოღვაწეობა უხდებათ ადამიანებს. ობიექტური სამყაროსაგან დამოუკიდებლად ადამიანს არავითარი მიზანი არ უჩნდება. „ადამიანის მიზნები,—წერს ვ. ლენინი,—წარმოქმნილია ობიექტური სამყაროსაგან და მას გულსაბოძებენ.—ნახულობენ მას. როგორც მოცემულს, არსებულს. მაგრამ ადამიანს ჰგონია, რომ მისი მიზნები სამყაროს გარეშე აღებული, სამყაროსაგან დამოუკიდებელია“<sup>21</sup>. მიზანი წინ უწინააღმდეგავად პირობებს, როგორც იდეალური მოვლენა, რომლის საფუძველსა და საბოლოო ამხსნელს ისევ ემპირიული პირობები წარმოადგენენ.

როგორ არის შესაძლებელი მიზნის მიღწევა? ჩვენ ვთქვით, რომ ამისათვის საჭიროა იმ საშუალების ცოდნა, რომლის გამოყენებითაც მიზანი იქნება განხორციელებული. ასეთი საშუალების ცოდნა ნიშნავს იმ კანონზომიერების ცოდნას, რომელსაც მიზნად გამხდარი მოვლენა ექვემდებარება. ამიტომ კანონზომიერების გაცნობიერება პირველი პირობაა იმისათვის, რომ მოქმედების მიზანი და შედეგი ერთმანეთს შეესაბამებოდეს. აღნიშნული დებულების

<sup>21</sup> В. Ленин. Философские тетради, стр. 162—163.

რუსტრაციისათვის ავიღოთ სულ მარტივი მაგალითი. ადამიანმა მიზნად დაისახა გოგირდის სიმყავის დამზადება. კანონზომიერების ცოდნის შემთხვევაში იგი აიღებს წყალბადის 2 ატომს, გოგირდის 1 ატომს და ქანგბადის 4 ატომს და ამ ელემენტების კომბინაციით თავის მიზანს განახორციელებს. თუ მან არ იცის ეს კანონზომიერება და აღნიშნული ელემენტების მაგიერ შეაერთებს ნახშირბადის 2 ატომს, წყალბადის 4 ატომს და ქანგბადის 2 ატომს. მაშინ ის უკვე მიიღებს არა გოგირდის სიმყავეს, არამედ ძმრის სიმყავეს და, ამრიგად, მისი მიზანი და შედეგი სრულიად განსხვავებულ ურთიერთსაწინააღმდეგო იქნება. რა თქმა უნდა, სხვადასხვა ქიმიური ელემენტების სხვადასხვაგვარი კომბინაციების მრავალჯერ გამეორებას შეიძლება შედეგად მოჰყვეს გოგირდის სიმყავის მიღებაც, მაგრამ ეს უკვე შემთხვევის საქმე იქნება. აღსანიშნავია რომ თავისი მიზნების განხორციელებაში მხოლოდ ბედნიერ შემთხვევაზე იყოს დამოკიდებული, მაშინ იგი არა თუ წარმატებებს ვერ მოაღწევდა, არამედ დაიღუპებოდა კიდევ.

ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ მიზანი, როგორც შეგნებულა მოქმედების აუცილებელი ნიშანი, წარმოიდგინება მაშინ. როდესაც მისი მიღწევა რეალურადაა შესაძლებელია. მაგრამ ეს როდის შეიძლება ვიცოდეთ? მხოლოდ მაშინ, თუ ვიცით სათანადო კანონზომიერება. ასე რომ, კანონზომიერების ცოდნას ვადამწყვეტა მნიშვნელობა აქვს არა მარტო მიზნის განხორციელების გზის შევნიშნისათვის, არამედ თვითონ ამ მიზნის ნათლად წარმოდგენისათვისაც.

ბუნებისა და საზღვაოების კანონზომიერება მათთვის დამახასიათებელი ობიექტური აუცილებლობაა. მაშასადამე, მიზნის დასახვისა და მისი განხორციელების გზის შეგნებისათვის საჭიროა აუცილებლობის შეცნობა. შეგნებულობა-თავისუფლება ნიშანი—ჩვენ განვმარტეთ, როგორც მიზნის ნათლად წარმოდგენა და იმ საშუალების ცოდნა, რომლითაც მიზანი უნდა განხორციელდეს. აღმოჩნდა; რომ ერთიცა და მეორეც აუცილებლობის შეცნობას გულისხმობს. ამიტომ თავისუფლება არის შეცნობილი აუცილებლობა.

თავისუფლება არის შეცნობილი აუცილებლობა. ეს დებულება თავისუფლების განსაზღვრებას არ წარმოადგენს. საქმე იმაშია არ არის, რომ აღნიშნული დებულება ზოგადად მისაღებია არა

მარტო მარქსიზმისათვის, არამედ სხვა, მაგ., სპინოზას ფილოსოფიისათვისაც. აქ უფრო მნიშვნელოვანია ის, რომ ეს დებულება, მაშინაც კი, როდესაც იგი მარქსისტულად გვესმის, სრულად არ გამოსახავს თავისუფლების ცნებას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, თავისუფლება არის შეცნობილი აუცილებლობა, მაგრამ იგა აუცილებლობის შეცნობაზე არ დაიყვანება. აუცილებლობის შეცნობა წარმოადგენს თავისუფლების ერთ მხარეს, მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ ის თავისუფლების ერთი მხარეა; თავისუფლების განხორციელებისათვის საკმარისი არ არის.

ადამიანი ბუნებასა და საზოგადოებაში ცხოვრობს და მათ კანონებს ექვემდებარება. მეორე მხრივ, ადამიანი თავისუფალი რომ იყოს, კანონები კი არ უნდა ბატონობდნენ მასზე, არამედ თვითონ უნდა ბატონობდეს ამ კანონებზე, რაღაცნაირად დამოუკიდებელი უნდა იყოს მათგან. მაგრამ როგორ შეიძლება დამოუკიდებლობა განმსაზღვრელისაგან?

თავისუფლება მდგომარეობს სინამდვილის კანონებისაგან არა აბსოლუტურ, არამედ შეფარდებით დამოუკიდებლობაში. უნდა გაირკვეს რაში მდგომარეობს ეს დამოუკიდებლობა.

სინამდვილის კანონი აუცილებლობას გამოხატავს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამა თუ იმ კანონის მოქმედება აუცილებლობით იწვევს შესაბამის შედეგს. მაგრამ კანონის მოქმედების შედეგები გარდუვალა არა საერთოდ. არამედ მხოლოდ კონკრეტულ პირობებში, რომელზედაც დამოკიდებულია ეს მოქმედება. თუ ადამიანი სცვლის კანონის მოქმედების პირობებს, იცვლება კანონის მოქმედების შედეგებიც. ადამიანს შეუძლია თავიდან აიცილოს გარკვეული ობიექტური პროცესები, მიაღწიოს სასურველს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის უპირობოდ არ ექვემდებარება აუცილებლობას, არ წარმოადგენს უძლურს მის წინაშე, არამედ თვითონ განაგებს მას. აყენებს თავის სამსახურში. ეს არის ადამიანთა მიერ კანონების გამოყენება, რომელიც მათ შეცნობას გულისხმობს. აუცილებლობის შეცნობა მათი პრაქტიკული გამოყენების აუცილებელი პირობაა.

კანონზომიერების ეს ცოდნა არ არის იგივე, რაც მეცნიერული ცოდნა. წინააღმდეგ შემთხვევაში მეცნიერული ცოდნის გარეშე კანონის გამოყენება შეუძლებელი გახდებოდა. სინამდვილეში კი ეს ასე არ არის. როდესაც პირველყოფილი ადამიანი ხის ორი ნატეხის ხახუნით ცეცხლს აჩენდა, ის მექანიკური ენერჯის სით-

ბოდ გარდაქმნის კანონს იყენებდა, თუმცა ეს კანონი აღმოჩენილ იქნა საკმაოდ დიდი ხნის შემდეგ. ასეთი ფაქტები იმდენად მრავალი და იმდენად ნათელია, რომ უდავოდ უნდა ჩაითვალოს კანონის გამოყენების შესაძლებლობა მაშინაც, როცა მის შესახებ ადამიანებს მეცნიერული ცოდნა არა აქვთ. მაშასადამე, კანონზომიერების ცოდნით წარმართულ მოქმედებას ვერ გავაიგივებთ მეცნიერული ცოდნით წარმართულ მოქმედებასთან, ხოლო კანონზომიერების ცოდნა ასეთ შემთხვევაში უნდა გავიგოთ ფართო მნიშვნელობით და არ შემოვფარგლოთ მეცნიერული ცოდნით. აღმოაჩინა რა მექანიკური ენერჯის სითბოდ გარდაქმნა, ამით პირველყოფილმა ადამიანმა მიიღო გარკვეული ცოდნა, მაგრამ ეს არ ყოფილა მეცნიერული ცოდნა. ამიტომ, როდესაც ამბობენ: ადამიანები შეუგნებლად იყენებენ კანონებსო, აქ „შეუგნებლად გამოყენებაში“ ან ის იგულისხმება, რომ კანონის გამოყენება მეცნიერული ცოდნის გარეშეც ხდება, ან იგი სწორი არ არის. მართლაც, როგორ შეიძლება დავუშვათ კანონის გამოყენება ისე, რომ ადამიანებს მის შესახებ არავითარი ცოდნა არ ჰქონდეთ? ვიმეორებთ. არ არის აუცილებელი, რომ ეს იყოს მეცნიერული ცოდნა, მაგრამ მას ვერც საერთოდ უცოდინარობად ჩავთვლით. ასეთ ცოდნას შეიძლება პირობით „პრაქტიკული ცოდნა“ ვუწოდოთ.

აღვილი გასაგებია, თუ რა დიდი განსხვავებაა მეცნიერულ ცოდნასა და პრაქტიკულ ცოდნას შორის. ერთია, როდესაც ადამიანმა იცის, რომ ხის ორი ნატეხის ხახუნით სითბო მიიღება. და მეორეა, როდესაც მან შეიცნო მექანიკური ენერჯის სითბოდ გარდაქმნის კანონი, მით უმეტეს—ენერჯის ერთი ფორმის მეორე ფორმად გარდაქმნის კანონი. ცხადია, მეცნიერული ცოდნით მოქმედების დროს ბუნების გარდაქმნა ბევრად უფრო ეფექტური და ფართო მასშტაბების მომცველია, ვიდრე პრაქტიკული ცოდნით მოქმედების შემთხვევაში.

ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ კანონის მიხედვით მოქმედება და კანონის გამოყენება. კანონის მიხედვით მოქმედება შეიძლება ამავე დროს კანონის გამოყენებაც იყოს, მაგრამ უმრავლეს შემთხვევაში იგი ასეთად არ ჩაითვლება. არ შეიძლება კანონი გამოიყენო ისე, თუ მის მიხედვით არ მოქმედებ, მაგრამ თუ კანონის მიხედვით მოქმედებ, ეს ჯერ კიდევ იმას არ ნიშნავს, რომ მას იყენებ. საერთოდ, ყოველი მოქმედება რაიმე კანონის მიხედვით

ხდება და „უკანონო“ მოვლენა არ შეიძლება არსებობდეს; არ არსებობს ისეთი საგანი ან მოვლენა, რომელიც თავის კანონებს არ ექვემდებარებოდეს. მაშასადამე, ეს შეეხება იმასაც, რასაც ადამიანი აკეთებს. მაგრამ განა ყოველთვის შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანი კანონს იყენებს? თუ, მაგ., ვინმე ხიდან ძირს ჩამოვარდა და კისერი მოიტეხა. ეს ღაცემა, რა თქმა უნდა, მიზიდულობის კანონის მიხედვით მოხდებოდა, მაგრამ უაზრობა იქნებოდა გვეთქვა. რომ მან ეს კანონი გამოიყენა. ან, მეორე მაგალითი, ვთქვათ ვინმემ წყლის ხელოვნურად მიღება მოინდომა და ამ მიზნით ერთმანეთს დაუტაკშირა წყალბადის 2 ატომი და ჟანგბადის 2 ატომი. შედეგად იგი მიიღებს არა წყალს, არამედ წყალბადის ზეჟანგს. შეიძლება ითქვას, რომ მან გამოიყენა ის კანონი, რომელიც წყალბადის ზეჟანგის წარმოქმნას განსაზღვრავს? რა თქმა უნდა, არა. მართალია, იგი თავის მოქმედებაში ფაქტიურად (თავისი მიზნის წინააღმდეგ) ამ კანონის მიხედვით მოქმედებდა, მაგრამ ეს არაერთარ შემთხვევაში მის მიერ კანონის გამოყენებას არ მოწმობს. იმის თქმა, რომ მისი მოქმედება ამ კანონს შეესაბამება და ამიტომ მას იყენებდაო, სიტყვა „გამოყენებით“ თამაშია და მეტი არაფერი. „გამოყენება“ იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანი დასახული მიზნისაკენ მიდის, თავის ინტერესებს ახორციელებს. რუსული ენა ამას კარგად გამოხატავს: სიტყვა „использование“ ნაწარმოებია სიტყვიდან „использ“ რაც სარგებლობას ნიშნავს. ვიყენებ რაიმეს,— ეს იმას ნიშნავს, რომ ვსარგებლობ მისით, ჩემი მოქმედების შედეგები ჩემს ინტერესებს შეესაბამება. კანონის მიხედვით მოქმედება კი ყოველთვის გამოყენებაზე, სარგებლობაზე არ მიუთითებს.

როდესაც ვლაპარაკობთ კანონის გამოყენებაზე, ე. ი. მის შეზღუდვაზე ან გასაქანის მიცემაზე, იგულისხმება ადამიანთა ზემოქმედება კანონზე. ცხადია, კანონის გამოყენება არ შემოიფარგლება ამ ფორმებით. ცნობილია, რომ ადამიანები კანონს იყენებენ მაშინაც, როდესაც თავიანთ მოქმედებას წინასწარი გათვალისწინებით წარმართავენ ამა თუ იმ კანონიდან გამომდინარე მოთხოვნების შესაბამისად, მაგრამ ისე, რომ თვითონ კანონზე (მის პირობებზე) არ ზემოქმედებენ. მაგრამ კანონის გამოყენების ორ ზემოაღნიშნულ ფორმას უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს.

კანონის მოქმედების შეზღუდვა შეიძლება მიყვანილ იქნეს იქამდე, რომ მან ძალა დაკარგოს, ადგილი დაუთმოს სხვა კანონს..



ხომ არ არის ეს იგივე, რაც ადამიანის მიერ კანონის მოსპობა, მისი გაუქმება? შეიძლება ვინმემ თქვას; თუ ჩვენ არ შეგვიძლია ვაუქმოთ ობიექტური კანონი, მაშინ არც იმის საფუძველი გვაქვს დავუშვათ, რომ შეგვიძლია მოვსპოთ ის პირობები, რომელზედაც დამოკიდებულია კანონის მოქმედება; რა განსხვავებაა, იმას ვიტყვით, რომ ადამიანი სპობს კანონს, თუ იმას, რომ სპობს კანონის მოქმედების პირობებს, რის შედეგადაც კანონი ძალას ჰკარგავს? განა ორივე შემთხვევაში კანონი ადამიანზე დამოკიდებული არა ხდება? ეს ასე იქნებოდა, კანონის მოქმედების პირობების შექმნა ან მოსპობა ადამიანის ნებისყოფით რომ იყო! განსაზღვრული და თვითნებობას გამოხატავდეს. სინამდვილეში კი. ადამიანთა მოღვაწეობა, მიმართული ამ პირობების შეცვლისაკენ, ისევე ობიექტურ კანონებს ემყარება, ისევე ამ კანონების გამოყენებით ხდება. ერთი სიტყვით, კანონი აუცილებელ კავშირს, მოვლენის აუცილებლობას წარმოადგენს, მაგრამ ამ აუცილებლობის თავიდან აცილების შანსები, მისით განსაზღვრული ვითარების სხვანაირად ყოფნის შესაძლებლობა სხვა აუცილებლობით დეტერმინაციის გარეშე შეუძლებელია, ხოლო პირობების შეგნებულად. წინასწარგანზრახვით შეცვლა კი ამ სხვა აუცილებლობის გამოყენებას გულისხმობს. ობიექტური აუცილებლობისაგან ადამიანის შედარებითი დამოუკიდებლობა მხოლოდ ამას შეიძლება ნიშნავდეს. ყველა სხვა. ამისგან განსხვავებული მნიშვნელობა. მატერიალიზმში სიტყვათა შეუწყნარებელი თამაში იქნებოდა.

თუ ერთი კანონის მოქმედების შეცვლა სხვა კანონების გამოყენებით ხდება. მაშინ ეს იმას ნიშნავს, რომ კანონის მოქმედებას სფეროს შეზღუდვა არსებითად წარმოადგენს ერთი კანონის გამოყენებას მეორე კანონის წინააღმდეგ. მაგ.. თვითმფრინავი რომ ჰაერში ავიდეს საჭიროა იგი მოძრაობდეს იმ კანონების მიხედვით. რომელთა მოქმედებაც ძლევს მიზიდულობის კანონის წინააღმდეგობას. ღირებულების კანონის მოქმედების სფერო ჩვენში შეზღუდულია სახალხო მეურნეობის გეგმაზომიერი განვითარების კანონის მოქმედებით და ა. შ.

კანონის მოქმედების სფეროს შეზღუდვა არ უნდა გავიგოთ მხოლოდ უარყოფითი აზრით, ე. ი. როგორც მხოლოდ საზიანო შედეგების თავიდან აცილება. ეს შეზღუდვა ამავე დროს გასაქანს აძლევს სხვა კანონებს, რომლის მოქმედების შედეგებიც სასურველია ადამიანისათვის. კანონის გამოყენება მისთვის გზის გაკაფვს

საშუალებით შესაძლებელია მაშინ, როდესაც ადამიანი თავის პრაქტიკულ მოღვაწეობაში კანონიდან გამომდინარე მოთხოვნებით ხელმძღვანელობს.

ამრიგად, თავისუფლება წარმოადგენს არა აუცილებლობის უარყოფას, არამედ მის შეცნობასა და გამოყენებას. სინამდვილის კანონები ბატონობენ ადამიანზე, სანამ ადამიანები მათ შეიცნობენ და დაიმორჩილებენ. „თავისუფლება,—წერს ენგელსი,—მდგომარეობს არა ოცნებათ წარმოდგენილ დამოუკიდებლობაში ბუნების კანონებისაგან. არამედ ამ კანონების შეშეცნებაში და ამით მოცემულ შესაძლებლობაში, რათა ბუნების კანონები ვაიძულოთ გეგმიანად მოქმედებდნენ გარკვეული მიზნებისათვის“<sup>22</sup>.

თუ თავისუფლება კანონების გამოყენებაში მდგომარეობს, ამით უკვე ნათელი ხდება ის გადამწყვეტი მნიშვნელობა, რომელიც თავისუფლების განხორციელებაში პრაქტიკას ენიჭება. კანონის გამოყენება ხდება პრაქტიკაში და პრაქტიკის გზით. უფრო ზუსტად, თვითონ ეს გამოყენება პრაქტიკას წარმოადგენს, ვინაიდან იგი, კანონების ეს გამოყენება სხვა არაფერია, თუ არა სინამდვილეზე ზემოქმედება და მისი გარდაქმნა ადამიანთა მიზნების მიხედვით. პრაქტიკის ძირითადი ფორმა არის საზოგადოებრივი წარმოება, რომლის დროსაც ადამიანი შეგნებულად აწესრიგებს ურთიერთობას თავისა და ბუნებას შორის.

აქედან გამომდინარეობს, რომ თავისუფლება არ წარმოადგენს ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ რაიმეს, იგი ისტორიულ პროცესში ხორციელდება და ისევე ამოუწურავია, როგორც თვითონ ეს პროცესი. „თავისუფლება,—წერს ენგელსი,—მდგომარეობს ბუნებრივ აუცილებლობათა (Naturnotwendigkeit) შემეცნებაზე დაყრდნობილ ბატონობაში თვით ჩვენ თავზე და გარეგან ბუნებაზე; ამიტომ იგი აუცილებლად ისტორიული განვითარების პროდუქტს წარმოადგენს. ცხოველთა სამეფოდან გამოყოფილი პირველი ადამიანები ყოველივე არსებითში ისევე არათავისუფალი იყვნენ. როგორც თვით ცხოველები; მაგრამ ყოველი ნაბიჯი წინ კულტურის გზაზე იყო ნაბიჯი თავისუფლებისაკენ“<sup>23</sup>.

პრაქტიკის პროცესში ხდება „აუცილებლობის დიალექტიკური გადაქცევა თავისუფლებად“ (ლენინი). აუცილებლობა გადაიქ-

<sup>22</sup> ფ. ენგელსი. ანტი-დიუბინჯი. გვ. 135—136.

<sup>23</sup> ფ. ენგელსი. იქვე, გვ. 136.

ცევა თავისუფლებად—ეს იმას ნიშნავს, რომ თავისუფლებაში აუცილებლობა მოხსნილია, მაგრამ მოხსნილია არა საერთოდ. არა აბსოლუტურად (მისი გაუქმების აზრით), არამედ როგორც „ბრმა აუცილებლობა“, სტიქიური ძალა, იძულება. თავისუფლება აუცილებლობის გარეშე, მასთან დაპირისპირებაში თავისუფლებას კი არა თვითნებობას წარმოადგენს. თვითნებობა მხოლოდ გარეგნულად ჰგავს თავისუფლებას, თავისი ნამდვილი შინაარსით კი არათავისუფლების გამოხატულებაა. თვითნება ადამიანზე სინამდვილეში აუცილებლობა ბატონობს და იგი საბოლოო ანგარიშით მისი თამაშო ხდება. ეს „თავისუფლება“ დონ-კიხოტის თავისუფლებაა, რომელმაც აუცილებლობა ჯერ ფანტაზიაში გააუქმა. შემდეგ პრაქტიკაში უგულვებელყო და. ამიტომ, მისმა ტრაგედიაშიც კომიკური სახე მიიღო. თვითნება ადამიანი ზურგს აქცევს აუცილებლობას. გაურბის მას. მაგრამ აუცილებლობა უღმობელია. ის ამსჯერებს ყოველგვარ გეგმას, ყოველგვარ ოცნებას, რომელიც მას ანგარიშს არ უწევს. ასეთი ადამიანი უგულვებელყოფს აუცილებლობას. მაგრამ ამით ის აუცილებლობას კი არ აუქმებს, არამედ მისი მონა ხდება. იგი უფრო მეტად არის დამოკიდებული აუცილებლობაზე. ვიდრე ის, ვინც მას მთლიანად ემორჩილება. ამიტომ არის, რომ ავანტიურისტები ყოველთვის კრახით ამთავრებენ ხოლმე თავიანთ მოღვაწეობას. ავანტიურა მოჩვენებითი თავისუფლების ფორმაში თვითნებობის შინაარსს გამოხატავს. ასეთი თავისუფლება, როგორც ჰეგელი იტყოდა, ფორმალური თავისუფლებაა, რომელსაც შინაგანი წინააღმდეგობა ახასიათებს.

თავისუფლება თავისში აუცილებლობას შეიცავს და ამიტომ იგი არ არის თვითნებობა. მაგრამ მასში აუცილებლობა მოხსნილია დიალექტიკურად და ამიტომ იგი აუცილებლობასთან იგივეობრივი არ არის, წარმოადგენს მის შეცნობასა და დამორბილებას.

ამრიგად, თავისუფლებისა და აუცილებლობის დაპირისპირება შეფარდებითია. აუცილებლობა უპირისპირდება თავისუფლებას არა საერთოდ, არამედ იმდენად, რამდენადაც აუცილებლობა „ბრმა“, არ არის შეცნობილი, არ ხდება მისი გამოყენება. მაგრამ თავისუფლებისა და აუცილებლობის დაპირისპირება აზრს ჰკარგავს, როდესაც ადამიანი შეიცნობს აუცილებლობას, დაეყრდნობა და გამოიყენებს მას. ეს არის თავისუფლებისა და აუცილებლობის ერთიანობა, რომელიც პრაქტიკაში ხორციელდება. პრაქტიკამ უნ-

და დაამტკიცოს რამდენად თავისუფალია ადამიანი, როგორ ხდება გადასვლა აუცილებლობიდან თავისუფლებაში, თავისუფლების ერთი საფეხურიდან, მეორე, უფრო მაღალ საფეხურზე. ამ აზრით, პრაქტიკა თავისუფლების კრიტერიუმია.

თავისუფლებისა და აუცილებლობის ერთიანობაში ადამიანისა და ბუნების ერთიანობა არის წარმოდგენილი, უკანასკნელის გარეშე პირველი შეუძლებელი იქნებოდა. ადამიანისა და ბუნების ერთიანობა უშუალო რომ იყოს, ადამიანის თავისუფლება არაფრით არ გამართლდებოდა; პირიქით, მის უარყოფას მტკიცე საფუძველი აღმოაჩნდებოდა. მაგრამ ეს ერთიანობა არ არის უშუალო. ე. ი. ისეთი, რაც განსხვავებით არ არის დადგენილი. სწორედ პრაქტიკის საფუძველზე მიიღწევა ადამიანისა და ბუნების ეს გაშუალებული ერთიანობა, რომლითაც იგივეობაც არის დადასტურებული და განსხვავებაც.

ადამიანისა და ბუნების კონკრეტული ერთიანობა მარქსამდელი მატერიალიზმისათვის გაუგებარი იყო. მასში ადამიანისა და ბუნების ერთიანობის დასაბუთებას არსებითად და ძირითადად ის წინამძღვარი ჰქონდა, რომ ადამიანი ნაწილია ბუნებისა, რომელიც გარდუვალ, აბსოლუტურ კანონებს ექვემდებარება. ამ ორ პოსტულატს ემყარებოდა დასკვნა ნებისყოფის არათავისუფლებისა და მხოლოდ განსაზღვრულობის შესახებ.

ადამიანისა და ბუნების უშუალო ერთიანობა მათი ურთიერთობის არსებითი სპეციფიკის გათვალისწინებას არ მოითხოვს, ვინაიდან უშუალო ერთიანობაში არსებითად სპეციფიკური ურთიერთობა არც შეიძლება არსებობდეს. ეს კი, თავის მხრივ, იმას ნიშნავს, რომ აქ რაინე დამოუკიდებლობის ძებნა აზრს მოკლებული იქნებოდა—უშუალო ერთიანობაში მხოლოდ დამოკიდებულება შეიძლება იყოს. ასეთია ცხოველის ადგილი ბუნებაში. ცხოველი არ გამოჰყოფს თავის თავს ბუნებისაგან, ის უბრალოდ არსებობს როგორც მისი ნაწილი; მისი „გაგრძელება“ და მეტი არაფერი. სწორედ ამიტომ მისთვის არც მისი ერთიანობა არსებობს ბუნებასთან, როგორც მისი ერთიანობა. ეს ერთიანობა მოცემულია „თავისთავად“, რომელიც არასოდეს არ გახდება ერთიანობად „მისთვის“.

სულ სხვა ადამიანი. მისი ურთიერთობა ბუნებასთან სწორე-  
განსხვავების დადგენით იწყება. ადამიანის გამოყოფა ბუნებისაგან  
იმის უპირველესი პირობაა, რომ მას მასთან დაემყარებინა სპეცი-  
ფიკური, ე. ი. ადამიანური ურთიერთობა. უფრო ზუსტად: თვითონ  
ეს გამოყოფა მოასწავებდა ასეთი ურთიერთობის დამყარებას.  
ადამიანი, როგორც ადამიანი, არსებობას იწყებს ბუნებისაგან  
განსხვავებული არსებობის დაწყებით. ამ განსხვავების პირველ  
ნიშანს ცნობიერება წარმოადგენს. მაგრამ ცნობიერება მხოლოდ  
შედგება იმ სპეციფიკური მიმართებისა, რომელიც ადამიანსა და  
ბუნებას შორის არსებობს. ნამდვილად აქ პირველი ეს მიმართებაა  
და არა გაცნობიერება. მართალია, თვითონ ეს მიმართება აღარ იქ-  
ნება სპეციფიკური, თუკი მას გაცნობიერებულობის ნიშანს წავარ-  
თმევთ, მაგრამ ეს ერთ-ერთი ნიშანი სრულიადაც არ არის განმსაზ-  
ღვრელი იმ ნიშანთა შორის, რომლებიც ამ მიმართულების სპეციფი-  
კურობას ქმნიან. ეს მიმართება უპირველეს ყოვლისა, არის საქმე  
და არა აზრი. თავიდან იყო საქმე.

წარმოებაში წარმოდგენილია ადამიანისა და ბუნების ერთიანობა,  
რომელიც განსხვავების დადგენით არის მიღწეული. ამიტომ  
წარმოებაში მოცემულია ორივე მომენტი: ბუნებისაგან ადამიანის  
დამოკიდებულებაც და დამოუკიდებლობაც. ერთიცა და მეორეც  
ერთიანობის მომენტებია და ამიტომ არც ერთს არა აქვს აბსოლუ-  
ტური მნიშვნელობა.

წარმოება რომ ბუნებისაგან ადამიანის მხოლოდ დამოკიდებუ-  
ლება იყოს, ის არსებითად არაფერს ახალს არ შექმნიდა ადამიანი-  
სა და ბუნების ერთიანობაში. ადამიანი ასეთ შემთხვევაში უბრა-  
ლოდ უნდა ყოფილიყო ჩართული ბუნებრივ კანონზომიერებაში და  
მისი ისტორია მისთვის ისევე გაკეთდებოდა, როგორც ბუნების  
ყველა სხვა დანარჩენი ნაწილისათვის. მატერიალური წარმოებაა  
ის, რაც ადამიანს ბუნებისაგან გამოჰყოფს, ასხვავებს მას ყველა  
სხვა არსებისაგან და ჰქმნის ბუნებასთან მის ისეთ ურთიერთობას,  
რომელიც მხოლოდ მისთვის არის დამახასიათებელი. ცხოველი  
მხოლოდ დამოკიდებულია ბუნებაზე. ცხოველთა სამყაროსაგან  
ადამიანის გამოყოფა ასეთი დამოკიდებულების უარყოფა იყო.

წარმოება ადამიანი ბუნებასთან თვისობრივად თავისებურ მიმართებაში ჩააყენა—ის დამოუკიდებელი გახადა.

მაგრამ წარმოება რომ ადამიანის მხოლოდ დამოუკიდებლობა იყოს. ის ბუნებისაგან მხოლოდ განუსაზღვრელობას რომ წარმოადგენდეს, მას არ ექნებოდა საგანი და, მაშასადამე. არც შინაარსი. წარმოება ხომ მატერიალური დოვლათის წარმოებაა, ხოლო ეს უკანასკნელი გულისხმობს ბუნების მონაცემების მითვისებას მისივე კანონების შესაბამისად. სხვანაირად: წარმოება არა მარტო ასხვავებს. გამოყოფს ადამიანს ბუნებისაგან, არამედ აკავშირებს კიდევ მასთან— ბუნებისაგან მოწყვეტილი წარმოება უაზრობაა. უფრო მეტიც, წარმოება მხოლოდ ბუნების კანონებისაგან განსაზღვრულობის პირობებში შეიძლება არსებობდეს, ვინაიდან ბუნებას გარდაქმნას მისი კანონების გამოყენება უძვეეს საფუძვლად. ამ გამოყენებას კი, როგორც გარკვეული იყო, ბუნების კანონებისაგან განსაზღვრულობა აქვს თავის აუცილებელ პირობად. „ყოველ ნაბიჯზე,—წერს ფ. ენგელსი,—ფაქტები მოგვავაგონებენ, რომ ჩვენ სრულიადაც არ ვბატონობთ ბუნებაზე ისე, როგორც დამპყრობელი ბატონობს უცხო ხალხზე, როგორც ბუნების გარეშე მდგომი ვინმე, არამედ ჩვენ ხორციით, სისხლითა და ტვინით ბუნებას ვეკუთვნიით და მის შიგნით ვიძყოფებით, და რომ მთელი ჩვენი ბატონობა მასზე იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენ ყველა სხვა ქმნილებასთან შედარებით უპირატესობის გამო შეგვიძლია ბუნების კანონები შევიცნოთ და სწორად გამოვიყენოთ“<sup>24</sup>.

წარმოებაში მოხსნილია ადამიანის უშუალო დამოკიდებულება ბუნებისაგან—ის არ არის აბსოლუტური. მასში მოხსნილია აბსოლუტური დამოუკიდებლობაც—წარმოება უარყოფს თვითნებობას ბუნების კანონების მიმართ და, როგორც გააშუქლებელი ბუნებასა და ადამიანს შორის, ამ უკანასკნელის შეფარდებით დამოუკიდებლობას უზრუნველყოფს. ეს ხდის შესაძლებლად იმას, რომ პრაქტიკა, რომლის ძირითად ფორმასაც მატერიალური წარმოება წარმოადგენს, საფუძვლად ედება თავისუფლებისა და აუცილებლობის ერთიანობას.

24 ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, 1:50, გვ.

## თავისუფლება და ისტორიული აუცილებლობა

### 1. საკითხის დაყენება

ისტორიაში თავისუფლებას თავისი სპეციფიკური შინაარსი აქვს. სწორედ ეს ამართლებს ისტორიული თავისუფლების, როგორც თავისუფლების სხვა ფორმათაგან განსხვავებულის სპეციალურ გამოკვლევას. თავისუფლების ამ ფორმის სპეციფიკა ხასიათდება, უპირველეს ყოვლისა, იმით, რომ მისი შინაარსი განისაზღვრება მიმართებით ისტორიული აუცილებლობისადმი. ექვემდებარება თუ არა ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრება კანონზომიერებას და შესაძლებელია თუ არა ამ დეტერმინაციის პირობებში ადამიანთა თავისუფალი მოღვაწეობა—ასეთია ისტორიული თავისუფლების პრობლემის მთავარი კითხვა.

ნათელი უნდა იყოს, რომ რაც ზემოთ ითქვა ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ, ამ კითხვას არ პასუხობს. ნებისყოფის თავისუფლებაზე მსჯელობის დროს ინდივიდის თავისუფლება იგულისხმება. სოციალური კლასი, რომელსაც ეს ინდივიდი ეკუთვნის. თავის ისტორიულ მოღვაწეობაში შეიძლება თავისუფალი არც იყოს, მაგრამ ეს ამა თუ იმ ინდივიდის ნებისყოფის თავისუფლებას არ გამოირიცხავს. ისტორიული თავისუფლების პრობლემა კლასის თუ მთელი საზოგადოების მოღვაწეობის თავისუფლების პრობლემაა. ე. ი. ისტორიულ აუცილებლობასთან მიმართებაში ამ თავისუფლების შესაძლებლობას შეეხება. რა თქმა უნდა, კლასის თავისუფლება არ არსებობს მისი შემადგენელი ინდივიდების თავისუფლების გარეშე, მაგრამ ეს ინდივიდები ამ შემთხვევაში განიხილებიან მხოლოდ იმ ნიშნების მიხედვით, რომელიც მის კლასს, როგორც ასეთს, ახასიათებს. ამიტომ ჩვენ საფუძველი არა გვაქვს ისტორიულ აუცილებლობასთან ადამიანთა დამოკიდებულების საკითხი ნებისყოფის თავისუფლების საკითხთან გავაიგივოთ. საწინააღმდეგოს დაშვებას აბსურდთან მივყავართ. კაპიტალისტური, საზოგადოება. მაგ., წარმოადგენს არათავისუფალ საზოგადოებას. სადაც, საზოგადოებრივი კანონები ადამიანებს უპირისპირდება როგორც ბრმა ძალა და მათზე გაბატონებული. თქმა იმისა, რომ ამის გამო კაპიტალისტური საზოგადოების ადამიანები მოკლებული არიან თავისუფალ ნებისყოფას, სინამდვილეში იმის თქმა იქნებოდა, რომ

ისიხი იმპულსური ქცევების ტყვეობაში არიან და, მაშასადამე, არც არიან ადამიანები.

ზემოთქმული ნებისყოფის თავისუფლებისა და ისტორიული თავისუფლების დაპირისპირებას არ გულისხმობს. პირიქით, ნებისყოფის თავისუფლება ისტორიული თავისუფლების აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. თუ ადამიანის ნებისყოფა თავისუფალი არ არის, არც მისი თავისუფალი ისტორიული მოღვაწეობის შესაძლებლობა იარსებებს. მაგრამ თავისუფალი ნებისყოფა ჯერ კიდევ არ უზრუნველყოფს ადამიანთა თავისუფალ ისტორიულ მოღვაწეობას.

ზოგჯერ საკითხს ისტორიაში პიროვნების როლის შესახებ განიხილავენ, როგორც ნებისყოფის თავისუფლების საკითხის სოციოლოგიურ ფორმას, მის გავრცელებას სოციოლოგიაში. რამდენადაც საქმე ნომენკლატურას შეეხება, ჩვენ საკითხის ამგვარად წარმოდგენის საწინააღმდეგო არაფერი გვაქვს. მაგრამ ამან არ უნდა დაჩრდილოს ამ ორი საკითხის შინაარსობრივი განსხვავება. ის გარემოება, რომ ისტორიული თავისუფლების შინაარსი ისტორიულ აუცილებლობასთან მიმართებაში ირკვევა. ხოლო თავისუფალი ნებისყოფის უნარა შესაძლებლად ხდის თავისუფალ ისტორიულ მოღვაწეობას. ეს უკანასკნელი არის არა ინდივიდის აქტივობა, რომლის შესახებაც ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი ისმის, არამედ სოციალური და მხოლოდ სოციალური მოვლენა—კლასის, პარტიის ან მთელი საზოგადოების მოღვაწეობა.

მეორე მხრივ, ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ამით ისტორიაში პიროვნების როლის საკითხი სოციოლოგიის სფეროდან ნებისყოფის თავისუფლებას გამოკვლევის სფეროში გადაინაცვლებს. არა, ისტორიაში პიროვნების როლის საკითხი სოციოლოგიას მიეკუთვნება, მაგრამ ის პიროვნებას განიხილავს უკვე თავისი საკუთარი თვალთახედვით და საკითხიც სწორედ ისტორიული თავისუფლების კუთხით აინტერესებს.

სახელდობრ, რა კუთხით უდგება სოციოლოგია ისტორიაში პიროვნების თავისუფლების საკითხს? ამ საკითხს სოციოლოგია ჩვეულებრივ ორ სიბრტყეზე აყენებს ხოლმე. ფართო გაგებით იგულისხმება ისტორიაში პიროვნების როლი საერთოდ—რას წარმოადგენს ისტორია ადამიანებისათვის, პიროვნებათათვის; მაიძულ-



ლებელ რაიმეს, მათივე თავისუფალ შემოქმედებას, თუ კანონებისადმი დაქვემდებარებულ პროცესს, რომელთა მიმართაც ისინი მაინც შეიძლება თავისუფალნი იყვნენ. ეს მთელი სოციოლოგიის კარდინალური კითხვაა. მეორე, უფრო ვიწრო მნიშვნელობა, რომელიც ნაგულისხმევია ისტორიაში პიროვნების როლზე მსჯელობის დროს; შეეხება დიდი პიროვნების როლს, ისტორიული პიროვნების მოღვაწეობას. მართალია, ასეთი პიროვნება რომელიმე გარკვეული ინდივიდია, მაგრამ მეცნიერება საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების შესახებ მასში, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ამაზე მეტს ხედავს. ვიდრე უბრალოდ ინდივიდს. ეს სხვაანაირად შემდეგს ნიშნავს. რომელიმე ინდივიდის ამა თუ იმ აქტს მხოლოდ იმდენად აქვს ისტორიული ღირებულება და, მაშასადამე, მხოლოდ იმდენად ატარებს ისტორიული მეცნიერებისათვის მნიშვნელობას, რამდენადაც იგი გამოხატავს განსაზღვრული სოციალური ძალის არსებას, რამდენადაც მასში, ამ აქტში თუ შეიძლება ასე ითქვას, გამოვლენილია საზოგადოებრივი მოვლენების ძირითადი თავისებურებანი ან რელიეფურად არის მინიშნებული მათი განვითარების ტენდენცია. ამიტომ არის, რომ დიდი პიროვნების არა ყოველი აქტი წარმოადგენს ისტორიული მნიშვნელობის მქონეს. რომის ისტორიკოსები მოგვითხრობენ, თუ როგორ გადალახა ცეზარმა რუბიკონი. ვინ იცის მანამდე და მას შემდეგაც რუბიკონზე რამდენი რომაელი გადასულა, მაგრამ ისტორიას ეს არ აინტერესებს. ან იქნებ, თვითონ ცეზარისათვისაც ეს პირველი შემთხვევა არ იყო რუბიკონზე გადასვლისა, მაგრამ სხვა შემთხვევების შესახებ ისტორია დუმს. რუბიკონზე ცეზარის სახელდობრ ეს გადასვლა დარჩა ისტორიულ აქტად. ვინაიდან იგი აღმნიშვნელი იყო სამოქალაქო ომის დაწყებისა, რასაც შედეგად მოჰყვა რესპუბლიკის ფაქტიური შეცვლა სამხედრო დიქტატურით.

ისტორია დიდ პიროვნებას უყურებს არა როგორც უბრალოდ ინდივიდს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, როგორც ძალას. რომელიც თავის მოქმედებაში ისტორიულ მოძრაობას განასაზღვრებს. მაშასადამე, დიდი პიროვნების მოღვაწეობა ისტორიული კატეგორიაა და ეს მოღვაწეობა ისტორიულ აუცილებლობასთან მიმართებაში მოითხოვს განხილვას. ამიტომ საკითხი ისტორიაში პიროვნების როლის შესახებ, როგორც თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის საკითხი, დახასიათებული უნდა იყოს ისტორიულ

თავისუფლებაზე მსჯელობის დროს და იგი ნებისყოფის თავისუფლების საკითხს არ უთანაბრდება.

ისტორიაში პიროვნების როლის საკითხი ჩვემს ლიტერატურაში საკმაო სიღრმითა და მოცულობით არის გაშუქებული. პიროვნების როლის შესახებ მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შემდგომი განვითარება ჩვენი პარტიის მოღვაწეობის უკანასკნელ ათწლეულში საყოველთაოდ არის ცნობილი. და ეს ცნობილია არა მარტო თეორიულად, არა მარტო, ასე ვთქვათ, მეცნიერულ და პროპაგანდისტულ პლანში, არამედ პრაქტიკულადაც. სელშესახებად, ი. სტალინის პიროვნების კულტის დაძლევა, რაც რევოლუციურ შემოქმედებას წარმოადგენდა, თან ახლდა მდიდარი ლიტერატურის შექმნა ისტორიაში ხალხთა მასებისა და პიროვნების როლის შესახებ. საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის XX, XXI, XXII ყრილობათა დოკუმენტებში მთელი სიცხადით არის ნაჩვენები, რომ ისტორიას ჰქმნის მშრომელი ხალხი—ახალი ცხოვრების ნამდვილი შემოქმედი.

## 2. ისტორიული თავისუფლების სპეციფიკური შინაარსი. კრიტიკის კრიტიკა

იმის მხედვით, თუ როგორ არის გადაწყვეტილი ისტორიაში თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის საკითხი, სოციოლოგიური თეორიები სამ მთავარ ჯგუფად შეიძლება გავყოთ: 1. სუბიექტურ-იდეალისტური სოციოლოგია, 2. ფატალისტური სოციოლოგია, 3. მატერიალისტური სოციოლოგია, ე. ი. ისტორიის მატერიალისტური გაგება, ისტორიული მატერიალიზმი. უკანასკნელი თეორია ერთადერთია თავის გვარში, მაშინ როდესაც როგორც სუბიექტივისტური, ისე ფატალისტური სოციოლოგია მრავალი თეორიითაა წარმოდგენილი. ეს თეორიები: რა თქმა უნდა, განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის თვალსაზრისით შესაძლებელია მათი ზემოაღნიშნული დაჯგუფება.

სუბიექტურ-იდეალისტური სოციოლოგია თავისუფლებისა და აუცილებლობის გაგებაში მეტაფიზიკური მეთოდითა და იდეალისტური პრინციპით ხელმძღვანელობს. ეს პრინციპი ფუძემდებელ როლს ასრულებს არა მარტო იდეალისტურ სისტემებში, არამედ

მარქსამდელი მატერიალისტების სოციოლოგიურ ნაზრევშიც. მონიშნის მოთხოვნას, რომელსაც ძველი მატერიალიზმი ბუნების ახსნაში მეტ-ნაკლები წარმატებით აკმაყოფილებდა, მთელი სინამდვილის გაგებაში უკვე ვეღარ ატარებდა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე მსჯელობის დროს მატერიალიზმისათვის უცხო პრინციპი შემოჰქონდა. კერძოდ, ბუნებას რაც შეეხება, ძველი მატერიალიზმი ყოფიერებას ცნობიერების განმსაზღვრელად თვლიდა. ობიექტურ კანონზომიერებას აღიარებდა, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში კი, პირიქით, საზოგადოებრივი ცნობიერების პირველადობას ამტკიცებდა და ისტორიის კანონზომიერების ობიექტურობას უარყოფდა. ამით ის ერთგვარად მონათესავე ხდებოდა არა მარტო სუბიექტური იდეალიზმისა სოციოლოგიაში, არამედ ობიექტური იდეალიზმისაც კი. განსაზღვრულ მიმართებაში მათი შეხედულებების არსებითი ერთიანობა შეიძლება დავადგინოთ. ეს „განსაზღვრული მიმართება“ ჩვენ იმის მისანიშნებლად ვინმარეთ, რომ იდეალისტებისა და მატერიალისტების სოციოლოგიური თეორიები, მიუხედავად მათი იდეალისტურობისა, მაინც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ეს გარემოება იმან განაპირობა, რომ მატერიალისტის იდეალისტური სოციოლოგია, რაც არ უნდა ყოფილიყო, მაინც იმ ადამიანის თეორია იყო, რომელიც ბუნებას მატერიალისტურად ხსნიდა და ამიტომ, ცხადია, ზებუნებრივ ძალებს არც საზოგადოებრივი ცხოვრების გასაგებად მიმართავდა. საკმარისი გაეჩინებოთ ჰეგელის სოციოლოგიური თეორია და ფოიერბახის სოციოლოგიური თეორია. ერთიცა და მეორეც იდეალისტურია. მაგრამ მათ შორის დიდი განსხვავებაც არის. ჰეგელისათვის ისტორიის შემოქმედი აბსოლუტური სულია, ე. ი. ზებუნებრივი და ზეადამიანური ჩამ, რომლის თვითშემეცნების გარკვეულ საფეხურსა და ფორმას ადამიანთა საზოგადოების ისტორია წარმოადგენს. ფოიერბახი კი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა საფუძველს სრულიად არ ეძებს ნამდვილი, ბუნებრივი ადამიანების მოქმედებათა გარეშე. აღნიშნული განსხვავება მატერიალისტისა და იდეალისტის სოციოლოგიურ შეხედულებებს შორის პრინციპულად არ ცვლის იმ გარემოებას, რომ ერთიცა და მეორეც ისტორიის შესახებ იდეალისტურ თვალსაზრისს იცავს. ობიექტური იდეალიზმი საზოგადოებრივი ცხოვრების საფუძველს ზებუნებრივ ძალაში ეძებდა. მატერიალიზმი გამოსავლად იღებდა ადამიანს, როგორც ბუნების ნაწილს, მაგრამ ის-

ტორიულ იდეალიზმს მაინც ვერ სძლევდა. მართლაც, განვიხილავთ ადამიანს, როგორც ზებუნებრივი ძალის გამოვლენას, თუ როგორც მხოლოდ ბუნებრივ არსებას, ორივე შემთხვევაში ის გაგებულნი იქნება აბსტრაქტულად, იმ ნამდვილი და სპეციფიკური პირობების შეცნობის გარეშე, რომლებიც მის საზოგადოებრივ ცხოვრებას განსაზღვრავენ. იდეალიზმის უარყოფა, ის სწორი შეხედულება, რომ ადამიანი ნაწილია ბუნებისა, რომელსაც გარეთ საფუძველი არა აქვს, ჯერ კიდევ საკმარისი არ იყო იმისათვის. რომ მარქსამდელი მატერიალიზმი სოციოლოგიაშიც გავრცელებულიყო. მარქსამდეც იცოდნენ, რომ ადამიანი არის არა უბრალო ცხოველი, არამედ საზოგადოებრივი ცხოველი; მაგრამ რა წარმოადგენს ამ საზოგადოებრიობის საფუძველს და როგორია მისი ხასიათი? ეს კითხვა საბედისწერო იყო მარქსამდელი მატერიალიზმისათვის, რომელიც, როგორც კი შეეცდებოდა მის გადაწყვეტას, მაშინვე იდეალიზმის ნიადაგზე გადადიოდა.

იდეალისტურ პრინციპს სუბიექტივისტური სოციოლოგია თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის განსაზღვრულ გაგებასთან მიჰყავს. ზოგადი მეტაფიზიკური თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ თავისუფლება და აუცილებლობა ერთმანეთს გამორიცხავენ და, მაშასადამე, ერთ-ერთის აღიარება მეორის უარყოფას ნიშნავს, ამ სოციოლოგიაში დაკონკრეტებულია. როგორც ისტორიული აუცილებლობის უარყოფა და თავისუფლების აღიარება.

სუბიექტივისტური სოციოლოგია უარყოფს ისტორიულ აუცილებლობას და ამტკიცებს, რომ ისტორიაში ადამიანთა მოღვაწეობა არ ექვემდებარება ობიექტურ, ე. ი. ადამიანთა ნებისყოფისაგან დამოუკიდებელ კანონზომიერებას. ამ შეხედულების დასაბუთებისათვის გამოთქმულია ერთი მთავარი არგუმენტი, რომელიც დიდი ხანია ცნობილია აზროვნების ისტორიაში, და რომელსაც დღესაც დიდი გასავალი აქვს ბურჟუაზიულ სოციალოგიაში. იდეალისტი სოციოლოგები, უპირველეს ყოვლისა, იმ ფაქტს ითვალისწინებენ, რომ ბუნებისა და საზოგადოების ისტორია მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. თუ ბუნების ძალები შეგნებას მოკლებულია, საზოგადოების ისტორია ადამიანთა ისტორიაა. ხოლო ადამიანებს შეგნება აქვთ. მაშასადამე, ადამიანთა მოქმედება შეგნებული მოქმედებაა; ცნობიერებით არის გაშუალებული და ამიტომ იდეურ მოტივებს გულისხმობს. ასეთი ვითარება ჩათვლილია იმის დადასტურებად, რომ ადამიანთა მოღვაწეობის იდეური მოტივები ისტორიულ-

ლი განვითარების საფუძველია, საზოგადოებრივი ცხოვრების ხასიათსა და ცვალებადობას განსაზღვრავს. სხვანაირად: იქიდან. რომ ისტორიას ადამიანები ჰქმნიან, ხოლო ადამიანები ურთიერთობებს, ამყარებენ და მოქმედებენ, როგორც შეგნებულნი და ნებისყოფის მქონე არსებანი, გაკეთებულია დასკვნა, რომ ისტორიაში არსებობს თავისუფლება და არა აუცილებლობა.

ეს არგუმენტი გაკრიტიკებული და დაძლეული იყო ჯერ კიდევ მარქსისა და ენგელსის მიერ. მიუხედავად ამისა, ბურჟუაზიულ სოციოლოგიას მასზე უარი არ უთქვამს. მე-20 საუკ. დასაწყისში ამ არგუმენტმა სრული აღიარება ჰპოვა მახსიურ სოციოლოგიაში. რომლის კრიტიკაც ვ. ლენინის „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმშია“ მოცემული. დღეს ეს არგუმენტი დამკვიდრებულია თანამედროვე ბურჟუაზიულ სოციოლოგიაში. რომელიც მას იყენებს როგორც ისტორიული მატერიალიზმის კრიტიკისათვის. ისე თავისუფლების „დაფუძნებისათვის“.

ადამიანთა ისტორია რომ თვითონ ადამიანებისაგან იქმნება. ამის აღიარება ჯერ კიდევ შორს არის ისტორიაში თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემაზე პასუხისაგან. დებულება—ისტორიას ადამიანები აკეთებენ—თავისთავად არსებითად არაფრის მთქმელი დებულებაა, სანამ გარკვეული არ არის. თუ როგორ აკეთებენ ადამიანები ისტორიას. სუბიექტივისტური და მატერიალისტური თვალსაზრისების დაპირისპირება ეფუძნება არა იმას, რომ ამ დებულებას იზიარებს ერთი და უარყოფს მეორე. არამედ მისი კონკრეტული შინაარსის ურთიერთსპირისპირო გაგებას.

ნახსენები დებულების იდეალისტური შინაარსის შესახებ ზემოთ იყო ნათქვამი. ისტორიული მატერიალიზმი პრინციპულად სხვაგვარად განმარტავს ამ დებულების შინაარსს.

ისტორიული მატერიალიზმის ძირითადი თეზისი აღნიშნული საკითხის შესახებ კ. მარქსის მიერ ხატოვნად ასე არის გამოთქმული: ადამიანები საკუთარი ღრამის ავტორებიც არიან და მსახიობებიც. სხვანაირად ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანები თვითონ ჰქმნიან თავიანთ ისტორიას, მაგრამ ამას აკეთებენ არა ისე, როგორც მოუხასიათებთ, თავიანთი შეგნებისა და ნებისყოფის მიხედვით. არამედ ობიექტურ, მათი ნებისყოფისაგან დამოუკიდებელ პირობებში. რომლითაც მათი მოღვაწეობა განისაზღვრება. კ. მარქსის მიერ სო-

ციოლოგიაში მოხდენილი გადატრიალების პრინციპული მნიშვნელობა, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ იმის დასაბუთებაში მდგომარეობს, რომ შეგნებულ ადამიანთა ყოველგვარი საზოგადოებრივი ურთიერთობა მათ შეგნებაზე არ არის დამოკიდებული; რომ არსებობენ იდეოლოგიური ურთიერთობებისაგან დამოუკიდებელი მატერიალური საზოგადოებრივი ურთიერთობები, რომლებიც იდეოლოგიასა და მის შესაბამის დაწესებულებებს განსაზღვრავენ. მატერიალური საზოგადოებრივი ურთიერთობების აღმოჩენა შესაძლებელი გახდა იმ როლის განმარტებით, რომელსაც ისტორიაში მატერიალური დოვლათის წარმოება ასრულებს.

თავიანთ ისტორიულ-ფილოსოფიურ თეორიას მარქსი და ენგელსი იწყებენ არა აბსტრაქტული კითხვებით: რა არის საზოგადოება. რა არის პროგრესი და ა. შ. არამედ გამოსავლად იღებენ ემპირიულ სინამდვილეს, კონკრეტულ ფაქტებს და მათ ანალიზს ახდენენ. ადამიანებს რომ ისტორიის კეთება შეეძლოთ, ნათქვამია „გერმანულ იდეოლოგიაში“, საჭიროა მათ ცხოვრების შესაძლებლობა ჰქონდეთ. მაგრამ ცხოვრებისათვის მათ, უწინარეს ყოვლისა, სჭირდებათ საკმელი, ბინა, ტანსაცმელი და სხვ. ამისათვის კი მათ უნდა აწარმოონ, ე. ი. შექმნან მატერიალური დოვლათი. მატერიალური დოვლათის წარმოებას მარქსი და ენგელსი „პირველ ისტორიულ საქმეს“ უწოდებენ. ის არის პირველი ისტორიული საქმე არა მარტო იმ აზრით, რომ წარმოების წარმოშობა არის ამავე დროს ადამიანთა საზოგადოების დაბადებაც და, მაშასადამე, კაცობრიობის ისტორიის დასაწყისი, არამედ იმ აზრითაც, რომ იგი წინ უსწრებს ყოველგვარ საზოგადოებრივ საქმიანობას, როგორც მისი საფუძველი. წარმოება სპეციფიკურ-ადამიანური აქტია, რომელიც ამავე დროს საგნობრივ აქტსაც წარმოადგენს. ადამიანს მრავალი სპეციფიკური ნიშანი აქვს: აზროვნება, მორალი და სხვ. მაგრამ მის სპეციფიკურ საგნობრივ განსაზღვრულობას, რომელიც ყველა სხვა ადამიანური ნიშნის საფუძველია, მატერიალური დოვლათის წარმოება წარმოადგენს.

წარმოების პროცესში ადამიანებს შორის დამყარებული ურთიერთობები—წარმოებითი ურთიერთობები—მატერიალურია, ე. ი. დამოკიდებული არ არის ადამიანთა შეგნებაზე. ეს მათ განასხვავებს იდეოლოგიური ურთიერთობებისაგან, რომელთა შექმნაც შეგნებულობას ემყარება. „საზოგადოებრივი ურთიერთობანი,—წერს ვ. ლუ-

ნინი, ორნაირია—მატერიალური და იდეოლოგიური. უკანასკნელი მხოლოდ პირველთა ზედნაშენს წარმოადგენენ, პირველნი კი ადამიანის ნებისყოფისა და ცნობიერების გარეშე იქმნებიან. როგორც შედეგი (ფორმა) ადამიანის საქმიანობისა, რომელიც მისი არსებობის შენარჩუნებისაკენ არის მიმართული“<sup>1</sup>.

საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის მატერიალური დოვლათის წარმოების აუცილებლობას არავინ უარყოფს. მარქსისა და ენგელსის დამსახურება უბრალოდ ამ აუცილებლობის აღიარებაში კი არ მდგომარეობს, არამედ წარმოების წესის რაობისა და მისი კანონზომიერების დასაბუთებაში, იმის დასაბუთებაში, რომ წარმოების წესი არის საზოგადოებრივი ცხოვრების საფუძველი და მისი განვითარების განმსაზღვრელი.

რატომ არ ექვემდებარება წარმოებითი ურთიერთობები ადამიანთა ნებისყოფას? იმიტომ, რომ მათი ხასიათი და ცვალებადობა დამოკიდებულია საწარმოო ძალების ხასიათსა და ცვალებადობაზე. ხოლო საწარმოო ძალების არჩევაში ადამიანები თავისუფალი არ არიან. ეს უკანასკნელი დებულება კ. მარქსის მიერ ასეა დასაბუთებული: „ადამიანებს სრულდაც არ შეუძლიათ იყვნენ თავისუფალი განმკარგულებელნი თავიანთ საწარმოო ძალთა, რომელნიც წარმოადგენენ მთელი მათი ისტორიის საფუძველს, ვინაიდან ყოველი საწარმოო ძალა არის ძალა უკვე დაპყრობილი, ნაყოფი წინანდელი მოქმედებისა. ამგვარად, საწარმოო ძალები ადამიანთა ქმედობითი ენერჯიის შედეგს წარმოადგენს, მაგრამ თავიდან ეს ენერჯია ზღვარდებულია იმ პირობებით, რომლებშიაც ადამიანები ჩაყენებულნი არიან უკვე დაპყრობილი საწარმოო ძალების მიერ. ზღვარდებულია საზოგადოებრივი აგებულების ფორმით, რომელიც მათზე ადრე არსებობდა, რომელსაც ისინი, ამიტომ არ ჰქმნიან და რომელიც წინა თაობის მოქმედების პროდუქტს წარმოადგენს“<sup>2</sup>.

საზოგადოებრივი ცხოვრების მატერიალური მხარის—მატერიალური ცხოვრების ცნების დადგენით ისტორიული მატერიალიზმი აფუძნებს არა მარტო სოციალური ფილოსოფიის მონიშმს, არამედ მთელი ფილოსოფიის მონიშმსაც. მატერიალიზმის პრინციპის თანმიმდევრული გატარება ხომ იმას გულისხმობს, რომ მთელი სინამ-

<sup>1</sup> ე. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზ., ტ. I, გვ. 165.

<sup>2</sup> კ. მ ა რ ქ ს ი, ფილოსოფიის სილატაკე, გვ. 165.

დვილის მიმართ გამოთქმული და დასაბუთებული იყოს დებულება: ყოფიერება განსაზღვრავს ცნობიერებას. სანამ არ არის დამტკიცებული, რომ ამ დებულებას ძალა აქვს საზოგადოებრივი ცხოვრების მიმართაც, მანამ მატერიალიზმის პრინციპი არ შეიძლება საყოველთაოდ ჩაითვალოს. საზოგადოებრივი ცხოვრების მიმართ კი ამ პრინციპის გამოყენება გვაძლევს დებულებას: საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცნობიერებას. მატერიალისტური მონიშმი იმით არ იქნებოდა უზრუნველყოფილი, თუ მატერიალიზმის პრინციპი — ბუნება განსაზღვრავს ცნობიერებას — უბრალოდ იქნებოდა გადატანილი საზოგადოებრივი მოვლენების ახსნაში და. მაშასადამე, ბუნების ცნება საერთოდ ყოფიერების ცნებას გაუიგივებოდა. სოციოლოგიის ისტორია მოწმობს, რომ თეორიები, რომლებიც ბუნების ცნებას ისტორიის ამხსნელ ცნებად განიხილავენ. არსებითად ან მთლიანად იმ დებულებასაც ინარჩუნებენ, რომ საზოგადოებრივი ყოფიერებისა და საზოგადოებრივი ცნობიერების ურთიერთობაში პრიმატობა მეორეს ეკუთვნის. აქედან ერთი მნიშვნელოვანი დასკვნაც გამომდინარეობს. ბუნება განსაზღვრავს ადამიანის ცნობიერებას—ეს დებულება მატერიალიზმის ძირითადი დებულებაა. მისი გავრცელება საზოგადოებრივი ცხოვრების სფეროზე იმ მნიშვნელობით, რომ ბუნება განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცნობიერებას. არის უკვე არა ისტორიული მატერიალიზმი, არამედ ისტორიული იდეალიზმი. საზოგადოებრივი ცნობიერება საზოგადოებრივი ყოფიერებით არის განსაზღვრული. ბუნების აღიარება საზოგადოებრივი ცნობიერების საფუძვლად ნიშნავს ბუნებისა და საზოგადოებრივი ყოფიერების გაიგივებას. მაგრამ ამით საზოგადოებრივი ცნობიერების მიმართ საზოგადოებრივი ყოფიერების პრიმატობა უარყოფილი ხდება, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ მატერიალიზმისათვის ბუნების ცნება და ყოფიერების ცნება განსხვავებული შინაარსების მქონეა. ორი დებულება—ყოფიერება განსაზღვრავს ცნობიერებას და ბუნება განსაზღვრავს ცნობიერებას—ერთმანეთს არ ემთხვევა, ვინაიდან ყოფიერება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, საზოგადოებრივი ყოფიერება ბუნებას არ წარმოადგენს. ყოფიერება უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე ბუნება; იგი მოიცავს როგორც ბუნებას, ისე საზოგადოებრივ ყოფიერებას.

ამრიგად, მატერიალური საზოგადოებრივი ურთიერთობების პისტემა ყველა სხვა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა საფუძველია, ხოლო თვითონ ადამიანთა ნებისყოფაზე არ არის დამოკიდებული.



ამის გამო მისი განვითარების კანონზომიერება ობიექტურია, ე. ი. იმ აუცილებლობას წარმოადგენს, რომლითაც ადამიანთა ისტორიული მოღვაწეობა არის განპირობებული. ასეთია ისტორიული მატერიალიზმის საფუძველმდებელი შეხედულება, რომელიც განსაზღვრავს მის მიდგომას ისტორიაში თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის პრობლემისადმი. ისტორიულ აუცილებლობას ის განიხილავს, როგორც პირველადსა და ძირითადად და ამით ააშკარავებს სუბიექტივისტური სოციოლოგიის სიყალბესაც. თუ ისტორია აუცილებელი პროცესია, ადამიანთა საზოგადოებრივი მოღვაწეობა, როგორც ამ პროცესის შინაარსი, შეუძლებელია აუცილებლობით არ იყოს განსაზღვრული და მას არ ექვემდებარებოდეს.

ადამიანთა ისტორიული მოღვაწეობის ობიექტური განსაზღვრულობის დასაბუთება ისტორიული მატერიალიზმის ბურჟუაზიულ-მა კრიტიკამ განმარტა. როგორც ფატალისტური კონცეფცია. ისტორიული თავისუფლების უარყოფა. საკითხის პოზიტიური გადაწყვეტა და მარქსისტული თეორიის კრიტიკაც ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მეტაფიზიკური მეთოდის იმ მოთხოვნას პასუხობს. რომ დადასტურებულ იქნეს ან თავისუფლება ან აუცილებლობა. რადგანაც მეტაფიზიკოსისათვის ობიექტური აუცილებლობის აღიარება იგივეს ნიშნავს. რაც თავისუფლების უარყოფა. ამიტომ ფორმალურად უზედო ჩანს ის დასკვნა. რომ ისტორიის ობიექტური. ადამიანთა ნებისყოფისაგან დამოუკიდებელი კანონზომიერება თავისუფლებას უნდა გამორიცხავდეს. რა თქმა უნდა. საქმის გამარტივება იქნებოდა იმის ფიქრი. რომ მარქსიზმის ბურჟუაზიული კრიტიკა ამ ფორმალურა მომენტიტ იფარგლება და მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ თავისუფლებისა და აუცილებლობის შეთავსება პრინციპულად შეუძლებელია. კრიტიკოსები ცდილობენ გაანალიზონ ისტორიული მატერიალიზმის თეორია და საკუთრივ შინაარსის გათვალისწინებით აჩვენონ მისი ფატალისტური ხასიათი. ერთი მხრივ. და, მეორე მხრივ. ის „შინაგანი წინააღმდეგობა“. რომელსაც. მათი აზრით, მარქსიზმი შეიცავს ისტორიული აუცილებლობისა და თავისუფლების შერიგების დროს. აღსანიშნავია, რომ კრიტიკოსები, რომლებიც მარქსიზმში „ვოლუნტარისტულ ნაკადს“ ხედავენ, მისთვის დამახასიათებლად და არსებითად სწორედ ფატალისტურ მიმართულობას თვლიან და არა ვოლუნტარისტულს. მოდაშია „ძველი“ და „ახალი“ მარქსიზმის დაპირისპირება, რაც ანტიკომუნისმის იდეოლოგიას იმის მტკიცებისათვის სჭირდება, თითქოს თანამედროვე კომუნის-

ტური პარტიები ორთოდოქსალურ მარქსიზმს განუდგნენ და ვოლუნტარისტულ ყაიდაზე გადაკეთებულ მარქსიზმს იზიარებენ.

მარქსიზმის ასეთი კრიტიკის ავტორებად გამოდიან როგორც მისი აშკარა მოწინააღმდეგეები, ისე რევინიონისტებიც. მაგ., პ. ბარტი წიგნში „ისტორიის ფილოსოფია, როგორც სოციოლოგია“ პირდაპირ წერდა, რომ „მარქსისტების წარმოდგენით ადამიანი ეკონომიურ გარემოებათა საცოდავი ავტომატია“<sup>3</sup>. რევინიონისტი ე, ბერნშტეინი კი აშტკიცებდა, რომ ისტორიული აუცილებლობის დასაბუთება არ შეიძლება, რადგანაც „ადამიანები ავტომატები არ არიანო“<sup>4</sup>. მეორე ადგილზე, აკრიტიკებდა რა მარქსისტულ მატერიალიზმს, ბერნშტეინი წერდა, რომ „მატერიალისტი იგივე კალვინისტია, მხოლოდ ღმერთის გარეშე“<sup>5</sup>. თუმცა თავისებურად, მაგრამ არსებითად ასევე განმარტავს ისტორიული აუცილებლობის მარქსისტულ გაგებას ბ. რასელი. ის მარქსიზმ-ლენინიზმს ფანატიციზმის სახეობად აცხადებს, ხოლო მარქსის მიმდევრებს ფანატიკოსებს უწოდებს. მარქსის ლოგიკა კალვინს გვაგონებსო, წერს რასელი. როგორც კალვინი, ისე თურმე მარქსიც ადამიანთა ნებისყოფის თავისუფლებას უარყოფდა და საზოგადოებრივ ცხოვრებას უყურებდა, როგორც წინასწარგანსაზღვრულს, რის გამოც ადამიანებს არ შეუძლიათ წინ აღუდგნენ ბრმა აუცილებლობას. „მარქსი ამტკიცებს, რომ ყველა პროცესი წარმართება ლოგიკური სქემებით, რომელიც ადამიანთა ნებისყოფაზე მალლა დგას“<sup>6</sup>. და შემდეგ: „ისტორიის მთელი პროცესი წარმოებს თანახმად ლოგიკური სისტემისა, რომელსაც მარქსი უხეში მოდიფიკაციებით ჰეგელისაგან იღებს. ადამიანთა განვითარება დამოუკიდებელია ადამიანთა ნებისყოფისაგან, როგორც ციური სხეულების მოძრაობა“<sup>7</sup>. მარქსიზმში, რასელის განმარტებით, ისტორიას განიხილავს, როგორ პროცესს, სადაც ადამიანები ჰადრაკის ფეგურებს ჰგვანან. რომლებიც მკაცრად დადგენილი წესებით მოძრაობენ. მარქსიზმშიო, წერს რასელი, შენარჩუნებულია ჰეგელის რწმენა, რომ ლოგიკა მართავს სამყაროს. მარქსიზმს რასელი ამსგავსებს მაჰმადიანურ რელიგიას, რომელიც ბედით წინასწარგანსაზღვრულობის იდეას ემყარება.

რასელის მთელი ეს მსჯელობა იმ წანამძღვარს ეყრდნობა, თითქოს ისტორიული პროცესის მარქსისტული გაგება იგივე იყოს,

<sup>3</sup> П. Барт. Философия истории как социология, гл. 316.

<sup>4</sup> Э. Бернштейн. Возможен ли научный социализм? гл. 35.

<sup>5</sup> Э. Бернштейн. Исторический материализм, лж. 7.

<sup>6</sup> Russell. New Hopes for a Changing World, 1951, p. 121.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 122.

რაც ფატალიზმი, რომელიც ერთმანეთისაგან სავსებით წყვეტს თავისუფლებასა და აუცილებლობას და მხოლოდ ამ უკანასკნელს აღიარებს. მარქსიზმისა და ფატალიზმის გაიგივება არც ორიგინალურია და არც სინამდვილეს შეეფერება. იდეალისტი, რომელიც სუბიექტივისტურად უდგება ისტორიას, მაშინვე თავისუფლების უარყოფას აღმოაჩენს, როგორც კი ნახსენები იქნება საზოგადოებრივი განვითარების ობიექტური აუცილებლობა. მაგრამ მარქსიზმი ფატალიზმს ისევე პრინციპულად უპირისპირდება, როგორც სუბიექტურ იდეალიზმს.

ერთი შეხედვით, ისტორიული განვითარების აუცილებლობა და ადამიანთა თავისუფალი ისტორიული მოღვაწეობა ერთმანეთს გამორიცხავენ, მაგრამ თუ დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით შევხედავთ ისტორიული აუცილებლობის ბუნებას, მისგან ადამიანთა განსაზღვრულობის ხასიათსა და ამ განსაზღვრულობისადმი ადამიანთა დამოკიდებულების თავისებურებებს. აღმოჩნდება, რომ ამ ორი რაიმეს დაპირისპირება ურთიერთუარყოფით არ ამოიწურება და თავისუფლება სავსებით შეიძლება უთავსებოდეს ისტორიულ აუცილებლობას.

მეორე მხრივ, ცხადია, რომ რაკი მარქსიზმი საზოგადოებრივი განვითარების ობიექტურ კანონზომიერებას, ე. ი. ისტორიულ აუცილებლობას აღიარებს, ის იმთავითვე გამორიცხავს ისტორიულ თავისუფლებას, როგორც ისტორიული პროცესის მიმართ თვითნებობას. ისტორიული თავისუფლება არ შეიძლება მდგომარეობდეს ისტორიული აუცილებლობისაგან ადამიანთა განუსაზღვრელობაში. ამ აუცილებლობისაგან სრულ დამოუკიდებლობაში. თუ ისტორიაში თავისუფლება ამგვარად არის გაგებული, მაშინ თავისუფლების ასეთ ცნებას მარქსიზმის სისტემაში არ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს. ისტორიული თავისუფლება. თუ ის არსებობს. უნდა წარმოადგენდეს თავისუფლებას ისტორიული აუცილებლობისაგან ადამიანთა განსაზღვრულობის პირობებში. პრობლემის მთელი სიძნელე იმას შეეხება. თუ როგორ არის ეს უკანასკნელი შესაძლებელი.

განისაზღვრება რა ობიექტური აუცილებლობისაგან. საზოგადოება მოქმედებს მის შესაბამისად, სრულიად დამოუკიდებლად იმისა, შეგნებული აქვთ ეს მის წევრებს თუ არა. თავისუფლება. უპირველეს ყოვლისა. ნიშნავს სხვანაირად ყოფნის შესაძლებლობას. ეს შესაძლებლობა ხდის გასაგებად იმას, რომ ადამიანები ისახვენ მიზნებს და იღვწვიან მათი განხორციელებისათვის. ის. რაც

ადამიანების, მათი ნებისმიერი აქტივობის გარეშე ხდება, მათ მიზანს არ შეადგენს.

მიზნობრიობა თავისუფლების არსებითი ელემენტია. თავისუფლების ყოველი ფორმის დახასიათება ქცევაში მისი ადგილისა და როლის კონკრეტულ გარკვევას მოითხოვს. მიზნობრიობა სპეციფიკურ-ადამიანური რამ არის და ამიტომ ბუნების გამოკვლევაში არ შეიძლება რაიმე როლს ასრულებდეს. ბუნების მოვლენება (სულ ერთია, იქნება ეს არაორგანული თუ ორგანული ბუნება) აბსოლუტურად მოკლებულია მიზანს. ხოლო მათ ახსნაში მიზნობრიობის ცნების შემოტანა სიყალბის მეტს არაფერს მოგვცემს (ბუნების ტელეოლოგიური განმარტება).

სულ სხვაა ადამიანი. მისი მოქმედებისათვის მიზნობრიობაა დამახასიათებელი და მის გარეშე იგი სპეციფიკურ-ადამიანურ მოქმედებად არც ჩაითვლება. მართალია, ადამიანი ყოველთვის როდი მოქმედებს მიზნით, მრავალი მისი ქცევა იმპულსურ ქცევათა რიცხვს მიეკუთვნება, მაგრამ ასეთი ქცევა მისთვის არც არის სპეციფიკური და თავისი შინაგანი აგებულებით იგივეა, რაც ცხოველის ქცევა. მიზნობრივი ქცევა ინტელექტსა და ნებისყოფას გულისხმობს. ხოლო ერთიცა და მეორეც მხოლოდ ადამიანს აქვს.

თუ ეს ითქმის ინდივიდის ქცევის შესახებ, არანაკლები საფუძველი გვაქვს მიზნობრიობის შესახებ საკითხი დავაყენოთ საზოგადოების მოღვაწეობაზე მსჯელობის დროს. სოციალურად მსგავს ინდივიდთა საზოგადოებრივი მიზნები ერთ საზოგადოებრივ მიზნად ყალიბდება და კლასის ან მთელი საზოგადოების მიზნად წარმოდება.

მაგრამ საზოგადოებრივი ცხოვრება ობიექტურ კანონზომიერებას ექვემდებარება. კ. მარქსი ადამიანთა ისტორიას ბუნებრივისტორიულ პროცესს უწოდებს და ამით მისი სუბიექტივისტური ახსნის შეუძლებლობაზე მიუთითებს. ობიექტური კანონი ობიექტური იმიტომ არის, რომ ის ადამიანის ნებისყოფაზე არ არის დამოკიდებული. მასში არ შეიძლება იყოს სუბიექტურობის ერთი ატომიც კი. მიზნობრიობა სრულიადაც არ არის ასეთი. მიზნის დასახვა ინტელექტის საქმეა, შეგნებული ადამიანის აქტია. იგი არათუ დამოკიდებულია ადამიანის ცნობიერებაზე, არამედ ამ დამოკიდებულების გარეშე არცკი წარმოიდგინება. მოკლედ რომ ვთქვათ, მიზანი სუბიექტური რამ არის და ამიტომ იგი ობიექტური კანონის არც შინაარსი იქნება და არც ნიშანი.

მაშ, ასეთი მდგომარეობა იქმნება: ერთი მხრივ. ადამიანთა საზოგადოებრივი მოღვაწეობა ობიექტურ კანონებს ექვემდებარება, კანონებს, რომელშიც მიზნობრიობა არ შედის. ხოლო. მეორე მხრივ, ეს მოღვაწეობა არ არსებობს მიზნობრიობის გარეშე. ეს არის წინააღმდეგობა, მაგრამ არ არის ანტინომია; რომლის ახსნაც ორი საპირისპირო დებულების შეუთავსებლობის აღიარებას წარმოადგენს მხოლოდ. ის არც იმით გადაიჭრება, თუ ადამიანის მიზნებსა და იდეალებს ილუზიად გამოვაცხადებთ და საზოგადოებრივ განვითარებაში მათი მნიშვნელობას უარვყოფთ. მესამე გზა აღნიშნული წინააღმდეგობის დაძლევისა ნეოკანტიანური გზაა და იკვირის ცდაში მდგომარეობს, რომ სიძნელე დაძლიოს მიზეზობრიობისა და მიზნობრიობის სრული გათიშვის გზით.

მეტაფიზიკური აზროვნება მიზეზობრიობისა და მიზნობრიობის, ობიექტური კანონზომიერებისა და ადამიანთა შეგნებულ მოღვაწეობის ურთიერთობაში მხოლოდ დაპირისპირებას ხედავს. მაშინ როდესაც დიალექტიკა დაპირისპირებულ მხარეთა ერთიანობასაც გაარკვევს და კონკრეტულ მთლიანობაში მათი დამოკიდებულების საკითხს მეცნიერულად გადაწყვეტს.

მიზანი პროსპექტული კატეგორიაა, მას ყოველთვის მომავალი აქვს მხედველობაში. აწმყო მიზნის გარეშე დგას. საკითხი მიზნობრიობის შესახებ დგება მხოლოდ მაშინ, როდესაც საქმე შეეხება იმას, რაც უნდა მოხდეს. შეიქმნას. მიზანდასახულობა ყოველთვის არ გულისხმობს მომავალი მოვლენის შექმნის რეალურ შესაძლებლობას. მითუმეტეს, მის აუცილებლობას. ეს რა თქმა უნდა. იმას არ ნიშნავს, თითქოს მიზნები ციდან ცვიოდეს. არა. ყოველგვარი მიზანი რეალური, კონკრეტულ-ისტორიული პირობების პროდუქტია. მათგან აუცილებლობით აღმოცენდება. მაგრამ ეს ჭერ კიდევ არ არის საკმარისი მისი განხორციელებისათვის. სხვანაირად: მიზნის დასახვა აუცილებლობითაც რომ იყოს განსაზღვრული (ყოველ შემთხვევაში, მიზეზობრიობის თვალსაზრისით ყოველი მიზანი უეჭველად აუცილებელია). ეს მაინც არ არის მისი განხორციელების გარანტია. მიზნის წარმოშობის კანონზომიერება და მისი განხორციელების აუცილებლობა ორ განსხვავებულ მომენტს წარმოადგენს. როგორია ამ ორი ელემენტის ურთიერთობა?

ნეოკანტიანურ ფილოსოფიაში, კერძოდ, რ. შტამლერის თეორიაში, ამ კითხვამ ყალბი პასუხი მიიღო. ამ თეორიას თავის დროზე დიდი რეზონანსი ჰქონდა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში.

ჩვენ აქ საქმის ისტორიული მხარე არ გვაინტერესებს. მისი მოკლე კრიტიკული განხილვის საჭიროებას მხოლოდ ის გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ შტამლერის მიერ განვითარებული არგუმენტები დღემდე ფართოდ არის გამოყენებული მარქსიზმის ბურჟუაზიულ კრიტიკაში.

მიზეზობრიობისა და მიზნობრიობის აბსოლუტურ დაპირისპირებამდე შტამლერი კანონზომიერების ცნების თავისებური ანალიზით მიდის. ის გაუმართლებლად თვლის კანონზომიერების ცნებისა და მიზეზობრიობის კანონი ცნების გაიგივებას. მით უმეტეს, სოციალური მეცნიერების ამოცანის შემოფარგვლას საზოგადოებრივი ფენომენების კაუზალური ახსნით. თავისთავად ასეთ შეხედულებას არ შევედავებოდით, მას რომ ის კონკრეტული შინაარსი არ ჰქონდეს, რომელიც ჩვენთვის სავსებით მიუღებელია. საქმე იმაშია, რომ შტამლერი მიზეზობრიობის ცნებასთან შედარებით კანონზომიერების ცნებას აფართოებს არა იმიტომ, რომ პირველს ობიექტური, აუცილებელი კავშირების ერთი მხარის თუ ნაწილის გამომხატველად მიიჩნევს, არამედ სწორედ ასეთი კავშირებისაგან განსხვავებული ვითარების დახასიათებისათვის. მას უნდა შემოიტანოს ტელეოლოგიური კანონზომიერების ცნება. როგორც პრინციპულად განსხვავებული კაუზალური კანონზომიერების ცნებისაგან.

საზოგადოებრივი მოვლენების კაუზალური განხილვა, შტამლერის მიხედვით, უპირველეს ყოვლისა, იმ სიძნელეს შეიცავს, რომ სოციალურ-ეკონომიური ფენომენები შეგნებისაგან დამოკიდებულების გარეშე არ არსებობენ, ხოლო ეს დამოკიდებულება შეუძლებლად ხდის ამ ფენომენების ზოგადმნიშვნელოვან კანონზომიერებას. გარდა ამისა, თუ იმას გავითვალისწინებთ, რომ სოციალურ-ეკონომიური ფენომენების წარმოშობისა და განვითარების მიზეზების გამოკვლევის დროს ჩვენ საქმე გვაქვს მხოლოდ ერთი მოვლენებთან, მაშინ კვლავ უნდა დავასკვნათ, რომ „სოციალურ-ეკონომიური ფენომენების განვითარების ტენდენციისათვის უცბოა ყოველგვარი ზოგადმნიშვნელოვანი კანონზომიერება“<sup>8</sup>. ამიტომ კრიტიკას ვერ უძლავს მსჯელობა „ტენდენციებზე. რომლებიც რკინისებური აუცილებლობით ხორციელდებიან“. სოციალურ-ეკონომიური ფენომენი არის მოვლენა, რომელიც ადამიანის მიერ

<sup>8</sup> Штаммлер. Хозяйство и право, т. I, 1907, гл. 317.

შექმნას ექვემდებარება. მიზეზობრიობის კანონი მას ვერ გამოხატავს, ვინაიდან ეს კანონი არის ცდის კანონი, ხოლო ცდის უფლება არ ვრცელდება მომავლის ყველა შესაძლებელ მოქმედებაზე. „ის არ შეიძლება იყოს იმდენად დასრულებული, რომ თავისში აბსოლუტურად მოიცვას მომავალ მოქმედებათა ყველა დასაშვები შესაძლებლობა. არის რა შემეცნება იმისა, რაც არსებობს და რაც ხდება მიზეზობრიობის კანონების<sup>9</sup> მიხედვით, ცდას თვითონ თავისი ხასიათის გამო არ შეუძლია ყველა გარემოებას უპირობო სისრულით მისწვდეს. ამიტომ ყოველთვის რჩება შესაძლებლობა განვიხილოთ მომავალი ხომილებანი, რომლებშიაც ადამიანის მოღვაწეობა ვლინდება, განსაკუთრებული წესით. დამოუკიდებლად ცდისაგან იმის შესახებ, რაც მოხდა“<sup>9</sup>. შტამლერი არ ამბობს იმას, რომ ადამიანთა მოქმედებანი კაუზალურად საერთოდ არ აიხსნებიან და რომ მიზეზობრიობის კატეგორია აქ უადგილოა. ის მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ ასეთი ახსნა არ არის ერთადერთი, რომ რჩება კანონზომიერების მეორე სფერო, რომელიც განხილულ უნდა იქნეს სხვა თვალსაზრისით, რაც იქნება კიდევ სოციალური მეცნიერების სპეციპიკური თვალსაზრისი. შტამლერი წერს: „ოდესაც მე წარმოვიდგენ შესასრულებლად ნაგულისხმევ მოქმედებებს. რომლებიც ნაწარმოები უნდა იყოს ჩემს მიერ. მე შემიძლია ისინი ორგვარად წარმოვიდგინო: მე შემიძლია მათში დავინახო ან გარეგანი ბუნების მიზეზობრივად განპირობებული მოვლენა, ან მოვლენები, რომელთა მიმართაც მოქმედ მიზეზს მე თვითონ წარმოვადგენ“<sup>10</sup>. პირველ შემთხვევაში მექნება ბუნებისმეცნიერული ცოდნა მომავალი მოქმედების, როგორც გარეგანი მრვლენის შესახებ. მეორე შემთხვევაში კი ჩემი წარმოდგენა მიზეზობრივ აუცილებლობას არ გულისხმობს. რაკი მოქმედება ჩემზეა დამოკიდებული, ის მიზეზობრიობის კანონით არ განისაზღვრება. „მოქმედების ჩემგან დამოკიდებულება“, განმარტავს შტამლერი, იმას არ ნიშნავს, რომ ბუნებრივი მიზეზობრიობის მაგიერ ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნებას მოვიხმართ. მიზანი, რომლითაც ასეთი მოქმედება ხასიათდება. დისკოლოგიურ მიზეზს როდი წარმოადგენს, მიზეზობრიობა არის მიზეზობრიობა, სულ ერთია, მექა-

<sup>9</sup> Штаммлер. Хозяйство и право, т. 2, гл. 25

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 6.

ნიკურო იქნება იგი, თუ ფსიქიკური. ზაზგასასმელი კი სწორედ ის არის, რომ „ჩემგან დამოკიდებული“ მოქმედება კაუზალურისაგან სრულიად განსხვავებული თვალსაზრისით უნდა იქნეს გაგებული.

რა არის ნიშანდობლივი ასეთი თვალსაზრისისათვის? შტამლერის მიხედვით, ის, რომ მას მხედველობაში აქვს ტელოსი, სოციალური სინამდვილის მიზნობრივი ახსნა. წარმოდგენა მოქმედებაზე. რომელიც ადამიანმა უნდა შეასრულოს, არის წარმოდგენა მიზნით წარმართულ მოქმედებაზე. მიზნის უპირველესი გამართლება კი იმაშია, რომ მასთან დაკავშირებული მოქმედება მიზეზობრივად აუცილებელი არ არის. და პირიქით, თუ მომავალი მოქმედება მიზეზობრივად არის განსაზღვრული, მისი ტელეოლოგიური განმარტებისათვის ადგილი საერთოდ არ ჩაება. რამდენადაც ლაპარაკია ობიექტზე, რომელიც ადამიანის მიერ უნდა შეიქმნას. მაშინ ჩვენ აბსტრაქციას ვახდენთ მიზეზობრიობისაგან. არ შეიძლება ობიექტის განვსაზღვროთ, როგორც მიზეზობრივად აუცილებელი და ამავე დროს ის მოვიაზროთ, როგორც ისეთი, რომელიც შექმნას ექვემდებარება. ერთი სიტყვით, ან უნდა ვაღიაროთ სოციალური მიზნების. მისწრაფებების მნიშვნელობა. და მაშინ კაუზალურ განმარტებას ვშორდებით, ან, პირიქით, სოციალური პროცესი მიზეზობრიობის კანონით უნდა ავხსნათ, და მაშინ მიზნის, მისწრაფების თუნებისყოფის დაშვება შეუძლებელი ხდება. აქ შტამლერი ისტორიული მატერიალიზმის წინააღმდეგ ჩამოაყალიბებს თავის ცნობილ არგუმენტს. რომლის შინაარსიც ის არის, რომ ისტორიული პროცესის მიზეზობრივი აუცილებლობის მტკიცება ნიადაგს აკლია იდეას მასზე შემოქმედების შესახებ. თუ ისტორიას აუცილებლობა ახასიათებს, მაშინ უაზრობაა მასზე შემოქმედება. პარტიის დაარსება იმ მიზნით, რომ ხელი შეუწყოს კაპიტალიზმის დამსობასა და სოციალიზმის დამყარებას. შტამლერი წერს: „ისტორიის მატერიალისტური გაგებისა და მისი პრაქტიკული გამოყენების დამახასიათებელი შეცდომა იმაში მდგომარეობს, რომ ის ცდლობს განერიდოს უღმობელ ალტერნატივას: მოახდინოს გადამწყვეტი არჩევანი კაუზალურად მოაზრებულ შემეცნებასა და მიზანცნობიერ ნებისყოფას შორის. ამის მაგიერ მან დაუშვა სოციალური განვითარების ბუნებრივ-აუცილებელი მსვლელობა და ამასთანავე იგულისხმება, რომ შეიძლება მას ხელი შეუწყოს, შეამსუბუქოს მისი უბედურებანი. ეს იყო სასტიკი *guid pro suo!* ვინც შეიმეც-



ნებს რომ განსაზღვრული შედეგი გარდუვალი ბუნებრივი აუცილებლობით მოხდება, მას არ შეუძლია ამ შედეგს ხელი შეუწყოს. წარმოდგენა ხელის შეწყობისა და დახმარების შესახებ იმ იდეას შეიცავს, რომ ხთომილება არ არის შემეცნებელი ბუნებრივი აუცილებლობით, ისეთად, როგორც ის შეიძლება იყოს ხელშემწყობი ჩარევის პირობებში. ეს ალტერნატივა არავითარ უკანდახევას არ უშვებს. თუ მეცნიერულად გათვალისწინებულია, რომ გარკვეული ხთომილება სრულიად განსაზღვრულ ფორმაში აუცილებლად უნდა მოხდეს, უაზრობაა ასეთ შემთხვევაში კიდევ გვსურდეს ან ხელი შევეწყუთ გარკვეული ხთომილების სახელდობრ ამ განსაზღვრულ ფორმას. შეუძლებელია პარტიის დაარსება, რომელიც მიზნად დაისახავს „შეგნებულად ხელი შეუწყოს“ მთვარის ზუსტად გამოავლილი დაბნელების მოხდენას<sup>11</sup>. თუ საწარმოო საშუალებებზე პროლეტარიატის გაბატონება კაუზალურად აუცილებელია, მაშინ გარდუვალია დასკვნა, რომ ადამიანები ამას მხოლოდ უნდა ელოდონ. მაგრამ, თუ ამ პროცესისათვის ხელის შეწყობას აზრი აქვს, მაშინ შესაძლებელი ყოფილა რაღაც სხვა შედეგი, ვიდრე აღნიშნული. თუ ექიმისათვის ზუსტად არის ცნობილი, რომ ავადმყოფი ამ საღამოს აუცილებლად მოკვდება, მაშინ სრულიად გაუგებარია, როგორ შეიძლებოდა ამ ხთომილებისათვის ხელის შეწყობა. თუ ექიმს შეუძლია შეამსუბუქოს ავადმყოფის ტანჯვა და ა. შ. მაშინ შედეგი ამ დახმარების გარეშე წარმოდგენილია რაღაც ისეთად, რომელიც არ არის მიზეზობრივი აუცილებლობით განსაზღვრული და გარდუვალი. და შტამლერი დაასკვნის: „სურვილი—ხელი შევეწყუთ მიზეზობრივად აუცილებელ შედეგს,—უბრალოდ უაზრობას წარმოადგენს“<sup>12</sup>.

მიზნობრივი მოქმედება შტამლერის მიხედვით, ექვემდებარება არა მიზეზობრიობის კანონს, არამედ ტელეოლოგიურ კანონზომიერებას, ტელოსის კანონს. აუცილებლობა, რომელსაც ტელოსის კანონზომიერება გულისხმობს, არის მიზნის შინაარსის აუცილებლობა და არა მისი გენეზისის აუცილებლობა. პირველი მეორიდან არ გამოიყვანება. „ვინც ეჭვობს მეცნიერული მოძღვრების ქეშმარიტებაში, მას ვერ უშველის მისი კაუზალური წარმოშობის ახსნა-

11 დასახ. წიგნი, გვ. 96--97.

12 იქვე, გვ. 311.

ვისაც უნდა შეამოწმოს, მართებულია თუ არა სოციალური მისწრაფება, და აუცილებელია თუ არა მისი განხორციელება, მას არ სჭირდება იცოდეს, თუ როგორ აღმოცენდა მოცემული მიმდინარეობა ისტორიულ პირობებში<sup>13</sup>. განსაზღვრული მიზნის გენეზისის ჩვენება მხოლოდ მისი კაუზალური აუცილებლობის ჩვენება იქნება, რომელიც არაფერს ამბობს იმაზე, ადამიანებმა ის აუცილებლად უნდა განახორციელონ თუ არა. შინაარსის თვალსაზრისით, მიზნის აუცილებლობის დასაბუთება მისი მართებულობის დასაბუთება უნდა იყოს. ისევე, როგორც ყოველი იდეა მიზეზობრივ მიმართებაში აუცილებელია, მაგრამ ამის გამო ქეშმარიტი არ არის, ყოველი მიზანიც გენეტურ მიმართებაში აუცილებელია, მაგრამ ეს მას მართებულად არ ხდის. მხოლოდ ზოგიერთი მიზანი არის მართებული, სახელდობრ ის, რომელიც განისაზღვრება უმაღლესი, საბოლოო მიზნით. კანონზომიერება არის ჩვენი წარმოდგენების უკანასკნელი საფუძველმდებელი ერთიანობა. ტელეოლოგიურ სფეროში ამ ერთიანობას ეს უპირობო, აბსოლუტური მიზანი ჰქმნის. რაკი ტელოსის აუცილებლობა მიზანდასახულობის ობიექტურ მართებულობასთან იგივეობრივია, ამიტომ ტელეოლოგიურა კანონზომიერება ჯერარსობას წარმოადგენს, მაგრამ მართებულად, ე. ი. ობიექტურად ღირებული მიზანდასახულობა გულსხმობს მიზნის სუბიექტური შინაარსისაგან დამოუკიდებლობას და მხოლოდ უპირობო მიზნისაგან განსაზღვრულობას. ამაში მდგომარეობს ნებისყოფის თავისუფლება. ტელოსის კანონზომიერება ემთხვევა თავისუფალი ნებისყოფის კანონზომიერებას. ნებისყოფის ეს თავისუფლება არ უნდა გავიგოთ, როგორც ემპირიულ პირობებში ჩართული მოქმედების განხორციელების თავისუფლება. ასეთი თავისუფლება არ არსებობს. „თავისუფლება განხორციელებაში არ არის,—წერს შტამლერი. ცალკეული ქცევისათვის, როგორც ისტორიული ფაქტისათვის, იმ საფუძვლებზე მიმართ, რომლებიც განსაზღვრავენ მის ნამდვილ განხორციელებას. გვრჩება მხოლოდ აუცილებლად მოქმედი და, თავის მხრივ, აუცილებლად განპირობებული მიზეზების გამორკვევა. თავისუფალი ნებისყოფა ჩვენთვის ნიშნავს არა რაღაც აუხსნელ ძალას, რომელიც არაფრით არ არის გამოწვეული, შეიჭრებოდა ერთმანეთთან მიზეზობრივად და

<sup>13</sup> დასახ. წიგნი, გვ. 86.

კავშირებულ მიწიერ საგნებს შორის და იმჟამედებდა რომელიღაც ფეის მსგავსად ღროისა და სივრცის გარეშე. თავისუფლება, ჩვენნი აზრით, წარმოადგენს დამოუკიდებლობას არა მიზნობრიობის კანონისაგან, არამედ დასახული მიზნების წმინდა სუბიექტური შინაარსისაგან. ის მდგომარეობს ნებისყოფის კანონზომიერებაში, უპირობო მიზნის, როგორც მიზნების დასახვის კრიტერიუმის იდეაში, აბსოლუტური საბოლოო მიზნის იდეაში, რომელიც მთელ ჩვენ მიზანდასახულობას ერთიანობისა და ზოგადმნიშვნელობის სასიათს ანიჭებს და კონკრეტულად არჩეულ მიზანს ობიექტურად მიმართებულად ხდის—შენ უნდა იფიქრო, თითქოს შენ შეგეძლო—„ეს არის პირველი პრაქტიკული მითითება. რომელსაც თავისუფლების იდეა გვაძლევს“<sup>14</sup>.

რაც შეეხება სოციალური ცხოვრების უპირობო საბოლოო მიზანს, იგი შტამლერის მიერ გამოთქმულია, როგორც „თავისუფლად მდომელი ადამიანების საზოგადოება“. ეს მიზანი, განმარტავს შტამლერი, არასდროს არ განხორციელდება; ის მხოლოდ გზის მაჩვენებელია, მსგავსად პოლარული ვარსკვლავისა, რომელსაც მეზღვაურები მიჰყვებიან, მაგრამ არა იმიტომ, რომ მისწვდნენ მას, არამედ ცურვის დროს სწორი გზის საპოვნელად. წავა თუ არა საზოგადოება ამ გზით, ეს კითხვა ღიად რჩება და მასზე წინასწარ პასუხი არავის ძალუძს.

ამ თეორიის შესახებ შეიძლება ითქვას შემდეგი:

1. საზოგადოებრივი მოვლენების განვითარების ობიექტური კანონზომიერების უარყოფა იმაზე მითითებით, რომ ეს ფენომენები შეგნებაზე დამოკიდებული, წინასწარ გულისხმობს, რომ „შეგნებული ქცევა“ და „შეგნებით განსაზღვრული ქცევა“ ერთი და იმავე ვითარებას წარმოადგენს. მაგრამ, როგორც ნაჩვენები იყო, ისტორიული მატერიალიზმი მათ შორის განსხვავებას აღგენს, როდესაც შეგნებით მოქმედ ადამიანთა ქცევების ობიექტურ დეტერმინაციას ასაბუთებს.

სოციალურ-ეკონომიური ფენომენების განვითარების ტენდენციის კანონზომიერებას შტამლერი შეუძლებლად მაიჩნევს მათი კერძობისა, და, ამიტომ, ზოგადმნიშვნელოვანი (საფუძველმდებელი) ერთიანობის არარსებობის გამო. ეს არგუმენტი ვრცლად

<sup>14</sup> დასახ. წიგნი, გვ. 37—38.

განვითარებული აქვს რიკერტს, რომლის შეხედულებაც ამ საკითხზე შტამლერის მიერ მთლიანად არის გაზიარებული.

მაგრამ ერთეულისა და ზოგადის მეტაფიზიკური (ნეოკანტიანურა) დაპირისპირება ძირშივე ყალბია, ზოგადი არ არის მხოლოდ ცნობიერებაში არსებული ან ერთეულისათვის ტრანსცენდენტური რამ. ზოგადიც რეალურად არსებობს, მაგრამ არა ერთეულისაგან (კერძოსაგან) დამოუკიდებლად. ზოგადი ერთეულისაგან დამოუკიდებლად მხოლოდ აბსტრაქციაში შეიძლება არსებობდეს. იგივე შეიძლება ითქვას ერთეულის შესახებაც: ერთეული, როგორც ერთეული, აბსტრაქციის ნაყოფია და არა რეალურად არსებული. ამიტომ არაზუსტი იქნებოდა გვეთქვა, რომ ზეალურად არსებობს ერთეულიცა და ზოგადიც. სინამდვილეში საგნები არც ერთეულია და არც ზოგადი, ისინი კონკრეტულია, ე. ი. წარმოადგენენ ერთეულისა და ზოგადის, ერთიანობას, რომლის განცალკევება ერთეულად და ზოგადად მხოლოდ აბსტრაქციაში შეიძლება. სინამდვილის ერთიანობა საგანთა ურთიერთკავშირს გულისხმობს, ხოლო, თავის მხრივ, ეს კავშირი შეუძლებელი იქნებოდა, საგნებს იგივეობრივი ნიშნები რომ არ ჰქონდეთ. საგანი მხოლოდ ერთეული რომ იყოს. მაშინ მისი მოაზრება საერთოდ უნდა ყოფილიყო გამორიცხული, რადგანაც საგნის მოაზრება სულ ცოტა სხვა საგანთან მის მსგავსება-განსხვავების დადგენას მაინც მოითხოვს, ხოლო ეს უკანასკნელი იმას ემყარება, რომ საგნებს იგივეობრივი ნიშნები აქვთ. ეს იგივეობრივი ნიშნებია, რომლებიც საგანთა არსებით კავშირებს გამოხატავენ და მათ ზოგადობას წარმოადგენენ. „ცალკეული,—ამბობს ვ. ლენინი,—არ არსებობს სხვაგვარად, თუ არა ამ კავშირში. რომელსაც ზოგადისაკენ მივყავართ. ზოგადის ასეთი გაგება, მეორე მხრივ, იმას ნიშნავს, რომ ზოგადი ცალკეულის გვერდით კი არ არსებობს, არამედ მასში. „ზოგადი არსებობს მხოლოდ ცალკეულში. ცალკეულის მეშვეობით“. (ლენინი). „ცალკეულში არსებობა“ ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ზოგადი ზის ცალკეულში, როგორც თხილი თავის ქერქში. თვითონ საგანს აქვს ისეთი ნიშნები, რომელიც მის ზოგადობაზე მიუთითებს, მაგრამ საგანს მთლიანად არ ამოსწურავს. ამიტომ „ყოველი ცალკეული არის (ანუ თუ ისე) ზოგადი, ყოველი ზოგადი არის ცალკეულის ნაწილაკი ან მხა-

რე, ანდა არსება“)<sup>15</sup>. საგანი მხოლოდ ერთეულად მარტო გრძნობად განკვერტას წარმოუდგება. ნამდვილად კი იგი, როგორც ითქვა, ერთეულიც არის და ზოგადიც ერთსა და იმავე დროს.

ზოგადისა და ერთეულის ურთიერთობა, ამგვარი გაგება მეთოდოლოგიურად გამართლებულია როგორც ბუნებისმეცნიერების, ისე ისტორიული მეცნიერებისათვის. საზოგადოებრივ განვითარებაში კერძოს, ერთეულს ისტორია სწავლობს, მაგრამ ეს სწავლობს ერთეულს არა როგორც უბრალოდ ერთეულს, არამედ როგორც ისეთს, რომელსაც არსებითი მნიშვნელობა აქვს, რომელიც ისტორიულ ფაქტს წარმოადგენს. ისტორიას, ისევე როგორც ყოველ მეცნიერებას, აინტერესებს მოვლენათა აუცილებელი და არსებითა და არა შემთხვევითი და გარეგნული კავშირები. ასეთი კავშირების ზოგადობას გამოთქვამენ ისტორიული განვითარების კანონები. ეს კანონები, რომლებიც ისტორიულ მატერიალიზმშია ასახული, წარმოადგენენ სწორედ იმ კრიტერიუმებს, რომლითაც დგინდება ისტორიულად მნიშვნელოვანი მოვლენა. ე. ი. ისტორიული ფაქტის ზოგადთან კავშირის გარეშე ინდივიდუალური. როგორც ისტორიული მნიშვნელობის მქონე, არ შეიძლება არსებობდეს. რაიმეს მოაზრება, როგორც არსებითისა, საერთოდ შეუძლებელია ისე, თუ ზოგადობის კატეგორია არ იქნა მოხმარებული<sup>16</sup>. ეს ზოგადი ისტორიისათვის საზოგადოებრივი განვითარების კანონია. ინდივიდუალურის არსებითი ნიშნები ამ კანონის საფუძველზე დადგინდება, ხოლო ეს უკანასკნელი შეუძლებელი იქნებოდა. მოკლენა რომ იმავდროულად ზოგადიც არ იყოს.

2. განვითარების ტენდენციისა და კანონის დაპირისპირება, რასაც შტამლერი ისტორიული მატერიალიზმის კრიტიკისათვის იყენებს, საფუძველს არის მოკლებული. არც იქიდან. რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების უამრავ ძალთა მოქმედების ზუსტი დადგენა მიუღწეველია, და არც იქიდან, რომ საზოგადოებრივი ფენომენების მსვლელობას ზუსტად ვერაიენ გაითვალისწინებს, ის არ გამომდინარეობს, რომ ამ ფენომენების განვითარების ტენდენცია ე. წ. „ზოგადმნიშვნელოვან ერთიანობაში“ არ მოიაზრება. მოკლე-

15 ე. ლენინი, თხზ., ტ. 23. გვ. 373.

16 საერთოდ, ერთეული ცნება ლოგიკურად მეორადია. ის ზოგად ცნებას ვულისხმობს. მაგ., ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის ცნება გულისხმობს სოციალისტური რევოლუციის ცნებას. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ზოგადი ცნება ლოგიკურად წინ უსწრებს ერთეულ ცნებას.

ნათა განვითარების წმინდა ინდივიდუალურ თავისებურებებს არც ბუნებისმეცნიერების კანონები ითვალისწინებენ, თუმცა ამით ისინი ოდნავადაც არ ჰკარგავენ ობიექტურ ან ზოგადმნიშვნელოვან ხასიათს. მიზეზობრიობის კანონის ზოგადმნიშვნელოვნება იმას კი არ ემყარება, რომ ის ერთი და იგივე მოვლენების სინთეზს გამოთქვამს—ასეთი მოვლენები არ არსებობენ—არამედ ერთგვაროვან მიმართებათა მულტიპლ ერთიანობას. ის, რისი გათვალისწინების შესაძლებლობასაც განვითარების კანონი იძლევა, არ არის მოვლენათა ცვალებადობის ინდივიდუალური ნიშნები, არამედ მათი ცვალებადობის, განვითარების საერთო მიმართულება—ტენდენცია. ასე რომ, მეცნიერების კანონი სწორედ ტენდენციას აღგენს, და ეს იმიტომ, რომ ობიექტური კანონი თვითონ ხორციელდება, როგორც ტენდენცია. ეს არის ის, რასაც კ. მარქსი გულისხმობს „ტენდენციებში, რომლებიც რკინისებური აუცილებლობით ხორციელდებიან“.

3. უეჭველად სწორია იმის მტკიცება, რომ მიზნის აუცილებლობის დადგენა, მისი გენეზისის აზრით, ამ მიზნის განხორციელების აუცილებლობისაგან განსხვავებულია. მაგრამ შტამლერს აქ საკითხი ისეთ სიბრტყეზე გადააქვს, რომელიც სოციოლოგიურ კვლევას საერთოდ არ ეგუება, მის სფეროში არ შეიძლება თავსდებადეს. „მიზნის განხორციელების აუცილებლობა“ მას ესმის, როგორც მისი განხორციელების მართებულობა. ვერ პოულობს რა მასზე პასუხს მიზეზობრიობის კანონში, დაასკვნის საზოგადოებრივ განვითარებაში მიზეზობრიობისაგან სრულიად განსხვავებული კანონზომიერების—ტელოსის კანონზომიერების შესახებ. ეს დასკვნა აშკარად ყალბია. მართებულობა, როგორც ჭერარსობა, როგორც ნორმა,—სულ ერთია გაგებული იქნება ის მორალის თუ სამართლის თვალსაზრისით,—ვერ აგვიხსნის საზოგადოებრივი განვითარების კანონზომიერების ბუნებას, რადგანაც ეს კანონზომიერება კანონებით უნდა იყოს წარმოდგენილი და არა ნორმებით. ჩეცნიერებას საზოგადოებრივი განვითარების შესახებ ან თავის ობიექტად კანონები აქვს, ან ის საერთოდ არ არის მეცნიერება. შტამლერი რომ ნორმატულობას კანონზომიერებას უწოდებს, ეს ვითარებას მხოლოდ სიტყვიერად ცვლის, რადგანაც ნორმა სინამდვილის კანონი არ გახდება იმის გამო, თუ მას კანონს ვუწოდებთ მართებულობის სფერო ნორმატულობის სფეროა, შეფასებით და-

მოკიდებულებას გულისხმობს, ხოლო იმის თქმა, რომ სოციალური განვითარების კანონზომიერების დადგენა ადამიანთა მიზნებას მართებულობის გარკვევააო, იმასვე ნიშნავს, რომ სოციალოგიას ამოცანად შეფასების არსის გამოკვლევა დაუვსაბოთ. სწორედ ამას აკეთებს შტამლერი. სრულიად დამოუკიდებლად იმისა, სწორია თუ არა მისი შეხედულება ნორმატიულობის შესახებ,—ის კი ნამდვილად სწორი არ არის—შეიძლება იმის მტკიცება, რომ თვითონ ის მიმართულება, რომელიც მან საკითხს მისცა, სიყალბეს წარმოადგენს, ვინაიდან სოციოლოგია ისტორიას უნდა სწავლობდეს ობიექტურა აუცილებლობის და არა მართებულობის თვალსაზრისით. მთავარი აქ ის არის, რომ ამგვარი, ასე ვთქვათ, „ნორმატიული სოციოლოგია“ შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ ისტორიული პროცესის ობიექტური კანონზომიერების უარყოფის გზით. საწინააღმდეგო შემთხვევაში სოციალური მეცნიერების ობიექტად ჭერარსობის აღიარებას არავითარი გამართლება არა აქვს.

შტამლერს ყალბი წარმოდგენა აქვს ისტორიულ პროცესზე, როდესაც მასში გონებით თუ მიზნებით წარმართული მოვლენების მეტს ვერაფერს ხედავს. მართლაც, მის მიხედვით. ისტორიის კანონზომიერება არის ტელოსის კანონზომიერება. აუცილებლობა. რომელსაც ეს კანონზომიერება გულისხმობს არის არა კაუზალურის ტიპის, არამედ ჭერარსობის აუცილებლობა.—მიზნადასაბულობა აუცილებელია, თუ ის მართებულია ობიექტურად. მაშასადამე, ისტორიული ფაქტის განხილვა ტელოსის, ან, რაც იგივეა, მართებულობის თვალსაზრისით, შესაძლებელია მაშინ, თუ ეს ფაქტი მიზნობრივი მოქმედების შედეგს წარმოადგენს. და საერთოდ, ფაქტი არც ჩაითვლება ისტორიულ ფაქტად, თუ ის მიზნობრივად არ არის ნაწარმოები. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, რაკი ისტორიის კანონზომიერება ტელოსის კანონზომიერებაა, ცხადია, ყოველი ისტორიული მოვლენა უნდა ვიგულოვოთ, როგორც მიზნით განსაზღვრული. მაგრამ ისტორია არც ისე რაციონალურია, როგორც ეს შტამლერთან არის წარმოდგენილი. ჰეგელის „ცბიერი გონების“ ადგილზე შტამლერი ერთობ „გულწრფელ გონებას“ აყენებს. მაგრამ ამით ის იმ არაცნობიერ შინაარსსაც უგულებელყოფს, რომელსაც ისტორია ასე ფართოდ მოიცავს. ადამიანებს, და არა მარტო ცალკეულს, არამედ ადამიანთა მთელ მასებს, ხშირად ეგონათ. რომ მთელ მათ მოღვაწეობას მორალური, რელიგიური და ა. შ.

მოტივები ჰქონდა საფუძვლად, მაშინ როდესაც, სინამდვილეში, მათი ისტორიული საქმიანობის განმსაზღვრელი ეკონომიური ცხოვრებიდან მომდინარე იმპულსები იყო.

4. ამიტომ მოხდა, რომ შტამლერი ისტორიული კანონზომიერების მიმართ ადამიანთა თავისუფლებას, რომელსაც ის ნებისყოფის თავისუფლებას უწოდებს, სოციოლოგიისათვის სრულიად უცხო თვალსაზრისით განიხილავს. თავისუფლება, როგორც დამოუკიდებლობა მიზნების სუბიექტური შინაარსისაგან, როცა „ობიექტური შინაარსი“ გაგებულია, როგორც უმაღლეს ნორმასთან შესაბამისობა, შეიძლება იყოს ეთიკური ცნება, მხოლოდ ეთიკურა და არა სოციოლოგიური ცნება. მაგრამ შტამლერთან ეს ცნება ეთიკის მოთხოვნებსაც ვერ დააკმაყოფილებდა, ვინაიდან უმაღლეს ნორმას, როგორც საბოლოო მიზანს, „პოლარულ ვარსკვლავზე“ მეტი მნიშვნელობა არა აქვს მიცემული. ასეთ შემთხვევაში კი თეორია, რომელიც ამ პრინციპს აფუძნებს, ფაქტიურად ცდილობს არა რეალური (აწმყო თუ მომავალი) ვითარების ახსნას, არამედ თხზავს ფორმალურ რეცეპტებს, რომელთა ფაქტიურ შინაარსსაც ღია კითხვად აცხადებს.

5. შტამლერის მთელ თეორიას მიზნისა და მიზეზის ურთიერთობას შესახებ შეიძლება ეწოდოს ორგვარი კანონზომიერების პარალელიზმის თეორია. ის, რაც ობიექტურია, ბუნებას მიეწერება (ეს ითქმის საზოგადოებაზეც, რამდენადაც ის ბუნებისმეტყველების თვალსაზრისით არის განხილული). ის კი, რაც სპეციფიკურ-საზოგადოებრივია, მთლიანად ტელოსის კანონზომიერებისათვის არის განკუთვნილი. და, რადგანაც სხვანაირად საკითხის დაყენება შეცდომად არის ჩათვლილი, ისტორიული მატერიალიზმისადმი წარდგენილია მოთხოვნა, რომ სოციალურზე მსჯელობის დროს მოახდინოს არჩევანი კაუზალურ კანონზომიერებასა და ტელეოლოგიურ კანონზომიერებას შორის. მაგრამ ეს ალტერნატივა სრულიად არ არის ისე აუცილებელი, როგორც ეს შტამლერს ჰგონია. ასეთ ალტერნატივაზე დამყარებული კრიტიკა ისტორიული მატერიალიზმისა ამ უკანასკნელის შეხედულებად იმ აზრს გულისხმობს, თითქოს ისტორიული პროცესის კანონზომიერება თვითონ ადამიანთა მოღვაწეობის კანონები არ იყოს და საკითხის მთელი სიძნელე ისტორიის კანონებისა და ადამიანთა მოღვაწეობის ურთიერთობას შეეხებოდეს. მაგრამ ეს არ არის ისტორიული მატერიალიზმის:



თვალსაზრისი. საზოგადოებრივი განვითარების კანონი: ადამიანთა მოღვაწეობას განსაზღვრავს არა როგორც ამ მოღვაწეობისაგან დამოუკიდებლად არსებული, არამედ როგორც სახელდობრ მისი კანონი, ე. ი. ისეთი რამ, რაც მხოლოდ ადამიანთა მოღვაწეობაში შეიძლება დასტურდებოდეს. სხვანაირად: ისტორიის კანონი არ არსებობს ადამიანთა მოღვაწეობის გარეშე; ის თვითონ ამ მოღვაწეობის კანონია და ამავე მოღვაწეობაში ხორციელდება. ისტორიული მოვლენის აუცილებლობა ამიტომ ნიშნავს მის აუცილებელ განხორციელებას ადამიანთა მოღვაწეობის გზით და ამ მოღვაწეობაში.

მაშასადამე, გაუგებრობა აქვს თავის წყაროდ ისტორიული მატერიალიზმის წარმოდგენას ისეთ თეორიად, რომლიდანაც უნდა დავასკვნათ, რომ კაპიტალიზმში თვითონ დაიღუპება, ხოლო საზოგადოებას სხვა არა დარჩენია რა, თუ არა ის, რომ ელოდოს ამ ამბავს. მაგრამ, როგორც ჭერ კიდევ გ. პლენხანოვმა ცხადყო. ისტორიული მატერიალიზმით შეუძლებელია კვიეტისმის ოდნავი გამართლებაც კი. მთვარის დაბნელების აუცილებლობა და საწარმოო საშუალებების განზოგადების აუცილებლობა ორი სრულიად განსხვავებული მოვლენაა. პირველი ბუნებრივი აუცილებლობაა. რომლის არსებობისა თუ განხორციელებისათვის ადამიანთა მოქმედებას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, ისევე როგორც იმისათვის, რომ გაზაფხულს ზაფხული მოჰყვეს და ა. შ. მეორე ადამიანთა მოქმედების აუცილებლობაა, იმის აუცილებლობაა, რომ საწარმოო საშუალებანი ადამიანებმა საზოგადოებრივ საკუთრებად აქციონ. ამ შემთხვევაში ადამიანური აქტივობის გამორიცხვა პროცესის აუცილებლობას საერთოდ უაზროს განდიდა.

აქ მსჯელობა შტამლერისა, და საეროდ იმათი. ვინც მარქსიზმს ფატალიზმად წარმოადგენს, ძალიან მოგვაგონებს ექიმ რიხინის მსჯელობას მ. გორკის მოთხრობაში „ქალაქი ოკუროვი“. აი რიგორ „განუმარტავდა“ ეს ადამიანი ახალგაზრდას მარქსის თეორიას: „თქვენ კი. შვილო ჩემო, ნუ აღელვებოდი. თქვენ განსაჯეთ ფილოსოფიურად: ადამიანს არ შეუძლია არც დააჩქაროს მოვლენები, არც შეაფერხოს ისინი, როგორც არ შეუძლია მას შეაჩქაროს დედამიწის ბრუნვა, პროგრესული დამბლის განვითარება ან, მაგალითად, ეს იდიოტური წვიმა. ყველაფერი, რაც უნდა იყოს, იქნება, რაც არ უნდა იყოს არ იქნება. რაშდენიც არ უნდა იხტუ-

ნათ! ეს, შეილო, ჩემო, დამტყიცებულისა მარქსის მიერ,—და—მა—  
შასადამე—შაბაშ!“ გაცეხული თანამოსაუბრის შეკითხვაზე—მაკ—  
რამ აღამიანებმა ხომ რალაც უნდა აკეთონო,—რიახინი უპასუ—  
ხებს: „მიეთითათ მათ—გამრავლდით, იმატეთ და დასახლეთ ღე—  
დამიწა, ყველა დანარჩენი თქვენ მოგეცემათ“<sup>17</sup>.

6. გზას აცდენილ კრიტიკას უნდა მიეკუთვნოს შტამლერის მსჯელობა იმ წინააღმდეგობის შესახებ, რომელიც თითქოს ისტო—  
რიულ მატერიალიზმში არსებობს ისტორიული პროცესის აუცი—  
ლებლობის მტკიცებასა და ამ პროცესზე ზემოქმედების შესაძლებ—  
ლობის აღიარებას შორის.

შტამლერის სიტყვები,—„წარმოდგენა ხელისშეწყობასა და  
დახმარების შესახებ იმ იდეას შეიცავს, რომ ხთომილება არ არის  
შემეცნებული ბუნებრივი აუცილებლობით, ისეთად, როგორც ის  
შეიძლება იყოს ხელშემწყობი ჩარევის პირობებში“,—ზოგადად  
სწორია იმ აზრით, რომ განსაზღვრული მოვლენის „ბუნებრივი  
აუცილებლობით“ მოხდენა და მისი მოხდენა დახმარების პირო—  
ბებში ერთმანეთისაგან განსხვავებულია. თუ მოვლენა A-ს ბუნებ—  
რივი განხორციელების ფორმა  $a_1$ -ს წარმოადგენს, მისი მოხდენა  
დახმარებით უკვე მისი განხორციელების  $a_2$  ფორმა იქნება. მაგრამ,  
თუ ზემოთ მოტანილ დებულებას იმ აზრით გავიგებთ, რომ მოვლე—  
ნისათვის დახმარებაზე ლაპარაკი იმას ნიშნავს, რომ ის შეცნობი—  
ლი არ ყოფილა, როგორც ბუნებრივი აუცილებლობაო,—მაშინ  
ეს დებულება ყალბია. სხვანაირად, ისტორიული პროცესის ბუნებ—  
რივი მსვლელობის ( $a_1$ ) შედეგი თუ არის A, მისი განხორციელება  
დახმარებით ( $a_2$ ) უნდა გულისხმობდეს იგივე A-ს და არა მისგან  
განსხვავებულ შედეგს. წინააღმდეგ შემთხვევაში A მართლაც არ იქ—  
ნებოდა შეცნობილი, როგორც აუცილებელი. ამ მხრივ ისტორიულ  
მატერიალიზმში არავითარი შეუსაბამობა არ არის,—ისტორიუ—  
ლი მატერიალიზმი ასხვავებს ამ ორ მომენტს; ფორმა, რო—  
მელსაც აუცილებელი პროცესი დებულობს მასზე ზემოქმედე—  
ბით და ფორმა, რომელიც მას ექნებოდა ამ ზემოქმედების გა—  
რეშე, აშკარად ორი სხვადასხვა ვითარებაა. პროცესის აუცი—

<sup>17</sup> М. Горький, Собрание сочинений, 1950, т. 9. გვ. 67.

ლებლობა პირველ შემთხვევაშიც ისევე უეჭველად უნდა ჩაითვალოს, როგორც მეორეში. თუ პროცესი აუცილებელია, მაშინ საკითხი მისი განხორციელების რაგვარობის შესახებ არ მოაწვევს კითხვას— რჩება თუ არა ეს პროცესი აუცილებელ პროცესად. მოკლედ: პროცესის თუ მოვლენის აუცილებლობას არ ეწინააღმდეგება მისი განხორციელებისადმი დახმარება: ეს დახმარება იმის პირობაა, რომ აუცილებელი მოვლენა მოხდეს. არამედ იმის პირობაა, რომ სხვა გზით, სხვა ფორმაში განხორციელდეს. ამიტომ კითხვაზე—აქვს თუ არა აზრი ადამიანმა მიზნად დაისახოს ზემოქმედება პროცესზე, რომელიც აუცილებელია—შეიძლება გაცემულ იქნეს სამგვარი პასუხი, იმის მიხედვით, თუ რა შინაარსს შეიცავს სიტყვა „ზემოქმედება“: (1) თუ აუცილებელ პროცესზე ზემოქმედებას იმ აზრით გავიგებთ, რომ დაშვებულია საზოგადოებრივი განვითარების კანონების შეცვლის ან გაუქმების შესაძლებლობა, მაშინ ასეთი რაიმეს მიზნად დასახვა ფუძემდებლობაა, —აუცილებელი პროცესი ადამიანთა ზემოქმედებას არ ექვემდებარება. (2) თუ „ზემოქმედება“ იმას ნიშნავს, რომ აუცილებელ პროცესი ასეთ შემთხვევაშიც უცვლელია ბუნებრივი აუცილებლობის ძალით, მაშინ ეს ზემოქმედება, რა თქმა უნდა, ყოველგვარ აზრს იქნებოდა მოკლებული. მაგრამ (3) თუ „ზემოქმედებაში“ ის არის ნაგულისხმევი, რომ ისტორიულად აუცილებელი პროცესი, ადამიანთა აქტივობის ხასიათის მიხედვით, შეიძლება განხორციელდეს სხვადასხვა ფორმაში, მაშინ მიზნის დასახვა და განხორციელება იმისა, რაც საზოგადოებრივ ინტერესებს შეესაბამება, თავსებით შესაძლებელი და გასაგებია.

მიზეზობრიობისა და მიზნობრიობის ნეოკანტიანური დაპირისპირება უფრო ზოგადი ხასიათის დუალიზმს ემყარება. ეს არის ის ძირეული განსხვავება, რომელსაც ნეოკანტიანელი ფილოსოფოსები ადგენენ ბუნებისმეცნიერებასა და კულტურის შესახებ მეცნიერებას შორის. ეს თავისებური დუალიზმი, რომლის განხილვაც აქ ჩვენს ამოცანას არ შეადგენს, მეცნიერების ერთიანობის საწინააღმდეგო მოვლენაა. ბუნებისმეცნიერებისა და საზოგადოებრივი მეცნიერების მეთოდების განსხვავება აქ ორი პრინციპულად დაპირისპირებული მეთოდის არსებობის გასამართლებლად არის გამოყენებული და უგულებელყოფილია ის გარემოება, რომ ერთიანი ობიექტი ერთიან მეცნიერებას მოითხოვს.

მეცნიერების ერთიანობა, ცხადია, არ ნიშნავს ცალკეულ მეცნიერებათა საგნების იგივეობას, მაშასადამე, იგი არ გამოირიცხავს თვალსაზრისების განსხვავებასაც. მიზნობრიობის ცნებას ბუნებისმეცნიერება არ მოიხმარს, ის საზოგადოებრივი მეცნიერებებს მიერ გამოიყენება. მაგრამ ამ უკანასკნელმა ეს ცნება ობიექტური კანონზომიერების პრინციპზე უნდა დააფუძნოს, ვინაიდან მატერიალურა სამყაროს ობიექტური კანონზომიერება არის ის ერთიანი ობიექტი, რომელიც საფუძვლად ედება მეცნიერებების ერთიანობას. მიზნის განხორციელების აუცილებლობა ან ამ ერთიანობის პლანში აიხსნება, ან ის საეჭვო ცნება იქნება საერთოდ.

ჩვენ ვლამპარაკობთ მიზნის განხორციელების და არა მისი გენეზისის აუცილებლობაზე. გენეზისს რაც შეეხება, მიზანი, რომ კაუზალურად აიხსნება, ეს ცხადი და უდავოა. საქმე რთულდება, როდესაც მიზნის განხორციელების აუცილებლობის გარკვევაზე გადავდივართ. აქაც სიძნელეა არა ფაქტის, როგორც ასეთის, ახსნა—ამისათვის კაუზალური თვალსაზრისი საკმარისია—არამედ მიზნის განხორციელების აუცილებლობის შემეცნება. ჩვენ უარგყავით ამ აუცილებლობის გაიგივება ჭერარსობასთან, ე. ი. ის, რომ სპეციფიკურ-ისტორიული მოვლენების აუცილებლობა გავიგოთ. როგორც მართებულობა. ჩვენ იმაზე კი არ ვდავობთ, შეიძლება თუ არა რომელიმე საზოგადოებრივი მოვლენის განხილვა შეფასების თვალსაზრისით, არამედ იმის თქმა გვინდა. რომ მიზნად გამხდარი ისტორიული მოვლენის აუცილებლობა ობიექტურ კანონზომიერებაში უნდა ვეძებოთ და არა მართებულობის სფეროში.

ორგვარად უნდა მივუდგეთ საკითხს მიზნის განხორციელების აუცილებლობის შესახებ. ჭერ ერთი, ისტორიულ პროცესში აღამიანები თავიანთ მიზნებს როცა ახორციელებენ, ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ ამ მიზნობრიობის გარეშეც ეს პროცესი აუცილებელი იქნებოდა. არა, ასეთ შემთხვევაში ისტორიული აუცილებლობა მიზნობრივი მოღვაწეობის აუცილებლობაც არის, ხოლო თქმა იმასა. რომ. მაგ. საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუცია ისტორიულად აუცილებელს წარმოადგენდა. იმასაც გულისხმობს, რომ ისტორიულად აუცილებელი იყო აღამიანებს მიზნად დაესახათ და განეხორციელებინათ განსაზღვრული რადიკალური სოციალური ცვლილებები.

მორე მომენტი, რომელიც ჩვენს საკითხს უკვე განსხვავებული კუთხით წარმოგვიდგენს, შეეხება იმ მიზნის განხორციელებას, რომელიც ისტორიულად აუცილებელ პროცესზე ზემოქმედებას ითვალისწინებს. ამ მიზნის განხორციელება უკვე აღარ არის ბუნებრივ-ისტორიული პროცესი, რადგანაც მისი შინაარსი სწორედ ამ პროცესზე ზემოქმედებას გულისხმობს. და მაინც, ეს მიზანი შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ მაშინ, თუ მიზნობრივი მოქმედება დაკავშირებულია ისტორიულ აუცილებლობასთან. საზოგადოების განვითარების ობიექტურ კანონზომიერებასთან. ამ დაკავშირებას ახდენს საშუალება, რომელიც მიზნობრიობისათვის გარეგნულ რაიმედ არ ჩაითვლება. შტამლერიც აღნიშნავდა, რომ რაიმე მიზნისათვის საშუალების არჩევა არ ნიშნავს საქმის განხილვას მხოლოდ მიზეზობრიობის თვალსაზრისით, მაგრამ მასთან ეს შეხედულება განვითარებული იყო მიზნობრიობისა და მიზეზობრიობის პარალელიზმის საჩვენებლად და არა მათ შორის კავშირის დასადასტურებლად. სინამდვილეში, სწორედ საშუალების ცნების ანალიზი ცხადყოფს მიზნობრიობისა და მიზეზობრიობის კავშირს, ისტორიულ პროცესში მათი ძირეული დაპირისპირების სიყალბეს

აღმოცენდება რა აუცილებლობით განსაზღვრული პირობების ბაზაზე, მიზანი ადამიანთა მოღვაწეობის განმსაზღვრელი ხდება. მაგრამ მიზნობრივი მოღვაწეობის წარმატება თავისთავად ნაგულისხმევი რამ როდი არის. მიზნობრივი მოქმედება წარმატებითია მაშინ. როცა შედეგი მიზანს ემთხვევა. არ არის საკმარისი. რომ ადამიანმა მიზანი დაისახოს და მის მიხედვით მოქმედება გაშალოს მოქმედება შეიძლება მიზნობრივი იყოს. მის მარეველირებელს მიზანი წარმოადგენდეს. მაგრამ თუ მიღწეული შედეგი მიზნის შესაბამისი არ არის, მას ეწინააღმდეგება, მაშინ მთელი ეს მოქმედება სუბიექტისათვის გაუმართლებელი ხდება. მიზნისა და შედეგის შესაბამისობა კი დამოკიდებულია იმ საშუალებაზე, რომელსაც ადამიანი მიზნის განხორციელებისათვის ნიშნავს. სხვაწარად რომ ვთქვათ, მიზნისა და შედეგის ურთიერთობა გაშუალებულია საშუალებით. ამ მხრივ მიზნისა და შედეგის ურთიერთობა განსხვავებულია მიზეზისა და შედეგის ურთიერთობისაგან. თუ არსებობს მიზეზი, აუცილებლად იქნება შედეგიც, მაგრამ მიზნის არ-

სებობა აუცილებლობით არ გულისხმობს მისი შესაბამისი შედეგის მიღებას. აქ მიზანსა და შედეგს შორის დგება საშუალება.

საშუალება არის ადამიანის მოქმედების წესი. იმისათვის, რომ მიზანს მიაღწიოს, ადამიანი მიმართავს გარკვეულ წესს, რეალურადაა მიზანი საშუალების იდეასაც გულისხმობს, ხოლო მის გარეშე ის ფორმალურ თუ ინდიფერენტულ წარმოდგენად დარჩება, რომელიც ადამიანის მოქმედებას ვერ დაიქვემდებარებს. ანიტომ პირველ საფეხურს მიზნის განხორციელების გზაზე საშუალების შეცნობა წარმოადგენს.

ცხადია, არა ყოველგვარი საშუალებით შეიძლება მიზნის მიღწევა. ამ უკანასკნელს მხოლოდ ის საშუალება უზრუნველყოფს, რომელიც იმ კანონზომიერების გამოყენებაში მდგომარეობს, რომელსაც მიზნად გამხდარი მოვლენა ემორჩილება. საშუალების შეცნობა მოქმედების იმ წესის გაცნობიერებას ნიშნავს, რომელიც გარკვეული კანონზომიერების გამოყენებაში გამოიხატება.

მიზნობრივ მოქმედებაში, რაკი მიზანი დასახულია. გადამწყვეტ როლს საშუალება ასრულებს. მისი შეგნება კი, როგორც ითქვა, იგივეა, რაც მიზნად გამხდარი მოვლენის კანონზომიერების გამოყენება. ისტორიულ მოღვაწეობაში ამ კანონზომიერებას საზოგადოებრივი ცხოვრების კანონზომიერება წარმოადგენს. სოციალური მიზნის განხორციელებაში სწორედ ამ კანონზომიერების შეგნებასა და გამოყენებას აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა.

ამრიგად, შეგნებულობა, რომლითაც უნდა დახასიათდეს ისტორიული თავისუფლება, მდგომარეობს მიზნობრიობაში, რომელიც წარმოდგენილია სოციალური მიზნისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების კანონზომიერების ცოდნის ერთიანობით. მაშასადამე, შეგნებულობა, როგორც ისტორიული თავისუფლების მხარე, გულისხმობს ისტორიული კანონზომიერების, ისტორიული აუცილებლობის შეგნებას. აქაც, ისევე როგორც თავისუფლების სხვა ფორმების შემთხვევაში, დაატურდება დებულება, რომ თავისუფლება არის შეგნებული აუცილებლობა.

აუცილებლობის შეგნება, როგორც თავისუფლება, აუცილებლობას წარმოგვიდგენს, სპინოზასავით რომ ვოქვათ, თავისუფალ აუცილებლობად. ეს თავისუფლება აუცილებლობის გაუქმებას კი არ ნიშნავს, არამედ ადამიანთან მიმართებაში მისი ხასიათის შეცვლას. თავისუფალი აუცილებლობა, განსხვავებით მაიძულებელი

აუცილებლობისაგან, მოქმედებაში გამოიხატება, როგორც ადამიანის მიერ შეგნებული და, მაშასადამე, ბრმა ძალასაც აღარ წარმოადგენს.

თავისუფლება მარტო აუცილებლობის შეგნებით არ მოიპოვება. თავისუფლება სხვაზე დამოკიდებულების უარყოფაა, ხოლო შეგნება აუცილებლობისა ამ უარყოფას ჯერ კიდევ არ იძლევა. მაგრამ განთავისუფლების აქტი მხოლოდ თეორიულ აქტს როდი წარმოადგენს. აუცილებლობის შეგნებიდან ადამიანი მაღლდება მასზე გაბატონებამდე, ხოლო ეს უკანასკნელი საგნობრივი აქტია, უფრო სწორად, საგნობრივიცა და თეორიულიც ერთსა და იმავე დროს.

სოციოლოგიური კანონი აუცილებლობას გამოხატავს, ე. ი. მისი მოქმედება აუცილებლობით იწვევს შესაბამის შედეგებს. მაგრამ კანონის მოქმედება არ არის აბსტრაქტული რამ; ეს მოქმედება ყოველთვის გარკვეულ პირობებში მიმდინარეობს. როდესაც კანონის მოქმედების შედეგების გარდუვალობაზე ვლაპარაკობთ, ყოველთვის პირობები უნდა გვექონდეს მხედველობაში. შეუძლია თუ არა ადამიანს რაღაცნაირად დამოუკიდებელი იყოს კანონისაგან? რაკი, აღიარებულია სინამდვილის ობიექტური კანონზომიერება, ეს კითხვა დიალექტიკურ მატერიალიზმში მხოლოდ ერთს უნდა ნიშნავდეს: შეუძლია თუ არა ადამიანს ზეგავლენა მოახდინოს იმ პირობებზე, რომელშიც კანონი მოქმედებს და გარდუვლად იწვევს განსაზღვრულ შედეგებს. კანონის პირობებზე ზემოქმედებით მათი შეცვლა და ამ გზით კანონის „მოთოკვა“ და გამოყენება ობიექტური პროცესის სასურველი მიმართულებით წარმართვისათვის—ისეთია ის დამოუკიდებლობა, რომლის მოპოვებაც ადამიანს ძალუძს სინამდვილის კანონზომიერებასთან ურთიერთობაში. ვფიქრობთ, რომ ეს უნდა იყოს ერთადერთი რაციონალური შინაარსი, რაც შეიძლება ჰქონდეს გამოთქმას „შეფარდებითი დამოუკიდებლობა“.

ამრიგად. ისტორიული თავისუფლება ისტორიული აუცილებლობის შეგნებისა და მისი პრაქტიკული გამოყენების ერთიანობას წარმოადგენს.

ასეთია ისტორიული თავისუფლების ძირითადი შინაარსი ზოგადად. როგორც ვხედავთ, ისტორიული მატერიალიზმის თეორიაში დეტერმინიზმის მოთხოვნა და თავისუფლების აღიარება სრულ-

ლიდაც არ ჰქმნიან იმ ანტაგონიზმს, რომელიც მარქსიზმის კრატიკოსებს სურთ დაინახონ.

მიუხედავად ამისა, თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფოსები, განსაკუთრებით ჩინი, ვისაც თავის სპეციალობად მარქსიზმის კრიტიკა გაუხდიათ, კვლავ შტამლერის სულისკვეთებით აკრიტიკებენ მარქსიზმს და ერთმანეთს უპირისპირებენ ან მარქსის ნაწარმოებთა სხვადასხვა ადგილებს, ან მარქსის, ენგელსისა და ლენინის თხზულებებს. ასე მაგ., ბ. ვიშესლავცევი თავის წიგნში „მარქსიზმის ფილოსოფიური სილატაკე“ შინაგან წინააღმდეგობას ნახულობს თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობას მარქსისტულ-ლენინურ გაგებაში<sup>18</sup>. მისი აზრით, მარქსიზმი ცდილობს „შეარბილოს“ (mitigation) კლასიკური დეტერმინიზმი იმით, რომ შემოაქვს „ბებია ქალის“ ცნება. მაგრამ საკითხი უნდა დავაყენოთ ასე: ან 1. სრული დეტერმინიზმი და მაშინ ასეთი „ბებია ქალი“ არ არსებობს, ან 2. არსებობს მხოლოდ ნაწილობრივი (partial) დეტერმინიზმი და ასეთ შემთხვევაში „ბებია ქალს“ აზრი აქვს, რადგანაც შეზღუდულად მაგრამ რეალურად დაშვებულია ადამიანის მოქმედებისა და არჩევნების თავისუფლება. ამ შემთხვევაში მარქსისტები მაინც ლაპარაკობენ „რკინის კანონზე“, რაც უკუგდებულ უნდა იქნეს, როგორც რიტორიკა. საბჭოთა დიალექტიკურ მატერიალიზმში. ნათქვამია იქვე, მიმართავენ დეტერმინიზმისა და „ინტერვენციონისტული“, ანუ ვოლუნტარისტული თეორიის შეუსაბამო კომბინაციას. მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსთა შრომებიდან დეტერმინიზმის იდეის მატარებლად დასახელებულია „კაპიტალი“ და „ანტიდიურინგი“, ხოლო ვოლუნტარიზმის იდეისა—„კომუნისტური პარტიის მანიფესტი“ და „რა ვაკეთოთ?“

მარქსიზმი უარყოფს ფორმულას: „ან აუცილებლობა ან თავისუფლება“; ის მათ ერთიანობას აღიარებს. ვიშესლავცევი ამაში დეტერმინიზმისა და ვოლუნტარიზმის კომბინაცია დაინახა მაშინ, როდესაც მარქსიზმი წარმოადგენს როგორც მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის, ისე ვოლუნტარიზმის უარყოფას. სხვანაირად, როდესაც მარქსი ისტორიულ აუცილებლობაზე ლაპარაკობს, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს ის ამით ძველ დეტერმინიზმს აღადგენდეს, ხოლო თავისუფლების აღიარებით ამ დეტერმინიზმს ვოლუნტარიზმით „არბილებდეს“.

<sup>18</sup> იხ. The Review of Metaphysics, 1955, IX, p. 100.



ვიშესლავეცევი გამოდის იქიდან, რომ თანმიმდევრული დეტერმინიზმი გამორიცხავს თავისუფლებას. ამიტომ, მისი აზრით, მარქსიზმი, რამდენადაც იგი აღიარებს თავისუფლებას, „ნაწილობრივი“ დეტერმინიზმია. მარქსისტული დეტერმინიზმის ამგვარი დახასიათება აშკარად ყალბია. მარქსამდელი მატერიალისტური დეტერმინიზმი უარყოფდა თავისუფლებას არა იმიტომ, რომ ის, როგორც დეტერმინიზმი, თანმიმდევრული იყო, არამედ თავისი მეტაფიზიკურობისა და ისტორიის აფეროში იდეალისტურობის გამო. მარქსიზმი აღიარებს თავისუფლებას არა იმიტომ, რომ იგი თანმიმდევრულად არ ატარებს დეტერმინიზმს, არამედ იმიტომ, რომ მისი დეტერმინიზმი დიალექტიკური დეტერმინიზმია, ხოლო მის მიერ საზოგადოებრივი განვითარების ასხნა—მატერიალისტური.

რას გულისხმობს მარქსი „რკინის კანონში“, რომელსაც ვიშესლავეცევი იხსენიებს, როგორც რიტორიკასა და თავისუფლებასთან შეუსაბამოს? ლაპარაკობს რა კაპიტალისტური წარმოების კანონებზე, მარქსი „კაპიტალში“ წერს: „არსებითა თვით ეს კანონები. თვით ეს ტენდენციები, რომელნიც რკინისებური აუცილებლობით მოქმედებენ და ხორციელდებიან“<sup>19</sup>. ვინც სიტყვას კი არ ჩაუქიდება, არამედ ჩასწვდება მარქსის აზრს, ის ადვილად მიხვდება, რომ „რკინისებურ აუცილებლობაში“ მარქსი გულისხმობს არა ფატალურად გაგებულ აუცილებლობას, არამედ ობიექტურ კანონზომიერებას, ისტორიული განვითარების ობიექტურ აუცილებლობას. მარქსი მხოლოდ იმას ამბობს, რომ კაპიტალისტური წარმოების კანონები ისევე, როგორც საერთოდ ეკონომიური კანონები. ობიექტურია, ე. ი. არსებობენ და ხორციელდებიან ადამიანთა ნებისყოფისაგან დამოუკიდებლად; საზოგადოებრივი განვითარების „რკინისებური აუცილებლობა“ მარქსთან იმავეს ნიშნავს. რასაც მის მიერ მეორე ადგილზე ხმარებული გამოთქმა—საზოგადოებრივ-ეკონომიური ფორმაციის განვითარება, როგორც ბუნებრივ-ისტორიული პროცესი. ზოგჯერ მარქსი საზოგადოების განვითარების კანონს ბუნებრივ კანონს უწოდებს. ყველა ამ შემთხვევაში მარქსი გულისხმობს ისტორიული განვითარების ობიექტურ კანონზომიერებას და ეს გამოთქმები ოდნავადაც არ ეწინააღმდეგებიან თავისუფლების აღიარებას. პირიქით, ეს ობიექტური კანონზომიერ-

<sup>19</sup> კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. I, 1954, გვ. 7.

რება, მარქსის გაგებით, ფატალური ძალა რომ არ არის, ამას ნათლად მოწმობს მარქსის შემდეგი სიტყვები იმავე „კაპიტალში“: „მანინაც კი, როდესაც საზოგადოებამ თავისი განვითარების ბუნებრივი კანონის კვალს მიაგნო,—ამ ნაწარმოების საბოლოო მიზანს კი სწორედ თანამედროვე საზოგადოების მოძრაობის ეკონომიური კანონის აღმოჩენა წარმოადგენს,—იგი ვერც განვითარების ბუნებრივ ფაზებს გადაახტება და ვერც გააუქმებს მათ დეკრეტებით, მაგრამ მას შეუძლია შეამოკლოს და შეამსუბუქოს მშობიარობის ტკივილები“<sup>20</sup>. თუ საზოგადოებას „შეუძლია შეამოკლოს და შეამსუბუქოს მშობიარობის ტკივილები“, ნაშინ ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანები უძლურნი არ ყოფილან ამ „რკინისებური აუცილებლობის“, „ბუნებრივი კანონის“ წინაშე, არამედ მათ შესძლებიათ გარკვეული ზემოქმედება მოახდინონ ობიექტურ კანონებზე—შეზღუდონ და გააფართოონ მათი მოქმედების სფერო, თავიანთი ინტერესებისათვის გამოიყენონ ისინი და ა. შ. ერთი სიტყვით, შეიცნობენ რა აუცილებლობას, ადამიანებს შეუძლიათ გაბატონდნენ მასზე, დაიმორჩილონ და ჩააყენონ თავიანთ სამსახურში. ვიშესლავეცვმა მარქსის მსჯელობაში „ბებია ქალის“ შესახებ დეტერმინიზმიდან გადახვევა დაინახა. სინამდვილეში მარქსი უპირისპირდება არა დეტერმინიზმს საერთოდ, არამედ მეტაფიზიკურ დეტერმინიზმს. „კაპიტალში“ მარქსი ახასიათებს ძალდატანების როლს ფეოდალიზმიდან კაპიტალიზმზე გადასვლის პროცესში და წერს: „ძალდატანება ბებია ქალია ყოველი ძველი საზოგადოებისა, რომელიც ფეხმძიმეთაა ახლით“<sup>21</sup>. რას ნიშნავს მარქსის ეს ფრაზა: ზოგადად? იმას, რომ ისტორიული კანონზომიერების იდეა არ უარყოფს ადამიანთა აქტიური მოქმედების მნიშვნელობას, მხოლოდ ფატალისტს შეუძლია ამტკიცოს საწინააღმდეგო. ისტორიული აუცილებლობის შეცნობით ადამიანებს შესაძლებლობა ეძლევათ წინასწარ განჭვრიტონ მომავალი, დააჩქარონ ისტორია, ხელი შეუწყონ დრომოჭმული საზოგადოებრივი ფორმების დამხობასა და ახლის გამარჯვებას. სწორედ აუცილებლობის შეცნობასა და მის პრაქტიკულ გამოყენებაში მდგომარეობს თავისუფლება. ეს იდეა სრულიად თანმიმდევრულად არის გატარებული როგორც „კაპი-

20 კ. მარქსი. იქვე, გვ. 8.

21 იქვე, გვ. 942.

ტალში“, ისე „კომუნისტური პარტიის მანიფესტში“ და „რა ვაკეთოთში“. მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსთა ნაშრომების დაყოფა იმის მიხედვით, თუ რომელია დეტერმინისტული და რომელი ვოლუნტარისტული, უაზრობას წარმოადგენს.



თავისუფლება არ არსებობს აუცილებლობის შეგნების, შეცნობის გარეშე. თუ ეს შეცნობა მხოლოდ მეცნიერულ ცოდნას ნიშნავს, მაშინ, ცხადია, მარქსიზმის წარმოშობამდე იგი საერთოდ შეუძლებელი უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან ისტორიული კანონზომიერების მეცნიერული ცოდნა პირველად მარქსიზმის სისტემაშია მოცემული.

სინამდვილეში, როგორც ზემოთ იყო გარკვეული, აუცილებლობის შეცნობა მისი მეცნიერული ცოდნით არ შემოიფარგლება. შეგნებული მოქმედება და მეცნიერულ ცოდნაზე დაყრდნობილი მოქმედება ერთი და იგივე არ არის, პირველი უფრო ფართო ცნებაა. ერთი და მეორე კანონის ცოდნას გულისხმობს, მაგრამ პირველ შემთხვევაში ეს შეიძლება იყოს როგორც მეცნიერული ცოდნა, ისე, ასე ვთქვათ, პრაქტიკული ცოდნა, ე. ი. ცოდნა მეცნიერული დასაბუთების გარეშე.

ისტორიული აუცილებლობის ასეთი, პრაქტიკული ცოდნით იყო წარმართული ის სოციალური რევოლუციები, რომლებსაც ხალხის მასები ახდენდნენ სოციალისტურ რევოლუციამდე და რომლებიც შეუძლებელია თავისუფალ ისტორიულ მოღვაწეობად არ ჩაითვალოს. მაგ., ბურჟუაზიული რევოლუცია რომ ავიღოთ, ისტორიული აუცილებლობის შეგნების გარეშე მისი გამარჯვება ისევე შეუძლებელი იქნებოდა, როგორც გლეხის მიერ მინდვრის მოხვნა იმის შეუგნებლად, რომ უამისოდ მოსავალს ვერ მიიღებს. ბურჟუაზიული რევოლუცია შეგნებულ პროცესს წარმოადგენდა, გულისხმობდა რევოლუციური ბურჟუაზიის მიერ ეკონომიური კანონების გამოყენებას და გაუგებარი იქნებოდა, ეს რევოლუცია სტიქიურ პროცესად რომ ჩაგვეთვალა. ჩვენ ამით იმის თქმა არ გვინდა, თითქოს სტიქიური რევოლუცია საერთოდ იყოს შეუძლებელი; ასეთი რამ არა ერთხელ მომხდარა ისტორიაში. ლაპარაკია მხოლოდ იმაზე, რომ სოციალური რევოლუცია, რომელიც უზ-

რუნველყოფს ერთი საზოგადოებრივი ფორმაციიდან მეორე საზოგადოებრივ ფორმაციაზე გადასვლას, არ შეიძლება იყოს სტიქიური და შეუგნებლობის ნაყოფი.

ამიტომ გაუმართლებელია ზოგიერთი საბჭოთა მეცნიერის შეხედულება, თითქოს ეკონომიური კანონების გამოყენება სოციალიზმამდე საერთოდ არ ხდებოდა და საზოგადოებრივი განვითარება მხოლოდ სტიქიური იყო. ეს შეხედულება რელიეფურად არის წარმოდგენილი ო. ტრუბიცინის სტატიაში „О соотношении объективного, стихийного и сознательного в развитии социалистического общества“, რომელიც 1960. წ. გამოქვეყნდა კოლექტიურ შრომაში — „О закономерностях возникновения и развития социалистического общества“.

რა არგუმენტებით ცდილობს ეს ავტორი თავისი თეზისის დასაბუთებას? მისი არგუმენტები ასეთია: 1) თუ ჩვენ დავუშვებთ სოციალიზმამდე ეკონომიური კანონების შეგნებულ გამოყენებას, მაშინ წაიშლებოდა თვისობრივი განსხვავება ეკონომიური კანონების მოქმედების ხასიათებს შორის სოციალიზმამდე და სოციალიზმის დროს. ეს შექმნიდა ილუზიას, რომ იმპერიალისტურ ბურჟუაზიასაც შეუძლია თავის კონტროლს დაუქვემდებაროს ეკონომიური კანონების მოქმედება, შეგნებულად წარმართოს მთელი კაპიტალისტური საზოგადოების განვითარება.

ჩვენ ვერ გავიზიარებთ საქმის ვითარების ამგვარად წარმოდგენას. იმპერიალისტურ ბურჟუაზიას რომ არ შეუძლია თავის კონტროლს დაუქვემდებაროს ეკონომიური კანონების მოქმედება, ეს ჯერ კიდევ იმას არ ნიშნავს, რომ ბურჟუაზიას არასოდეს არ შეეძლო ეკონომიური კანონების გამოყენება. დაშვება იმისა, რომ სოციალიზმამდეც ხდებოდა ეკონომიური კანონების გამოყენება, სრულიადაც არ გვიშლის ზელს ვალიართ თვისობრივი განსხვავება. რომელიც არსებობს ეკონომიური კანონების მოქმედებას შორის სოციალიზმამდე და სოციალიზმის დროს. აქ მთავარი ის არის. თუ როგორ ხდება ეკონომიური კანონების გამოყენება სოციალიზმის დროს, რა თავისებურებებით ხასიათდება სოციალიზმის კანონები და ა. შ. ერთი სიტყვით, თვისობრივი განსხვავება ეკონომიური კანონებისა და მათი გამოყენების ხასიათშია და არა იმაში, რომ ბურჟუაზიის მიერ ეკონომიური კანონების გამოყენების შესაძლებლობა საერთოდ არის გამორიცხული.

2) მართალია, სოციალური რევოლუციების დროს „მოწინავე კლასების რევოლუციური ბრძოლა შეიცავს ადამიანთა შეგნებულ მოღვაწეობის მნიშვნელოვან ელემენტებს“, მაგრამ მთლიანად აღებული ეს პროცესიც სტიქიურ პროცესად რჩება, ვინაიდან კერძო საკუთრებაზე დამყარებულ საზოგადოებაში ეკონომიური განვითარება მხოლოდ სტიქიური შეიძლება იყოს.

არც ეს არგუმენტი გამოიყურება დამაჯერებლად. სოციალური რევოლუციები არ ყოფილა და არც შეიძლება და ყოფილიყო სტიქიური პროცესი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, იმასაც რომ თავი დავანებოთ, რაც ზემოთ ითქვა ბურჟუაზიული რევოლუციების შესახებ, მთელი რევოლუციური იდეოლოგია, რომელსაც კი კაცობრიობა იცნობს მარქსიზმამდე, არაფრისმთქმელი და გაუგებარი იქნებოდა. რაც შეეხება კაპიტალისტურ კერძო საკუთრებას, ის ისტორიულად, კაცობრიობის განვითარების განსაზღვრულ ეტაპზე ხელს უწყობდა საწარმოო ძალების განვითარებას და მათი შესაბამისი ფორმა იყო. უამისოდ კაპიტალიზმი არასოდეს არ იქნებოდა პროგრესული. თავიდანვე რეაქციული რამ უნდა ყოფილიყო და მის, როგორც ფორმაციის, წარმოშობას არავითარი გამართლება და ახსნა არ უნდა ჰქონოდა. მაგრამ, თუ კაპიტალისტური კერძო საკუთრება განსაზღვრულ დროს საწარმოო ძალების აუცილებელი და შესაბამისი ფორმა იყო, ის არ შეიძლება ყოფილიყო ის ფაქტორი, რომელიც შეუძლებელს გახდიდა ეკონომიური კანონების გამოყენებას საზოგადოების. მისი რევოლუციური ნაწილის ვიერ.

3) წინანდელი სოციალური რევოლუციების შედეგები მებრძოლი კლასებისათვის ზშირად არათუ მოულოდნელი, არამედ იმ მიზნების საპირისპიროც კი იყო, რომლებსაც ისინი ბრძოლაში ისახავდნენ. ეს გარეგნობა კი იმაზე მიუთითებს, რომ იქ არ ზღებოდა ობიექტური, ეკონომიური კანონების შეგნებული გამოყენება.

ეს არგუმენტიც კრიტიკას ვერ უძლებს. რას ნიშნავს სოციალური რევოლუციის შედეგთა მოულოდნელობა მებრძოლი კლასებისათვის? თუ ეს იმას ნიშნავს, რომ რევოლუცია დამთავრდა იმით, რასაც არცერთი კლასი არ მოელოდა, მაშინ სრული უფლება გვაქვს ვთქვათ, რომ ამ კლასების რევოლუციური ბრძოლა არათუ სტიქიური, არამედ უაზროც კი ყოფილა, და საერთოდ ამგვარი რევოლუცია რაღაც არაბუნებრივად გამოიყურება ისტორიაში. ვიმეორებთ, სოციალურ რევოლუციას შეუძლებელია ჰქონდეს ისეთ-

შედევები, რომელსაც არავინ არ ითვალისწინებს, არავის მიზანს არ შეადგენს, არავინ არ მოელის. მართალია, საფრანგეთის ბურჟუაზიულ რევოლუციაში, მაგალითად, რევოლუციისაგან თანასწორობასა და სამართლიანობას ჩაგრული მასებიც მოელოდნენ და ნაცვლად ამისა მათ ექსპლოატაციის ახალი ფორმა და უსამართლობის ახალი წესები შერჩათ ხელთ, მაგრამ ბურჟუაზია. ის, ვინც ამ რევოლუციის ჰეგემონი იყო, სრულიადაც არ მოტყუებულა ანგარიშში და მიაღწია იმას, რასაც მიზნად ისახავდა—პოლიტიკური ძალაუფლების ხელში ჩაგდებას. ეს არ იყო მხოლოდ პოლიტიკური აქტი, რამდენადაც ახალი წარმოებითი ურთიერთობების პოლიტიკურმა განმტკიცებამ ამავე დროს ხელსაყრელი პირობები შექმნა იმ ეკონომიური კანონების ფართოდ მოქმედებისათვის, რომლებიც კაპიტალისტური ფორმაციისათვის არის დამახასიათებელი.

ზოგიერთი ავტორი სოციალიზმამდე შეგნებული მოღვაწეობის შეუძლებლობის დამტკიცებას იმით ცდილობს, რომ ერთმანეთისაგან მიჯნავს ორ ცნებას: „კანონის გამოყენება“ და „კანონის შეგნებულად გამოყენება“. მაგ., დ. ამხმედლი თავის წიგნში „თავისუფლება და აუცილებლობა“ აღიარებს, რომ ბურჟუაზიამ თავის დროზე გამოიყენა საწარმოო ძალების ხასიათისადმი წარმოებითი ურთიერთობების სავალდებულო შესაბამისობის კანონი, მაგრამ, წერს იგი, „ეს ჯერ კიდევ არ ამტკიცებს იმას, რომ ბურჟუაზიამ ეს კანონი შეგნებულად გამოიყენა... ის აკეთებდა ამას სტიქიური სოციალური ძალების იძულებითი ზემოქმედებით“<sup>22</sup>. ავტორი არ გვეუბნება იმას, თუ როგორ არის შესაძლებელი, რომ ადამიანი იყენებდეს ობიექტურ კანონს და ეს გამოყენება შეგნებულს არ წარმოადგენდეს. როგორც ჩანს, ავტორი ნათლად ვერ ასხვავებს ორ რაიმეს—კანონის მიხედვით მოქმედებას და კანონის გამოყენებას, ერთსაც და მეორესაც კანონის გამოყენებას უწოდებს და, ბუნებრივია, ამის შემდეგ მხოლოდ კანონის გამოყენების ფორმათა განსხვავებაზე ლაპარაკობს.

სინამდვილეში კანონის მიხედვით მოქმედება და კანონის გამოყენება არ არის ერთი და იგივე. საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ადამიანები ყოველთვის ეკონომიური კანონების მიხედვით

<sup>22</sup> Д. А х м е д л и. Свобода и необходимость, 1962, გვ. 146.

მოქმედებენ, მაგრამ ვინ იტყვის, რომ ადამიანები ყოველთვის ყველგან ეკონომიურ კანონს იყენებდნენ.

სულ სხვა რაიმეს ნიშნავს კანონის გამოყენება. გარდა კანონის ცოდნისა, აქ უმთავრესად ის იგულისხმება, რომ ადამიანები ბატონდებიან და კონტროლს უწევენ იმ პროცესებს, რომლებიც მოცემული კანონით არის განსაზღვრული; რომ ისინი აღწევენ შედეგებს, რაც წინასწარ ჰქონდათ მიზნის სახით იდეალურად წარმოუგენილი. კანონის გამოყენებაზე ლაპარაკს ყოველგვარი აზრი დაეკარგება, თუ შეგნებულობის ეს მომენტი უგულვებლყოფილი იქნება. კანონს ადამიანი ან შეგნებულად იყენებს, ან მას საერთოდ არ იყენებს. შეუგნებლად კანონის გამოყენება არის *Contradictio in adjecto*.

ამრიგად, თუ ბურჟუაზიამ თავის დროზე გამოიყენა საწარმოო ძალთა ხასიათისადმი წარმოებითი ურთიერთობების შესაბამისობის კანონი, ეს მას შეეძლო გაეკეთებინა მხოლოდ შეგნებულად: ის გარემოება, რომ ბურჟუაზია ისტორიული განვითარების აუცილებლობით დადგა ასეთი ამოცანის წინაშე. მის მიერ აღნიშნული კანონის გამოყენების სტიქიურობაზე არ მიუთითებს. სტიქიური შეიძლება იყოს მხოლოდ კანონის მიხედვით მოქმედება, რამდენადაც იგი კანონის მიხედვით ხდება და ამაზე შორს არ მიდის.

3. კაპიტალიზმიდან სოციალიზმზე გადასვლის ისტორიული აუცილებლობისა და ადამიანთა თავისუფალი კოლმეწირობის შესახებ. თავისუფლება და აუცილებლობა სოციალიზატრ საზოგადოებაში

კაპიტალიზმიდან სოციალიზმზე გადასვლის აუცილებლობის საკითხი ჯერ კიდევ უტროპისტმა სოციალისტებმა დააყენეს. ისინი მიხვდნენ, რომ ბურჟუაზიული საზოგადოება სრულიადაც არ წარმოადგენს სოციალურ წინააღმდეგობათა გადაჭრის ფორმას. მთ უმეტეს, იდეალურ საზოგადოებას; რომ სოციალისტური წყობილება ერთადერთი უზრუნველყოფდა თანასწორობასა და სამართლიანობას. მაგრამ ისინი ამას მხოლოდ მიხვდნენ. რამდენადაც ვერ შეძლეს ბურჟუაზიული საზოგადოების ეკონომიური სტრუქტურის მეცნიერული ანალიზი და აქედან გამომდინარე იმ რეალური გზის დახასიათება, რომელსაც საზოგადოება კაპიტალიზმიდან სოციალიზმამდე უნდა მიეყვანა. მათ ვერ დაასაბუთეს კაპიტალიზმიდან

სოციალიზმზე გადასვლის ისტორიული აუცილებლობა, რადგან ეს დასაბუთება ისტორიული განვითარების ობიექტურ კანონზომიერებას უნდა დაყრდნობოდა და არა სამართლიანობისა და გონივრულობის იმ იდეებს, რომლებსაც უტოპისტები მიმართავდნენ

მხოლოდ ისტორიის მატერიალისტური ახსნითა და კაპიტალისტური საზოგადოების ეკონომიური ანალიზით შეიძლებოდა სოციალიზმი მეცნიერებად გადაქცეულიყო. მარქსმა და ენგელსმა საწარმოო ძალებსა და წარმოებით ურთიერთობებს შორის წინააღმდეგობის აღმოჩენით კაპიტალისტური ფორმაციის ის შინაგანი წინააღმდეგობა დაადგინეს. რომლის განვითარებაც ადამიანთა ნებისყოფისაგან დამოუკიდებლად განსაზღვრავს იმ ისტორიული სადევნურის გარდუვალად მოსვლას, როცა კაპიტალიზმი სოციალიზმით უნდა შეიცვალოს.

ისტორიულად სოციალიზმი. უპირველეს ყოვლისა. იმ ეკონომიური განვითარების შედეგია, რომელსაც საზოგადოებამ კაპიტალიზმის დროს მიაღწია. კაპიტალიზმის წიაღში მზადდება სოციალიზმის მატერიალური წინამძღვრები—განვითარებული წარმოება. რომელიც საზოგადოებრივ ხასიათს ატარებს, თავისი ბუნებით მოითხოვს სოციალისტურ წარმოებით ურთიერთობებს, როგორც ერთადერთ შესაბამის ფორმას თავისი შემდგომი განვითარებისათვის.

მაგრამ კაპიტალიზმის ეკონომიური განვითარება და მისგან განსაზღვრული აუცილებლობა კაპიტალიზმიდან სოციალიზმზე გადასვლისა ამ გადასვლის აუცილებლობის ცნებას არ ამოსწურავს. წინააღმდეგ შემთხვევაში კაპიტალისტური ეკონომიკა თავისი განვითარებით თვითონვე გარდაიქმნებოდა სოციალისტურად. ხოლო სოციალიზმი მშვიდობიანად „შეეზრდებოდა“ კაპიტალიზმს. საქმის ვითარების ამგვარად წარმოდგენას საერთო არაფერი არა აქვს მარქსიზმ-ლენინიზმთან.

კაპიტალიზმიდან სოციალიზმზე გადასვლის აუცილებლობა ეკონომიური ცხოვრების განვითარების კანონზომიერებას ემყარება. მაგრამ ეკონომიური კანონზომიერების მოქმედება, ისევე, როგორც ობიექტური კანონების მოქმედება საერთოდ, გარკვეულ პირობებში ხორციელდება და ამ პირობებით არის განსაზღვრული. ეკონომიური კანონების პირობებზე ცნებაში, როგორც არსებითი ნიშანია, იგულისხმება, ადამიანთა საზოგადოებრივი მოღვაწეობა, მათი საქ-



მიანობა. აქ ადამიანსა და ეკონომიურ კანონს შორის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ორმხრივი დამოკიდებულებაა: ერთი მხრივ, ეკონომიური კანონი თვითონ ადამიანთა მოღვაწეობის კანონია, ხოლო, მეორე მხრივ, ეს მოღვაწეობა პირობაა კანონის მოქმედებისათვის. ეს გარემოება ეკონომიურ კანონებს მნიშვნელოვნად განასხვავებს ბუნების კანონებისაგან. ჯერ ერთი, ბუნების კანონი არ არის ადამიანთა საზოგადოებრივი მოღვაწეობის კანონი, პირველი მეორეს არც განსაზღვრავს და ვერც აგვიხსნის, და მეორეც, ადამიანთა მოღვაწეობა არ არის აუცილებელი პირობა ბუნების კანონებისათვის. ეს არ გამორიცხავს იმას, რომ ადამიანთა მოღვაწეობა შეიძლება იყოს პირობა ბუნების კანონის მოქმედებისა, მაგრამ არა მოქმედებისა საერთოდ, არამედ მისი ამგვარად და არასხვაგვარად მოქმედებისა; ე. ი. ისეთი მოქმედებისა, რომელიც მიზნობრივად არის გათვალისწინებული. მაშასადამე, იგი ბუნების კანონის აუცილებელ პირობად მაინც არ ჩაითვლება.

სულ სხვა მდგომარეობაა ეკონომიური კანონების სფეროში. როგორც დავინახეთ, ადამიანთა მოღვაწეობა ეკონომიური კანონებისათვის არსებითი მნიშვნელობის მქონეს წარმოადგენს. თვითონ ადამიანთა მოღვაწეობა შედის ამ კანონთა მოქმედების პირობათა რიცხვში.

კაპიტალიზმიდან სოციალიზმზე გადასვლის აუცილებლობა უპირველეს ყოვლისა, საწარმოო ძალების ზასიათისაღმი წარმოებითი ურთიერთობების შესაბამისობის კანონს ემყარება. იმ პირობებიდან, რომლებშიც მოქმედებს ეს კანონი კაპიტალიზმის დროს, პირველ რიგში აღსანიშნავია კაპიტალისტურ კერძო საკუთრება და მისი დამკველი ბურჟუაზიული სახელმწიფო. ერთი და მეორეც ზღუდავს ამ კანონის მოქმედებას. ეწინააღმდეგება მის მოთხოვნებს, ერთი ობიექტურად, ხოლო მეორე შეგნებულად (პოლიტიკურად), რასაც გასაგებად ხდის ბურჟუაზიის კლასობრივი მდგომარეობა. აუცილებლობა კაპიტალიზმის სოციალიზმით შეცვლისა, როგორც ამ კანონის მოთხოვნა. მოთხოვნად რჩება. სანამ არსებობენ ზემოაღნიშნული პირობები. ეს მოთხოვნა რომ ვანხორციელდეს, საჭიროა შესაბამისი პირობების შექმნა. ე. ი. კაპიტალისტურა კერძო საკუთრების შეცვლა სოციალისტურა საკუთრებით, ხოლო ბურჟუაზიული სახელმწიფოსი—პროლეტარიატის დიქტატურით. სხვანაირად რომ ვთქვათ, კაპიტალიზმიდან სოციალიზმზე გადასე-

ლის აუცილებლობა არის ამავე დროს სოციალისტური რევოლუციის აუცილებლობა.

როგორც ვხედავთ, ეკონომიური კანონების პირობებზე ზემოქმედება არის იმის პირობა, რომ ეკონომიური კანონი ხორციელდება და მოვლენათა მსვლელობას განსაზღვრავდეს. ეს ზემოქმედება სხვადასხვა ხასიათის შეიძლება იყოს, შეიძლება ის ყოველთვის არც შეესაბამებოდეს ამა თუ იმ კანონის მოთხოვნას, მაგრამ ადამიანები არასდროს არ არიან გულგრილნი ეკონომიური კანონების პირობებისადმი. ეს გასაგებიც არის. ინტერესი ამ პირობებისადმი გამოხატულებაა იმ მოთხოვნილებებისა, რომელიც ადამიანის ეკონომიურ მოღვაწეობას განსაზღვრავს. მაშასადამე, ეკონომიური კანონები ხორციელდებიან არა „ავტომატურად“, არამედ ადამიანთა მოღვაწეობის გზით, ხოლო ეს მოღვაწეობა იმ პირობებზე განუწყვეტელ ზემოქმედებას გულისხმობს, რომელზეც კანონების მოქმედება არის დამოკიდებული.

თუ ეკონომიური კანონები ხორციელდებიან ადამიანთა მოღვაწეობაში და ამ მოღვაწეობის გზით, მაშინ იმაზე, თუ რა ხასიათს ატარებს ეს მოღვაწეობა—შეგნებულს წარმოადგენს იგი, თუ არა. მხოლოდ კანონის მიხედვით მოქმედებაა, თუ ამავე დროს მისი გამოყენებაც არის,—მნიშვნელოვნად არის დამოკიდებული საზოგადოებრივ მოვლენათა ტემპები და ერთი საფეხურიდან მეორეზე გადასვლის სიძნელე თუ სიადვილე. სწორედ აქ იჩენს თავს მოწინავე იდეების მნიშვნელობა საზოგადოებრივი განვითარების პროცესში.

საზოგადოებრივი იდეები, თეორიები ცხოვრების სუბიექტურ მხარეს წარმოადგენენ. მათი როლის კონკრეტული გარკვევა იმ პრობლემის გარკვევას მოითხოვს, რომელიც სუბიექტური და ობიექტური ფაქტორების ურთიერთობის პრობლემის სახელით არის ცნობილი.

მარქსიზ-ლენინიზმის კლასიკოსები, რამდენადაც ჩვენ ვიცით, საერთოდ ისტორიული პროცესის მიმართ ტერმინებს „ობიექტური ფაქტორი“, „სუბიექტური ფაქტორი“ არ იმარბენ. ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, თითქოს ამ ტერმინების ხმარება გაუპატიურებელი იყოს. მაგრამ სავეალდებულოა, რომ ამ ტერმინებით სათანადო ცნების ზუსტი შინაარსი აღინიშნებოდეს. რათა თავიდან ყოფილიყო აცილებული ის გაუგებრობანი, რომლებიც არც-

თუ ისე იშვიათია ჩვენს ლიტერატურაში აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობის დროს.

ფაქტორს საერთოდ იმას უწოდებენ ხოლმე, რაც რაიმე საგანს ან მოვლენას განაპირობებს. ჩვენ ვამბობთ „განაპირობებს“ და არა „განსაზღვრავს“. ვინაიდან განმსაზღვრელის ცნება, როდესაც ასეთ ზოგად რაიმესთან გვაქვს საქმე, როგორცაა ობიექტურისა და სუბიექტურის ურთიერთობა, იმის გამოსათქმელად იხმარება. რაზედაც საბოლოო ანვარიშით ყველა სხვაა დამოკიდებული და რაც სხვაზე არ არის დამოკიდებული. ფაქტორისათვის რომ განმსაზღვრელი გვეწოდებინა, ასეთად უნდა ჩაგვეთვალა სუბიექტური ფაქტორიც, მაგრამ, როგორც არ უნდა იყოს ამ უკანასკნელის შინაარსი (ამაზე ქვემოთ) რაკი ის სუბიექტურია. განმსაზღვრელი, პირველადი, ყველა სხვა მოვლენის ამხსნელი არ იქნება. ფაქტორს ცნება კი იმდენად ზოგადი უნდა იყოს, რომ მან დაიქვემდებაროს როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური ფაქტორის ცნებები.

რა არის სუბიექტური ფაქტორი?

სიტყვა „სუბიექტური“ სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება. ყოველდღიურ ლაპარაკში სუბიექტურს საკითხის იმგვარ გადაწყვეტას უწოდებენ ხოლმე, რომელიც ვინმეს ნება-სურვილით არის განსაზღვრული და არ შეესაბამება ობიექტურ, ნამდვილ ვითარებას. უფრო ხშირად სუბიექტურად საქმისადმი უსამართლო, უკანონო მიდგომას თვლიან და აბობენ „ჩემს მიმართ სუბიექტურობა გამოიჩინაო“ აქ „სუბიექტურობა“ უპირისპირდება იმას. რაც კანონიერებით არის გათვალისწინებული, სულ ერთია, იქნება. ეს იურიდიული თუ მორალური კანონმდებლობა. გნახელოვანიაში სიტყვა „სუბიექტურს“ უმთავრესად ორი მნიშვნელობა აქვს: სუბიექტური ნიშნავს იდეალურს. ობიექტური სინამდვილის ასახვას. ასე მაგ., ჩვენ ვამბობთ, რომ შეგრძნება, აღქმა, წარმოდგენა. აზროვნება და ა. შ. სუბიექტურია, ე. ი. მატერიალურის იდეალური ხატია და არსებობენ როგორც ფსიქიკური მოვლენები. აქ „სუბიექტური“ უპირისპირდება „მატერიალურს“. მაგრამ გნოსეოლოგიაში მეორე რამაც აქვთ ხოლმე მხედველობაში. როდესაც აღქმას ან აზრს სუბიექტურს უწოდებენ. აქ სუბიექტურში იგულისხმება ის. რაც ობიექტურის ასახვას ან მის ადეკვატურ ასახვას არ წარმოადგენს და ცნობიერების შინაარსისადმი მიტმანებულთა შეპყრობილი სუბიექტის მიერ. ამ აზრით, ცნობიერების შინაარსზე

განასხვავებენ ობიექტურს, ე. ი, ჭეშმარიტ მხარეს და სუბიექტურს, ე. ი. იმას, რაც არ არის ჭეშმარიტი, ე. ი. სინამდვილას აღიქვართური ასახვა.

მაგრამ არც ერთ ზემოთ ჩამოთვლილ შემთხვევაში „სუბიექტურს“ „ფაქტორის“ პრედიკატად არ ხმარობენ და სუბიექტურ ფაქტორზე არ ლაპარაკობენ. სუბიექტური და ობიექტური ფაქტორების ცნებებს ჩვეულებრივ ისტორიული მოვლენების ახსნის დროს იყენებენ და ამ ფაქტორების ურთიერთობის საკითხს აყენებენ. რა შეიძლება იყოს ისტორიაში სუბიექტური?

არცთუ ისე იშვიათად ჩვენს ლიტერატურაში შევხვდებით დებულებას იმის შესახებ, რომ სუბიექტური ფაქტორი (ზოგი უმატებს: ფართო გაგებით), ეს არის ხალხთა მასები, თვითონ ადამიანები, კლასები, პარტიები და ცალკეული პიროვნებები. ასეთ შეხედულებას შეუძლებელია დავეთანხმოთ. საქმე იმაშია, რომ ისტორია სხვა არაფერია. თუ არა მასების, კლასების, პარტიების, პიროვნებების მოღვაწეობა. და თუ ყოველი ეს სუბიექტური ფაქტორია, რაღა რჩება ობიექტური ფაქტორისათვის? იქნებ ამ შეხედულების მქონე ავტორების მიერ ნაგულსხმევია, რომ ობიექტურა ფაქტორი ისტორიული კანონზომიერებაა ან საზოგადოებრივი ყოფიერება საერთოდ? მაგრამ ერთიცა და მეორეც რას წარმოადგენს ადამიანების გარეშე? განა ცხადი არ არის, რომ აქ „ობიექტურა ფაქტორი“ ზედმეტი ცნება ხდება? მაგრამ სუბიექტურ ფაქტორზე ლაპარაკს მაშინ აქვს აზრი, თუ ის განიხილება ობიექტურ ფაქტორთან მიმართებაში. მაშასადამე, სუბიექტური ფაქტორისა და მასებისა და ა. შ. გაიგივებით ლოგიკურადაც ყალბ მდგომარეობას ვღებულობთ.

ისტორია ადამიანთა მოღვაწეობის ისტორიაა და სწორედ ამიტომ ობიექტურიცა და სუბიექტურიც მხოლოდ ამ მოღვაწეობაში შეიძლება იყოს. საკითხი იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ ობიექტური ფაქტორი ამ მოღვაწეობის გარეთ ვეძებოთ, სუბიექტურა ფაქტორი კი მასში. არამედ იმაში, რომ გამოვარკვიოთ, თუ რა წარმოადგენს ადამიანთა საზოგადოებრივ მოღვაწეობაში ობიექტურს, ე. ი. მათი ნებისყოფისაგან დამოუკიდებელს და ამ მოღვაწეობის განმსაზღვრელს და რა—სუბიექტურს, ე. ი. მათზე დამოკიდებულს და მათგან განპირობებულს.

ობიექტური განსაზღვრავს ადამიანთა მოღვაწეობას—ეს დებულება არ უნდა გადაიქცეს იმ შეცდომის საბაზად, თითქოს ისტორიის კანონები ცალკეა და ადამიანთა მოღვაწეობა ცალკე, მათზე დამოკიდებული და მათგან განსაზღვრული. ასეთი შეცდომის წყარო ბუნების კანონებისა და საზოგადოებრივი განვითარების კანონების არსებითი განსხვავების უგულვებელყოფა იქნება. ეს განსხვავება კი შემდეგში მდგომარეობს: ბუნების კანონები ობიექტურია, და ეს არა მარტო იმ აზრით, რომ ისინი დამოუკიდებელია ადამიანთა ნებისყოფაზე, არამედ იმ აზრითაც, რომ ისინი ადამიანთა გარეშე არსებობენ და ადამიანთა მოღვაწის სრულიადაც არ საჭიროებენ. ადამიანი იქნება თუ არ იქნება, ამით ბუნების კანონი არაფერს არ ჰკარგავს და განაგრძობს თვის არსებობას და მოქმედებას. სულ სხვა საქმეა ისტორია. საზოგადოების ისტორიის კანონები მხოლოდ ადამიანთა, მათი მოქმედების გზით არსებობენ და მოქმედებენ. მართალია, ისინი ობიექტურია, ე. ი. ადამიანთა ნებისყოფით არ განისაზღვრებიან, მაგრამ შეუძლებელია დამოუკიდებელნი იყვნენ ადამიანებისაგან, რამდენადაც ისინი, როგორც ითქვა, სწორედ მათი მოღვაწეობის კანონებია.

მაშ ასე: ობიექტური და სუბიექტური ადამიანთა. საზოგადოების მოღვაწეობაში უნდა გაირჩეს. გასაგებია, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების ობიექტური მხარე მატერიალურია ცხოვრებაა. საზოგადოებრივი ყოფიერება, რომლის განვითარების კანონზომიერება ობიექტურს, ე. ი. ადამიანის, მთელი საზოგადოების ნებისყოფისაგან დამოუკიდებელს წარმოადგენს.

რევოლუციური სიტუაციის დახასიათების დროს ვ. ი. ლენინი ჩამოთვლის იმ ცვლილებებს, რომლებსაც ის ობიექტურს უწოდებს და რევოლუციის გამარჯვების ერთ-ერთ პირობად თვლის. ლენინი წერს, რომ რევოლუციური სიტუაცია გულისხმობს იმ ობიექტურ ცვლილებებს, „რომლებიც დამოკიდებული არ არის არა მარტო ცალკეული ჯგუფებისა და პარტიების, არამედ აგრეთვე ცალკეული კლასების ნებაზე“<sup>23</sup>. ვ. ი. ლენინი ლაპაოაკობს რევოლუციების შესახებ, მაგრამ რა უნდა ვიგულისხმოთ ობიექტურ ცვლილებებში საზოგადოებრივ განვითარებაში, სრულიად გარკვე-

<sup>23</sup> ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 21, გვ. 248.

ვით ჩანს. რაც შეეხება ტერმინს „ობიექტური ცვლილებები“. სავსებით შესაძლებელია მას ფაქტორი ვუწოდოთ, ვინაიდან ეს ისეთი ცვლილებებია, რომლებიც საზოგადოებრივ მოვლენებს განაპირობებენ.

ამრიგად, ისტორიული განვითარების ობიექტური ფაქტორია საზოგადოებრივი ცხოვრების მატერიალური მხარე, რომლის განვითარების ობიექტური კანონზომიერება დამოუკიდებელია ადამიანთა ნებისყოფისაგან და განსაზღვრავს მათი მოღვაწეობის ყველა მხარეს.

შედარებით უფრო რთულია საკითხი სუბიექტური ფაქტორის შესახებ. თუ ობიექტური ფაქტორი საზოგადოებრივი ცხოვრების მატერიალური მხარეა, ობიექტურ კანონზომიერებას გულისხმობს. მაშინ ხომ არ გამომდინარეობს აქედან, რომ სუბიექტური ფაქტორი ამ კანონზომიერების შეგნება, მისი იდეალური ასახვა იქნება? სუბიექტური ფაქტორის ამგვარ გაგებას, მის შემოფარვლას ობიექტური კანონზომიერების შეგნებით სერიოზული სიძნელე ახლავს თან. საქმე იმაშია, რომ საკითხი შეეხება არა საზოგადოებრივი ცხოვრების სუბიექტურ მხარეს, როგორც მხოლოდ იდეალურ ასახვას, არამედ ამ მხარეს, როგორც ფაქტორს, მაშასადამე, ისეთ რაიმეს, რაც განაპირობებს ისტორიულ პროცესს. მაგრამ იდეებს, თეორიებს. რამდენადაც ისინი მხოლოდ ასახვად რჩებიან, არ შეუძლიათ განაპირობონ ისტორიული განვითარება და საერთოდ რაიმე ცვლილება შეიტანონ მატერიალურ ცხოვრებაში. ისინი ასეოროლს მხოლოდ მაშინ ასრულებენ, თუ ადამიანთა პრაქტიკულ მოღვაწეობაში ხორციელდებიან და ამ მოღვაწეობის გზით მოვლენათა მსვლელობას განაპირობებენ. არ ყოფილა ისტორიაში შემთხვევა, რომ იდეებს ერთი წყობილებიდან მეორე წყობილებაში გადასვლა უზრუნველყოთ ან თუნდაც ერთი საზოგადოების მატერიალურ ცხოვრებაში რაიმე შეეცვალოთ. ასეთ მისიას ყოველთვის იდეების მქონე გარკვეული კლასები ასრულებენ. ადამიანთა შეგნებულ მოღვაწეობა და არა შეგნება, როგორც ასეთი, წარმოადგენს ისტორიული ცვალებადობის განმაპირობებელს და, მაშასადამე, საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების ფაქტორს,

აქ შეიძლება იკითხონ: „სუბიექტურობის“ ასეთი გაგება როგორ ეთანხმება იმ გარემოებას, რომ ადამიანთა პრაქტიკული მოღვაწეობა. რაც არ უნდა იყოს, მაინც პრაქტიკულია და, მაშასადამე, იდეალური (სუბიექტური) სფეროთი არ შემოიფარგლება.

სანამ ამ კითხვას ვუპასუხებდეთ, გავიხსენოთ, უწოდებდა თუ არა კ. მარქსი ასეთ რაიმეს „სუბიექტურს“ და რა აზრს სდებდა ამ გამოთქმაში. კ. მარქსი ცნობილ პირველ თეზისში ლ. ფოიერბახის შესახებ წერდა: „მატერიალიზმის მთავარი ნაკლი დღემდე, ფოიერბახის ჩათვლით, ისაა, რომ იგი საგანს, სინამდვილეს, გრძნობიერებას მხოლოდ ობიექტის ანუ განჭვრეტის ფორმაში იხილავს და არა როგორც ადამიანის გრძნობადს მოქმედებას. პრაქტიკას, არა სუბიექტურად. ამიტომ მოხდა, რომ მოქმედ მხარეს, წინააღმდეგ მატერიალიზმისა. იდეალიზმი ავითარებდა, მაგრამ მხოლოდ აბსტრაქტულად, რადგან იდეალიზმა, რასაკვირველია, ნამდვილ, გრძნობად მოქმედებას, როგორც ასეთს, არ იცნობს“. რას ნიშნავს „სინამდვილის განხილვა სუბიექტურად“? რომელსაც ძველი მატერიალიზმი ვერ ახერხებდა და ამის გამო „მოქმედ მხარეს“ ვერ ავითარებდა? იმას, რომ სინამდვილესთან ადამიანის ურთიერთობა მდგომარეობს არა მარტო იმაში, რომ იგი ასახავს მას, უპირისპირდება როგორც ობიექტს, არამედ იმაშიც, რომ იგი ჰქმნის სინამდვილეს თავისი აზრებისა და მიზნების მიხედვით, რაც ობიექტურის გარდაქმნის პროცესს წარმოადგენს პრაქტიკის საფუძველზე. აქ მარქსი „სუბიექტურში“ სწორედ ადამიანთა შეგნებულ მოღვაწეობას გულისხმობს, უწოდებს მას სუბიექტურს იმიტომ, რომ იგი სუბიექტიდან მომდინარე აქტივობაა, აქტივობა, რომელიც ობიექტურ სინამდვილესთან მისი ურთიერთობის უმნიშვნელოვანეს მხარეს წარმოადგენს.

ჩვენი მსჯელობის კონტექსტში ეს „სუბიექტურობა“ ფაქტორს რომ მიეწერება და აქტიურ სუბიექტზე, ამ შემთხვევაში შეგნებულად მოქმედ საზოგადოებრივ ჯგუფზე,—მიუთითებს.

ამრიგად, ისტორიული განვითარების სუბიექტური ფაქტორი ადამიანთა შეგნებული ისტორიული მოღვაწეობაა და არა მხოლოდ კანონზომიერების შეგნება. ეს შეგნებული მოღვაწეობა ისტორიული პროცესის კანონზომიერების შეგნებასა და, მის მიხედვით, ობიექტური კანონების გამოყენების პროცესს წარმოადგენს.

ობიექტური და სუბიექტური ფაქტორი საზოგადოებრივი მოქრაობის ორ სხვადასხვა მხარეს წარმოადგენს. ლოგიკურად ისინი ერთმანეთს გულისხმობენ. ობიექტურ ფაქტორზე ლაპარაკს აზრია აქვს სუბიექტურ ფაქტორთან მიმართებაში და პირიქით, სუბიექ-

ტური ფაქტორის ცნება ზედმეტი იქნებოდა ობიექტური ფაქტორის ცნებასთან მისი მიმართების გარეშე. მაგრამ ცნებათა ეს ლოგიკური დამოკიდებულება არ უნდა აეურიოთ იმ რეალურ მიმართებასთან, რომელიც კონკრეტულად მყარდება ობიექტურ და სუბიექტურ ფაქტორებს შორის საზოგადოებრივი განვითარების ამით იმ საფეხურზე. თუ ლოგიკურად ობიექტური ფაქტორისა და სუბიექტური ფაქტორის ცნებები უფრთმანეთოდ არ არსებობენ, რეალურად საცვებით შესაძლებელია არსებობდეს ობიექტური ფაქტორი, მაგრამ არ იყოს სათანადო სუბიექტური ფაქტორი, მაგ., რევოლუციური სიტუაციის, როგორც ობიექტური ფაქტორის. არსებობა აუცილებლობით არ გულისხმობს სათანადო სუბიექტური ფაქტორის არსებობასაც. ახასიათებს რა რევოლუციურ სიტუაციას, ვ. ლენინი აღნიშნავს, რომ ასეთი სიტუაცია იყო 1859—61 წლებში რუსეთში, გასული საუკუნის 60-იან წლებში გერმანიაში, მაგრამ რევოლუციები არ მოხდა. რატომ? იმიტომ, რომ ადგილი არ ჰქონდა სუბიექტურ ცვლილებებს, არ არსებობდა სუბიექტური ფაქტორი. „რევოლუცია,—წერს ვ. ლენინი,—ყოველი რევოლუციური სიტუაციიდან კი არ წარმოიშვება, არამედ მხოლოდ ისეთი სიტუაციიდან, როდესაც ზემოთ ჩამოთვლილ ობიექტურ ცვლილებებს ემატება სუბიექტური ცვლილება, სახელდობრ: ემატება რევოლუციური კლასის რევოლუციური მასობრივი მოქმედების უნარი, ამასთან ეს მოქმედება საკმაოდ ძლიერი უნდა იყოს, რომ გასტეხოს (ან შეარყიოს) ძველი მთავრობა. რომელიც არასოდეს, კრიზისების ეპოქაშიც კი, არ „წააქცევა“, თუ არ „წააქციეს“<sup>24</sup>.

სოციალისტური რევოლუციის სუბიექტური ფაქტორის მომზადებაში განსაკუთრებულ როლს ასრულებს სოციალისტური იდეოლოგიის შეტანა მუშათა მოძრაობაში. მუშათა კლასს თავისი ძალებით არ შეუძლია სოციალისტური შეგნება გამოიმუშაოს. ასეთი შეგნება მუშათა კლასში გარედან უნდა იყოს შეტანილი. თავისთავად მუშათა მოძრაობა იწყება, როგორც სტიქიური პროცესი. რომელიც ბურჟუაზიული იდეოლოგიის გავლენას განიცდის. თუ მასში სოციალისტური იდეოლოგია გარედან არ იქნა შეტანილი, ის თვითონ მას ვერასოდეს ვერ გამოიმუშაავებს. თუკაც ოდესმე მუშა-

24 ვ. ლენინი, ოხზ., ტ. 21, გვ. 249.



თა კლასი შეგნებულობის იმ დონეს მიაღწევდა. რადესაც მიზნად სოციალისტურ რევოლუციას დაისახავდა და მას შეგნებულად განაზორციელებდა. მაგრამ ეს შეგნება მეცნიერული იდეოლოგია არ იქნებოდა, ის იდეოლოგია, რომელიც მუშათა კლასის პარტიამ უნდა შეიტანოს რევოლუციურ მოძრაობაში. სხვანაირად ეს აზრი ასე გამოითქმება: სოციალიზმი არის ისტორიული აუცილებლობა. მარქსისტული პარტიის მიერ მუშათა მოძრაობაში სოციალისტური იდეოლოგიის გარედან შეტანა არ არის სოციალისტური რევოლუციის გამარჯვების ერთადერთი პირობა. მაგრამ თუ პარტიას სოციალისტური იდეოლოგია გარედან შეაქვს მუშათა მოძრაობაში, ეს იმიტომ, რომ ამ მოძრაობას თავიდან ააცილოს გრძელი და მტკივნეული გზა, შეამოკლოს ეს გზა, რათა ნაკლები წვალებით და რაც შეიძლება მოკლე ხანში განთავისუფლდეს საზოგადოება ანტაგონისტური წყობილებისაგან. ეს არის ჩარევა ობიექტურად კანონზომიერი მოვლენების მსვლელობაში, მაგრამ ჩარევა არა ისტორიული განვითარების კანონების შექმნის ან მოსპობის. არამედ საზოგადოების ინტერესებისათვის მათი გამოყენების აზრით.

სოციალისტური საზოგადოების განვითარების ობიექტური ფაქტორი მთელი რიგი თავისებურებებით ხასიათდება. რაც მას თვისობრივად განასხვავებს კლასობრივ-ანტაგონისტური ფორმაციების განვითარების ობიექტური ფაქტორისაგან. ეს გარემოება აიხსნება იმით, რომ სოციალისტური საზოგადოებრივ-ეკონომიური ფორმაცია პრინციპულად განსხვავდება არა მარტო კაპიტალისტური ფორმაციისაგან, არამედ კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოებისაგან საერთოდ. რადგანაც სოციალისტური საკუთრება წარმოების საშუალებებზე მოასწავებს სრულიად ახალ ტიპს საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარებაში. ამიტომ ბუნებრივია, რომ ობიექტური კანონები, რომლებიც ამ ურთიერთობებით განსაზღვრულ პირობებში არსებობენ და მოქმედებენ, არსებითად განსხვავდებიან საზოგადოების მანამდელი განვითარების კანონებისაგან.

როგორც ითქვა, საზოგადოებრივი განვითარების ობიექტურ კანონებზე ბატონობის, საზოგადოების ინტერესებისათვის მათი გამოყენების ერთ-ერთ პირობას მათი შეცნობა წარმოადგენს. ერთ-ერთი მიზეზი იმ გარემოებისა, რომ კაპიტალისტურ საზოგადოებაში კანონების ასეთი გამოყენება არ ხდება, იმაში მდგომარეობს.

რომ საზოგადოებრივი პროცესი განპირობებული არ არის ობიექტური კანონების ნამდვილი ცოდნით. აქ შეიძლება იკითხოთ: თუ საზოგადოებრივი კანონზომიერების შეცნობა მათი დამორჩილების პირობაა. მაშინ კაპიტალისტური წყობილების დროს რატომ არ არის შესაძლებელი ობიექტური კანონების კონტროლი და მათზე გაბატონება? ხომ არსებობს კაპიტალიზმის კანონზომიერების შესახებ მეცნიერული თეორია—მარქსიზმ-ლენინიზმი და, მაშასადამე, ამ საზოგადოების განვითარების ბუნებაც ხომ შეცნობილს წარმოადგენს? საქმე იმაშია, რომ: 1) საზოგადოების ობიექტური კანონების შეცნობა აუცილებელი პირობაა მათზე გაბატონებისათვის, მაგრამ სრულიადაც არ არის საკმარისი პირობა; 2) ამ შეცნობას არათუ მხარს არ უჭერენ კაპიტალისტური საზოგადოების გაბატონებული კლასები, არამედ მას ყოველნაირად ეწინააღმდეგებიან. ეს გასაგებიც არის. კაპიტალისტური საზოგადოების განვითარების კანონზომიერების ცოდნა ნიშნავს იმის ცოდნას, რომ კაპიტალიზმი, რომელიც ემყარება ანტაგონისტურ წინააღმდეგობას საწარმოო ძალებსა და წარმოებით ურთიერთობებს შორის. უნდა დაილუპოს და გარდუეღად შეიცვალოს უფრო მაღალი საზოგადოებრივი ორგანიზაციით, სოციალისტური წყობილებით. თავისთავად ცხადია, რომ კაპიტალისტური საზოგადოების გაბატონებული კლასები დაინტერესებული არიან არა იმით, არამედ სრულიად საწინააღმდეგოთი—კაპიტალიზმის დაცვითა და შენარჩუნებით. ამიტომ კლასობრივ საზოგადოებაში ობიექტური კანონების შეცნობაც კლასობრივ ხასიათს ატარებს და მთლიანად განსაზღვრულია საზოგადოების გაბატონებული ნაწილის კლასობრივი ინტერესებით; 3) აბსტრაქციაში კიდევაც რომ დავუშვათ ისეთი შემთხვევა, რომ მთელმა კაპიტალისტურმა საზოგადოებამ მოინდომოს საზოგადოებრივი ცხოვრების შესახებ მეცნიერული ცოდნის გამოყენება ობიექტურ კანონებზე გაბატონებისათვის, ეს უკანასკნელი მაინც შეუძლებელი იქნებოდა, ვინაიდან კანონების დაქვემდებარება საზოგადოებრივი კონტროლისადმი განისაზღვრება თვითონ ამ კანონების ხასიათით, იმით, თუ როგორი საზოგადოებრივი ურთიერთობების კანონებს წარმოადგენენ ისინი. კაპიტალისტური საზოგადოებრივი ურთიერთობები ანტაგონისტურ ურთიერთობებს წარმოადგენენ. ამიტომ ისინი შეუძლებლად ხდიან იმ კანონებზე ბატონობას, რომლებიც

მათ განსაზღვრავენ. ეს არის საქმის ობიექტური მხარე, რომლის გაუქმებაც არავითარ შემეცნებას არ ძალუძს.

რით ხასიათდება კლასობრივ-ანტაგონისტური საზოგადოების განვითარების კანონები? ის გარემოება, რომ ისინი ობიექტურად არსებობენ, რა თქმა უნდა, ამ კანონების არავითარ თავისებურებას არ ჰქმნის. მათი თავისებურება მკლავწდება მაშინ, როდესაც ირკვევა ამ ობიექტურად არსებობის სპეციფიკა და ადამიანთა მათდამი დამოკიდებულების ხასიათი.

კაპიტალიზმი საქონლის წარმოებას ემყარება, როდესაც სამუშაო ძალა საქონლად არის გადაქცეული. მაგრამ, როგორც ფ. ენგელსი აღნიშნავს: „ყოველ საზოგადოებას. რომელიც საქონლის წარმოებაზეა დაყრდნობილი, ის თავისებურება ახასიათებს, რომ იქ მწარმოებლებს დაკარგული აქვთ ბატონობა თავიანთი საკუთარი საზოგადოებრივი ურთიერთობის მიმართ“<sup>25</sup>. წარმოების საშუალებათა კერძო საკუთრება გარდუვალად იწვევს ანარქიას საზოგადოებრივ წარმოებაში, რომელიც არ ემორჩილება და ვერც დაემორჩილება ერთიან საზოგადოებრივ კონტროლს. ეს ანარქია. რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, თითქოს წარმოება კანონებს არ ექვემდებარებოდეს. ანარქია არ არის იგივე, რაც „უკანონობა“. კაპიტალისტური საზოგადოების ეკონომიური კანონები სწორედ ამ ანარქიის გზით ხორციელდება და მას განსაზღვრავს. ცალკეულ ფაბრიკაში წარმოების ორგანიზაცია უპირისპირდება მთელ საზოგადოებაში გაბატონებულ წარმოების ანარქიას, რაშიც აისახება წინააღმდეგობა საზოგადოებრივ წარმოებასა და კაპიტალისტურ მითვისებას შორის. საზოგადოებრივ პროცესებზე ბატონობა მხოლოდ მათი გეგმიანი მართვით შეიძლება. იქ, სადაც არ არსებობს ეს უკანასკნელი, არ არსებობს არც პირველი. წარმოების გეგმიანი ხელმძღვანელობა კი გეგმზომიერი განვითარების ობიექტურ კანონს გულისხმობს. წარმოების საშუალებების კერძო საკუთრების არსებობის დროს ამ კანონის მოქმედება გამორიცხულია. წარმოების განვითარება აქ გზას იკაფავს, როგორც სტიქიური პროცესია, რომელიც არყვეს მთელ კაპიტალისტურ საზოგადოებას. ამის დამადასტურებელია კრიზისები, წარმოების წყვეტადობა და ა. შ. ასეთ პირობებში არათუ საზოგადოება არ ბატონობს ეკონომიურ კანონ-

<sup>25</sup> ფ. ენგელსი, ანტი-დიურიზმი, გვ. 322.

ნებზე, არამედ კაპიტალისტებიც უძლურნი არიან თავიდან აცი-  
ლონ დაძველებულ წარმოებით ურთიერთობებში მოქცეული სა-  
წარმოო ძალების დამანგრეველი მოქმედება.

ამრიგად, კაპიტალიზმის კანონების ერთ-ერთი თავისებურება  
იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი წარმოადგენენ ბრმად მოქმედი სა-  
ზოგადოებრივი პროცესების განმსაზღვრელს, პროცესებისა, რომ-  
ლებშიც აისახება საწარმოო ძალების ბატონობა ადამიანზე, ამ უკა-  
ნაქნელის იძულებითი მორჩილება საზოგადოებრივი სტიქიის წი-  
ნაზე.

ჩვენი მაგალითი შეეხებოდა კაპიტალისტურ ფორმაციას, მაკ-  
რამ ძნელი გასაგები არ არის, რომ პრინციპულად იგივე ითქმის  
სხვა, სოციალიზმამდელ საზოგადოებრივ ფორმაციებზეც. სხვანა-  
ირად: თუ მხედველობაში არ მივიღებთ სოციალურ რევოლუციებს,  
რომლის დროსაც შეგნებულობის როლი ზემოთ იყო გარკვეული,  
სოციალიზმამდე ყველა საზოგადოებრივ ფორმაციაში ეკონომიური  
კანონები მოქმედებდნენ და გზას იკაფავდნენ ადამიანთა სტიქიური  
მოქმედების გზით. ვიმეორებთ, ლაპარაკია არა ცალკეულ პირთა  
შეგნებაზე. არამედ საზოგადოებრივ შეგნებაზე, შეგნებაზე, როგორც  
მატერიალური ცხოვრების გამომჟღავნებელი. ამიტომ საზოგადოებ-  
რივი განვითარების აუცილებლობა ამ ფორმაციებში ხორციელდე-  
ბა როგორც იძულება.

მაგრამ, იქ, სადაც აუცილებლობა ადამიანთა წინაშე დგება  
როგორც იძულება, არ შეიძლება თავისუფლება არჩეობდეს. ამ  
აზრით, ისტორია ყოველი საზოგადოებისა, რომელიც სოციალიზ-  
მამდე არსებობდა და რომელშიც ეკონომიურ კანონებზე საზოგა-  
დოების გაბატონების შესაძლებლობა გამოირიცხებოდა, არის ის-  
ტორია არათავისუფალი საზოგადოებრივი განვითარებისა, სტიქი-  
ური და არა შეგნებული, მხოლოდ აუცილებელი და არა ადამი-  
ანთა თავისუფალი მოღვაწეობის ისტორია.

პრინციპულად განსხვავებული მდგომარეობაა სოციალისტურ  
საზოგადოებაში. სოციალიზმის დროს პირველად ხდება შესაძლე-  
ბელი საზოგადოებრივი განვითარების კანონებზე ბატონობა. მათი  
შეგნებული. შეცნიერულ ცოდნაზე დამყარებული გამოყენება მთე-  
ლი საზოგადოების ინტერესებისათვის. სტიქიური განვითარება ად-  
გილს უთმობს წარმოების გეგმიან მართვასა და ხელმძღვანელობას.  
„საზოგადოებრივი ძალები,—წერს ფ. ენგელსი,—სავსებით ისევე

მოქმედებენ, როგორც ბუნების ძალები: ბრმად ძალდატანებით. გამანადგურებლად, სანამ ჩვენ მათ არ შევიცნობთ და ანგარიშს არ გავუწევთ, ხოლო რაკილა მას ერთხელაც არის უკვე შევიცნობთ: გავიგებთ მათ მოქმედებას, მათ მიმართულებას, მათ ზეგავლენას. უკვე ჩვენზეა დამოკიდებული მათი თანდათან დამორჩილება ჩვენი ნებისყოფისადმი და მათი შემწეობით ჩვენი მიზნების მიღწევა. განსაკუთრებით ეს ითქმის თანამედროვე მძლავრ საწარმოო ძალებზე. სანამ ჩვენ ჯიუტად უარს ვამბობთ მათი ბუნებისა და მათი ხასიათის გაგებაზე, ამ გაგებას კი ეწინააღმდეგებიან წარმოების კაპიტალისტური წესი და მისი დამცველები,—მანამდე ეს საწარმოო ძალები ჩვენგან დამოუკიდებლად, ჩვენს წინააღმდეგ მოქმედებენ. ჩვენზე ბატონობენ... მაგრამ თუ ერთხელ მათი ბუნება გავიგეთ, ისინი შეიძლება შეკავშირებული მწარმოებლების ხელში დეჰორიზირი მბრძანებლიდან მორჩილ მსახურებად იქცნენ. ეს ისეთივე განსხვავებაა, როგორც გამანადგურებელი მეხის ელექტრობასა და ტელეგრაფის ან რკალური ნათურის დაურეგულირებელ ელექტრობას შორის არსებობს. ან კიდევ ისეთივე განსხვავებაა. როგორც ხანძარსა და ადამიანის სასარგებლოდ მოქმედ ცეცხლს შორის არსებობს. როდესაც თანამედროვე საწარმოო ძალებს ბოლოს მათა შეცნობილი ბუნების მიხედვით მოვეპყრობით, საზოგადოებრივი წარმოების ანარქიის ადგილს დაიჭერს წარმოების საზოგადოებრივად გეგმაშეწონილი მოწესრიგება, რომელიც ანგარიშს გაუწევს როგორც მთელი საზოგადოების, ისე ცალკე პირის მოთხოვნილებებს<sup>26</sup>.

ასეთი საზოგადოებაა სოციალისტური საზოგადოება. რომელშიც საზოგადოებრივი განვითარების აუცილებლობა უკვე აღარ არის იძულება, რომელთანაც მიმართებაში ადამიანი მხოლოდ მორჩილი შეიძლება იყოს. ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს. თითქოს ეს აუცილებლობა აღარ იყოს. საზოგადოებრივი განვითარების ობიექტური აუცილებლობა იძულებას წარმოადგენს მხოლოდ მაშინ, როდესაც ადამიანები უძლურნი არიან მის წინაშე. მაგრამ ის „თავისუფალ აუცილებლობად“ ხდება, როდესაც საზოგადოება ეპატრონება რა წარმოების საშუალებებს. ბატონდება საზოგადოებრივ პროცესებზე და შეგნებულად წარმართავს თავის ცხოვრებას.

<sup>26</sup> ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, ანტი-დიურონგი, გვ. 332—333.

სოციალიზმის ეკონომიური კანონები ისეთია, რომ ისინი შე-  
საძლებლად ხდინან მათზე ადამიანთა ბატონობას და საზოგადოებ-  
რივი ცხოვრების შეგნებულ მართვას. უფრო მეტიც, ამის გარეშე  
მათი მოქმედების სფერო იზღუდება და დამაბრკოლებელ ზღუდე-  
ებს აწყდება. მაგ., სახალხო მეურნეობის გეგმაზომიერი განვითარ-  
ების კანონის ბუნება ისეთია, რომ მისგან აუცილებლობით გა-  
მომდინარეობს მოთხოვნა, რომ სახალხო მეურნეობის გაძლოლა  
ხდებოდეს გეგმით. რომელშიც აისახება მეურნეობის სხვადასხვა  
დარგების რაციონალური ურთიერთობა. სხვანაირად რომ ვთქვათ,  
ამ კანონის მოქმედება შეუძლებელი გახდებოდა მეურნეობის გეგ-  
მიანი ხელმძღვანელობის, მთელი წარმოების შეგნებული ორგანი-  
ზაციის გარეშე. სახალხო მეურნეობის გეგმაზომიერი განვითარე-  
ბის კანონის მოქმედებისათვის ფართო გასაქანის მიცემა ამავე  
დროს ნიშნავს მეურნეობის შეგნებული მართვის სრულყოფასა და  
განვითარებას.

კაპიტალიზმიდან სოციალიზმზე გადასვლა ამავე დროს მოას-  
წავებს საზოგადოებრივი განვითარების სტიქიურობის შეცვლას  
შეგნებული განვითარებით. სოციალიზმის დროს ეკონომიური კან-  
ონები (და საერთოდ ობიექტური საზოგადოებრივი კანონები) მოქ-  
მედებს და ზორციელდება ადამიანთა შეგნებულ, თავისუფალ  
მოღვაწეობაში. ეს შეგნებულობა უპირისპირდება არა ობიექ-  
ტურობას, არამედ სტიქიურობას, ე. ი. ობიექტური საზოგადოებ-  
რივი პროცესი, რომელიც მანამდე სტიქიურად ვლინდებოდა, ახლა,  
სოციალიზმის დროს შეგნებულად მოქმედი საზოგადოების განვი-  
თარების პროცესს წარმოადგენს. ეს ისე არ უნდა გავიგოთ: თით-  
ქოს თვითონ კანონები ხდება შეგნებული და შეგნებულობა კანონ-  
ზომიერებას მიეწერება. კანონი ობიექტურია და ეს ობიექტურობა  
სწორედ იმაზე მიუთითებს, რომ ის დამოუკიდებელია შეგნებისაგან.  
თვითონ კანონში შეგნების შეტანა ობიექტური გონების აღიარება  
იქნებოდა, ხოლო ეს უკანასკნელი—ობიექტური იდეალიზმის გა-  
მართლება<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> ამიტომ სრულიად გაუგებარია, როდესაც ზოგიერთები „ეკონომიური  
კანონების მოქმედების შეგნებულ ხასიათზე ლაპარაკობენ. იხ. მაგალითად, კო-  
ლექტური შრომა „О закономерностях возникновения и развития соци-  
листического общества“, 1960 გვ. 79.

ამრიგად, საზოგადოებრივი ცხოვრების ობიექტური პროცესები შეიძლება ხორციელდებოდეს სტიქიურად და ადამიანთა შეგნებული მოღვაწეობის გზით. უკანასკნელ შემთხვევაში ეს შეგნებულობა ობიექტური კანონის ნიშანი კი არ არის (ვიმეორებთ, შეუძლებელია ობიექტურ კანონს შეგნება ჰქონდეს), არამედ იმის შედეგია, რომ სუბიექტური ფაქტორის გაჩენის შემდეგ საზოგადოებრივმა მოღვაწეობამ მიიღო შეგნებული ხასიათი. ადამიანთა შეგნებული მოღვაწეობა უპირისპირდება სტიქიურობას არა როგორც ობიექტურ ფაქტორთან იგივეობრივს, არამედ როგორც ამ უკანასკნელის განხორციელების თავისებურ ფორმას. სოციალიზმის დროს საზოგადოებრივი განვითარების ობიექტური ფაქტორი აღარ არის სტიქიური ძალა იმიტომ, რომ ეკონომიურ კანონებს საზოგადოება შეგნებულად იყენებს და, მაშასადამე, თავის კონტროლს უქვემდებარებს. ეკონომიური კანონი სტიქიური ძალაა, თუ მას შეგნებულად არ იყენებენ და, პირიქით, ის „მორჩილი“ ხდება, როგორც კი ადამიანები მას შეიმეცნებენ და საზოგადოების ინტერესებისათვის გამოიყენებენ.

საზოგადოებრივ ძალებზე გაბატონების, საზოგადოების კონტროლისადმი წარმოების დაქვემდებარების უპირველეს პირობას ის წარმოადგენს, რომ საზოგადოება თავის პრაქტიკულ მოღვაწეობაში ჰქმნიდეს და ავითარებდეს იმ პირობებს, რომლებიც აკმაყოფილებენ ზოგადი სოციოლოგიური კანონების მოთხოვნებს. ეს კანონები ყოველთვის და ყველგან სოციალური პროგრესის, საზოგადოებრივი ცხოვრების აღმავალი განვითარების კანონებია და სწორედ ამიტომ მათგან გამომდინარე მოთხოვნების დაკმაყოფილება არსებითად მნიშვნელოვანია საზოგადოებრივი სტიქიისაგან განთავისუფლების საქმეში. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ სპეციფიკური კანონები, რომლებიც არ შეესაბამება ზოგად სოციოლოგიურ კანონებს, არ იძლევა მათზე საზოგადოების გაბატონების შესაძლებლობას.

სოციალიზმამდე საზოგადოების მიერ არ ხდებოდა გამოყენება ამა თუ იმ ფორმაციის სპეციფიკური კანონების, რომლებიც სტიქიურად იკავფადნენ გზას. მათი მოქმედება და მოქმედება ზოგადი სოციოლოგიური კანონებისა სხვადასხვა ხაზზე მიმდინარეობდა, მათი წინააღმდეგობა ზულ უფრო და უფრო იზრდებოდა და მწვავედებოდა, სანამ მას სოციალური რევოლუცია არ გადაჭრიდა.

საზოგადოებრივი ფორმაციის შიგნით თავისუფალი ისტორიული მოღვაწეობა შეუძლებელია სპეციფიკური კანონების გამოყენების გარეშე. და, პირიქით. კანონების ეს გამოყენება იგივეა, რაც ისტორიული თავისუფლება. ბურჟუაზიული საზოგადოება არ არის თავისუფალი თავის მოღვაწეობაში იმიტომ, რომ კაპიტალისტური ფორმაციის სპეციფიკური კანონები მისთვის „დაუმორჩილებელი“ არიან და საზოგადოებრივი მეურნეობის სტიქია ყოვლისმძლე ძალას წარმოადგენს.

პრინციპულად განსხვავებული მდგომარეობა იქმნება სოციალიზმის დროს.

სოციალიზმის სპეციფიკური კანონების გამოყენება საზოგადოების ინტერესებისათვის შესაძლებელია იმიტომაც, რომ საზოგადოება არსებობს არის დანტერესებული ზოგადი სოციოლოგიური კანონების ფართო მოქმედებისათვის პირობების შექმნითა და განვითარებით. ხოლო სპეციფიკური კანონების მოთხოვნები პასუხობენ ზოგადი კანონების მოთხოვნებს. მაგ., სახალხო მეურნეობის გეგმაზომიერი განვითარების კანონი რომ ავიღოთ, მისი მოთხოვნების განხორციელება პირდაპირ შეესაბამება ისეთი ზოგადი სოციოლოგიური კანონის მოთხოვნებს, როგორიცაა საწარმოო ძალების ხასიათისადმი წარმოებითი ურთიერთობების შესაბამისობის კანონი.

თავისუფლება. რომელსაც საზოგადოება აღწევს სოციალიზმის, არ არის თავისუფლების უმაღლესი ხარისხი. მისი შემდგომი განვითარება პირობადებულია სოციალისტური საზოგადოების განვითარებით კომუნისმისაკენ. აქ, უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია ცვლილება შრომისადმი ადამიანთა დაზოკიდებულებაში.

სოციალისტური საზოგადოება აყენებს მოთხოვნას, რომ თითოეულმა იშრომოს უნარის მიხედვით. სოციალიზმის დროს ამ მოთხოვნასა და ინდივიდს შორის ჯერ კიდევ არ არსებობს უშუალო ერთიანობა. რის გამოც ამ პრინციპის განხორციელებისათვის საჭირო ხდება განსაზღვრული გარანტიები, რომლებიც ძირითადად ორ ფორმაში ვლინდება: 1) საზოგადოებრივი დოვლათის განაწილება ხდება შრომის მიხედვით, რაც ინდივიდს განსაზღვრავს იმისათვის, რომ მან თავისი უნარი შეგნებულად გამოიყენოს შრომისათვის ან, უბრალოდ რომ ვთქვათ, იშრომოს იმიტომ, რომ ჭამოს. ვინც არ მუშაობს, ის არც ჭამს. ეს გარკვეული სახის იძულებაა. მაგრამ ისეთი იძულება, რომელიც აუცილებლობით გამომდინარეობს კომუნისტური ფორმაციის იმ საფეხურის განვითარების დო-



ნიდან, რომელსაც სოციალიზმი წარმოადგენს; 2) ვინც ამ პრინციპს უგულვებელყოფს, მათ მიმართ საზოგადოება მიმართავს გარკვეულ იურიდიულ და მორალურ სანქციებს. იურიდიულს—რამდენადაც ინდივიდი იმაზე მეტის მიღებას ცდილობს, რაც მან იშრომა და მორალურს—რამდენადაც ინდივიდი კმაყოფილდება იმის მიღებით, რაც მან თავისი უნარის არასრული გამოყენებით დაიმსახურა.

ეს გარანტიები ზედმეტი გახდება კომუნიზმის დროს. კომუნისტურ საზოგადოებაში მოთხოვნა იმისა, რომ თითოეულმა იშრომოს უნარის მიხედვით, ინდივიდისათვის შინაგანი ხდება ან. რაც იგივე, მის მოთხოვნილებად იქცევა და ამ მოთხოვნასა და ინდივიდს შორის უშუალო ერთიანობა მყარდება. ამ პროცესის ობიექტური საფუძველი განვითარების ისეთ დონეს გულისხმობს, როდესაც საზოგადოებას შესაძლებლობა აქვს დააკმაყოფილოს თითოეული მისი მოთხოვნილების მიხედვით.

შრომის გადაქცევა ადამიანთა მოთხოვნილებად შრომას ხდის ნამდვილად თავისუფალ შრომად, ხოლო ადამიანს—ჭეშმარიტად თავისუფალ პიროვნებად. სოციალიზმი ამგვარი უმაღლესი თავისუფლების უმნიშვნელოვანეს პირობებს ჰქმნის, რამდენადაც უზრუნველყოფს ექსპლუატაციისაგან თავისუფალ შრომას და ადამიანის პიროვნული ძალების სრული განვითარებას შესაძლებლობას. მაგრამ სოციალიზმის დროს შრომა ჯერ კიდევ რჩება უმთავრესად ცხოვრების საშუალებად მაშინ. როდესაც კომუნიზმის დროს ის მოთხოვნილებადაც იქცევა. რა თქმა უნდა. სოციალიზმშია და კომუნიზმს შორის არ არის ისეთი მკვეთრი ზღვარი რომლის ერთ მხარეს იქნებოდა შრომა, როგორც მხოლოდ ცხოვრების საშუალება. ხოლო მეორე მხარეს—შრომა. როგორც ამავე დროს მოთხოვნილება. ეს უკანასკნელი მომენტი სოციალიზმის დროს ისახება და ვითარდება. ისევე, როგორც საერთოდ კომუნიზმის ყლორტები სოციალიზმის დროსვე იწყებენ გაშლას. „წმინდა“ სოციალიზმი, კომუნიზმისაგან ყოველმხრივ განსხვავებული. მხოლოდ აბსტრაქციაში გამოიყოფა. სინამდვილეში კი უკვე სოციალიზმის დროს იჩენს თავს კომუნიზმის მრავალი დამახასიათებელი თვისება.

აქ ჩვენს ამოცანას არ შეადგენს სოციალისტური საზოგადოების თავისუფლების ყველა ფორმის დახასიათება. ჩვენ მხოლოდ ერთი საკითხი—სოციალიზმის დროს თავისუფლებისა და ისტორი-

ული აუცილებლობის ურთიერთობის საკითხი განვიხილეთ. ძნელი განსაზღვრება არ არის, რომ თავისუფალი ისტორიული მოღვაწეობა, საზოგადოებრივი განვითარების პროცესებზე ადამიანთა ბატონობა და საზოგადოებრივი ცხოვრების შეგნებული წარმართვა, თავის მხრივ, გულისხმობს ადამიანის ეკონომიურ და პოლიტიკურ თავისუფლებას, პიროვნების თავისუფლებას საერთოდ.

პიროვნების ნამდვილი თავისუფლება მხოლოდ სოციალიზმად როს არის შესაძლებელი. ამ თავისუფლების პირველ და ძირითად პირობას წარმოების საშუალებათა საზოგადოებრივი საკუთრება წარმოადგენს. ბურჟუაზიული იდეოლოგია პიროვნების თავისუფლების საკითხს ჩვეულებრივ აკავშირებს კერძო საკუთრების საკითხთან და პიროვნების თავისუფლების ძირითად პირობად კერძო საკუთრებას თვლის. ბურჟუაზიული იდეოლოგიების მიერ ადამიანის „მე“ თითქმის გაიგივებულია ისეთ რაიმესთან, როგორცაა „ჩემი“. მაგრამ კერძო საკუთრება ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაციის საფუძველია, ხოლო ექსპლოატაცია და თავისუფლება ერთმანეთს გამორიცხავენ. კერძო საკუთრება არ შეიძლება იყოს თავისუფლების კრიტერიუმში, ვინაიდან ის თავისი არსებით საზოგადოების უმრავლესობის არათავისუფლებას მოასწავებს. სკკპ 22-ე ყრილობაზე ნ. ს. ხრუშჩოვმა თქვა: „ნამდვილი თავისუფლებისა და ბედნიერების კრიტერიუმია ისეთი საზოგადოებრივი წყობა. რომელიც ათავისუფლებს ადამიანს ექსპლოატაციის ჩაგვრისაგან, აძლევს მას ფართო დემოკრატიულ უფლებებს, უზრუნველყოფს შესაძლებლობას იცხოვროს ღირსეულ პირობებში, აძლევს მას ხვალისდელი დღის რწმენას, ავლენს მის ინდივიდუალურ უნარსა და ნიჭს, განუმტკიცებს შეგნებას, რომ მისი შრომა სასარგებლოა მთელი საზოგადოებისათვის. სწორედ სოციალიზმია ასეთი საზოგადოებრივი წყობილება. ყველა ფასეულობიდან, რომლებიც სოციალისტურმა საზოგადოებამ შექმნა, ყველაზე დიდი ფასეულობაა ახალი ადამიანი—კომუნისტი აქტიური მშენებელი. საბჭოთა ხალხი იძლევა იმის სულ ახალ და ახალ დადასტურებას თუ რა უნარი შესწევს ახალი სამყაროს ნამდვილად თავისუფალ ადამიანს.“<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> ნ. ს. ხრუშჩოვი, საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის ანგარიში პარტიის XXII ყრილობას, 1961, გვ. 15.

საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის ახალი პროგრამა. სახავს რა ჩვენს ქვეყანაში კომუნიზმის აშენების კონკრეტულ გზებს, ითვალისწინებს ასეთი ადამიანის ყოველმხრივ განვითარებას, არა მარტო მისი მატერიალური კეთილდღეობის მკვეთრ აღმავლობას, არამედ მის შემდგომ სულიერ სრულყოფასაც. პიროვნების თავისუფლების ფართო განვითარებას და მისი ახალი, უმაღლესი საფეხურის შექმნას.

## თავი მეთხუთსედი

### მორალური თავისუფლება და აუცილებლობა

#### 1. საკითხის დაყენება

ფილოსოფიური თვალსაზრისით. როგორც დავინახეთ. თავისუფლების პრობლემა მხოლოდ აუცილებლობასთან მიმართებაში ისმის. ამასთან, თავისუფლების სხვადასხვა ფორმის სპეციფიკა არსებითად არის დამოკიდებული იმ აუცილებლობის თავისებურებაზე, რომელთა მიმართებაშიც თავისუფლების ესა თუ ის ფორმა განიხილება. აქედან გამომდინარეობს, რომ თუ გამართლებულია მორალურ თავისუფლებაზე მსჯელობა. მორალის სფეროში ჩვენ საქმე უნდა გვექონდეს აუცილებლობის თავისებურ ფორმასთან.

აუცილებლობის შინაარსი ბუნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ობიექტური კანონზომიერებით რომ შემოიფარგლებოდეს. მორალურ თავისუფლებაზე ლაპარაკი გაუგებარი იქნებოდა. თავისუფლების ერთ-ერთი ნიშანი აუცილებლობის შეგნებაში მდგომარეობს. თუ აუცილებლობას ობიექტურ კანონზომიერებაზე დავიყვანდით, მაშინ რა უნდა ყოფილიყო მორალური თავისუფლება? ხომ არ უნდა გვეთქვა, რომ მორალურად თავისუფალია ის. ვისაც შეგნებული აქვს ობიექტური კანონზომიერება? ასეთი განმარტების მცდარობა იქიდანაც ჩანს, რომ ამ შემთხვევაში სიტყვა „მორალური“ სრულიად ზედმეტია. თავისუფლების განხილვა ობიექტურ კანონზომიერებასთან დამოკიდებულებაში მორალური თავისუფლების პრობლემა მხოლოდ აუცილებლობასთან მიმართებაში ისმის.

ვისუფლებს დახასიათებას ვერ მოგვცემს. ობიექტურ კანონებთან მიმართებაში თავისუფლების სხვა ფორმები გაირკვევიან, ხოლო „მორალურის“ სპეციფიკური შინაარსისათვის აქ ადგილი აღარ რჩება<sup>1</sup>. ეს გარემოება გვაიძულებს დავუბრუნდეთ აუცილებლობის ცნებას და ვნახოთ. ობიექტური კანონზომიერების გარდა სხვა რამეც ხომ არ შეიძლება იგულისხმებოდეს „აუცილებლობაში“.

ჯერ კიდევ არისტოტელი აღნიშნავდა, რომ სიტყვა „აუცილებლობა“ მრავალი მნიშვნელობა აქვს. მაგ., სუნთქვა და საკვები აუცილებელია ცოცხალი არსებისათვის; წამლის დაღევა აუცილებელია. რომ ავადმყოფობისაგან განვიკურნოთ; ვალი რომ აიღო. ეგინში უნდა წახვიდე და ა. შ. ასეთ შემთხვევაში აუცილებლობაში იგულისხმება ის პირობა. ურომლისოდაც რაიმე შეუძლებელია. აუცილებლობის თავისებურ სახედ არის ჩათვლილი იძულება. საერთოდ. აუცილებელს არისტოტელი უწოდებს, იმას, რაც არ შეიძლება სხვანაირად იყოს. ვიდრე იგი არის სინამდვილეში და მიუთითებს, რომ ეს (სხვანაირად ყოფნის შეუძლებლობა) არის აუცილებლობის არსებითი ნიშანი. რომელიც ძირითადია როგორც აღნიშნული შემთხვევებისათვის. ისე ლოგიკური დასაბუთებისათვის<sup>2</sup>.

ჩვენ არ შევუდგებით იმის განხილვას. სწორია თუ არა არისტოტელის მოძღვრება აუცილებლობის შესახებ. ყოველ შემთხვევაში, ერთი რამ აქ ცხადად არის მიგნებული: აღამიანი აუცილებლობა ექვემდებარება არა მხოლოდ მაშინ, როცა ის ობიექტური კანონებით არის განსაზღვრული.

აუცილებლობის თავისებურ ფორმას მორალური აუცილებლობა წარმოადგენს. მხოლოდ მასთან მიმართებაში შეიძლება არსებობდეს მორალური თავისუფლება. ბუნებრივ აუცილებლობასთან მიმართებაში თავისუფლება შეიძლება ვამტკიცოთ ან უარყოთ. მაგრამ ეს არ იქნება მორალური თავისუფლების მტკიცება ან უარყოფა.

მორალური თავისუფლების ცნების სპეციფიკურ შინაარსს პირველად კანტმა მიაქცია ყურადღება. თუმცა ეს ცნება მის ფილოსო-

<sup>1</sup> ამიტომ. ვფიქრობთ. ცდებაან ის ავტორები. რომლებიც მორალური თავისუფლებას განმარტავენ როგორც ობიექტური სამყაროს კანონზომიერების შეცნებას. იხ. მაგ., В. Т. Ефимов. Проблема свободы и необходимости в марксистском-ленинском этике. Философские науки, 1959 № 2.

<sup>2</sup> Аристотель. Метафизика, гл. 63.

ფიაში ყალბი მიხართულებით იქნა განვითარებული. მიუხედავად ამისა, კანტის პრაქტიკული ფილოსოფია არ იმსახურებს ისეთ უგულებელყოფას, როგორც ამას ზოგჯერ ჩვენში ვხვდებით ხოლმე. ჭერ ერთი, კანტის ეთიკა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საფეხურია ეთიკის ისტორიაში, ხოლო ბურჟუაზიული ეთიკის შემდგომი ევოლუცია გაუგებარი იქნება მასზე კანტის გავლენის გათვალისწინების გარეშე. მეორეც, თანამედროვე ბურჟუაზიული ეთიკა იმდენად დიდ აღგილს უთმობს კანტის ეთიკაში აღძრულ პრობლემებს, რომ პირველის კრიტიკა მეორის შესწავლასაც მოითხოვს. და, ბოლოს, წინასწარვე არ უნდა გადავწყვიტოთ, რომ კანტის პრაქტიკულ ფილოსოფიაში არ შეიძლება იყოს არაერთი „რაციონალური მარცვალი“, რომლის კრიტიკული გადამუშავებაც ხელს შეუწყობდა მარქსისტულ-ლენინური ეთიკის შემდგომ განვითარებას.

ჩვენ ამოცანად არა გვაქვს კანტის ეთიკის განხილვა საერთოდ. ეს სხვა თემაა. აქ მორალური თავისუფლებას პრობლემა გვაიბტირებს.

## 2. კანტის თეორია

დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის ტრადიციულა დაპირისპირება. კანტის აზრით, დაუძლეველ დაპირისპირებაა. რამდენადაც ერთი თვალსაზრისი და მეორეც ერთნაირი წარმატებით შეიძლება იქნეს დასაბუთებული. ე. ი. თანაბრად შეიძლება როგორც იმის დამტკიცება, რომ თავისუფლება არსებობს ისე იმისა, რომ ბუნების მიზეზობრიობის კანონით განსაზღვრულობა არაა ერთადერთი განსაზღვრულობა. ეს არის ანტიმონია, რომელშიც გონება გარდუვლად ვარდება: ის თეზისსაც და ანტითეზისსაც თანაბრად ასაბუთებს. თეზისი ადგენს, რომ ბუნების მიზეზობრიობა არ არის ერთადერთი და თავისუფლება არსებობს. თუ არ არის სხვა მიზეზობრიობა. გარდა მიზეზობრიობისა ბუნების კანონების მიხედვით, მაშინ ყოველი გულისხმობს წინამორბედ მდგომარეობას. რამდენადაც ის აუცილებლობით გამომდინარეობს. იგივე იტყვიან ამ მდგომარეობაზეც და ა. შ. მაშასადამე, არ ყოფილა პირველა საწყისი, პირველი მიზეზი. ეს იმას ნიშნავს, რომ მიზეზთა რიგი არ არის დასრულებული. „მაგრამ ბუნების კანონი მდგომარეობს სახელდობრ იმაში, რომ არაფერი არ ხდება საკმარისად a priori

განსაზღვრული მიზეზის გარეშე“<sup>3</sup>. მაშ, მსჯელობა—არსებობს მხოლოდ მიზეზობრიობა ბუნების კანონის მიხედვით—თავისთავს ეწინააღმდეგება. ამიტომ უნდა ვაღიაროთ ისეთი მიზეზი, რომელიც თავის მხრივ არ განისაზღვრება წინამორბედი მიზეზით, ე. ი. უნდა დავეშვათ ტრანსცენდენტალური თავისუფლება. ანტითეზისში ეს უარყოფილია. თუ დავეშვათ თავისუფლებას, ე. ი. გარკვეული მდგომარეობის უპირობოდ დაწყების უნარს, მაშინ პირველ მიზეზში ყოფილა მომენტი, როცა ის არ მოქმედებს და მომენტი, როცა ის მოქმედებს იწყებს. პირველი მიზეზის ეს ორი მდგომარეობა მიზეზობრივად არ იქნება დაკავშირებული, რაც ეწინააღმდეგება მიზეზობრიობის კანონს. „მაშასადამე, ტრანსცენდენტალური თავისუფლება ეწინააღმდეგება მიზეზობრიობის კანონს და წარმოადგენს მოქმედი მიზეზების ისეთ შეერთებას, რომლის ღროსაც შეუძლებელია ცდის ერთიანობა, მაშასადამე, არც ერთ ცდაში არ გვხვდება, და ესე იგი. წარმოადგენს ცარიელ აზრობრივ საგანს“<sup>4</sup>. გამოდის. რომ თავისუფლება არ არსებობს, ყველაფერი ხდება ბუნების კანონების მიხედვით. თავისუფლების დაშვებამ ცდა და, მაშასადამე. ბუნების წესრიგი შეუძლებლად გახდა: „თავისუფლება (ღამოუკიდებლობა) ბუნების კანონებისაგან თუმცა არის განთავისუფლება იძულებითობისაგან, მაგრამ არის განთავისუფლებაც ყველა წესის სახელმძღვანელო ძაფისაგან. არ შეიძლება ითქვას. რომ ბუნების კანონების ნაცვლად მსოფლიო მოძრაობის მიზეზობრიობაში შედიან თავისუფლების კანონები, ვინაიდან, თუ თავისუფლებაც განისაზღვრება კანონებით, მაშინ ეს უკვე თავისუფლება კი არა, თვითონ ბუნებაა“<sup>5</sup>.

როგორ შეიძლება ამ ანტინომიის დაძლევა? კანტის აზრით, ამრსათვის აუცილებელია ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ ფენომენების სამყარო და ნოუმენების სამყარო. ბუნების მიზეზობრიობა მოქმედებს მხოლოდ ფენომენების სამყაროში. თვითონ ბუნება სხვა არაფერია, თუ არა ფენომენების ორგანიზაცია, მათი კანონ-

<sup>3</sup> К а н т. Критика чистого разума, 1897, გვ. 322.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 323.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 324—325.

ზომიერი ერთიანობა შემეცნების აპრიორული ფორმების საშუალებით. ამიტომ გასაგებია, რომ ბუნების კანონი არ შეიძლება იყოს იმის კანონი, რაც ბუნება არ არის. ბუნების მიზეზობრიობა დროს გულისხმობს, ნოუმენები კი დროს გარეშეა; მაშასადამე, აქ ბუნების აუცილებლობას არ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს. ჰიუმმა უარყო მიზეზობრიობის აპრიორული შემეცნების შესაძლებლობა და მიზეზობრივი კავშირის ობიექტური აუცილებლობა სიყალბედ ჩაივალა. და ის არ ცდებოდა, რამდენადაც ცდის საგნებს. ე. ი. მოვლენებს უყურებდა, როგორც ნივთებს თავისთავად. „ჰიუმი,—წერს კანტი,—სავსებით მართალი იყო, როდესაც ის (როგორც ეს თითქმის ყოველთვის ხდება) ცდის საგნებს აღიარებდა ნივთებად და ამიტომ მიზეზის შესახებ ცნებას თვლიდა მაცდურ და ყალბ განზოგადებად, ვინაიდან, რამდენადაც საქმე შეეხება ნივთებს თავისთავად და მათ განსაზღვრულობებს, როგორც ასეთებს, ნამდვილად არ შეიძლება დავინახოთ. თუ იქიდან, რომ დგინდება რაიმე აუცილებლობით როგორ უნდა დადგინდეს რაიმე სხვაც; მაშასადამე, თავისთავადი ნივთებისათვის არ შეიძლება დავუშვათ ამგვარი შემეცნება *a priori*“<sup>6</sup>. საგნები, რომელთადაც ჩვენ საქმე გვაქვს ცდაში, არ არის ნივთები თავისთავად, არამედ მხოლოდ მოვლენები. ამიტომ ჰიუმის კრიტიკა მიზეზობრიობისა, როგორც ცდის კანონისა, ძალას მოკლებულია.

მაგრამ ბუნების მიზეზობრიობა თავისუფლებას გამოარაცხავს, ე. ი. ცდაში თავისუფლების ძებნა აბსურდს წარმოადგენს. თავისუფლება, თუ ის არსებობს, უნდა იყოს არა ფენომენებში, არამედ ნოუმენებში. თუ მოვლენებს შევხედავთ, როგორც ნივთებს თავისთავად, მაშინ თავისუფლების უარყოფა გარდაუვალია. თუ მოვლენებში-წერს კანტი არის ნივთები თავისთავად, მაშინ თავისუფლებას გადაარჩენა შეუძლებელია“<sup>7</sup>. ბუნებაში, კანტის მიხედვით, ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე მოქმედებს აუცილებლობა. მიზეზობრიობა ბუნების კანონის მიხედვით არის ბუნების აბსოლუტური პრინციპი.

<sup>6</sup> К а н т. Критика практического разума, 1897, гл. 6.

<sup>7</sup> К а н т. Критика чистого разума, гл. 319.

ადამიანი, რამდენადაც ის ბუნებრივი არსებაა, მთლიანად და სავსებით ექვემდებარება ბუნების კანონებს. მაგრამ ადამიანი მართო ფენომენი კი არ არის. არამედ ამავე დროს ნოუმენააც წარმოადგენს. კანტი უიქრობს. რომ მხოლოდ ამ გარემოების გათვალისწინების შემდეგ შეიძლება ვიმსჯელოთ ნებისყოფის თავისუფლების შესაძლებლობის შესახებ. ადამიანის, როგორც ფენომენის მოქმედება ყოველთვის აუცილებელია: ადამიანს, როგორც ნოუმენს თავისუფლება ახასიათებს. კანტის აზრით, ადამიანის ეს ორი მხარე ჰქმნის თავისუფლებისა და აუცილებლობის დაკავშირების შესაძლებლობას „შეერთება მიზეზობრიობისა, როგორც თავისუფლებისა. მიზეზობრიობასთან, როგორც ფიზიკურ ბეჭანისმთან. სადაც პირველი მტკიცდება ადამიანისათვის ზნეობრივი კანონის ძალით, მეორე კი ბუნების კანონის ძალით, და ამასთანავე ერთსა და იმავე სუბიექტში, შეუძლებელია, თუ არ წარმოვიდგინოთ ადამიანს პირველთან დამოკიდებულებაში, როგორც არსებას თავისთავად, მეორესთან დამოკიდებულებაში კი, როგორც მოვლენას. პირველ შემთხვევაში წმინდა, მეორეში—ემპირიულ ცნობიერებაში. უამისოდ გონების წინააღმდეგობა თავისთავთან გარდუვალაია“<sup>8</sup>

მართალია, თავისუფლება შესაძლებელია მხოლოდ ნოუმენებში, მაგრამ ამით ჯერ კიდევ არ არის გადაწყვეტილი საკითხი იმის შესახებ. ნამდვილად ახასიათებს თუ არა ადამიანს თავისუფლება: და როგორ ხორციელდება იგი. რაიმე შესაძლებელია.—ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ იგი ნამდვილად არსებობს. „წმინდა გონების კრიტიკაში“ მითითებულია თავისუფლების მხოლოდ შესაძლებლობაზე. მისი არსებობის დასაბუთებასა და კონკრეტული შინაარსის გაშლას კანტი სხვა შრომებში იძლევა.

თავისუფლების ცნებასთან კანტი მორალური კანონის ანალიზის გზით მიდის.

რას წარმოადგენს ზნეობრიობის კანონი და როგორ არის ის შესაძლებელი? ზნეობა არის ფაქტი. ამ ფაქტის პირობები უნდა იქნეს ახსნილი. ყოველი ზნეობრივი ქცევა რაღაც გარკვეულ პრინციპს გულისხმობს, რომლის გამოც იგი, ეს ქცევა ზნეობრიობის ნიშანს იძენს. ასეთი პრინციპი იქნება ზნეობრიობის კანონი. რაში მდგომარეობს ეს კანონი? უპირველეს ყოვლისა, ცხადია, რომ მას.

<sup>8</sup> К а н т. Критика практического разума, гл. 6.



როგორც კანონს, უნდა ახასიათებდეს ის ნიშნები, რომელსაც კანონის ცნება გულისხმობს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ის უნდა იყოს საყოველთაო და აუცილებელი. მაგრამ, და ჩვენ ეს ვიცით „წმინდა გონების კრიტიკიდან“, კანონი არ იქნება საყოველთაო და აუცილებელი, თუ ის ემპირიულია. აქედან გასაგებია, რომ პრაქტიკული პრინციპი, რომელსაც მორალური კანონის მნიშვნელობა აქვს, არ შეიძლება ემპირიულ პირობებს ემყარებოდეს. ამიტომ მორალური კანონი აპრიორული უნდა იყოს. კანონის გამომთქმელი მსჯელობა აუცილებლობას შეიცავს და ეს აუცილებლობა ობიექტურ: სასი-ათს ატარებს. განსხვავებით სუბიექტური აუცილებლობისაგან, რომელიც ჩვეულებას გამოხატავს, მსჯელობის ობიექტური აუცილებლობა მის აპრიორულობაში მდგომარეობს.

მორალური კანონი, რაკი ის ემპირიულ პირობებზე არ არის დამოკიდებული, წარმოადგენს გონების წმინდა კანონს, სახელდობრ—პრაქტიკული გონების კანონს. თეორიული გონება არის შემ-მეცნებელი, ხოლო პრაქტიკული გონება—მოქმედი გონება. მოქმედი გონება არის ნებისყოფა. ამიტომ მორალური კანონი არის ნებისყოფის კანონი. მორალური კანონი პრაქტიკული კანონია. ყოველი პრაქტიკული პრინციპი კანონს არ წარმოადგენს, თუმცა ის შეიძლება იყოს მაქსიმა, ე. ი. ქცევის სუბიექტური პრინციპი. ქცევის წესი მორალური კანონი რომ იყოს უპირველეს ყოვლისა, საპირა მას ობიექტური პრინციპის მნიშვნელობა ჰქონდეს, სავალდებულო იყოს ნებისყოფისათვის, ე. ი. იმპერატივს წარმოადგენდეს. იმპერატივისათვის ჭეარასობა არის დამახასიათებელი, ის გამოთქვამს იმას, რაც „უნდა“.

იმპერატივი შესაძლებელი ქცევის აუცილებლობას გამოთქვამს. მაგრამ თუ ეს ქცევა წარმოდგენილია. როგორც საშუალება სურვილის ობიექტის მისაღწევად, მაშინ შესაბამისი იმპერატივი ჰიპოთეტური იმპერატივი იქნება. ვინაიდან ასეთი ქცევა კარგია არა თავისთავად, არა აბსოლუტურად, არამედ იმ პირობით, რომ გარყვეული, მის გარეთ მყოფი მიზანი იქნება მიღწეული. ჰიპოთეტური იმპერატივი არის მატერიალური პრაქტიკული პრინციპი, ე. ი. ემპირიულ პირობებს ემყარება და მის საფუძველს შეადგენს სიამოვნების ან უსიამოვნების გრძნობა, რომელიც სასურველი შედეგით არის განსაზღვრული. ჰიპოთეტური იმპერატივი შეუძლებელია გაზდეს პრაქტიკული კანონი, ვინაიდან სიამოვნება და უსიამოვნება ინდივიდუალური გრძნობებია, რომლებიც საყოველთაო და აუცილებ-

ბელი ვერ იქნება. წინანდელი ეთიკური თეორიები მორალური კანონის საფუძველს ბედნიერების სურვილში ხედავდნენ, ე. ი. კლიობდნენ ეს კანონი ემპირიული პირობებიდან გამოეყვანათ. მაგრამ ბედნიერება ბუნდოვანი ცნებაა, თითოეულს თავისებურად ესმის იგი, იმის მიხედვით, თუ რაში ხედავს სიამოვნებას ან უსიამოვნებას. ერთი და იგივე სუბიექტისათვისაც კი სასიამოვნო და უსიამოვნო იცვლება მისი მოთხოვნილებების ცვალებადობის შესაბამისად. ბედნიერების სურვილი ბუნებრივია, ბუნებრივ აუცილებლობას გამოხატავს, მაგრამ აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს, რომ ის პრაქტიკულ კანონსაც წარმოადგენს. „სუბიექტურად აუცილებელი კანონი (როგორც ბუნების კანონი),—წერს კანტი,—ობიექტურად ჭერ კიდევ შემთხვევითი პრაქტიკული პრინციპია, რომელიც სხვადასხვა სუბიექტში შეიძლება იყოს და უნდა იყოს ძალიან განსხვავებული და, მაშასადამე, არასოდეს არ შეუძლია მოგვეცეს კანონი“<sup>9</sup>. პრაქტიკული კანონი გარკვეული უნდა იყოს: ბედნიერების ცნება კი ისეთი განუსაზღვრელია, რომ, თუმცა ყოველ ადამიანს სურს მისი მიღწევა, არავის შეუძლია გარკვეულად თქვას, თუ რა სურს მას. ყველა მატერიალური პრაქტიკული პრინციპი ერთ ზოგად პრინციპზე დაიყვანება — ეს არის პრინციპი ეგოიზმის, თავის სიყვარულისა.

პრაქტიკული კანონი შეიძლება იყოს მხოლოდ ისეთი იმპერატივი, რომელიც არავითარ გრძნობად პირობაზე არ არის დამოკიდებული და, მაშასადამე, კატეგორიულია. კატეგორიულ იმპერატივს მხედველობაში აქვს არა ქცევის შედეგი და მიზანი, არა ის, თუ რა სიამოვნებას თუ უსიამოვნებას გვიქადის ქცევა, არამედ მასში მოთითებულია მხოლოდ კანონის ზოგადი ფორმა, რომლითაც ყოველი ქცევა უნდა განისაზღვროს. კატეგორიული იმპერატივი არის მორალური კანონი და იგი კანტის მიერ ასეა ჩამოყალიბებული: „მოიქეცი ისე, რომ შენი ნებისყოფის მაქსიმა ყოველთვის შეიძლებოდეს იყოს საყოველთაო კანონმდებლობის პრინციპი“<sup>10</sup>.

ზნეობრივი კანონი ყველაზე ზოგად მოვალეობას გამოთქვამს. იგი ადამიანის ზნეობრივი მოვალეობის კანონს წარმოადგენს. მხოლოდ იმ ნებისყოფას, რომელიც ზნეობრივი კანონის წმინდა ფორ-

<sup>9</sup> К а н т. Критика практического разума, გვ. 28.

<sup>10</sup> იქვე. გვ. 38.

მით არის განსაზღვრული, შეიძლება ეწოდოს ზნეობრივი ნების-  
ყოფა. ზნეობრივი კანონით განსაზღვრულობა ზნეობის უმაღლესი  
პირობაა. „ნებისყოფა.—წერს კანტი,—მოიაზრება როგორც ემპი-  
რიული პირობებისაგან დამოუკიდებელი, მაშასადამე. როგორც  
წმინდა ნებისყოფა, ე. ი. როგორც რაღაც, განსაზღვრული კანონის  
წმინდა ფორმით; და განსაზღვრების ამ საფუძველს უნდა ვუ-  
ყუროთ როგორც ყველა მაქსიმის უმაღლეს პირობას“<sup>11</sup>.

ქცევის მორალური ღირებულება დგინდება არა მატერიალუ-  
რი პრინციპის საფუძველზე. მოვალეობასთან შესაბამისობა, ის,  
რომ ქცევა ეთანხმება მოვალეობას, არ არის საკმარისი იმისათვის.  
რომ ქცევა ზნეობრივად ჩავთვალოთ. ლეგალურობა არ არის მო-  
რალურობა. თუ მოვალეობა სრულდება არა მოვალეობის, არამედ  
გრძნობადი იმპულსების გამო, ქცევას არა აქვს ზნეობრივი ღირე-  
ბულება. ასეთ შემთხვევაში ადამიანი იქცევა ისე, როგორც მოვა-  
ლეობა (მოითხოვს, მაგრამ არა იმიტომ, რომ მოვალეობა მოი-  
თხოვს. მხოლოდ ფორმით და არა მატერიით განსაზღვრულობა უზ-  
რუნველყოფს ზნეობრიობასა და მის კანონს. „თუ გონიერმა არ-  
სებამ,—წერს კანტი,—უნდა გაიაზროს თავისი მაქსიმები. რო-  
გორც პრაქტიკული საყოველთაო კანონები, მაშინ მას შეუძლია გა-  
იაზროს ისინი როგორც ისეთი პრინციპები, რომლებიც თავისში შე-  
იცავენ ნებისყოფის განსაზღვრულობის საფუძველს არა მატერიის,  
არამედ მხოლოდ ფორმის მიხედვით“<sup>12</sup>.

კანტის თანახმად, მაქსიმის მორალური მნიშვნელობა და. მაშა-  
სადამე, ქცევის მორალური ღირებულება დამოკიდებულია ქცევის  
მოტივზე, უფრო ზუსტად, იმაზე, ქცევა სრულდება მოვალეობის  
გამო, თუ გრძნობადი მიდრეკილებების გამო. ეს გასაგებია. თუ  
მორალური ქცევის მოტივს მორალური კანონის გაცნობიერება წარ-  
მოადგენს, ხოლო ეს უკანასკნელი მთლიანად და სავსებით განსაზ-  
ღვრავს ქცევის მორალურობას, მაშინ ცხადია, რომ სურვილის ობი-  
ექტს ქცევის მორალური ღირებულების დასადგენად არავითარ  
მნიშვნელობა არა აქვს. აქ გადამწყვეტ როლს თამაშობს მოტივი,  
როგორც მორალური კანონის გაცნობიერება. ქცევას ყოველთვის  
გარკვეული შედეგები აქვს, მაგრამ შედეგების ხასიათი აბსოლუტუ-  
რად არავითარ გავლენას არ ახდენს ქცევის მორალურ. შეფასებაზე.

<sup>11</sup> კ ა ნ ტ ი, იქვე, გვ. 38.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 31.

ქცევა მორალურია, თუ ის სრულდება მოვალეობის გამო, მოვალეობის გულისათვის და არა რაიმე შედეგისათვის, იქნება ეს სიამოვნება თუ სხვა რამ. ეს უკანასკნელიც შეიძლება იყოს მოტივი, მაგრამ ის არ იქნება მორალური მოტივი, ის მოტივი (ამასთან ერთადერთი), რომელიც ქცევის მორალურობას განსაზღვრავს.

მოტივი ნებისყოფისათვის არ არის გარემდებარე, ე. ი. ისეთი რამ, რაც თვითონ ნებისყოფაში არ შედიოდეს, უფრო მეტიც—მის მიერ არ იყოს შექმნილი. საქმე ისე კი არ არის რომ მოტივი ცალკეა და ნებისყოფას განსაზღვრავს. არა, მოტივით ნებისყოფის განსაზღვრულობა ნებისყოფის ავითგანსაზღვრულობას წარმოადგენს. მოტივის შინაარსი მორალური კანონია. მორალური კანონი, თავის მხრივ, აპრიორულია, უპირობოა. ის არის კატეგორიულ-პრაქტიკული მსჯელობა. ასეთი ემპირიული პირობებისაგან სრულიად დამოუკიდებელი კანონი მხოლოდ თვითონ ნებისყოფისაგან შეიძლება იყოს დადგენილი. მორალურ კანონს ნებისყოფა ადგენს და თვითონ, როგორც კეთილი ნებისყოფა, ამ კანონით განისაზღვრება. მორალური ნებისყოფა დამოუკიდებელია ბუნების მიზეზობრიობის კანონისაგან და, მაშასადამე, თავისუფალია. „თუ—წერს კანტი,—ნებისყოფის განსაზღვრულობის სხვა არავითარი საფუძველი არ შეიძლება წარმოადგენდეს მისთვის კანონს, გარდა მხოლოდ ამ საყოველთაო საკანონმდებლო ფორმისა, მაშინ ასეთი ნებისყოფა უნდა მოვიაზროთ, როგორც სრულიად დამოუკიდებელი ერთმანეთთან დამოკიდებულებაში მყოფ მოვლენათა ბუნებრივი კანონისაგან, სახელდობრ მიზეზობრიობის კანონისაგან. ასეთ დამოუკიდებლობას თავისუფლება ეწოდება“<sup>13</sup>.

არათავისუფალი ნებისყოფა ჰეტერონომიულ ნებისყოფას წარმოადგენს. თავისუფალი ნებისყოფა, პირიქით, ავტონომიურია, რაც შესაძლებლად ხდის იმას, რომ იგი იყოს ყველა მორალური კანონის ერთადერთი პრინციპი. „ნებისყოფის ავტონომია არის ყველა მორალური კანონისა და შესაბამისი ვალდებულებების ერთადერთი პრინციპი... მორალის ერთადერთი პრინციპი მდგომარეობს სახელდობრ დამოუკიდებლობაში კანონის ყოველგვარი მატერიისაგან, ე. ი. სასურველი საგნისაგან“<sup>14</sup>.

ნებისყოფის დამოუკიდებლობა ემპირიული პირობებისაგან, მისი ავტონომია არის თავისუფლება უარყოფითი აზრით. პრაქ-

<sup>13</sup> Кант. Критика практического разума гл. 34.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 43

ტიკული გონების საკუთარი კანონმდებლობა. მორალური ნებისყოფის მიერ თავისი თავისათვის კანონის დადგენა არის თავისუფლება პოზიტიური აზრით.

თავისუფლება ცნობიერებაში უშუალოდ არ გვექლევა. რა, უშუალოდ გვექლევა, არის მორალური კანონი. ადამიანის ნებისყოფა თავისუფალი რომ არ იყოს, მაშინ არც მორალური კანონი იქნებოდა შესაძლებელი. მორალური კანონის ანალიზმა თავისუფლების ცნებასთან მიგვიყვანა. პირველი მეორის პირობას შეადგენს. მეორე მხრივ, როგორც დავინახეთ, მორალური კანონი თავისუფლებას ეყრდნობა, მეორე არის პირველის პირობა თავისუფლება. როგორც კანტი ამბობს. არის მორალური კანონის ratio esse di, ე. ი. თუ არ არსებობს თავისუფლება, არ არსებობს არც მორალური კანონი. მორალური კანონის არის თავისუფლებას ratio esse di, ე. ი. ის პირობა, რომლის გარეშეც თავისუფლების შეცნობა შეუძლებელია. თავისუფლება რომ ვაღიაროთ მორალური კანონი უნდა გვექონდეს მოაზრებული.

მორალური კანონი ნებისყოფის მიერ თუ არ არის დადგენილი, მაშინ ის მისთვის გარეშე ძალას წარმოადგენს. მაშასადამე, ასეთი ნებისყოფა იქნებოდა არა თავისუფალი, არამედ იძულებული. მაგრამ კანონი აუცილებლობას გამოხატავს. როგორ არის შესაძლებელი აუცილებლობის გამოხატვლი მორალური კანონი, რომელიც ნებისყოფას არ აიძულებს? მორალური კანონი ნებისყოფას კი არ აიძულებს. არამედ ავალდებულებს. ის ამბობს: შენ უნდა მოიქცე ასე! ეს კანონი ვალდებულებას წარმოადგენს: „შენ უნდა!“ მორალური კანონი არის კატეგორიული იმპერატივი. რომელიც გვავალდებულებს. რომ აუცილებლად მოვიქცეთ კანონის გულისათვის და არა სხვანაირად. არის რა დადგენილი. როგორც აუცილებელი, მაგრამ დადგენილი თვითონ ნებისყოფის მიერ, მორალური კანონი მისთვის აუცილებელია და ამავდროს არც არის იძულება. ეს აუცილებლობა ჭეარარსობის აუცილებლობას წარმოადგენს.

თავისუფლების განმარტების დროს ჭეარარსობას კანტი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს და მის შეგნებას იმის დამადასტურებლად თვლის. რომ თავისუფლება არსებობს. მორალური ქცევის დროს ვამბობთ: შენ უნდა მოიქცე ასე! თუ მხოლოდ ბუნებას მიზეზობრიობა არსებობს, თუ ადამიანის ქცევა მხოლოდ ბუნების

აუცილებლობით არის განსაზღვრული. მაშინ, ამბობს კანტი, „უნდა“ ყოველგვარ აზრს ჰკარგავს. „თუ მხედველობაში გვექნება მხოლოდ ხომილებათა ჯაჭვი ბუნებაში, მაშინ ჭერარსობას არავითარი აზრი არა აქვს. ჩვენ ისიც კი არ შეგვიძლია, რომ დავსვათ კითხვა, რა უნდა ხდებოდეს ბუნებაში, ზუსტად ისევე, როგორც არ შეგვიძლია მხოლოდ ვიკითხოთ, რა ხდება ბუნებაში, ან რა თვისებები აქვს წრეს“<sup>15</sup>.

ჭერარსობას, რომლის არსებობაც უდავოა მორალის არსებობის გამო, გასაგებად მხოლოდ თავისუფლება ხდის. როდესაც ადამიანის წინაშე დგება ალტერნატივა, ორი ქცევიდან ერთ-ერთის არჩევის აუცილებლობა, მან „უნდა“ შეიძლება შეიგნოს როგორც თავისუფალმა არსებამ. ბუნების მიზეზობრიობის დროს „უნდას“ ცნობიერება გამორიცხულია. ადამიანი, როგორც ბუნებრივი არსება, რომელიც აბსოლუტურად ექვემდებარება მიზეზობრიობის კანონს. ორი ქცევიდან ერთ-ერთს მიმართავს არა იმიტომ, რომ ამაში ხედავს თავის მოვალეობას, არა იმიტომ, რომ მან „უნდა“, არამედ ბუნებრივი აუცილებლობით, ასე ვთქვათ, ავტომატურად. და პირიქით. ადამიანი, როგორც ინტელიგიბელური, თავისუფალი არსება არჩევანს თვითონ ახდენს, ქცევის კურსს თავისუფალი ნებისყოფით განსაზღვრავს და შეიგნებს, რომ მას შეუძლია ასე მოქცევა. ვინაიდან ის ასე უნდა მოიქცეს. პირველ შემთხვევაში ქცევის შესაძლებლობა ბუნებრივ აუცილებლობას ემყარება. მეორეში—ჭერარსობის აუცილებლობას. შეიგნებს რა „უნდას“, ადამიანი ამით აცნობიერებს თავისუფლად გადაწყვეტილების მიღების თავისუნარს, შეიგნებს თავს, როგორც თავისუფალს. ამ აზრის ნათელსაყოფად კანტი მოაქვს ასეთი მაგალითი: „დავუშვათ, რომ ვინმე მიუთითებს თავის ავხორცულ მიდრეკილებაზე, ისე რომ, თუ მას შეხვდება საყვარელი საგანი და შემთხვევა ამისათვის, მაშინ ეს მოქმედებს მასზე სრულიად უცილობლად. მაგრამ თუ სახრიობელას დადგამდნენ იმ სახლის წინ, სადაც მას ეს შემთხვევა ეძლევა, რომ მაშინვე ჩამოახრჩონ ის. როგორც კი დაიკმაყოფილებს თავის ავხორცობას, განა ის მაშინაც არ დაძლევდა თავის მიდრეკილებებს? ბევრი მარჩიელობა არ არის საჭირო, თუ რას უპასუხებდა იგი ამაზე. მაგრამ ჰკითხეთ მას, თუ ბატონი დაუყოვნებლივ სიკვდილის

<sup>15</sup> К а н т. Критика чистого разума, гл. 323.

დასჯის მუქარით, აიძულებდა მას მიეცა ყალბი ჩვენება პატიოსან ადამიანის წინააღმდეგ, რომელიც მას სურს დაღუპოს მოგონილი საბაბით, შეეძლო თუ არა მას მაშინაც, რა დღიც არ უნდა ყოფილიყო მისი სიყვარული სიცოცხლისაღმდეგ, დაეძლია ეს მიდრეკილება? გააკეთებდა ის ამას თუ არა, შეიძლება ამის მტკიცებას თვითონაც ვერ შეძლებდა, მაგრამ ფიქრის გარეშე შეიძლება დავუშვათ, რომ ეს მისთვის შესაძლებელია. მაშასადამე, ის შეიგნებს, რომ მას შეუძლია გააკეთოს რაღაც სახელდობრ იმიტომ, რომ მას შეგნებული აქვს, რომ მან ეს უნდა გააკეთოს. ამრიგად, ის შეიცნობს თავის თავში თავისუფლებას, რომელიც სხვაგვარად, მორალური კანონის გარეშე, მისთვის უცნობი დარჩებოდა“<sup>16</sup>.

ჯერარსობა არის მორალის არსებითი მხარე. მისი შინაგანი ბუნების გამოხატულება. მორალის ძირითადი ცნება მოვალეობის ცნებაა, მისი ძირითადი კანონი მოვალეობის კანონია, ერთსაც და მეორესაც კი აზრი აქვს მაშინ, როცა ჩვენ წინაშე დგება ის, რაც „უნდა“. ბედნიერების პრინციპი იმიტომაც არ გამოდგება ნებისყოფის კანონად, რომ ბედნიერებისაკენ სწრაფვა თითოეულის ბუნებრივი მოთხოვნილებაა, ხოლო ის, რაც ბუნებრივი აუცილებლობით ხდება, „უნდას“ არ საჭიროებს. „მცნება“;—წერს კანტი. —რომელიც თითოეულს უბრძანებდა ისწრაფოდეს გახდეს ბედნიერა. უაზრობა იქნებოდა. ვინაიდან არავის არ უბრძანებენ იმას, რაც მას თვითონაც გარდუვალად სურს“<sup>67</sup>.

თავისუფლება ბუნების მიზეზობრიობისაგან დამოუკიდებლობას წარმოადგენს; მაგრამ ის თუ საერთოდ გამორიცხავს მიზეზობრიობას, თვითნებობა იქნებოდა და არა თავისუფლება. ნებისყოფასა და ქცევას შორის მიზეზობრივი კავშირი რომ არ არსებობდეს, ნებისმიერი ქცევა კანონზომიერი არ იქნებოდა და მაშასადამე. ზნეობრივი კანონიც შეუძლებელი გახდებოდა. მაგრამ აქ ასეთი სიღნეღე იჩენს თავს: „წმინდა გონების კრიტიკაში“ ლაპარაკი იყო კატეგორიების ობიექტურ მნიშვნელობაზე, იმაზე, რომ მათი საშუალებით არის შესაძლებელი ობიექტების შემეცნება. ეს ობიექტები ცდის ობიექტები იყო. ნოუმენი კი არ არის ცდის ობიექტი მაშ. როგორ შეიძლება გამოვიყენოთ მიზეზობრიობის კატეგორია ნივ-

<sup>16</sup> Кант. Критика практического разума, гл. 36—37.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 47.

თების მიმართ, რომლებიც ცდის ობიექტებს არ წარმოადგენენ? კანტის პასუხი ამ კითხვაზე ასეთია: მართალია, კატეგორიების საშუალებით ვიმეცნებთ ობიექტებს, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს კატეგორია, როგორც ასეთი, ფენომენებით იფარგლებოდეს. კატეგორია არის აზროვნებისა ფორმა, მისი საშუალებით ვიაზრებთ ობიექტს, ამიტომ პრინციპულად შესაძლებელია მისი გამოყენება საერთოდ ობიექტის მიმართ, იქნება ის გრძნობადი თუ არაგრძნობადი. არა თეორიული, არამედ მხოლოდ პრაქტიკული მიზნები ამართლებენ კატეგორიის გამოყენებას ნოუმენების მიმართ. ეს არის ის პირობა, რომელიც გასაგებად ხდის ცნებათა ობიექტურ რეალობას ნოუმენების სამყაროში. „მოცემული ცნების ნოუმენებისადმი გამოყენების ეს პირობა რომ ვიპოვოთ,—წერს კანტი,—ჩვენ უნდა გავიხსენოთ მხოლოდ ის, თუ რატომ არ ვკმაყოფილდებით მისი გამოყენებით ცდის ობიექტისადმი, არამედ გვინდა, რომ ისინი გამოვიყენოთ საგნისათვისაც თავისთავად. მაშინ აღმოჩნდება, რომ ეს ჩვენთვის აუცილებელი გახადა არა თეორიულმა, არამედ პრაქტიკულმა მიზნებმა“<sup>18</sup>. მიზეზობრიობის კატეგორია თავისი წარმოშობით დამოუკიდებელია გრძნობადი პირობებისაგან, აქედან არ წარმოდგება. ამიტომ შეუძლებელი არ უნდა იყოს მისი გამოყენება ცდის ფარგლებს გარეთაც. ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვექნება არა თეორიულ, არამედ პრაქტიკულ გონებასთან. მიზეზობრიობა ნოუმენებში იქნება არა ბუნებრივი აუცილებლობა. არამედ თავისუფალი მიზეზობრიობა. მიზეზობრიობის კატეგორიის ნოუმენებში პრაქტიკული გამოყენება აქვს, ის, როგორც კანტი ამბობს, ხასიათდება არა თეორიული, არამედ პრაქტიკული რეალობით. „ცნებაში ნებისყოფის შესახებ უკვე არის ცნება მიზეზობრიობის შესახებ; მაშასადამე, ცნებაში წმინდა ნებისყოფის შესახებ არის ცნება მიზეზობრიობისა თავისუფლებისაგან, ე. ი. ისეთის, რომელიც განისაზღვრება არა ფიზიკური კანონით... ის თავის ობიექტურ რეალობას ამართლებს სრულიად a priori წმინდა პრაქტიკულ კანონში, არა თეორიული გონების, არამედ გონების მხოლოდ პრაქტიკული გამოყენების ინტერესების გამო. იმ არსების ცნება კი, რომელსაც აქვს თავისუფალი ნების-

<sup>18</sup> კ ა ნ ტ ი. იქვე. გვ 67--68.



ყოფა, არის *casa nonna*-ს ცნება<sup>19</sup>. მიზეზობრიობის კატეგორიას შეიძლება მიეცეს პრაქტიკული რეალობა და ეს საკმარისია მისი გამართლებისათვის ნოუმენების მიმართ.

ამგვარ მიზეზობრიობას გამოხატავს მორალური კანონი, რომელსაც კანტი უწოდებს „ინტელექტუალური მიზეზობრიობის. ე. ი. თავისუფლების ფორმას“. ეს არის თავისუფალი მიზეზობრიობა, რომელსაც ადგილი აქვს დროულ მოვლენებში, და რომელიც მხოლოდ ნოუმენებისათვის არის დამახასიათებელი. კანტი კატეგორიულად უსვამს ხაზს თავისუფალი მიზეზობრიობისა და ბუნების მიზეზობრიობის განსხვავებას და პრინციპულად უარყოფს თავისუფლების შესაძლებლობას ბუნების მიზეზობრიობის მიმართებაში. „მიზეზობრიობის ცნება, როგორც ბუნებრივი აუცილებლობისა, განსხვავებით მიზეზობრიობისაგან, როგორც თავისუფლებისაგან, შეეხება მხოლოდ საგნების არსებობას, რამდენადაც ისინი განისაზღვრებიან დროში, მაშასადამე, როგორც მოვლენებს, წინააღმდეგ მათი მიზეზობრიობისა, როგორც ნივთებისა თავისთავად. მაგრამ თუ საგანთა არსებობის განსაზღვრულობას დროში აღიარებენ, როგორც განსაზღვრულობას ნივთებისას თავისთავად (როგორც ეს ჩვეულებრივ ხდება), მაშინ მიზეზობრივი დამოკიდებულების აუცილებლობა არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება შეუთავსდეს თავისუფლებას: ისინი უფრო გამორიცხავენ ერთმანეთს. პირველისაგან გამომდინარეობს, რომ ყოველი ბოლომდე. მაშასადამე, ყოველი ქცევა. რომელიც ხდება დროის მოცემულ მომენტში, აუცილებლად ექვემდებარება იმ პირობებს რაც იყო წინა დროს. და, ვინაიდან წარსული დრო უკვე არ იმყოფება ჩემს ძალაუფლებაში, თითოეული ჩემი ქცევა აუცილებელია განსაზღვრული საფუძვლების ძალით, რომლებიც არ არიან ჩემს ძალაუფლებაში, ე. ი. დროის თითოეულ მომენტში, რომელშიც მე ვმოქმედებ, მე არასოდეს არა ვარ თავისუფალი“<sup>20</sup>. და ეს ითქმის არა მხოლოდ ფიზიკური საგნებისაგან განსაზღვრულობის შესახებ. არამედ შეეხება საერთოდ დროში მოცემულ მიზეზს, თუნდაც ეს უკანასკნელი სუბიექტიდან წარმოდგებოდეს, მისი გონივრული წარმოდგენები იყოს. საქმე ის კი არ არის. მიზეზი სუბიექტშია თუ მის გარეთ. სულიერი ავტომატი არა ნაკლებ ავტომატია. ვაღრე

<sup>20</sup> Кант. Критика практического разума, гл. 114.

ფიზიკური ავტომატი. კანტი დასცინის იმათ, ვინც თავისუფლებას იმაში ხედავს, რომ ბუნებრივი აუცილებლობით განსაზღვრული ქცევა სუბიექტის გადაწყვეტილებით, გონივრული წარმოდგენებითა წარინართება. ეს არისო საცოდავი ხრიკი, ამბობს კანტი, იმისათვის, რომ თავისუფლება იქნეს აღიარებული. ასეთი თავისუფლება ჰკავს ბზრიალს თავისუფლებას, რომელიც ერთხელ მომართულია და შემდეგ თვითონ ასრულებს თავის მოძრაობას. „ამრიგად,— შენიშნავს კანტი,—ისინი ფიქრობენ საცოდავი ხრიკებით გადაწყვეტონ პრობლემა, რომლის გადაწყვეტაზედაც ამაოდ მუშაობდნენ საუკუნეები. ეს გადაწყვეტა კი საექვთა ზედაპირზე იქნეს ნაპოენი“<sup>21</sup>. მაგრამ ჩვენ თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ ადაპიანს, როგორც ნივთს თავისთავად. აქვს ინტელიგიბელური ხასიათი. მაშინ როგორც აუცილებლობის, ისე თავისუფლების აღიარება არავითარ წინააღმდეგობას არ შეიცავს. თავისუფლების სუბიექტი ინტელიგიბელური ხასიათი რომ არ იყოს, მაშინ ვერაფრით ვერ ავხსნიდით ისეთ ფაქტს, როგორცაა ჩადენილი საქციელის მონანიება. რატომ უნდა ვინახო ჩადენილ საქციელზე, თუ ის ბუნებრივად აუცილებელია, თუ სხვანაირად მოიქცევა გამორიცხული იყო? სინდისი ამტკიცებს ინტელიგიბელური ხასიათის არსებობას. წინააღმდეგ შემთხვევაში სინდისი უაზრობა იქნებოდა, ხოლო ფატალიზმი—გარდუვალი.

ამრიგად, კანტის მისედვით, ადამიანი თავისუფალიც არის და აუცილებლობასაც ექვემდებარება. ადამიანში უნდა განვასხვავოთ ორი მხარე. ორი ხასიათი—ინტელიგიბელური და ემპირიული ადამიანი ფენომენია, მოქმედებს ემპირიული ხასიათის მიხედვით. მისი ქცევები დროშია და ამიტომ ბუნებრივად აუცილებლობით არის განსაზღვრული. მაგრამ იგივე სუბიექტი ინტელიგიბელურ ხასიათსაც წარმოადგენს. იგი შეიგნებს თავის თავს, როგორც ნივთს თავისთავად, შეიგნებს თავის არსებობას, რამდენადაც დროის პირობებს არ ექვემდებარება. ამ შემთხვევაში სუბიექტი ვანისაზღვრება მხოლოდ მორალური კანონით, რომელსაც ის თვითონ უდგენს თავის თავს. მაშასადამე, ქცევა, როგორც ემპირიული ხასიათის შედეგი. აუცილებელია; ქცევა, როგორც ინტელიგიბელური ხასიათის შედეგი, თავისუფალია.

<sup>21</sup> კ ა ნ ტ ი, იქვე, გვ. 115.

ასეთია კანტის მიერ მორალური თავისუფლებისა და აუცილებლობის გაგება. როგორც ვხედავთ, თავისუფლებას კანტი აღარებს არა ბუნების აუცილებლობასთან დამოკიდებულებაში.—აქ არავითარი თავისუფლება არ არსებობს;—არამედ მორალურ აუცილებლობასთან მიმართებაში—ეს მორალური აუცილებლობა კატეგორიული იმპერატივით არის წარმოდგენილი. მაგრამ აქ კანტის ეთიკის წინაშე დგება ორი სიძნელე. რომლებიც გამოუვალ წინააღმდეგობას ჰქმნიან, და რომელთა დაძლევის ცდაც პრაქტიკულ ფილოსოფიას დამზობით ემუქრება.

პირველი. საქმე შეეხება მორალური კანონის აუცილებელ ხასიათს. მისი აუცილებლობა მის საყოველთაოებას ემყარება. ქცევის მორალურობა, კანტის მიხედვით, დამოკიდებულია იმაზე; შეიძლება თუ არა მისი მაქსიმა გახდეს საყოველთაო კანონმდებლობის პრინციპად. კანტს მოაქვს ასეთი მაგალითი: ადამიანი იძულებულია ისესხოს ფული, მაგრამ იცის, რომ მას ვერ გადაიხდის. მან ისიც იცის, რომ ფულს არავინ არ ასესხებს, თუ მტკიცედ არ დაპირდება, რომ მას განსაზღვრულ დროში გადაიხდის. ის ეკითხება თავის თავს: ხომ არ არის შეუთავსებელი მოვალეობასთან სიძნელედან ამ გზით გამოსვლა? დავუშვათ, რომ ის გადაწყვეტს ისესხოს ფული და მისცეს ყალბი დაპირება. მაშინ მისი მაქსიმა გამოიხატება ასე როცა ფული მჭირდება, მე უნდა ვისესხო იგი და დავპირდე გადახდას, თუმცა ვიცი, რომ ეს არასოდეს არ შემეძლება. არის თუ არა ამ ადამიანის ქცევა სწორი? ამ კითხვას რომ ვუპასუხოთ, უნდა ვიკითხოთ: შეიძლება თუ არა იგი გახდეს უნივერსალური კანონი? ჩვენ დავინახავთ, რომ ეს შეუძლებელია, რომ ასეთი მაქსიმა თავის თავს ეწინააღმდეგება. მართლაც, ასეთ შემთხვევაში თვითონ დაპირება შეუძლებელი გახდება, ვინაიდან, თუ დაპირებას არავინ არ შეასრულებს, მას არც არავინ დაიჭერებს.

ამრიგად, მოცემული ქცევის წესის განზოგადების. ე. ი. მისი უნივერსალურ კანონად გადაქცევის შესაძლებლობა წარმოადგენს. ამ წესის (და შესაბამისი ქცევის) მორალურობის კრიტერიუმს. კატეგორიული იმპერატივი სწორედ ასეთი კრიტერიუმი.

მაგრამ კატეგორიული იმპერატივის ეს შინაარსი კანტისათვის საკმარისი არ აღმოჩნდება და ის იძლევა კატეგორიული იმპერატივის სხვა დაფორმულებასაც—შემოაქვს მორალურობის სხვაგვ-

რი კრიტერიუმიც, რომელიც არა მარტო განსხვავდება პირველი-საგან, არამედ მას პირდაპირ ეწინააღმდეგება კიდევ.

მორალური კანონი, კანტის მიხედვით, სარგებლიანობით თუ ზარალით, სიამოვნებით თუ უსიამოვნებით არ არის განსაზღვრული, ის არც ბედნიერების პრინციპს ითვალისწინებს, ვინაიდან ბედნიერებისაკენ ადამიანი თვითონ ისწრაფვის დამისთვის „უნდა“ ზედმეტი. კატეგორიული იმპერატივი კი, წარმოდგენილი მეორეგვარად, სხვა რაიმეს ლაპარაკობს, და კანტი თითქოს იძულებული ხდება დაუბრუნდეს მორალის იმ პრინციპს, რომელიც მის ფილოსოფიაში კატეგორიულად არის უარყოფილი.

რას წარმოადგენს კატეგორიული იმპერატივის ეს მეორე ფორმულა და რამ განაპირობა მისი შემოტანის აუცილებლობა?

საქმე იმაშია, რომ მრავალ შემთხვევაში შეიძლება არსებობდეს ისეთი მაქსიმა, რომელიც მორალურად არ ჩაითვლება, თუმცა მისი უნივერსალურ კანონად გახდომა არავითარ შინაგან წინააღმდეგობას არ შეიცავს. მაშასადამე, იმ კატეგორიული იმპერატივით, რომელიც ზემოთ იყო წარმოდგენილი, შეუძლებელი ხდება მისი მორალური შეფასება. საინტერესოა ის მაგალითები, რომლებითაც კანტის მიერ ნათელყოფილია ეს გარემოება. დავუშვათ, რომ ვინმე თავის თავში ნახულობს ტალანტს, რომლითაც მას შეუძლია გახდეს კაცობრიობისათვის სასარგებლო ადამიანი. მაგრამ ის არჩევს მიუცეს გრძნობად სიამოვნებას, ვიდრე თავი შეიწყუბოს და გაიუმჯობესოს თავისი ბუნებრივი უნარი. ეთანხმება თუ არა ასეთი მაქსიმა მორალურ მოვალეობას? თუ აქ კრიტერიუმად იმას ავიღებთ. შეიცავს თუ არა ამ მაქსიმის უნივერსალურ კანონად გადაქცევა შინაგან წინააღმდეგობას. აღმოჩნდებოდა, რომ აქ ასეთი წინააღმდეგობა არ არის, და კაცობრიობას შეეძლო მშვენივრად ეარსებოდა ასეთი უნივერსალური კანონის დროსაც, თუმცა ადამიანები დაჩაღუნებდნენ თავიანთ ტალანტს და სიცოცხლეს უბრალოდ შესწირავდნენ გართობას. შთამომავლობის გამრავლებას, მოკლედ---ტკობას. მაგრამ ჩვენ არ შეიძლება ვისურვოთ, რომ ასეთი მაქსიმა უნივერსალურ კანონად გახდეს. ადამიანს, როგორც გონიერ არსებას, სურს, რომ მისი უნარები განვითარდეს, ვინაიდან ისინი ემსახურებიან მას ყველა შესაძლებელი მიზნის მიღწევაში. მეორე მაგალითი. ვინმე ცხოვრობს კეთილდღეობაში, მაშინ როდესაც სხვები არიან სიღატაკეში. ხოლო მას შეუძლია მათ დაეხმაროს. ის ფიქ-

რობს: რა მესაქმება მე? დაე, ყოველი იყოს ბედნიერი ისე. როგორც ღმერთს სურს, ან, როგორც ის უზამს თავისთვის. მე არავითარ მსხვერპლს არ გავიღებ. რა მოხდებოდა ეს მაქსიმა უნივერსალური კანონი რომ ყოფილიყო? ადამიანთა მოდგმა მშვენიერად გააგრძელებდა თავის არსებობას და ამ მაქსიმის მიყოლით წინააღმდეგობა არ შეიქმნებოდა. მაგრამ შეუძლებელია ვისურვოთ, რომ ამ კანონს ჰქონდეს უნივერსალური მნიშვნელობა. და კანტი აყალიბებს კატეგორიულ იმპერატივს: მოიქეცი მხოლოდ ისე. რომ ამავე დროს ისურვო, რომ შენი ქცევის მაქსიმა გახდეს უნივერსალური კანონი.

როგორც ვხედავთ, ქცევის ამორალურობის დადგენისათვის საკმარისი არ ყოფილა, რომ მისი მაქსიმა თავის თავს ეწინააღმდეგებოდეს და თავის გადაქცევას უნივერსალურ კანონად შეუძლებლად ხდიდეს. საჭირო გახდა სხვა მომენტის შემოტანა. სახელდობრ, იმ პირობის აღნიშვნა, რომ სასურველი იყოს მისი გადაქცევა უნივერსალურ კანონად. მაგრამ რას მიხედვით გადაწყვიტოთ. სასურველია თუ არა, რომ მაქსიმა უნივერსალურ კანონად გახდეს? კანტი ამ კითხვაზე პირდაპირი პასუხი არა აქვს. ყველა მაგალითი, რომელსაც მასთან ვხვდებით ამ საკითხის განმარტებისათვის. მეტყველებს მხოლოდ ერთზე: სასურველი არ არის ქცევა, რომელიც კაცობრიობის ბედნიერებას არ უწყობს ხელს, ეწინააღმდეგება ადამიანთა კეთილდღეობას. მაგრამ ეს ხომ იმას ნიშნავს, რომ კანტი ხელს იღებს იმ პრინციპულ დებულებაზე, რომ ქცევის მორალური ღირებულება დამოკიდებული არ არის სუბიექტის მიზნებსა და ქცევის შედეგებზე, რომ მოვალეობის ფორმალური კანონი, წმიდა ნებისყოფის კანონი, ერთადერთი წარმოდგენს მორალური ქცევის მოტივსა და განმსაზღვრელს? ეს ორი რამ კანტის ფილოსოფიანი ერთმანეთს არ უთავსდება და ისეთ წინააღმდეგობას ქმნიან. რომელიც მისი ეთიკის თვით საფუძველს შეეხება.

მეორე. გაუმართლებელია ნებისყოფის რავისუფლებისა და მორალური თავისუფლების გაიგივება, რაც წარმოდგენილია კანტის ფილოსოფიაში. ადამიანი, როგორც ბუნებრივი სუბიექტი. მისი აზრით, აუცილებლობით არის განსაზღვრული, მას თავისუფლება მიეწერება როგორც მორალურ სუბიექტს. ასე რომ, ნებისყოფის თავისუფლება კანტთან სხვას არას ნიშნავს, თუ არა მორალური სუბიექტის თავისუფლებას. მაგრამ ეს ისეთი თვალსაზრისია. რომ

ლის ბოლომდე თანმიმდევრული გატარება შეუძლებელია, უფრო მეტიც: რომელიც თავის საპირისპირო დასკვნასთან მიგვიყვანს. საქმე იმაშია, რომ კანტისათვის თავისუფალ ნებისყოფასა და კეთილ ნებისყოფას ერთი და იგივე შინაარსი უნდა ჰქონდეს. მართლაც, ნებისყოფის თავისუფლება ნებისყოფის მორალური კანონით განსაზღვრულობას ნიშნავს, ხოლო მორალური კანონით განსაზღვრული ქცევა მხოლოდ კეთილი სუბიექტის ქცევა შეიძლება იყოს. გამოდის, რომ თავისუფალი ნებისყოფა ბოროტების წყარო ვერ იქნება. მეორე მხრივ, თუ ბოროტი ქცევა თავისუფალი ნებისყოფიდან არ მომდინარეობს, მაშინ ადამიანი მისთვის პასუხისმგებელს არ შეიძლება წარმოადგენდეს. როგორ დავაფუძნოთ პასუხისმგებლობა? თავის წიგნში—„რელიგია მხოლოდ გონების ფარგლებში“—კანტი ბოროტების სათავედ პირდაპირ აცხადებს თავისუფალ ნებისყოფას და თვითონ ადამიანს თვლის თავისი ქცევების მიზეზად, როგორც კეთილის, ისე ბოროტის „ადამიანი,—წერს კანტი,— თვითონ წარმოადგენს ყოველივე იმის მიზეზს, რასაც იგი აკეთებს“<sup>22</sup>. და შემდეგ: „მორალურად ბოროტი უნდა წარმოიშვას თავისუფლებიდან“<sup>23</sup>. მაგრამ ეს და ამგვარი დებულებები აშკარად ეწინააღმდეგება თავისუფალი და კეთილი ნებისყოფის იგივეობის კანტისეულ გაგებას. ან თავისუფალი მორალური ნებისყოფაა, და მაშინ ის ბოროტების წყარო ვერ იქნება, ან ბოროტების წყარო თავისუფალი ნებისყოფაა, და მაშინ ის მორალური აღარ იქნება თავისუფალი რომ მხოლოდ მორალური ნებისყოფა შეიძლება იყოს, ეს კანტისათვის პრინციპული მნიშვნელობის მქონე დებულებაა. მორალური ნებისყოფა, რომ ბოროტების წყაროდ ვერ გახდება, ეს უკვე ნაგულისხმევია ასეთი ნებისყოფის ცნებაში. მაგრამ თუ ბოროტება თავისუფალი სუბიექტის საქმე არ არის, ის მასზე პასუხსაც არ უნდა აგებდეს—ესეც პრინციპულად აღიარებულია კანტის მიერ. ეს უკანასკნელი გარემოება მოითხოვს თავისუფალ ნებისყოფის მორალური და ამორალური კვალიფიკაციის შესაძლებლობას. რაც ძირეულად ეწინააღმდეგება თავისუფალი ნებისყოფის კანტისეულ ცნებას. ამ წინააღმდეგობაში კანტის ეთიკა ისეა გახლართუ-

<sup>22</sup> Кант. Религия в пределах только разума, 1793, гл. 20.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 30.

ლი, რომ მისი შენარჩუნებაცა და მოშორებაც ერთნაირად საშიშია მისი პრინციპებისათვის.

ამრიგად, თუ მორალური პასუხისმგებლობა შესაძლებელია თავისუფალი ნებისყოფის პირობით, მაშინ, როგორც არ უნდა გავიგოთ ეს უკანასკნელი, ის თავისთავად მორალურთან იგივეობრივი არ იქნება; თავისუფალი ნებისყოფა მორალური ნებისყოფისაგან განსხვავებული უნდა იყოს აუქნდაც იმიტომ. რომ მორალურიც და ამორალურიც (ბიწიერიც) მოიაზრება, როგორც მსგავს პირობადებული.

მაგრამ ეს მხოლოდ პირველი ნაბიჯია ნებისყოფის თავისუფლებისა და მორალური თავისუფლების, თავისუფალი ნებისყოფისა და ე. წ. მორალური ნებისყოფის გამიჯვნის გზაზე. ამ პირველი ნაბიჯის აუცილებლობა კანტის ეთიკის კრიტიკული განხილვის საფუძველზე უკვე დავინახეთ. ახლა საკითხი უფრო უნდა გავადრძავოთ და ნებისყოფის თავისუფლებისა და მორალურობის ურთიერთობის სხვა მხარეებიც გავარკვიოთ.

### 3. ნებასმოყვასი ტემისუფლება, რომორც მორალის პირობა

ინდეტერმინიზმი ყოველთვის უკავშირდებოდა იმის აღიარებას, რომ თავისუფალი ნებისყოფა მორალის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. ნათქვამი იყო, რომ ქცევის მორალური შეფასება ისეთ სუბიექტს გულისხმობს, რომელსაც სხვანაირად შეუძლია მოქმედება, ვიდრე ეს ფაქტიურად გააკეთა. თუ ადამიანი აუცილებლობით განისაზღვრება და მისი მოქმედება ანტეცედენტებზე მიხეზობრივად არის დამოკიდებული, მაშინ მისი შექება ან გაკიცხვა უაზრო ხდება, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში ეს მოქმედება მის საკუთარ მოღვაწეობად კი არ განიხილება, არამედ ჩვეულებრივ პროცესად, რომელსაც არც კეთილს ვუწოდებთ და არც ბოროტს. მაგრამ ქცევის ამგვარი შეფასების გარეშე აღარც მორალი იარსებებდა. განსაკუთრებით მკვეთრად ეს აზრი წარმოდგენილი იყო მორალურ პასუხისმგებლობაზე მსჯელობის დროს. პასუხისმგებელი ის შეიძლება იყოს, ვინც თავის ქცევას თვითონვე განაგებს. უაზრობაა ადამიანს პასუხი მოვთხოვოთ ისეთი მოქმედებისათვის, რომელიც მასზე არ იყო დამოკიდებული და მიხეზობრივად განისაზღვრებოდა. როდესაც ადამიანს პასუხს ვთხოვთ მისი საქციელისათ-

ვს, ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ ეს ნამდვილად მისი საქციელია, ე. ი. შეეძლო სხვანაირად მოქცეულიყო, მაგრამ ცუდად რომ მოიქცა. ამისათვის პასუხისმგებლობაც ეკისრება. მეორე მხრივ, კარგი ქცევისათვის შექმბაც იგივე საფუძველს ემყარება.—თუ ადამიანი მხოლოდ ისე შეიძლებოდა მოქცეულიყო, როგორც მოიქცა. თუ მოქმედების სხვა კურსი გამორიცხული იყო. მაშინ ქება გაუგებარა ხდება, აქ მის დამსახურებაზე ლაპარაკი საერთოდ უადგილოა. მორალური მოვალეობა თავისუფალი არჩევანის შესაძლებლობას მოითხოვს. ადამიანს სწორედ იმიტომ ავალდებულებენ, რომ მას შეუძლია განსაზღვრულ შემთხვევაში განუდგეს ბუნებრივ აუცილებლობას და მორალური ნორმების მიხედვით წარმართოს თავისი საქმიანობა. თუ ის დეტერმინაციას თავს ვერ დააღწევდა, მისადმი მოვალეობის მიწერა ფუჭი ცდა იქნებოდა—რაც აუცილებლობით ხდება ვალდებულებას არ საჭიროებს და, პირიქით, სადაც ვალდებულება გამართლებულია. იქ აუცილებლობასთან დაპირისპირების შესაძლებლობაც არის ნაგულისხმევი. ამიტომ დეტერმინიზმი ამკვარი მოაზროვნეების მიერ წარმოდგენილი იყო, როგორც მორალის უარყოფა, მოვალეობისა და პასუხისმგებლობის გაუქმება.

ამ არგუმენტს. ვიმეორებთ. ყველა ინდეტერმინისტი იზიარებს. სანიჟუშოდ, როგორც განსაკუთრებით რელიეფურს, მოვიტანთ ერთი ინდეტერმინისტის მსჯელობას. ჰამილტონი წერდა: „ადამიანი მხოლოდ იმიტომ არის მორალური აგენტი, რომ პასუხისმგებელია თავის მოქმედებაში,—სხვა სიტყვებით,—რომ ის არის ქების ან გაკიცხვის ობიექტი; ასეთი კი ის მხოლოდ იმიტომ არის, რომ მას მიეწერება (როგორც მორალურ მოქმედს) მოვალეობის წესი, და რომ მას შეუძლია იმოქმედოს ან არ იმოქმედოს მისი მითითების მიხედვით. ამრიგად, მორალურობის შესაძლებლობა დამოკიდებულია თავისუფლების შესაძლებლობაზე. ვინაიდან, თუ ადამიანი თავისუფალი მოქმედი არ არის, ის არ არის თავისი მოქმედების მიზეზი და, ამრიგად, არ წარმოადგენს პასუხისმგებელს, საერთოდ არ არის მორალური პიროვნება“<sup>24</sup>.

მეორე კონცეფცია, რომელიც იდეალისტურმა ფილოსოფიამ წარმოადგინა დეტერმინიზმისა და მორალის დაპირისპირების გასა-

<sup>24</sup> ციტ. М и л т њ. Обзор философии Гамильтона, გვ. 461.



მართლებლად, არის ვ. ჯემსის ცნობილი არგუმენტი „დეტერმინიზმის დილემის“ შესახებ. ჯემსი ამტკიცებდა, რომ დეტერმინიზმში არ შეიძლება იყოს მორალის თეორიული საფუძველი, ვინაიდან ის ვერ აგვიხსნის მორალური პასუხისმგებლობისა და სინდისის ფაქტს. ჯემსის აზრით. დეტერმინიზმის ლოგიკური შედეგია უნავერსალური პესიმიზმი, რომელიც შეუთავსებელია მორალის არსებობასთან. დეტერმინისტული ფილოსოფიისათვის,—ამბობს ჯემსი,—„მკვლელობა. წინადადება და ტუსადის ოპტიმიზმი იყო ყველა აუცილებელი უკუნიშიდან. და სხვას არაფერს არ ჰქონდა შესაძლებლობის მოჩვენებაც კი, მათ ადგილზე რომ ყოფილიყო. ასეთი შემთხვევა (chance) რომ დაეშვათ. დეტერმინისტი გვეუბნება, გონების თვითმკვლელობა იქნებოდა. ასე უღმობელი უხდა გავხადოთ ჩვენი გულები აზროვნების წინაშე: განსჯა სინანულისა მკვლელობას. თვლის ცუდად. ვუწოდოთ საგახს ცუდი იმან ნიშნავს, თუ ის საერთოდ რაიმეს ნიშნავს, რომ ეს საგანი არ უნდა იყოს, რომ სხვა რაღაც უნდა იყოს. მის ნაცვლად. დეტერმინიზმი უარყოფს რა სხვა რაიმეს, რაც შეიძლება მის ნაცვლად იყოს, სამყაროს ფაქტიურად განსაზღვრავს, როგორც ადგილს, რომელშიც რაც უნდა (იხილ) იყოს. არის შეუზღუდელი—სხვა სიტყვებით. როგორც ორგანიზმს, რომლის სხეულიც იტანჯება განუკურნებელი სენითა და უსაშველო მანკით. შოპენჰაუერის პესიმიზმი ამაზე მეტს ვერაფერს ამბობს—რომ მკვლელობა არის სიმპტომი; და რომ ის არის ბიწიერი სიმპტომი, ვინაიდან მიეკუთვნება ბიწიერ მთელს. რომელსაც სხვანაირად არ შეუძლია გამოხატოს თავისი ბუნება. თუ არა სახელდობრ ისეთი სიმპტომების შექმნით. როგორც ეს არის ამ კერძო შემთხვევაში. სინანული მკვლელობის გამო უნდა გადაიქცეს უფრო დიდ სინანულად, თუ ჩვენ ვართ დეტერმინისტები და ბრძენები. აბსურდია ვინანოთ მხოლოდ მკვლელობა. სხვა საგნები, არიან რა ისეთები, როგორც ისინი არიან. არ შეიძლება ყოფილიყვნენ განსხვავებული. ჩვენ რაც უნდა კვენანა. არის საგანთა ეს მთელი სისტემა, რომლის ერთი წევრიც მკვლელობაა. მე ვერ ვხედავ რაიმე გამოსავალს ამ პესიმიისტური დასკვნიდან. თუ, ვიქნებით რა დეტერმინისტები. ჩვენი განსჯა სინანულისა უნდა იქნეს შენარჩუნებული“<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> W. James. The Dilemma of Determinism, in „A Modern Introduction to Philosophy, p. 336—337.

ამრიგად. ჯემსის აზრით, დეტერმინიზმი გარდუვალად მიდის პესიმიზმთან. მაგრამ ეს მხოლოდ მაშინ ხდება, თუ ის აღიარებს, რომ სინანული გამართლებულია და მას ადგილი უნდა ჰქონდეს. და, პირიქით, დეტერმინიზმი პესიმიზმს მაშინ აირიდებდა, თუ საერთოდ უარყოფდა სინანულის გონიერულობას. დეტერმინისტული პესიმიზმი ასე გახდება დეტერმინისტულ ოპტიმიზმად—ჩვენ არ უნდა ვინანოთ არაფერი, ყოველივე ისეა, როგორც შეიძლებოდა ყოფილიყო და უკეთესი გამორიცხულია. მაგრამ, კითხულობს ჯემსი, განა ეს საოცარ ლოგიკურ სიძნელეებში არ გვაგდებს? „ჩვენ დეტერმინიზმს მივყავართ იქამდე, რომ ვუწოდოთ ჩვენს განსჯებს სინანულისა ყალბი, ვინაიდან ისინი არიან პესიმისტური. გულსხმობენ რა იმას, რომ რაც არის შეუძლებელი, მაინც უნდა იყოს. მაგრამ რა ვუყოთ მაშინ თვითონ სინანულის განსჯებს? თუ ისინი არიან ყალბი, სხვა განსჯები, განსჯები მოწონებისა უნდა იყოს ალბათ მათ ადგილზე; და უნივერსუმი არის სახელდობრ ისეთი. როგორაც იყო მანამდე—სახელდობრ, ადგილი, რომელშიც, რაც უნდა იყოს, წარმოადგენს შეუძლებელს“<sup>26</sup>. და ჯემსი დაასკვნის: „ჩვენ ამოვაძრეთ ერთი ფეხი პესიმისტური ჭაობიდან, მაგრამ მეორე ფეხი სულ უფრო ღრმად ჩაეფლო“<sup>27</sup>. ეს არის, ჯემსის აზრით, დეტერმინიზმის დილემა, რომელიც მის სიყალბესა და მორალთან შეუთავსებლობას ადასტურებს.

დეტერმინიზმისა და მორალის დაპირისპირების ხაზი ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ერთადერთი არ არის. არსებობს მეორე, არანაკლებ გავლენიანი მიმართულება, რომელიც იდეალისტური დეტერმინიზმის პრინციპს იცავს და იმას ასაბუთებს, რომ თავისუფლება, რომელიც დეტერმინიზმის ფარგლებში შეიძლება იყოს აღიარებული, სავსებით საკმარისია მორალური მოვლენების განმარტებისათვის. ნებისყოფის თავისუფლება, როგორც კონტრა—კალზალური თავისუფლება, ამ მიმართულების წარმომადგენლების მიერ უარყოფა. ამასთან ერთად რა თქმა უნდა, უარყოფილია ამგვარი თავისუფლების ცნების რაიმე მნიშვნელობა მორალური პასუხისმგებლობის დაფუძნებისათვის. ასეთია, კერძოდ, მთელი ლოგიკური პოზიტივიზმის პოზიცია—დეტერმინიზმის დაცვისა და მო-

<sup>26</sup> ჯ ე მ ს ი. იქვე. გვ. 328.

<sup>27</sup> იქვე.

რალთან მისი მორიგების პოზიცია. ჩვენ აქ ლოგიკური პოზიტივისტების მოსაზრებებს ამ საკითხზე ცალკე არ გამოვყოფთ; ისინი ქვემოთ იქნება კრიტიკულად გარჩეული საკითხის პოზიტიურად გარკვევის დროს.

ნებისყოფის თავისუფლებისა და მორალურობის ურთიერთობის საკითხი დიდი საკითხია. ჩვენ ეს მსჯელობის მეტი სიცხადისათვის რამდენიმე საკითხად უნდა დაესახსროთ.

პირველ რიგში ის უნდა ითქვას, რომ დეტერმინიზმის გასაბათილებლად იმის მტკიცება, თითქოს უნივერსალური აუცილებლობა მორალურ შეფასებასაცა და მასზე მეცნიერებასაც — ეთიკას შეუძლებლად ხდის, ფორმალური თვალსაზრისითაც კი არ არის გამართლებული. ჯერ ერთი, კიდევაც რომ დავუშვათ, რომ დეტერმინიზმის ჭეშმარიტობა მორალს საფუძველს აცლის, ეს ჯერ კიდევ შორს იქნება იმის მტკიცებისაგან, რომ დეტერმინიზმი არის ყალბი მოძღვრება. დეტერმინიზმი იმაზე მითითებით ვერ გაბათილდება, რომ მას ასეთი და ასეთი შედეგების აქვს. თუ დეტერმინიზმი თეორიულად დასაბუთებულია, ხოლო მისგან მორალის უარყოფა გამომდინარეობს, მის ჭეშმარიტებას ოდნავადაც ვერაფერს დააკლებდა ვინმეს წუწუნო—ასეთ შემთხვევაში კაცობრიობა უხერხულ მდგომარეობაში აღმოჩნდება. მორალისტს შეეძლო ეთქვა, რომ ამგვარ ჭეშმარიტებას ისევ არა ჭეშმარიტება სჯობს. ოღონდ მორალს გამართლება ჰქონდეს, მაგრამ ეს კვლავ იმის თქმაა, რომ დეტერმინისტულ შეხედულებას მივყავართ ცუდ შედეგებამდე და არა იმისა, რომ მას აბსურდთან მივყავართ. მისი სიყალბე, მაშასადამე, მაინც ნაჩვენები არ იქნებოდა.

მეორე. გაუგებარია, ადამიანის ქცევის აბსოლუტური განსაზღვრულობისას მისი შეფასება ან ეთიკის მეცნიერება რატომ უნდა იყოს შეუძლებელი. ადამიანი მრავალ რაიმეს აფასებს, რასაც საერთოდ არა აქვს ნებისყოფა, არც თავისუფალი და არც არათავისუფალი. და ეს ხელს არავის უშლის, რომ ასეთი საგნები მოიწონოს ან დაიწუნოს. რატომ არ შეიძლება ადამიანის ქცევაც. ყოველგვარ თავისუფლებას მოკლებული, ისევე ყოფილიყო შეფასების ობიექტი? უნდა დავეთანხმოთ ვ. ლილის იმაში, რომ „თუნდაც ქცევა სავსებით განსაზღვრული იყოს, ჩვენ მაინც შეგვეძლო განგვესაჯა ქცევა, როგორც კარგი ან ცუდი; მხოლოდ ჩვენი მსჯელობები თავისი ბუნებით განსხვავდებოდნენ იმისაგან, როგორადაც ისინი ჩათვლილი არიან, ვინაიდან ისინი იქნებოდნენ იმავე ტიპისა.

როგორც მსჯელობები, რომლებსაც ჩვენ გამოვთქვამთ კარგ ან ცუდ მანქანებზე. ეთიკა გახდებოდა სხვაგვარი მეცნიერება, მაგრამ ის არ იქნებოდა შეუძლებელი მეცნიერება<sup>28</sup>.

სხვა საქმეა შექება და გაკიცხვა ან მორალური პასუხისმგებლობა. აქ უკვე არსებობს საფუძველი იმის კითხვისათვის, თუ ერთი ან მეორე როგორ ეგუება ქცევის სრულ განსაზღვრულობას. ინდეტერმინისტები დეტერმინიზმის ანტიმორალურ ტენდენციას იმაში ხედავენ, რომ მისთვის ყოველი ქცევა აუცილებელს და, მ. ა. შასადამე, არათავისუფალს, ე. ი. იძულებულს წარმოადგენს. მაგრამ იძულებული ქცევა, ამბობენ ისინი, არ შეიძლება იყოს შექების თუ გაკიცხვის ობიექტი. არავინ არ გაკიცხავს იმას, ვინც რაიმე მოძაარა სხვისაგან იძულებით; ისეთ პირობებში, როცა ის მაიძულებელს წინააღმდეგობას ვერ გაუწევდა. მაგრამ, თუ აღამიანი ყველგან და ყოველთვის მიზეზობრივ დეტერმინაციას ექვემდებარება, ის მიზეზებზე ამგვარადვე იქნება დამოკიდებული და, მაშასადამე, მორალური შექება—გაკიცხვის გარეშე იდგება. მორალური პასუხისმგებლობა აქ თავისთავად და საბოლოოდ იხსნება.

როგორია დეტერმინიზმის პასუხი ასეთ კრიტიკაზე? ძველი დეტერმინიზმის პასუხი ცნობილია: აღამიანის ქცევა ყოველთვის მიზეზობრივად განისაზღვრება, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ის ყოველთვის იძულებულია. ძალიან ხშირად აღამიანი აკეთებს იმას, რაც მის ნებაზეა დამოკიდებული, მისი სურვილების რეალიზაციას წარმოადგენს, ე. ი. იქცევა თავისუფლად და არა იძულებით. მაშასადამე, არავითარი საფუძველი არა გვაქვს ასეთ შემთხვევაში მას პასუხისმგებლობა მოვხსნათ იმისათვის, რაც გააკეთა, რაც თავისი ნებით შეასრულა. მართალია, მისი განზრახვები აუცილებელია; ე. ი. მოტივებზეა დამოკიდებული, მაგრამ ჯილდოს თუ სასჯელის მოლოდინი, თავის მხრივ, წარმოადგენს მოტივს, რომელსაც შეუძლია სათანადო მიმართულება მისცეს ქცევას. ასე რომ, მიზეზობრიობის კანონი რჩება იმად, რაც იყო.—უნივერსალურ პრინციპად, ხოლო მოვალეობა, პასუხისმგებლობა, ჯილდო, სასჯელი და ა. შ. თავიანთ ადგილს ინარჩუნებდნენ საყოველთაო დეტერმინაციის ვითარებაში.

<sup>28</sup> W Lillie An Untroduction to Ethics, 1951, p. 47—48.

თანამედროვე იდეალისტური დეტერმინიზმი ვრცლად განიხილავს მიზეზობრიობისა და იძულების განსხვავებას. მ. შლიკი სპეციალურად ჩერდება ბუნებრივი კანონებისა და იძულების ურთიერთობის საკითხზე და ამტკიცებს, რომ მიზეზობრიობა, რომელიც ბუნების კანონებით არის წარმოდგენილი. შეუძლებელია იძულების სინონიმად ჩაითვალოს. ცნებათა ეს აღრევა დაუშვებელია. საზოგადოებაში სიტყვა „კანონი“ აღნიშნავს წესს. რომლითაც სახელმწიფო გარკვეულ ქცევებს მიაწერს მოქალაქეებს. აქ იძულება არის და უნდა იყოს კიდევ. მაგრამ ბუნებისმეტყველებაში „კანონი“ სრულიად სხვას ნიშნავს. „ბუნებრივი კანონი არ არის პრესკრიფცია იმისა, თუ რაიმე როგორ უნდა მოიქცეს, ანამედ ფორმულა. დესკრიფცია იმისა, თუ რაიმე სინამდვილეში როგორ იქცევა“<sup>29</sup>. ამ ორ რაიმეს საერთო მხოლოდ სახელი აქვთ და ის. რომ ისინი ფორმულებშია გამოთქმული. დესკრიფციული კანონის მართლ საერთოდ არ გამოიყენება სიტყვა „იძულება“. ციური მექანიკის კანონები არ მოითხოვენ პლანეტებისაგან როგორ უნდა იმოძრაონ: პლანეტები არ არიან იძულებული კეპლერის კანონებისაგან. რომ თავიანთ გზაზე მოძრაობდნენ. კანონები მათ კი არ აიძულებენ. არამედ უბრალოდ აღწერენ იმას, თუ როგორ მოძრაობენ ისინი. იგივე ითქმის ფსიქოლოგიურ კანონებზედაც. ისინიც ბუნებია კანონებია, რომლებიც აღწერენ ნებისყოფის ბუნებას ისევე, როგორც ასტრონომიული კანონები აღწერენ პლანეტების ბუნებას. იძულება იქ არის. სადაც ადამიანი დაბრკოლებულია თავისი ბუნებრივი სურვილების განხორციელებაში. წესები კი. რომლითაც ეს სურვილები აღმოცენდება, არ შეიძლება იძულება იყოს. შლიკი სამწუხაროს უწოდებს იმ ამბავს. რომ ბუნების კანონების მიმართ სიტყვა „აუცილებლობა“ ხმარობენ. ეს იმ გაუგებრობას იწვევს, რომ ამ კანონებზე მსჯელობის დროს მათ მაიძულებელ მოქმედებას მიაწერენ, ე. ი. სიტყვა „იძულებას“ იყენებენ იქ, სადაც მას არავითარი აზრი არა აქვს. რაკი იძულება მიზეზობრიობისათვის დამახასიათებლად გაიგეს. საუკუნეებს გამოჰყვა ის უაზრობა, რომ თავისუფლება „კაუზალობის პრინციპიდან გამოინაკლის“ წარმოადგენს—თავისუფლება ხომ იძულების საპირისპირო დახასიათებას მოითხოვდა.

<sup>29</sup> M. Schlick. When is a Man Responsible? A Modern Introduction to Philosophy, p. 350.

ლოგიკური პოზიტივისტები განსაკუთრებით ნათელი არიან ამ პუნქტში: მიზეზი არ აიძულებს შედეგს, დეტერმინიზმი საყოველთაო იძულების აღიარებას არ ნიშნავს, მიზეზობრიობის პრინციპი არ არის იძულების პრინციპი, მიზეზობრივად დეტერმინირებული ადამიანი არ არის იგივე, რაც იძულებული ადამიანი.

ერთი შეხედვით, ამგვარი არგუმენტაცია დამაჯერებლად გამოიყურება. მართლაც, თუ მიზეზი არ აიძულებს შედეგს, და საერთოდ—თუ აქ ეს ცნება უადგილოა, მაშინ დეტერმინიზმისა და მორალის ე. წ. კონფლიქტის საკითხიც პრინციპულად გადაწყვეტილია, ყოველ შემთხვევაში, მათ დაპირისპირებას საკმაოდ სერიოზული საყრდენი ეცლება. მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით. სინამდვილეში კი, აღნიშნული არგუმენტაცია არც ისე ეფექტურია, როგორც ამას მისი ავტორები ვარაუდობენ.

თავისუფლებისა და იძულების დაპირისპირებულობა არავისათვის სადავო არ არის. თავისუფალია ის, ვინც არ არის იძულებული და, პირიქით. მაგრამ როდესაც ვეცდებით კონკრეტულად გავიგოთ „იძულების“ შინაარსი, გარკვეული სიძნელეების წინაშე აღმოვჩნდებით.

თავისუფლებისა და იძულების განსხვავება პირველად განსახლვრული იყო არისტოტელის მიერ. არისტოტელი იძულებულად თვლის ისეთ მოქმედებას, რომლის წყაროც მოქმედის, სუბიექტის გარეთ არის. თავისუფალი მოქმედება კი მის მიერ განიხილება. როგორც სუბიექტის „შიგნიდან“ მომდინარე „მე-ს“ საკუთარი მოქმედება. ერთი სიტყვით, მოქმედების წყარო მე-ს შიგნით არის, თუ გარეთ, ამის მიხედვით დგინდება მისი თავისუფლება ან იძულება. თავისუფლებისა და იძულების განსხვავების ეს პრინციპი ზოგადად მისაღებია, მაგრამ მთავარი მანაც შემდეგ იწყება. როგორ დავადგინოთ მე-ს „შინაგანი“ და „გარეგანი“? „მე“ რომ რთული ცნებაა. ეს დიდი ხანიც არის და კარგადაც არის ცნობილი ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ისტორიაში. ჩვეულებრივ მეტყველებაშიც კი „მე“ მრავალმნიშვნელოვნად იხმარება. მაგ., (1) რობინზონ კრუზო იძულებული იყო უცნობ კუნძულზე გადასულიყო. (2) დონ ხოზე კარქენის სიყვარულმა აიძულა დანაშაული ჩადენა. (3) დონ კიხოტი თავისმა ფანტასტიკურმა წარმოდგენებმა აიძულეს ფათერაკების ძებნა დაეწყო. თუ დავაკვირდებით, შევნიშნავთ, რომ ამ მაგალითებში „მე“-ს სხვადასხვანაირი მნიშვნელობა აქვს. (1) შემთხვევაში ლაპარაკია ფსიქო-ფიზიკურ სუბიექტზე, რომელიც მისი ფი-

ზიკური და ფსიქიკური ორგანიზაციისათვის გარეშე პირობებისა-  
გან არის იძულებული. (2) „მე“-ს შინაარსად გულისხმობს სუბი-  
ექტს, რომელიც გრძნობამ აიძულა, ე. ი. თვითონ ეს გრძნობა ამ  
შინაარსში არ შედის. „მე“ და გრძნობა აქ განსხვავებულია. (3)  
„მე“-დან გამოჰყოფს წარმოდგენებს. თუ იძულება „მე“-სათვის  
გარეგანია, მაშინ ასეთ შემთხვევებში გარეგანად უნდა ჩაითვალოს  
არა მარტო ის სტიქიონი, რომელმაც რ. კრუზო აიძულა უკ-  
ნობ კუნძულზე გადასულიყო, არამედ ის გრძნობაც, რომელმაც;  
დონ ხოზე აიძულა დანაშაული ჩაედინა. მაგრამ ამ გზას რომ და-  
ვადგეთ, „მე“ სულ გამოგვეცლება ხელიდან—მისგან ჩან ფიზიკუ-  
რი კონსტიტუციის გამორიცხვა მოგვიხდება, ხან მასთან ერთად  
აზროვნებისა, ხან გრძნობებისა, ხან სურვილებისა და არადღირი არ  
აღმოჩნდება ისეთი, რისთვისაც, ბოლოს და ბოლოს, შეიძლება  
და „მე“ გვეწოდებინა.

აზროვნების, გრძნობების, ნებისყოფის გარეშე „მე“ აღარ არის  
„მე“. ამიტომ ვერც ერთ მათგანს „მეს“ ვერ დაეუპირისპირებთ. ამ  
მიმართებაში მის იძულებაზე ვერ ვილაპარაკებთ. აზროვნება ვერ  
აიძულებს „მეს“, თუ კანონიერი არ იქნება გამოთქმა: „მე“ აიძუ-  
ლებს თავის თავს“. მაგრამ ეს აბსურდია, რომელიც ყოველდღიურ  
მეტყველებაში მხოლოდ იმიტომ გვხვდება, რომ მას მეტაფორული  
მნიშვნელობით ხმარობენ. „მე“ შეიძლება იძულებული იყოს იმა-  
საგან, რაც არ არის „მე“, რაც მისთვის უცხო და გარეგანია. „გა-  
რეგანი“ აუცილებლად პიროვნებისათვის გარემდებარეს არ ნიშ-  
ნავს, თუმცა აქ იძულება უფრო ნათელი და ხელშესახებია. რ. კრუ-  
ზო გარეშე ძალამ, ფიზიკურმა იძულებამ განდევნა კუნძულზე.  
მაგამ იძულების სფერო გაცილებით ფართოა. შეიძლება ვილა-  
პარაკოთ ფსიქოლოგიურ იძულებაზეც, თუ ვიგულისხმებთ ისეთ  
ვითარებას, როდესაც სუბიექტი მოქმედებს თავისი პიროვნული  
მოთხოვნილებების, თავისი ხასიათის წინააღმდეგ. ასეთ შემთხვე-  
ვაში მისი აქტი მისი ხასიათისათვის უცხო, გარეგან ძალას წარმო-  
ადგენს, რომელსაც ის სხვა სიტუაციაში არ შეასრულებდა. და, პი-  
რიქით, სურვილი სუბიექტისათვის „თავისი“ მაშინ არის და მის-  
თვის გარეგანად არ ჩაითვლება, როდესაც ის მომდინარეობს მისი  
პიროვნული მოთხოვნილებებიდან; თუ ნებისმიერი ქცევა წარმარ-  
თულია იმ განწყობის აქტუალიზაციის გზით, რომელიც ობიექტს  
აქვს დისპოზიციურად, ე. ი. თუ ქცევა მის ხასიათს ემყარება, მა-

შინ სრული საფუძველი გვაქვს ვილაპარაკოთ ქცევაზე. როგორც „მე“-ს საკუთარ ქცევაზე, რომელზედაც მან პასუხი უნდა აგოს.

მიზეზობრიობისა და იძულების განსხვავება, რომელზედაც ნეოპოზიტივისტები ასე ბევრს წერენ, მანამდეც ძრავალი დეტერმინისტის მიერ ყოფილა დადასტურებული. პოზიტი, სპინოზა, ჰოლბახი და სხვ. აღნიშნავდნენ, და ხაზგასმითაც აღნიშნავდნენ, რომ ადამიანის ქცევა ყოველთვის მიზეზობრივად არის დეტერმინირებული. მაგრამ არა ყოველთვის არის იძულებული. ნეოპოზიტივისტებს მიზეზობრიობისა და იძულების ეს გამიჯვნა უკიდურეს ბოლომდე მიჰყავთ. იქამდე, სადაც მათი ურთიერთობის საკითხი ფაქტიურად უკანონო ხდება. მაგრამ ამით თავისუფლების პრობლემის შინაარსისეუთ ცვლილებას განიცდის, რომელიც მის სრულ გაყალბებას უთანაბრდება.

დაახსიათებს თუ არა მიზეზისა და შედეგის დამოკიდებულებას იძულების კატეგორია? არის თუ არა შედეგი იძულებული მიზეზისაგან? მ. შლიკისა და სხვ. პასუხი ამ კითხვაზე გადაჭრით უარყოფითია. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ასეთი ერთადერთი და უპირობო პასუხი არ არსებობს. მიზეზობრიობა შეიძლება ნიშნავდეს იძულებას და შეიძლება არც ნიშნავდეს, ვითარების იმ კონტექსტის მიხედვით. რომელიც კაუზალიზმის ტერმინებში არის მოაზრებული უეჭველია. რომ ბუნების მოვლენების მიზეზობრივ დამოკიდებულებას იძულებას ვერ ვუწოდებთ. ეს ცნება აქ არაფერს არ აღწერს და არც ახსნის. მართლაც, უცნაური იქნებოდა იმის თქმა. რომ მიზიდულობა იძულებს მოწყვეტად ვაშლს ჩამოვარდეს, ან სითბო იძულებს სხეულს გაფართოვდეს. ის, რაც ბუნებაში აუცილებლობით ხდება, რასაც ბუნების კანონები გამოთქვამენ, იძულების ცნებას, საერთოდ არ იგუებს. „პლანეტები იძულებული არიან იმოძრაონ თავიანთ ორბიტებზე“ ამ მიმართებაში პრინციპულად ისეთივე გამოთქმაა, როგორც „წრე იძულებულია ჰქონდეს ორა რადიუსის ტოლი დიამეტრი“ ან „დედამიწა იძულებულია წვიმისაგან დასველდეს“. სალი აზრიც კი პროტესტს აცხადებს სიტყვათა ასეთ ხმარებაზე. პლანეტის იძულება ისევე არ შეიძლება, როგორც მისი გამჭიარულება, ხოლო წვიმა დედამიწას ისევე ვერ იძულებს დასველდეს. როგორც იმას. რომ ალაპარაკდეს. ახლა. აუ ვიკითხავთ იმ პირობის შესახებ, რომლის გამოც ასეთი გამოთქმები უაზროა. აღმოჩნდება, რომ ბუნების მოვლენებისადმი „იძულები“ მიწერას.



გვიკრძალავს ერთი, და ამ შემთხვევაში გადაწყვეტი. გარემოება— ისინი არ შეიძლება თავისუფალი იყვნენ. მათი თავისუფლება გამოარიცხულია. რატომ არ არის ხე ბრმა? იმიტომ, რომ ის არ შეიძლება ხელადღეს. არც მთვარეზე ვრტყვით, რომ ის კეთილია. რადგანაც ის არამზადა ვერ იქნება. ზუსტად ასევე: იძულებული ის არის, ვინც თავისუფალიც შეიძლება იყოს, თორემ თუ მისი თავისუფლება შეუძლებელია, ის არც იძულებულია და აოც არაიძულებული. „თავისუფალი“ ადამიანის პრედიკატია. ამიტომ იძულებულიც მხოლოდ ადამიანი შეიძლება იყოს.

თუ აქამდე, ბუნებას რაც შეეხებოდა. ჩვენ მიზეზობრიობისა და იძულების ცნებები ერთმანეთისათვის აბსოლუტურად უცნობ ცნებებად ვცანით, ახლა, როდესაც ადამიანის მიზეზობრივ ფეტურ-მინაცუიასთან გვაქვს საქმე, მსჯელობა სხვა სიბრტყეზე უნდა გადავიდეს. აქ იძულებაზე ლაპარაკი გამართლებულია არა მარტო მაშინ. როცა ერთი ადამიანი ნებისყოფა განსაზღვრავს მეორეს. არამედ მაშინაც, როცა განიხილება ადამიანის მიმართება სინამდვილის ობიექტურ პროცესებთან.

საკითხის ამგვარი წარმოდგენა პრინციპულად არ ეთანხმება ნეოპოზიტივისტურ კონცეფციას. მსგავს სანაგებროდ ძალიან კარგად ეთანხმება პრობლემის ნამდვილ შინაარსს. დეტერმინიზმისა და თავისუფლების კონფლიქტი ნეოპოზიტივიზმმა დეტერმინიზმის გაყალბების ფაად დასილია.—ჭერ მიზეზობრიობა მოიხარა, როგორც მხოლოდ ფუნქციონალური დამოკიდებულება. შემდეგ, თითქმის ტავტოლოგიის ყაიდაზე. აქ იძულების შეუძლებლობა დაინახა. და ბოლოს ის დაასკვნა, რომ მიზეზობრიობა თავისუფლებას არ უპირისპირდებაო. ეს სიძნელის გადაწყვეტის მოჩვენებითი გაიოლებაა. მიზეზმა თუ საერთოდ არ შეიძლება აიძულოს ადამიანი, მაშინ ისიც შეუძლებელია, რომ მასთან დამოკიდებულებაში იგი თავისუფალი იყოს. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში თავისუფლებასა და აუცილებლობის პრობლემა აღარც არის პრობლემა. მეორე მხრივ, რაკი მიზეზობრიობის ძირითად ნიშნად გენეტური კავშირის ნიშანი შევიცანით. ჩვენთვის თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის სიძნელედ სწორედ ის კითხვა გამოიკვეთა. თუ მიზეზობრიობასთან ადამიანის მიმართებაში როგორ შეიძლება თავისუფლებისა და იძულების განსხვავება დავადგინოთ.

იძულებაცა და თავისუფლებაც მიზეზობრივი განსაზღვრულობის ვითარებაში უნდა გაიჩნეს. მიზეზები შეიძლება აიძულებდნენ

ადამიანს, მაგრამ ისიც შეიძლება, რომ შიზოზობრიობა მისთვის თავისუფალ მიზეზობრიობად ხდებოდეს. როგორც ეს მე-4 თავში იყო გარკვეული. მაშასადამე. გამართლებულია იმის თქმა, რომ ბუნების კანონებიცა და საზოგადოებრივი კანონებიც ადამიანებისათვის შეიძლება იძულებითი კანონები იყოს. ახასიათებდა რა კაპიტალისტურ საზოგადოებას, ფ. ენგელსი წერდა: „საზოგადოებრივ წარმოებაში ანარქია მეფობს. მაგრამ საქონლურ წარმოებას, ისევე როგორც წარმოების ყოველ სხვა ფორმას, თავისი განსაკუთრებული, შინაგანი. მისგან განუყრელი კანონები აქვს; და ეს კანონები, ანარქიის მიუხედავად. ანარქიაში და ანარქიის შემწეობით გზას იკაფავენ; ეს კანონები აშკარადღებნიან საზოგადოებრივი კავშირის ერთადერთ გადარჩენილ ფორმაში, გაცვლაში, და განცალკევებულ მწარმოებლებზე გავლენას ახდენენ როგორც კონკურენციის იძულებითი კანონები. მაშასადამე, ისინი თავდაპირველად უცნობი არიან თვით მწარმოებლებსათვის და ამ უკანასკნელთა მიერ ხანგრძლივი გამოცდილების შემდეგ თანდათან უნდა იქნენ აღმოჩენილი. ამრიგად, ისინი დადგინდებიან მწარმოებელთა გარეშე და მათ წინააღმდეგ, როგორც წარმოების მათი ფორმის ბრმად მოქმედი ბუნებრივი კანონები. პროლეტტი ბატონობს მწარმოებლებზე“<sup>30</sup>.

თავისუფალი და იძულებული ქცევების გამიჯვნის ერთ-ერთ უტყუარ ნიშანს არჩევანის შესაძლებლობა წარმოადგენს. არჩევანის შესაძლებლობა თავისუფლების აუცილებელი პირობაა. თუ ალტერნატიული მოქმედება გამოორიცხულია და სუბიექტს მოქმედების ერთადერთი გზა დარჩენია, მისი თავისუფლება ფიქციაა. არჩევანი სულ ცოტა ორგვარად მოქცევის შესაძლებლობას მაინც გულისხმობს, სადაც არ არის უკანასკნელი, არ არის არც პირველი.

სხვანაირად მოქცევის შესაძლებლობა არსებითად არის დამახასიათებელი არჩევანისათვის. როდესაც ადამიანს მისი ქცევისათვის პასუხისმგებლად ხდიან, იქიდან გამოდინა, რომ მას შეეძლო ემოქმედა სხვანაირად, ვიდრე იმოქმედა. მაგრამ რას ნიშნავს „სხვანაირად მოქცევის შესაძლებლობა?“ ყოველდღიურ პრაქტიკაში საკითხი ხშირად უბრალოდ წყდება: თუ A მორალურად ვალდებული იყო დანიშნულ დროს მოსკოვში გაფრენილიყო, მაგრამ იმ დღეს თვითმფრინავი არ ყოფილა, მაშინ მას არ გაკიცხავენ და იტყვიან, რომ A-ს სხვანაირად მოქცევა არ შეეძლო—მან არ შეასრულა და-

30 ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, 1952, გვ. 322—323.

პირება და არც შეეძლო შეესრულებინა. მდგომარეობა საგრძნობლად ძნელდება, როდესაც საქმე მიდგება იმის თეორიულ ანალიზზე, თუ როგორ უნდა გავიგოთ სუბიექტის სხვანაირად მოქმედების შესაძლებლობის ან შეუძლებლობის ცნებები. ამ სიძნელის დასაქლევად თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო კონცეფცია იქნა შემუშავებული: იდეალისტურ-დეტერმინისტული და ინდეტერმინისტული. პირველი უმთავრესად ლოგიკური პოზიტივიზმით არის წარმოდენილი. თუმცა ამკვარ დეტერმინიზმს ისეთი ცნობილი ეთიკოსიც იცავდა, როგორც იყო ჯორჯ მური.

რასი მდგომარეობს აღნიშნული გამოთქმის („შეეძლო ემოქმედა სხვანაირად“) ლოგიკურ-პოზიტივისტური ინტერპრეტაცია? ეს უკანასკნელი პ. ნოუელ-სმიტის „ეთიკაში“<sup>31</sup> ასეა ჩამოყალიბებული: „შეეძლო“ გამოიყენება მოდალურ ფრაზებში და ჩვეულებრივ ასეთი ფრაზები საერთოდ არ იხმარება კატეგორიული დებულებების გამოსათქვამად. მაგ., (1) უკანასკნელ ოთხშაბათს შეიძლებოდა ეწვიოდა“ რაღაცას გვეუბნება ამინდის შესახებ. მაგრამ არა იმგვარად, როგორც (2) „უკანასკნელ ოთხშაბათს წვიმდა“. (1) გამოხატავს არა ამინდის უცოდინარობას, არამედ უცოდინარობას რაიმე ფაქტისას, რომელიც გამორიცხავდა (2)-ის ჭეშმარიტებას. ბუნებრივი იქნებოდა (1) თქმულიყო ინგლისის შუა ზაფხულში, ვიდრე კალიფორნიის შუა ზაფხულში. ყოველ შემთხვევაში (1) არ გულისხმობს მესამე ალტერნატივას. დანარჩენი ორის გამომრიცხველს, ისევე როგორც ესენი გამორიცხავენ ერთმანეთს. მაშასადამე, მსჯელობა „უკანასკნელ ოთხშაბათს შეიძლებოდა ეწვიოდა“ გულისხმობს გარკვეულ პირობას (იმ ფაქტების უცოდინარობას, რომლებიც არ დაეწინააღმდეგებოდნენ მსჯელობას „უკანასკნელ ოთხშაბათს წვიმდა“) და თავისთავად კატეგორიული მნიშვნელობა არა აქვს.

ზოგჯერ ასეთი მოდალური ფრაზები იმას გამოხატავენ. რომ რაიმე არ მოხდა. მაგ., მდიდარ კაცს არ უნდა ეთქვა: „მე შეიძლებოდა ვყოფილიყავი მდიდარი“, არამედ—„მე შეიძლებოდა ვყოფილიყავი ღარიბი“, და ეს საჯსებით გასაგები ხდება, თუ ეს გამოთქმა პირობითად იქნება გაგებული და არა კატეგორიულად. გამოთქმები: „იქნებოდა“, „შეიძლებოდა ყოფილიყო“ კულისხმობენ ჰი-

<sup>31</sup> P. H. Nowell-Smith. Ethics, 1956, p. 274—284.

პოტეტურობას და არასრული არიან სანამ არ დაეუმატებთ: „თუ...  
ან „თუ... არ...“ მაგ.. არავენ არ იტყვიან, რომ „ჯონი გაიმარჯვებდა  
შეჯიბრებაში“, თუ ის დარწმუნებული არ არის, რომ (ა) ჯონმა არ  
გაიმარჯვა შეჯიბრებაში და (ბ) სანამ ის მზად არ იქნება დაუმი-  
ტოს. „თუ ის ჩაეწვრებოდა სიაში შეჯიბრებისათვის“, ამ რაიმე ამის-  
მაგვარი.

ნოუელ-სმიტი განსაკუთრებულ ყურადღებას მიაქცევს იმას,  
რომ „შეედლო“ ასევე გამოხატავს ჰიპოტეტურობას. მას მოაქვს  
ასეთი მაგალითები: (1) მას შეედლო უკანასკნელ დამეს ლოგინში  
წაეკითხა „ემა“. სინამდვილეში კი წაიკითხა „რწმენა“: მაგრამ მას  
არ შეედლო წაეკითხა „ვერტერი“, რადგანაც გერმანული არ იცო-  
და. (2) მას შეედლო დაეკრა „აპასიონატა“, თუმცა დაუკრა „მთვა-  
რის სოხატა“. მაგრამ მას არ შეედლო დაეკრა Hammerklavier,  
რადგანაც ის ერთობ ძნელია მისთვის. როგორ შეიძლება დავადგა-  
ნოთ ამ დებულებების ჰემზარიტობა ან სიყალბე? არც ერთი მათ  
განი არ შემოწმდება ისე. როგორც „მან წაიკითხა „რწმენა“, ე. ი.  
დაკვირვებით იმისა. რაც მან გააკეთა. მიუხედავად ამისა. მათი ვე-  
რიფიკაცია მაინც შესაძლებელია. (1) შემთხვევაში ცხადია, რომ  
მას „შეედლო წაეკითხა „ემა“, ვინაიდან უცნაური იქნებოდა მას  
შესძლებოდა „რწმენის“ წაეკითხვა, მაგრამ არ შესძლებოდა „ემას“  
წაეკითხვა. (2) შემთხვევაში სიცხადე ნაკლებია, ვინაიდან „აპასიო-  
ნატას“ შესრულება უფრო ძნელია, და. გარდა ამისა, შეიძლება მას  
ის არასოდეს არ უსწავლია. იმისათვის, რომ დავადასტუროთ „შე-  
ედლო“, ჩვენ უნდა ვაჩვენოთ. რომ (ა) მას მსგავსი სიძნელის ამო-  
ცანები საკმაოდ ხშირად გადაუწყვეტია, და (ბ) მას არაფერი უშლის  
ხელს ამ შემთხვევაში. მაგ., ჩვენ უნდა დაგვედგინა. რომ მას სახლ-  
ში არ ჰქონდა „ემას“ ეგზემპლარი. დებულებები, რომელიც უნარს  
შეეხება („შეუძლია“ ან „შეედლო“) გულისხმობს განსაზღვრულ  
პირობებს, რომელშიც პიროვნებას შეედლო რაიმეს გაკეთება. „შე-  
ედლო“ დებულებები ბათილდება იმის ჩვენებით, რომ ზოგიერთი  
აუცილებელი პირობა ან სათანადო უნარი არ არსებობდა. პირველი  
შეიძლება უშუალოდ დადგინდეს. რაც შეეხება მეორეს (უნარის  
არსებობას), მას პრაქტიკაში ვადგენთ იმით, რომ მიემართავთ  
წარსულ მოქმედებას. ან მის წარუმატებლობას, ან ვთხოვთ მას ხელ-  
ახლა შეასრულოს იგი. აქ გამოიყენება ინდუქტიური დასკვნა—ჩვენ

დავასკვნით ცნობილი შემთხვევებიდან უცნობის შესახებ და, აპრილად, გამოვთქვამთ დებულებას „მას შეეძლო სხვანაირად ემოქმედა“. ეს მსჯელობა ყოველთვის (ზოგიერთ უმნიშვნელო გამონაკლისს თუ არ მივიღებთ მხედველობაში) განსაზღვრულ პირობებს გულისხმობს, და თუ ეს პირობები დაკმაყოფილებული იქნება, სათანადო მოქმედებაც შესრულდებოდა. იმის თქმა, რომ სმიტს უკანასკნელ დამეს შეეძლო წაეკითხა „ემა“, ნიშნავს იმის თქმას, რომ ის წაიკითხავდა მას, თუ ექნებოდა მისი ეგზემპლარი და ა. შ. და თუ ის მის წაკითხვას უფრო მეტად მოინდომებდა, ვიდრე ასვა წიგნისას. თუ მას სხვა წიგნის წაკითხვა უფრო მეტად არ სურდა, ვიდრე „ემასი“, მაშინ ვერ ვიტყვით, რომ მას შეეძლო აეჩიოა სხვა.

აქ აქვს ნოუელ—სმიტს განმარტებული დებულება „მას შეეძლო სხვანაირად ემოქმედა“. ეს ლოგიკური პოზიტივიზმის ტიპური თვალსაზრისია, რომელიც არსებით როლს ასრულებს ნებისყოფის თავისუფლების ლოგიკურ-პოზიტივისტურ თეორიაში.

თანამედროვე ინდეტერმინისტები აშკარად იცავენ აპირისპირი ხაზს. მათი აზრით, „მას შეეძლო ემოქმედა სხვანაირად“ განმარტებულ უნდა იქნეს, როგორც კატეგორიული და არა პიპოთეტური მსჯელობა. სხვა სიტყვებით, პრობლემას წარმოადგენს არა ის, რომ A-ს შეეძლო ემოქმედა სხვანაირად. თუ თვითონ სხვანაირად იქნებოდა. ან მოქმედება განსხვავებულ გარემოებებში მოუხდებოდა, ან სხვანაირად მოისურვებდა“, არამედ, ის, რომ „A-ს შეეძლო ემოქმედა სხვანაირად, სწორედ იმ A-ს, როგორიც ის იყო და სწორედ იმ გარემოებებში. რომელშიც ის იყო“. ამის დასაბუთებას ცდილობს კ. კემპბელი თავის ცნობილ შრომაში „არის თუ არის თვითნებური ნებისყოფა“ ფსევდო-პრობლემა?“

კემპბელი ფიქრობს, რომ „სხვანაირად მოქმედების შესაძლებლობა“ უნდა გამოითქვას მხოლოდ კატეგორიული მსჯელობის ფორმაში. მისი შეცვლა პიპოთეტური მსჯელობით არათუ არ წყვეტს მორალური პასუხისმგებლობის საკითხს. არამედ მასზე არავითარ გავლენას არ ახდენს, არცკი ეხება მას. A. რომლის პასუხისმგებლობაზეც ვლაპარაკობთ. არის განსაზღვრული პიროვნება. განსაზღვრული ხასიათით და განსაზღვრული გარემოებებით. თუ ჩვენ მის სხვანაირად მოქმედების შესაძლებლობას დავუკავშირებდით. იმ პირობას. რომ მას სხვანაირი ხასიათი აქონოდა

ან სხვანაირ გარემოებებში ყოფილიყო, მაშინ მსჯელობის ობიექტი გაზღებოდა ამ „სხვანაირი ხასიათის“ მქონე და „სხვანაირ გარემოებებში მყოფი“ სუბიექტი, ე. ი. არა A, არამედ სხვა ვიღაც. A. როგორც A არის სახელდობრ ამ ხასიათითა და ამ კარემოებებით წარმოდგენილი. თუ სხვა ხასიათსა და სხვა გარემოებებს ვიგულისხმებთ, მაშინ სხვა ვინმე შეგვრჩება ხელთ. ცხადია. ამ „სხვა ვინმეს“ შეეძლო ემოქმედა სხვანაირად. ვიდრე იმოქმედა A-მ, მაგრამ ჩვენ გვაინტერესებს A-ს პასუხისმგებლობა და არა სხვისა<sup>22</sup>.

რა თქმა უნდა, კემპბელი ეთანხმება იმას. რომ სხვანაირად მოქმედების შესაძლებლობა თავის აუცილებელ პირობად გულისხმობს არჩევანის მოქმედებად გადაქცევის შესაძლებლობას. თუ A დამპირდა შემხვედროდა 2 საათზე, მაგრამ ფეხი მოიტეხა 1 საათზე, ის არ იმსახურებს გაკიცხვას, ვინაიდან არ შეეძლო ემოქმედა სხვანაირად. მაგრამ პრობლემის შემოფარგვლა ასეთი ვითარებით მის გაყალბებას ნიშნავს. პრობლემა სწორედ იმას ეხება, რომ მოქმედების თავისუფლების შემთხვევაში A-ს არ ჩე ვ ა ნ ი იყო თუ არა თავისუფალი. მაშასადამე, ამ დონეზე კითხვა „A-ს შეეძლო ემოქმედა სხვანაირად?“ ნიშნავს კითხვას „A-ს შეეძლო აერჩია სხვანაირად?“ სხვანაირად არჩევის შესაძლებლობა კი კონტრა-კაუზალურ თავისუფლებას მოითხოვს. ის, ვინც კაუზალურად არის განსაზღვრული, თავისუფლად ვერ აირჩევს თავის მოქმედებას. მისთვის იარსებებს მხოლოდ ერთი კურსი, სახელდობრ,—კაუზალურად დეტერმინირებული კურსი და ის მოკლებული იქნება ალტერნატიული მოქმედების შესაძლებლობას. ასეთ შემთხვევაში ის არ არის მორალურად პასუხისმგებელი, ვინაიდან მისი მოქმედება სინამდვილეში არ არის მისი მოქმედება. მორალური პასუხისმგებლობის დაფუძნება შეიძლება მხოლოდ ერთი გზით —კონტრა-კაუზალური თავისუფლების აღიარებით, ე. ი. იმას დაშვებით. რომ აღამიანი ყოველთვის არ წარმოადგენს მიზეზობრივი კავშირის ნაწილს, ყოველთვის არ ექვემდებარება კაუზალურ დეტერმინაციას.

აქ კემპბელი ასეთ წინააღმდეგობას ელოდება. თუ ჩვენ კატეგორიულ ფორმაში განვმარტავთ დებულებას „A-ს შეეძლო სხვანაირად აერჩია“, ვიდრე აირჩია, მაშინ ირღვევა კაუზალური უწყვეტობა აღამიანის ხასიათსა და მის ქცევას შორის. არჩევანი არის ხასიათის ბუნებრივი პასუხი მოცემულ სიტუაციაზე. კონტრა-კაუზა-

<sup>22</sup> C. A. Campbell. Is „Free-Will“ A Pseudo Problem? A Modern Introduction to Philosophy, p. 370.

ლობის პიპოთეზა ხასიათის ამ რეაქციას ქაოსად ხდის. გარდა ამისა, თუ არჩევანი ხასიათიდან არ მომდინარეობს, მაშინ ის არც არის პიროვნების არჩევანი. მაგრამ რაც თვითონ პიროვნებას არ აურჩევია, მისთვის ის პასუხისმგებლობასაც ვერ იკისრებს.

ამის პასუხად კემპბელი განმარტავს, რომ ძალიან ხშირად ადამიანის სურვილი მის ხასიათს გამოხატავს, მაგრამ ეს ყოველთვის არ ითქმის. ზოგჯერ ჩვენ ვახდენთ არჩევანს უძლიერეს მოტივებსა და მოვალეობას შორის. ასეთი კონფლიქტის დროს მოვალეობის არჩევა მოწმობს იმისაგან განსხვავებულის არჩევას, რაც ხასიათით არის განსაზღვრული. თუ არჩევანი ხასიათს არ ემყარება, მაშინ ის სუბიექტისათვის შემთხვევითი ხომ არ არის? ამ კითხვაზე, კემპბელის აზრით, დადებითად ინდეტერმინისტმა უნდა უპასუხოს, თვითონ ის კი თავს ინდეტერმინისტად არ თვლის. თავის თვალსაზრისს კემპბელი უწოდებს „მეს დეტერმინიზმს“ (Self--determinism). მე-ს აქტს შეიძლება ვუწოდოთ მე-ს აქტი, თუნდაც ის მე-ს ხასიათის გამოხატულება არ იყოს. მე-ს აქტივობა, ამბობს კემპბელი, არის შემოქმედებითი აქტივობა ( creative activity ) და ის თავისუფალი ნებისყოფისათვის არის დამახასიათებელი. „თავისუფალი ნებისყოფას“, წერს კემპბელი, აზრი აქვს იმიტომ, რომ „ის ბუნებით არის შემოქმედებითი აქტივობა. მისი აზრი აშკარავდება მხოლოდ მოქმედი აგენტის პრაქტიკული ცნობიერების ინტუიციამო. აგენტისათვის, რომელიც მორალურ არჩევანს ახდენს ისეთ სიტუაციაში, სადაც მოვალეობა ეჭაბება სურვილს, მისი „მე“ ცნობილია მისთვის, როგორც შემოქმედებითად აქტიური მე, მე, რომელიც უარს ამბობს გაუიგივდეს მის „ხასიათს“, როგორც ასე ჩამოყალიბებულს“<sup>33</sup>.

თუ კემპბელი ინდეტერმინიზმს უარყოფს „მე-ს დეტერმინიზმის“ სასარგებლოდ. ვ. ჯემსი თავის შეხედულებას პირდაპირ უწოდებდა ინდეტერმინიზმს, თუმცა პრინციპულად იმავეს ამტკიცებდა, რასაც კემპბელი.

ვ. ჯემსი<sup>34</sup> ერთი და იგივე სიტუაციაში ორი საპირისპიროს არჩევის შესაძლებლობას თავისუფლებიან არსებით ნიშნად თვლიდა

<sup>33</sup> კ ე მ პ ბ ე ლ ი. იქვე გვ. 379.

<sup>34</sup> W. J a m e s. The Dilemma of Determinism. A Modern Introduction to Philosophy.

და ამ შესაძლებლობას მხოლოდ და მხოლოდ კატეგორიულობის ნიშნით განიხილავდა. დეტერმინიზმი, ჯემსის განმარტებით, უშვებს მოქმედების ერთადერთ კურსს, სახელდობრ იმას. რომელიც შესრულდა და. ამრიგად. უარყოფს შესაძლებლობათა არსებობას; მისთვის ყოველივე აუცილებელია. ხოლო შემთხვევითობა ბუნების საწინამდღევო მოვლენას წარმოადგენს. შემთხვევითობა, დეტერმინისტის წარმოდგენით. მომავალს გახდიდა გაურკვეველად და სამყაროს აქცევდა უგუნურ გროვად. მაგრამ. ამბობს ჯემსი, შემთხვევა (chance) სრულიადაც არ არის ასეთი „საშინელი საფრთხობელა“. ის არც აბსურდს მოასწავებს და არც ირაციონალურობას. ის საერთოდ არაფერს გვეუბნება. შემთხვევითი საგანი კარგია თუ ცუდი. არამედ იმას აღნიშნავს. რომ რაიმე. რაც მოხდა. შეიძლებოდა სხვა-ნაირად მომხდარიყო. და ჩვენ არავითარი საბუთი არა გვაქვს ამ „სხვანაირად მოხდენის“ შეუძლებლობის დასამტკიცებლად. „მეცნიერება,—წერს ჯემსი.—არ აკეთებს დასკვნებს. თუ არა ისეთს, რომლებიც ემყარებიან სინამდვილეს, საგნებს, რომლებსაც ნამდვილად ჰქონდათ ადგილი. მაგრამ როგორ შეიძლება რამენაირად დავრწმუნდეთ. რომ რაიმე, რაც ნამდვილად მოხდა. გვაძლევს ცოტაოდენ ინფორმაციას იმის შესახებ, სხვა საგანი შეიძლებოდა თუ არ შეიძლებოდა რომ მის ადგილზე მომხდარიყო. მხოლოდ ფაქტებზე შეიძლება დადასტურებულ იქნეს სხვა ფაქტებით. საგნებს, რომლებიც არიან შესაძლებლობანი და არა ფაქტები, ფაქტები არ ეხებიან. თუ ჩვენ არა გვაქვს სხვა სიცხადე. ვიდრე სიცხადე არსებული ფაქტებისა. შესაძლებლობის საკითხი საიდუმლოებად უნდა დარჩეს, რომელსაც შუქი არასოდეს არ მოეფინება“<sup>35</sup> ჯემსს მოაქვს ასეთი მაგალითი: ლექციების შემდეგ მე უნდა წავიდე სახლში. მე შემიძლია წავიდე ოქსფორდის ქუჩით ან ღვთაებრივი გამზირით. დავუშვათ შეუძლებელი ჰიპოთეზა: არჩევანი მოხდენილია ორჯერ: პირველად მივდივარ ღვთაებრივი გამზირით. შემდეგ. წარმოვიდგინოთ, რომ სამყაროს მმართველი ძალები აუქმებენ ამ წუთებს და ამავე დარბაზში უკან მაბრუნებენ. მე ხელახლა ვახდენ არჩევანს და მივდივარ ოქსფორდის ქუჩით. აქ ორი ალტერნატიული სამყაროა: 1. ჩემი წასვლა ღვთაებრივი გამზირით და 2.

<sup>35</sup> W. James. The Dilemma of Determinism. „A Modern Introduction to Philosophy“, p. 331.



ჩემი წასვლა ოქსფორდის ქუჩით. განა. კითხულობს ჭემსი, თუ გარედან შევხედავთ ამ უნივერსუმებს, შეგიძლიათ იმის თქმა, რომელია შეუძლებელი და შემთხვევითი და რომელი რაციონალური და აუცილებელი? ერთიცა და მეორეც ერთნაირად რაციონალურაა და აქ აბსოლუტურად არ შეიძლება იყოს კრიტერიუმი, რომლითაც შეიძლება განვსაჯოთ ერთი, როგორც აუცილებელი და მეორე, როგორც შემთხვევითი. თუ სამყარო, როგორც მას ჭემსი უწოდებს, „შემთხვევითობათა სამყაროა“, მაშინ ყველაფერი ხომ არ იქნება შესაძლებელი? ადამიანის მკვლელი მისი საუკეთესო მეგობარი ისევე ხომ არ შეიძლება იყოს, როგორც უბოროტესი მტერი? ეს არგუმენტი ხშირად ყოფილა გამოთქმული ნებისყოფის თავისუფლების წინააღმდეგ. მაგრამ, აცხადებს ჭემსი, ვინც ასეთ არგუმენტს იყენებს, ის კამათიდან უნდა გამოირიცხოს, სანამ ისწავლიდეს. რაში მდგომარეობს ნამდვილი საკითხი. „თავისუფალი ნებისყოფა“ იმას არ ნიშნავს. რომ რაც ფიზიკურად შესაძლებელია. ის მორალურადაც შესაძლებელია. ის მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ერთზე მეტი ალტერნატივა არის შესაძლებელი. მაგრამ ალტერნატივები, რომლისკენაც წარვმართავთ ჩვენს ნებისყოფას. უფრო ციკთა, ვიდრე ფიზიკური შესაძლებლობანი.

ვ. ჭემსი ყოველგვარი ორქოფობის გარეშე უარყოფს დეტერმინიზმს და იცავს ინდეტერმინიზმის თვალსაზრისს „სხვანაირად მოქცევის შესაძლებლობის“ შესახებ. როგორც ვხედავთ. ამ პუნქტში პრაგმატიზმი და ლოგიკური პოზიტივიზმი სხვადასხვა მიმართულებით მიდიან და ზოგიერთ სხვა საკითხში შეხედულებათ. თანაზიარობა ხელს არ უშლით ნებისყოფის თავისუფლება საპირისპიროდ განმარტონ.

მიუხედავად ამ განსხვავებისა. ორივეგვარი თეორიის წარმომადგენლებმა დაადასტურეს „სხვანაირად მოქცევის შესაძლებლობის“ არსებითი მნიშვნელობა თავისუფლებისათვის. მაგრამ საკითხის მათ მიერ მოცემულ გადაწყვეტას ჩვენ არ შეგვიძლია დავეთანხმოთ.

კემპბელის „მეს დეტერმინიზმს“ სახელის მეტი არაფერი აქვს საერთო დეტერმინიზმთან. ჩვენ მის კონცეფციაში ვერ ვნახეთ ვერცერთი ნიშანი, რომელიც მას ინდეტერმინიზმისაგან ფაქტიურად განასხვავებდა. სხვა რა არის კემპბელისეული „შემოქმედები-

თი აქტივობა“, თუ არა ინდუტერმინისტული ცნება მიზეზობრიობისაგან დამოუკიდებლობის შესახებ? ან, განა აქ ნიშანდობლივად არ არის, რომ კემპბელი თავისი „მეს“ თავისუფლების მტკიცებისათვის ნახულობს მხოლოდ ერთ გზას—მის მოცემულობას „პრაქტიკული ცნობიერების ინტუიციის“ სხვანაირად რომ ვთქვათ. კემპბელისათვის ნებისყოფის თავისუფლება დასტურდება იმით. რომ ის უშუალოდ მოცემულია ცნობიერებაში, ფსიქოლოგიურ რეალობას წარმოადგენს. მაგრამ მე-3 თავში ჩვენ დავინახეთ, რომ თავისუფლების განცდა, რომელიც ცხადია ინტროსპექციულად, არ არის, და პრინციპულად არც შეიძლება იყოს, ნებისყოფის თავისუფლების განცდა—თავისუფლება, არც როგორც კონტრა—კაუზალური, და არც როგორც კაუზალობის ტერმინებში მოაზრებულად, არ შეიძლება ინტროსპექციულად იყოს მოცემული.

კემპბელი მიჩნავს პიროვნებას მისი ხასიათისაგან, მაგრამ ამავე დროს ვერ აჩვენებს რაიმე ისეთს, რაც „პიროვნებას“ პოზიტიურად დაახასიათებდა, ერთი სიტყვით, პიროვნების ცნებას გასაგებებს გახდიდა. ვთქვათ და პიროვნებას შეუძლია მოცემულ მომენტში კონფლიქტში მოვიდეს თავის ხასიათთან, განავითაროს თავისი „შემოქმედებითი აქტივობა“. მერე რას გვეტყვის ეს თვითონ პიროვნების შესახებ, ან რატომ არ უნდა ვიკითხოთ, მაინც რა შინაარსის მქონეა ეს „პიროვნება“, რომელიც თავის ხასიათს უპირისპირდება? „შემოქმედებითი აქტივობა“ ცარიელ ფრაზად რჩება. სანამ გარკვეული არ არის „მე“, რომლისთვისაც ის წარმოადგენს. კემპბელი სწორედ ამას ვერ აკეთებს. მაგრამ მაშინ მთელი მისი არგუმენტაცია გამოსავლად საკმაოდ ბუნდოვან დოგმას გულისხმობს, რომლის გაზიარებისათვისაც საფუძველი არა გვაქვს.

კემპბელი გრძნობს, რომ კონტრა-კაუზალური თავისუფლების აღიარება ადამიანის თავისუფალ ქცევებს შემთხვევით ქცევებად გადაქცევის საფრთხეს უქაღის, მაგრამ ის ამ საფრთხეს თავიდან ვერ იცილებს. თუ პიროვნების ხასიათზე დაყრდნობით მისი თავისუფალი ქცევის წინასწარხედვა გამორიცხებულია, მაშინ რატომ უნდა ვუწოდოთ ამ ქცევას მისი ქცევა? ამ კითხვაზე კემპბელი რაიმე გონივრულ პასუხს ვერ იძლევა. მაშასადამე, არც ის არის დამაჯერებელი, რომ „მეს დეტერმინიზმისათვის“ უცხოა ინდუტერმინიზმის შეხედულება თავისუფალი ქცევების შემთხვევითი ხასიათის შესახებ. ეს სიძნელე კემპბელთან გადაწყვეტილი არ

არის. ლოგიკური პოზიტივიზმის წარმომადგენლებმა იგი ნათლად აღნიშნეს და საკმაოდ მკვეთრადაც დაახასიათეს. ნოუელ-სმიტმა სამართლიანად მიუთითა, რომ აქ არის სიძნელე „ჩამოვყალიბოთ „მეს დეტერმინიზმი“ ისე, რომ შეგვეძლოს „მე“ განვასხვავოთ „ხასიათისაგან“ ინდეტერმინიზმში გადავარდნის გარეშე“<sup>36</sup>. მაგრამ ინდეტერმინიზმი მორალური პასუხისმგებლობის დაფუძნებისათვის სრულიად გამოუსადეგარია. აბსოლუტურად თავისუფალი ნებისყოფის აქტები მხოლოდ შემთხვევითი აქტები შეიძლება იყოს. შემთხვევითი კი იმიტომ არის შემთხვევითი, რომ ის განსაზღვრული საგნის ბუნების გამოხატულებას არ წარმოადგენს, მას არ ახასიათებს და, მასადაამე, მორალური პასუხისმგებლობის სფეროში არ მოექცევა. მორალური პასუხისმგებლობის, და საერთოდ მორალური შეფასების, თეორიულ გამართლებას მხოლოდ ნებისყოფის თავისუფლების ინდეტერმინისტული ცნების უარყოფა და დეტერმინიზმის აღიარება შეიძლება წარმოადგენდეს. „დეტერმინიზმის იდეა,—წერდა ვ. ლენინი,—ამტკიცებს ადამიანის მოქმედების აუცილებლობას, უარყოფს უაზრო ზღაპარს ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ, მაგრამ სრულიადაც არ სპობს არც ადამიანის გონებას, არც სინდისს, არც მისი მოქმედების შეფასებას. სრულიად პირიქით, მხოლოდ დეტერმინისტული შეხედულების დროსაა შესაძლებელი მკაცრი და სწორი შეფასება, და არა ყველაფრის მოხვევა თავისუფალი ნებისყოფისათვის“<sup>37</sup>

და, ბოლოს, რასაც ჩვენ განსაკუთრებით გვინდა მივაქციოთ ყურადღება, ეს არის მორალური მოტივისა და სურვილის ის დაპირისპირება, რომელიც კემპბელთან ნებისყოფის თავისუფლების გამართლებისათვის არის გამიზნული.

პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ საკითხის ამ პლანში დაყენება კანტისაგან მოდის. კანტისათვის მორალური (თავისუფალი) ნებისყოფა სურვილებისაგან დამოუკიდებელი ნებისყოფაა. მისთვის სპეციფიკურს სწორედ ის წარმოადგენს, რომ ეყრდნობა არა მოთხოვნილებებიდან მომდინარე იმპულსს, არამედ თავისუფალ ნებისყოფას.

<sup>36</sup> P. H. Nowell-Smith. Ethics, p. 282.

<sup>37</sup> ვ. ლენინი, თხზ., ტ. I, გვ. 176.

ვის თავს. მოთხოვნილებებით განსაზღვრული ქცევა პეტრონოზი-ული ქცევაა და არა ნებისმიერი, არა თავისუფალი, არა მორალური. კანტისაგან განსხვავებით, კემპელი საერთოდ უპირისპირებს ხასიათსა და მორალურ მოტივს; ის არ ლაპარაკობს ინტელიგიბულურ ხასიათზე, არამედ იღებს ხასიათს, როგორც ემპირიულს და ეძებს თავისუფალი ქცევის ხასიათისაგან განსხვავებულ წყაროს.

ჩვენ ვერ გავიზიარებთ საკითხის ამგვარ გაგებას. ნებელობა, რომელსაც მორალური ქცევა ემყარება, თავის წყაროს ადამიანის მოთხოვნილებებში ნახულობს და, მაშასადამე, „ინტერესისაგან დაკლილი“ სუბიექტი არ იქნება არც ნებისმიერი ქცევისა, და ამდენად, არც მორალური ქცევის სუბიექტი. ეს მოთხოვნილებები. როგორც ზემოთ იყო გარკვეული, ადამიანის მაღალი, პიროვნული მოთხოვნილებებია. ზოვალეობის შეგნებით წარმართული ნებისმიერი ქცევა ადამიანის მოთხოვნილებებთან დაპირისპირებულ ქცევას კი არ წარმოადგენს და, მაშასადამე, აქ ის კონფლიქტი კი არ არის, რომელზედაც კემპელი ლაპარაკობს, არამედ თავის წყაროდ მორალურ მოთხოვნილებებს გულისხმობს და მასთან სრულ შესაბამისობაშია. თუ „ხასიათს“ გავიგებთ, როგორც ბიოლოგიური მოთხოვნილებებით პირობადებულ მოლიანობას. მაშინ კემპელის მიერ აღნიშნული კონფლიქტი შესაძლებელია, მაგრამ „ხასიათის“ ასეთი შემოფარგვლა არაფრით არ არის გამართლებული.

თქმულიდან ისიც გამომდინარეობს, რომ მოიხოვნა. რომელსაც საზოგადოება აყენებს პიროვნების წინაშე, თავის შესრულების პირობად პიროვნების მოთხოვნილებათა უგულებელყოფას კი არ გულისხმობს. არამედ, პირიქით, მხოლოდ ამ მოთხოვნილებათა ამა თუ იმ ფორმასთან დაკავშირების გზით შეიძლება იქნეს უზრუნველყოფილი. მართალია, პიროვნება ამ მოთხოვნას ყოველთვის როდი აღიქვამს, როგორც თავის „საკუთარს“, მაგრამ თუ ის რალაცნაირად მის მოთხოვნილებებს არ უკავშირდება, რალაცნაირად მის ინტერესად არ იქცევა, ვერც მის მამოძრავებლად გახდება. მხოლოდ მოთხოვნილებათა მქონე სუბიექტი აქტივობს. და რაც არ უნდა გულმოდგინედ მოვიაზროთ ჩვენი მოვალეობა. იუ ის მოწყვეტილია ჩვენი მოთხოვნილებებისაგან, მხოლოდ აზრად დარჩება და საქმით არ დადასტურდება. არ არის გამორიცხული ადამიანს ეგონოს, რომ მორალური მოვალეობის შესრულების დროს ის მაღლდება თავის მოთხოვნილებებზე საერთოდ, მსხვერპლად სწირავს მას იდეალს

და ა. შ. მაგრამ ეს არის ილუზია, რომელსაც ჰბადებს მხოლოდ სხვა სიამოვნებებზე უარის თქმა, რასაც მორალური მოთხოვნებიდან მომდინარე იმპულსები უძევს საფუძვლად. ადამიანს. რომელიც ყველა თავის მოთხოვნილებებზე იტყოდა უარს. სანაწაულის მეტი ვერაფერი აღძრავდა სამოქმედოდ.

ჩვენთვის მიუღებელია „სხვანაირად მოქმედების შესაძლებლობის“ ლოგიკურ-პოზიტივისტური ინტერპრეტაცია. ნოუელ-სმიტი ემხრობა ამ შესაძლებლობის ე. წ. ჰიპოთეტურ განმარტებას. ეს უკანასკნელი მოითხოვს მსჯელობის ასეთ ფორმას: „მას შეეძლო ემოქმედა სხვანაირად. თუ...“ ამ „თუს“ შეიძლება ჰქონდეს სხვადასხვანაირი მნიშვნელობა, რომელზედაც დამოკიდებულია სადავო საკითხის გადაწყვეტა. როდესაც ნოუელ-სმიტი მიუთითებს იმ პირობებზე, ურომლისოდაც რაიმე მოქმედების შესრულება შეუძლებელია. ცხადია, აქ ერთადერთი ინტერპრეტაცია დებულე ბისა „მას შეეძლო ემოქმედა სხვანაირად“ შეიძლება იყოს ჰიპოთეტური ინტერპრეტაცია. A-ს უკანასკნელ დამეს „ემა“ შეეძლო წაეკითხა მხოლოდ იმ პირობით, თუ მისი ეგზემპლარი ექნებოდა და ა. შ. უდავოა, რომ არჩევანის მოქმედებად გადაქცევა მოქმედების თავისუფლებას. მაშასადამე, მის შესაძლებლობასაც გულისხმობს. შესაძლებლობა კი იმიტომ არის შესაძლებლობა. რომ ის ყოველთვის რაიმე პირობასთან არის დაკავშირებული. ვინაობით. აქ სადავო არაფერი არ არის, და არც არის მოსალოდნელი. რომ ინდეტერმინისტმა, ან სხვა ვინმემ, ეს კამათის საგნად გახადოს. მაგ., როდესაც ვ. ჯემსი თავისუფალი არჩევანის საქმედ აცხადებს იმ ქუჩას, რომლითაც ის ლექციების შემდეგ სახლში უნდა წაეიდეს, ის სრულიადაც არ ფიქრობს უარყოს იმ პირობის აუცილებლობა, რომ უნივერსიტეტის კარი დაკეტილი არ დახვდება. ან ორივე ქუჩაზე გავლა შესაძლებელი იქნება და ა. შ. ნოუელ-სმიტი რომ მხოლოდ აქ ჩერდებოდეს, მაშინ სადავო საკითხი სრულიად ხელუხლებელი დარჩებოდა. მაგრამ ის სხვანაირად მოქცევის შესაძლებლობის პირობად განიხილავს ერთ რაიმესაც: სუბიექტის მოხდომებას გააკეთოს ერთი უფრო, ვიდრე მეორე—A-ს შეეძლო წაეკითხა „ემა“, ვიდრე სხვა რომანი, თუ მას უკანასკნელზე უფრო მოინდომებდა. „თუ“, რომლითაც ამ მსჯელობის ჰიპოთეტურობა არის წარმოდგენილი, ნოუელ-სმიტის აზრით, ჰქმნის დეტერმინიზმის დაპირისპირებას ინდეტერმინიზმთან, რომელიც სხვანაირად მოქცევის

შესაძლებლობას კატეგორიულად განმარტავს. ეს კატეგორიულობა იმაში მდგომარეობს, რომ თვითონ „მონდომებას“ ინდეტერმინისტი არაფერ პირობას აღარ უკავშირებს, გარდა „მეს“ თვითაქტივობისა, ან მისი „შემოქმედებითი აქტივობისა“. ნოუელ-სმიტისათვის კი, სუბიექტის მიერ რაიმეს მონდომება განსაზღვრულია მრავალი პირობით, რომელზედაც ყოველ მოცემულ მოპენტში დამოკიდებულია არჩევანი.

მაგრამ ნოუელ-სმიტს საკითხი ბოლომდე მძინც არ მიჰყავს და საზღვარს უდებს იქ, სადაც მსჯელობა უნდა იწყებოდეს მორალური პასუხისმგებლობის დაფუძნების ფრიად მნიშვნელოვანი პუნქტის შესახებ. როდესაც აღაპიანზე ვამბობთ „მას შეეძლო სხვანაირად ემოქმედა, თუ ასეა მოინდომებდა“, ეს „თუ“ ჭერ კიდევ არ არის საკმარისი დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის გამიჯნისათვის. მრავალი ინდეტერმინისტი ამ ჰიპოთეტურობასაც მიიღებს და უფრო არსებითად ჩათვლის კითხვის გაფართოებას ნდომის თავისუფლების, როგორც სხვანაირად მოქცევის შესაძლებლობისა და. მაშასადამე, მორალური პასუხისმგებლობის აუცილებელი პირობაა შესახებ. ნოუელ-სმიტი, რა თქმა უნდა, არ გაჰყვება ამ გზას, სხვანაირად მოქცევის შესაძლებლობას დაუკავშირებს მსჯელობას „თუ სუბიექტი ასე მოინდომებდა“ და ა. შ. მაგრამ ეს არ იქნებოდა იმ სიძნელის დაძლევა, რომელიც აქ იჩენს თავს.

ჩვენ მხედველობაში ის გვაქვს, რომ არჩევანი, რომელიც სხვანაირად მოქმედების შესაძლებლობას გულისხმობს, მორალური პასუხისმგებლობის პირობად მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს, თუ ის სუბიექტზეა დამოკიდებული. სუბიექტი თუ თავისი ხდომით ირჩევს, მაგრამ ამ ნდომის მიმართ თვითონ სრულიად უძლურია, მაშინ მისი სხვანაირად მოქმედების შესაძლებლობა არაფრით არ იქნება განსხვავებული მატარებლის თავისუფლებისაგან, რომელსაც შეუძლია გადავიდეს ერთი ლიანდაგიდან მეორეზე, რაკი შეისრეპ ხაზი ასე წარმართა. სუბიექტის სხვანაირად მოქმედების შესაძლებლობა პირობადებულია იმით, რომ მან ასე მოინდომოს, მაგრამ მას განსაზღვრულ მონდომებაზე გავლენაც უნდა შეეძლოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი მოქმედება მორალურად პასუხისმგებელ მოქმედებად არ ჩაითვლება. სასჯელის, კერძოდ მორალური სასჯელის. მიზანი და გამართლება არც შურისძიება უნდა იყოს და არც მხოლოდ ის, რომ მან ზეგავლენა მოახდინოს სხვებზე, ან მომავალ-

ში ამ დამნაშავეზე. ეს რომ ასე არ იყოს, მაშინ ადამიანის დასჯასა და ცხოველთა დასჯას შორის განსხვავება არსებითად წაიშლებოდა.

ლოგიკური პოზიტივისტები კი სწორედ ამ გზით მიდიან, როდესაც უკანონოდ აცხადებენ საკითხს ნდომის თავისუფლების შესახებ. ჯ. ჰოსპერსი უშენიშვნოდ ლებულობს ბ. რასელის შემდეგ, სიტყვებს: „ჩვენ შეგვიძლია მოვიქცეთ ისე, როგორც ჩვენ გვნებავს, მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია გვნებავდეს ისე, როგორც ჩვენ გვნებავს“. ჰოსპერსი ამტკიცებს, რომ „შეუძლია“, „შეეძლო“ შეეხება მხოლოდ მოქმედებას და არა სურვილებს; ამიტომ აზრი აქვს დებულებას „შეეძლო ემოქმედა სხვანაირად“, მაგრამ უაზროა „შეეძლო ესურვა სხვანაირად“<sup>38</sup>.

ლოგიკური პოზიტივისტები მხოლოდ მოქმედების თავისუფლებას დაყრდნობით ვერ შესძლებენ სასჯელს რაციონალური გამართლება მოუძებნონ. მათთვის უფრო გონივრული იქნებოდა მიებაძათ პ. ბრიჯმენისათვის, რომელიც დეტერმინიზმს მეცნიერული გამოკვლევის მეთოდად აღიარებს და ამავე დროს საჭიროდ თვლის „პრაქტიკული მნიშვნელობისათვის“ შეინარჩუნოს ნებისყოფის თავისუფლება. „აშკარაა, —წერდა ბრიჯმენი, —პრაქტიკულად დიდად მნიშვნელოვანია, რომ ჩვენ ვნახულობთ ამ პრობლემის საკუთარად გამოსადეგ (workable) გადაწყვეტას. სხვანაირად ჩვენ ვსდებით მსხვერპლი საცოდავი დაბნეულობისა, რომელსაც მიყვავართ თივის ორ ზვინს შორის მყოფი ვირის მერყეობამდე“<sup>39</sup>. ბრიჯმენი ასხვავებს ოპერაციის ორ დონეს: 1) თავისუფალი ნებისყოფის დონე, რომელზედაც აიგება ადამიანთა ურთიერთობები. ნებისყოფის თავისუფლების გარეშე არ იქნებოდა სასჯელი, სასჯელის გარეშე კი საზოგადოება დაიღუპებოდა. 2) დეტერმინიზმის დონე. ეს არის მეცნიერული აქტივობის დონე, რომელზეც დეტერმინიზმს აქვს სტატუსი პროგრამისა წარმართოს გამოკვლევა. როგორც ვხვდავთ, ბრიჯმენი მარტივად და გასაგებად ამბობს, რომ თეორიული, მეცნიერული თვალსაზრისით დეტერმინიზმია ძალაში, პრაქტიკულად კი, ადამიანთა საზოგადოებრივი ურთიერთობების დასადგენად თა-

<sup>38</sup> J. Hospers. What Means This Freedom? Determinism and Freedom, p. 129.

<sup>39</sup> p. Bridgman. Determinism and Punishment. Determinism and Freedom, p. 143.

ვისუფალ ნებისყოფას უნდა მივმართოთ. საერთოდ ეს არ არის საკითხის პრინციპული და თანმიმდევრული გადაწყვეტა, რაღაც ხელოვნურია „თეორიულისა“ და „პრაქტიკულის“ ეს დაპირისპირება, მაგრამ ნათლად და პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ პასუხისმგებლობა და სასჯელი ამგვარად გაგებულ დეტერმინიზმზე ვერ დაფუძნდება. ამიტომ ბრიჯმენი ერთს პრაქტიკულ დონეს მიაკუთვნებს, მეორეს—თეორიულს.

ლოგიკურ პოზიტივისტებს არ სურთ ეს უხერხულობა გაიზიარონ. ისინი ისწრაფვიან დეტერმინიზმიცა და პასუხისმგებლობაც შეინარჩუნონ ერთ „დონეზე“—მეცნიერების დონეზე; მაგრამ ისინი თავიანთი დეტერმინიზმის ხასიათის გამო არსებითად სხვას ვერაფერს ახერხებენ. გარდა იმისა, რომ სასჯელსა და ჯილდოს ჰქონდეს, რ. ბრანდტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „უტილიტარული გამართლება“<sup>40</sup>. ეს უკანასკნელი იმის აღიარებაში მდგომარეობს, რომ სასჯელი მართლდება მისი კარგი შედეგებით და ა. შ. მაგრამ, როგორც აღრე ვთქვით, ასე შეიძლება გამართლება ადამიანისათვის სასარგებლო ყოველგვარი ზომისა, თუმცა არა ყველა ასეთ შემთხვევაში ისმის პასუხისმგებლობის საკითხი. ჰეგელი ამბობდა, რომ სასჯელი დამნაშავეს უფლებებაა. ასეთი კი ის მაშინ იქნება, თუ დამნაშავემ იგი დაიმსახურა, თუ ის თავისი საქციელის და არა მხოლოდ სასჯელის შედეგების მიხედვით არის ღირსი დასჯისა. მაგრამ ეს „თავისი“ ნამდვილ აზრს კარგავს, თუ სურვილები ადამიანისათვის ისევეა მისი „მონაწილეობის“ გარეშე მოცემული, როგორც ვთქვათ, სიამოვნებისა და უსიამოვნების ჩვეულებრივი გრძნობები.

ნათქვამიდან გამომდინარეობს, რომ მორალური პასუხისმგებლობის ნამდვილი გამართლება იმას უნდა ემყარებოდეს, რომ არა მარტო ქცევა იყოს ადამიანის ნდომაზე დამოკიდებული, არამედ თვითონ ამ ნდომაზეც მას რაღაცნაირად შეეძლოს გავლენა. მე-3 თავში ჩვენ დავინახეთ, რომ ნებისმიერი ქცევის განწყობის შექმნა სუბიექტზეა დამოკიდებული, რაც საფუძველს გვაძლევს იმ დასკვნის გასაკეთებლად, რომ ნებისმიერი ქცევის დროს ივეითონ ნდომა ადამიანს არ ეძლევა ავტომატურად, არამედ მას შეუძლია განსახილვრულ ფარგლებში მოინდომოს ან არ მოინდომოს ამა თუ იმ აქ-

<sup>40</sup> R. Brandt. Determinism and the Justifiability of Moral Blame  
Determinism and Freedom. p. 139



ტის შესრულება, ან არშესრულება. ასეთი თავისუფლების აბსოლუტური უარყოფა „უნდას“ მორალურ აზრს უკარგავს, ხოლო ჭეკრარსობის შესაძლებლობის უარყოფა მართლაც მიგვიყვანდა იქამდე, რასაც ვ. ჭემსი „დეტერმინიზმის დილემას“ უწოდებდა. ეს უკანასკნელი ხომ, ჭემსის გაგებით, იმის შედეგია, თითქოს დეტერმინიზმი ჭეკრარსობას გამოარიცხავდეს. და პირიქით, მორალური ჭეკრარსობის დეტერმინისტული გამართლება იმავე დროს ჭემსის არგუმენტის დარღვევაც არის.

თავისუფლების ასეთი შინაარსი გასაგებად ხდის იმასაც რაც ეთიკის ისტორიაში თვითსრულყოფის სახელით არის ცნობილი. ადამიანი მორალურად ვალდებულია განუწყვეტლივ სრულყოფდეს არა მარტო იმ საქმეს, რომელსაც ის ემსახურება, არამედ თავის ხასიათსაც. ადამიანის ხასიათი გარკვეულ გარემოში, მისგან ზემოქმედების პირობებში ყალიბდება. მაგრამ არა მარტო გარემო მოქმედებს ადამიანზე, არამედ ადამიანიც ზემოქმედებს გარემოზე. ცვლის მას თავისი მიზნებით. და ადამიანს შეუძლია შეცვალოს როგორც ბუნებრივი და სოციალური, ისე თავისი ინდივიდუალური ცხოვრების გარემოც, განსაზღვრულ ფარგლებში სასურველი მიმართულება მისცეს თავის მოთხოვნილებათა განვითარებას. ერთი სიტყვით, მორალურად სრულყოფს თავისი ხასიათი. რა თქმა უნდა, ხასიათის ეს შეცვლა უფერად არ ხდება. პიროვნებას ყოველ მოცემულ მომენტში არ შეუძლია მოისურვოს და შეიცვალოს ხასიათი. მაგრამ თვითონ პიროვნებაც შეიძლება იყოს ფაქტორი, რომელიც დროთა განმავლობაში თავის ხასიათს სრულყოფს.

იტყვიან, მილიცა და შემდეგ ლოგიკური პოზიტურისტებიც ხომ აღიარებენ ადამიანის მიერ თავის ხასიათზე ასე თუ ისე გავლენისა და, მაშასადამე, შეცვლის შესაძლებლობას. ეს ასეა. საკვირველიც კი იქნებოდა, რომ ეთიკოსს. რომელიც მისტიკას არ მიმართავს. უარეყო თვითსრულყოფის შესაძლებლობა და საჭიროება. მილი, მართლაც, ამბობს. რომ „ჩვენ გვაკლრია ზნეობრივი ვალდებულება ვცდილობდეთ ზნეობრივი ხასიათის გაუმჯობესებას“<sup>41</sup>. მაგრამ საქმე ის არის, რომ არც მილის დეტერმინიზმი და არც ლოგიკური პოზიტურისტებისა ასეთი დასკვნისათვის საფუძველს არ იძლევა. თუ ნებისყოფა მხოლოდ განსაზღვრულია, ან. თუ ნდომის თავისუფლების საკითხი უაზროც კი არის. როგორც ამას აცხადებს არა

<sup>41</sup> Милль. Обзор философии Аристотеля, 39 435.

ერთი პოზიტივისტი, მაშინ ჩვენ ვერ ვხედავთ გზას, რომლითაც შეიძლება თვითსრულყოფის იდეა თეორიულად გავვემართლებინა.

#### 4. მორალური აუცილებლობის ცნება

ქცევის მორალურობა მის მორალურ ღირებულებაში დავინახეთ. ამ ღირებულების გამომთქმელი მსჯელობა მორალური მსჯელობა იქნება (моральное суждение, moral judgment). მორალური მსჯელობა ყოველთვის მორალურ შეფასებას წარმოადგენს. მისი ობიექტი მოვლენის მორალური ღირებულებაა და არა ობიექტური კანონზომიერება. ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ეთიკა კანონზომიერებას არ შეისწავლის. ზემოთქმული სხვას ნიშნავს: ჩვენ მკვეთრად უნდა განვასხვავოთ მორალური მსჯელობები და ის მსჯელობები, რომლებსაც ჩამოაყალიბებს ეთიკა, როგორც მეცნიერება. ეთიკის მეცნიერების მსჯელობები იმავე ტიპისაა, რაც საერთოდ მეცნიერების მსჯელობები—ისინი ადამიანის ნებისყოფისაგან დამოუკიდებელ კანონებს ასახავენ. მორალური მსჯელობა არ არის ასეთი. მაგ., „ქურდობა არის ცუდი“ მორალური მსჯელობაა, რომელიც ქურდობის მიზეზებზე კი არ მიუთითებს, არამედ მას უარყოფითად აფასებს.

მორალური მოვლენის ღირებულება შეიძლება იყოს დადებითი (სიკეთე) ან უარყოფითი (ბოროტება). მორალური მსჯელობის გამოთქმით ჩვენ მოვლენის განსჯას, სახელდობრ, მორალურ განსჯას ვახდენთ — ვაფასებთ მას ან როგორც დადებითს, ან როგორც უარყოფითს. მორალურ მოვლენას არ შეიძლება ჰქონდეს განუსაზღვრელი ღირებულება, ე. ი. ისეთი, რომელიც არც დადებითი იქნება და არც უარყოფითი. განუსაზღვრელი მორალური ღირებულება შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა. *contradictio in adjecto*. მორალური ღირებულება არასოდეს არ არის დადებითსა და უარყოფითს შორის, ის ან ერთია, ან მეორე. თუ ქცევას არა აქვს არც დადებითი და არც უარყოფითი მორალური ღირებულება, მაშინ ეს იმას ნიშნავს, რომ მას საერთოდ არა აქვს მორალური ღირებულება.

თუ მორალური მსჯელობა მორალურ ღირებულებას ადგენს, მაშინ უნდა არსებობდეს ის კრიტერიუმი, რომლითაც შეფასება

ხდება. ასეთ კრიტერიუმს გარკვეული მორალური წესი წარმოადგენს. ქცევა განისჯება, ე. ი. მისი მორალური ღირებულება დგინდება იმის მიხედვით, თუ რა დამოკიდებულებაშია ის მორალურ წესებთან. მორალური ქცევის წესი არის მორალური ნორმა. მაშასადამე, ქცევის მორალური შეფასება მორალურ ნორმასთან მისი ურთიერთობის განსაზღვრაში მდგომარეობს.

ნორმისათვის დამახასიათებელია ჯერარსობა, ის გამოიქვეყნება იმას, რაც „უნდა“. ეს მას განასხვავებს ფაქტისაგან „ფაქტი“ მოკლედ შეიძლება განისაზღვროს როგორც ის, რაც არის. ეს „არის“ აუცილებლად აწმყო არ ნიშნავს. ის შეიძლება აღნიშნავდეს არა მხოლოდ იმას, რაც ამჟამად არის, არამედ წარსულსაც და მომავალსაც. ერთი სიტყვით, ფაქტი წარსულში იყო, აწმყოშია თუ მომავალში იქნება, მაინც ფაქტია და მისი დროული გარკვეულობა მის ფაქტიურობას არ სცვლის. ჯერარსობა შეეხება იმას, რაც უნდა იყოს. მაგ., „მოწაფე მასწავლებელს პატივს უნდა სცემდეს“. „თითოეულმა უნდა შეასრულოს თავისი დაპირება“ და ა. შ.

მაგრამ ყოველი „უნდა“ მორალურ ჯერარსობას არ გულისხმობს. არის მრავალი მსჯელობა, რომლებსაც „უნდა—მსჯელობის“ ფორმა აქვთ, სინამდვილეში კი, მხოლოდ სახეშეცვლილი ფაქტის მსჯელობებს წარმოადგენენ. არის სხვა ტიპის მსჯელობებიც, რომლებიც „უნდა—მსჯელობათა“ კლასს შეიძლება მიეკუთვნონ. თუმცა მორალურობასთან არავითარი კავშირი არა აქვთ. მორალური ჯერარსობის სპეციფიკის დასადგენად ჯერარსობის სხვა ფორმების თავისებურებები უნდა მივიღოთ მხედველობაში.

„უნდა—მსჯელობის“ ფორმით მრავალი მსჯელობა შეიძლება იყოს წარმოდგენილი. მაგ., (1) ადამიანი უნდა მოკვდეს.

(2) ადამიანმა უნდა ჭამოს.

(3) დანამ უნდა გაჭრას.

(4) ცურვის შესასწავლად წყალში უნდა ჩახვიდე.

(5) სილოგიზმში სამი ტერმინი უნდა იყოს.

(6) დაპირება უნდა შესრულდეს.

(1) მსჯელობა მხოლოდ გარეგნულად ჰგავს ჯერარსობის მსჯელობას. ასეთი მსჯელობის ფორმას მას სიტყვა „უნდა“ აძლევს. ში-

ნაარსობრივად კი იგი არაფრით არ განსხვავდება ფაქტის მსჯელობებსაგან. მართლაც. „ადამიანი უნდა მოკვდეს“ შინაარსის შეცვლის ვარაუდზე შეიძლება შეიცვალოს მსჯელობით „ყოველი ადამიანი კვდება“. რ. მიზესი მართალია, როდესაც ასეთი გარდაქმნის შესაძლებლობას იღებს იმის საზომად, რომ გამოეყოთ იმ „უნდა—მსჯელობების“ კლასი. რომლებიც არსებითად არ განსხვავდებიან ფაქტის მსჯელობებისაგან<sup>12</sup>.

ასეთი მსჯელობები. როგორცაა „ადამიანი უნდა მოკვდეს“ იმავე გზით მიიღება, როგორც ჩვეულებრივი ფაქტის მსჯელობები. მათი აუცილებლობა იმავე რიგისაა, რაც ბუნების კანონებისა, რომლებიც ბუნებრივი კავშირების აუცილებლობას წარმოადგენენ. აქ ჯერ-ბრძანება არავითარ პრობლემას არ წარმოადგენს, უინაიდან ის პრობლემად ფაქტისაგან განსხვავების დროს ხდება.

(2) მსჯელობა გარკვეულ ბიოლოგიურ ფუნქციას აღნიშნავს. ეს ბუნებრივად აუცილებელი ფუნქციაა ორგანიზმისა, რომელიც თავისი არსებობისათვის საჭიროებს („უნდა“) საკვებს. ასეთი ტიპის მსჯელობები ადამიანის მოქმედებას კი ეხებიან, მაგრამ ისეთ მოქმედებას, რომელიც ბუნებრივი კანონზომიერებით აიხსნება. ამიტომ ეს მსჯელობებიც ბუნებრივი კანონზომიერების გამომთქმელ მსჯელობებზე დაიყვანებიან. მაშასადამე, აქაც არსებითად ისეთსავე მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე, როგორც (1) მსჯელობის შემთხვევაში.

(3) მსჯელობა უფრო განსხვავებულია. ის გარკვეული საგნის მიმართ თითქოს მოთხოვნას გამოთქვამს, რომელსაც ეს საგანი უნდა აკმაყოფილებდეს. სინამდვილეში კი, აქ არ არის მოთხოვნა, რომელიც დანას წაეყენება. აქ მხოლოდ ის არის დადასტურებული. რაც არის დანა. ამიტომ იმის თქმა, რომ (ა) „დანამ უნდა გაქრას“ უკვე ნაგულისხმევაა თქმაში (ბ) „ეს არის დანა“. ცხადია, თუ (ბ) გულისხმობს (ა)-ს, მაშინ პირველიდან მეორეს გამოყვანა უბრალო ანალიზის საქმეა. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ამ ტიპის „უნდა—მსჯელობები“ რაიმე განსაკუთრებული თავისებურებებით არ გამოირჩევიან და „არის—მსჯელობებისაგან“ განსხვავებულ გამოკვლევას არ საჭიროებენ.

<sup>12</sup> R. Mises. Positivism, 1956, p. 326.

(4) მსჯელობა გარკვეულ პირობას ადგენს ბუნებრივი აუცილებლობის საფუძველზე. სხვანაირად ეს მსჯელობა ასე გამოითქმება: „ცურვის შესწავლა წყალში ჩასვლის გარეშე შეუძლებელია“. ეს „შეუძლებლობა“ არის აღწერა ბუნებრივი ვითარებისა, რომელიც არაის მიერ არ არის დადგენილი.

(5) მსჯელობა ისეთივე ხასიათისაა, როგორც (3). განსხვავება მხოლოდ ის არის, რომ (3) საგნის ფუნქციონზე მიუთითებს. (5)-ს კი სტრუქტურა აქვს მხედველობაში

(6) მსჯელობა არის იმ ტიპის, რაც შეადგენს საკუთრივ ჩვენს ინტერესს. ჩვენ აქ საქმე გვაქვს ჭერარსობის ისეთ ფორმასთან, რომელიც არსებითად განსხვავდება ყველა ზემოთ დასაზღვრულ ფორმისაგან. ეს განსხვავება აყენებს ჭერარსობის პრობლემთა ვისი ნამდვილი შინაარსით.

რაში მდგომარეობს კონკრეტულად ეს პრობლემა? ავიღოთ ასეთი მსჯელობა: (1) „თითოეულმა უნდა შეასრულოს დაპირება“. ეს მსჯელობა არსებითად განსხვავდება ისეთი მსჯელობისაგან, როგორცაა (2) „სხეული გათბობისაგან ფართოვდება“. (2) მსჯელობაში გარკვეული სიტუაციის აღწერაა მოცემული. მას შეიძლება აღწერითი ან დესკრიფციული მსჯელობა ვუწოდოთ. დესკრიფციული მსჯელობანი ყოველთვის ფაქტურ ვითარებას გვაუწყებენ და თავიანთი ქეშმარიტობისათვის ფაქტებთან შესაბამისობისა გარდა არაფერს მოითხოვენ. (1) მსჯელობა რაიმეს კი არ აღწერს. არამედ მიაწერს, რაღაცას ადგენს ან მოითხოვს. შეიძლება მას პრესკრიფციული მსჯელობა ვუწოდოთ. თუ (2) მსჯელობას პრესკრიფციული ფორმის მივცემთ, ადვილად დავინახავთ, რომ ის დესკრიფციული ფორმიდან არის წარმომდგარი. მართლაც, „სხეული გათბობისაგან უნდა გაფართოვდეს“ აზრი მქონეა მხოლოდ მაშინ. თუ „სხეული გათბობისაგან ფართოვდება“. სხვანაირად, სხეული გათბობისაგან იმიტომ უნდა გაფართოვდეს, რომ მას აქვს ასეთი თვისება, ე. ი. იმიტომ, რომ სხეული გათბობისაგან ყოველთვის ფართოვდება. შედეგი სრულიად სხვა აღმოჩნდება, თუ (1) მსჯელობას ასეთივე წესით მივუდგებით. „თითოეულმა უნდა შეასრულოს დაპირება“ არც დაიყვანება და არც გამოიყვანება მსჯელობიდან „თითოეული ყოველთვის ასრულებს დაპირებას“. უკანასკნელი მსჯელობა უბრალოდ ყალბია, ის, რომ ისევე დესკრიფციულობით ხასიათდებოდეს, როგორც (2) მსჯელობა, ე. ი. საყოველთაო და აუცილებელ ფაქტი-

ურ შინაარსს რომ გამოთქვამდეს, მაშინ მისი პრესკრიფციულობა ფორმალური იქნებოდა. პრესკრიფცია წესის დადგენას გულისხმობს, ხოლო წესის დადგენა უაზრობაა იმისათვის, რაც ფაქტიურად ხდება. მისი „წესი“ მისივე კანონია, საყოველთაო და აუცილებელი.

ჯერარსობა მორალური მსჯელობის აუცილებელი ნიშანია. „უნდა“, რომელსაც მორალური მსჯელობა შეიცავს, მომავალი დროს აღმნიშვნელად არ იხმარება. მაგ., „თითოეულმა უნდა შეასრულოს დაპირება“. აქ „უნდა“ იმას კი არ მიუთითებს, რომ აქამდე ეს ასე არ ხდებოდა და მომავალში მოხდება, არამედ სრულიად სხვა ვითარებას ითვალისწინებს. კერძოდ: ასეთ შემთხვევაში ალტერნატივის შესაძლებლობა განსაზღვრავს იმის აუცილებლობას, რომ სუბიექტს გარკვეული ვალდებულება მიეწეროს. თუ ასეთი ქცევა ბუნებრივი აუცილებლობით განხორციელდებოდა, მაშინ არც „უნდას“ საჭიროება იქნებოდა და ყოველგვარი ვალდებულება თავისთავად მოიხსნებოდა. მაგ., სხეული რომ გათბობისაგან ფართოვდება, ეს მისი კანონია, რომელსაც „უნდა“ არ ესაჭიროება. სხეული გათბობისაგან ფართოვდება, მაგრამ ასევე ვერ ვიტყვით, რომ თითოეული ადამიანი დაპირებას ასრულებს. საწინააღმდეგო შემთხვევებიც ხშირად ხდება. სწორედ ამიტომ არის საჭირო იმის დადგენა, რომ თითოეულმა დაპირება უნდა შეასრულოს. სხვანაირად, ნორმის დარღვევა შესაძლებელია, მაშინ როდესაც ობიექტური კანონის დარღვევა გამორიცხულია. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მეცნიერების კანონი ნორმად არ გამოიყენება და, ამ აზრით, მისი დარღვევა არ შეიძლება<sup>43</sup>. ობიექტურ კანონს ის აუცილებლობა ახასიათებს, რომელიც დამოუკიდებელია ადამიანის ნებისყოფისაგან. ხოლო ის, თუ როგორ გამოიყენებს მას ადამიანი, არ წარმოადგენს კანონის ნიშანს.

მორალური ჯერარსობის სპეციფიკა ის არის, რომ ის სუბიექტს მიაწერს მორალურ ვალდებულებას. „უნდას“ ფუნქცია მორალურ მსჯელობაში სხვა არა არის რა, თუ არა ის, რომ სუბიექტს მიაწეროს მოქმედება, როგორც მისი მოვალეობა. მორალური ნორმით გამოთქმული ვალდებულება კატეგორიულ ვალდებულებას წარმოადგენს. მორალური ნორმა მოითხოვს არა იმას, რომ მოვალეობა

<sup>43</sup> იხ. ს. წერეთელი, მეცნიერების კანონთა ბუნება, შეს.ხებ. 1954, გვ. 25.

შესრულდეს რაიმე პირობით, ვთქვათ, პირადი გამდიდრების ან პო-  
ტივმოკვარეობის პირობით. არმედ უპირობოდ, კატეგორიულად  
კანტის შეცდომა ის კი არ იყო, რომ მორალური იმპერატივის კა-  
ტეგორიულობას გაუსვა ხაზი, არამედ ის, რომ მისი დაუფძნება  
არასებულ ინტელიგენტულ ხასიათზე მონიღომა. ისუ კი. მორა-  
ლური ნორმა, რომელიც არ არის კატეგორიული და შებოკილია  
პიპოთეტურობით, ჰკარგავს თავის ნამდვილ დანიშნულებას. ერ-  
თადერთი პირობა,—თუ ამას პირობა შეიძლება ეწოდოს.—აქ თვი-  
თონ მორალია. მის გარეშე მყოფით პირობადებული ქცევა აღარ  
არის მორალური ქცევა. მაშასადამე, მორალური ნორმა გამოხატავს  
აუცილებელი ქცევის წესს. იმ აუცილებელ წესს, რომელსაც ადამიანი  
უნდა ექვემდებარებოდეს. ამ აუცილებლობისათვის ჭერარ-  
სობის აუცილებლობა შეიძლებოდა გვეწოდებინა.

ამით მორალური აუცილებლობის ცნების ანალოზი დამთავრე-  
ბულად არ ჩაითვლება. ჩვენ ვცით მორალური ჭერარსობის პუნე-  
ბა „უნდას“ როლი მორალურ მსჯელობაში. მაგრამ არ ვიცით სარ-  
დან წარმოდგება ეს „უნდა“, ან რა როლს ასრულებს აქ ობიექტუ-  
რი აუცილებლობა. მორალური ქცევები ადამიანის ემპირიული ხა-  
სიათიდან მომდინარეობენ და თავიანთ რეალიზაციას დროულ და  
ვრცელად სამყაროში ნახულობენ. ზეემპირიული ან ტრანსემპირიუ-  
ლი მორალი ზედმეტი მორალია. მისი წესები არავის არ ესაპირიოე-  
ბა. მაგრამ მორალური მსჯელობა ფაქტის მსჯელობისაგან თვისობ-  
რივად განსხვავებული აღმოჩნდა: ერთი მოვალეობას ადგენს. მეორე  
ფაქტებს ასახავს. შეიძლება აქედან გავაყეთოთ დასკვნა. რომ  
„უნდა—მსჯელობები“ მოწყვეტილია ფაქტის მსჯელობებისაგან და  
მათი წყარო სხვა მიმართულებით უნდა ვეძებოთ? სხვა სიტყვებით,  
ნიშნავს ზემოთქმული იმას, რომ „არის“ და „უნდას“ შორის კავ-  
შირი არ არსებობს და მეორე პირველიდან საერთოდ არ გამოიყვა-  
ნება? ამ კითხვაზე პასუხი პირდაპირ მიგვიყვანს იმის გარკვევამდე,  
თუ რას ემყარება მორალური აუცილებლობა, ე. ი. მორალური  
ნორმით ადამიანის აუცილებელი განსაზღვრულობა.

ეს საკითხი იმდენად ვრცელ განხილვას მოითხოვს, რომ მასზე  
შეჩერებისათვის აქ ადგილი არ არის და ჩვენ ამოცანას არც შეად-  
გენს. პრინციპულად კი საქმის ვითარება ჩვენ ასე წარმოგვადგება.  
მორალური ნორმის გამართლების უკანასკნელი ინსტანცია იდეა-  
ლია, ის უმადლესი მიზანი, რომელიც შეადგენს ადამიანის ცხოვრე-

ბის აზრს. რაც უფრო მეტად ეთანხმება ფაქტი იდეალს, მით უფრო ახლოს არის იგი იდეალურობასთან, ხოლო იდეალის ზუსტად შესატყვისი ფაქტი იდეალური ფაქტი იქნება. ასეთი ფაქტი უბრალოდ ფაქტის მნიშვნელობას სცილდება და ამავე დროს ნორმის გამოხატულებადაც ხდება. ამ აზრით, ის ნორმატულ ფაქტს წარმოადგენს. მორალური იდეალის აუცილებლობა საზოგადოებრივი განვითარების ობიექტურ კანონზომიერებას ემყარება და მის მიხედვით ფუნქციონირებს. ეს ჭეშარიზობის როლს არ ასრულებს. არა ყოველი ფაქტი იმსახურებას იმას, რომ ნორმატული მნიშვნელობა ჰქონდეს. ის ასეთი მაშინ იქნება, თუ ისტორიული პროგრესის კანონზომიერებას შეესაბამება და საზოგადოებრივი ცხოვრების წინსვლელობის მიმართულებით მოქმედებს. ისტორიული პროგრესის ძირი შრომის, წარმოების პროგრესია. შრომა არ არის მორალის ან მორალური იდეალის მხოლოდ პირობა, იმას თვითონ აქვს მორალური ღირებულება. ამიტომ, როდესაც შრომიდან, მისი განვითარების ბუნებიდან გამოვყავს იდეალი, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მორალურს ვამყარებთ იმაზე, რაც არ შეიცავს მორალურ ღირებულებას. შრომის პრინციპი მორალური პრინციპიც არის, ხოლო იდეალის განხორციელების აუცილებლობა საბოლოო ანგარიშით სოციალური ცხოვრების პროგრესის აუცილებლობაში პოულობს თავის ახსნას.

მორალი კლასობრივია. ეს იმას ნიშნავს, რომ სხვადასხვა კლასებს სხვადასხვანაირი მორალური ნორმები აქვთ. ეს განსხვავება, აღმოცენებული იმ ადგილებს განსხვავებულად, რომლებიც კლასებს მატერიალურ წარმოებაში უკავიათ, უპირველეს ყოვლისა მორალური პრინციპის საწინააღმდეგო გაგებაში ვლინდება. ის, რაც ერთი კლასისათვის სიკეთეა, შეიძლება მეორისათვის ბოროტება იყოს და პირიქით. მორალური „უნდა“ ამიტომ კლასობრივია წინაარსის მატარებელია და, მაშასადამე, მისით გამოთქმულ მორალურ ვალდებულებასაც კლასობრივი ხასიათი აქვს.

ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს იმდენგვარი სიკეთე იყოს, რამდენიც აღამიანთა ჭგუთი არსებობს. სიკეთე ერთია, როგორც ერთია ჭეშმარიტება. დემოკრატიისათვის ერების თავისუფლება სიკეთეა, იმპერიალისტისათვის—ბოროტება, კარიერისტისათვის მლაქვენელობა სიკეთეა, პათიოსანი მუშაკისათვის—ბოროტება. მაგრამ ეს არ ეწინააღმდეგება იმას, რომ სიკეთე ობიექტურია. კაცობრიობის პროგრესის შესატყვისი ნორმები სიკეთის ნორმებია და მათი



ობიექტური მნიშვნელობაც ამით განისაზღვრება. განვითარების თანამედროვე ეტაპზე ეს კონკრეტულად იმაში გამოიხატება, რომ სიკეთე, რომელიც აღიარებულია კომუნისტური მორალის მიერ, ერთადერთი სიკეთეა. კომუნისტური მორალი პროლეტარიატის კლასობრივ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის ინტერესებს ემსახურება. ბრძოლა კომუნისტური მორალისათვის ამიტომ ნიშნავს ბრძოლას პროლეტარიატის განთავისუფლებისათვის. „ჩვენ,—ამბობდა ვ. ლენინი,—უარყოფთ ყოველგვარ ისეთ ზნეობას, რომელიც ალებულია გარეშეკაცობრიული, გარეშეკლასობრივი ცნებიდან. ჩვენ ვამბობთ, რომ ეს მოტყუებაა, გაბრიყვებაა, მუშათა და გლეხთა ქვეის დაჩლუნგებაა მემამულეებისა და კაპიტალისტების სასარგებლოდ.

ჩვენ ვამბობთ, რომ ჩვენი ზნეობა სავესებით ექვემდებარება პროლეტარიატის კლასობრივი ბრძოლის ინტერესებს. ჩვენი ზნეობა გამოიყვანება პროლეტარიატის კლასობრივი ბრძოლის ინტერესებიდან“<sup>44</sup>. და შემდეგ: „ჩვენ ვამბობთ: ზნეობა—ეს ისაა, რაც ემსახურება ძველი ექსპლოატატორული საზოგადოების დანგრევას და ყველა მშრომელის გაერთიანებას პროლეტარიატის გაჩემო. რომელიც კომუნისტთა ახალ საზოგადოებას ქმნის“<sup>45</sup>.

ასეთია მორალური აუცილებლობის ბუნება. იმ აუცილებლობისა, რომელიც უნდა ვიგულისხმოთ მორალურ თავისუფლებაზე მსჯელობის დროს.

## 5. მორალური ძველის მოტივის პრობლემა

მორალური თავისუფლება უნდა გაირკვეს მორალურ აუცილებლობასთან მიმართებაში. თუ მორალური აუცილებლობა. ე. ი. მორალური მოვალეობა სუბიექტისათვის „გარეგანს“ წარმოადგენს და მას ექვემდებარება, როგორც უცხო ძალას, მაშინ, ცხადია ასეთი სუბიექტის ქცევა თავისუფალ მორალურ ქცევად არ ჩაითვლება. თუნდაც ეს ქცევა თავისუფალი ნებისმიერი ქცევა იყოს.—და უნდა იყოს კიდევ, თუ ის მორალური კვალიფიკაციის ობიექტია,—ეს სუბიექტის მორალურ თავისუფლებაზე არაფერს ლაპარაკობს. მაგრამ როგორ განვასხვავოთ თავისუფალი მორალური ქცევა არათავისუფალი მორალური ქცევისაგან? ამ კითხვაზე პასუხი

<sup>44</sup> ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 31 გვ. 349.

<sup>45</sup> იქვე, გვ. 351.

ჩვენ შეუძლებლად მიგვაჩნია, სანამ გამოკვლეული არ იქნება მორალური ქცევის მოტივის პრობლემა.

მორალური ქცევის მოტივის ცნებაცა და მისი ეთიკური მნიშვნელობაც ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში სხვადასხვანაირად, ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგოდ არის გაგებული. თუ ე. წ. მოვალეობის ეთიკა ქცევის მორალურ შეფასებაში უპირველეს როლს მოტივს აკუთვნებს, უტილიტარიზმი, პირიქით, საერთოდ უარყოფს იმას, რომ ქცევის ეს შეფასება მოტივზე არის დამოკიდებული. განსაკუთრებით მკვეთრად ამას ამტკიცებენ ისეთი უტილიტარისტები, როგორც არიან ი. ბენტამი და ჯ. სტ. მილი.

ბენტამის თეორიის ძირითადი დებულებები მარტივია. მორალის ძირითადი პრინციპი, ბენტამის მიხედვით, არის სარგებლიანობის პრინციპი. მოქმედების სარგებლიანობა მდგომარეობს მის უნარში მოგვევაროს სიამოვნება და აგვაცილოს უსიამოვნება, სიამოვნება არის ბედნიერება, უსიამოვნება—უბედურება. ყოველი ადამიანი ისწრაფვის სიამოვნებისაკენ და უსიამოვნების აცილებასაკენ. ეს არის ფაქტი. რასაც ვაკეთებთ და რაც უნდა გავაკეთოთ, ეს მთლიანად და სავსებით განსაზღვრულია სიამოვნებითა და უსიამოვნებით. „ბუნებამ კაცობრიობა მოაქცია ორი უმადლესი მბრძანებლის გამგებლობაში, სიამოვნებისა და უსიამოვნებისა მხოლოდ მათ აქვთ მინდობილი განსაზღვრა იმისა, თუ რა შეგვიძლია გავაკეთოთ და მითითება იმისა, თუ რა უნდა გავაკეთოთ... მათ გამგებლობაში ვართ ჩვენ ყოველმხრივ; რასაც ვაკეთებთ, რასაც ვლაპარაკობთ, რასაც ვფიქრობთ: ყოველი მცდელობა, რომ უარყოფთ ეს ქვეშევრდომობა, მის დამტკიცებასა და დადასტურებას შეუწყობს ხელს“<sup>46</sup>. სარგებლიანობის პრინციპი არის ის პრინციპი, რომლითაც განისაზღვრება ქცევის მორალურობა, ე. ი. ის, თუ რამდენად ემსახურება იგი ბედნიერების მოპოვებას ან, რაც იგივეა, სიამოვნების მიღებას. ამის მიხედვით, ბენტამი განმარტავს ისეთ ცნებებს როგორცაა „უნდა“, „კარგი“, „ცული“. „უნდა“ და „კარგი“ მასთან განსხვავებული არ არის, რამდენადაც კარგიცა და სა-

<sup>46</sup> Бентам. Избр. сочинения, т. I, 1867, гл. I.

ვალდებულოც („უნდა“) ისაა, რაც სასიამოვნოა, რაც, როგორც ბენტამი ამბობს, აღიღებს ბედნიერებას. ცუდია ის რაც მას ეწონა აღმდგეგმა. სიამოვნება არის სიკეთე, და ამასთან, სიკეთე თავისთავად, ე. ი. ისეთი რამ, რასაც გამართლება სხვა რამეში არა აქვს „სიამოვნება თავისთავად არის სიკეთე... და ერთადერთი სიკეთეც კი; უსიამოვნება თავისთავად არის ბოროტება, და მარალაც. გამოწაკლისის გარეშე, ერთადერთი ბოროტება; სხვაგვარად სიტყვებს „სიკეთე“ და „ბოროტება“ აზრი არა აქვთ“<sup>47</sup>.

ამრიგად, ქცევის შეფასება, მისი მორალური ღირებულების დადგენა სარგებლიანობის პრინციპით განისაზღვრება. მისი კონკრეტული გამოყენება იმაში მდგომარეობს, რომ გამოანგარიშებულ იქნეს მოსალოდნელი სიამოვნებისა და უსიამოვნების თანაფარდობა და ჩვეულებრივი არითმეტიკული გამოთვლის გზით დადგინდეს რომელი უფრო მეტია. თუ სიამოვნება სჭარბობს, ქცევა კარგია, და პირიქით. არ არის საკმარისი ქცევა სიამოვნებას გვპირებოდეს ამჟამად; გათვალისწინებულ უნდა იქნეს მისი მომავალი შედეგებიც. ახლანდელი სიამოვნება, თუ ის უფრო დიდი უსიამოვნებით შეიცვლება, უარსაყოფია, რადგან საერთო ჯამში უსიამოვნება სჭარბობს სიამოვნებას. სენეკა მართალი იყო: ახლა იცე უნდა ისიამოვნო, რომ არ ავნო მომავალ სიამოვნებას. მეორე მხრივ, აღამიანი მარტო საკუთარ სიამოვნებაზე კი არ უნდა ფიქრობდეს. თუ შენი სიამოვნება უფრო მეტ უსიამოვნებას აყენებს საზოგადოებას, მაშინ, ის ნაკლებ ღირებულაა, ვინაიდან ბევრის უსიამოვნება კადასწონის ერთის სიამოვნებას. რაც შეიძლება მეტი სიამოვნება, რაც შეიძლება მეტი ადამიანისათვის—ასეთი უნდა იყოს მორალური კრიტერიუმი.

მაგრამ ეს „მორალური ბუხპალტერია“ გაცილებით უფრო რთულ სურათს წარმოადგენს, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს. ბენტამი მოითხოვს, რომ ქცევის ღირებულების დადგენისას მხედველობაში მივიღოთ არა მარტო სიამოვნებისა და უსიამოვნების ინტენსივობა, არამედ ამავე დროს ხანგრძლივობა. უეჭველობა თუ საეჭველობა, სიახლოვე თუ სიშორე; ის, თუ რა არის მოსალოდნელი: სიამოვნებას კვლავ სიამოვნება მოჰყვება თუ პირიქით და ა. შ. ყოველივე ამის გათვალისწინებისა და სათანადო გამოთვლე-

<sup>47</sup> ბენტამი, იქვე, გვ. 90.

ბის შემდეგ შეიძლება დადგინდეს, თუ როგორია ქცევა ან მისი ტენდენცია—არის ან იქნება ის კარგი თუ ცუდი, კეთილი თუ ბოროტი. ბენტამი გვიჩვენებს დავიწყოთ ერთი ინდივიდიდან და გამოვიანგარიშოთ ესა თუ ის ქცევა რამდენ სიამოვნებასა და უსიამოვნებას უქადის მას. შემდეგ უნდა „გამოვიყვანოთ ბალანსი“. თუ ის სიამოვნების მხარეზეა, მაშინ ქცევის ტენდენცია იქნება კარგი ან ინდივიდის მიმართ, თუ უსიამოვნების მხარეზე,—ქცევა ამ ინდივიდისათვის იქნება ცუდი. ამის შემდეგ უნდა განვსაზღვროთ იმ ადამიანების რიცხვი, რომელთა ინტერესებსაც შეეხება ეს ქცევა და თითოეულის მიმართ ცალკ-ცალკე უნდა გამოვიანგარიშოთ სიამოვნებისა და უსიამოვნების ინტენსივობა, ხანგრძლივობა და ა. შ. საბოლოო ბალანსი საბოლოო დასკვნას მოგვცემს: თუ ბალანსი სიამოვნების მხარეზეა, ქცევის ტენდენცია იქნება კარგი საზოგადოების მიმართ, თუ უსიამოვნების მხარეზე, ქცევა საზოგადოებისათვის იქნება ცუდი.

როგორც ვხედავთ, საზოგადოების ინტერესების გათვალისწინება აქ დაყვანილია მისი შემადგენელი ცალკეული ინდივიდების ინტერესების გათვალისწინებაზე. ეს განპირობებულია იმით, რომ ბენტამს მექანიკური წარმოდგენა აქვს საზოგადოებაზე. მისთვის, „საზოგადოება არის ფიქტიური სხეული, რომელიც შედგება ინდივიდუალური პირებისაგან, რომლებიც განიხილებიან, როგორც მისი შემადგენელი ნაწილები“<sup>48</sup>. ხოლო საზოგადოების ინტერესები სხვა არაფერია, თუ არა მისი შემადგენელი ცალკეული წევრების ინტერესთა ჯამი. გასაგებია, რომ ეს გარემოება კიდევ უფრო აერთულებს ისედაც საკმაოდ რთულ მორალურ კალკულაციას.

თუ ქცევის მორალური ღირებულება მისი სარგებლიანობით განისაზღვრება, ხოლო სარგებლიანობა კი იმ სიამოვნებაში გამოიხატება, რომელიც ქცევას მოჰყვება, მაშინ თავისთავად ცხადია, რომ ქცევის მორალური ღირებულება მის შედეგებზეა დამოკიდებული: ქცევა კარგია, თუ მისი შედეგები სასარგებლოა.

ბენტამის შეხედულებები შემდეგ განავითარა ჯ. სტ. მილმა, რომელმაც არა მარტო უფრო უკეთესად გადმოსცა ისინი, არამედ ახალი მომენტებიც შეიტანა უტილიტარიზმის თეორიაში.

---

<sup>48</sup> Бентам. Избр. сочинения, гл. 3.

ზნეობის საფუძველი, ამტკიცებს მილი ბენტამი კვალობაზე, არის სარგებლიანობა. „მოდერება, რომელიც აღიარებს ზნეობის საფუძველად სარგებლიანობას [ანუ უდიდესი ბედნიერების პრინციპს, აფასებს ქცევებს მათს ჩვენს ბედნიერებასთან მიმართებაში. ის ქცევები, რომლებსაც მივყავართ ბედნიერებასთან, კარვია; ისინი კი, რომლებსაც მივყავართ უბედურებასთან—ცუდი. სიტყვა ბედნიერებაში ეს გულისხმობს სიამოვნებას და უსიამოვნების არქონას; სიტყვა უბედურებაში—უსიამოვნებას და სიამოვნების აღკვეთას“<sup>49</sup>. საბოლოო მიზანია მხოლოდ სიამოვნება და უსიამოვნების აცილება. ამიტომ მხოლოდ ეს არის სასურველი თავისთავად: ყველა სხვა საშუალება ამ მიზნისათვის.

ბენტამისაგან განსხვავებით, მილი განიხილავს სიამოვნების არა მხოლოდ რაოდენობრივ, არამედ თვისობრივ გარკვეულობასაც. ის კატეგორიულად მიჯნავს „დაბალ“ და „მაღალ“ სიამოვნებებს, „გრძობად ტკბობას“ და „გონებრივ და ზნეობრივ ტკბობას“. ადამიანი, ამბობს მილი, ყოველთვის უპირატესობას უნდა აძლევდეს მაღალი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას, ვიდრე დაბალისას.

მილი ხაზს უსვამს იმას, რომ უდიდესი ბედნიერება, როგორც მიზანი, უნდა გავიგოთ არა როგორც მხოლოდ ინდივიდუალური ბედნიერება, არამედ როგორც ბედნიერება მთელი საზოგადოებისა. „უტილიტარისტული პრინციპი ადამიანის მიზნად აყენებს არა მის პირად უდიდეს ბედნიერებას. არამედ ყველას ბედნიერების უდიდეს ჯამს“<sup>50</sup>. ამიტომ ზნეობას ის განსაზღვრავს, როგორც „ადამიანის ქცევების ხელმძღვანელობის ისეთ წესებს. რომელთა დაცვის გზითაც მთელ კაცობრიობას ეძლევა არსებობა რამდენადაც კი შეიძლება თავისუფალი უსიამოვნებისაგან და რამდენადაც კი შეიძლება მდიდარი სიტკბოებით“<sup>51</sup>. ინდივიდის ბედნიერება შეუძლებელია ისე, თუ მისი ქცევები ეწინააღმდეგება საერთო ბედნიერებას. „უტილიტარიზმი,—წერს მილი.—მოითხოვს. რომ თითოეული ინდივიდი მიყვანილ იქნეს იმის შეგნებამდე. რომ მისი საკუთარი ბედნიერება მისთვის შეუძლებელია, თუ მისი ქცევები წინააღმდეგობაში იქნება საერთო ბედნიერებასთან,—ის მოითხოვს, რომ მის-

<sup>49</sup> М и л л ь. Утилитарнизм, 1900, გვ. 99.

<sup>50</sup> იქვე, გვ. 107,

<sup>51</sup> იქვე.

წრფევა საერთო ბედნიერებისაკენ გახდეს თაითოეული, ინდივიდის ქცევების ჩვეულებრივ მოტივად და რომ ამ მოტივს ფართო და უპირატესი მნიშვნელობა ჰქონდეს ადამიანის ცხოვრებაში<sup>52</sup>.

ამგვარად, სარგებლიანობის პრინციპი საბოლოოდ გაგებულა, როგორც ისეთი ქცევის სახელმძღვანელო, რომლის შედეგად იქნება საერთო ბედნიერება.

სარგებლიანობის პრინციპის პირდაპირი დასაბუთების შესაძლებლობას ბენტამიცა და მილიც უარყოფენ. მათი აზრით, მისა დასაბუთება, თუ ამას დასაბუთება შეიძლება ეწოდოს, იმაზე მღვთვარეობს. რომ ის თავისთავად ცხად ფაქტიურ ვითარებას გამოთქვამს და ამიტომ ის არის უშუალოდ ცხადი, თავისთავად ცხადი პრინციპი. „რომ საერთო ბედნიერება სასურველია, — წერს მილი, — ამის შესახებ შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი დასაბუთება: რომ თითოეულ ადამიანს სურს თავისთვის ბედნიერება, რამდენადაც ძან თავის თავის მისაღწევად თვლის. ადამიანს მიერ ბედნიერების სურვილი არის ფაქტი; ასეთი ფაქტის არსებობა შეადგენს სრულ დასაბუთებას... იმისას, რომ ბედნიერება არის სიკეთე“<sup>53</sup> მეორეგან მილი წერს: „თუ ადამიანის ბუნება ნამდვილად ისეა მოწყობილი, რომ ადამიანს სხვა არაფერი არა სურს, თუ არა ის. რაც ან თვითონ შეადგენს ბედნიერების ნაწილს, ან არის საშუალება ბედნიერებისათვის. მაშინ ამის შესახებ ჩვენ არ შეიძლება მოგვთხოვონ და ჩვენ არ შეგვიძლია წარვადგინოთ არავითარი დასაბუთება, თუ არა ის. რომ ესენია ადამიანისათვის სასურველი ერთადერთი საგნები, — და თუ ადამიანს ნამდვილად სხვა არაფერი არა სურს, მაშინ ასეთ შემთხვევაში ბედნიერება შეადგენს ადამიანის ქცევების ერთადერთ მიზანს. და ქცევებით მიღწეული ბედნიერების ხარისხი არის საზოგადოებაში მათი შეფასებისათვის; აქედან აუცილებლობით გამომდინარეობს. რომ ბედნიერება არის ზნეობის კრიტერიუმში, იმითომ რომ მთელი აუცილებლობით შეიცავს ნაწილს“<sup>54</sup>.

ასეთია ბენტამისა და ჯ. სტ. მილის თეორიის ფუძემდებელი დებულებები. აქედან გამოსვლით ისინი შემდეგნაირაუ წყვეტენ მორალური ქცევის მოტივის პრობლემას.

<sup>52</sup> მილი, იქვე, გვ. 115.

<sup>53</sup> იქვე, გვ. 144.

<sup>54</sup> იქვე, გვ. 149.

მორალური ქცევის მოტივს მიზნის გაცნობიერება წარმოადგენს. ადამიანის ქცევის მიზანი კი სიამოვნებაა. სიამოვნებისაკენ მისწრაფება, სარგებლიანობის სურვილი,—აი რა არის, ბენტამისა და მილის გაგებით მორალური ქცევის მოტივი.

რა მნიშვნელობა აქვს მოტივის ქცევის მორალურ შეფასებაში? ან. რამდენად არის დამოკიდებული ქცევის მორალური ღირებულების დადგენა მოტივის ხასიათზე? ბენტამისა და მილის პასუხი პირდაპირი და ნათელია: არაერთგვაროვანი მნიშვნელობა მოტივის ქცევის მორალურ შეფასებაში არა აქვს; ქცევის მორალური ღირებულება დადგენა სრულიადაც არ არის დამოკიდებული მოტივის ხასიათზე. ბენტამი ამტკიცებდა, რომ მოტივი არც ცუდი შეიძლება იყოს და არც კარგი. „არ არის არც ერთი მოტივი,—წერს ბენტამი.—რომელიც თავისთავად ცუდია“<sup>85</sup>. ბენტამი ამას იმით ასაბუთებს, რომ ერთი და იგივე მოტივიდან შეიძლება წარმოდგებოდეს როგორც კარგი, ისე ცუდი და ნეიტრალური ქცევები. მას მოაქვს ასეთი მაგალითი: კაცმა მოიტაცა ქალიშვილი. მოტივად ჩათვლიან ავტორიტეტისა და ა. შ. და უწოდებენ მას ცუდს. მაგრამ თუ იგივე კაცი ცოლთან ახორციელებს ქორწინების უფლებას, მისი ქცევის მოტივს უწოდებენ კარგს. ყოველ შემთხვევაში, არაცუდს. ორივე შემთხვევაში კი მოტივი ერთი და იგივე იყო—სქესობრივი სურვილი. ან, ავიღოთ ასეთი მაგალითი: ა) იმპათიის, რომ გადაირჩინოთ თავი სახრჩობელისაგან, თქვენ სწამლავთ იმ ადამიანს, რომელსაც შეუძლია წარმოადგინოს თქვენი დანაშაულის მამხილებელი საბუთები. ამაზე იტყვიან, რომ თქვენ ხართ მხდალი და მოტივს უწოდებენ ცუდს. ბ) ქალი, რომელმაც დაბადა უკანონო შვილი, სირცხვილისაგან თავის დახსნის მიზნით სპობს მას. ამ ქცევის მოტივს უწოდებენ ცუდს. გ) თავი რომ გადაირჩინოთ წყალში დახრჩობისაგან, თქვენ ხელს ჰკრავთ უდანაშაულო ადამიანს. რომელიც ეკიდება იმავე ფიცარს, რომელსაც თქვენ. ამ ქცევის მოტივს არ ჩათვლიან კარგად. მაგრამ მას არც ცუდს უწოდებენ. დ) სიცოცხლე რომ გადაირჩინოთ ავაზაკთან შეტაკების დროს. ჰკლავთ მას. ამ ქცევას შეაქებენ. მის მოტივს უწოდებენ კარგს. სინამდვილეში კი, ოთხივე შემთხვევაში მოქმედებდა ერთი და იგივე მოტივი---

<sup>85</sup> Бентам, Избр. сочинения, гл. 90.

თავის დაცვის, თავის გადარჩენის სურვილი. მაშასადამე, მოტივის მიხედვით თუ შევაფასებთ ქცევას, მაშინ ყველა ეს ქცევა, რომლებიც მაგალითებით იყო წარმოდგენილი, ერთნაირია ღირებულების მიხედვით. სრულიად არ უნდა განვასხვავოთ კაცის ქცევა, როცა ის ქალიშვილს აუპატიურებს და როცა ცოლთან საქორწინო უფლებას ახორციელებს; ან იმ ადამიანის ქცევა, რომელიც თავის შვილს ჰკლავს და იმ ადამიანის ქცევა, რომელიც ავაზაკს ჰკლავს. მაგრამ ეს ქცევები არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, პრინციპულად სხვადასხვანაირად შეფასდებიან, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ მათი მორალური ღირებულება ოდნავადაც არ არის დამოკიდებული მოტივზე.

მილიც ეთანხმება ბენტამს, რომ ქცევის მორალურობაზე ვერ ვიძსჯელებთ მოტივის მიხედვით. „მოქმედების მოტივებს.—წერს მილი,—მნიშვნელობა აქვს მოქმედი პირის ზნეობრივი ღირსების შეფასებისათვის, მაგრამ არა აქვს არავითარი მნიშვნელობა თვითონ მოქმედების შეფასებისათვის. ის ვინც წყლიდან ამოიყვანს ადამიანს, რომელიც იხრჩვება, იქცევა ზნეობრივად კარგად, რა მოტივებითაც არ უნდა მოქმედებდეს იგი, მოვალეობის გრძნობით თუ ჯილდოს მოლოდინით; ვინც გასცემს თავის მეგობარს, რომელიც მას ენდო, ის დამნაშავეა იმ შემთხვევაშიც კი, თუნდაც ეს გაეკეთებინა იმ მიზნით, რომ სამსახური გაეწია თავისი სხვა მეგობარისათვის, რომელთანაც მას აკავშირებს მეგობრობის უფრო მჭიდრო კავშირები“<sup>56</sup>.

უტილიტარისტული თეორიის მიხედვით. როგორც დავინახეთ, ქცევის მორალური ღირებულებას საზომს წარმოადგენს სარგებლიანობის პრინციპი. ქცევა კარგია, თუ ის სასარგებლოა, ხოლო მისი სარგებლიანობა შედეგებში ვლინდება. შედეგების სარგებლიანობა დამოკიდებულია არა მოტივზე, არამედ მოქმედი პირის განზრახვაზე. ბენტამიცა და მილიც მკვეთრად ასხვავებენ ერთმანეთისაგან მოტივსა და განზრახვას. მილი ამბობდა, რომ ჩვენ ვიქცევით ზნეობრივად არა იმის მიხედვით, თუ როგორია ქცევის მოტივი, არამედ იმის მიხედვით, თუ როგორია ჩვენი განზრახვა. თუ შენ წყალში დახრჩობისაგან გადაარჩინე კაცი, ე. ი. შეასრულე ვარკვეული განზრახვა, შენი მოქმედება კარგია დამოუკიდებლად იმისა,

<sup>56</sup> М и л я т ь. Утилитарнизм, гл. 116.



თუ რა მოტივი გამოძრავებდა—საზოგადოებისაგან შექების მოლოდინი, ჯილდოს მიღების სურვილი თუ სხვა რამ. უფრო მეტიც, შენ შეიძლება გამოძრავებდეს მოტივი, რომელიც არ დაგაბასიათებს. როგორც ზნეობრივად ღირსეულ :დამიანს (მაგ., დახარჯობისაგან გადაარჩინე კაცი იმ მიზნით. რომ შემდეგ მისთვის გასამრჩელოდ ფული მოგეთხოვა), მაგრამ ეს აბსოლუტურად არაფერს არ ცვლის თვითონ ქცევის მორალურ შეფასებაში—ის მაინც კარგია. ვინაიდან კაცის გადაარჩინა კარგია, სასარგებლოა, ეთანხმება საზოგადოების ინტერესებს.

ასეთია უტილიტარისტული თვალსაზრისი საერთოდ. მის მიერ მორალური ქცევის მოტივის პრობლემის გაგება, ერიოდ.

უტილიტარიზმის მოძღვრება სირთულით არ გამოირჩევა. და მაინც ბევრი რამ არის მასში ბუნდოვანი და გაურკვეველი. ჩვენ ვეცდებით გავითვალისწინოთ ზოგიერთი ასეთი დებულების ყველა შესაძლებელი ინტერპრეტაცია. რათა მათი კრიტიკული შეფასება მიზანს არ ასცდეს და იმ შეცდომად არ გადაიქცეს, რასაც ლოგიკაში *ignoratio elenchis*-ს უწოდებენ.

უპირველეს ყოვლისა. შემოწმებას მოითხოვს ის. რასაც უტილიტარიზმი მორალის ახსნაში ფუნდამენტალური მნიშვნელობის ფაქტად თვლის. სიამოვნების მიღება და უსიამოვნების აცილება მართლაც წარმოადგენს იმ შედეგს. რომლისაკენაც მორალური ქცევა არის გამოიზნული? ან სხვანაირად: განა მართლა სიამოვნო შედეგია ჩვენი მიზნის ობიექტი? გავიგებთ ამ „სიამოვნო შედეგს“, როგორც თვითონ სიამოვნებას, თუ იმას, რაც იწვევს სიამოვნებას, ორივე შემთხვევაში უტილიტარისტული პრინციპი ფაქტიურ ვითარებას არ შეესაბამება და სრულიადაც არ არის ისეთი უეჭველი რამ, როგორც ამას უტილიტარიზმი უშვებს. განა ადამიანი ყოველთვის. როცა მიზნობრივ მოქმედებას ახორციელებს, იმ სიამოვნებაზე ფიქრობს, რომელიც ის მას მოჰგვრის? განა ასეთი შემთხვევები უფრო გამოწაკლისი არ არის, ვიდრე ჩვეულებრივი? ჩვენ ჯერ ღიად ვტოვებთ საკითხს, მორალური ქცევა ყოველთვის სიამოვნებასთან არის დაკავშირებული თუ არა. მასზე პასუხი, როგორც არ უნდა იყოს იგი, ვერ შეცვლის იმას, რომ ადამიანს არა ყოველთვის აქვს გამხდარი მიზნად სიამოვნება, ღილო მორალური ქცევის დროს არასოდეს არა აქვს იგი მიზნად. ია. ვინც მეგობრისადმი მიცემულ დაპირებას ასრულებს. ამას იმიტომ კი არ აცთვებს.

რომ შედეგად სიამოვნებას ელოდება, არამედ დაპირების შესრულება მისთვის წარმოადგენს ისეთ ღირებულებას, რომელსაც ის იწონებს სიამოვნებისა და უსიამოვნების ყოველგვარი გამოანგარიშების გარეშე.

უტილიტარიზმს აზროვნების როლი ნებისმიერ ქცევაში საერთოდ. მორალურ ქცევაში განსაკუთრებით, მომავალი სიამოვნებასა და უსიამოვნების გამოანგარიშებაზე დაჰყავს. ეს არის ქცევაში აზროვნების როლის აშკარა გაყალბება. ქცევის მორალური ღირებულების დადგენა, რაც აზროვნებით ხორციელდება, სიამოვნებისა და უსიამოვნების გამოთვლას როდი ნიშნავს. ახორციელებს რა მორალურ ქცევას, სუბიექტი იაზრებს იმ ობიექტურ ღირებულებას. რომელიც უნდა დარჩეს მაშინაც კი, როცა ის სუბიექტის მიერ სიამოვნოდ არ განიცდება. აზროვნება არც მოგება-წაგების ანგარიშით იწყება და არც მოგების განადღებით მთავრდება. ჯ დიუეს თქმისა არ იყოს. „ის იმაზე მეტად არა ჰგავს მოგებისა და წაგების რაოდენობის გამოთვლას, ვიდრე დრამაში მოთამაშე მსახიობი ჰგავს მწერალს. რომელიც დებეტსა და კრედიტს აღნიშნავს თავის დავთარში“<sup>57</sup>.

მორალურობის კრიტერიუმად სარგებლიანობის პრინციპი არ გამოდგება იმიტომაც, რომ მოქმედების შედეგებს ვერავან ვერ განანგარიშებს იმგვარად, როგორც ამას ბენტამი მოითხოვს. ვის შეუძლია წინასწარ გაითვალისწინოს ყველა შესაძლებელი სიამოვნება და უსიამოვნება, რომელიც მის ქცევას ექნება შედეგად, და ისიც არა მარტო პირადი ცხოვრების, არამედ საზოგადოებრივი ცხოვრების მანუშტაბითაც? ეს ადამიანის შესაძლებლობას აღემატება და ამიტომ მისი მოთხოვნა უაზრობაა. მაშასადამე, ამ პრინციპის პრაქტიკული გამოყენება შეუძლებელია, ან, როგორც აიერი ამბობს „ბენტამის პრინციპი პრაქტიკულად ვერ მუშაობს“<sup>58</sup>.

ადამიანი, ამბობს ბენტამი, უნდა ისწრაფოდეს სიამოვნებისაკენ და უსიამოვნების აცილებისაკენ. ამასთან, ბენტამს მხედველობაში აქვს სიამოვნებისა და უსიამოვნების მხოლოდ რაოდენობრივი გარკვეულობა. დიდ სიამოვნებას უპირატესობა ეძლევა პატარა სი-

<sup>57</sup> Dewey. Human Nature and Conduct, p. 199.

<sup>58</sup> Auer. Philosophical Essays, 1959, p. 268.

ამოვნებასთან შედარებით. ბევრი ადამიანის სიამოვნება უფრო ღირებულია, ვიდრე ერთისა და ა. შ. მაგრამ აქ ბუნებრივად დგება კითხვა: განა ეს საკმარისია იმის დადგენისათვის, თუ რომელი სიამოვნებისაკენ უნდა ისწრაფოდეს ადამიანი? განა ის სიამოვნება, რომელიც განიცადა ავთანდილმა მგებობის სატრფოს ტყვეობიდან დახსნით და ის სიამოვნება, რომელსაც განიცდიდა ლუარსაბი, როცა მას ძილოს წინ ფეხის გულებს ფხანდნენ. ერთი რიგის სიამოვნებებია და ერთმანეთისაგან მხოლოდ რაოდენობრივად განსხვავებულებიან? იქნებ სოლომონ ისაკი მგჯლანუაშვილი უფრო მეტად ტკებოდა თავისი ფულის ხილვით, ვიდრე ჰერშელი, როდესაც ის მის მიერ აღმოჩენილ პლანეტას—ურანს ხედავდა, მაგრამ განა ეს იმის დამამტკიცებელი იქნებოდა, რომ ჰირველი სიამოვნება უფრო სასურველია, ვიდრე მგორე? და საერთოდ, პრინციპულად რომ ვიკითხოთ: განა ერთ სიამოვნებას უპირატესობა ეძლევა მეორე სიამოვნებასთან შედარებით მხოლოდ იმის გამო, რომ ის მას რაოდენობრივად სჭარბობს?

ეს სიძნელე ბენტამთან გადაწყვეტილი არ არის. მას, როგორც დავინახეთ, მილი ითვალისწინებს. უცუენურებაა იმის მტკიცება. ამბობს მილი, რომ სიამოვნება უნდა შეფასდეს მხოლოდ რაოდენობის და არა თვისობრიობის მიხედვით. „უდავოა.—წერს იგი.—რომ ადამიანი, რომელიც ერთნაირად განიცდის ორ სიამოვნებას და ერთნაირად შეუძლია დაათასოს და გამოაყენოს ორივე. მათ შორის ყოველთვის უპირატესობას აძლევს იმას, რომელიც აკმაყოფილებს იმს უმაღლეს მოთხოვნილებებს“<sup>59</sup>. მილი ლაპარაკობს დაბალი და მაღალი მოთხოვნილებების. დაბალი და მაღალი სიამოვნებების შესახებ. უმჯობესია. ამბობს იგი. იყო უკმაყოფილო სოკრატე, ვიდრე კმაყოფილი სულელი. სიამოვნება. რომელიც შეესაბამება ჩვენს უმაღლეს მოთხოვნილებებს, უფრო ძვირფასია. ვიდრე ისინი, რომლებიც შეესაბამებიან ჩვენს ცხოველურ ბუნებას.

მილი ისე მსჯელობს სიამოვნებასა და უსიამოვნების თვისობრივ მხარეზე, თითქოს ეს ბენტამის თვალსაზრისის განმარტებას თუ განვითარებას წარმოადგენდეს და თანმიმდევრულად აგრძელებდეს უტილიტარისტულ ხაზს. მილი ვერ ხედავს. რომ სიამოვნებათა დაყოფას დაბალ და მაღალ სიამოვნებებად. მათი თვისობრივი განსხ-

<sup>59</sup> М и л л ь. Утилитарианизм, გვ. 102.

ვაგების აღნიშვნას პ რ ი ნ ც ი კ უ ლ ა დ ახალი მომენტი შეაქვს უტილიტარიზმში. ეს სიახლე საბედისწერო აღმოჩნდება მისთვის, ვინაიდან ის აუქმებს უტილიტარიზმის ძირითად თეზისს.

უტილიტარიზმის ძირითადი დებულება ის არის, რომ ქცევის მორალური ღირებულება მდგომარეობს მის სასიამოვნო შედეგებში, ან იმაში, რომ მას მოაქვს ბედნიერება. ღირებულების საზომად, და ამასთან უმაღლეს საზომად, აქ გაგებულია სიამოვნება. სიამოვნებათა თვისობრივი განსხვავების დადგენის დროს კი გამოდის, რომ ქცევის ღირებულებას აქვს სხვა საზომი, ვიდრე სიამოვნება, სახელდობრ ის, რის მიხედვითაც უნდა გამოვყოთ მეტად ღირებული სიამოვნება. სხვანაირად, „დაბალი“ და „მაღალი“ სიამოვნების განსხვავებისათვის საჭიროა კრიტერიუმი. ცხადია, ეს კრიტერიუმი თვითონ სიამოვნება არ იქნება, და რაც იქნება, ის ჩაითვლება კიდევ ქცევის ღირებულების საზომად. ის, რაც აქამდე ღირებულების უმაღლესი საზომი იყო, ახლა თვითონ საჭიროებს თავისი ღირებულების საზომს, რითაც ნათელი ხდება, რომ ის ჰკარგავს უმაღლესი პრინციპის მნიშვნელობას<sup>60</sup>.

ეს აშკარა წინააღმდეგობა მილის თეორიაში ჩვენ იმის დადასტურება გვგონია, რომ სიამოვნება შეუძლებელია მორალური ქცევის (უფრო ზუსტად, მორალური სუბიექტის) მიზანს წარმოადგენდეს. მორალური ქცევა სასიამოვნოც რომ იყოს, ის მორალური იმიტომ არ იქნება, რომ სასიამოვნოა. მეორე მხრივ, ქცევის მორალური შეფასების ერთადერთ კრიტერიუმად იმის მიღება, მისი შედეგები სასიამოვნოა თუ არა, უპირველეს პირობად იმ პოსტულატს საჭიროებს, რომ სიამოვნება თავისთავად არის მორალური ღირებულება, და უმაღლესი მორალური ღირებულებაც კი. მაგრამ, თუ ქცევის მორალურობაზე მსჯელობა ისეთ რაიმეს მოითხოვს რასთან მიმართებაშიც თვითონ სიამოვნების მორალური ღირებულება უნდა დადგინდეს, მაშინ უეჭველია, რომ სიამოვნება ან უსიამოვნება, როგორც შედეგი. ქცევის მორალურობის საზომად არ გამოდგება.

---

<sup>60</sup> იხ. Липпс. Основные вопросы этики, стр. 83. G. Moore. Principia Ethica, 1959, p. 80. A. Ayer. Philosophical Essays, p. 252.

როგორც ვხედავთ, უტილიტარული ეთიკის გზა მორალუაი ქცევის მოტივის ცნებისა და მისი მნიშვნელობის გამორკვევისა არ არის ჭეშმარიტი გზა. მისი სიყალბე ორივე მხრიდან მოჩანს—გამოსავალი დებულებები ფაქტიურ ვითარებას არ ეთანხმება, ხოლო ცდა ასეთი შეუსაბამობისაგან თავის დაღწევისა თეორიას შინაგან წინააღმდეგობაში აგდებს.

პირველი ნაბიჯი, რომელიც ჩვენ საშუალებას მოგვცემდა მორალური ქცევის არსების გასაგებად, უნდა იყოს მისი გამოიჭენა ფსიქოლოგიური ქცევისაგან. ფსიქოლოგიაში ეთიკაში, რაც დამახასიათებელია უტილიტარიზმისათვის, მორალური ქცევის სპეციფიკას გაუქმებულად გულისხმობს, ხოლო შემდეგ ეთიკური კატეგორიების მოხმარება უკვე გვიან არის, რადგანაც ეს საქმე თავიდან ფსიქოლოგიას უნდა დაკისრებოდა და არა ეთიკას.

მაშ, რას წარმოადგენს მორალური ქცევის მოტივი და რა როლს ასრულებს იგი ქცევის მორალურ შეფასებაში?

მორალური შეფასება იგივეა, რაც მორალური ღირებულების მიწერა. ღირებულების მიწერა. ე. ი. რაიმეს ჩათვლა ღირებულად ყოველთვის გამოხატავს სუბიექტის მიერ მის მოწონებას ან დაწუნებას. თქმა იმისა, რომ რაიმეს ვთვლით კარგად, იმის თქმასვე ნიშნავს, რომ მოგწონს იგი. კერძოდ, როდესაც რომელიმე მორალურ ქცევას ვახასიათებთ და მას კარგს ანუ კეთილს ვუწოდებთ ამიჯამოვხატავთ ჩვენს მოწონებას. ჩვენი პრობლემის ანალიზისათვის პრინციპული მნიშვნელობა აქვს იმის გარკვევას, თუ სულიერი აქტივობის რომელ მხარეს წარმოადგენს მოწონება ან დაწუნება.

აღნიშნულ კითხვაზე ეთიკის ლიტერატურაში სამგვარ ვასუხს ვხვდებით. ერთნი ფიქრობენ, რომ რასაც გამოვთქვამთ: მოწონებით, ეს არის ჩვენი გრძნობადი დამოკიდებულება ობიექტისადმი. უფრო ზუსტად—ემოციური მიმართება. უბრალო გრძნობებისაგან ამ ემოციას იმით განასხვავებენ, რომ უკანასკნელს აქვს ტენდენცია აქტივობისაკენ.

მეორენი ამტკიცებენ, რომ მოწონებაში ძირითადი ელემენტი არის მსჯელობა და არა გრძნობა. ვ. როსის აზრით<sup>1</sup>, მოწონება და ტკბობა აუცილებლობით არ უკავშირდება ერთმანეთს. როდესაც ისინი დაკავშირებული არიან. ტკბობას ყოველთვის წინ უსწრებს

<sup>1</sup> W. Ross. The Right and the Good, 1946, p 13..

მსჯელობა იმის შესახებ, რომ საგანი არის კარგი. თუ მე კეთილი ქცევით ვტკბები. ამბობს როსი, ეს იმას ნიშნავს, რომ მას კარგ ქცევად ვთვლი და არა პირიქით.

მესამე რიგი ავტორებია მოწონებაში განმსაზღვრელად ნებელობით მიმართებას თვლიან და ზემოთ დახასიათებულ თეორიებს უარყოფენ. ვ. ლამონტი<sup>62</sup> მსჯელობის ძირითად ფუნქციად ინფორმაციულ ფუნქციას მიიჩნევს. შემეცნებას ის ევალუბა, რომ ინფორმაცია მოგვცეს ობიექტური ვითარების შესახებ და არა ის, რომ ობიექტისადმი სუბიექტის დამოკიდებულება გაძოხატოს. მე შეიძლება ვიცოდე, რომ სამკუთხედის შიდა კუთხეების ჯამის ორი სწორის ტოლია. მაგრამ ძნელად წარმოსადგენია, რომ ვინმემ თავის თავს ჰკოთხოს, მოსწონს თუ არ მოსწონს ეს ფაქტი. მაგრამ, ლამონტის მიხედვით. სხვა მდგომარეობაა. თუ მე ვიცი, რომ ჩემი მოხუცი მდიდარი ბიძა ციციხალი და ჯანმრთელია. აქ მე შემიძლია ჩემს თავს ვკითხო. მომწონს თუ არ მომწონს ეს ფაქტი. მოწონება ან დაწუნება არის არა ინფორმაციული ბუნების, არამედ ობიექტური ვითარების მიმართ აქტიურ დამოკიდებულებას გულისხმობს. თუ მე მომწონს რაიმე ფაქტი, მაშინ მე შექნება ტენდენცია აქტივობისაკენ ხელი შევეწყო მის განმტკიცებას. ამრიგად, ლამონტი წინა პლანზე ნებელობას წამოსწევს, ხოლო აზროვნების როლს მხოლოდ მისი (მოწონების) წინაპრობით შემოფარგლავს.

ეს თეორია ძნელად გასაზიარებელი ჩანს. გაუგებარია, რატომ უნდა შევზღუდოთ აზროვნების როლი მხოლოდ ინფორმაციული ფუნქციით და უარი ვუთხრათ მას ფაქტური ვითარებისადმი შეფასებითი დამოკიდებულების სამსახურზე? რა გვიშლის ხელს ვაღიაროთ, რომ შეფასება არა მარტო მსჯელობის ფორმაში გამოითქმება, არამედ სწორედ მსჯელობაა პირველი და ძირითადი შეფასებაში? ცოდნა რაიმესი შეიძლება არ გულისხმობდეს მის მოწონებას ან დაწუნებას. მაგრამ ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ აზროვნების ეს ორი ფუნქცია (შემეცნება და შეფასება) ყოველთვის ერთად არ არის მოცემული და არა იმას, რომ მოწონებაში ან დაწუნებაში მსჯელობა არ არის ძირითადი ელემენტი. მოწონება ან დაწუნება მართლაც არის დაკავშირებული აქტივობის ტენდენციასთან, მაგრამ შეფასების აქტი არსებითად დამთავრებულია, როცა ეს ტენ-

<sup>62</sup> Lamont. The Value Judgment, 1956. p. 229.

დენცია იჩენს თავს. და თუნდაც ეს ასე არ იყო. თუნდაც მათი გამოყოფა მხოლოდ აბსტრაქციამა შეიძლებოდეს, მაინც გამართლებული იქნებოდა იმის თქმა. რომ რაიმე მომწონს იმის გამო, რომ მას ღირებულად ვთვლი და არა იმის გამო. რომ მის მიმართ აქტივობის ტენდენცია მაქვს. ღირებულად ჩათვლა კი აზროვნების საქმეა და არა ნებელობისა.

მორალური მსჯელობა მთელ მორალურ აქტივობას არ წარმოადგენს. მორალურ ვითარებაში ჩნდება სპეციფიკური გრძნობა, რომელსაც მორალურ გრძნობას უწოდებენ. უბრალო გრძნობა მხოლოდ სიამოვნება ან უსიამოვნებაა. მას არც რაიმესადმი მიმართულობა ახასიათებს და არც ტენდენცია აქტიურობისა კენ მორალურ გრძნობაში ეს ორივე მომენტი მოცემულია.

მაგრამ მორალურ გრძნობას მორალურ ქცევასი დაქვემდებარებული ადგილი უჭირავს. ის არსებითად არის დამოკიდებული აზროვნებაზე და მის გარეშე არც არსებობს, როგორც მორალური გრძნობა. მორალური გრძნობა, უპირველეს ყოვლისა. იმიო განსხვავდება ელემენტარული გრძნობებისაგან. რომ ის თავისი აღმოცენებისათვის განსაზღვრულ საფუძველს საჭიროებს. სუბიექტის ინტელექტუალურ აქტივობას მოიხთოვს. ეს აქტივობა მორალური მსჯელობის გამოთქმაში მდგომარეობს. და ეს ითქმის არა მარტო ელემენტარული გრძნობებისაგან მისი განსხვავების შესახებ. იმავე ნიშნით მორალური გრძნობა შეიძლება გამოვყოთ ყველა სხვა ემოციისაგან, თუ გავითვალისწინებთ, რომ მორალური გრძნობა მხოლოდ მორალურ აზროვნებას უკავშირდება და მხოლოდ მისგან არის საფუძველდებული.

და, ბოლოს. მესამე ელემენტი, რომელსაც ჩვეულებრივ განიხილავენ მორალური ქცევის სტრუქტურაში, არის ე. წ. მორალური ნებისყოფა. ის, რაც ხდის ნებისყოფას მორალურად. არის შეფასების მომენტი. შეფასება. კი როგორც იოქვა. აზროვნებით ხორციელდება. მაშასადამე, ნებისყოფის მორალურობაზე იმდენად შეიძლება ლაპარაკი. რამდენადაც მისი ინტელექტუალური წანაძღვარი მორალურ აზროვნებას წარმოადგენს. მორალური აზროვნების უპირატესი როლი აქაც დასტურდება.

ასეთია მორალური ქცევის ძირითადი ელემენტები, რომელთა შორის განმსაზღვრელი მორალური აზროვნებაა

ახლა უკვე განსაკუთრებულ სიინელეს არ შეადგენს პასუხს გაცემა იმაზე, თუ რა უნდა ჩაითვალოს მორალური ქცევის მოტივად და რა როლს ასრულებს იგი ამ ქცევაში.

მოტივის გაგება, უპირველეს ყოვლისა, დამოკიდებულია შესაბამისი ქცევის ხასიათზე. ამიტომ ბუნებრივია, რომ სხვადასხვა მეცნიერებას ერთნაირი თვალსაზრისით არ აინტერესებს მოტივი. ყველაზე მეტი საშიშროება არსებობს მოტივის ეთიკური და ფსიქოლოგიური ცნებების აღრევისა. რადგანაც ეთიკისათვის ქცევა სხვა რაიმეა, ვიდრე ფსიქოლოგიისათვის, მაშინ ეთიკური თვალსაზრისი ფსიქოლოგიური თვალსაზრისისაგან სრულად განსხვავებული უნდა იყოს.

მოტივს საერთოდ იმას უწოდებენ. რაც გადაწყვეტილებას განსაზღვრავს. თუ მორალურობას ქცევის მორალური ღირებულება ანიჭებს, მაშინ, ცხადია, მორალური მოტივი ის იქნება. რაც გადაწყვეტილებას მორალური შეფასების ობიექტად ხდის. ჩვენ დავინახეთ, რომ შეფასებაში ძირითადია აზროვნება, გარკვეული მორალური შეხედულება ან მოსაზრება. ამიტომ მორალური ქცევის მოტივი შეიძლება იყოს ეს შეხედულება, რომელზედაც დამოკიდებულია გადაწყვეტილება. ხევისბერი თავის შვილს თემის დალატეში სდებს ბრალს და საკუთარი ხელით ჰკლავს. ჩვენს წინ არის გარკვეული ქცევა, რომელიც მორალურ შეფასებას ექვემდებარება. ხევისბერის გადაწყვეტილება—მოკლას შვილი—განსაზღვრული იქა მოტივით—მოსაზრებით: თემის მოლაღატე ღირსია სიკვდილისა.

მთავარი მორალური ქცევის მოტივის დახასიათებაში არის შეფასებითი მხარე. ეს არის, რაც მას არსებითად მიჯნავს ფსიქოლოგიური მოტივისაგან. ფსიქოლოგის ქცევის ღირებულება არ აინტერესებს, მისთვის, თუ შეიძლება ასე ითქვას. ყველა ქცევა ერთნაირი „ღირებულებისაა“—ის მასში არც კარგს ეძებს და არც ცუდს, არამედ ადგენს ქცევის ბუნებრივ ფსიქოლოგიურ კანონზომიერებას. ერთი სიტყვით, ქცევა ფსიქოლოგიისათვის არის ფაქტი და არა შეფასების ობიექტი. მორალური მოტივით გადაწყვეტილების განსაზღვრულობა არის არა განსაზღვრულობა საერთოდ. არამედ, სახელდობრ, ღირებულებითი განსაზღვრულობა. გადაწყვეტილების მორალური ღირებულება მოტივის ღირებულებაზეა დამოკიდებული. აქ შეიძლება ვილაპარაკოთ მოტივზე, როგორც გადაწყვეტილების მორალურ საფუძველზე.



მოტივის შესახებ ეთიკური და ფსიქოლოგიური თვალსაზრისების აღრევა სავალალო შედეგებით მთავრდება—მორალური ქცევის სპეციფიკა იკარგება და ეთიკაც, როგორც მეცნიერება არსებობას წყვეტს. ამიტომ არის, რომ მ. შლიკი, რომელსაც ეთიკის ამ ადრეულ ფსიქოლოგიური მოტივების გამორკვევაზე დაჰყავს, ეთიკის ფსიქოლოგიის ნაწილად აცხადებს და მისთვის განსხვავებულ თუ სპეციფიკურ ობიექტს ვერ ხედავს. შლიკის მიხედვით, როგორც ყველა სხვა მეცნიერების, ისე ეთიკის ახსნაც არის კაუზალური ახსნა—ადამიანის ქცევა ეთიკამ კაუზალობის ტერმინებში უნდა განმარტოს. მაგრამ ქცევის მიზეზების გამორკვევა იგივეა, რაც მისი მოტივების აღმოჩენა. ეს უკანასკნელი კი ფსიქოლოგიის საქმეა. მაშასადამე, „პრობლემა. რომელიც ჩვენ უნდა დავაყენოთ ეთიკის ცენტრში, არის წმინდა ფსიქოლოგიური პრობლემა“. და შლიკი კითხულობს: ხომ არ გახდება ამით ეთიკა ფსიქოლოგიის ნაწილი? პასუხი ისევე კითხვაა: რატომ არ უნდა იყოს ეთიკა ფსიქოლოგიის ნაწილი? იმიტომ ხომ არა, რომ ფილოსოფოსს ეს მეცნიერება თავისთვის ჰქონდეს? ეთიკის ძირითად კითხვას—რატომ მოქმედებს ადამიანი მორალურად—შეიძლება უპასუხოს ფსიქოლოგიამ<sup>63</sup>.

ეთიკისა და ფსიქოლოგიის გაიგივება, ან პირველის მეორის ნაწილად გამოცხადება თვითნებურად წარმოგვიდგენს სინამდვილესთან ადამიანის თეორიულ მიმართებას, რომელსაც ორი განსხვავებული მხარე აქვს: ერთია შემეცნებითი, ხოლო მეორე—შეფასებითი მიმართება. ადამიანი არა მარტო სწვდება მოვლენათა მიზეზებს და არსებულს იმეცნებს, არამედ გარკვეული ნორმების მიხედვით მას კიდევ აფასებს. ეს სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი ვითარების აღწერა კი არ არის, არამედ მოვლენისადმი სუბიექტის დამოკიდებულებას გამოხატავს. ერთიცა და მეორეც ფსიქოლოგიამ შეიძლება გამოიკვლიოს, მაგრამ მხოლოდ ბუნებრივი მიმდინარეობის პლანში. როგორც შემეცნებითი პროცესების ფსიქოლოგია არ ადგენს ქეშპარტიების რაობას, ისე ფსიქოლოგიური მოტივაციის ცოდნა არ აგვიხსნის მორალური ქცევის მოტივს. მოტივი კიდევაც რომ იყო ქცევის მიზეზი, მისი ასეთად დახასიათება ბევრს არაფერს მოგვცემდა იმის გასაგებად, რაც მორალის თვალსაზრისით არც მნიშ-

<sup>63</sup> M. Schlick. What is the Aim of Ethics? „Logical Positivism“, p. 253.

ვენელოვანი; კერძოდ, არაფერს გვეტყოდა არც ქცევის მიზნისა და არც მისი შინაარსის ღირებულებაზე. ღირებულებითი დანახათება კი მთავარია მორალური დამოკიდებულებისათვის.

ზემოთქმულს პირდაპირ მივეყვართ პასუხამდე კითხვაზე: რა როლს ასრულებს მოტივი მორალური ქცევის შეფასებაში? ეს პასუხი უტილიტარისტული თვალსაზრისისაგან სრულიად განსხვავებული აღმოჩნდება.

ქცევის მორალური შეფასება, ისევე როგორც შეფასება საერთოდ, ნორმას გულისხმობს. ქცევა კარგია, თუ ის არის ის, რაც უნდა იყოს. მორალური მსჯელობის დროს მორალურ ჭეშარსობასთან გვაქვს საქმე. სადაც არ არის ეს უკანასკნელი, არ არის არც პირველი.

უტილიტარიზმის აღრჩნდელი ფორმები სწორედ ამ გარემოებას ვერ უწევენ ანგარიშს და ამიტომ ეთიკურ თვალსაზრისს ფაქტიურად სცილდებიან. მხოლოდ იმის თქმა, რომ სიამოვნებისაკენ სწრაფვა აღამიანის ბუნებრივი სწრაფვაა, თუნდაც ეს ასე იყოს, იმის აღნიშვნა იქნებოდა, რაც არის და არაფერში არ გამოჩნდებოდა ჭეშარსობის საჭიროება. ამ თეორიების წინააღმდეგ კანტმა წამოაყენა გამანადგურებელი არგუმენტი: ის, რაც ბუნებრივი აუცილებლობით ხორციელდება და არ შეიძლება სხვანაირად იყოს, ვიდრე არის. მაშინ „უნდას“ საფუძველი ეცლება და მოვალეობის ცნება აზრს ჰკარგავს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ აქ ეთიკისათვის ადგილი აღარ რჩება.

უტილიტარიზმის ასეთი თეორია არ შეიძლება ჩაითვალოს ეთიკურ თვალსაზრისად, არამედ ფსიქოლოგიურ თვალსაზრისად. ჭეშმარიტად ან ყალბად, მაგრამ მხოლოდ ფსიქოლოგიურ თვალსაზრისად.

მაგრამ შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ კანტის არგუმენტი ძალას ინარჩუნებს საერთოდ უტილიტარიზმის მიმართ. ბენტამისა და მილის თეორიები ამგვარ კრიტიკას უძლებენ. მართალია, ბენტამიცა და მილიც ამტკაცებენ, რომ აღამიანები ბუნებრივად ისწრაფვიან სიამოვნებისაკენ, მაგრამ ისინი აქ არ ჩერდებიან და მორალური ღირებულების მქონედ თვლიან არა მხოლოდ ინდივიდუალურ სიამოვნებას, არამედ „უდიდეს სიამოვნებას აღამიანთა უდიდესი რაოდენობისათვის“. მაშასადამე, აღამიანი ბუნებრივად კი ისწრაფვის სიამოვნებისაკენ, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ საკმარისი არ

არის მორალისათვის—ის უნდა ცდილობდეს „ნამდვილი“ სიამოვნების, ე. ი. მორალურად ღირებული სიამოვნების მოპოვებას. ეს განსაკუთრებით ნათლად ჩანს მილის თეორიაში.

მილის მიხედვით, ადამიანს უნდა უნდოდეს ისეთი ქცევა რომელიც რაოდენობრივადაც და თვისობრივადაც მეტ სიამოვნებას უზრუნველყოფს როგორც თვითონ მისთვის, ისე მთელი საზოგადოებისათვის. ასე რომ, ადამიანის მორალური განზრახვა თავისთავად ნაგულისხმევი რამ კი არ არის, არამედ დაქვემდებარებულია გარკვეული კრიტერიუმისადმი, რომელიც ჭეარარსობაზე, მოვალეობაზე მიუთითებს.

ამ პუნქტს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მილის უტილიტარიზმის გასაგებად. ის ხაზს უსვამს განზრახვის ადგილს ქცევის მორალურ შეფასებაში და ამით ის ცდილობს აიცილოს ორგვარი საფრთხე, რომელიც უტილიტარიზმს ემუქრება. ჭერ ერთი, განზრახვის ცნებით ნავარაუდევია ჭეარარსობის გადაჩენა, და მეორეც, შესაძლებელი უნდა გახდეს არიდება რეთი აბსტურდისა: თუ ქცევა მხოლოდ და მხოლოდ შედეგებით შეფასდება, მაშინ ყოველგვარი განსხვავება წაიშლება და მორალურ ქცევასა და ცხოველთა მოქმედებას შორის, იძულებული გავხდებით ერთნაირად შეგვეფასებინა იმ ადამიანის ქცევა, რომელიც მდინარეში ჩავარდნილ წიგნს გამოუტანდა პატრონს და იმ ძაღლის მოქმედება, რომელიც იმავეს გააკეთებდა. უფრო მეტიც, მორალურად უნდა შეგვეფასებინა სეტყვის მიერ მოსაგლეჯი განადგურება და ამით ადამიანისათვის ზიანის მიყენება. ის გარემოება, რომ ერთ შემთხვევაში ადამიანის ქცევასთან ვეეჭნებოდა საქმე და მეორეში—არა, ვითარებას არსებითად არ შეცვლიდა. ამიტომ მილი ამტკიცებს, რომ ქცევაზე უნდა ვიმსჯელოთ განზრახვის მიხედვით, ხოლო შედეგებში, რომლითაც ვაფასებთ ქცევას. სწორედ განზრახული შედეგები იგულისხმება და არა, საერთოდ შედეგები.

მაგრამ აქ წამოიჭრება მთელი რიგი კითხვებისა, რომელთაც მილის თეორია პრინციპულად ვერ გასცემს დამაჭერებელ პასუხს.

პირველ რიგში საკითხავია: ბოლოს და ბოლოს ქცევის მორალური შეფასების დროს რა უნდა მივიღოთ მხედველობაში—(1) მხოლოდ განზრახვა, (2) მხოლოდ ქცევის შედეგები. თუ (3) ორივე ერთად? (2) შემთხვევაში, როგორც დავინახეთ, საქმე უაზრობით თავდება. (1) შემთხვევაში ჩვენ დაპირისპირებული აღმოვჩნდებით

უტილიტარიზმის ძირითად პრინციპთან—სარგებლიანობის პრინციპთან. სასარგებლო ან ის აქტი იქნება. რაც შედეგს აქმნის ან თვითონ შედეგი. არც ერთი და არც მეორე განზრახვა არ შეიძლება იყოს. თუ ჩვენ განზრახვას, როგორც შეფასების ობიექტს ქვეყნის შედეგებისაგან გამოვყოფდით, მაშინ საკითხი გადაინაცვლებდა თვითონ სუბიექტის შეფასებისაკენ, მაშინ როდესაც მილი მკვეთრად ასხვავებს სუბიექტის მორალურ შეფასებას (რომელიც მოტივების მიხედვით უნდა მოხდეს), ქვეყნის შეფასებისაგან. მაშასადამე, (1) შემთხვევაში ქვეყნის შეფასებისათვის განზრახვა მნიშვნელობას დაჰკარგავდა. რჩება ერთი გზა. ქვეყნის მორალურ შეფასებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მივაკუთვნოთ განზრახვასა და ქვეყნის შედეგებს, ორივეს ერთად. მაგრამ აქ სიძნელე კიდევ უფრო ვაიზრდება. განზრახვისა და ქვეყნის შედეგების შესაბამისობა თავისთავად ნაგულისხმევი რომ იყოს. კიდევ შეიძლება კაცს იმედი ჰქონოდა სიძნელის დაძლევის. მაგრამ ამ უკანასკნელ იმედს აქარწყლებს განზრახვასა და ქვეყნის შედეგებზე ერთნაირი მსჯელობის შეუძლებლობის ფაქტი. კეთილი განზრახვით ჩადენილი ქვეყნის ცუდი შედეგები არცთუ ისე იშვიათია ადამიანის ცხოვრებაში. რა უნდა ვთქვათ ასეთ ვითარებაში: ზომ ვერ შევადგამთ ქვეყნს, როგორც კარგსა და ცუდს? გამოდის, რომ განზრახვისა და შედეგების ერთდროული გათვალისწინებაც ვერ უზრუნველყოფს ქვეყნის ერთმნიშვნელოვან შეფასებას და, მაშასადამე, ამ გზით ქვეყნის მორალურ კვალიფიკაციას ვერ მოვახდენთ.

ამრიგად, ქვეყნის მორალურ შეფასებაში მოტივის როლის უგულებელყოფას უტილიტარიზმი ან მცდარ დასკვნებთან მიჰყავს, ან შინაგან წინააღმდეგობაში აგდებს, რაც იმაზე მოუთითებს, რომ ქვეყნის მორალური ღირებულების დადგენა ქვეყნის სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად, მათი შეფასება ერთმანეთსაგან სრულიად განსხვავებულად სიყალბეს წარმოადგენს. ქვეყნის თავისთავად, როგორც ფაქტი, არაფერს ლაპარაკობს თავის მორალურ ღირებულებაზე. ქვეყნის მორალურობაზე მსჯელობას იმდენად აქვს აზრი, რამდენადაც ეს ქვეყნის განიხილება, როგორც გარკვეული პიროვნების ქვეყნის, გარკვეული მოტივებით წარმართული ქვეყნის. სწორად მოიქცა თუ არა ბრუტუსი, როდესაც ცეზარი მოჰკლა? ბრუტუსის მიზანი რესპუბლიკის გადარჩენა იყო და ვთქვათ, რომ მას ცეზარი მოეკლა გაძარცვის მიზნით. ბრუტუსის განზრახვა და მისი ქვეყნის ობიექტი

ტური შედეგებიც „ადამიანთა უდიდესი ჩაოდნობისათვის“ ორივე შემთხვევაში ერთი და იგივე იქნებოდა. უტილიტარისტული შეხედულების მიხედვით, ეს ორი ქცევა ერთნაირად უნდა შეფასებულიყო, მაშინ როდესაც სწორედ მორალის თვალსაზრისით არის აქ არსებითი განსხვავება, რომელსაც უტილიტარიზმი ვერ ხსნის, უფრო მეტიც, პირდაპირ უგულვებლყოფს.

ჩვენთვის, პირიქით, ქცევის მორალურობის დადგენაში გადამწყვეტ როლს იმ მოტივის ღირებულება ასრულებს, რომელიც ქცევას მორალურად ხდის და მისი მორალური შეფასების შესაძლებლობას იძლევა. თუ მოცემული ქცევის დროს სუბიექტის მოტივის ის მოსაზრება თუ შეხედულება წარმოადგენს, რომელიც მორალური ნორმის შესატყვისია, მაშინ ეს ქცევა კარგია, და პირიქით. რა თქმა უნდა, ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში მორალური შეფასებისათვის საჭიროა სხვა მომენტების გათვალისწინებაც, როგორცაა, მაგ., სუბიექტის მიერ კონკრეტული სიტუაციის ცოდნა ან ამ ცოდნის შესაძლებლობა, გარკვეული საშუალების შესაფერისობა და ა. შ. მაგრამ ქცევის მორალური ღირებულების დადგენაში პრინციპულად გადამწყვეტი სწორედ მორალური მოტივია. მთავარი კი მორალური ქცევის მოტივის დახასიათებაში არის შეფასებითი მხარე. ეს არის ის, რაც მას არსებითად მიჭნავს ფსიქოლოგიური ქცევის მოტივისაგან. ამიტომ ქცევის შედეგების შეფასება ისე, რომ მხედველობაში არ მივიღოთ მორალური მოტივი, შეიძლება მოხდეს ყოველნაირი თვალსაზრისით, ოღონდ არა მორალური თვალსაზრისით.

ასეთია მოტივის ცნება და ადგილი მორალური ქცევის სტრუქტურაში. ასეთია მისი მნიშვნელობა ამ ქცევის შეფასების საქმეში. ახლა ჩვენ უკვე შეგვიძლია დავახასიათოთ მორალური თავისუფლების შინაარსი.

## 6. მორალური თავისუფლების შინაარსი

მორალური თავისუფლება მორალურ აუცილებლობასთან მიმართებაში შეიძლება არსებობდეს. აქედან გამომდინარეობს, რომ მორალური თავისუფლება და ნებისყოფის თავისუფლება ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ. ეს ორი რამ იგივეობრივი რომ იყოს, მაშინ ნებისყოფა თავისუფალი იქნებოდა მხოლოდ მორალურ

აუცილებლობასთან მიმართებაში. ხოლო ადამიანისა და ბუნების ურთიერთობაზე მსჯელობის დროს ნებისყოფის თავისუფლების უარყოფა მოგვიხდებოდა<sup>64</sup>. უფრო მეტიც: ისტორიულ აუცილებლობასთან დამოკიდებულებაში შეუძლებელი უნდა ყოფილიყო ადამიანის თავისუფლება (ისტორიული თავისუფლება), რადგანაც მხოლოდ თავისუფალი ნებისყოფის მქონე არსებებს შეუძლია განახორციელოს თავისუფალი ისტორიული მოღვაწეობა. და თუ ნებისყოფა თავისუფალი მხოლოდ მორალურ მიმართებაში იქნებოდა, მისი თავისუფლება, ცხადია, ისტორიულ კანონზომიერებასთან დამოკიდებულებაში არ იარსებებდა. მაგრამ ნებისყოფის თავისუფლების განხილვამ გვიჩვენა, რომ ეს საკითხი გულისხმობს ადამიანის ურთიერთობას მთელ სინამდვილესთან და არა მხოლოდ მორალური ნორმებით წარმოდგენილთან.

ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს მორალური თავისუფლების საკითხი იგივეა, რაც ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი, მხოლოდ განხილული იმდენად, რამდენადაც მორალური აუცილებლობა (ჯვრარსობის აუცილებლობა) გვაქვს მხედველობაში. მორალური თავისუფლება არის თავისუფლების უფრო მაღალი ფორმა. ნებისყოფის თავისუფლება მორალური თავისუფლების აუცილებელი პირობაა, ვინაიდან თვითონ მორალურობა თავისუფალი ნებისყოფის უნარს გულისხმობს. თავისუფალს, რა თქმა უნდა, არა ინდეტერმინისტული აზრით, არამედ იმ სპეციფიკური დეტერმინაციის აზრით, რომელიც მე-3 თავში იყო გარკვეული. რაკი ქცევა მორალურია, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის ნებისმიერიც არის. მორალური ქცევა რომ ნებისმიერი არ იყოს, არც მორალური პასუხისმგებლობა

---

<sup>64</sup> მორალური თავისუფლება განხილულ უნდა იქნეს მხოლოდ მორალის, ე. ი. ადამიანთა მორალურ ურთიერთობათა ფარგლებში. ადამიანის ბუნებასთან დამოკიდებულებაც შეიძლება შეიკავდეს მორალურ ღირებულებას, მაგრამ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ამ დამოკიდებულებას მნიშვნელობა აქვს ადამიანის ადამიანთან ურთიერთობის თვალსაზრისით. ამ მხრივ ანალოგიას ვნახულობთ მორალსა და ხელოვნებას შორის. ხელოვნების საგანი მხოლოდ ადამიანური რამ არის. ბუნების მოვლენას, როგორც ასეთს, ადამიანისაგან დამოუკიდებლად ესთეტიკური ღირებულება არა აქვს.

ბა გამართლდებოდა; მორალური პასუხისმგებლობის დაფუძნება ნებისყოფის თავისუფლებით არის განპირობებული<sup>65</sup>.

ამრიგად, ქცევა კეთილი ან ბოროტი მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს, თუ ადამიანის ნებისყოფა თავისუფალია. მორალური ქცევა არის ნებისმიერი ქცევა, თუმცა ყოველი ნებისმიერი ქცევა მორალურს არ წარმოადგენს. ეს განსწავლება გასაგებია, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ქცევის მორალურობა მისადმი გარკვეული შეფასებით დამოკიდებულებას გულისხმობს, მაშინ როდესაც ნებისმიერი ქცევა ყოველთვის არ არის ასეთი შეფასების ან საერთოდ შეფასების ობიექტი. მაშინაც კი, როდესაც ესა თუ ის ნებისმიერი ქცევა მოგვწონს ან არ მოგვწონს, არ იგულისხმება, რომ ეს მოწონება ან დაწუნება აუცილებლად მორალური შეფასების გამოხატულებას წარმოადგენს. მაგრამ პირიქით ვერ ვიტყვი; თუ ქცევა მორალურია, ის, ვიმეორებთ, ნებისმიერიც არის.

ნებისმიერი ქცევისა და მორალური ქცევის ეს განსხვავება ცხადად მოწმობს იმას, რომ ნებისყოფის თავისუფლება არ შეიძლება ეთიკის საგანს მივაკუთვნოთ. ეთიკის თავის საკუთარ პრობლემად მორალური თავისუფლების გამორკვევა უნდა ჰქონდეს და არა ნებისყოფის თავისუფლებისა. ეს უკანასკნელი მორალური თავისუფლებისათვის მხოლოდ პირობას შეადგენს და მის გადაწყვეტაზე დამოკიდებულია არა მარტო მორალური თავისუფლების ბედი.

მორალურად თავისუფალი პიროვნებისათვის ჯერარსობის აუცილებლობა. „თავისუფალი აუცილებლობა“. ამის დადგენის გასაღებს მორალური მოტივის ცნება გვაძლევს. მორალური აუცილებლობა, ე. ი. მორალური მოვალეობა სუბიექტისათვის გარეგანი და დაიძულებელი მაშინ არის, როდესაც მისი შესრულების განზრახვა არ შეესატყვისება მოცემული ქცევის მორალურ მოტივს. განზრახვა თუნდაც მოვალეობის შესრულება იყოს, თუ მოტივს ა-

---

65 პასუხისმგებლობა, მორალური იქნება თუ იურიდიული, ნებისყოფის თავისუფლებას გულისხმობს, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ თავისუფლება და პასუხისმგებლობა არის ერთი და იგივე ცნება, როგორც ამას ამტკიცებებს ი. ქსენაკისი J. Xenakis. Free will, a negative Concept. The Journal of Philosophy, Vol. LIV, 1957. ის ვერ ასაბუთებს თავის თეზისს და თუ ასაბუთებს რაიმეს, მხოლოდ იმას, რომ ნებისყოფის თავისუფლება პასუხისმგებლობის აუცილებელი პირობაა. ადამიანს პასუხისმგებლობა რომ დაეკისროს, მისი ნებისყოფა თავისუფალი უნდა იყოს, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ თავისუფლების პრობლემა არის პასუხისმგებლობის პრობლემა.

ღირებულება აქვს მხედველობაში, ასეთი ქცევა თავისუფალ მორალურ ქცევად არ ჩაითვლება. ნორმას, რომელიც სუბიექტის ცნობიერებაში აღქმულია როგორც გარეგანი რამ, რაც მოტივისა და განზრახვის „უთანხმოებაში“ გამოჩნდება, სუბიექტი შეიძლება დაექვემდებაროს მხოლოდ იძულებით. ის მას თავისუფლად ვერ შეასრულებს. ასეთი ქცევა ნებისმიერიც რომ იყოს, მორალურად თავისუფალი არ იქნება. ავიღოთ ასეთი მაგალითი. ვინმემ იცის, რომ ტყუილის თქმა არის ბოროტება, რომ პატიოსანი ადამიანი სიმართლეს უნდა ლაპარაკობდეს, ანუ იცის გარკვეული მორალური ნორმა. ის თავის ქცევას უქვემდებარებს ამ ნორმას და სიმართლეს ლაპარაკობს. მაგრამ შეიძლება ეს ადამიანი არ ცრუდეს იმის შიშით, რომ გაუგებენ და გაკიცხავენ. ასეთ შემთხვევაში მორალური ნორმა მისთვის წარმოადგენს იძულებას, რომელსაც ის ასრულებს არა მოვალეობის შეგნების, არამედ იძულების გამო. მორალური ქცევა ნორმას უნდა შეესატყვისებოდეს არა გარეგნულად, არამედ შინაგნად, ე. ი. მოტივი, რომლითაც წარმართულია ქცევა, ნორმის შეგნება უნდა იყოს.

ასეთ მოტივში რეპრეზენტირებულია ნორმა, როგორც შეგნებული აუცილებლობა, რომელიც გარეგანიდან სუბიექტისათვის შინაგნად, მის მიზნად გამხდარა. ეს მიზანი მორალური ქცევის სპეციფიკური გარკვეულობაა. ვინც თავისი მიზნით არ მოქმედებს, ის გარეშე ძალებს ექვემდებარება და არც თავისუფალია. მაგრამ იმისათვის, რომ მიზანი განხილული იყოს, როგორც მორალური თავისუფლების ელემენტი, საკმარისი არ არის სუბიექტს უბრალოდ ჰქონდეს მიზანი. უფრო ზუსტად: ყოველგვარი მიზანი არ შეიძლება ჩაითვალოს მორალური თავისუფლების ნიშნად. მორალურ ქცევაზე, სანამ საკითხი დაისკებოდეს მისი თავისუფლების შესახებ. უკვე წინასწარ შეიძლება ითქვას, რომ ის მიზანს შეიცავს, ვინაიდან მორალური ქცევა ამავე დროს ნებისმიერი ქცევაც არის, ხოლო ნებელობა მიზნობრივი მიმართულებისაა. მაგრამ ყოველი ქცევა მორალურად თავისუფალს არ წარმოადგენს. მაშასადამე, მიზნობრიობა, როგორც მორალური თავისუფლების დახასიათება, უფრო მეტს გულისხმობს, ვიდრე ნებისმიერი ქცევის მიზანი.

ამრიგად, მორალურად თავისუფალი ქცევის მიზანს ნორმის დაცვა, ე. ი. მოვალეობის შესრულება შეადგენს. ხომ არ არის ეს იგივე, რაც, იაკობის გამოთქმა რომ ვისმართ, კანტისეული „მო-



ვალეობა მოვალეობის გულისათვის?“ მოვალეობის შესრულება მიზანია თუ საშუალება? კითხვის ამგვარი დაყენება, რომელიც კანონიერია „მოვალეობის ეთიკისათვის“, ჩვენ უმართებულო გეგონია. კანტი და კანტიანელები ეთიკის უძირითადეს ცნებად მოვალეობის ცნებას თვლიან, ხოლო სიკეთის ცნებას განიხილავენ, როგორც მისგან განსაზღვრულს თუ მასთან იგივეობრივს. მაგ., ლ. ნელსონი ამტკიცებდა, რომ სიკეთე, მორალურად გაგებულად, თუ იმას ნიშნავს, რასაც მოვალეობა მოითხოვს, მაშინ მოვალეობა ეთიკის საფუძველი ყოფილა<sup>66</sup>. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ქცევა კეთილია თუ არა, ამის კრიტერიუმი სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა მოვალეობასთან შესაბამისობა. სიკეთე ის შეიძლება იყოს, რასაც მოვალეობა მოითხოვს. მაშასადამე, სანამ რომელიმე ქცევის მორალურ ღირებულებას დავადგენდეთ, უნდა ვიცოდეთ რაში მდგომარეობს ჩვენი მოვალეობა. მხოლოდ ამის შემდეგ შეგვიძლია განვსაჯოთ, ქცევა კეთილია თუ ბოროტი. გამოდის, რომ სიკეთე მოვალეობაზეა დამოკიდებული და პირველს მეორისაგან დამოუკიდებელი შინაარსი არა აქვს.

არის თუ არა სიკეთე ის, რასაც მოვალეობა მოითხოვს? რა თქმა უნდა არის. მაგ., დაპირების შესრულება, რომელიც მორალურ მოვალეობას წარმოადგენს, სიკეთეა. მაგრამ სიკეთე, როგორც ასეთი, იმიტომ კი არ არის სიკეთე, რომ მას მოვალეობა მოითხოვს, არამედ. პირიქით, მას მოვალეობა იმიტომ მოითხოვს, რომ ის სიკეთეა. განსაზღვრების მნიშვნელობას თუ მიგვემდინათ დებულებას „სიკეთე არის ის, რასაც მოვალეობა მოითხოვს“, მაშინ ეს დებულება ყალბი იქნება.

სიკეთისა და მოვალეობის ურთიერთობაში პრიმატი სიკეთეს ეკუთვნის. მოვალეობის პირისპირ დადგომისას ყოველთვის აზრი აქვს კითხვას: რატომ უნდა შევასრულოთ ეს მოვალეობა? და მასზე საბოლოო პასუხი სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა ის, რომ მოვალეობის შესრულებით სიკეთე ხორციელდება. ამ აზრით, მოვალეობის შესრულება საშუალებაა სიკეთის განხორციელებისათვის. მეორე მხრივ, მოვალეობის ნორმები სიკეთის ნორმებია. დაპირების შესრულება თვითონ არის სიკეთე და, ამ აზრით, მოვალეობის შესრულება მიზანსაც წარმოადგენს. აქ მიზნისა და საშუალების

<sup>66</sup> L. Nelson. System of Ethics, 1956 p. 40.

დამოკიდებულება ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს მორალური ღირებულების მქონე განიხილებოდეს, როგორც საშუალება სხვა მიზნისათვის. მორალური ღირებულება ყოველთვის მიზანია და არასოდეს არ შეიძლება იყოს საშუალება სხვა რაიმესათვის. მატერიალური ღირებულება ინსტრუმენტალური ღირებულებაა, ე. ი. ასეთი საგანი საშუალებაა მასზე მაღალთან დამოკიდებულებაში. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ინსტრუმენტალური ღირებულება არის საშუალება სხვა ღირებულების შექმნისათვის. მორალური ღირებულება არ არის ინსტრუმენტალური. სათნოებას არა აქვს გარეშე მიზანი, რომლისთვისაც ის საშუალება იქნებოდა. მორალური ღირებულება მხოლოდ მიზანი შეიძლება იყოს და არა საშუალება სხვა ღირებულების სამსახურში.

მოვალეობის შესრულებას საშუალება მხოლოდ იმდენად შეიძლება ეწოდოს, რამდენადაც ესა თუ ის მოვალეობა გამართლებულია უშაღლესი მიზნისადმი, ე. ი. იდეალისადმი დაქვემდებარებით. საერთოდ კი, მორალური მოვალეობა გამართლებულია იმით, რომ მორალური ნორმა არის სიკეთის განხორციელების ნორმა.

მორალური ნორმის შეგნება, როგორც სიკეთის განხორციელების ნორმისა, ნიშნავს ამავე დროს მისი აუცილებლობის შეგნებას. მორალური მოვალეობის შესრულება სიკეთის მიზნით არის სწორედ ის თავისუფალი მორალური ქცევა, რომელზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი. ჭერარსობის აუცილებლობის (მოვალეობის) შეგნება. მაშასადამე, მორალური თავისუფლებისათვის არსებითად ყოფილა დამახასიათებელი. ამიტომ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მორალური თავისუფლება არის შეგნებული მორალური აუცილებლობა.

ნორმის, როგორც მორალური აუცილებლობის შეგნება უნდა განვასხვავოთ ნორმის შეგნებისაგან საერთოდ. ეს განსხვავება რომ ნათელი იყოს, მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის თავისებურება, რომელიც მორალურ აუცილებლობას ახასიათებს ბუნებისა და საზოგადოების განვითარების აუცილებლობასთან (ობიექტურ კანონზომიერებასთან) შედარებით. ეს უკანასკნელი დამოკიდებული არ არის ადამიანთა შეგნებაზე. საგანთა და მოვლენათა ის ურთიერთობები, რომლებსაც მეცნიერების კანონები გამოხატავენ, ყალიბდებიან ისე, რომ ადამიანთა ცნობიერებაში არ გაივლიან. მორალური ნორმები, რომლებიც მორალურ ვალდებულებას გამოთქვამენ, ადამიანთა შეგნებული მოღვაწეობის შედეგია. ეს იმ აზრით არ უნ-

და გავიგოთ, თითქოს მორალური ნორმა, მორალური ვალდებულება თვითნებობის ნაყოფი იყოს და კავშირი არ ჰქონდეს ობიექტურ კანონზომიერებასთან. აქ მხოლოდ ის არის ნათქვამი, რომ მორალური ნორმა არ არსებობს ადამიანების მიერ მისი შეგნების ვარაუდზე. ბუნების კანონები ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობენ. ადამიანმა იცის თუ არა ეს კანონები, ისინი მაინც მოქმედებენ, განსაზღვრავენ მას. ამას ვერ ვიტყვი მორალურ ნორმების შესახებ. მორალური ნორმა, რომელიც უცნობია ადამიანებისათვის, არ არის მორალური ნორმა. საზოგადოების მიერ გაცნობიერების ვარაუდზე მისი არსებობა წარმოუდგენელია. მორალური ნორმის გაცნობიერება იმის უპირველესი და აუცილებელი პირობაა, რომ ადამიანი მას დაექვემდებაროს. ე. ი. შეასრულოს. მაშასადამე. მორალური ნორმა, რომ ჩემთვის აუცილებლობა იყოს, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა მე იგი ვიცოდე. მაგრამ ერთია, როდესაც მორალური ნორმა ვიცი, როგორც ნორმა, და მეორეა, როდესაც მას იმავე დროს შევიგნებ. როგორც აუცილებლობას. თუ მე ვიცი გარკვეული მორალური ნორმა, მაგრამ მას ვექვემდებარები როგორც იძულებას, მაშინ აქ საქმე გვაქვს არა აუცილებლობის შეგნებასთან, არამედ ისეთ შეგნებასთან. რომელიც შეესაბამება მორალურ ნორმას, როგორც ვარაუდზე ძალას. მორალური აუცილებლობის შეგნება იმას ნიშნავს, რომ ნორმით გამოთქმულ მოვალეობას ჩემს შინაგან ძალად განვიცდოდე და მას ვასრულებდე მხოლოდ სიკეთის განხორციელების მიზნით.

მოვალეობას ადამიანი მორალურ ღირებულებად მაშინ განიცდის, თუ ის პასუხობს მის მორალურ მოთხოვნილებას. ადამიანის მოთხოვნილებებთან მიმართების ვარაუდზე არავითარი ღირებულება არ შეიძლება არსებობდეს. მაგრამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილება ყოველთვის სიამოვნებად განიცდება. ამიტომ ადამიანი, რომელიც მოვალეობას მოვალეობის შეგნებით ასრულებს, ე. ი. მორალურ სიკეთეს თავისუფლად ახორციელებს. ამ თავის საქციელში სიამოვნებასაც ნახულობს და სულიერად კმაყოფილია. ვერ დავეთანხმებით გავრცელებულ წარმოდგენას იმის შესახებ, თითქოს ხშირად მოვალეობა სიამოვნებაზე უარს თქმას მოითხოვდეს. არა. მოვალეობის თავისუფლად შესრულება ასეთ მძიმე მსხვერპლს არც გულისხმობს და არც საჭიროებს. პირიქით. მორალური რომ უსიამოვნო იყოს, მისი უმაღლეს ღირებულებად მიჩნევა ძალიან გაძნე-

დებოდა, იქნებ მარტო ამის გამო შეუძლებელიც გახდებოდა. რა თქმა უნდა, თუ სიამოვნებას ვულგარულად გავიგებთ, როგორც მხოლოდ ღვინოსთან ან ქალთან დაკავშირებულს, მაშინ მორალური მოვალეობის შეგნებით წარმართული ქცევა უმრავლეს შემთხვევაში სასიამოვნო არ იქნება. მაგრამ რატომ უნდა შემოვფარგლოთ „სასიამოვნოს“ სფერო ამგვარად? რაკი არსებობს მორალური მოთხოვნილება, მაშინ უნდა არსებობდეს მორალური სიამოვნებაც, ხოლო ყოველი მორალური ქცევა, თავისუფალი, ე. ი. ჭეშმარიტად მორალური ქცევა სუბიექტისათვის სასიამოვნოც უნდა იყოს.

კანტმა სულ გათიშა ერთმანეთისაგან მორალური და სასიამოვნო, ამ დაპირისპირებაში ცდილობდა პირველის სპეციფიკა მოეაზრებინა, მაგრამ ეს დახასიათება იმდენად დაშორდა რეალური სუბიექტის ბუნებას, რომ ის მისთვის უცხოდ დარჩა. კანტი შიშობდა, რომ მორალში სიამოვნების გათვალისწინებით სუბიექტის, ემპირიულ ხასიათს ვერ გავცილდებოდით, თითქოს ზეემპირიულ თავისუფლებაზე დამყარებული იმპერატივები ამ სუბიექტს რამეში გამოადგებოდეს. თვითონ კანტის თვალსაზრისითაც ხომ ადამიანის ქცევას, როგორც პრაქტიკულ აქტს სხვა რეალობა არ შეიძლება ჰქონდეს, თუ არა ემპირიული რეალობა; ადამიანი ხომ თავის მოქმედებას, როგორც ასეთს, დროსა და სივრცეში ასრულებს და, მაშასადამე, ვერც ბუნებრივ კანონებს გადაახტება. თუ აქ ადამიანი აბსოლუტურად განსაზღვრულია, მაშინ რას უშველის მას შეგნება ისეთი წესებისა, რომლებიც თავისი შესრულების პირობად ემპირიულის უფლებელყოფას გულისხმობენ? ასეთი იქვეთრი დაგმობა სიამოვნებისა, როგორც მორალურთან განუყრელი გრძნობისა. კანტთან ემპირიული და ინტელიგიბელური ხასიათების, ემპირიული დეტერმინაციისა და ტრანსცენდენტალური თავისუფლების პრინციპულ დაპირისპირებას ემყარება. მაგრამ ინტელიგიბელური ხასიათს ცნება იდეალისტური სპეკულაციის ნაყოფია. ადამიანს მხოლოდ ერთი ხასიათი აქვს, და თუ მის გამოსათქმელად მაინც და მაინც ამ ტერმინებს ვიხმართ. ის ემპირიულია და არა ინტელიგიბელური<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> აქვე შენიშვნის გარეშე ვერ დავტოვებთ იმ ისტორიულ უსამართლობას რომელიც დღემდე გრძელდება ამ საკითხში კანტის შეხედულების ინტერპრეტაციისა და, მაშასადამე, კრიტიკის დროსაც. შილერმა თავის არცთუ ისე მოსწრებულ ეპიგრამებში ისე წარმოადგინა საკმის ვითარება, თითქოს კანტი მო-

ჰედონიზმმა ჭეშმარიტების კვალს მიაგნო, როდესაც მორალურ ქცევაში სიამოვნება დაინახა, მაგრამ იმდენად გააზვიადა ეს მომენტი, რომ მასში მორალის არსება იგულება და ის, რაც თვითონ საჭიროებდა ახსნას, ამხსნელად გამოაცხადა. მიღმა პირველმა იგრძნო ის შეუსაბამობა, რომელთანაც სიამოვნების პრინციპს მივყავდით, მაგრამ პრობლემა ისევ უნუგეშო მდგომარეობაში დატოვა, როდესაც ეს პრინციპიც შეინარჩუნა და იმავედროულად სიამოვნებათა დაყოფისათვის „მაღალისა“ და „დაბალის“ კატეგორიებს მიმართა. თანამედროვე, ე. წ. „იდეალური უტილიტარიზმი“ ამ სიძნელეს თავს იმით აღწევს, რომ ხელს იღებს სიამოვნების პრინციპზე, როგორც მორალურის ძირითად გარკვეულობაზე. ჯ. მური თავისი შრომის, ცნობილი „Principia Ethica“ დიდ ნაწილს იმის დასაბუთებას უძღვნის, რომ „კარგი“ არ შეიძლება განისაზღვროს როგორც „სასიამოვნო“. სიკეთის ცნებისა და სასიამოვნოს ცნების გაიგივებას ჯ. მური „ნატურალისტურ შეცდომას“ უწოდებს და მეცნიერული ეთიკის უპირველეს პირობად ამ შეცდომის გადალახვას თვლის<sup>68</sup>. რა თქმა უნდა, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ამგვარმა შესწორებამ უტილიტარიზმი მეცნიერულ თეორიად გადააქცია. აქ ჩვენი მიზანი არ არის ჯ. მურის ეთიკის კრიტიკული განხილვა, ეს სხვა დროისათვის უნდა გადავდოთ. მხოლოდ იმის აღნიშვნას დავჯერდებით, რომ ჯ. მური, ინარჩუნებს რა უტილიტარიზმის პრინციპული ხასიათის დებულებას იმის შესაქმნებ, რომ ქცევის მორალური შეფასება მისი შედეგების მიხედვით უნდა მოხდეს, უკვე ამით გაწირავს ეთიკას შეუსაბამო დასკვნებისათვის.

## დ ა ს კ ვ ნ ბ

1. თავისუფლების ფილოსოფიური პრობლემა აუცილებლობასთან მისი მიმართების გამორკვევაში მდგომარეობს. აუცილებლობის სხვადასხვა ფორმის შესაბამისად თავისუფლების სხვადასხვა ფორმა უნდა იქნეს განხილული.

ვალუბის შეარღვეების მთავარ პირობად იმას თვლიდა, რომ ადამიანი იმას აკეთებდეს, რაც არ არის სასიამოვნო და ა. შ. სინამდვილეში კი, კანტი ასე სულაც არ ფიქრობდა. ის იმას კი არ ამტკიცებდა, რომ რაც მორალურია უსიამოვნო უნდა იყოს. არამედ იმას, რომ ეს მომენტები აქ საერთოდ არ არის მხედველობაში მისაღები.

<sup>68</sup> იხ. G. Moore. Principia Ethica, თავი I, „ეთიკის საგანი“, თავი III, „ჰედონიზმი“ და სხვ.

ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის ერთ-ერთი საკითხია და არა თვითონ ეს პრობლემა. ამ საკითხის განხილვა ფიზიკაში გამართლებული არ არის. ქვანტური ფიზიკის მიღწევებს საერთოდ არა აქვთ რაიმე დამოკიდებულება ნებისყოფის თავისუფლების საკითხთან.

2. თავისუფლებისა და აუცილებლობის აბსტრაქტულ დაპირისპირებას ამ ცნებათა ცალმხრივი გაგება უძევს საფუძვლად: თავისუფალია ის, რაც არ არის აუცილებელი, არ ექვემდებარება მიზეზობრივ დეტერმინაციას, და პირიქით. მაგრამ მიზეზობრიობის კანონი არის ობიექტური სინამდვილის უნივერსალური კანონი: ყოველივე, რასაც აქვს დასაწყისი, არის შედეგი თავისი მიზეზისა, უმიზეზო მოვლენა არ არსებობს. თავისუფლება, როგორც კონტრაქტუალური ფენომენი, რელიგიურ სასწაულთა რიგს მიეკუთვნება. მისი დაშვება მთელი მეცნიერული სისტემის დამხობას უთანაბრდება.

ერთმანეთს გამორიცხავენ არა თავისუფლება და აუცილებლობა. არამედ თავისუფლება და იძულება. აუცილებლობისა და იძულების გაიგივება ცნებათა შეუწყნარებელ არევის მოასწავებს. ასეთ რაიმეს ვხვდებით ყველა თეორიაში, რომლებშიც აუცილებელი და არათავისუფალი სინონიმებად არის ნაგულისხმევი. ფორმალურად მათი დასკვნა უზადოა: თუ აუცილებლობა იძულებას ნიშნავს. მაშინ თავისუფლება არ შეიძლება აუცილებლობას უთავსდებოდეს, ვინაიდან თავისუფალი ვერ იქნება ის, ვინც იძულებულია. მაგრამ, რასაც ეს დასკვნა ემყარება, გამართლებული არ არის არც ადამიანისა და არც დანარჩენი ბუნების მიმართ: ადამიანის ქცევა ყოველთვის ექვემდებარება მიზეზობრიობას, თუმცა ის ყოველთვის იძულებულს არ წარმოადგენს; დანარჩენი ბუნება კაუზალური კავშირების სისტემაა, იძულების ცნება კი აქ საერთოდ უადგილოა.

თავისუფლება გაგებულ უნდა იქნეს სპეციფიკური დეტერმინაციის ტერმინებში.

ამ მიმართულებით მუშაობდა საუკუნეების განმავლობაში ფილოსოფიური აზრი, წარმოდგენილი ისეთი თეორიებით, რომლებმაც ყველაზე მეტი წვლილი შეიტანეს პრობლემის მეცნიერული გადაწყვეტის მომზადებაში. ასეთია პირველ რიგში სპინოზას, ჰეგელის, გერცენის თეორიები. მიუხედავად

მრავალი დადებითი მომენტიცა, ამ თეორიებში პრობლემა მაინც: გადაუწყვეტელი დარჩა. პირველი იმან განაპირობა, რომ ისინი თავისუფლებას სპეციფიკური დეტერმინაციის ვითარებაში ეძებდნენ, მეორე კი განსაზღვრა იდეალიზმმა, ან იმან, რომ ნამდვილ სუბიექტის ცნებას ვერ მისწვდნენ.

3. ნებისყოფაზე დამოკიდებული მოქმედების განხორციელება მოქმედების თავისუფლებას წარმოადგენს. მოქმედების თავისუფლებაზე შეიძლება ვიმსჯელოთ იმ საკითხის გადაწყვეტიანაგან დამოუკიდებლად, ნებისყოფა თავისუფალია თუ არა. ამიტომ ადამიანის თავისუფლების დაყვანა მოქმედების თავისუფლებაზე, რასაც მრავალ თეორიაში ვხვდებით, არც მატერიალიზმთან არის დაკავშირებული აუცილებლობით და არც იდეალიზმთან.

თავისუფლების გაიგივებას მოქმედების თავისუფლებასთან პობსი და აზვ. მიზეზობრიობის უნივერსალურ მნიშვნელობაზე მითითებით ცდილობენ. თავისუფალი ნებისყოფა ჩათვლილია უმიზეზო მოქმედების შესაძლებლობად და იგი უარყოფილია. ყველა ისინი ნებისმიერი ქცევის მიზეზობრივ განსაზღვრულობას ბუნებრივი მიზეზობრიობის უბრალო გამოხატულებად თვლიან და ნებისყოფის თავისუფლების აბსტრაქტულ უარყოფამდე მიდიან.

ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი არის კანონიერი საკითხი, ლოკისა და სხვ. ცდები საწინააღმდეგოს დამტკიცებისა უშედეგოა.

4. ადამიანის აქტივობის წყარო მოთხოვნილებაა, რომელიც ობიექტური სინამდვილით არის პირობადებული. პიროვნული მოთხოვნილებანი, განსხვავებით ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათაგან, არ არიან მომენტით განსაზღვრულნი; ისინი მუდმივი და უსაზღვრო მოთხოვნილებანია, რომელთა აქტუალიზაცია სათანადო სიტუაციაში ყოველთვის არის შესაძლებელი. ამიტომაცაა, რომ ისინი ნებისმიერი ქცევის განწყობის სუბიექტურ ფაქტორს წარმოადგენენ.

ნებისმიერი ქცევის მოტივი პიროვნული მოთხოვნილებიდან მომდინარეობს. გადაწყვეტილება მოტივზე არის დამოკიდებული. მოტივი გადაწყვეტილების ფსიქოლოგიური საფუძველია, ხოლო საფუძვლისა და შედეგის კავშირი ყოველთვის აუცილებელია. თავისთავად ამ აუცილებლობის მტკიცება პასუხს ვერ მოგვცემს ნებისყოფის თავისუფლების საკითხზე. გადაწყვეტილების მოტივით

აუცილებელი განსაზღვრულობა შეიძლება აღიარებული იყოს როგორც მატერიალისტური დეტერმინიზმის, ისე იდეალისტური დეტერმინიზმის მიერაც.

5. ნებისყოფის თავისუფლების უარყოფელი თეორიები ჩვეულებრივ ემყარებიან მოტივაციის მიზეზობრიობასთან გაიგივებას, უფრო ზუსტად, მოტივაციას განიხილავენ როგორც მიზეზობრიობის სახეს, მოტივსა და ქცევას შორის მიზეზობრივ კავშირს გულისხმობენ და აქედან დაასკვნიან ნებისყოფის თავისუფლების შეუძლებლობის შესახებ. ამ არგუმენტაციაში ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნება კანონიერად არის ჩათვლილი, რაც მატერიალიზმისათვის უცხო წანამძღვრებს მოითხოვს. ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნება არის ფსევდო-ცნება. ფსიქიკური მიზეზობრიობის აღიარებას თვითონ ფსიქიკურის უარყოფამდე მივყავართ.

ამოსავალი ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთობის გარკვევაში მათი მთლიანობა უნდა იყოს და არა განსხვავება. განსხვავება მთლიანის მხარეების განსხვავებად უნდა განიხილებოდეს. ეს მთლიანობა ფსიქიკისა და მისი მატერიალური სუბსტრატის მთლიანობა, რომელიც მიზეზ-შედეგობრივ კავშირად ვერ ჩაითვლება.

6. სპეციფიკური ადამიანური აქტივობა უშუალო სიტუაციისაგან დამოუკიდებლობას გულისხმობს. ამით ნებისყოფის თავისუფლების ნეგატიური მომენტი გამოითქმება. ამ მომენტის გააბსოლუტება ნებისყოფის თავისუფლების ცნებას მხოლოდ უარყოფით ცნებად წარმოგვიდგენდა. მისი დადებითი შინაარსი გადაწყვეტილების თავისუფლად მიღების უნარში მდგომარეობს, რის ფსიქოლოგიურ დახასიათებასაც სუბიექტის მიერ განწყობის შექმნა წარმოადგენს.

ნებისყოფის თავისუფლება უთავსდება მიზეზობრიობას, თუ გავითვალისწინებთ იმ სპეციფიკურ დეტერმინაციას, რომელსაც ნებისმიერი ქცევის სუბიექტი ექვემდებარება. თუ ნებისყოფის თავისუფლება გაგებულია როგორც კაუზალური კავშირების გაწყვეტა, მაშინ კატეგორიულად შეიძლება ითქვას, რომ ნებისყოფის თავისუფლება არ არსებობს. თავისუფალი ნებისყოფის კვლევითი ცნება გულისხმობს და მოითხოვს მიზეზობრიობის ცნებას. ეს იქნება სპეციფიკური მიზეზობრივი დეტერმინაცია.



7. თავისუფლების ჭანცდის ინდეტერმინისტული /თეორიები ყალბია ნებისყოფის თავისუფლების განცდაში მოცემულობის პრინციპული შეუძლებლობის გამო. მაგრამ თავისუფლების განცდა ფაქტია და, მაშასადამე, მისი მეცნიერული ახსნის მოთხოვნაც ძალაში რჩება. ამ საკითხის განმარტება მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის მიერ დაშაკმაყოფილებელი არ არის. თავისუფლების განცდა ნებისყოფის თავისუფლების განცდას არ წარმოადგენს, მაგრამ სუბიექტის მიერ გადაწყვეტის აქტის თვითაქტივობად განცდა იმის ერთ-ერთი დადასტურებაა, რომ ასეთი სუბიექტი აუცილებლობისაგან გარკვეული დამოუკიდებლობის ნიშნით მოქმედებს. ეს არასოდეს არ გვეძლევა ინტროსპექციულად, მის შესახებ შეიძლება მხოლოდ დავასკვნათ.

8. ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა თანამედროვე პოზიტივიზმში გაგებულია მიზეზობრიობის „ახალი ცნების“ საფუძველზე, რის გნოსეოლოგიურ წანამძღვრებსაც ამ მიმართულების სუბიექტური იდეალიზმი წარმოადგენს. ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპი იდეალისტური მეტაფიზიკის პრინციპია. ლოგიკური პოზიტივიზმი მიზეზობრიობის ცნებიდან აუცილებელი კავშირის ნიშანს გამოორიცხავს და ის ფუნქციონალურ დამოკიდებულებაზე დაკყავს. მიზეზობრივი კავშირი მის მიერ ნაგულისხმევია ისეთად, რომელთანაც მიმართებაში თავისუფლებასა და იძულების ცნებები არ მოიხმარება. თავისუფლებასა და აუცილებლობის დაპირისპირების ნეოპოზიტივიზმი ხსნის თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის გაუქმების ფასად—მიზეზობრიობის ნეოპოზიტივისტური ცნება ზედმეტად ხდის მსკელობას თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის შესახებ, აქ ეს კორელაცია სრულიად ხელოვნურია.

9. დეტერმინიზმი და ფატალიზმი აზრთა სრულიად სხვადასხვა მიმართულებანია. ტიპური ფატალისტური თვალსაზრისი რელიგიური ფატალიზმია, რომელიც ადამიანთა ცხოვრების ბედისწერით წინასწარგანსაზღვრულობას აღიარებს. ფატალიზმი უარყოფს მიზეზობრიობის კანონს, რომელსაც დეტერმინიზმი ემყარება. დეტერმინიზმი შედეგის აუცილებლობას ამტკიცებს მისი კავშირით მიზეზთან; ფატალიზმისათვის კი შედეგი არსებობს, როგორც ბედით (ტელეოლოგიურად) განსაზღვრული. დეტერმინიზმი და ფატალიზმი ერთმანეთს უპირისპირდებიან არა მარტო ამოსავალი დებულებით

ზების, არამედ მათგან გამომდინარე პრაქტიკული დასკვნების მხრივაც. ზოგიერთ მნიშვნელოვან პუნქტში შეიძლება დავადგინოთ ფატალიზმისა და ინდეტერმინიზმის ნათესაობა. მათი აბსოლუტური გამიჯვნის ცდები დამაჯერებელი არ არის.

ფატალიზმი და რელიგია განუყრელია—ღმერთის მიერ სინამდვილის წინასწარგანსაზღვრულობის იდეა მისტიკურ ბედს აუცილებლობით გულისხმობს. ქრისტიანულ რელიგიაში თავისუფლებისა და აუცილებლობის საკითხი დაბნეულად არის წარმოდგენილი (დოგმატიკის ინტერპრეტაციები აგვუსტინესა და კალვინის მიერ).

თავისუფალი არ არის შემთხვევითი. მექანიკურ თეორიებში, რომლებიც ფატალისტურ მომენტებს თავს ვერ აღწევენ, შემთხვევითობისა და თავისუფლების უარყოფა განუყრელია ერთმანეთისაგან, ვინაიდან ერთიცა და მეორეც განხილულია, როგორც მიზნეზობრიობის კანონის საპირისპირო. ზოგიერთ მატერიალისტურ თეორიას აქვს ფატალისტური ტენდენცია არა იმის გამო, რომ ის დეტერმინისტული თეორიაა, არამედ იმიტომ, რომ მეტაფიზიკურად ესმის დეტერმინაციის ბუნება.

10. თავისუფლება არის შეგნებულ აუცილებლობა. ეს დებულება თავისუფლების განსაზღვრებას არ წარმოადგენს, არამედ მისი ერთი ნიშნის დახასიათებას.

პრაქტიკის პროცესში ხდება „აუცილებლობის დიალექტიკური გადაქცევა თავისუფლებად“ (ლენინი). ეს იმას ნიშნავს, რომ თავისუფალში აუცილებელი მოხსნილია, მაგრამ მოხსნილია არა საერთოდ. არა აბსოლუტურად, არამედ როგორც „ბრმა აუცილებლობა“, იძულება. თავისუფლება აუცილებლობის გარეშე არის თვითნებობა და არა თავისუფლება. მაგრამ მასში აუცილებლობა მოხსნილია დიალექტიკურად და ამიტომ იგი აუცილებლობასთან იგივეობრივი არ არის, წარმოადგენს მის შეცნობასა და „დამორჩილებას“.

თავისუფლებისა და აუცილებლობის ერთიანობაში ადამიანისა და ბუნების ერთიანობა არის წარმოდგენილი. ადამიანისა და ბუნების ერთიანობა უშუალოდ რომ იყოს, ადამიანის თავისუფლება არაფრით არ გამართლდებოდა, პირიქით, მის უარყოფას მტკიცე საფუძველი აღმოაჩნდებოდა. მაგრამ ეს ერთიანობა არ არის უშუალო, ე. ი. ისეთი, რაც განსხვავებით არ არის დადგენილი. სწორედ პრაქტიკის საფუძველზე მიიღწევა ადამიანისა და ბუნების ეს გაშუალებული ერთიანობა, რომლითაც იგივეობაც არის დადას-

ტურებული და განსხვავებაც. ამიტომ წარმოებაში მოცემულია ორივე მომენტი: ბუნებისაგან ადამიანის დამოკიდებულებაც და დამოუკიდებლობაც. ერთიცა და მეორეც ერთიანობის მომენტებია და ამიტომ არც ერთს არ აქვს აბსოლუტური მნიშვნელობა. პრაქტიკა თავისუფლებისა და აუცილებლობის ერთიანობის საფუძველია.

11. ისტორიულა თავისუფლების სპეციფიკური შინაარსი იჩვენება მის მიმართებაში ისტორიული აუცილებლობისადმი. საზოგადოების ისტორია რომ ადამიანებისაგან იქმნება.—ამის აღიარება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ისტორიაში თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემაზე პასუხს.

თავისუფლების ისტორიულ-მატერიალისტური თეორიის ბურჟუაზიული კრიტიკა უმრავლეს შემთხვევაში ამ თეორიის შეხედულებად ფატალიზმს გულისხმობს და, მაშასადამე, იმას აბათილებს, რასაც ისტორიული მატერიალიზმი არ ამტკიცებს.

შეგნებულობა, რომლითაც უნდა დახასიათდეს ისტორიული თავისუფლება, მდგომარეობს მიზნობრიობაში, რომელიც წარმოდგენილია სოციალური მიზნისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების კანონზომიერების ცოდნის ერთიანობით. მაშასადამე, შეგნებულობა, როგორც ისტორიული თავისუფლების მხარე. გულისხმობს ისტორიული აუცილებლობის შეგნებას. აქაც, ისევე როგორც თავისუფლების სხვა ფორმების დროს, დასტურდება დებულება. რომ თავისუფლება არის შეგნებული აუცილებლობა. ისტორიული თავისუფლება ისტორიული აუცილებლობის შეგნებასა და მისი პრაქტიკული გამოყენების ერთიანობას წარმოადგენს.

მიზეზობრიობისა და მიზნობრიობის ნეოკანტიალური დაპირისპირება და განსაკუთრებული კანონზომიერების—ტელოსის კანონზომიერების ცნება სიყალბეა. მიზნის აუცილებლობის დადგენა, გენეზისის აზრით, განსხვავებულია მიზნის განხორციელების აუცილებლობისაგან, მაგრამ ეს არ გვაძლევს საფუძველს სოციოლოგიაში კვლევის ობიექტად ჯერარსობა გამოვაცხადოთ.

ორგვარად უნდა მივუდგეთ საკითხს მიზნის აუცილებლობის შესახებ: 1) ისტორიულ პროცესში ადამიანები თავიანთ მიზნებს როცა ახორციელებენ, ისტორიული მატერიალიზმი არ იტყვას, თითქოს ამ მიზნობრივი მოღვაწეობის გარეშეც ეს პროცესი აუცილებელი იქნებოდა. ასეთ შემთხვევაში ისტორიული აუცილებლობა მიზნობრივი მოღვაწეობის აუცილებლობაც არის. 2) განსხვავებუ-

ლია საკითხი იმ მიზნის განხორციელების შესახებ, რომელიც ისტორიულად აუცილებელ პროცესზე ზემოქმედებას ითვალაშინებს. აქ მიზნის განხორციელება უკვე აღარ არის ბუნებრივ-ისტორიული პროცესი. რადგანაც მისი შინაარსი სწორედ ამ პროცესზე ზემოქმედებას გულისხმობს. ამ მიზნის განხორციელებაც მოითხოვს მიზნობრივი მოღვაწეობის კავშირს ისტორიულ აუცილებლობასთან.

12. კაპიტალიზმიდან სოციალიზმზე გადასვლა წარმოადგენს აუცილებელს და ამავე დროს თავისუფალ ისტორიულ პროცესს. სოციალიზმის დროს საზოგადოებრივი განვითარების აუცილებლობა ხორციელდება ადამიანთა შეგნებულ, თავისუფალ მოღვაწეობაში. ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს შეგნებულობა კანონზომიერებას მიეწერება. არც მიზანი და არც შეგნება საერთოდ კანონის ნიშანი არ იქნება—ობიექტურ კანონში არ შეიძლება იყოს არაფერი სუბიექტური. საზოგადოებრივი ცხოვრების ობიექტური კანონების მიზანდასახული, შეგნებული გამოყენების გზით სოციალისტური საზოგადოება ბატონობს სოციალურ ძალებზე და მათ თავისი ინტერესებისათვის იყენებს. აქ, განსხვავებით მანამდელი ფორმაციებისაგან, საზოგადოებრივი განვითარების აუცილებლობა აღარ არის იძულება, რომელთანაც დამოკიდებულებაში თავისუფლება არ არსებობს.

13. მორალური თავისუფლება განხილულ უნდა იქნეს მორალურ აუცილებლობასთან მიმართებაში. მორალური აუცილებლობა ჭერარსობის აუცილებლობას წარმოადგენს. „უნდას“ ფუნქცია მორალურ მსჯელობაში ის არის, რომ სუბიექტს მიაწეროს მოქმედება, როგორც მისი მოვალეობა. მორალური ნორმით გამოთქმულ ვალდებულება კატეგორიულია—მორალურისათვის გარეგანით პირობადებული ქცევა არ არის მორალური ქცევა.

14. ნებისყოფის თავისუფლება (გაგებული სპეციფიკური დეტერმინაციის ტერმინებში) არ არის იგივე, რაც მორალური თავისუფლება, პირველი მეორის მხოლოდ პირობას შეადგენს. ნებისყოფის თავისუფლებისა და მორალური თავისუფლების გაიგივება კანტის ეთიკაში შინაგან წინააღმდეგობას ჰქმნის. რომლის დაძლევაც ამ თეორიის ფუძემდებელი დებულების უარყოფას გულისხმობს.

მორალური პასუხისმგებლობა ვერ დაფუძნდება ვერც ინდეტერმინიზმსა და ვერც მეტაფიზიკურ დეტერმინიზმზე. „სხვანაირად მოქცევის შესაძლებლობის“ თანამედროვე ინდეტერმინისტული და იდეალისტურ-დეტერმინისტული ინტერპრეტაციები მორალურ პასუხისმგებლობას ვერ ამართლებენ. ეს უკანასკნელი საესე-ბით უთავსდება დიალექტიკურ დეტერმინიზმს.

15. მორალურად თავისუფალი პიროვნებისათვის ჭერარსობის აუცილებლობა „თავისუფალი აუცილებლობაა“. მის მიერ მორალური ნორმა (მორალური ჭერარსობის აუცილებლობა) შეგნებულა, როგორც სიკეთის ნორმა და მოვალეობას სიკეთის მიზნით აჩრულებს. ჭერარსობის აუცილებლობის (მოვალეობის) შეგნება მორალური თავისუფლებისათვის არსებითად არის დამახასიათებელი. ამიტომ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მორალური თავისუფლება არის შეგნებული მორალური აუცილებლობა. მორალური აუცილებლობა სუბიექტისათვის იძულება მაშინ არის, როდესაც მოვალეობის შესრულებას განსაზღვრავს მოტივი, რომელსაც მხედველობაში აქვს სხვა ღირებულება, ვიდრე მორალური. მორალური ქცევის მოტივი უნდა დახასიათდეს თავის სპეციფიკურ გარკვეულო.

16. მარქსისტულ-ლენინური მოძღვრების სიწმინდის დაცვა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია დღეს, როდესაც მის წინააღმდეგ გამოდიან არა მარტო აშკარა მოწინააღმდეგეები, არამედ რევიზიონისტებიცა და დოგმატიკოსებიც.

თავისუფლებისა და აუცილებლობის მარქსისტულ-ლენინურათეორიის პირდაპირ დამახინჯებასთან გვაქვს საქმე ჩინელი ხელმძღვანელების ნაზრევში. ჩინელმა ხელმძღვანელებმა, შეიძლება ითქვას, გადააქარბეს მარქსიზმ-ლენინიზმის იმ „კომენტატორებს“, რომლებიც მის „ფატალისტურ შინაარსზე“ ლაპარაკობენ. როდესაც მარქსიზმ-ლენინიზმს ფატალიზმად სახავენ მისი კრიტიკოსები, ეს გასაგებია—მოწინააღმდეგესთან ბრძოლას მისი გაყალბებითა იადვილებენ. მაგრამ, როდესაც მარქსიზმ-ლენინიზმში ფატალისტური იდეების შეჩრას ცდილობენ ადამიანები, რომლებიც მისი განვითარების პრეტენზიას აცხადებენ, ეს უკვე უარესია, ვიდრე მისი აშკარა უარყოფა. ამტკიცებენ რა თერმოატომური ომის გარდუვალობას, ჩინელი ხელმძღვანელები,—რა უცნაურადაც არ უნდა ჩანდეს ეს,—მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსებს იმოწმებენ, თითქოს ვინმეს მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსებიდან ის ეთქვას, რომ თუ

იმპერიალიზმი არსებობს, ყოველთვის და ყველა პირობებში მსოფლიო ომი გარდუვალაია, ასეა წინასწარ დადგენილი, მორჩა და ვათავდა. ჩინელი დოგმატიკოსები ანგარიშს არ უწევენ იმას, რომ იმპერიალიზმის გვერდით მძლავრი სოციალისტური სისტემის არსებობა წარმოადგენს ისეთ ფაქტორს, რომელსაც არსებითი ცვლილებები შეაქვს მსოფლიო ომის შესაძლებლობის პირობებში. იმპერიალიზმი დარჩა იმპერიალიზმად; მაშასადამე, დარჩა ომების საფრთხეც. ეს დიდი ხანია ცნობილია. მაგრამ უდავო უნდა იყოს ისიც, რომ მსოფლიო არენაზე შეცვლილ პირობებში მსოფლიო ომი ფატალურად გარდუვალაი არ არის, რომ მშვიდობისმოყვარე ხალხების ენერგიული ბრძოლით ომი შეიძლება თავიდან იქნეს აცილებული. ამასთან, მცდარი და დასაგმობია ჩინელ ხელმძღვანელთა მტკიცება იმის შესახებ, თითქოს მსოფლიო ომი მსოფლიო რევოლუციას მოახლოვებდა.

ჩინელ ხელმძღვანელთა ფატალისტური კონცეფცია საბოლოოდ ავანტიურისტთან მიდის. მართლაც, ომების გზით რევოლუციის წაბიძგება ნიშნავს იმის უგულბებლყოფას, რომ რევოლუცია მწიფდება და იმარჯვებს კლასობრივ წინააღმდეგობათა განვითარებისა და გადაწყვეტის გზით, რომელიც იარაღის გამოყენებას აუცილებლობით არ გულისხმობს. ჩინელი ხელმძღვანელების კონცეფცია სრულ წინააღმდეგობაშია მარქსიზმ-ლენინიზმის პრინციპულ დებულებებთან, სოციალისტური რევოლუციის ლენინურ თეორიასთან, რომლის შემოქმედებითი განვითარება მოცემულაა სკკპ მე-20 და 22-ე ყრილობათა მასალებში.

---

ს ა რ ჩ ე მ ე ნ ი

|   |     |
|---|-----|
| წინასიტყვაობა   | 5   |
| შესავალი  | 7   |
| პრობლემის არსი  | 10  |
| თავი პირველი — მოქმედების თავისუფლება   | 17  |
| † თავი მეორე — თავისუფლებისა და აუცილებლობის დაპირისპირებისა და აღ-<br>ღების ცდები მარქსამდელ ფილოსოფიაში             | 39  |
| 1. სპინოზას თეორია  | 40  |
| 2. ჰეგელის თეორია   | 59  |
| 3. გერცენის თეორია  | 72  |
| ✂ თავი მესამე — ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ   | 80  |
| 1. ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა, როგორც ფილოსოფიური<br>პრობლემა   | 80  |
| 2. მოთხოვნილება, როგორც ადამიანის აქტიურობის წყარო. ნებისმიერი<br>ქცევის პრობლემა დ. უზნაძის განწყობის თეორიაში       | 85  |
| 3. ნებისმიერი ქცევის მოტივი   | 106 |
| 2 ✓ 4. დეტერმინიზმი და ინდეტერმინიზმი   | 120 |
| 5. მოტივაცია და მიზეზობრიობა. ფსიქიკური მიზეზობრიობის ცნება —<br>ფსევდოცნება  | 133 |
| ✂ 6. თავისუფლების განცდა და თავისუფლების რღვა   | 162 |
| ✓ 7. ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა თანამედროვე ჰუმანიზმ-<br>ში   | 181 |
| ✕ თავი მეოთხე — პრაქტიკის როლი თავისუფლების განხორციელებაში   | 212 |
| ✂ 1. დეტერმინიზმი და ფატალიზმი  | 212 |
| † 2. თავისუფლება როგორც შეგნებული აუცილებლობა. პრაქტიკა —<br>თავისუფლებისა და აუცილებლობის ერთიანობის საფუძველი       | 235 |
| 3 ✂ თავი მესხუე — თავისუფლება და ისტორიული აუცილებლობა  | 251 |
| 1. საკითხის დაყენება  | 251 |
| 2. ისტორიული თავისუფლების სპეციფიკური შინაარსი კრიტიკის<br>კრიტიკა  | 254 |
| 3 ✂ 3. კაპიტალიზმიდან სოციალიზმზე გადასვლის ისტორიული აუცილებ-<br>ლობისა და ადამიანთა თავისუფალი მოღვაწეობის შესახებ. |     |
| ✓ 4. თავისუფლება და აუცილებლობა სოციალისტურ საზოგადოებაში   | 291 |
| ✓ თავი მეექვსე — მორალური თავისუფლება და აუცილებლობა  | 311 |
| 1. საკითხის დაყენება  | 311 |
| 2. კანტის თეორია  | 313 |
| 3. ნებისყოფის თავისუფლება, როგორც მორალის პირობა  | 331 |
| 4. მორალური აუცილებლობის ცნება  | 353 |
| 5. მორალური ქცევის მოტივის პრობლემა   | 355 |
| 6. მორალური თავისუფლების შინაარსი   | 385 |
| დასკვნა   | 393 |